

FLORINA MUREȘAN

BISERICA
ȘI VIAȚA RELIGIOASĂ
ÎN VREMEA LUI
MANUEL I COMNENUL
(1143-1180)

TRINITAS

Academia Română-Filiala Iași
INSTITUTUL DE ARHEOLOGIE
Biblioteca-

Cota:

IV-3992✓

FLORINA MUREȘAN

**BISERICA ȘI VIAȚA RELIGIOASĂ
ÎN VREMEA LUI MANUEL I COMNENUL
(1143-1180)**

**ACADEMIA ROMÂNĂ - FILIALA IAȘI
INSTITUTUL DE ARHEOLOGIE**

FLORINA MUREȘAN

**BISERICA ȘI VIAȚA RELIGIOASĂ
ÎN VREMEA LUI MANUEL I COMNENUL
(1143-1180)**

**TRINITAS
IASI, 2008**

BIBLIOTHECA ARCHAEOLOGICA MOLDAVIAE XI

Ediderunt
VICTOR SPINEI et VIRGIL MIHAILESCU-BÎRLIBA

Referenți științifici:
Prof.dr. Emilian Popescu
Prof.dr. Victor Spinei
Prof.dr. Tudor Teoteoi

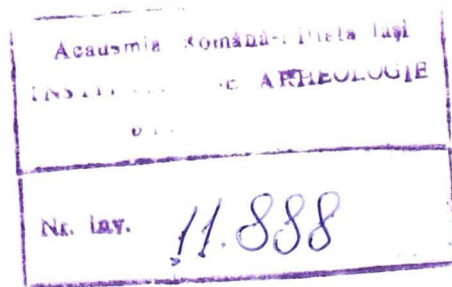
Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

MUREȘAN, FLORINA

**Biserica și viața religioasă în vremea lui Manuel
I Comneanul : (1143-1180) / Florina Mureșan. - Iași :**
Trinitas, 2008

ISBN 978-973-155-079-4

281.911



TRINITAS, 2008
ISBN 978-973-155-079-4

© Institutul de Arheologie Iași
Str. Lascăr Catargi, nr. 18, 700107, Iași, România
Tel./Fax: 004-0232-211910

CUPRINS

LISTA ABREVIERILOR	7
CUVÂNT ÎNAINTE	I
INTRODUCERE	9
IZVOARE MEDIEVALE ȘI MODERNE	14
MANUEL I COMNENUL (1143-1180) ȘI EPOCA SA	28
a) Personalitatea împăratului Manuel I Comnenul	28
b) Direcțiile politicii imperiale	34
c) Bizanțul și teritoriile românești în secolul al XII-lea	40

CAPITOLUL I

BISERICA ÎN VREMEA LUI MANUEL I COMNENUL	51
1. Biserica și instituția imperială	51
a) Împăratul-epistemonarh al Bisericii	52
b) Theodor Balsamon și χρῖσμα τῆς βασιλείας	53
c) Reprezentarea împăratului în artă	54
2. Împăratul și ierarhia Bisericii	55
a) Împăratul și patriarhul	55
b) Împăratul și episcopii	58
c) Împăratul și Sinodul permanent	59
3. Diferite leguiri în materie de disciplină ecleziastică	60
a) Înființarea unor noi mitropolii	60
b) Clerul mirean	61
c) Starea materială a Bisericii	63

CAPITOLUL al II-lea

EREZII ȘI CONTROVERSE RELIGIOASE	65
1. Bogomilismul	65
a). Originile bogomilismului	65
b). Învățătura bogomilă	67
c). Sinoadele din 1143-1144	69
2. Controversele euharistice	71
a) Curente intelectuale din vremea Comnenilor	71
b) Erezia lui Soterichos Panteugenēs	73
c) Reacția ortodoxă	74
3. Disputa „Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἔστι” (1166-1170)	75
a) Originile controversei	75
b) Sinoadele din 1166 și 1170	75
c) Semnificația politică a controversei	77
4. Ecouri artistice ale controverselor religioase	78
a) Hetimasia	78
b) Melismos	80

CAPITOLUL al III-lea

ALTERITATEA RELIGIOASĂ. PROIECTE POLITICE ȘI STĂRI DE SPIRIT	82
1. Proiectele unioniste ale lui Manuel I Comnenul	84
a) Tratatul cu papa Alexandru III (1166-1167)	84
b) Tratatul cu Biserica Armeană și Biserica Sîriacă Iacobită	86
c) Bizanțul și creștinii din statele cruciate	88

2. Documente și teme ale tratatelor bizantino-papale	89
a) Papa Adrian IV (1155-1159) și Arhiepiscopul Vasile al Ohridei	91
b) Scrisoarea Mitropolitului Georgios Tornikes „în numele împăratului”	92
c) Dialogul lui Manuel I Comnenul cu cardinalii. Argumentul <i>Donatio Constantini</i>	93
d) Argumentul Pentarhiei și Scaunul „Noii Rome”	94
3. Alteritatea religioasă. Provocări ale coexistenței	96
a) Bizantinii și „erorile latinilor”	96
b) Musulmanii	98
c) Evreii	102
 CAPITOLUL al IV-lea	
MĂNĂSTIRILE ȘI VIAȚA MONAHALĂ	105
1. Situația mănăstirilor în secolul al XII-lea	106
a) Sistemul charisticariatului	106
b) Mănăstiri reformat	108
c) Mănăstiri imperiale. Complexul Pantokrator	109
d) Mănăstiri fondate de aristocrați. Theotokos Kosmosoteira	111
2. Potențialul economic al mănăstirilor	112
a) Averele mănăstirilor	112
b) Gestionarea bunurilor monastice	114
c) Destinația surplusului	115
3. Monahismul și societatea	116
a) Rolul spiritual și cultural al mănăstirilor	116
b) Patronajul laic asupra mănăstirilor și implicațiile sale	118
c) Critica monahismului și reforma lui Manuel I Comnenul	121
 CAPITOLUL al V-lea	
MANIFESTĂRI ALE EVLAVIEI	124
1. Cinstirea Sfintelor Relicve	124
a) Sfintele Relicve din Palatul Imperial	124
b) Sfintele Relicve în context diplomatic	126
c) Sfintele Relicve în context militar	127
Alte forme ale evlaviei împăraților Comneni	128
2. Procesțiuni și pelerinaje	129
a) Biserica Maicii Domnului din Constantinopol	129
b) Destinații de pelerinaj	131
i. Biserica Sfântului Ioan Evanghelistul de la Efes	132
ii. Biserica Sfântului Arhanghel Mihail de la Chonae	132
iii. Biserica Sfântului Dimitrie de la Thessalonic	133
iv. Locurile Sfinte	134
c) Asociații religioase	135
3. Aspecte individuale ale evlaviei	136
a) Lecturi de zidire sufletească	136
b) Obiecte de devoțiune și protecție	138
c) Limitele evlaviei	139
CONCLUZII	144
BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ	151
1. Izvoare	151
2. Literatură secundară	157
LISTA ANEXELOR	183
ANEXE DE LA 1-12	184
LISTA ILUSTRĂȚIILOR	197
ILUSTRĂȚII DE LA I-XXI	199
REZUMAT ÎN FRANCEZĂ	221
INDEX	229

LISTA ABREVIERILOR

- B** = Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines fondée par Paul Graindor et Henri Grégoire (1924-)
- Beck** = Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, (Byzantinisches Handbuch, 2.1; Handbuch der Altertumswissenschaft, 12.2.1), München: Beck, 1977, 835 p.
- BNJ** = Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher (1920-)
- BOR** = Biserica Ortodoxă Română
- BS** = Byzantinoslavica. Revue internationale des Études Byzantines publiée par l'Institut Slave de l'Académie des sciences de la République Tchèque (Praha, 1929-)
- BZ** = Byzantinische Zeitschrift. Begründet von Karl Krumbacher (1982-)
- Chon** = Harry J. Magoulas (ed.), *O City of Byzantium. Annals of Niketas Choniates*, Detroit, Wayne State University Press, 1984, 441 p.
- Codex Marcianus** = Spyridōnos Paulou Lambros, *O Μαρκανος κωδιξ 524*. „Νέος Ἑλληνομνήμων”, τομος Η (31 Μαρτίου 1911), p. 3-59
- Darrouzès, Notitiae** = Jean Darrouzès, *Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes* (Géographie Ecclésiastique de l'Empire Byzantin 1), Paris: Institut Français d'études Byzantines, 1981, 512 p.
- DHGE** = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, commencé sous la direction de Mgr Alfred Baudrillat, continué par A. De Meyer et Et. Van Cauwenbergh, vol. I-XXIX (1912-)
- Dölger** = Franz Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453* (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit. Reihe A, Abt. 1), München und Berlin, 5 vol. 1924-1977 (2 Teil: Regesten von 1025-1204. Zweite, Erweiterte und Verbesserte Auflage Bearbeitet von Peter Wirth, Verlag C.H.Beck, München, 1925)
- DOP** = Dumbarton Oaks Papers. Published by Dumbarton Oaks Research Library and Collection (Washington, 1941-)
- DTC** = *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique. leurs preuves et leur histoire*, commencé sous la direction de Alfred Vacant, Eugène Mangenot; continué sous celle de Emile Amann, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, Paris: Letouzey, 1903-1972, 16 vol. (vol. 16: Tables générales, par Bernard Loth et Albert Michel)
- ΔΗΑΕ** = Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας
- EO** = Échos d'Orient. Organ de l'Institut Français d'Etudes Byzantines (Paris/București, 1897-1942)
- EEBS** = Ἑπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν (Annuaire de l'Association d'Etudes Byzantines)
- FHDR** = *Fontes Historiae Daco-Romanae*, III. Scriitori Bizantini (sec. XI-XIV) publicate de Alexandru Elian și Nicolae Șerban Tanașoca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1975
- GRBS** = Greek-Roman and Byzantine Studies. (Cambridge, 1958-)
- GOThR** = Greek Orthodox Theological Review. Published by Holy Cross Orthodox School of Theology, Hellenic College (Brookline, MA, 1954-)
- Grumel** = Rev. Venance Grumel, *Les registres des actes du patriarchat de Constantinople*, Vol. 1, Fasc. 3. *Actes des patriarches Registres de 1043 à 1206*, Constantinople: Socii Assumptionistae Chalkedonenses 1947, 246 p (Deuxième édition revue et corrigé par Jean Darrouzès, Institut français d'études byzantines, Paris, 1989)
- Hunger** = Herbert Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, (Handbuch der Altertumswissenschaft, Abteilung 12; Byzantinisches Handbuch, T. 5-), München: Beck, 1978-, 2 vol. (Bd. 1. *Philosophie. Rhetorik. Epistolographie. Geschichtsschreibung. Geographie*; Bd. 2. *Philologie. Profandichtung. Musik. Mathematik und Astronomie Naturwissenschaften. Medizin. Kriegswissenschaft. Rechtsliteratur*)
- Janin**, *La géographie ecclésiastique* = Raymond Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, 1-ere partie: *Le siège de Constantinople et le patriarchat œcuménique*, tom. III: *Les églises et les monastères*, Paris, 1969
- Janin**, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins* = Raymond Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, (Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique), Paris, 1975, 492 p.
- JÖB** = Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik

- Kin** = Charles M. Brand (ed.), *Deeds of John and Manuel Comnenus*. New York: Columbia University Press, 1976, 274 p.
- Moravcsik** = Gyula Moravcsik, *Byzantinoturcica*, vol. 1 *Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvolker*, Akademie-Verlag-Berlin (Berliner byzantinistische Arbeiten, 10), 1958, 609 p.
- O** = Ὁρθόδοξια (Thessalonike, 1994-)
- OCp** = *Orientalia Christiana Periodica*. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum (Roma, 1935-)
- ODB** = *Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. in chief: Alexander P. Kazhdan; ed.: Alice-Mary Talbot... et al., New York: Oxford: Oxford Univ. Press, 1991, 3 vol.
- MA** = Mitropolia Ardealului
- MB** = Mitropolia Banatului
- MMS** = Mitropolia Moldovei și Sucevei
- PG** = *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, accurate Jean Paul Migne, Lutetiae Parisiorum, 161 tomuri, 1857-
- PL** = *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, accurate Jean Paul Migne, Lutetiae Parisiorum, 221 tomuri 1844-1865
- REB** = Revue des Études Byzantines (București/ Paris, 1945-)
- ROC** = Revue de l'Orient Chrétien
- RP** = Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων....ὑπὸ Γ. 'Α. 'Ράλλη καὶ Μ. Πότλη..., Ἀθηνῆσιν, 1852-1859, 6 vol.
- RESEE** = Revue des Études Sud-Est Européennes (Bucarest, 1963-)
- SCIVA** = Studii și Cercetări de Istorie Veche și Arheologie (1952-)
- ST** = Studii Teologice
- Th** = Θεολογία. Epistimonikon periodikon ekdidomenon kata triminian (Athena, 1923-)
- TM** = *Travaux et Mémoires*. Collège de France. Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance (Paris, 1965-)
- VV** = Vizantiiskii Vremennik. Byzantina Chronika (Moskva)
- ZRVI** = Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta. Institut d'études byzantines de l'Académie serbe des sciences et des arts (Beograd, 1952-)

CUVÂNT ÎNAINTE

Analiză doctă a unei teme complexe de istorie confesională a Imperiului bizantin din ultima sa perioadă de înflorire, sinteza ce face obiectul acestor rânduri abordează un subiect care constituie în mare parte o premieră pe făgașul istoriografiei naționale. Este îmbucurător faptul că tânăra generație de istorici români cutează să-și extindă aria preocupărilor profesionale și dincolo de problematicile circumscrise exclusiv teritoriului delimitat de fruntariile țării, demers foarte greu accesibil în anii postbelici, atât pentru lipsa de interes a factorilor diriguitori a științelor umanistice pentru asemenea subiecte, cât, mai ales, pentru condițiile de documentare precare oferite de bibliotecile publice locale, în situația când deplasările cu rosturi științifice peste hotare aveau opreliștile binecunoscute. Din punctul de vedere al oportunităților de a-și spori eșafodajul documentar, Florina Mureșan s-a aflat într-o postură fericită, întrucât a beneficiat de stagii generoase de specializare în centre de prestigiu precum Fribourg, Athena și Viena – obținute prin meritorii eforturi personale –, unde a lucrat sub îndrumarea unor renumiți savanți.

Nucleul lucrării sale l-a constituit teza de doctorat susținută în ianuarie 2008 în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Al. I. Cuza” din Iași, sub coordonarea reputatului profesor Emilian Popescu, membru de onoare al Academiei Române. Față de această variantă, monografia a cunoscut substanțiale completări și retușări, în spiritul sugestiilor referenților oficiali ai tezei.

Chiar dacă în legătură cu tema abordată a avut premergători iluștri, de talia lui Ferdinand Chalandon, Lysimach Oeconomos, Joan Hussey, Michael Angold și Paul Magdalino, Florina Mureșan a reușit să-i reperzeze aspectele mai puțin clarificate și să ofere noi unghiuri de prospectare. Pentru ca problemele de natură religioasă să fie percepute cu toate valențele specifice, lucrarea a fost prevăzută cu un amplu capitol ce investighează ambianța politică a evoluției Imperiului bizantin în vremea lui Manuel I Comnenul, înainte și după urcarea sa pe tronul basileilor, pornindu-se de la preceptul potrivit căruia în societatea constantinopolitană rânduielile confesionale au fost profund îngemănate cu acelea de ordin politico-administrativ, puterea imperială având nevoie să se legitimeze cu ajutorul Bisericii, după cum și aceasta din urmă aspira la o permanentă protecție a Curții și a aparatului birocratic.

Fără îndoială că în epoca târzie a domniei Comnenilor s-au manifestat fenomene de mare interes atât pentru istoria militară și politică a Imperiului bizantin, cât și pentru cea ecleziastică, cu profunde reverberații asupra existenței sale ulterioare. Presiunea selgiucizilor în Anatolia, întărirea și prosperarea Imperiului Romano-Germanic și a altor entități statale din Occident, sporirea prestigiului Papalității, implicarea Regatului Arpadian în disputele balcanice, pe de o parte, și acutizarea controverselor confesionale cu Biserica romano-catolică și cu cea armeană și siriacă, instabilitatea în pronunțarea asupra chestiunilor de drept canonic și în delimitarea competențelor între instanțele ecleziastice și cele laice, precaritățile de factură instituțională, proliferarea ereziilor etc., pe de altă parte, au fost de natură să creeze probleme greu solvabile – în egală măsură – puterii seculare și autorităților spirituale din cadrul Imperiului, dar, în altă ordine de idei, să confere culoare tabloului general proiectat de dinamica evoluției Bizanțului.

Toate aceste aspecte au reținut atenția autoarei volumului, care, pe baza unei documentații riguroase, s-a străduit să ofere explicații convingătoare pentru particularismele ce definesc viața biseri-

cească din perioada domniei lui Manuel I Comnenul. În mod adecvat, au fost reliefate elementele specifice secolului al XII-lea, situate în juxtapunere cu cele de veche tradiție, care au avut menirea de a asigura continuitatea dogmatică și rituală.

În monografie se dedică un spațiu consistent naturii relațiilor dintre puterea centrală și ierarhia ecleziastică din megapolisul de la Bosfor, stabilindu-se anumite paralelisme și diferențieri față de situația din Occident, unde disputa dintre Sacerdoțiu și Imperiu îmbrăca alți parametri. Referirile relativ amănunțite la trăsăturile personalității lui Manuel, dominat de ambiții și voluntarism, s-au dovedit inspirate, căci ele explică sensul unor decizii importante privind prerogativele patriarhului și ale Sinodului.

O amănunțită analiză se dedică manifestărilor eretice din Imperiu, îndeosebi ale bogomilismului, căruia i se explorează originile, natura dogmatică și răspândirea, precizându-se implicațiile sale pe plan social în diverse regiuni ale statului bizantin și măsurile coercitive inițiate de Curte și Patriarhie pentru eradicarea sectei. În acest sens, s-a stăruit în mod binevenit asupra stipulațiilor sinoadelor, unde au fost aprinse dezbateri și s-au formulat condamnări asupra celor dovediți în culpă.

O extinsă și densă prospectare se întreprinde și în cazul alterității religioase, raporturilor cu alte confesiuni, desfășurării vieții monahale, gestionării avutului lăcașurilor de cult, patronajului laic asupra mănăstirilor, formelor de cinstire a Sfintelor Relicve, ținutelor principale de pelerinaj, formelor de exteriorizare ale cvlaviei etc.

Toate aceste investigații se fac pe baza unui foarte bogat și divers material bibliografic, adunat cu râvnă din fonduri documentare variate. Este meritoriu că autoarea a tins să aibă acces direct la sursele medievale scrise, consultând și confruntând mai multe ediții ale cronicilor și ale culegerilor de acte de cancelarie și inscripții. Lucrarea întrunește valențele unei realizări științifice de certă valoare, beneficiind de o documentație cuprinzătoare, scrutată cu discernământ și simț critic, expunerea fiind elegantă, cu formulări clare și logice.

Victor Spinei

INTRODUCERE

Interesul nostru pentru studierea aspectelor vieții religioase în vremea Comnenilor s-a conturat în timpul studiilor universitare în istorie și teologie, pe parcursul cărora am acordat o atenție particulară situației Imperiului Bizantin în secolele XI-XII. Astfel, am remarcat faptul că în această perioadă Biserica este marcată de curente și orientări diverse, iar viața religioasă se înfățișează ca o sumă de paradoxuri. Este perioada când întâlnim ierarhi eretici, unioniști sau interesați doar de cultura vechei Grecii, când populația de rând este înclinată să discute oriunde și oricând despre marile probleme dogmatice, dar este în același timp dedicată superstițiilor de tot felul, magiei și astrologiei, când ereticii bogomili sunt arși pe rug cu acordul Patriarhului, când Sinodul hotărăște ca o viață a Sfintei Paraschiva să fie arsă, deoarece fusese scrisă „în stil popular”, când mai mulți episcopi au fost suspendați deoarece, „atunci când oficiau pomenirea unor aristocrați, pronunțau rugăciuni în versuri sau în proză”¹.

Toate aceste aspecte care țin, în ultimă instanță, de raporturile dintre Biserică și societate sunt întregite de informațiile din izvoare referitoare la slaba frecventare a Bisericii și la obișnuința noii clase de mijloc de a-și canaliza evlavia spre mănăstirile, bisericile sau paraclisele de familie. Bizantinii au remarcat în acest context că secolele XI-XII pot fi caracterizate ca „triumful religiozității personale asupra celei comune” și că „gustul pentru privat” este una din cele mai remarcabile trăsături ale vieții religioase în această perioadă².

Lucrarea de față își propune să investigheze diferite aspecte ale vieții religioase în Bizanț, într-un interval temporal bine delimitat și anume domnia împăratului Manuel I Comnenul (1143-1180). Analiza noastră nu are ca obiectiv realizarea unei monografii a Bisericii și a vieții religioase în această perioadă, deși această problemă nu a mai format până acum obiectul unui studiu exclusiv. Fără îndoială, ne vom referi la anumite aspecte, fără de care nu ar fi posibilă înțelegerea situației Bisericii în această perioadă: relația Stat-Biserică, organizarea instituțională a Bisericii sau situația monahismului. Însă intenția noastră a fost să acordăm atenție acelor aspecte a căror tratare continuă să rămână o provocare pentru bizantinii și să stimuleze căutarea unor abordări inedite.

Cercetarea noastră a pornit de la premisa că situația Bisericii și a vieții religioase în a doua jumătate a secolului al XII-lea reflectă situația particulară a Imperiului în această perioadă. Dinastia

¹ RP II, p. 551. Un reputat bizantinist contemporan, Paul Magdalino, a remarcat faptul că autori bizantini din secolul al XII-lea încep să aibă o percepție diferită față de a predecesorilor lor în mai multe privințe: omul sfânt (*The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century*, în Sergei Hackel (ed), *The Byzantine Saint*, University of Birmingham fourteenth Spring-symposium of Byzantine Studies, London, Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1981, p. 51-66), puterea imperială (*Aspects of the 12th Century Kaiserkritik*, „Speculum”, 58 (1987), p. 28-38, viața de zi cu zi (*The Literary Perception of Everyday Life in Byzantium*, în *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium*, Variorum Reprints, 1991, nr. X, p. 28-38), identitatea națională (*Nationalism and Hellenism in Byzantium*, în *Ibidem*, nr. XIV, p. 1-29).

² Michael Angold, *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 390. Așa cum arăta și John Philip Thomas, în această perioadă Biserica este „împregnată” de interese personale, majoritatea credincioșilor preferând să-și manifeste evlavia în paraclise particulare și în mănăstiri de familie. (*Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1987). Vezi, de asemenea, Anthony Cutler, *Art in Byzantine Society: Motive Forces of Byzantine Patronage*, JÖB, 31/2, 1981, p. 759-787.

Comnenilor (1081-1185) s-a văzut obligată să reconsidere valorile tradiționale imperiale. În momentul în care a întâlnit noi realități de care trebuia să țină seama: pretențiile Papalității de supremație în lumea creștină, exprimate în principal prin cruciade și expedițiile regilor normanzi, tulburările din Balcani, îndeosebi revoltele sârbilor, precum și creșterea pericolului turcesc. La acestea se adaugă personalitatea lui Manuel I Comnenul însuși, pe care reputatul bizantinist Paul Magdalino a prezentat-o ca pe „un fenomen”. El a arătat că „domnia lui Manuel Comnenul a fost centrală pentru toate evenimentele care s-au derulat de la prima până la a patra cruciadă. Ea a marcat punctul culminant, și ultimul de altfel, al efortului dinastic al Comnenilor de a reînvia Imperiul de Răsărit și de a găsi un loc sigur pentru el în epoca expansiunii lumii latine și a celei musulmane. Sub acest aspect, domnia lui ar fi interesantă, chiar dacă persoana lui nu ar fi fost”³.

Or Manuel I Comnenul a fost unul din cei mai interesați împărași bizantini, politica lui generând o vastă confluență de cultură și civilizație, care avea să imprime vieții religioase trăsături originale față de perioada anterioară. Multe din problemele cu care s-a confruntat Biserica în vremea lui au fost generate de ambiția de a-și impune punctul de vedere sau de a promova politica sa universalistă. Din acest motiv, am considerat necesar ca cercetarea noastră să fie precedată de un scurt capitol introductiv intitulat „**Manuel I Comnenul și epoca sa**”, în care prezentăm un portret al împăratului, un *aperçu* al politicii sale externe și o introducere în atmosfera vieții de la curte. Aceste informații sunt menite să clarifice contextul în care se dezvoltă anumite probleme ecclesiastice, evitând încărcarea peste măsură notelor de subsol pe parcursul expunerii. Cu același scop, am considerat necesar ca înainte de expunerea propriu-zisă, să prezentăm **Izvoarele** referitoare la viața religioasă în a doua jumătate a secolului al XII-lea, precum și stadiul cercetărilor începând de la interesul pentru editarea acestor izvoare și până la lucrări importante ale bizantiniștilor contemporani.

În **Capitolul I („Biserica în vremea lui Manuel I Comnenul”)** intenționăm să aducem în atenție cele mai importante aspecte legate de *situația Bisericii* în această perioadă. Datorită faptului că, sub aspect organizatoric și administrativ, Biserica păstrează în linii mari caracteristicile cunoscute în secolul al XI-lea, nu vom insista asupra organizării Patriarhiei de Constantinopol sau a administrației patriarhale⁴. Parcurgând izvoarele bizantine din a doua jumătate a secolului al XII-lea, ni s-a părut important să arătăm că Manuel I Comnenul s-a comportat ca un adevărat *epistemonarh* al Bisericii, veghiind nu numai la apărarea credinței, dar și la buna rânduială care trebuie să domnească în Biserică. Intervenția sa autoritară în problemele legate de disciplina ecclesiastică ne prilejuiește abordarea multor aspecte care țin de viața Bisericii: rolul și atribuțiile patriarhului, situația ierarhilor și a clerului de mir, precum și starea materială a Bisericii. În elaborarea acestui capitol, ne propunem să valorificăm comentariile lui Theodor Balsamon la Sinoadele ecumenice și locale, care, alături de celelalte izvoare, întregesc informațiile despre situația Bisericii și a vieții religioase în această perioadă.

Capitolul al II-lea, „Ereziile și controversele religioase”, se referă la răspândirea bogomilismului, crezia lui Soterichos Panteugenos despre jertfa euharistică (1156-1157), precum și la disputa pe marginea cuvintelor Mântuitorului „Tatăl este mai mare decât Mine” (1166-1170), fără să negligeze

³ Paul Magdalino, *The Phenomenon of Manuel I Komnenos*, în Idem, *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium*, p. 171.

⁴ Despre organizarea Patriarhiei de Constantinopol și despre administrația patriarhală, a se vedea pe larg : Louis Bréhier, *Le Monde byzantin*, vol. 2: *Les Institutions de l'Empire byzantin*, Paris, 1949 (livre IV « Les institutions de l'Eglise », p. 430-578); Jean Darrouzès, *Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'Eglise Byzantine*, (Archives de l'Orient Chrétien 11), Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1970, 618 p.; Joan Mervyn Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford: Oxford Clarendon Press, 1986, în special capitolul „The Patriarchal Administration: The Major Officials of the Great Church”, p. 312-320; John Haldon, *The Palgrave Atlas of Byzantine History*, Palgrave Macmillan, 2005, p. 90-96, 158-166;

originea acestor controverse și nici modalitatea în care se reflectă în operele de artă. Ceea ce dorim să arătăm este că aceste erezii și controverse care au tulburat Biserica în vremea lui Manuel I Comnenul sunt expresia fidelă, în plan religios, a curentelor politice, intelectuale sau spirituale care au marcat dinastia Comnenilor, în general. Este interesant de văzut, în acest context, în ce măsură Biserica s-a rezumat să condamne părerile eretice sau a încercat în egală măsură să combată condițiile care au favorizat apariția și dezvoltarea acestora.

Capitolul al III-lea („Alteritatea religioasă. Proiecte politice și stări de spirit”) își propune să trateze raporturile Bizanțului cu ceilalți creștini (latini, armeni, sirieni), precum și cu necreștinii (evrei, musulmani) care trăiau pe teritoriul său. Prezentarea este structurată în trei capitole, care reflectă trei nivele de abordare a alterității religioase. În primul rând, este vorba de proiectul imperial de unire a Bisericilor, una din componentele importante ale politicii externe a lui Manuel I Comnenul, prin intermediul căruia Bizanțul se interesa în egală măsură de creștinii din Apus, de cei din statele cruciate, dar și de creștinii necalcedoneni. În al doilea rând, ne propunem să prezentăm temele dialogului unionist, pornind de la corespondența dintre Roma și Constantinopol în a doua jumătate a secolului al XII-lea. În sfârșit, cu al treilea nivel de abordare ne situăm în planul stărilor de spirit, încercând să arătăm care era atitudinea bizantinilor față de „ceilalți”, diferiți din punct de vedere religios.

Situația monahismului în această perioadă (**Capitolul al IV-lea, „Mănăstirile și viața monahală”**) prezintă o serie de discontinuități în comparație cu epoca macedoneană. Din această cauză, prezentarea se concentrează asupra acelor aspecte care sunt specifice dinastiei Comnenilor în general și domniei lui Manuel I în special. Un prim aspect se referă la reacția împotriva sistemului charistocraticului, concretizată prin înființarea unor mănăstiri care reflectă preocuparea de „reformare” a vieții monahale. Organizarea și funcționarea acestora era însă diferită, în funcție de statutul social și de motivațiile fondatorului laic al acestor așezăminte. Un alt aspect la care ne vom referi este legat de puterea economică a mănăstirilor, deoarece, în această perioadă, marea proprietate mănăstirească, departe de a fi contrară intereselor statului și ale economiei în general, și-a adus contribuția ei la creșterea producției agricole în Bizanț. De asemenea, am considerat interesant să arătăm că există o discrepanță între sursele secolului al XI-lea care fac elogiul oamenilor sfinți, capabili să ofere îndrumare și mijlocire (relatarea Anei Comnena despre modelele spirituale ale tatălui său, călugărul Eftimie Zigabenos și Sfântul Chiril Fileotul) și cele ale secolului al XII-lea, care, în marea lor majoritate conțin critici și referiri ironice la adresa pretensei sfințenii.

În elaborarea **Capitolului al V-lea („Manifestări ale evlaviei în secolul al XII-lea”)**, intenția noastră a fost să acordăm atenție și credinciosului de rând, practicilor lui devoționale, felului în care înțelege credința, temerilor și speranțelor lui. Izvoarele nu sunt însă generoase în această privință: în afara informațiilor sporadice despre lecturile duhovnicești ale bizantinilor sau despre prezența „poporului” (*laos*) la pelerinaje și procesiuni, atenția izvoarelor se îndreaptă aproape exclusiv spre evlavia imperială și aristocratică. Pe parcursul a trei subcapitole, încercăm să prezentăm câteva din formele colective și individuale ale evlaviei bizantine. În acest context, o atenție deosebită a fost acordată importanței Sfintelor Relicve, care au jucat un rol important pentru toate categoriile sociale, procesiunilor și pelerinajelor, precum și unor manifestări care s-au aflat la limita pietății sau chiar în contradicție cu aceasta: târgurile care aveau loc cu ocazia marilor sărbători, asociațiile religioase, magia și astrologia

Din considerente metodologice, am renunțat la concluziile de la sfârșitul fiecărui capitol, grupându-le la sfârșitul lucrării. Am considerat că, în felul acesta, evaluarea obiectivelor pe care ni le-am propus devine mai clară. De asemenea, din dorința de a prezenta cele mai noi cercetări legate de temele abordate, bibliografia indicată în aparatul critic este mult mai vastă, putând să ofere un punct de plecare pentru aprofundarea unui anumit subiect.

* * *

Lucrarea își propune să analizeze sursele literare, inventariind informațiile conținute în operele istorice, hagiografice, teologice, ca și în *typika* și alte acte monastice, literatura epistolară, compozițiile retorice și cele parenetice sau în operele canonice. Pe parcursul cercetării, am încercat să acordăm atenție și unor surse care au fost mai puțin exploatate până acum. De aceea, un domeniu de interes particular l-a constituit poezia ocazională, aici înțelegând epigramele, monodiile panegirice și satirele care datează din secolele XI-XII și care oferă informații referitoare la contextul religios al epocii. Printre acestea, epigramele prezintă o importanță aparte pentru cercetarea noastră, cu atât mai mult cu cât nu au fost editate decât foarte puține, ca texte ilustrând un anumit subiect sau ca și culegeri reunind compozițiile unui autor⁵. Rezultatul acestei anchete va fi extrapolat apoi la domeniul artistic, căutând corespondențe între mărturiile narative și operele de artă care s-au păstrat.

Studiul nostru pleacă de la premisa că *interacțiunea dintre sursele literare și cele artistice* este extrem de dinamică. Pe de o parte, evidențele textuale pot umple lacunele relative la funcția și la destinația operelor de artă care au dispărut astăzi sau a operelor al căror decor este deteriorat și distrus din cauza materialului perisabil al suportului lor (în special icoană și frescă). La rândul lor, evidențele artistice au funcționat adesea ca documente istorice, completând informațiile scrise referitoare la curentele teologice și spirituale ale epocii. Nu mai puțin interesante sunt materialele arheologice, ca *enkolpia* sau crucile relievar, ale căror inscripții și reprezentări iconografice pot constitui informații prețioase despre religiozitatea bizantinilor în această perioadă.

O a doua premisă pe care se întemeiază lucrarea noastră este că perioada secolelor XI-XII prezintă trăsături novatoare în comparație cu epoca macedoneană și acestea au modificat forma, materia și temele abordate în literatură și artă⁶. Pornind de la această observație, cercetarea noastră va acorda atenție *raportului dintre tradiție și inovație* în viața Bisericii și a credincioșilor ei, accentuând acele aspecte care marchează o discontinuitate cu epoca precedentă. Astfel, ne vom interesa de cauzele apariției lor în contextul istoric și religios al epocii, de modul lor de manifestare la diferite nivele sociale, de difuziunea lor în Constantinopol și în provincii. Din această cauză, cercetarea noastră va deborda adesea limitele temporale impuse de însuși titlul lucrării. Dacă pentru problemele care țin de politica imperială putem să ne menținem în limitele domniei lui Manuel I Comnenul, aspectele care țin de cvlavia bizantinilor, de atitudinea față de alteritatea religioasă, de rolul monahismului în societate sunt fenomene a căror evoluție și dezvoltare nu pot fi înțelese fără raportare la perioada precedentă.

În sfârșit, o a treia premisă de la care pornește studiul de față este că valorificarea izvoarelor laice și ecclziastice din această perioadă ar putea să fie benefică și pentru *istoria României*. Într-un studiu important despre organizarea administrativă în vremea Comnenilor, Părintele Profesor Milan Šesan vorbea de „obligăția ce o are, prin natura lucrurilor, orice istoric bisericesc răsăritean de a cunoaște temeinic istoria bizantină”⁷. Este binecunoscut faptul că anumite izvoare din vremea Comnenilor se referă la realitățile românești din regiunile nord-dunărene. Așa cum vom vedea în subcapitolul dedicat

⁵ Paul Magdalino, *The Emperor in the Art of the Twelfth Century*, BF 8 (1982), p. 124-130; Valerie Nunn, *The Encheirion as Adjunct to the Icon in the Middle Byzantine Period*, BMGS 1986, p. 73-103; Wolfram Hörandner, *A Cycle of Epigrams on the Lord's Feast in Cod. Marc. gr. 524*, DOP 48 (1994), p. 117-133; Konstantin Horna, *Die Epigramme des Theodoros Balsamon*, „Wiener Studien” 25 (1903), p. 165-217; Idem, *Das Hodoiporikon des Konstantinos Manasses*, BZ 13 (1904), p. 325-333; Wolfram Hörandner, *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte*, Wien, 1974.

⁶ Alexandru Kazhdan rezumă succint aceste schimbări ca „treccrea de la ideal la ordinar, de la impersonal la personal, de la abstract la natural” (*Changes in the Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, University of California Press, 1985, p. 206).

⁷ Pr. Prof. Dr. Milan Šesan, *Împărțirea administrativă a Imperiului bizantin în timpul Comnenilor și Angelilor (1081-1204)*, „Candela”, an I-I,II (1940-1942), p. 571-698 (p. 570).

istoriografiei românești, bizantiniștii din țara noastră și-au dat multă osteneală ca, plecând de la informații sporadice și uneori echivoce, să clarifice statutul politico-administrativ și bisericesc al acestor teritorii. Evident s-au adus multe contribuții la elucidarea anumitor aspecte, însă, în multe privințe secolul al XII-lea continuă să rămână insuficient cunoscut.

Victor Spinei vorbea de o anumită reticență a bizantiniștilor români față de relațiile teritoriilor românești cu Bizanțul în secolul al XII-lea: „Ideea că izvoarele scrise ale epocii medievale sunt practic epuizate din punct de vedere al posibilităților de a mai furniza noi date referitoare la istoria românilor în primele secole ale mileniului al II-lea este împărtășită în mod tacit de istorici”. Această idee a pornit de la convingerea că sursele narrative și diplomatice privind spațiul carpato-balcanic sunt relativ reduse numeric și că au fost deja valorificate de cercetători. În ciuda acestui fapt, demersurile stăruitoare în direcția depistării unor date inedite despre populația românească în această perioadă s-au soldat adesea cu rezultate pozitive⁸. Un exemplu în acest sens sunt cele cinci scrisori adresate de Ioan Tzetzes, un poet care a trăit în vremea lui Manuel Comnenul, lui Leon, mitropolitul Dristrei. Scrisorile, publicate de John Shepard în 1979, pe care Petru Diaconu le considera „de extremă importanță”, confirmau supoziția că scaunul mitropolitan de Durostorum a continuat să existe în secolul al XII-lea⁹.

De asemenea, manuscrisele grecești din țara noastră, editate de Constantin Litza în încă de la începutul secolului al XX-lea, își așteaptă încă cercetătorii pentru a pune în lumină aspecte inedite ale vieții bisericești în teritoriile de la Dunărea de Jos. Tonul a fost dat deja de un bizantinist francez, Părintele Jean Darrouzès, care, scrutând manuscrisele Academiei Române, a adus în fața bizantiniștilor români „un călugăr scit” venit în Constantinopol în a doua jumătate a secolului al XII-lea¹⁰. Pe de altă parte, săpăturile arheologice în cetățile și fortificațiile bizantine din secolele XI-XII au scos la iveală o cantitate impresionată de vestigii, multe dintre acestea fiind obiecte religioase (cruci-relicvar) sau obiecte cu iconografie religioasă (monede, sigilii). Toate acestea permit o nouă abordare a realităților politico-administrative și ecleziastice la Dunărea de Jos în secolele X-XII, care să contribuie la conturarea granițelor neoficiale ale Imperiului, întărind faptul că teritoriile românești nord-dunărene au aparținut tradiției și valorilor culturale bizantine.

Studiul de față, despre situația Bisericii și a vieții religioase în Bizanț în a doua jumătate a secolului al XII-lea, rezultat al cercetărilor efectuate în cadrul institutelor de istorie și artă bizantină din Fribourg (Elveția), Atena (Grecia) și Viena (Austria), reunește cercetări recente ale specialiștilor în acest domeniu și își dorește să fie o contribuție la acest efort, dar și un punct de plecare util pentru aprofundarea unor aspecte care au fost mai puțin abordate în cercetarea românească.

⁸ Victor Spinei, *Realitățile etno-politice de la Dunărea de Jos în secolele XI-XII în cronică lui Mihail Sirianul*, „Revista de istorie” 36 (1983), p. 989-1006 (p. 989). Autorul menționează un paragraf interesant pentru istoria României în care sunt menționați vlahii, sub numele *halakaye* (capitolul al XII-lea, cartea a XV-a)

⁹ Jonathan Shepard, *Tzetzes' letters to Leo at Dristra*, BF 6 (1979), p. 191-239. Vezi recenzia lui Petre Diaconu în RESEE tom XVIII, 1980, nr. 4, p. 785-786. Leon, mitropolitul Dristrei, este menționat la sinodul în care a fost despus patriarhul Cosma (1147), la sinoadele care au fost convocate pentru soluționarea controverselor „Tatăl este mai mare decât Mine”, la o serie de alte sinoade din anii 1169, 1171 și 1173

¹⁰ *Catalogul manuscriptelor grecești*, întocmit de Constantin Litza, Edițiunea Academiei Române, București, Institutul de Artă Grafică „Carl Göbbel”, 1909; Jean Darrouzès, *Un recueil épistolaire du XII^e siècle. Académie Roumaine cod.gr.508*, în REB 30 (1972), p. 199-230; Ovidiu Mihail Cățoi, *Un hieromoine «scythe» du territoire de la Roumanie, dans un manuscrit byzantin du XII^e siècle*, «Études Byzantines et Post-Byzantines» V, Editura Academiei Române, București, 2006, p. 223-242

IZVOARE MEDIEVALE ȘI MODERNE

Cei doi istorici importanți ai domniei lui Manuel Comnenul, Ioan Kinnamos și Niketas Choniates, ne oferă informații importante despre situația Bisericii și a vieții religioase în această perioadă. Informații care se constituie în premisele cercetării subiectului. **Ioan Kinnamos** (~1143-1180) a fost secretar imperial (*grammatikos*) la curtea lui Manuel Comnenul și l-a însoțit pe basileu în multe din expedițiile sale în Asia și Europa¹. Istoria sa, scrisă la puțin timp după 1180, prezintă pe scurt, într-un singur capitol, evenimentele domniei lui Ioan II (1118-1143) pentru a se opri pe larg, în celelalte șapte, la faptele lui Manuel Comnenul². El este vocea istoricului de curte care știe să prezinte eșecurile ca pe niște victorii și să transforme defectele în virtuți.

Niketas Choniates (1155/7-1217) s-a născut în Asia Mică la mijlocul secolului al XII-lea³. A studiat la Constantinopol de mic copil, aflându-se în grija fratelui său, Mihail, viitorul mitropolit al Atenei. După moartea lui Manuel Comnenul a urmat cariera administrativă, ajungând în fruntea themei Philippopolis, în timpul cruciadei a treia. Mai târziu, a devenit omul de încredere al lui Alexios III, în timpul căruia a deținut funcțiile de efor, judecător al nobilimii și mare logofăt. Martor la cucerirea și jefuirea Orașului de către cruciați în 1204, s-a retras spre sfârșitul vieții în Niceea, unde a scris *Chronike digeste*, unul din cele mai importante izvoare pentru perioada 1118-1206⁴. Ca istoric al domniei lui Manuel I, el își exprimă adesea nemulțumirea față de politica externă nesăbuită a basileului, care a generat cheltuieli imense și care a avut contribuția ei la dezastrul din 1204. Cercetătorii operei sale apreciază spiritul instruit, faptul că a fost bun cunoscător al antichității, precum și buna cunoaștere a curentelor filosofice și teologice de la curtea bizantină

Pe parcursul lucrării am acordat atenție felului în care cele două izvoare prezintă viața religioasă din a doua jumătate a secolului al XII-lea. De la bun început am observat complementaritatea lor, faptul că ele ne prezintă aspectele vieții religioase în strânsă legătură cu personalitatea împăratului Manuel I. Kinnamos admiră înclinația sa către speculație și subtilități teologice, considerând un fapt natural convocarea și prezidarea sinoadelor sau impunerea unor formule dogmatice. Choniates se arată

¹ Despre Ioan Kinnamos (Ἰωάννης Κίνναμος) a se vedea: Moravesik, I, p. 324-328 ; Hunger I, p. 409-416; Alexander Kazhdan, *Kinnamos*, în ODB, vol. II, p. 1130.

² *Ioannis Cinnami epitome. Rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis Gestarum*. Ad fidem codicis Vaticani recensuit Augustus Meineke (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, 5), Bonnæ: Impensis E. Weberi, 1836, 409 p. Traducere engleză: *Deeds of John and Manuel Comnenus* by Charles Brand, Columbia University Press 1976, 274 p. (Records of Civilisation: Sources and Studies, 95); traducere franceză: *Chronique* par Joseph Rosenblum, Université de Nice, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1972, 248 p.

³ Despre Niketa Choniates (Νικήτας Χωνιάτης), a se vedea: Moravesik, p. 444-450; Hunger, I, p. 430-441; Alexandre Kazhdan, *Choniates, Niketas*, în ODB, vol. I, p. 428.

⁴ *Niketæ Choniatae Historia*, rec. Ioannes Aloysius van Dieten (Corpus fontium historiae Byzantinae, 11 : Series Beroliensis), 1975, 655 p.; traducere germană: *Die Krone der Komnenen. Die Regierungszeit der Kaiser Joannes und Manuel Komnenos (1118-1180) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates (ca.1140-1213)*, übers., eingeleitet und erklärt von Franz Grabler, Graz: Verlag Styria, 1958, 314 p.; traducere engleză *O City of Byzantium. Annals of Niketas Choniates* by Harry Magoulias, Detroit: Wayne State University Press, 1984, 441 p.; traducere italiană: *Grandezza e catastrofe di Bisanzio (narrazione cronologica)*, vol. I Libri I-VIII, introduzione di Alexander P. Kazhdan, testo critico e commento a cura di Riccardo Maisano, traduzione di Anna Pontani, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, 1994, 643 p.

însă revoltat de implicarea lui fără limite în treburile Bisericii și de pretinsa competență în problemele teologice⁵. Deși Choniates afirmă că străbate un drum neumblat, o analiză internă a textului dovedește că l-a citit pe Kinnamos⁶. Foarte adesea, cei doi istorici au viziuni diferite asupra unuia și aceluiași eveniment, iar bizantinistii și-au dat multă silință să decanteze adevărul, dincolo de viziunea subiectivă a unuia sau a altuia din autori.

Toate mărturiile narative despre ereziile și controversele religioase care au frământat Biserica bizantină în această perioadă sunt completate, în ceea ce privește aspectele doctrinare, de *Synodikon-ul Ortodoxiei*, o culegere de hotărâri sinodale elaborate la sfârșitul perioadei iconoclase. Textul inițial, așa cum fusese el stabilit în Duminica Ortodoxiei a anului 843, se împărțea într-o parte pozitivă care-i fericea pe cinstitorii icoanelor și una negativă care anatemiza fiecare credință iconoclastă. Mai târziu, au fost adăugate hotărârile sinodale luate cu diverse prilejuri, astfel încât, în perioada Comnenilor, își dublase practic volumul⁷. *Synodikon-ul* este completat de *Panoplia dogmatică* a lui Eftimie Zigabenos și de *Tezaurului Ortodoxiei* al lui Niketas Choniates care conține documente ale proceselor de erezie sub Comneni⁸. Ezeziile și controversele religioase, precum și reglementarea unor probleme specifice ale vieții Bisericii au determinat convocarea mai multor sinoade ale căror hotărâri sunt menționate în colecția *Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana*, în Regestele imperiale și cele ale Patriarhiei de Constantinopol⁹.

Din informațiile oferite de Kinnamos și Choniates se poate reconstitui în linii mari raportul între stat și biserică în această perioadă, precum și atitudinea împăratului Manuel I față de diferitele aspecte ale vieții religioase. În tratarea acestor probleme, un ajutor important l-a reprezentat opera canonistului Theodor Balsamon (~ 1130-1195), respectiv Comentariul la *Nomocanonul în XIV titluri* al patriarhului Fotie, precum și comentariile la Sinoadele ecumenice și locale. Balsamon a fost diacon al Sfintei Sofia, iar în timpul împăratului Isaac Angelos a fost numit patriarh al Antiohiei, demnitate pe care a deținut-o nominal, în contextul în care Antiohia se afla sub stăpânirea cruciaților¹⁰. El a continuat activitatea lui Alexie Aristen și Ioan Zonara, de a comenta canoanele al căror înțeles se schimbase odată cu trecerea timpului¹¹. Ceea ce este foarte important din perspectiva studiului de față este faptul

⁵ Kinnamos apreciază gândirea profundă și spiritul instruit, atunci când discuta deopotrivă dificultățile din opera lui Aristotel, cât și pasajele grele din Sfânta Scriptură (*Deeds of John and Manuel Comnenus*, English translation by Charles M. Brand, New York: Columbia University Press, 1976, V, 2. Mai departe se va cita Kin.); Choniates îi reproșează curiozitatea fără margini și încăpățânarea cu care încerca să impună interpretările sale personale la unele pasaje din Sfânta Scriptură (*O City of Byzantium. Annals of Niketas Choniates*, English translation by Harry J. Magoulas, Detroit: Wayne State University Press, 1984, III, 4. Mai departe se va cita Chon.); Henry J. Magoulas, *Doctrinal Disputes in the History of Niketas Choniates*, în „Patristic and Byzantine Review” 6 (1987), p. 199-226.

⁶ Vasile Grecu, *Nicetas Choniates a-t-il connu l'Histoire de Jean Kinnamos?*, REB, 7(1949), p. 194-204; Alexander P. Kazhdan, *Isce raz o Kinname i Nikite Choniata* (documentare a tezei lui Vasile Grecu), BS 21 (1963), p. 4-31.

⁷ *Synodikon-ul* a fost editat pentru prima dată de Theodor Uspenski (*Sinodik v neděju pravoslavija*, Odessa, 1893). În 1965 a fost publicată ediția critică, cu text paralel grec-francez și ample comentarii de un colectiv condus de Jean Goullard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, în TM 2 (1967), p. 1-313.

⁸ Joannes Aloysius van Dieten, *Zur Überlieferung und Veröffentlichung der Panoplia Dogmatike des Niketas Choniates*, Amsterdam, 1970.

⁹ Franz Ritter von Miklosich, Joseph Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, Wien, 1860-1890, 6 vols.; Franz Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453*, München, 1921-1965 (partea a II-a, *Regesten von 1025-1204*); Venance Grumel, *Les registres des actes du patriarchat de Constantinople*, Vol. 1, Fasc. 3, *Actes des patriarches Registres de 1043 à 1206*, Constantinople, Socii Assumptionistae Chalkedonenses 1947, 246 p. (Deuxieme édition revue et corrigée par Jean Darrouzes, Institut français d'études byzantines, Paris, 1989).

¹⁰ Despre Teodor Balsamon, Beck, p. 657-658; Alexandre Kazhdan, *Balsamon. Theodore*, în ODB, vol. I, p. 249; Gerardus Petrus Stevens, *De Theodoro Balsamone. Analysis operum ac mentis iuridicae*, Roma, 1969, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 340 p.

¹¹ Comentariul lui Balsamon la *Nomocanonul* în XIV titluri al lui Fotie se divide în două părți. În prima parte, Balsamon comentează *Nomocanonul* în sens strict, preocupându-se să combine prevederile canoanelor cu legislația

că de multe ori el dă exemple din vremea lui și discută felul în care un canon era aplicat într-un caz sau altul. De asemenea, Balsamon a fost un susținător al puterii imperiale și un apărător al privilegiilor Patriarhiei de Constantinopol¹².

Pentru studiul monahismului în această perioadă, foarte importante sunt regulamentele (*typika*) de funcționare ale așezămintelor religioase, construite sau renovate în această perioadă, care s-au păstrat într-un număr relativ mare. Documentele de acest gen conțin dreptul fondorului (*ktetorikon dikaiton*) de a determina statutul juridic al așezământului și de a enumera reglementările referitoare la organizarea sa internă¹³. Diversele *typika* editate de-a lungul timpului conțin multe informații autobiografice despre fondator, despre motivațiile gestului său, dar și despre modalitatea în care el considera că trebuie să se desfășoare viața monahală în așezământul fondat de el¹⁴.

Raporturile între creștinătatea răsăriteană și cea apuseană sunt prezentat de Kinnamos și Choniates mai ales în contextul relatărilor despre cruciada a II-a. La ambii se manifestă o stare de spirit anti-occidentală. Însă în timp ce la Choniates, aceasta rezultă din amărăciunea bizantinului care a fost martorul evenimentelor de la 1204, la Kinnamos ia forma unei reiterări a ideologiei universaliste tradiționale¹⁵. La aceste informații, trebuie să adăugăm lucrările unor istorici occidentali ai cruciadelor. Otto de Freising (1112-1158), fratele vitreg al împăratului Conrad III (1138-1152) și

imperială. În a doua parte, care este și mai extinsă, Balsamon furnizează comentarii la aproape toate canoanele bisericești. În introducerea comentariului său, el arată că a întreprins această lucrare la cererea lui Manuel I Comnenul și a patriarhului Mihail Anchialos, adică în jurul anului 1170. Scopul părții întâi a fost să indice clar care canoane sunt încă în vigoare și care au fost abrogate și pentru aceasta a considerat suficient să arate care legi se regăsesc în Basilicale și care nu. În ceea ce privește a doua parte, metoda lui Balsamon urmează legile jurisprudenței: întâi parafrazează canonul, arătând sensul lui și oprindu-se asupra expresiilor care ar putea cauza dificultăți; apoi redă contextul istoric și circumstanțele care s-au aflat în spatele adoptării canonului: în sfârșit compară diferitele canoane unele cu altele, fie pentru a confirma interpretarea pe care a dat-o, fie pentru a indica aparentele contradicții. Dacă canonul a fost abrogat de o legislație ulterioară sau dacă a căzut în desuetudine, el indică acest lucru, și uneori, dă soluții proprii. Cea mai bună ediție este *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*... ὑπὸ Γ' Α. Παύλη καὶ Μ. Πότλη..., Ἀθήνησιν, 1852-1859, 6 vol.

¹² Oportunismul lui Balsamon nu a trecut neobservat de contemporani. Nicetas Choniates relatează că Isaac II Angelos l-a consultat pentru a vedea dacă unul din patriarhii aflați în exil poate fi numit pe scaunul vacant de Constantinopol, în ciuda prevederilor canoanelor. Crezând că este vorba de el, Balsamon s-a străduit să justifice un asemenea transfer. A fost foarte dezamăgit când împăratul l-a numit pe patriarhul Ierusalimului (Chon. 407-408). Biserica Ortodoxă Română se folosește de opera lui Balsamon prin *Pidalion*, colecție canonică relizată de doi călugări de la Athos, Nicodim Aghioritul și Agapie (1793) și tradusă de Mitropolitul Veniamin Costache (1844), care cuprinde canoanele sinoadelor ecumenice, ale Sfinților Părinți, precum și comentariile diferiților canoniști.

¹³ Într-un studiu de referință despre acest gen de documente, Catia Galatariotou definea astfel un *typikon*: „document monastic scris de ctitorul sau re-fondatorul unei mănăstiri, cu intenția de a fi folosit de comunitatea monastică pe care a întemeiat-o și care reglementează: aspecte liturgice, administrative și cele referitoare la conduita monahului, atât în viața sa spirituală cât și în relațiile cu ceilalți membri ai comunității” (Catia Galatariotou, *Byzantine ktetorika typika. A comparative study*, REB 45(1987), p. 84). Încercând să clasifice aceste *typika*, autoarea constată că ele „rezistă cu încăpăținare la orice încercare de clasificare, având caracteristicile lor distincte, chiar dacă conțin un număr de prevederi comune” (p. 89). Cu toate acestea, ea a făcut deosebirea între *typika* aristocratice și cele non-aristocratice. Vezi și Emil Herman, *Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine. Typika, ktetorika, charisticari e monasteri „liberi”*, OCP 6 (1940), p. 293-375.

¹⁴ Cele mai importante *typika* din secolul al XII-lea au fost editate de Louis Petit, *Typikon du monastère de la Kosmosotira près d'Aenos (1152)*, «Izvestia Russkogo Arkheologicheskogo Instituta v Konstantinople» 13 (1908), p. 17-77 și Paul Gautier, *Le typikon du Christ Sauveur Pantokrator*, REB 32(1974), p. 1-145. O listă completă a tuturor documentelor de acest gen în *Byzantine monastic foundation documents. A complete translation of the surviving founders' typika and testaments*, edited by John Thomas and Angela Constantinides Hero, with the assistance of Giles Constable, translated by Robert Allison, with an administrative commentary by John Thomas. (Dumbarton Oaks studies, 35), Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2000, 5 vol. (2021 p.).

¹⁵ Snežana Rakova, *Easter and Wester Man in Nicetas Choniates*, „Etudes Balcaniques” 24 (1993), p. 55-63; Johannes Koder, *Latinoi. The image of the other according to Greek sources* în Chrysa Maltezos (ed.), *Bisanzio, l'enezia e il mondo franco-greco*. Venezia, 2000, p. 25-39.

unchiul lui Frederic Barbarossa (1155-1190), a scris *Gesta Frederici Imperatoris*, care cuprinde informații despre conflictul dintre Frederic Barbarossa și papii din timpul său, Adrian IV și Alexandru III. clarificând în același timp contextul inițierii tratatelor bizantino-papale¹⁶. Odo de Deuil (1110-1162), călugăr și apoi abate la al Mănăstirii Saint-Denis, l-a urmat pe regele francez Ludovic VII (1137-1180) în cruciada a doua ca secretar și mare capelan. Lui îi datorăm o istorie a celei de a doua cruciade în care prezintă sejurul regelui la Constantinopol și sentimentele anti-bizantine ale cruciaților¹⁷. Istoria scrisă de Guillaume, Arhiepiscop de Tyr (1130-1186) este un izvor important pentru reconstituirea raporturilor dintre Orientul Latin și Imperiul Bizantin¹⁸. Guillaume a fost însărcinat de Papalitate cu numeroase misiuni în Bizanț și aici a luat legătura cu personalități din vremea lui Manuel Comnenul. Față de împărat, cu care de multe ori a venit în legătură, a avut o asemenea admirație, încât elogiile sale le depășesc uneori pe ale unor autori greci.

Izvoarele orientale, armenie și siriene, ne oferă informații nu numai despre tratativele de unire a Bisericilor dar și despre starea de spirit a creștinilor necalcedoneni față de Bizanț. Un izvor important este și Cronica lui Mihail Sirianul (?-1199), stareț al mănăstirii Barsauma, și patriarh al Antiohiei din 1166. În opera lui găsim corespondența dintre patriarhul sirian și *katolicos*-ul Armeniei referitoare la propunerea bizantină de unire a bisericilor, precum și rezumatul discuțiilor dintre greci și sirieni referitoare la aceeași problemă¹⁹.

Informațiile despre practicarea magiei și astrologiei ocupă un rol important în scrierile celor doi istorici. Choniates relatează cum un mare demnitar a căzut în disgrație fiindcă a încercat să intre în apartamentele imperiale, folosindu-se de puterea sa de a zbura și de a se face nevăzut, în timp ce Kinnamos ne prezintă motivațiile politice ale disgrației imperiale. La aceste lucrări se adaugă și istoria porfirogenetei Ana Comnena (1083-1153), care, așa cum se știe, urmărește să idealizeze faptele și epoca lui Alexios I Comnenul (1081-1118). *Alexiada* a fost însă scrisă în vremea lui Manuel Comnenul și multe dintre evenimente sunt în așa fel prezentate încât dezaprobă implicit politica nepotului său și decăderea moravurilor de la curte, în comparație cu epoca tatălui ei²⁰. Într-unul din capitole, ea desființează efectiv astrologia, pe care o consideră o pseudo-știință. Ori se știe că Manuel a fost mare pasionat de ocultism. De asemenea, informațiile Anei Comnena despre începuturile ereziei bogomile sunt importante pentru înțelegerea rapidității cu care erezia s-a răspândit în secolul al XII-lea.

¹⁶ *The Deeds of Frederick Barbarossa*, by Otto von Freising and his continuator, Rahewin, translated and annotated with an introduction by Charles Mierow and Richard Emery, New York, Columbia University Press, 1953. *Gesta Frederici seu Rectius Chronica*, übersetzt von Adolf Schmale. Darmstadt, 1965.

¹⁷ *De projectione Ludovici VII in Orientem*, ed. with an English translation by Virginia Gingerick Berry, New York, Columbia University Press (Records of civilization. Sources and Studies no. 42), 1948, 154 p., Eudes de Deuil. *La croisade de Louis VII, roi de France, publié par H. Waquet*, Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Librairie Orientaliste P. Geuthner, Paris, 1949.

¹⁸ Guillaume de Tyr, *Chronique*. Édition critique par R.B.C. Huygens, Turnhout, Brepols, 1986, 2 vol.; traducere engleză de Emiliy Aatwater Buabock, August Charles Krey, *A History of Deeds Done beyond the Sea*, by William Archbishop of Tyre (Records of Civilization, Sources and Studies, vol 35), New York, 1943, 2 vol. Despre William de Tyr a se vedea Peter W. Edbury, John Gordon Rowe, *William of Tyre, Historian of the Latin East*, (Cambridge Studies in Medieval life and thought, 1th ser., 8), Cambridge, 1988, 187 p. iar despre raporturile sale cu Bizanțul Bernard Hamilton, *William of Tyre and the Byzantine Empire* în Charalambos J. Dendrinos, John Harris (eds), *Porphyrogenita Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides*, Aldershot, 2003, 530 p. (p. 219-233).

¹⁹ Jean-Baptiste Chabot, *Chronique de Michel le Syrien. Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*. Éditée pour la première fois et traduite en français, vol. I-V, Paris, 1899-1924; Despre autor. vezi *Michael I the Syrian*, ODB vol. II, p. 1362-1363.

²⁰ Moravcsik, p. 219-223; Hunger, I, p. 400-408; *Annae Comnenae Alexias*. Recensuerunt Diether R. Reinsch et Athanasios Kambylis (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, v. 40 Series Berolinensis), Berlin, De Gruyter, 2001, 2 vol., 607 p.; traducere în limba franceză *Alexiade. Règne de l'Empereur Alexis I Comnène (1081-1118)*, Texte établi et traduit par Bernard Leeb, Paris, 1967, 3 vol. *Ana Comnena. Alexiada*, traducere de Marina Marinescu, vol I-II, București, 1977.

În opera lui Kinnamos găsim informații despre mulțimea Sfințelor Relicve care se aflau în Palatul Blacherne și pe care împăratul le arăta monarhilor și principilor veniți în vizită la Constantinopol. Informații interesante furnizează și călătorii străini care au traversat Imperiul în drumul lor către Locurile Sfinte. Descrierea și localizarea bisericilor, mențiunile despre Sfintele moaște care se păstrau la Constantinopol, despre ceremoniile religioase de la Sfânta Sofia constituie mărturii importante privind splendoarea Bizanțului înainte de 1204. Pentru începutul domniei lui Manuel există o descriere anonimă a Constantinopolului din 1143, care se datorează unui călător englez și care conține informații utile pentru localizarea diferitelor biserici și pentru mulțimea Sfințelor Relicve care se găseau în Palatul imperial de la Blacherne²¹. Benjamin de Tudela a fost un negustor evreu din Spania, care a călătorit în Egipt, Blacani și Orient în căutarea comunităților evreiești. Plecat din Saragoza în 1165, a străbătut Italia și Grecia, apoi a ajuns la Constantinopol, de unde a continuat drumul spre Locurile Sfinte. Relatarea sa este foarte importantă nu doar pentru înfățișarea Constantinopolului în vremea lui Manuel I și pentru situația comunității evreiești din Imperiu, dar și pentru faptul că amintește de vlahi²². Puțin după moartea împăratului Manuel I, Orașul a fost vizitat de pelerinul rus Antonie din Novgorod, a cărui relatare întregeste informațiile despre Sfintele Relicve care se găseau în Constantinopol înainte de cucerirea de la 1204²³.

Viața religioasă și curente care au marcat-o se reflectă și în opera poetică, retorică sau epistolară. Constantin Manasse (1130-1187) provenea din „burghezia” de mijloc. Nu a deținut nici o funcție administrativă și se crede că a devenit mitropolit de Naupaktos către sfârșitul vieții²⁴. În jurul anului 1160 a făcut parte dintr-o ambasadă trimisă de împăratul Manuel I la Ierusalim. Cu acest prilej, a scris un *Itinerarium* (ὁδοιπορικόν) în care laudă și exaltă Constantinopolul²⁵. Manasse făcea parte din cercul literar patronat de Irina Comnena, soția sebastocratorului Andronic, fratele împăratului, căreia i-a dedicat *Cronica* sa în versuri, un cronograf care începe de la facerea lumii până la domnia lui Nichifor Botaneiates²⁶. Manasses a căutat și protecția lui Manuel, pe care știm că l-a lăudat în

²¹ Krijnie Nelly Ciggaar. *Une description anonyme de Constantinople du XII^e siècle*. REB 31 (1973), p. 335-354.

²² *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, Critical text, translation and Commentary by Marcus Nathan Adler, English and Hebrew Text, London, 1907; *The world of Benjamin of Tudela, a Medieval Mediterranean Travelogue*, edited by Sandra Benjamin, Madison: Fairleigh Dickinson University Press; London, Cranbury, NJ: Associated University Presses, 1995, 325 p.

²³ *Itinéraires russes en Orient* Traduits par la Société de l'Orient Latin par Mme B. de Khitrowo (réimpression de l'édition 1889), Osnabrück, Otto Zeller, 1966, 334 p.; George P Majeska, *Russian travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries*, Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984, 463 p. (Dumbarton Oaks studies; 19).

²⁴ Moravcsik, 353-356; Hunger, 419-422; Alexander Kazhdan, *Manasses. Constantine*, în ODB II, p. 1280; Odysseus Lampsidis, *Zur Biographie von Konstantinos Manasses und seiner Chronike Synopsis*, B 58 (1988), p. 97-111; Paul Magdalino, *In search of the Byzantine Courtier: Leo Choïrosphaktes and Constantine Manasses*, în Henry Maguire (ed.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2004, 1997, p. p. 161-170.

²⁵ Publicat de Konstantin Horta, *Das Hodoiporikon des Konstantinos Manasses*, BZ 13 (1904), p. 313-355, introducerea, text, comentariu și indice.

²⁶ *Manassis breviarium historiae metricum*, recognovit Immanuel Bekkerus, (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, 18), Bonnae: Impensis Ed. Weberi, 1836-1837; *Constantini Manassis Breviarium chronicum*, (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 36. Series Atheniensis), Athenis: apud Institutum Graecoromanae Antiquitatis auctoribus edendis destinatum Academiae Atheniensis, 1996, 2 vol. Vezi și Walter Martin Hayes, *Constantine Manasses, Compendium Chronicum*, „Medieval Studies”, 39 (1977), p. 160-176. Pentru literatura veche românească este interesant de remarcat traducerea în slavonă a acestei lucrări, la curtea țarului Ioan Alexandru (1331-1371), care a servit ca model cronicarilor de la Macarie și Azarie, până la Mihail Moxa (Margareta Ștefănescu, *Cronica lui Manasses și literatura româno-slavă și română veche*, Iași, 1927). Constantin Manasse era obsedat de puterea forțelor impersonale pe care el le personifică ca ființe supranaturale: invidia (φθόρος), soarta (τύχη), dragostea (ἔρως). Acestea sunt forțe care guvernează lumea și

câteva scrieri, mai ales în cuvântarea scrisă în 1173. Puțin după această dată a decăzut în dizgrație, datorită unor intrigi de palat. Pentru a combate acuzațiile nedrepte care i s-au adus, a cerut protecția lui Mihail Hagiotheodorites, logotetul dromului, în cinstea căruia a scris un elogiu. De asemenea, a compus mai multe elogii funebre dintre care îl menționăm pe cel scris la moartea lui Manuel I Comnenul²⁷.

Din același cerc literar al Irinei Comnena făcea parte și Ioan Tzetzes (~1110-1180/5), autorul unor importante comentarii la Homer, Hesiod și Aristophanes. În scrisorile sale, ne oferă știri interesante despre viața și activitatea celor cu care a corespondat, despre viața de zi cu zi a bizantinilor, ca și despre decăderea vieții monastice în această perioadă²⁸. Informații importante despre viața religioasă întâlnim și în opera lui Theodor Prodromos (~1100-1170), poet de curte, o figură interesantă, sub al cărei nume ni s-a transmis o producție literară bogată, constând din elogii, scrieri religioase și satirice²⁹. Multe dintre aceste poeme au fost dedicate Irinei Comnena, pe care obișnuia să o numească *φλάγαθε βασιλίσσα καὶ φιλολογωτάτη*. Theodor Prodromos a scris un poem despre decăderea vieții monahale și o lucrare hagiografică, "Viața Sfântului Meletie" (†1105)³⁰. Datorită numărului mare de producții prodromice care ne-au parvenit, studiile istorice și filologice înclină să creadă că este vorba despre doi poeți contemporani cu același nume³¹.

apar ca atare în *Cronica* sa în versuri, unde invidia și soarta sunt menționate mai des ca Providența divină. Neobișnuită este și fascinația lui pentru arta care se poate găsi în lumea naturală. În *ekfrasis*-ul Creației, prin care se deschide *Cronica*, Manasses se referă la Dumnezeu ca la un artist (*καλλιτέχνης*), meșteșugar (*τεχνίτης*), arhitectul înțelept al universului (*ὁ παντοτέκτων ὁ σοφός*).

²⁷ Konstantin Homa, *Eine Unedierte Rede des Konstantin Manasses*, „Wiener Studien” 28 (1906), p. 173-184; Editor al multora din lucrările sale, Konstantin Homa îi atribuie lui Manasses și singura dramă bisericească bizantină, în genul producțiilor din Apus, numită „Patimile Domnului”, care utilizează tragicii greci și evangheliile apocrife. Edward Miller îi atribuie și 900 de versuri în genul cârților populare „Floarea darurilor”, dedicate unui înalt personaj de la curte, în care se vorbește despre credință, iubire, milă, vitejie, suflet și despre prietenie (Edward Miller, „*Poème moral*», „Annuaire des Études Grecques», 1875, p. 23-75).

²⁸ Petrus Aloisius M. Leone, *Ioannis Tzetzae Epistulae*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner, 1972, 218 p.; O serie de scrisori care se referă la evenimente politice și la viața de zi cu zi au fost comentate de Jonathan Shepard, *Tzetzes' letters to Leo at Dristra*, BF 6 (1979), p. 191-239. De asemenea Tzetzes a scris o Viață a Sfintei Lucia (Ottavio Garana, „Archivio Storico Siracuziano” I (1955), p. 15-22; Idem, *Santa Lucia, nella tradizione, nella storia, nell'arte*, Siracusa, 1958). Despre Tzetzes vezi și Paul Gautier, *La curieuse ascendance de Jean Tzetzes*, REB XXVII (1970), p. 207-220.

²⁹ Dirk Christiaan Hesseling și Hubert Octave Pernot (eds.), *Poèmes prodromiques en grec vulgaire*, Amsterdam: Müller, 1910, 274 p.; Wolfram Höradner, *Theodoros Prodromos: Historische Gedichte*, Wien, 1974. Despre autor. a se vedea Moravcsik, p. 326-328 și notița lui Alexander Kazhdan în ODB, vol. III, p. 1726-1727.

³⁰ Prodromos a mai scris panegirice în proză ca lauda Patriarhului Ioan IX Agapetos (1111-1134) sau o monodie dedicată prietenului său, Ștefan Skylitzes (ed. Louis Petit în IRAIK 8 (1903), p. 6-14). În poemul despre viața monahală, Prodromos deplânge persecuția suferită din parte stareșului și a fiului acestuia, care-l obligau la cele mai grele munci, îl priveau de hrană și de îmbrăcăminte și îl pedepseau la cea mai mică greșală (Édouard Jeanselme et Lysimaque (Economos), *Le satire contre les higoumènes. Poème attribué à Théodore Prodrome*, B 1 (1924), p. 317-339). Viața Sf. Meletie a fost editată de Chrysostomu Papadopolu, *Symbolai eis tēn historian tu monachiku biu en Helladi. Ho hosios Meletios "ho neos" (1035-1105)*. Athēnais, 1968, p. 79-100.

³¹ Despre unul se crede că era nepotul mitropolitului de Kiev, care primise o educație solidă, dar care, din cauza beției și a lenei, ajunsese să nu se poată întreține. Toată viața a cerșit un sprijin de la împărat sau de la persoane influente de la Curte. Există dovezi că a primit administrarea Mănăstirii Manganelor în regimul charisticariatului, dar nu se știe din ce cauză a pierdut acest privilegiu și s-a călugărit cu numele de Ilarion. Acest Prodromos a fost numit un fel de «Villon bizantin» mereu în căutare de ajutoare materiale, dar stăpânit de o vervă creativă deosebită. Celălalt Prodromos a scris în limba savantă mai multe poeme filosofice, despre sărbătorile bisericești sau lucrări cu caracter parnetic. Problema paternității operelor sale este departe de a fi eluciadată. Pentru întreaga discuție, vezi Carl Neumann, *Griechische Geschichtsschreiber und Geschichtsquellen im 12. Jahrhundert*, Leipzig, 1887, p. 46. Athanasios Kambylis, *Prodromen. Textkritische Beiträge zu den historischen Gedichten des Theodoros Prodromos*, (Wiener Byzantinistische Studien, Bd. 11, Suppl.), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981, 131 p.; Silvio Ber-

Despre Mihail Glykas știm că a fost *gramatikos* imperial și că, pentru o anumită vină, a fost aruncat în închisoare în jurul anului 1154. Unii istorici cred că a participat la conspirația lui Theodor Stypiotes, iar alții cred că a fost eretic și că este aceeași persoană cu Mihail Sikidites, despre care Choniates spunea că se ocupa cu astrologia și magia³². Mihail Glykas a scris un Cronograf, împărțit în patru secțiuni, în care prezintă evenimentele de la facerea lumii până la anul 1118. Partea introductivă ocupă o treime din material și este un comentariu exegetic despre creația lumii în 6 zile³³. O lucrare importantă pentru cercetarea noastră este culegerea de scrisori adresate unor călugări sau laici, care conțin comentarii pe marginea anumitor pasaje din Sfânta Scriptură. Multe dintre acestea au aspectul unor scurte tratate exegetice sau dogmatice și se referă la probleme controversate în epocă³⁴.

Mihail din Thessalonic a fost unul din cei mai importanți retori din perioada Comnenilor, profesor de exegeza Evangheliei la Școala Patriarhală și unul din inițiatorii controverselor euharistice din 1156-1157. De la el ne-au rămas trei discursuri adresate lui Manuel cu diferite prilejuri, care ne oferă informații importante și despre viața bisericească³⁵.

Correspondența unor personalități cu funcții importate în Biserică reprezintă un alt izvor important pentru studiul nostru. În scrisorile sale, Georgios Tornikios, episcop de Efes (1110/20-1156/7), se referă la învățământul religios de la Constantinopol, la tulburările dogmatice de la Palat, în special la erezia lui Panteogenes, adresând îndemnuri insistente pentru păstrarea credinței. Una din scrisori, adresată papei Adrian IV, prezintă o importanță aparte în contextul tratativelor bizantino-papale³⁶. Mitropolitul Atenei, Mihail Choniates (~1182-1222) a fost un mare admirator al antichității elene. El și-a stabilit reședința pe Acropole și își privea păstoriții cu ochii unui contemporan de-al lui Platon. Discursul de înscăunare rostit în fața atenienilor reușiți în fața Parthenonului evoca vechea glorie a orașului și îi îndemna pe locuitori să se ridice la înălțimea înaintașilor lor³⁷.

Episcopul Eustathie al Thessalonicului (~1174-1198) este un alt exemplu de îmbinare a teologiei cu interesul pentru antichitate. Eustathie a fost educat la Constantinopol în mănăstirea Sfânta

nardinello. *Theodori Prodromi De Manganis*, Padua, 1972; Wolfram Hörandner, *Marginalien zum Manganeios Prodromos*, JÖB 24 (1975), p. 95-106; Despre Prodromos, Alexander P. Kazhdan, *Prodrome. Theodore*, în ODB III, p. 1726-1727.

³² Despre Glykas (Μιχαήλ Γλυκάς), vezi Moravcsik, p. 430-432; Beck, p. 654-655; Hunger, I, p. 422-426; Alexandre Kazhdan, *Glykas, Michael*, ODB, vol. I, p. 856-857; H. M. Pernot, *Le Poème de Michael Glykas sur son emprisonnement*, în "Mélanges Charles Diehl", Paris, 1930, I, p. 263-276 (Pernot consideră că poemul este unul din cele mai vechi monumente de limbă populară greacă în evul mediu). Despre identitatea lui Mihail Glykas, Otto Kresten, *Zum Sturz des Theodoros Styppiotos*, JÖB 25 (1976), p. 207-222; Johann Heinrich Draeseke, *Zu Michael Glykas*, BZ, 5 (1896), p. 54-62.

³³ *Michael Glycae Annales*, Recogn. August Immanuel Bekkerus, (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, 37), Bonnae, 1836, XVI, 649 p.

³⁴ Printre problemele tratate amintim: „Dacă trupul omenesc a fost de la început trecător”, „De ce diavolul a apărut în chip de șarpe”, „De ce Domnul nostru Iisus Hristos nu a venit mai devreme”, etc. Una din scrisori este adresată Teodorei, nepoata lui Manuel Comnenul, care omorâse o femeie din gelozie și era deznădăjduită pentru mântuirea sufletului ei. (Ed. Sophronios Eustratiades, *Eis tas aporias tis Theias Graphis kefalaia*, ed. Sophronios Eustratiades, 2 vols., Athena, 1906; Alexandria, 1912 vol. I, p. 540-568)

³⁵ Moravcsik, p. 441, Hunger, p. 125, Robert Browning, *The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century*, B. 33 (1963), p. 12-14. Discursurile au fost editate de W. Regel, *Fontes rerum byzantinorum*, St. Petropoli, MDCCCXCII, p. 1-130 (Eustathii Thessalonicensis). A se vedea și Peter Wirth, *Michael von Thessalonik*, în BZ, 55 (1962), p. 266-268.

³⁶ Jean Darrouzès, *George et Démétrios Tornikes Lettres et Discours*, Paris, 1970. Despre Georgios Tornikios, vezi Alexandre Kazhdan, *Tornikios, George*, în ODB, vol. III, p. 2097.

³⁷ Beck, p. 637-638; Spyridonos Lampros, *Michael Akominatou ta sozomena*, 2 vol. Athena, 1879-1880; Alexandre Kazhdan, *Choniates, Michael*, în ODB, vol. I, p. 427-428; Georg Stadlinüller, *Michael Choniates, Metropolit von Athen*, (Orientalia Christiana Analecta, vol. XXXIII-2, num. 91), Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1934, 202 p.; Ida Carleton Thallon Hill, *A medieval Humanist. Michael Akominates*, (Burt Franklin research and source works series. Philosophy and Religious History Monographs. 127), New York, 1973, 41 p.

Eufemia, apoi a devenit călugăr la Mănăstirea Sf. Florus din Constantinopol. Mult timp a fost *maistron ton rhetoron* la Școala Patriarhală, iar în 1174 a fost numit mitropolit de Myra. Chiar înainte de înscăunare, prin ordin imperial, a fost mutat la Thessalonice, unde a rămas până în 1185, când orașul a fost cucerit de către normanzi. Știm că a murit la Constantinopol înainte de 1204. Lăsând la o parte vasta sa operă gramaticală și filologică, care cuprinde valoroase comentarii la Homer și Pindar, trebuie să amintim numeroasele sale opere teologice, pastorale sau politice cu conținut religios. Dintre acestea reținem patru omilii pascale, o omilie la anul nou și o omilie la Psalmul 48, două cateheze despre ipocrizie și ascultarea de stăpânire și trei panegirice dedicate Sf. Dumitru, Sf. Alfeu și celor trei tineri în cuptorul de foc. În discursul rostit la moartea lui Manuel Comnenul, găsim știri importante despre răspândirea bogomilismului, aderența la erezie a clerului instruit, sau despre discuțiile purtate de împărat cu călugărul bogomil Nifon³⁸.

Cel mai important teolog de la curtea Comnenilor a fost Nicolae al Methonei (Μεθώνη), reprezentantul curentului tradițional și opus oricărei concesi în materie de dogmă. Cea mai importantă lucrare a sa este o respingere a filosofiei lui Proclus. O altă lucrare polemizează cu punctul de vedere latin despre purcederea Duhului Sfânt „și de la Fiul”. Episcopul de Methona s-a ridicat și împotriva ereziei lui Soterichos Panteugenos despre jertfa euharistică și a scris un *tratat* despre Sfânta Euharistie. În sfârșit, tot lui îi este atribuit un *tratat Despre ierarhie* adresat împăratului, în legătură cu numirea ca patriarh a lui Nicolae Muzalon³⁹. Un reprezentant al curentului pro-latin printre teologii bizantini a fost Niceta din Maroneia (Μαρώνεια), episcop al Thessalonikului, despre care știm că îndeplinise mai întâi funcția de cartofilax în Marea Biserică. Opera sa cea mai importantă este *Dialogul despre purcederea Duhului Sfânt*, în care încearcă să demonstreze că termenul patristic *dia tou uiou* implică ideea de Filioque⁴⁰.

Primele preocupări pentru editarea izvoarelor istorice din vremea Comnenilor se manifestă în secolul al XVI-lea, în contextul interesului general al umaniștilor pentru literatura și istoria bizantină, dar și din nevoia cunoașterii surselor timpurii ale istoriei turcilor. Hieronymus Wolf (1516-1580), elev al lui Melanchton și bibliotecar al Casei Fugger, a editat printre altele și Istoria lui Niceta Choniates, cu o traducere în latină (*Nicetas Acominates Choniates Historia* în „Corpus Historiae Byzantinae”, vol. II, Francofurti ad Moenum, 1568). Un secol mai târziu, Charles du Fresne, sieur Du Cange (1610-1688), colaboratorul remarcabil al *Corpus-ului de la Paris*, a editat Istoria lui Kinnamos, însoțind-o de valoroase comentarii, dar care totuși erau departe de cerințele unei critici moderne (*Historiarum de rebus gestis a Joanne et Manuele Comnenis*, Paris 1670). Pentru aproape un secol, cercetările în această direcție au fost estompate de curentul raționalist și de viziunea negativă asupra

³⁸ Beck, p. 631-636; Browning, I, p. 187-193; Alexander Kazhdan, *Eustathios of Thessalonike*, ODB, vol. II, p. 754; *Eustathii Thessalonicensis Opuscula*, accedunt Trapezuntinae historiae scriptores Panaretus et Eugenius codicibus mss. Basileensi, Parisinis, Veneto nunc primum edidit Gottlieb Lukas Friedrich Tafel, Francofurti ad Moenum: sumptibus Sigismundi Schmerber, 1832 (ediție citată, Amsterdam: A. M. Hakkert, 1964, 418 p.).

³⁹ Beck, p. 624; Johannes Draeseke, *Nicholaus von Methone*, BZ, 1891, p. 438-478; Idem, *Nicholaus von Methone als Bestreiter der Proclus*, „Studien und Kritiken” (1895), p. 589-661; K. Simionides, *Orthodoxon Ellenon dogmatikai grafai tesares*, 2 vol, London, 1865; Andronikos K. Demetrapoulos, *Nicolaou episcopou Methone, logoi duo*, Leipzig, 1865, p. 359-380; S-a păstrat de asemenea o lucrare hagiografică despre viața Sf. Meletie cel Tânăr (1105), editată de Athanasios I. Papadopoulos-Kerameus, *Symbolai eis ten istorian tou monachikon biou en Ellade*, Athena, 1935, p. 34-66.

⁴⁰ Beck, 621-622. *Dialogul* a fost editat de Nicola Festa, *Niceta di Maroneia e suoi dialoghi sulla processione dello Spirito Santo*, în „Bessarione”, anno 16-19 (1912-1916). Despre personalitatea episcopului, vezi noușa lui Alexandru Kazhdan în ODB, III, p. 1482 și studiul lui D. Georgetti, *Un teologo Greco del sec. XII, precursore della riunificazione fra Roma e Constantinopoli. Niceta di Maroneia, arcivescovo di Tessalonica*, „Annuario 1968 della biblioteca civica di Massa”, Lucca, 1969.

Bizanțului. Aceste preocupări au fost reluate la începutul secolului al XIX-lea prin inițierea marii colecții de izvoare *Corpusul de la Bonn* (1828), de către Johannes Bekker, o premisă importantă pentru demararea studiilor științifice.

Interesul pentru literatura bizantină și-a găsit o formă de exprimare în cadrul curentului umanist, promovat atât de catolici cât și de protestanți. După câteva lucrări de pionierat în vederea realizării unor colecții de texte patristice⁴¹, apare monumentală operă a abatelui Jean-Paul Migne, *Patrologia cursus completus*, împărțită în *Series Graeca* (161 vol.) ce cuprinde autorii de la Epoca Apostolică și până la Sinodul de la Florența și *Series Latina* (221 vol.), de la Tertulian la Inocențiu III (*1216). În colecția Migne, găsim o mare parte a autorilor laici și ecleziastici din a doua jumătate a secolului al XII-lea⁴².

Spre sfârșitul secolului trecut, când bizantinologia a intrat în etapa științifică a dezvoltării sale, activitatea de erudiție s-a desfășurat pe două coordonate principale: editarea critică unor texte inedite (iar acolo unde era cazul, reeditarea științifică a izvoarelor), și, pe baza acestora, realizarea primelor lucrări științifice. Astfel, au fost editate principalele surse bizantine laice și ecleziastice. Documentele juridice au fost publicate în cele trei volume ale colecției *Jus graeco-romanum* (ed. Zacharia von Lingenthal, Leipzig, 1856-1884), iar o parte a producțiilor literare ale epocii au fost publicate de Konstantinos N. Sathas (*Mesaiōnikē bibliothēkē = Bibliotheca Graeca medii aevi*, 7 vol., Venetia, 1872-1894), căreia i s-ar putea reproșa caracterul insuficient critic, dar nu și valoarea istorică, și de Émile Legrand (*Bibliothèque Grecque Vulgaire*, 9 vol. Paris, 1880-1901, în special vol. I).

De asemenea, în secolul al XIX-lea a existat un interes vizibil pentru publicarea integrală sau parțială a unor autori bizantini din epoca Comnenilor. Astfel, Kiessling publică din Tzetzes, Eustathie de Thessalonic este editat de Vasilij Regel, Mihail Choniates este editat de Spyridon Lampros, iar Eduard Kurtz și Konstantin Homa editează lucrările lui Constantin Mansasses⁴³. Sunt lucrări importante, care sunt indispensabile acolo unde edițiile critice moderne lipsesc. Cele mai importante izvoare ale istoriei bisericești apar tot în secolul al XIX-lea. Autorii bizantini care nu au încă ediții critice pot fi citați din colecția lui Andronikos K. Demetracopulos, *Bibliotheca Ecclesiastica*, Leipzig, 1866. Datorită activității bolandiștilor apare sub egida lui François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, vol. I-III, Bruxelles, 1957, un repertoriu pentru viețile sfinților, iar în 1902, Hippolyte Delehaye publica *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*.

Activitatea de editare a izvoarelor a determinat elaborarea unor lucrări științifice, care în această perioadă se prezintă în principal sub forma monografiilor. Interesează în acest context monografiile dedicate unor provincii sau orașe bizantine în care găsim primele considerații referitoare la situația Bisericii⁴⁴. Monografiile interesante au fost dedicate și Capitalei bizantine sau doar unor edificii

⁴¹ Menționăm printre altele studiile lui Remi Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* Paris, L. Vives, 1858-1863, care cuprinde majoritatea reprezentanților literaturii laice și ecleziastice din această perioadă, precum și scurta monografie a lui Johann Albert Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, Hamburgi: sumptu Christiani Liebezeit, 1705-1728.

⁴² Eftimie Zigabenos (vol. 127), Mihail Glykas (vol. 128), Nil Doxopatis (vol. 132), Ioan Kinnamos, Theodor Prodromos (vol. 133), Nicolae de Methona (vol. 134), Eustathie de Thessalonic (vol. 135), Theodor Balsamon (vol. 138), etc.

⁴³ *Jouannis Tzetzae Historiarum variarum chiliades*. Graece textum ad fidem duorum codicum Monacensium recognovit, brevi adnotatione et indicibus instruxit Theophilus Kiesslingius. Gr., Lipsiae, 1826; Vasilij Eduardovic Regel, *Fontes Rerum Byzantarum*, tom. 1. St. Petersburg, 1892; Konstantin Homa, *Eine unedierte Rede des Konstantin Manasses*, „Wiener Studien“, 28 (1906), p. 171-204.

⁴⁴ Ferdinand Gregorovius, *Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter*, 2 vol. Stuttgart, 1889; Ludo Moritz Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, 4 vol, Leipzig, 1897-1903; Despre Scaunul de Ohrida a scris Heinrich Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden*, Leipzig, 1902 (re-editat în 1980), iar despre cel de Constantinopol Manouel Gedeon, *Chronika tou patriarchikou oikou*. (Konstantinoupolei: ek tou Patriarchikou

religioase și tot în această perioadă apar lucrări de pionierat și în ceea ce privește legăturile eclesiastice ale Bizanțului cu alte popoare⁴⁵. Studiul literaturii bizantine datorează mult lucrării lui Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur* (München, 1897) care a fost, până la apariția altor studii referitoare la literatura bizantină, un instrument indispensabil pentru autori laici și eclesiastici și, în același timp, o schiță de istorie bizantină.

La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea apar lucrări dedicate istoriei politice a Imperiului în vremea Comnenilor, în care considerațiile legate de biserică și viața religioasă în Bizanț ocupă un loc important. În acest context, amintim lucrările lui V. Vasilievskii, Hans von Kap-Herr și Ferdinand Holzach care reflectau preocuparea pentru studierea Bizanțului în raporturile sale cu lumea apuseană⁴⁶. Un studiu important la care bizantinistii se raportează și astăzi este lucrarea lui Walter Norden, *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reichs, 1453* (Berlin, 1903, 764 p.) care, folosind surse istorice inedite, grecești și latine, prezintă tentativele ingenioase ale Papalității și ale Bizanțului deopotrivă pentru a reface unitatea bisericilor.

Viața religioasă în vremea Comnenilor primește pentru prima dată o atenție exclusivă din partea din partea bizantinului rus Theodor Uspenskii în *Schițe de istorie a culturii bizantine* (apărută în limba rusă, Sankt Petersburg, 1892). De asemenea, Carl Neumann consacră câtorva izvoare din această perioadă o lucrare importantă, *Griechische Geschichtsschreiber und Geschichtsquellen im zwölften Jahrhundert. Studien zu Anna Comnena, Theod. Prodromus, Joh. Cinnamus*, Leipzig, 1888.

Toate aceste lucrări reprezintă doar avanpremiera remarcabilei monografii dedicate perioadei Comnenilor, realizată de Ferdinand Chalandon. Pentru subiectul de față interesează volumul al II-lea intitulat *Les Comnènes. Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel Comnène (1143-1180)*, Paris, 1912, care în ultimul capitol, al XXII-lea, dedicat administrației, tratează principalele probleme religioase ale epocii: starea monahismului, bogomilismul, controversele teologice din anii 1156-1157 și 1166-1170, anatema contra lui Mahomed (p. 630-663). Contribuția lui Chalandon constă în ordonarea materialului cronologic, în examinarea critică a surselor și în faptul că a intuit anumite direcții confirmate de cercetările ulterioare (de ex. legătura între politica de unire a bisericilor și sinodul de la 1166, interesul politic și nu religios al contestării anatemei contra lui Mahomed). Lucrarea lui Lysimachos Eкономos, *La vie religieuse dans l'Empire Byzantin au temps de Comnènes et de Anges*, Paris, 1923, care folosește exclusiv izvoarele narrative din vremea Comnenilor, deși este o operă de erudiție nu aduce nimic nou la acest subiect. Eкономos tratează relațiile dintre Stat și Biserică, renașterea neoplatonismului, erezia bogomilă, situația monahismului, instituțiile filantropice, în special complexul Pantokrator, locul superstiției și astrologiei în viața bizantinilor. Este singura lucrare dedicată exclusiv vieții religioase în vremea Comnenilor realizată prin exploatarea maximă a celor două surse istorice, Kinnamos și Choniates, la care se adaugă punctual și alte izvoare, în special Eustathie de Thessalonic și *Synodikon-ul* Ortodoxiei.

typographiei, 1884). Promotorul eminent al studiilor relative la Orientul latin a fost Paul Edouard Didier Riant (1836-1888) cu *Exuviae Sacrae Constantinopolitanae*, 2 vol. Geneve, 1877-1878 (repr. préface de Jannic Durand. Paris: Editions du CTHS, 2004, 2 vol).

⁴⁵ Andreas David Mordtmann, *Esquisse topographique de Constantinople*, Lille, 1892; Alexander Van Millingen, *Byzantine Constantinople*, London, 1899; *Geschichte von Ungarn*, von Ignaz Aurelius Fessler...Mit einem Vorwort von Michael Horváth, Leipzig: F.A. Brockhaus, 1867-1883, 5 vol.; Konstantin Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, Prag. Tempsky, 1876; Henri François Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie depuis les origines des Arméniens jusqu'à la mort de leur dernier roi (l'an 1393)*, Paris, 1910.

⁴⁶ V. Vasilievski, *Din istoria Bizanțului în secolul al XII-lea* (în limba rusă). „Slavjanskij Sbornik”, tom. II. Sankt Petersburg. 1877; Hans von Kap-Herr, *Die abendländische Politik Kaiser Manuels, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*. Strassburg, 1881; Ferdinand Holzach, *Die auswärtige Politik des Königreichs Sicilien vom Tode Rogers I. bis zum Frieden von Venedig, 1154-1177*, Basel, 1892.

În 1929, la Paris erau editate conferințele ținute la București de Charles Diehl despre epoca Comnenilor⁴⁷. Capitolul III, despre viața religioasă are două subcapitole: *Les établissements charitables et l'assistance publique* și *L'astrologie, la magie et le goût du merveilleux à Byzance* în care se relau problemele prezentate de Eiconomus, însă într-o manieră accesibilă publicului larg. În 1937, Joan Hussey publica *Church and Learning in the Byzantine Empire (867-1185)*, care, pe parcursul a nouă capitole, tratează diverse aspecte ale vieții ecleziastice în timpul Macedonenilor și Comnenilor. Importante, în contextul studiului de față, sunt capitolele despre organizarea ecleziastică (p. 116-132), patriarhi (p. 132-158) și locul monahismului în *politeia* bizantină.

Diferitele aspecte ale vieții religioase din vremea Comnenilor au fost abordate în multe din istoriile generale bizantine, în special cele ale lui George Ostrogorski, Louis Bréhier și Aleksandr Aleksandrovich Vasiliev⁴⁸. Lucrarea lui Cyril Mango, *Byzantium, the Empire of a New Rome*, London, 1980 aduce o interpretare originală a problemelor de viață ecleziastică în capitolele despre situația monahismului (p. 147-148) și educație (p. 276). În sfârșit, tot în cadrul lucrărilor generale de istorie a Bizanțului trebuie să menționăm istoria lui Michael Angold, *The Byzantine Empire, 1025-1204. A Political History*, London, 1985, în special capitolul „The Government of Manuel I Comnenus (1143-1180). Court, Church and Politics” (p. 241-276).

Alături de aceste lucrări generale, există numeroase studii care clarifică aspecte punctuale ale vieții religioase. Pionierii studiilor bizantine fuseseră tentanți să folosească termenul de „cezaropapism” pentru a defini relațiile dintre Biserică și Stat. În 1949, Louis Bréhier publica *Les institutions de l'Empire Byzantin*, al cărui ultim capitol, dedicat Bisericii, semnală inadvertența acestui termen și propunea în schimb termenul de „teocrație”, prin care se înțelege că împăratul deținea un rol preponderent, dar nu exclusiv. Ideea a fost reluată de Steven Runciman (*The Byzantine Theocracy*, Cambridge, 1977), Hélène Ahrweiler (*L'idéologie politique de l'Empire Byzantin*, Paris, 1975), Otto Treitinger (*Die Oströmische Kaiser und Reichsidee*, Darmstadt, 1965) și Gilbert Dagron (*Empereur et Prêtre. Études sur le Césaropapisme byzantin*, Paris 1996 (în special capitolul VII, „Au jugement des canonistes et de liturgistes (XII-XV siècles”), p. 256-290).

Din numeroasele studii dedicate prezentării aspectelor instituționale, rămân fundamentale studiile lui Rodolphe Joseph Guiland, *Recherches sur les institutions byzantines*, Berlin Akademie-Verlag, 1967, 2 vol și Jean Darrouzès, *Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'Église Byzantine*, (Archives de l'Orient Chrétien 11), Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1970. Studiile de geografie ecleziastică au devenit preocuparea principală a reputatului bizantinist Jean Darrouzès, care a remarcat complementaritatea a două tipuri de surse și anume listele sinodale și textele numite *notitia episcopatum*⁴⁹.

⁴⁷ Charles Diehl. *La société byzantine à l'époque des Comnènes*. Paris. 1929, conférences faites à Bucarest (avril 1929), în *Revue Historique du Sud-est Européen*, nr. 7-9, 1929, și extras Paris: J. Gamber. 1929, 90 p. (1. *Les empereurs de la maison des Comnènes* - 2. *Le palais impérial et la vie de cour à l'époque des Comnènes* - 3. *La vie religieuse. Les établissements charitables et l'assistance publique* - 4. *L'astrologie, la magie et le goût du merveilleux à Byzance* - 5. *Byzance et l'Occident à l'époque des Comnènes*).

⁴⁸ George Ostrogorsky. *History of the Byzantine state*. translated from the German by Joan Mervyn Hussey, Oxford: Blackwell. 1968. 616 p; Louis Bréhier. *Le Monde byzantin*, Paris. 1947-1950. 3 vol. (vol. 1. *Vie et mort de Byzance*, 1947, 602 p.; vol. 2 *Les Institutions de l'Empire byzantin*, 1948. 631 p. vol. 3 *La Civilisation byzantine*, 1950, 627 p.; *Civilizația bizantină*, traducere din limba franceză de Nicolae Spinescu, București. Editura Științifică, 1994, 564 p.; A.A Vasiliev. *Histoire de l'Empire Byzantin, traduite du russe par P. Brodin et A. Bouruina, préface de Ch. Diehl*, tome II (1081-1453), Paris, Editions Picard. 1932 („La vie intérieure de l'Empire à l'époque des Comnènes et des Anges”, p. 121-174); Vezi și *The New Cambridge Medieval History*, vol. IV (ca. 1024-1198), part II, edited by David Luscombe. Cambridge University Press. 2004 (în special contribuția lui Paul Magdalino. *The Byzantine Empire, 1118-1204* (p. 611-644).

⁴⁹ Jean Darrouzès. *Listes synodales et notitiae*. în REB. 28 (1970), p. 57-96.

Plecând de aici, el a întocmit ierarhia scaunelor din această perioadă, prin studii importante ca *Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes*, Paris, 1981 și *Le traité des transferts. Édition critique et commentaire* (REB, 42, 1984, p. 147-214). Tot pentru geografia ecleziastică, sunt indispensabile studiile lui Raymond Janin îndeosebi în ceea ce privește localizarea bisericilor și mănăstirilor de pe teritoriul Imperiului⁵⁰.

O contribuție importantă pentru studiul bogomilismului este lucrarea lui Dimitri Obolenski, *The Bogomils. A Study of Balkan Neo-manicheism*, Cambridge, University Press, 1948, prin care s-a reușit delimitarea mișcării bogomile de alte secte balcanice și, în același timp, prezentarea caracterului doctrinar dinamic al ereziei⁵¹. De asemenea, autorul reușește să rezolve problema delicată a cunoașterii particularităților sectei numai din operele adversarilor ei, realizând o prezentare clară și edificatoare despre ce a însemnat bogomilismul în istoria Bizanțului. Capitolul al V-lea, „Byzantine Bogomilism”, (p. 168-229) tratează evoluția și răspândirea sectei în perioada Comnenilor, accentuând faptul că adepții săi nu s-au constituit niciodată într-un partid politic. De asemenea, studiul lui Runciman, *The medieval Manichee. A study of the Christian dualist heresy*, Cambridge University Press, 1955, 212 p., oferă în plus și avantajul încadrării bogomilismului în fenomenul eretic european. Una din ultimele contribuții în acest domeniu o constituie traducerea și comentarea unor surse bogomile de către Bernard Hamilton (*Christian Dualist Heresies in the Byzantine World. c. 650 - c. 1405*, Manchester University Press, 1998).

Referitor la relațiile Bizanțului cu lumea apuseană trebuie să menționăm studiile lui Werner Ohnsorge grupate în colecția *Abendland und Byzanz*, care lămuresc câteva aspecte referitoare la contextul tratativelor de unire din 1166⁵². O lucrare importantă despre ideologia imperială în vremea Comnenilor aparține lui Paolo Lamma (*Comneni e Stauffer. Ricerche sui rapporti fra Bisanzio e l'Occidente nel secolo XII*, 2 vols., Roma, 1955-1957). Lucrarea este indispensabilă pentru înțelegerea întâlnirii celor trei universalisme bizantin, papal și roman în sudul Italiei și pentru politica apuseană a lui Manuel I Comnenul. Tot la secolul al XII-lea se limitează și Jean Darrouzès într-un studiu care inventariază izvoarele bizantine referitoare la tratativele unioniste⁵³. Încercările de unire a bisericilor sunt prezentate pe larg de Martin Jugie (*Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, Paris, 1945) dintr-o perspectivă apuseană, așa cum de altfel se intuiește și din titlu. O lucrare echilibrată, însoțită de o bogată bibliografie aparține lui Steve Runciman, *The Eastern Schism. A Study of the Papacy and the Eastern churches during the XIth and XIIth Centuries*, Oxford, 1955. La rândul lui, Jannis Spiteris reunește toate documentele bizantine care respingeau primatul papal, integrându-le în contextul politic în care au fost elaborate și însoțindu-le de valoroase comentarii⁵⁴.

⁵⁰ Janin Raymond, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, I: *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, III: *Les églises et les monastères*, Paris, Institut français d'études Byzantines, 1969, 605 p.; Janin Raymond, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, (Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique) Paris, 1975, 492 p.

⁵¹ Primele preocupări pentru studierea ereziilor dualiste medievale se întâlnesc încă din secolul al XVIII-lea în rândul istoricilor germani. Însă cunoașterea parțială a izvoarelor a condus la considerarea bogomililor ca reprezentanți ai creștinismului autentic, persecutați de o Biserică coruptă (Johann Ludwig Oeder (ed.), *Dissertatio inauguralis prodromum Historiae bogomilorum criticae exhibens*, Christoph August Heumann, (praes.), Gottingae, 1743). În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, după publicarea multor documente slavone, istoricul croat Franjo Račkzi a publicat *Bogomili I Patareni* (Zagreb, 1870) o lucrare care rămâne pentru istoricii moderni un ghid indispensabil, deși numeroase cercetări recente fac necesară o revizie a textului.

⁵² Werner Ohnsorge, *Abendland und Byzanz. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der byzantinisch-abendländischen Beziehungen und des Kaisertums*, Darmstadt: H. Gentner, 1958, 573 p. (Zu den Aussenpolitischen Anfängen Friedrich Barbarossas, p. 411-433; Ein Beitrag zur Geschichte Manuels I von Byzanz, p. 387-408)

⁵³ Jean Darrouzès, *Documents byzantins du XII^e siècle sur la primauté romaine*, REB, 23 (1965), p. 42-88.

⁵⁴ Jannis Spiteris, *La critica bizantina del primato romano nel secol XII*, (Orientalia Christiana Analecta 208), Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1979, 336 p.

Legăturile Bizanțului cu lumea ortodoxă au fost analizate de Dimitri Obolenski, *The Byzantine Commonwealth*, apărută la Londra în 1971. Pentru secolul al XII-lea, capitolul *The Bonds of the Commonwealth* analizează rolul Arhiepiscopiei de Ohrida, ca mijloc de grecizare în Bulgaria și al Mitropoliei de Kiev care reprezenta Imperiul în relațiile cu diverșii principii ruși. Pentru atitudinea Bizanțului față de alte religii se cuvin semnalate studiile lui Paul Khoury care prezintă argumentația bizantină împotriva Islamului⁵⁵, ale lui David Jacoby despre problema evreiască⁵⁶, precum și cele ale lui Aristides Papadakis și Tia M. Kolbaba despre raporturile dintre creștinătatea răsăriteană și cea apuseană⁵⁷.

Dintre numeroasele lucrări dedicate culturii și spiritualității bizantine trebuie menționate lucrările lui Alexandre Kazhdan (*Studies on Byzantine Literature of the 11th and 12th centuries*, Cambridge, 1984), Cyril A. Mango (*Byzantium and its Image. History and culture of the Byzantine Empire and its Heritage*, London, 1934) și John Meyendorff despre teologia bizantină (*The Byzantine legacy in the Orthodox Church*, Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1982).

În ultimii ani, Michael Angold și Paul Magdalino s-au preocupat de studierea unor aspecte ale vieții ecleziastice bizantine în secolul al XII-lea. După mai multe studii dedicate dinastiei Comnenilor, în care a adus interpretări originale asupra multor aspecte ale vieții religioase⁵⁸, Paul Magdalino a scris o lucrare importantă dedicată împăratului Manuel I Comnenul (*The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge University Press, 1993), menită să umple un mare gol de la studiul lui Ferdinand Chalandon dedicat primilor trei Comneni. Paul Magdalino duce mai departe teoria lui Hans-Georg Beck despre „ortodoxia politică” în Bizanț (*Das byzantinische Jahrtausend*, München, 1978). El demonstrează că apărătorii ortodoxiei în vremea lui Manuel I Comnenul nu pot fi identificați, nici cu călăgării nici cu preoții. Mai degrabă este vorba de o elită care reunește laici și clerici și al căror numitor comun este *eugenia* și nivelul intelectual (p. 320, vezi întreg capitolul al V-lea, intitulat „The Guardians of Orthodoxy”, p. 316-412). Această abordare îi prilejuiește autorului o incursiune în sistemul educativ, în retorică, filosofie, drept canonic și teologie. În viziunea lui, toate problemele ecleziastice se învârt în jurul acestei elite intelectuale de la Constantinopol, care propune propriile criterii și standarde ale ortodoxiei și care nu tolerează provincialismele.

În *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), Michael Angold acordă atenție relației dintre Biserică și societate la patru nivele: relația dintre patriarh și împărat, dintre episcopi și societatea locală, dintre mănăstiri și laici, precum și

⁵⁵ Adel Theodor Khoury, *Apologétique byzantine contre l'Islam (VIII - XIII siècles)*, Altenberge, Verl. für Christlich-Islamisches Schrifttum (CIS), 1982; Idem. *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII - XIII s.)*, Leiden, Brill, 1972, 377 p.

⁵⁶ David Jacoby, *Les quartiers des Juifs de Constantinople à l'époque byzantine*, B 37 (1967); Idem. *Les Juifs à Byzance. Une communauté marginalisée* în Idem. *Byzantium, Latin Romania and Mediterranean*, Aldershot, 2001).

⁵⁷ Aristides Papadakis, *The Christian East and the Rise of the Papacy, the Church 1071-1453 A.D.*, in collaboration with John Meyendorff, Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1994; Idem, *Perceptions of the Latin West*, GOTR 36 (1991), p. 231-242; Tia Kolbaba, *The Byzantine Lists. Errors of the Latins*, University of Illinois Press, 2000.

⁵⁸ Paul Magdalino, *The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century*, în *The Byzantine Saint*, fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, edited by Sergei Hackel, (Studies supplementary to Sobornost, nr. 5). London: p. 51-66; Idem, *Byzantine snobbery*, în *The Byzantine aristocracy, IX to XIII centuries*, ed. Michael Angold, Oxford, England: B.A.R., 1984, p. 58-78; Idem, *The Literary Perception of Everyday Life in Byzantium. Some General Considerations and the Case of John Apokaukos*, BS, 47 (1987), p. 28-38; Idem, *Constantinople and the ἔξω χῶραι in the time of Balsamon*, în Nicolas Oikonomides (ed), *To Byzantio kata ton 12o aiōna. Kanoniko dikaio, kratos kai koinonia*, Athena: Etaireia Byzantinon kai Metabyzantinon Meleton, 1991, p. 179-197; Idem, *Enlightenment and repression in twelfth-century Byzantium. The evidence of the canonists*, în *Ibidem*, p. 257-274; Idem, *The Reform Edict of 1107*, în *Alexios I Komnenos*, vol. I, Papers of the second Belfast Byzantine International Colloquium, 14-16 April 1989, edited by Margaret Mullett and Dion Smythe, (Belfast Byzantine Texts and Translations 4.1), Belfast, 1996, p. 199-218.

manifestarea religiosului în societate. Considerăm interesant faptul că autorul realizează portretele unor ierahi din secolele XI-XII (Teofilact de Ohrida, Mihail Italicul, Gheorghios Tornikes, Eusthatie de Thessalonic, Mihail Choniates și Ioan Apokaukos), în strânsă legătură cu realitățile eparhiilor pe care le păstoreau. De asemenea, este interesantă preocuparea pentru stabilirea rolului femeii în societatea Comnenilor. Așa cum arăta în prefață, „lucrarea se concentrează în jurul controlului din ce în ce mai mare exercitat de Biserică asupra societății, care, într-un fel sau altul a fost o pregătire, un exercițiu pentru dominația otomană” (p. 6). Angold arată că pârgurile prin care s-a exercitat acest control au fost colaborarea Bisericii cu puterea imperială, legislația canonică și bănuiala de erezie care a condus de multe ori la o „paranoie oficială” și la o „vânătoare de vrăjitoare”.

MANUEL I COMNENUL (1143-1180) ȘI EPOCA SA

În primăvara anului 1143, în timpul unei campanii militare în Cilicia, împăratul Ioan al II-lea Comnenul (1118-1143) a fost grav rănit de o săgeată otrăvită. Înainte de a muri, basileul a aranjat succesiunea fiului său cel mic, Manuel, care îl însoțea în campanie, în timp ce moștenitorul de drept Isaac, se afla în Constantinopol¹. Istoricul Ioan Kinnamos relatează că împăratul a convocat un sfat format din membrii familiei imperiale, consilieri și comandanți ai armatei pentru a justifica alegerea sa: Manuel era înzestrat cu calități politice remarcabile și se distinsese în campaniile militare, având toate calitățile necesare unui suveran². Ioan Comnenul nu a mai trăit decât puțin timp după ceremonia *ad-hoc* de investire a fiului său. S-a stins în aprilie 1143 după o domnie de 25 de ani consacrați războiului contra inamicilor Imperiului.

Ioan Kinnamos se străduiește să ofere argumente pentru a întări legitimitatea acestei succesiuni neobișnuite la tron. Astfel, el descrie semnele prevestitoare care anunțau viitorul glorios al lui Manuel I, ca oarecând împăratului Vasile I. O femeie îmbrăcată în negru i-a apărut în vis ținând în mână încălțările care fac parte în mod tradițional din costumul imperial. Cu o voce poruncitoare ea l-a îndemnat pe copil să renunțe la încălțările lui și să le poarte pe cele din mâna ei. Altădată, un călugăr care ducea o viață ascetică în Galileea a venit într-o zi la Constantinopol și l-a tratat pe mezin cu multă considerație în comparație cu celelalte vlăstare imperiale. Întrebat care era motivul acestei purtări, monahul a prezis că Manuel va fi viitorul împărat (Kin I, 10).

Niketas Choniates accentuează și el caracterul neobișnuit al acestei alegeri și situația critică în care se găsea Manuel imediat după moartea tatălui său. Pe drumul de întoarcere la Constantinopol, noul împărat s-a oprit să se roage la Chonae, în vestita Biserică a Arhanghelului Mihail și să primească binecuvântare de la episcopul locului (Chon. 178). Istoricul ne relatează că locuitorii orașului s-au mirat de tinerețea împăratului, întrebându-se dacă va putea cu adevărat să-și exercite funcția. Știm însă că Manuel a acționat foarte prudent pentru a dejuca orice tentativă a fratelui său mai mare Isaac de a prelua puterea. Astfel, el a trimis oameni de încredere care să preia Palatul imperial și a atras clerul din Sfânta Sofia cu donații generoase. Primul gest al noului împărat a fost numirea un nou patriarh, care la rândul său, l-a încoronat împărat³.

a) Personalitatea împăratului Manuel I Comnenul

În momentul în care ajungea pe tronul imperial Manuel, era un tânăr de numai 20 de ani. Contemporanii au reținut statura lui impunătoare și tenul foarte brunet care făcea să fie asemănat uneori cu un negru. De asemenea, Manuel se remarcă prin forța fizică pe care nu se sfia să o arate mai ales în prezența oaspeților străini, prin rezistența la frig sau la căldură excesivă și prin temperamentul echilibrat în timpul campaniilor. Toată această disciplină era însă bulversată de plăcerile la care se deda în

¹ Primii doi fii ai lui Ioan II, Alexios și Andronic, au murit cu puțin timp înainte de moartea tatălui lor (Chon 38). Isaac era, de fapt, al treilea în ordinea succesiunii la tron.

² „L-am văzut dând sfaturile cele mai bune, capabil să prevadă furtuna care se pregătește, abil în a deturna uraganul și a înfrunța violența vânturilor” (Kin. I. 10; Chon. 42); Despre moartea lui Ioan II, vezi Robert Browning, *The Death of John II*, B 31 (1961), p. 229-235.

³ Kin II. 2, p. 34-35; Chon 48-52, p. 29-31.

momentele de liniște. În general contemporanii au fost reținuți în privința aventurilor galante ale basileului, însă avem informații despre legătura incestuoasă pe care a avut-o cu nepoata sa, Theodora⁴.

Deși nu cunoaștem amănunte despre educația basileului, trebuie să presupunem că el a moștenit tradiția Comnenilor. Eustathie de Tessalonic arată că în momentele de liniște împăratul citea și studia geografie, tactică și științe naturale. Din fervoarea cu care s-a implicat în controversele dogmatice, reise că studia de asemenea teologia și filosofia. Lui Manuel i-au fost dedicate mai multe elogii pentru talentul său oratoric. Cunoștințele sale medicale sunt atestate de două ori în izvoare. În timpul cruciadei a II-a, împăratul german Conrad III s-a îmbolnăvit grav și a fost nevoit să se oprească la Efes. Aici a primit vizita lui Manuel și a Irinei și a acceptat invitația de a veni la Constantinopol pentru a se însănătoși. Împăratul în persoană s-a ocupat de îngrijirea lui. Câțiva ani mai târziu, când Balduin III s-a rănit la braț în timpul unei expediții în Siria, Manuel a coborât de pe cal și i-a dat primul ajutor⁵.

A spune că doar tradiția l-a împins pe Manuel în expediții costisitoare înseamnă să simplificăm lucrurile. Deopotrivă temperamentul activ, personalitatea puternică și înclinația spre megalomanie îl predispuneau spre o neobosită căutare a întințității pe orice plan⁶. Dacă în politica externă a vrut să devină noul Iustinian, în politica internă a imitat politica lui Constantin cel Mare. Manuel și-a îndeplinit cu mult zel funcția de protector al Bisericii și de apărător al dreptei credințe: era natural să prezideze sinoade, să impună formule de credință și să-și impună punctul de vedere în probleme religioase. Pentru aceasta el folosea deopotrivă calitățile sale oratorice, dar și măsurile dure. Unii contemporani au criticat această înclinație și l-au asemănat cu acei împărați din trecut care „au crezut că li se va face o nedreptate dacă nu li se va recunoaște înțelepciunea la fel cu suveranitatea și puterea și dacă nu li va recunoaște că au fost competenți ca Solomon în problemele divine (...) în loc să se supună ca restul credincioșilor celor pe care Dumnezeu i-a așezat în Biserică pentru a învăța credința, au decis ei înșiși și chiar au pedepsit pe cei care nu erau de aceeași părere (Chon 210)”.

Intervenția lui Manuel în treburile Bisericii venea din conștiința de împărat unic și universal, ales al lui Dumnezeu, care guvernează regatul terestru și care este garantul purității credinței supușilor săi. Era credința de secole a basileilor bizantini, chiar dacă însemna o suprapunere față de prerogativele Bisericii. La aceasta se adăuga înclinația către speculație pe care i-o exaltau admiratorii și o recunoșteau și adversarii⁷. Chiar dacă disputele religioase din vremea sa păreau oarecum triviale și nesemnificative în comparație cu marile probleme ale veacurilor trecute, Manuel s-a implicat în ele cu o fervoare deosebită⁸.

⁴ Choniates ne relatează că Theodora era fiica sebastocratorului Andronic, însă știm că aceasta s-a căsătorit cu Henric de Austria, la sfârșitul celei de a doua cruciade, și a părăsit curtea. Alte nepoate ale basileului care au purtat numele Theodora au fost: fiica lui Isaac Comnenul care s-a căsătorit în 1158 cu Balduin regele Ierusalimului; Theodora care s-a căsătorit cu Bohemond III al Antiohiei și Theodora fiica Mariei Comnena și a cezarului Ioan Roger (*Epitalamio di Teodoro Prodromo per le nozze di Teodora Comnena e Giovanni Contostefano*, con traduzione italiana in versi e note filologiche e storiche di Carlo Castellani, Venezia, 1888). Aceasta din urmă a fost singura care a trăit la Constantinopol și ar fi putut fi amanta lui Manuel.

⁵ Kin. IV, 21; *Eustatii Thessalonicensis Opuscula*, 206, 3.

⁶ Charles Diehl, *La société byzantine à l'époque des Comnènes*, p. 43; Hélène Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire Byzantin*, Paris: Presses Universitaires de France, 1975, p. 86.

⁷ „Gândirea sa era profundă și reflecta un suflet foarte nobil (...) Am discutat adesea cu el despre dificultățile din opera lui Aristotel și am remarcat că ele erau rezolvate de el. Tot el a lămurit multe pasaje din Sfânta Scriptură rămase inexplicabile până atunci, sau cel puțin unilateral interpretate, cu o uimitoare simplitate” (Kin. VI, 113, 291); „Manuel avea avantajul cuvântului și era înzestrat cu calități oratorice (...). El trecea însă mai departe de la discursuri în materie de religie, la discursuri despre natura lui Dumnezeu. Propunea soluții asupra celor mai dificile probleme ale Sfintei Scripturi și aduna înțelepții pentru a le aproba. Și așa, ar fi fost lăudabil dacă nu ar fi pus margini curiozității sale și nu ar fi deturnat cuvintele Sfintei Scripturi de la Sensul lor natural, pentru a da explicații particulare și chiar contrare celor date de Părinți” (Chon. 210).

⁸ Joan Mervyn Hussey, *Church and Learning in the byzantine Empire (867- 1185)*, Oxford, 1937, p. 98.

În 1169, Manuel I a adus la Constantinopol Sfânta Piatră de la Efes, pe care fusese așezat trupul Mântuitorului după coborârea de pe cruce. Sfânta Piatră a fost adusă cu mare fast și împăratul însuși a purtat-o pe umeri, ca o dovadă a smereniei și evlaviei sale⁹. Nu se poate ignora, evident dimensiunea politică a acestui gest, chiar în momentul în care Bizanțul își redobândise prestigiul de odinioară, în jurul anilor 1170. Constantinopolul trebuia să devină nu numai capitala întregii lumi creștine, dar și cel mai important depozit al Sfintelor Relicve. Conform dorinței împăratului, Piatra a fost așezată lângă mormântul său, în Mănăstirea Pantokrator¹⁰.

Izvoarele arată că în afară de teologie și filosofie, Manuel avea și cunoștințe de astrologie. Ca orice bizantin, el credea în puterea malefică a spiritelor rele, împotriva cărora se putea acționa prin magie și practici oculte, ca și în influența astrelor asupra destinului uman. Este suficient să invocăm cazul lui Alexios Axouh, fiul marelui domestic Ioan Axouh, care a căzut în dizgrație și a fost învinuit de conspirație împotriva basileului. Împăratul credea că Alexios a învățat arta de a se face invizibil de la un magician latin, capabil de fapte diabolice (τὰ δαιμόνια πράγματα) și astfel a pătruns până aproape de apartamentele imperiale cu gândul să-l asasineze¹¹. La rândul lui, Isaac Aaron, un evreu din Corint care servea ca interpret la recepțiile ambasadelor apusene a fost acuzat de trădare deoarece „se dedicase secretelor abominabile ale magiei și desenase în carapacea unei broaște țestoase portretul unui om cu picioarele în lanțuri și stomacul străpuns de un cui”¹².

Împăratul însuși nu făcea un pas fără să ceară sfatul astrologilor¹³. În timpul războiului împotriva Siciliei, împăratul nu a permis flotei să părăsească Bizanțul până ce nu a avut avizul astrologilor. Cum aceștia au anunțat la puțin timp că au făcut o greșală în calculele lor, împăratul a hotărât ca flota să se întoarcă din drum și să nu plece până ce astrologii nu vor spune că semnele sunt propice. În ciuda acestor precauții, flota condusă de Constantin Angelos a suferit o înfrângere severă din partea normanzilor. Un episod similar s-a petrecut în timpul expediției împotriva ungurilor din 1166. Pe când trupele erau concentrate la Serdica, împăratul și-a adus aminte că în Forumul lui Constantin se află două statui numite una „greacă” și celalaltă „ungară”. În cursul timpului, prima s-a înclinat, în timp ce cea „ungară” a rămas verticală. Împăratul a văzut un semn rău și nu a continuat campania până ce un trimis al său nu a inversat poziția statuiilor, „pentru a ruina șansele Ungariei” (Chon. 151). Împăratul a apelat tot la astrologi ca să afle soarta fiului său, căruia i-a pus numele Alexios, tot ca urmare a unei profeții (Chon 221). Ori știm că fiul lui Manuel a murit asasinat în 1183, înainte de a împlini vârsta de 15 ani. Nici chiar pe patul de moarte împăratul nu a încetat să aibă încredere în astrologi și în predicțiile lor. Deși patriarhul Teodosie îl îndemna să se pregătească sufletește, el credea că mai are de trăit încă 14 ani, așa cum i-au prezis astrologii (Chon. 221).

În afară de informațiile pe care le furnizează Choniates, celalalte surse ale secolului al XII-lea sunt relativ sărace referitoare la acest subiect. S-au păstrat un tratat al lui Ioan Kamateros și câteva aluzii în poeziile lui Prodromos¹⁴. De asemenea, împăratul însuși a scris un tratat pentru a răspunde scrisorii

⁹ Chon. 222: Cu această ocazie a fost compus un poem de către un autor anonim (A. Papadopoulos - Kerameus. *Ανάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, tom. V, Athena, 1898, nr. 10, p. 180).

¹⁰ Cyril Mango, *Notes on Byzantine Monuments. Tomb of Manuel I Comnenus*. DOP 23-24 (1969-1970), p. 372-375. Mango aduce în atenție o descriere a Constantinopolului inclusă în *Geografia* lui Meletie de Iannina (sec. XVIII), potrivit căreia pe Piatra de la Efes din incinta Pantokratorului se afla o inscripție în versuri iambice.

¹¹ Chon 144: Kin. VI. 6.

¹² Chon. 146.

¹³ Alain Ducellier, *Les Byzantins. Histoire et culture*, Edition de Seuil, 1986, p. 72; Louis Bréhier, *Civilizația bizantină*, București, 1993, p. 224-228; Paul Magdalino, *L'orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance, VIIe-XIVe siècle*, Paris: Lethielleux, 2006.

¹⁴ Ioan Kamateros, Ποίμα τοῦ ἐπὶ τοῦ κανικλείου Καματηροῦ, περὶ ζωδιακοῦ κύκλου καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων τῶν ἐν οὐρανῷ, editat de E. Miller în *Notice et extraits des manuscrits de la bibliothèque Nationale de France*. Tom. XIII

polemice a unui călugăr de la Pantokrator. Această scriere se dorea o justificare, cu argumente teologice a astrologiei, și avea aprobarea episcopilor și senatorilor¹⁵.

Manuel Comnenul întruchipa în același timp și idealul cavalerului perfect, așa cum fusese el conturat în întâlnirea cu lumea Apusului¹⁶. În viziunea contemporanilor, împăratul era un erou desprins din romanele cavaleresti pentru care războiul era supremul prilej de aventură. Curajul lui Manuel este descris în termeni homerici: el obișnuia să rățăcească departe de oștire în căutarea loviturilor îndrăznețe și se avânta acolo unde primejdia era mai mare (Kin. II, 7). Odată, urmărindu-i pe cumani în nordul Dunării „s-a repezit cu lancea, a sfărâmat rândurile lor, omorând o mulțime, nu numai câte unul, ci și câte doi și hotărând astfel biruința bizantinilor” (Kin, III, 9). Adeseori, contemporanii îi reproșau faptul că și riscă inutil viața doar pentru plăcerea de se bate (Kin. VII, 2). Cu toate acestea, citind cu atenție sursele, se poate vedea că majoritatea campaniilor pe care le-a condus în mod personal au eșuat sau s-au sfârșit cu rezultate puțin favorabile bizantinilor. În momentele de criză, nu dădea dovadă de luciditate și stăpânirea de sine pe care trebuia să le arate orice șef militar. Acest lucru s-a văzut la Myriokephalon, când în loc să adune trupele și să refacă moralul armatei pentru a da o lovitură decisivă adversarului, a părăsit câmpul de luptă.

După intrarea triumfală în Antiohia (1159), a zăbovit în oraș opt zile. Simpatia pentru Occidentul latin l-a determinat să coboare în arenă și să participe la turniruri, îmbrăcat după moda tradițională apuseană. Atât de departe mergea admirația pentru modul de luptă apusean, încât și-a înzestrat și luptătorii cu arme occidentale și i-a îndemnat să le mânuiască. El însuși lua parte la exerciții de război, mânuind o lance mai mare și mai grea decât a oricărui altui războinic¹⁷. Simpatia pentru latini nu se oprea aici. Deși bizantinii nu erau favorabili apropierei față de lumea latină, împăratul îi promova în armată și în Palat, unii devenind chiar oamenii lui de încredere¹⁸. Leon Tuscus, de exemplu, era traducător, iar fratele său, Hugo Etherianus era sfătuitor în probleme de teologie apuseană¹⁹.

Aceeași simpatie pentru lumea latină, împletită și cu evidente considerente politice l-au determinat să își ia de două ori soții latine. Căsătoria cu Bertha de Sulzbach, cumnata împăratului german Conrad II, trebuia să pecetluiească aliața Imperiului cu Germania, împotriva regilor normanzi ai Siciliei. Cronicarii bizantini îi laudă virtuțile, dar îi reproșează că a rămas „prea germană” și că nu s-a putut adapta la atmosfera curții bizantine²⁰. Irina a jucat un rol important în apropierea dintre Manuel și Conrad II și în aplanarea conflictelor care s-au iscat între cei doi, mai ales cu prilejul cruciadei a doua. În 1161, Manuel s-a căsătorit cu Maria de Antiohia, fiica prințului Raynald de Châtillon și a Constanței, care i-a impresionat pe contemporani cu frumusețea ei²¹. Din căsătoria cu Bertha-Irina

(1872), p. 40-112. Este un expozeu de astrologie clasică, care rezumă opera lui Polemeu și Hefestos, Theodor Prodromos, *Στίχοι συντεθές παρὰ τοῦ μακαριωτάτου κυρίου Θεοδώρου τοῦ Προδρόμου τῆ σεβαστοκρατορίσσης κυροῦ Εἰρήνης*, în *Ibidem*, p. 1-39; Paul Magdalino, *Eros the King and king of Amours. Some Observations on Hysmine and Hysmias*, DOP 46 (1992), p. 202).

¹⁵ Paul Magdalino, care a analizat acest tratat, îl plasează între 1165-1180, în perioada când împăratul a condus autoritar și nu a ezitat să-și impună opinia în materie de dogmă (Paul Magdalino, *L'orthodoxie des astrologues*, p. 114-122).

¹⁶ Nicolae Bănescu, *Chipuri din istoria Bizanțului*, București, 1971, p. 189.

¹⁷ Chon. 109, Kin. III, 16.

¹⁸ Despre evoluția sentimentelor antilatine în Bizanț, a se vedea Hélène Ahrweiler, *op. cit.* p. 75-86.

¹⁹ Antoine Dondaine, *Hugues Ethérien et Léon Toscan*. «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 19 (1952), p. 67-134. Idem, *Hugues Ethérien et le concile de Constantinople de 1166*. «Historisches Jahrbuch», 77 (1958), p. 473-483.

²⁰ Izvoarele vremii arătau că ea nu se poate asemăna cu nici o femeie din timpul său pentru puritatea moravurilor și virtutea sa, deoarece „era mai puțin preocupată de a-și îngriji corpul, cât de a-și înfrumuseța sufletul, respingea fardul și culonile, lăsând femeilor frivole aceste artificii” (Chon, 51).

²¹ Kin. V, 4.

Manuel a avut o fiică, Maria care s-a căsătorit în 1180 cu Renier de Montferrat, iar din căsătoria cu Maria a avut un băiat, Alexios, născut în 1169 (Chon, V, 8), care a fost asociat la tron în 1171.

Paul Magdalino considera că Bizanțul a fost o societate de curte prin excelență, deși nu este văzută ca atare de medievști: „cultura de curte în Bizanț a fost un fapt al vieții bizantine pe care cei care-l trăiau nu simțeau nevoia să-l articuleze”²². De fapt, grecii nici nu aveau un cuvânt propriu pentru „curte”. În literatura greacă medievală, cuvântul *αὐλή*, este folosit des, mai ales la plural, pentru a desemna clădirea palatului, și mai puțin pentru a prezenta curtea ca instituție. Bizantinii nu au dezvoltat nici un vocabular de curte, nici un etos al curteanului, comparabil cu ce era în Apus în jurul anului 1000.

Cu toate acestea, există afinități între curtea bizantină și cele apusene, în special în secolul al XII-lea. Știm că latinii au fost impresionați de strălucirea curții imperiale a Comnenilor. Mulți autori din vremea lui Manuel Comnenul elogiau calitățile sale în aceeași manieră ca la curtea lui Frederic Barbarossa sau Henric Plantagenetul. Alții, ca Ioan Tzetzes sau Mihail Choniates au refuzat să se pună în slujba patronajului imperial. Istoria lui Niketas Choniates este în ansablul ei o denunțare a corupției morale de la curtea imperială sub Manuel Comnenul și succesorii lui. În jurul împăratului se aflau rudele sale, consilieri, mari demnitari, funcționari civili sau militari. Trebuie să subliniem în acest context rolul important pe care l-a acordat membrilor familiei imperiale în administrația Imperiului. Acest lucru s-a dovedit de multe ori o sabie cu două tăișuri. Împăratul spera să se bucure de loialitate acestora, dar nu întodeauna ei aveau calitățile necesare cerute de funcția pe care o ocupau. Adeseori împăratul sacrifica sfătuitori în vârstă pentru a face loc unor rude mai tinere, iar această politică s-a dovedit păguboasă, așa cum s-a văzut la Myriokephalon.

La Curtea lui Manuel I existau mai multe cercuri literare. Unul dintre acestea era patronat de Irina Comnena, soția sebastocratorului Andronic, fratele împăratului²³. Ea a fost protectoarea multor oameni de litere din a doua jumătate a secolului al XII-lea, ca Ioan Tzetzes, Constantin Manasse sau Theodor Prodromos. Caracteristic pentru curtea lui Manuel era caracterul ei secular²⁴. Aici era exaltat erotismul care mergea până la incest, gustul pentru burlesc și moda turnirurilor. Domnia lui Manuel este momentul în care apare romanul de dragoste în Bizanț și în care mulți autori utilizează limba vernaculară²⁵. Toate acestea crează impresia că cultura de curte se eliberează de morala Bisericii.

Împăratul participa alături de supușii lui la banchete desfășurate într-o autentică tradiție romană din care nu lipseau mâncarea multă, băutura, distracțiile de tot felul. Sărbătorile se derulau una după alta, fie cele fixate de ceremonial, fie cele dedicate unui eveniment important în familia imperială (naștere, căsătorie). Un alt prilej de a organiza banchete era vizita suveranilor sau a ambasadiorilor străini. În vremea lui Manuel, aceste vizite au fost frecvente: rând pe rând, Conrad III, împăratul Germaniei, Ludovic VII, regele Franței, Kilidj Arslan, Sultanul de Iconium, prinții latini Bohemond II, Raymond

²² Paul Magdalino, *In search of the Byzantine Courtier: Leo Choirosphaktes and Constantine Manasses*, Henry Maguire (ed.), *Byzantine court culture from 829 to 1204*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2004, p. 141-165.

²³ Odysseus Lampsidis, *Zur Sebastokratorissa Eirene*, JÖB 34 (1984), p. 91-105; Konstantinos Varzos, *Η Ένταξή των Κομνηνών*, no. 76; Gulielmo Cavallo, *Life à Byzance*, Les Belles Lettres, 2006, p. 43-44. Despre educația femeilor bizantine în secolele XI-XII, vezi Angeliki Laiou, *The Role of the Women in Byzantine Society*; în eadem, *Gender, Society and Economic Life in Byzantium*, Variorum Reprints (I), 1992.

²⁴ Despre atmosfera curții bizantine în vremea lui Manuel I Comnenul, a se vedea Ferdinand Chalandon, *Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel I Comnène (1143-1180)*, Paris, 1912; Charles Diehl, *La société byzantine à l'époque des Comnènes*, p. 57; Paul Magdalino, *The Empire of Manuel I*, p. 507.

²⁵ Conca, Fabrizio, (ed.), *Il Romanzo bizantino del XII secolo, Teodoro Prodromo, Niceta Eugeniano, Eustazio Macrembolita, Costantino Manasse*, Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1994, 800 p. (Rodante e Dosicle, Teodoro Prodromo -- Drosilla e Caricle, Niceta Eugeniano -- Ismine e Isminia, Eustazio Macrembolita -- Aristandro e Callitea, Costantino Manasse).

și Amalric au fost martorii unor spectacole grandioase date în cinstea lor. Contemporanii menționează concertele de muzică pe care Manuel le oferea oaspeților săi, jocurile din Hipodrom, și toate spectacolele oferite mulțimii. În scrierile lor, apar detalii despre pietrele prețioase care ornau veșmintele imperiale, mobilierul de aur și argint din palatul imperial sau despre marea generozitate a basilului față de supușii lui.

Vânătoarea era un alt prilej de destindere. Ca și tatăl său, Manuel era pasionat de vânatul animalelor mari, pentru care folosea arme speciale și animale sălbatice dresate pentru divertisment. Foarte la modă erau luptele cu lance, în genul turnirurilor occidentale și un joc despre care ne vorbește Kinnamos (VI, 5). Din această atmosferă nu lipseau nici reprezentațiile dramatice, nici spectacolele cu mimi, care se apropiau de bufonerie și amuzament. Circul cuprindea spectacole din cele mai variate. Pe lângă cursele de cai, luptele între animalele feroce făceau deliciul publicului.

Pentru a încheia, trebuie să spunem că nici istoricii contemporani, nici cei moderni nu l-au privit cu simpatie pe împăratul Manuel I Comnenul. Există două studii care îi sunt dedicate exclusiv, scrise la aproape un secol distanță. Ferdinand Chalandon își încheie astfel studiul său despre împărații Comneni: „Între împărații din dinastia Comnenilor, Manuel a fost cel mai strălucit; nu s-ar putea spune că a fost cel mai remarcabil, căci tatăl și bunicul său i-au fost net superiori. El a compromis opera de reconstrucție întreprisă cu multă răbdare de Alexios și Ioan. Aceștia și-au limitat ambițiile în funcție de resursele de care dispuneau; nu se poate spune același lucru despre Manuel care nu a știut să aleagă între diferitele acțiuni care îl tentau (...) politica lui, *à coup d'argent*, nu numai că a epuizat resursele financiare ale Imperiului, fără să obțină rezultate apreciable, dar a suscitât ura occidentalilor care la un anumit moment vor profita cu bucurie să se revanșeze de suferințele, reale sau imaginare, pe care le-au suferit (...). Manuel a avut șansa să moară destul de devreme pentru a nu vedea consecințele dezastruoase ale politicii sale”²⁶

Fără îndoială că Ferdinand Chalandon era tributatar unei concepții, care prevalase în secolele XVII și XVIII, potrivit căreia domnia lui Manuel I era o întruchipare a decadentei secolului al XII-lea. Tonul unei viziuni mai înțelegătoare la adresa celui de al treilea Comnen l-a dat Paolo Lamma (Paolo Lamma, *Comneni e Stauffer. Ricerche sui rapporti fra Bisanzio e l'Occidente nel secolo XII*, (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Studi storici, fasc. 14-18, 22-25), 2 vols., Roma: Nella sede dell'Istituto, 1955-1957), iar „reabilitarea” basileului a venit de abia 40 de ani mai târziu, când Paul Magdalino a re-evaluat și nuanțat multe din aprecierile negative referitoare la personalitatea lui Manuel I Comnenul și la politica lui (Paul Magdalino *The Empire of Manuel I Komnenos 1143-1180*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993)²⁷.

b). Direcțiile noii politici imperiale

Când a ajuns pe tronul basileilor bizantini, Manuel Comnenul moștenește o îndelungată tradiție imperială, cu o existență aproape milenară. Ca și înaintașii săi, el s-a străduit să întruchipeze tipul monarhului creștin, așa cum fusese conturat de Eusebiu de Cezareea: după cum există un singur Dumnezeu în ceruri, tot așa trebuie să existe singur monarh și o singură lege pe pământ²⁸. Ordinea terestră

²⁶ Ferdinand Chalandon, *op. cit.*, p. 607.

²⁷ Magdalino consideră că „Manuel I nu a încercat să extindă frontierele Imperiului, cât să le consolideze, asigurând poziții cheie în bazinul Dunării, în Cilicia și în platoul Anatolian” (p. 180), înconjurând aceste teritorii cu o serie de sateliți dependenți ca Ungaria sau statele cruciate. Astfel, „imperialismul” lui Manuel a fost pragmatic, legat de realitățile politice ale secolului al XII-lea (Magdalino, p. 181). În ceea ce privește latinofilia, Manuel a fost „mai mult un simptom decât o cauză a latinizării secolului al XII-lea bizantin” (p.193), canalele care i-au dus pe latini la Constantinopol fiind deschise cu mult înainte de venirea sa la putere.

²⁸ Pentru ideologia imperială bizantină, a se vedea Norman Hepburn Baynes, *Byzantine Studies and other Essays*, London, 1960; Raffaele Fanna, *L'imperio e l'imperatore cristiano in Eusebio de Caesarea*, Zurich, 1966; Helene

era o reflectare a celei cosmice, iar suveranul, alesul lui Dumnezeu, avea misiunea divino-umană de a conduce „nava imperială”, poporul lui Dumnezeu. Tradiția imperială pe care o moșțenea era dublată de o personalitate puternică și ambițioasă, cu totul pătrunsă de visul hegemoniei universale.

Într-adevăr, basileul moșțenea de la tatăl și bunicul său o preocupare pentru recuperarea teritoriilor pierdute după moartea lui Vasile II Macedoneanul (1025). Însă nu a considerat suficient „să împingă la extrem „patriotismul aristocratic” al Comnenilor, ci s-a simțit dator să reafirme, în toate direcțiile, prestigiul și puterea Noii Rome. În relațiile cu Occidentul, contemporanii l-au privit ca pe noul Iustinian, care putea realiza din nou unirea celor două lumi creștine în cadrul aceluiași stat. Balcanii au văzut în el întruchiparea împăratului Vasile II, iar conducătorii locali au fost tratați iarăși ca niște vasali ai puterii de drept de la Constantinopol. Istoricii sunt de acord că basileul a avut ambiții mai presus de puterile Imperiului și că tenacitatea cu care s-a aruncat în proiecte din ce în ce mai vaste l-au făcut să piardă din vedere posibilitățile efective ale Imperiului²⁹.

În primii ani, domnia lui Manuel I Comnenul s-a confruntat cu agresiunea Occidentului, manifestată prin cele două vârfuri de lance ale sale, normanzii și cruciada³⁰. Basileul le-a anihilat cu aceeași abilitate ca și bunicul său. Se știe că alianța cu Imperiul german formase baza politicii occidentale în timpul lui Alexios I și Ioan II³¹. Grație ajutorului german, Bizanțul reușise să neutralizeze pericolul normand și să răspundă provocărilor din Orient sau din Balcani. În 1146 avea loc căsătoria lui Manuel cu Bertha de Sulzbach, cumnata împăratului german Conrad II (1138-1152), care pccetluia alianța dintre cele două Imperii. Suveranii se asigurau de ajutor reciproc în cazul unei agresiuni străine, în principal din partea Regatului normand.

Alianța a fost însă temporar compromisă de participarea lui Conrad II la cea de a doua cruciadă. În marșul lor spre Constantinopol, între cruciați germani și populația locală s-au înregistrat câteva incidente, în special la Philippopolis și Adrianopol. Alte incidente au avut loc lângă zidurile Constantinopolului, ceea ce a înrăutățit și mai mult relațiile dintre cei doi suverani³². În cele din urmă, germanii au trecut Bosforul cu sprijinul basilului, care, dornic să-i îndepărteze de Oraș, s-a arătat dispus să le ofere corăbii, provizii și arme. Campania lui Conrad în Asia Mică a fost un dezastru și acest lucru s-a datorat în mare parte lipsei de provizii. Nu doar scriitori occidentali i-au acuzat pe greci că nu și-au

Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, 1975; Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris, Gallimard, 1996; *Viața lui Constantin cel Mare*. Studiu introductiv de prof. dr. Emilian Popescu, traducere și note de Radu Alexandrescu, București, 1991 (colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 14).

²⁹ Pentru politica externă a lui Manuel Comnenul, rămâne clasică monumentală monografie a lui Ferdinand Chalandon, *Les Comnènes. Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel Comnène (1143-1180)*, Paris, 1912. Sunt utile de asemenea sintezele lui Georg Ostrogorski (*History of the Byzantine State*, translated from the German by Joan Mervyn Hussey, Rutgers University Press, New Jersey, 1969, în special p. 375-394: "The farther Expansion of Byzantine Power and the first Set-backs, John II and Manuel I"), Louis Bréhier, *Vie et mort de Byzance*, Paris, Éditions Albion Michel, 1946, în special "L'œuvre des Comnènes à son apogée", p. 262-279 și Michael Angold, *The Byzantine Empire (1025-1204)*, New York, 1984, p. 191-193. A se vedea de asemenea Paul Magdalino, *The Empire of Manuel I*, Cambridge University Press, 1995 și partea a V-a a lucrării lui Warren Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford University Press, 1997, în special subcapitolul "Diminishing security", p. 638-668.

³⁰ Kin, II, 12, p. 58-60; Chon I, 72, p. 43. Pentru cruciada a II-a este util de consultat Joan Mervyn Hussey, *Byzantium and the Crusades 1081-1204* în Kenneth Meyer Setton, *A History of the Crusades*, vol. II, Philadelphia, 1962, p. 123-151; Steve Runciman, *A History of the Crusades*, Cambridge University Press, 1962-1966 (vol. 2: *The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East, 1100-1187*); Ralph-Johannes Lilie, *Byzantium and the Crusader States 1096-1204*, translated by James C. Morris and Jean E. Ridings, Oxford Clarendon Press, 1993 (capitolul "The Policy of Détente: Manuel I Comnenus", p. 142-221).

³¹ E. Timmenfeld, *Byzanz und die Herrscher des Hauses Hohenstaufen (1139-1259)*, „Archiv für Diplomatik” 41 (1995), p. 105-127. Pentru politica occidentală a lui Manuel I, vezi Paul Magdalino, *The Byzantine Empire 1118-1204* în *The New Cambridge Medieval History*, ed. Luscombe 200-1, p. 611-643.

³² Kin, II, 15; Chon 66.

onorat angajamentele, dar și Niketa Choniates vorbește de o politică deliberată a împăratului față de cruciați³³. Astfel, Manuel le-ar fi dat făină amestecată cu var, ar fi bătut o monedă falsă pe care a dat-o latinilor și ar fi tratat cu musulmanii să-i atace pe cruciați.

În același moment în care armatele cruciate traversau Imperiul și se apropiau de Constantinopol regele Siciliei, Roger II, a lansat un atac împotriva orașelor din Grecia continentală și Peloponez (Theba, Corint, Atena). Împăratul a reușit să contracareze acțiunile lor, aliindu-se cu venețienii, cărora le-a acordat privilegii prin două chrysobule generoase, în 1147 și 1148. În drumul de întoarcere spre Germania, Conrad II s-a oprit la Thessalonica, unde a încheiat cu basileul un tratat îndreptat împotriva regelui Siciliei (1148). Manuel a știut să profite de avantajele care decurgeau din căsătoria cu principesa germană, și, prin acest tratat, a obținut ca dotă sudul Italiei³⁴.

Kinnamos precizează că împăratul plănuia să elibereze Corfu și apoi să înceapă o ofensivă, care să ducă la restabilirea puterii bizantine în Italia³⁵. Acest lucru devenise cu atât mai necesar cu cât Roger II reușise să închege o coaliție împotriva Bizanțului și plănuia o nouă expediție. Chiar dacă nu era susținut de Papa Eugen III (1145-1153), proiectele lui au fost bine primite de consilierii papali ca abatele Suger, Petre Venerabilul sau Bernard de Clairveaux. Plănuita expediție bizantino-germană împotriva Regatului normand a fost zădărnicită însă de moartea lui Conrad II în februarie 1152. Succesorul și nepotul său, Frederic Barbarossa venea cu o nouă idee imperială, în care Italia era centrul unui *Imperium Romanorum* condus de el³⁶.

În martie 1153 a fost încheiat Tratatul de la Konstanz, care pecetluia alianța dintre Papalitate și Imperiul german³⁷. Clauzele tratatului arată că această alianță era îndreptată nu numai împotriva Regatului normand, ci și a Bizanțului: Frederic se angaja să nu acorde „regelui grecilor” nici o concesie teritorială în Italia și să-l alunge de oriunde s-ar fi putut stabili. Cu toate acestea, imediat după moartea Papei Eugen III (iulie 1153), Frederic s-a gândit pentru scurt timp la o alianță cu Constantinopolul împotriva normanzilor, și chiar la căsătoria lui cu o prințesă bizantină. Moartea lui Roger al II-lea (februarie 1154) a schimbat încă odată echilibrul politic din zonă și l-a determinat pe suveranul german să abandoneze aceste proiecte. În timp ce Frederic era interesat de obținerea coroanei imperiale, Manuel a încercat să profite de dificultățile prin care trecea noul rege normand Wilhelm I (1154-1166). Astfel, el a început o acțiune unilaterală în Italia, pe parcursul căreia însemnele bizantine au reapărut iarăși între Ancona și Tarant, ca în vremurile de demult ale Imperiului roman.

Ioan Kinnamos prezintă pe larg prezența bizantină în Italia, conferindu-i proporții justiniene (Kin. IV, 1 - IV, 10). Orașele italiene, speriate de forța bizantinilor, s-au recunoscut „supuse” ale basileului și „gata să facă voința romanilor”. În realitate, succesul se datora imenselor eforturi financiare ale lui

³³ Odo de Deuil, *De Ludovici VII profectio in Orientem*, English translation by Virginia Gingerick Berry, New York, Columbia University Press, 1948, III, p. 56, 66; Chon. I, 5.

³⁴ Kin. II, 19; Dölger, nr. 1374.

³⁵ Kin. III, 5, p. 82. Kinnamos spune că împăratul urmărea „să recupereze Sicilia și întreaga Italie și să le atașeze la Imperiul Roman”. În întreg evul mediu Italia a însemnat pământul imperial prin excelență, sufletul oricărei acțiuni de *Renovatio Imperii*. Despre locul Romei în gândirea bizantină, a se vedea Franz Dölger, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, în Idem, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal, 1953, p. 70-115.

³⁶ Despre Frederic Barbarossa a se vedea: Peter Ganz, *Friedrich Barbarossa Hof und Kultur* în Alfred Haverkamp, *Friedrich Barbarossa, Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers*, Singmarinen, 1992. Despre politica lui universalistă, a se vedea Werner Ohnsorge, *Abendland und Byzanz*, Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der byzantinisch-abendländischen Beziehungen und des Kaisertums, Weimar: Hermann Böhlau, 1958 și Paolo Lamma, *Comneni e Stauferi. Ricerche sui rapporti fra Bisanzio e l'Occidente nel secolo XII*, Roma: Nella sede dell'Istituto, 1955-1957, 2 vol.

³⁷ P. Lamma, *op. cit.*, I, p. 137-117.

Manuel, care a mizat pe resentimentele locuitorilor împotriva stăpânirii normande. Tot datorită intrigilor bizantine, la Roma a izbucnit o revoltă anti-papală³⁸. Acțiunile bizantinilor în Italia au deranjat într-o asemenea măsură curtea germană, încât Otto de Freising, cronicarul oficial al Curții germane, lansa un atac la adresa prezenței grecilor arătând că aceștia se arătasă „dușmani ai Imperiului roman” și se făceau vinovați de „crimă de les majestate”³⁹.

Eșecul de la Brindisi, în fața armatei lui Wilhelm I (1158) a pus capăt prezenței bizantine în Italia. Relatarea lui Kinnamos este o mărturie a modului dureros în care bizantinii au resimțit această înfrângere. Astfel, el încearcă să minimalizeze insuccesul, prezentând retragerea bizantinilor din Italia ca un act de grație imperială⁴⁰. Regele Siciliei ar fi implorat iertarea lui Manuel și i-ar fi recunoscut „o glorie pe care nu a avut-o nici unul din împărați după Justinian”. Istoricii s-au întrebat, pe bună dreptate, dacă basileul urmărea cu adevărat cucerirea sudului Italiei, având în vedere că forțele armate pe care le-a trimis erau relativ modeste⁴¹. Mai degrabă trebuie să ne gândim că basileul a avut în vedere controlul asupra orașelor-porturi din Apulia, în special Bari și Brindisi. Aceste orașe trebuiau să se alăture Anconei, ai cărei locuitori, încă din 1158, juraseră împăratului că vor apăra drepturile Bizanțului împotriva lui Frederic Barbarossa, *ῥεῖς τῶν Ἀλαμανῶν*. Cert este că în 1158 Manuel a încheiat un tratat cu regele normand, care a dus la o relaxare temporară a politicii sale occidentale.

Visul universalist a continuat să seducă politica lui Manuel. Prilejul favorabil unei noi intervenții a fost schisma care a izbucnit între Frederic Barbarossa și papa Alexandru III în 1166⁴². Interesele lui Manuel I se întâlneau temporar cu dorința papei de a găsi un protector împotriva împăratului german și de a-și face aliați din toți dușmanii lui Frederic. Solii bizantini i-au convins pe venețieni că suveranul german dorea să-și ia titlul de împărat al romanilor, „care nu i se cuvenea de loc” (Kin. V, 9). Prin intermediul venețienilor, cu sprijin financiar bizantin, s-a încheiat Liga veroneză, apoi cea lombardă, prin care orașele italiene s-au coalizat împotriva lui Frederic Barbarossa. Când momentul a părut prielnic, basileul a avansat proiectul său de unire a Bisericilor în schimbul coroanei imperiale. Planul a eșuat din cauză că era vorba, așa cum se va vedea în partea a doua a prezentei lucrări, de două concepții universaliste, cea papală și cea bizantină, care nu puteau fi conciliate. Ultima prezență bizantină în Italia este consemnată în 1173, când Ancona a fost atacată de împăratul german. Choniates arată că ea a rezistat, „grație măsurilor luate de basileu, care, deși ocupat personal în Orient, nu a uitat să trimită aici generali care să comande operațiunile și să expedieze în scris ordine”⁴³. Situația din Apus s-a schimbat radical după Congresul de la Veneția (1177), care pecetluia împăcarea celor două călăuze

³⁸ *Ibidem*, IV, 14; John Gordon Rowe, *The Papacy and the Greeks (1122-1153)*, în „Studies in Church History” 28 (1959), p. 115-130; Idem, *Hadrian II, the Byzantine Empire and the Latin Orient*, „Essays presented to Bertie Wilkinson”, ed. T.A. Sanquist and R. Powikie, Toronto, 1969, p. 3-16.

³⁹ Otto von Freising, *Gesta Frederici*, Übersetzt von A. Schmale, Berlin, 1965, III, 23: „Cumque manifestis indicis hostes Romani imperii convicatur, non aliud superesse, quom ut *pro crimine lese maiestatis* de ipsis omnibus suplicium sumatur”.

⁴⁰ Kin, IV, 15. Despre principiile diplomației bizantine, a se vedea D. Obolensky, *The Principles and Methods of Byzantine Diplomacy*, „Actes du Xlle Congrès International d'Études Byzantines”, I (Belgrade, 1963), p. 133-134.

⁴¹ Michael Angold, *The Byzantine Empire*, p. 203; Hélène Ahrweiler, *Byzance et la Mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VIIe-XIe siècles*, Paris, 1966, p. 251-255; *Byzantine Navy*, ed. John Pryor, 2006, p. 114.

⁴² Despre schisma apuseană din 1166, Paolo Brezzi, *Lo scisma fra regnum e sacerdotium al tempo di Federico Barbarossa* în „Archivio della Deputazione Romana di Storia Patria” 63 (1940), p. 605-642.

⁴³ Chon. 201-202. Vezi cronică lui Boncompagni, *Liber de obsidione Ancone (a. 1173) a cura di Giulio C. Zimolo* în „Rerum Italicarum Scriptores”, tom. VI, p. III; Antonio Carile, *Frederico Barbarossa, i Veneziani e l'assedio di Ancona del 1173*, „Studi Veneziani” XVI (1974), p. 3-31; David Abulafia, *Ancona, Byzantium and the Adriatic, 1155-1173*, „Papers of the British School at Rome”, 52 (1984), p. 195-216.

ale Occidentului, împăratul și papa, după două decenii de confruntări. Ce a însemnat pentru Manuel această conciliere, care venea imediat după dezastrul suferit în fața turcilor la Myriokephalon, nu este greu de imaginat. Era, pe scurt, eșecul politicii sale în Occident.

A doua mare tentație pentru Manuel a fost zona Balcanilor. Ungaria nu constituise o preocupare pentru Alexios I. Cu toate acestea, el își căsătorise fiul, viitorul împărat Ioan II, cu fiica regelui Ladislav I, Piroska, și astfel curtea bizantină devenise locul de refugiu al nobililor ungari ostili regilor care au urmat, Ștefan III sau Bela II. Între 1151 și 1167 Manuel Comnenul a purtat nu mai puțin de 13 expediții contra Ungariei, intervenind de mai multe ori în crizele dinastice de la curtea regilor arpadieni. Preluând concluziile lui Chalandon, mulți bizantiniști au fost tentați să aprecieze că ambiția lui Manuel nu era doar să aducă Regatul maghiar sub ascultarea sa, ci să-și impună efectiv autoritatea până la alipirea acestuia la Imperiu⁴⁴. Totuși, cercetările recente tind să arate că interesul lui Manuel I în Ungaria a fost mult mai limitat decât s-a crezut și că basileul nu intenționa decât să-și extindă influența într-o zonă de importanță strategică⁴⁵.

Astfel, în timpul domniei lui Geza (1141-1162), Bizanțul a fost interesat doar să asigure stabilitatea unei zone vaste care se afla la frontiera nord-apuseană a Imperiului, în timp ce resursele imperiului au fost canalizate în alte direcții, cu precădere în Italia⁴⁶. După moartea lui Geza, Manuel l-a susținut pe fratele acestuia, Ștefan IV, care se afla de mai multă vreme refugiat la Constantinopol, împotriva fiului lui Geza, încoronat ca rege sub numele de Ștefan III. Insuccesul lui Manuel a consolidat poziția Ungariei, care a devenit susținătoarea luptei antibizantine a sârbilor și a rușilor. Situația devenea cu atât mai incomodă pentru Bizanț, cu cât Ungaria se afla în zona de interes a Imperiului german, Manuel Comnenul și Frederic Barbarossa încercând să-și limiteze reciproc influența în acest spațiu.

Încă din 1163, porfirogeneta Maria, singura fiică a lui Manuel din căsătoria cu Bertha Irina, a fost logodită cu Bela, fratele și moștenitorul lui Ștefan III. Bela, care primise de la tatăl său teritoriul dintre Dalmația și Sirmium cu titlul de ducat independent, a fost ridicat de Manuel la demnitatea de despot și urma „să vegheze interesele basileului și ale romanilor”. Deși în 1165 l-a numit moștenitorul tronului, Manuel a căutat un mijloc legal prin care putea să-l dezmoștenească pe Bela în cazul în care i se năștea un fiu. Astfel, a promulgat o lege care interzicea căsătoria până la al șaptelea grad. În 1169 lui Manuel I Comnenul i s-a născut un fiu din căsătoria cu Maria de Antiohia (viitorul Alexios III), iar în 1171 acesta a fost recunoscut ca moștenitor al tronului. Bela a fost coborât la rangul de cezar și a continuat să trăiască la curtea bizantină (Chon, 137, p. 178). În 1172 când regele Ștefan III a murit pe neașteptate nobilii ungari au trimis o ambasadă la Constantinopol, cerând ca Bela să fie proclamat rege. Exercitându-și drepturile de suzeran, Manuel l-a trimis pe Bela în Ungaria, asigurându-se astfel de loialitatea acestuia.

Serbia era o zonă de mare interes pentru siguranța marilor drumuri militare, *via imperialis* care mergea de la Belgrad la Constantinopol și *via Egnatia* care lega Dyrrachium de Thessalonice. După moartea lui Ioan II Comnenul, mai multe războaie civile i-au opus pe jupanii Rasciei, care doreau independența față de Imperiu și cei ai Zetei, loiali lui Manuel. Istoricii greci raportează mai multe campanii bizantine în Serbia, soldate cu supunerea momentană a marelui jupan, fără ca stăpânirea bizantină să

⁴⁴ „Scopul final pe care Manuel îl urmărea era completa supunere a Ungariei și incorporarea ei în Imperiul bizantin” (G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, Oxford, 1967, p. 387); Gyula Moravcsik, *Pour une alliance byzantino-hongroise*, B 8 (1933), p. 555-568; F. Makk, *Contribution à la chronologie des conflits hungaro-byzantins au milieu du XIIe siècle*, „Zbornik Radova” 20 (1981), p. 25-40.

⁴⁵ Paul Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos 1143-1180*, p. 208; Paul Stephenson, *Manuel Comnenus: the Hungarian Crown and the „feudal subjection” of Hungary, 1162-1167*, BS 57 (1996), p. 33-59 (p. 34).

⁴⁶ Idem, *Manuel I and Geza II: A revised context and chronology for Hungaro-Byzantine relations, 1140-1155*, BS 55 (1994), p. 251-277.

dureze după ce armatele imperiale se retrăgeau⁴⁷. În jurul anului 1160, Manuel I-a impus în Serbia pe un frate al lui Peroslav Uroš. Desa, care și-a luat numele de Ștefan Nemanja (Kin. V, 3). Nemanja a domnit 37 de ani și s-a arătat un adversar redutabil al bizantinilor, neputând fi supus decât prin forță. Bizanțul a purtat mai multe campanii împotriva sârbilor, unele din ele conduse chiar de împărat.

În 1172, armata bizantină a reușit o victorie categorică împotriva jupanului. Din Cronica lui Ioan Kinnamos aflăm că după campaniile victorioase împotriva sârbilor, jupanul s-a recunoscut vinovat față de împăratul său de la Constantinopol și s-a prezentat în fața lui „cu capul și brațele descoperite până la cot, picioarele goale și o funie atârnată de gât”⁴⁸. Ștefan Nemanja a fost luat prizonier și a participat la triumful împăratului pe străzile Constantinopolului. În ultimii ani de domnie ai lui Manuel, izvoarele nu-l mai menționează. Astfel, în jurul anului 1172, vestul Balcanilor se aflau sub controlul bizantin, iar Ungaria devenise un stat clientelar.

Recuperarea teritoriilor de drept imperial a fost îndreptată și spre fostele provincii orientale ale Imperiului roman⁴⁹. Aici cruciadele impuseseră o lume aparte, cu suverani și vasali. Întocmai ca în Apus, Ioan II tolerase existența statelor cruciate, cu condiția ca acestea să recunoască suzeranitatea bizantină. Cel mult, așa cum aflăm de la Kinnamos, dorința basilului era să reunească Antiohia, Cilicia și Ciprul într-un singur domeniu care să fie moștenit de fiul său Manuel. Cu toate acestea, a evitat o campanie împotriva Antiohiei, preferând negocierile sau amenințând cu forța armată.

Manuel s-a străduit să devină suzeranul acestor nobili latini, chiar dacă opoziția lor era destul de puternică. Situația Antiohiei după Cruciada a II-a era favorabilă Bizanțului. Succesorul lui Raymond de Antiohia, Bohmond III, era un copil aflat sub regența mamei lui Constanța, care se căsătorise cu un nobil apusean, Raynald de Châtillon. Manuel s-a mulțumit să-și asigure fidelitatea acestuia, preocupat fiind de prezența cruciaților lângă Constantinopol, de războiul cu normanzii și de problemele din Italia. Curând principele Antiohiei a intrat în conflict cu împăratul și, ca semn al ostilității sale, a atacat și prădat Ciprul. Acestea a fost pretextul intervenției lui Manuel în Siria și Palestina. Într-o expediție rapidă, împăratul a recucerit Cilicia și s-a îndreptat spre Antiohia. Izolat de toți posibili aliați, Raynald nu a avut altă soluție decât să implore mila împăratului. Manuel nu a încercat să anexeze orașul, deși ar fi avut posibilitatea să o facă (Kin. IV, 18)⁵⁰.

În schimb, și-a făcut intrarea triumfală în Antiohia, într-o impresionantă punere în scenă. Prințul și ceilalți nobili latini mergeau în urma împăratului, pe jos, desculți și capul descoperit, întinzând mâinile și cerând iertare⁵¹. Cronica oficială consemnează că „sirienii care sunt gurmanzi, izaorienii care sunt hoți, cilicienii care sunt piraiți, cavalerii italieni care sunt atât de mândri, într-un cuvânt tot Orientul a fost martorul succesului său” (Chon. 108). Într-adevăr situația Imperiului în Orient la acea vreme era mai bună decât fusese vreodată în vremea Comnenilor: sultanul se declarase vasalul împăratului, statele cruciate îl recunoscuseră suzeranul lor, iar Armenia era vasală.

Când Raynald de Châtillon a fost luat prizonier de musulmani (1159), împăratul a profitat de acest moment pentru lega și mai mult Antiohia de Bizanț. Cum soția lui, Bertha-Irina murise de curând, el a

⁴⁷ Kin III, 9; V, 2.

⁴⁸ Chon. 136; Kin. V; B. Radjeic, *Contribution à l'étude des rapports de vasselage de la Serbie envers Byzance au commencement de la seconde moitié du XIIe siècle*, ZRVI 8 (1964), p. 354-355. Despre Ștefan Nemanja la Constantinopol, Kin. VI, 11 și Eustathie de Thessalonie (V.E. Regel, *Fontes rerum byzantinorum*, St. Petersburg, 1892-1917, vol. I, p. 43: «Oration ad Manuelem Imperatorem», discurs pronunțat în 1174).

⁴⁹ Despre Bizanț și statele cruciate, vezi Ralph-John Lilie, *Byzantium and the Crusader States (1096-1204)*, Clarendon Press, 1993, p. 163-165; John Life La Monte, *To what Extent was the Byzantine Empire the Suzerain of the Crusading States?* B 7 (1932), p. 253-264.

⁵⁰ Lilie argumentează că o astfel de întreprindere nu ar fi servit la nimic, înrăutățind relațiile cu Papalitatea și cu Regatul Ierusalimului (Ralph-John Lilie, *op cit*, p. 180).

⁵¹ Kin. IV, 21.

cerut mâna prințesei Maria de Antiohia, fiica Constanței⁵². Manuel a avut aceeași politică și față de Bohemund III, care căzuse prizonier în urma unei expediții france nereușite asupra Egiptului. În schimbul ajutorului pentru răscumpărare, Manuel a cerut ca în Antiohia să fie instalat un patriarh ortodox. Acesta a rămas în Antiohia până în 1170, când orașul a fost zguduit de un cutremur care a dărâmat catedrala. Acest incident a fost considerat ca semn al mâniei lui Dumnezeu și patriarhul latin s-a întors în scaunul său⁵³.

Politica basilului față de regatul Ierusalimului a urmărit aceleași principii. În 1157 regele Ierusalimului Balduin III (1143-1162), trimitea o ambasadă la Constantinopol pentru a cere mâna unei prințese bizantine. Împăratul a decis ca principele latin să o primească de soție pe Theodora, fiica lui Isaac Comnenul, fratele său. Cu acest prilej, Balduin a obținut promisiunea că va fi ajutat în lupta împotriva lui Nuredin, iar la rândul său împăratul a obținut neutralitatea regelui în cazul unei intervenții în Antiohia⁵⁴.

Succesorul lui Balduin III a fost fratele său Amalric (1163-1174), fost conte de Ascalon. Amalric a fost conștient de faptul că existența statelor cruciate depindea de ajutorul Bizanțului. În 1165 el a trimis o ambasadă la Constantinopol pentru a cere mâna unei prințese bizantine, iar Manuel a trimis-o la Ierusalim pe Maria, una din nepoatele sale. Căsătoria a cimentat alianța bizantino-francă și a stat la baza unei expediții comune în Egipt⁵⁵. Această insolită expediție din 1169 este relatată de Kinnamos, în stilul lui Procopius. El justifică această campanie pe baza faptului că Egiptul „a fost mult timp în puterea romanilor și furniza de fiecare dată un venit important” (Kin VI, 9). Choniates adaugă faptul că basileul, „care deja recucerise pentru romani multe din țărilor Orientului ardea de nerăbdare să cucerească de asemenea și Egiptul și a trimis acolo o ambasadă pentru a reaminti obiceiul cel din vechime al tributului” (Chon, 160)⁵⁶.

În jurul anilor 1170, datorită politicii lui Manuel, Constantinopolul își recăpătase prestigiul de odinioară. Aici se întâlneau ambasadorii lui Frederic Barbarossa care căutau un aliat împotriva papei, regele Ierusalimului care acceptase să fie vasalul Imperiului, precum și sultanul Kilidj Arslan (Kin. V. 3). Recepția făcută acestuia în urmă reprezintă însăși apoteoza lui Manuel Comnenul: tronul încrustat cu pietre prețioase, costumul de ceremonial al basileului, diadema, toate acestea erau menite să-l impresioneze pe sultan și să arate puterea și bogăția Imperiului⁵⁷.

Foarte curând însă, Bizanțul a început să fie izolat, atât în Apus, cât și în Răsărit. Conflictul cu Veneția, care a dus la incidentul din Constantinopol din 1171, a apropiat republica italiană de Sicilia, în timp ce Orient sultanul de Iconium, încurajat și susținut de Frederic Barbarossa, devenea tot mai amenințător pentru Bizanț. Dezastrul suferit de armata bizantină la Myriokephalon (1176), „spectacol trist și demn de lacrimi”⁵⁸, dar mai cu seamă coalizarea forțelor Occidentului cu ocazia Congresului de

⁵² Kin, V, 4; Chon, 116.

⁵³ Mihail Sirianul vol 3, p. 339; F. Chalandon, *Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel I Comnène (1143-1180)*, p. 531; Venenice Grumel, *Les patriarches grecs d'Antioche du nom Jean (XIe et XIIe siècles): Étude littéraire, historique et chronologique*, EO 32 (1933), p. 279-299.

⁵⁴ Bernard Hamilton, *Manuel I Comnenus and Baldwin IV of Jerusalem*, în *Kathegetria. Essays presented to Joan Hussey*, ed. Julian Chrysostomides, London, 1988, p. 353-375.

⁵⁵ Kin VI, 9; Chon 160-168.

⁵⁶ F. Chalandon, *op.cit.*, p. 536-553; P. Lamma, *op.cit.*, II, p. 179-183. Expediția nu îi aducea un mare profit material, ci mai mult prestigiu, mai ales după marea victorie asupra Ungariei din 1167 (Ralph-John Lilie, *op.cit.*, p. 199).

⁵⁷ Paolo Lamma, *op.cit.*, p. 208; Vezi și Steve Runciman, *The visit of King Amalric I to Constantinople in 1171 in Outremer. Studies presented to Joshua Prawer*, ed. B.Z. Kedar, Jerusalem, 1982, p. 153-158.

⁵⁸ Chon. 179-197; Ralph-John Lilie, *Die Schlacht von Myriokephalon (1176). Auswirkung auf das Byzantinische Reich im ausgehenden 12. Jahrhundert*, REB 35 (1977), p. 257-275. Înfrângerea este descrisă chiar de împărat, într-o scrisoare trimisă regelui Angliei (A. A. Vasiliev, *Manuel Comnen and Henric Plantagenet*, BZ 29 (1929), p. 237-239).

la Veneția (1177) însemna sfârșitul visului său de dominație universală. Însă și mai amară decât înfrângeră militară a fost umilința pe care suportat-o din partea lui Frederic Barbarossa⁵⁹. Într-o scrisoare îndrăzneată, suveranul german s-a proclamat succesorul împăraților romani de la care moștenise Imperiul și implicit „regatul grecesc”. Basileul era invitat în termeni imperativi să recunoască puterea suveranului din Apus și să dea ascultarea cuvenită Papei⁶⁰.

Basileul a murit la scurt timp, nu înainte de a fi îmbrăcat haina monahală, și a fost înmormântat la Mănăstirea Pantokrator⁶¹. Nu este ușor de evaluat o domnie atât de lungă și plină de evenimente. Cert este că Manuel Comnenul nu a încetat nici o clipă să urmărească visul universalist și pentru asta nu a ezitat să se avânte în proiecte din cele mai îndrăznețe. Diplomația sa a învăluit ca într-o plasă de intrigi și manevre politice toată lumea creștină, din Franța și Anglia până în Asia Mică, Țara Sfântă și Rusia. Astfel se poate spune că Manuel Comnenul a încercat să imprime un nou curs nu numai un Imperiul milenar, dar și întregului sistem politic mediteranean.

c) Bizanțul și teritoriile românești în secolul al XII-lea

În țara noastră, primele studii referitoare la perioada Comnenilor au debutat la începutul secolului al XX-lea în cadrul preocupărilor legate de istoria și literatura bizantină. În *Istoria vieții bizantine*, Nicolae Iorga (1871-1940) făcea o scurtă prezentare a lui Manuel Comnenul pe baza informațiilor oferite de cei doi istorici, Kinnamos și Choniates. Problemele religioase erau rezumate la curentul anti-latin din vremea lui Manuel I⁶². De asemenea, există un capitol separat dedicat mișcării literare din această vreme, cu portrete interesante ale unor personalități din acea vreme. La Vasile Ahridanul, episcopul Thessalonicului, admiră tonul biblic și erudiția laică, Mihail Glykas este "bufonul bizantin", Ioan Tzetzes este amuzant etc. În *Medaillons d'histoire litteraire byzantine* găsim portretele majorității istoricilor bizantini⁶³. În *Études Byzantines*, Iorga inserează un capitol despre *Întrepătrunderea Orientului și occidentului în Evul Mediu*, în care prezintă cronicile lui Otto de Freising, Odo de Deuil și Wilhelm de Tyr⁶⁴.

Iorga accentuează polarizarea constantinopolitană, faptul că literatura bizantină are caracter aulic și clerical, denotă poziția privilegiată pe care o deține Constantinopolului, dar are grijă să arate că mulți autori provinciali aduc o vitalitate remarcabilă. Secolul Comnenilor se caracterizează printr-o înnoire

⁵⁹ F. Chalandon, *op.cit.*, p. 600-601.

⁶⁰ În jurul anului 1170, Manuel I i-a scris o scrisoare suveranului german, intitulându-se *Romanorum moderator magnificus*. Frederic, iritat de această titulatură, a trimis o scrisoare de răspuns în care se intitula *Romanorum imperator* și îi rezerva lui Manuel titlul de *rex Graecorum*, invitându-l să dea cinstea cuvenită maiestății sale imperiale și papei (ed. Hans von Kap-Herr, *Die abendländische Politik Kaiser Manuels*, Strasbourg, 1881, p. 104-105); Paolo Lamma argumentează că scrisoarea nu a putut fi trimisă la Constantinopol în această formă, deoarece ar fi însemnat o declarație de război” (P. Lamma, *op.cit.*, II, p. 298).

⁶¹ Chon 221-222; Chalandon, p. 606; *Eustathii Thessalonicensis Opuscula*, accedunt Trapezuntinae historiae scriptores Panaretus et Eugenius codicibus mss. Basileensi, Parisinis, Veneto nunc primum edidit Gottlieb Lukas Friedrich Tafel, Francofurti ad Moenum: sumptibus Sigismundi Schmerber, 1832 (ediție citată, Amsterdam: A. M. Hakkert, 1964, p. 196-214: “Manuelis Comneni Imp. Laudatio funebris”).

⁶² Nicolae Iorga, *Histoire de la vie byzantine. Empire et civilisation d'après les sources*, vol. III, „L'Empire de penetration latine (1081-1543)”, Bucurest. 1934, în special capitolul *Le cavelerisme byzantin*, p. 1-59.

⁶³ Publicate în revista "Byzantion", II (1925), p. 237-298 și III (1926), p. 17-27.

⁶⁴ Nicolae Iorga, *Études byzantines*, Bucurest. Institut d'études byzantines, 2 vol. 1939-1940 (vol. II, 1940). Ca specialist în istorie medievală universală, Iorga a acordat o atenție sporadică Bizanțului, interesându-se doar de acele aspecte care puteau oferi un cadru pentru o mai bună înțelegere a istoriei naționale și universale. Opera sa impresionantă conține doar trei lucrări dedicate exclusiv Bizanțului: sinteza *The Byzantin Empire* (London, 1905), care avea să devină, 30 de ani mai târziu, *Histoire de la vie byzantine* (3 vol. Bucurest, 1934) și lucrarea *Byzance après Byzance* (Bucurest. 1935). Vezi și Nicolae Iorga-istoric al Bizanțului. Culegere de studii îngrijită de Eugen Stănescu. București, Ed. Academiei 1971, 251 p.; Nicolae Iorga, *L'homme et l'oeuvre*. A l'occasion du centième de sa

în domeniul literaturii religioase, care capătă un aspect mistic tot mai accentuat. În același timp glasul ortodoxiei se face simțit prin puternica polemică împotriva tendințelor eretice și prin alcătuirea de enciclopedii teologice, de inspirație imperială, pentru a restabili linia dreaptă în materie de credință.

Constantin Litzica (1873-1921) s-a interesat de poezia religioasă bizantină și de manuscrisele grecești de la Biblioteca Academiei Române⁶⁵. Nicolae Bănescu (1878-1971) a editat o serie de texte bizantine și post-bizantine inedite, interesante mai ales ca documente ale limbii grecești. Astfel, din perioada Comnenilor, amintim editarea unei versiuni bizantine a poemului atribuit lui Theodor Prodromos, „Lupta șoarecilor cu pisica”, a unui manuscris inedit al *Theogoniei* lui Tzetzes și a unei *ekphrasis*⁶⁶. În ceea ce privește studiile de istorie bizantină, profesorul Bănescu a abordat cu precădere problemele legate de stăpânirea bizantină la Dunărea de Jos între secolele X-XII. După un studiu dedicat celor mai vechi izvoare bizantine referitoare la istoria românilor, au urmat o serie de studii și articole sintetizate, în 1946, într-un studiu de referință referitor la „problema paristrionă”. Teza potrivit căreia teritoriul cucerit după reinstaurarea dominației bizantine la Dunăre (1018), a fost împărțit în două teme, Paristrion și Bulgaria este acceptat în lumea științifică⁶⁷.

Filologul aromân Gheorghe Murnu (1868-1957), format la școala lui Karl Krumbacher, și-a îndreptat atenția asupra primelor izvoare bizantine referitoare la vlahii balcanici⁶⁸. La primul Congres internațional de studii bizantine organizat la București, în 1924, el a prezentat comunicarea *Originea Comnenilor*, în care avansa ipoteza originii vlahice a împăraților din această dinastie⁶⁹. Teza sa se întemeia pe informațiile oferite de Mihail Psellos, potrivit căruia Comnenii erau originari din satul Comné din Tracia și de Benjamin de Tudela, care arăta că împăratul este cu totul favorabil vlahilor, „ca unul ce este din neamul lor”. Comunicarea sa a fost primită cu reticență de participanții la Congres, cu atât mai mult cu cât pasajul din Benjamin de Tudela, redat dintr-o ediție în limba germană, nu a putut fi identificat în manuscrisele ebraice cunoscute. Până la lămurirea problemei diferențelor care există între edițiile operei călătorului evreu, ipoteza originii vlahice a Comnenilor nu poate fi respinsă din start, având în vedere că mulți împărați bizantini au fost de origine străină.

naissance. Recueil édité par Dionisie M. Pippidi, Bucarest, Editure de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie, 1972, 414 p.

⁶⁵ Constantin Litzica, *Poezia religioasă bizantină*, București, Tipografia Curtii Regale F. Göbl, 1899, 72 p.; *Catalogul manuscriselor grecești*, Editura Academiei Române. Intocmit de Constantin Litzica, București, Göbl, 1909-1940. Constantin Litzica, ucenic al lui Karl Krumbacher, a fost primul titular al catedrei de Istorie bizantină de la Universitatea din București (vezi Eugen Stănescu și Gheorghe Zbucă, *Bizantinologia la Universitatea din București*, „Analele Universității București”, Seria Științe Sociale, Istorie, anul XIV 1965, p. 111-123).

⁶⁶ Nicolae Bănescu, *Un poème grec vulgaire du moyen âge: „Ο κάτης και οι ποντικοί”*, Athena, 1935, p. 393-397. Idem, *Contribuții la istoria literaturii bizantine. Un ms. inedit al „Theogoniei” lui Tzetzes* (I): *Cu privire la Ekphrasis din Cod. Vat. 1409*, „Covorbiri literare” XLIX, 115, 7-8, p. 747-764. Nicolae Bănescu a obținut doctoratul în bizantinologie și studii neogrecești la München sub conducerea Prof. August Heisenberg în anul 1913. A fost titular al catedrei de bizantinologie a Universității din Cluj-Napoca (1919-1938) și al Universității din București (1938-1947), director al Institutului de Studii Bizantine și al Institutului de Studii Sud-Est Europene (1940-1947). M. S. Teocharidis, I. Hurmuziadi, *Les 90 ans de Nicolae Bănescu*, „Balkan Studies” IX (1968), p. 487-489 și volumul omagial al RESEF VII (1969). Nicolae-Șerban Tanașoca, *Balkanologi și bizantiniști români*, București, 2002, p. 93-117.

⁶⁷ Nicolae Bănescu, *Cele mai vechi știri bizantine asupra românilor de la Dunărea de Jos*, „Anuarul Institutului de Istorie Națională” din Cluj I (1921-1922), p. 138-160 (în versiune franceză *Les premiers témoignages sur les Roumains du Bas-Danube* în BNJ III (1922), p. 287-310); Idem, *Les duchés byzantins de Paristrion (Paradounavon) et de Bulgarie*, Bucarest, 1946, 193 p. De asemenea, în cadrul preocupărilor legate de istoria Mării Negre, Nicolae Bănescu a susținut că în vremea Comnenilor, stăpânirea bizantină se întindea și asupra litoralului nord-pontic (*Stăpânirea bizantină în Matracia (Tmutorokan), Zihia, Chazaria și Rusia în timpul Comnenilor*, AARMSI, III, tom. XXIII, 7 (1941), p. 103-1108).

⁶⁸ George Murnu, *Întia apariție a românilor în istorie în Istoria românilor din Pind. Vlahia Mare (980-1259). Studiu istoric după izvoare bizantine*, București, 1913, p. 7-30; *Kekaumenos și românii în vacul al XI-lea* în Ibidem, p. 33-158. Nicolae-Șerban Tanașoca, *Balkanologi și bizantiniști români*, București, 2002, p. 19-80.

⁶⁹ *L'origine des Comnènes*, Bucarest, 1924; *Istoria românilor din Vlahia Mare*, București, 1913, C. Marmescu, *Compte-rendu du premier Congrès international d'études byzantines*, Bucarest, 1924.

Tot în perioada interbelică, trebuie să menționăm contribuțiilor teologilor români la clarificarea anumitor aspecte ale istoriei Bizanțului în secolul al XII-lea. **Preotul Profesor Dr. Milan Șesan (1910-1981)** a realizat un studiu despre împărțirea administrativă a Imperiului în vremea Comnenilor, publicat la Cernăuți în 1942. Importanța studiului constă în prezentarea critică a izvoarelor și în bogatul repertoriu bibliografic care îl însoțește. Studiul referitor la teologia ortodoxă în secolele XI-XII prezintă o valoroasă introducere a autorilor laici și eclesiastici din vremea Comnenilor. De asemenea, el a fost preocupat de impactul cruciadelor și de tentativele de unire a bisericilor⁷⁰. Același probleme ale istoriei bizantine a fost abordate și de **Profesorul Dr. Teodor. M. Popescu (1893-1873)**, care a editat corespondența între papa Adrian IV și Vasile Ahridanul, episcopul Thessaloniceului (ca. 1155), însoțindu-o și de un valoros comentariu⁷¹.

După cel de al doilea război mondial, s-a conturat o altă direcție în istoriografia românească și anume valorificarea surselor bizantine în vederea clarificării unor probleme de istorie românească. În acest efort, secolul al XII-lea a constituit o preocupare predilectă, în condițiile în care, așa cum se știe, această perioadă este destul de săracă în surse istorice referitoare la teritoriile românești. Nici în momentul de față nu este deplin clarificată problema statutului politic al regiunilor de la nord de Dunăre și al Dobrogei, ca de altfel nici situația bisericească a acestor teritorii în secolul al XII-lea. Istoricul **Petre Diaconu** remarcă în acest sens faptul că „dintre toate veacurile celui de al doilea mileniu după Hristos, cel mai văduvit de izvoarele literare este secolul al XII-lea” și de aceea, „în lipsa unor izvoare literare sau sigilografice este greu de precizat care era organizarea administrativă a regiunii Dunării de Jos în secolul al XII-lea. Opinia domniei sale este că „în prima jumătate a secolului al XII-lea Oltenia, Muntenia și Moldova erau controlate din punct de vedere politic de cumani, iar Dobrogea și nordul Bulgariei se aflau sub jurisdicție bizantină. Începând cu ca 1159 și până la 1185 o bună parte a regiunilor din stânga Dunării (Oltenia, Muntenia și Moldova) au intrat sub stăpânirea bizantinilor, iar Haliciul nu a stăpânit aceste teritorii în nici un moment al secolului al XII-lea”⁷².

Motivele pentru care basileii se interesau de aceste teritorii au fost, de asemenea, luate în discuție de bizantiniștii români. **Eugen Stănescu** a arătat că în perioada Comnenilor, Dunărea nu era practic o frontieră, ci axa unui spațiu mai întins care trebuia să fie supus unui control și dominat ca să asigure stabilitatea teritoriilor bizantine propriu-zise. De aici efortul remarcabil al Imperiului de a civiliza regiunile de frontieră în vederea unei iradiații eficiența de natură politică și militară. Având în vedere

⁷⁰ Pr. Prof. Dr. Milan Șesan, *Împărțirea administrativă a Imperiului bizantin în timpul Comnenilor și Angelilor (1081-1204)*, „Candela”, an I-LII (1940-1942), p. 571-698; *Papalitatea și Ortodoxia*, „Ortodoxia”, I, nr. 2-3, 1949, p. 73-96; *Orthodoxie, Byzance et Rome*, BS, XVIII, 1957; *La flotte byzantine à l'époque des Comnènes et des Anges (1080-1204)*, BS 21 (1960); *Biserica Ortodoxă în veacurile XI-XI*, în MA VIII (1963), nr. 4-6, p. 310-326; *Teologia Ortodoxă în secolele XI-XIII*, MMS an XLIII (1967), nr. 7-8, p. 467-481; Despre Părintele Șesan, vezi *Dicționarul Teologilor Români*, Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, ediția a doua, revăzută și întregită, Editura Enciclopedică, București 2002, p. 474-476.

⁷¹ Prof. Dr. Theodor M. Popescu, *Cucerirea Constantinopolului de către latini ca mijloc de unire a Bisericilor*, ST I (1930), p. 48-142; *La o sută de ani după ani după schismă*, ST VII (1938-1939), p. 46-89 și an VIII (1940), p. 77-104; Despre Profesorul Theodor M. Popescu, vezi *Dicționarul Teologilor Români*, p. 382-384.

⁷² Petre Diaconu, *Despre situația politică la Dunărea de Jos în secolul al XII-lea*, SCIVA, tom. 27 (iul-sept. 1976), p. 293-308, p. 294; Idem, *Les Cumans au Bas Danube aux XIe et XIIe siècles*, Bucurest, 1978 (mai ales capitolul „Sur la situation politique du Bas-Danube au XIIe siècle”, p. 91-97); Idem, *Un Mitropolit de Paristrion mai puțin cunoscut*, în *Studia Historica et Theologica. Omagiu Profesorului Emilian Popescu*, Editura Trinitas, Iași, 2003, p. 327-329 (p. 327). În introducerea lucrării sale despre teritoriile românești în secolele X-XIII, Adrian Ioniță remarcă faptul că „principala dificultate de care se lovește istoricul este sărăcia izvoarelor pentru secolul al XII-lea” (Adrian Ioniță, *Spațiul dintre Carpații Meridionali și Dunărea Inferioară în secolele XI-XIII*, Editura Academiei Române, București, 2005).

că în secolul al XII-lea nu avem nici o denumire specială de natură administrativă sau militară pentru această zonă, autorul pledează pentru o însușire a realităților din secolul anterior⁷³.

O perspectivă recentă este oferită de **Alexandru Madgearu**, care privește politica împăraților Comneni față de aceste teritorii în contextul mai vast al politicii lor balcanice. În războaiele contra Ungariei din secolul al XII-lea, operațiunile armatei bizantine au constat în ofensive terestre, care vizau zona Vidin-Branicevo-Belgrad. Acestea au fost secundate de operațiuni navale care nu ar fi fost posibile dacă Imperiul Bizantin nu ar fi menținut escale pe traseu. Una dintre acestea era Isaccea, următoarea era probabil Axiopolis, care a supraviețuit cel puțin până la 1148, iar alta era Dristra⁷⁴.

Cu excepția câtorva pasaje din cronicile lui Ioan Kinnamos și Niketas Choniates, izvoarele bizantine din această perioadă nu conțin nici o știre directă referitoare la teritoriile românești⁷⁵. Ioan Kinnamos prezintă două episoade interesante, în legătură cu campania lui Manuel I la Dunăre împotriva cumanilor (1148) și cu războiul împotriva ungurilor (1166). În anul 1148, pe când se pregătea să cucerească insula Corfu și ajunsese la Philipopolis, împăratul a auzit că „sciții au trecut Istrul, distrug tot ce întâlnesc în cale și pradă totul, și au cucerit un oraș însemnat care se adapă și el din undele Istrului” Manuel I s-a deplasat în zonă și, în așteptarea flotei care urma să urce pe Dunăre, a fost interpelat de un localnic care i-a repoșat că dacă împăratul se îngrijea de nevoile locuitorilor, nici cetatea Demnitzikos nu ar fi fost cucerită. Kinamos relatează apoi că împăratul a trecut Istrul și s-a aventurat împreună cu cinci sute dintre soldații lui în urmărirea cumanilor. În drum, a întâlnit două râuri navigabile și, străbătând un ținut întins, a ajuns până la ὄρος Τενοόρομον, care înaintea până la hotarele Taurosciției. În cursul luptelor, bizantinii au capturat o căpetenie al cărui nume era Lazăr.

Cealaltă știre, despre la campania din 1166 împotriva ungurilor, se referă la prezența în armata bizantină a unor vlahi, despre care se știe că „sunt urmașii celor de demult din Italia” (καὶ Βλάχων πολλὸν ὄμιλον, οἱ τῶν ἐξ Ἰταλίας ἄποικοι πάλαι εἶναι λέγονται). Foarte important în acest context este și pasajul din Istoria lui Choniates despre fuga și prinderea lui Andronic Comnenul, vărul împăratului.

⁷³ Eugen Stănescu, *Byzance et le Pays Roumaines aux IX-XI*, în «Actes du XIV Congrès des Études Byzantines», Bucharest, 1971; Idem, *Les Βλάχοι de Kinnamos et Choniates et la presence militaire byzantine au nord du Danube sous les Comnènes*, RESEE 9 (1971); Aceași opinie o întâlnim și la Valentin A. Georgescu, *Byzance et les institutions roumaines, jusqu'a la fin de XI^e siècle*, „Actes du XIV-e Congrès International des Études Byzantines,” I, Bucuresti, 1974 p. 49-81.

⁷⁴ Alexandru Madgearu, *Organizarea militară bizantină la Dunăre în secolele X-XII*, Editura Cetatea de Scaun, 2002, p. 121.

⁷⁵ Pasajele relative la teritoriile românești sau la „daci”, „geți” sau „sciți” din sursele bizantine ale secolului al XII-lea au fost editate în colecția *Fontes Historiae Daco-Romaniae*, III. Scriitori Bizantini (sec. XI-XIV) publicate de Alexandru Elian și Nicolae Șerban Tanașoca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1975. Acest volum reunește pasaje din operele următorilor autori bizantini din secolul al XII-lea: Ana Comnena p. 80-120; Nil Doxopatriis, p.162-1666; Mihail Glykas, p. 166-170; Eusthatie al Thessalonicului, p. 174-184; Autorul anonim al *Timarion*-ului, p. 184-186 (despre „neamurile felurite ale misienilor, vecini până la Istru și Sciția” (Μυσσὼν τῶν παραοικούντων γένη παντοδαπὰ Ἰστρου μέχρι καὶ Σκυθικῆς); Theodor Prodromos, p. 186-190 (despre faptul că la Constantinopol se mănâncă brânză vlahă, iar femeile vlahe țin mantale pentru piața constantinopolitană); Ioan Zonaras, p. 190-230; Ioan Kinnamos, p. 230-242; Niketas Choniates, p. 242-374; Eusthatie al Thessalonicului, cuvântarea către Manuel Comnenul în care îl laudă că i-a supus pe „sciți”. De asemenea, în discursul rostit la moartea împăratului, Episcopul de Thessalonic face elogiul politicii de învrăjbiere a adversarilor, prin care împăratul a asigurat liniștea Imperiului. Alte pasaje de acest gen au fost editate în *Fontes Historiae daco-romanae*, IV. *Scriitori și acte bizantine secolele III-XI*, publicate de Haralambie Mihăescu, Radu I. Lazărescu, Nicolae-Șerban Tanașoca, Tudor Teoteoi, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1982 (Theodor Prodromos, Ioan Tzetzes, Constantin Manasse, pasaje din *hypika*).

de către vlahi în teritoriile Dunărene și predarea lui Bizanțului (1164). Istoricul bizantin precizează că ajungând la hotarele Taurosciției (Halici), fugarul s-a simțit în siguranță, departe de mânia împăratului⁷⁶.

Aceste pasaje au generat o literatură extrem de bogată, în care bizantiniștii români și-au exprimat opinii diverse. Problemele în jurul cărora s-au purtat discuții aprinse au fost locul unde a avut loc „epopeea” narată de Kinnamos (implicit localizarea cetății Demnitzikos, a celor două râuri navigabile, și a muntelui „care înaintează până la hotarele Taurosciției”), apartenența etnică a lui Lazăr, precum și locul de unde au fost recrutați vlahii în campania împotriva ungarilor din 1166.

Cetatea indicată de Kinnamos a fost identificată succesiv cu Zimnicea⁷⁷, Turnu-Măgurele⁷⁸ sau Dinogetia-Bisericuța-Garvăn⁷⁹. În funcție de localizarea propusă, râurile pe care le-a traversat Manuel I în urmărirea cumanilor au fost identificate rând pe rând cu Vedea și Teleorman, Argeș și Dâmbovița, Prutul (Bârladul) și Siretul. Reținem în acest context argumentația lui Petru Diaconu care a aratat că „epopeea bizantină narată de Kinnamos s-a consumat în apropierea părții drepte a Dunării”. Traversarea celor două râuri navigabile nu a luat decât o jumătate de zi (ἐπεὶ δὲ ἀμφὶ μέσῃν ἡμέρῃν ῥῆν). Astfel, Diaconu presupune că cele două râuri navigabile nu se puteau situa mai departe de 5-6 km la nord de fluviu. De aceea, el consideră că nu este vorba de râuri propriu zise, ci de două brațe ale Dunării, iar Tenu Hormon nu putea fi decât una din colinele de-a lungul fluviului⁸⁰.

Foarte recent, Petre Ș. Năsturel a reluat pasajul din Kinnamos despre expediția lui Manuel I contra cumanilor, propunându-și o „autocritică constructivă” pe marginea articolului publicat cu peste 30 în urmă⁸¹. El a argumentat că orașul cucerit de cumani nu este Demnitzikos menționat mai departe, ci

⁷⁶ Fragmente din Ioan Kinnamos referitoare la expediția din 1148 în *Fontes Historiae daco-romanae*, III. *Scriitori bizantini (sec. XI-XII)* publicate de Alexandru Elian și Nicolae Șerban Tanașoca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1975 p. 232-236; expediția din 1166 în *Ibidem*, p. 238-240. Choniates în *Ibidem*, p. 250. A se vedea. Ion Barnea, Ștefan Ștefănescu, *Din istoria Dobrogei*, vol. III, *Bizantini, români și bulgari la Dunărea de Jos*, București, 1971, p. 78-80; Vezi și contribuția lui I. Barnea și P. Diaconu în Academia Română, *Istoria românilor*, vol. III. *Genezele românești*. Coordonatori Acad. Ștefan Pascu, Acad. Răzvan Teodorescu, Editura Enciclopedică, București, 2001. Partea a II-a, „Structuri politice la Dunărea de Jos. Românii și pecenego-cumanii până la mijlocul secolului al XIII-lea”, p. 379-393. Autorii consideră că „expedițiile inițiate de Manuel I Comnenul pot fi socotite ca o nouă tentativă de subordonare a teritoriului Daciei” (p. 387).

⁷⁷ Nicolae Bănescu, *Les duchés byzantins de Paristrion (Paradounavon) et Bulgarie*, Bucarest, 1942, p. 104

⁷⁸ P-Ș Năsturel, *Valaques, Coumans et Byzantins sous le règne de Manuel Comnène*, „Byzantina” I, Thessaloniki, 1969, p. 171-174. Autorul considera că numele Demnitzikos se aseamănă, deși de departe cu vechiul nume purtat de Turnu-Măgurele și anume Holevnic (p. 171-172). El arată că acest nume „obscur și barbar pentru scrib” a fost grecizat prin adăugarea articolului și prin sufixul -os. Crede de asemenea că băștinașul vorbea grecește și că „aparținea elementului grec instalat de secole la Dunăre” (*Ibidem*, p. 174).

⁷⁹ Ion Barnea, *Dinogetia et Noviodunum, deux villes byzantines du Bas-Danube*, RESEE IX (1971), 3, p. 355. Autorul îl urma pe A. Bolșacov-Ghimpu care credea că regiunea prădată de cumani nu putea fi decât Dobrogea, a cărei parte centrală a fost un excelent loc de vânătoare până în secolul al XIX-lea. Manuel a trecut Dunărea în zona Galați în direcția Barboși, Demnitzikos este Bisericuța Garvăn, iar cele două râuri navigabile trebuie să fi fost Bârlad și Siret (A. Bolșacov-Ghimpu, *La localisation de la cité byzantine de Demnitzikos*, RESEE tom V-1967, no. 3-4, p. 543-549, p. 547). Aceeași opinie în Ion Barnea, Ștefan Ștefănescu, *Din istoria Dobrogei*, vol. III, *Bizantini, români și bulgari la Dunărea de Jos*, București, 1971, p. 158-160.

⁸⁰ Petre Diaconu, *À propos de l'invasion coumane de 1148*, „Études byzantines et post-byzantines” 1979, p. 19-29, p. 25. Diaconu consideră că nu există obiecții majore pentru a identifica Demnitzikos cu Zimnicea. Faptul că se află în stânga și nu în dreapta Dunării așa cum reiese din Kinnamos nu reprezintă un argument, deoarece inadvertențele geografice sunt numeroase în operele bizantine. De asemenea, faptul că nu s-au făcut descoperiri arheologice este o simplă întâmplare. Cu toate acestea, el nu pledează pentru identificarea localității menționate de Kinnamos cu Zimnicea, ci mai degrabă cu Șiștov.

⁸¹ Petre Ș. Năsturel, *Axiopolis sous les Comnènes. Une relecture de Kinnamos III, 3* în Căndea, Ionel, Sârbu, Valeriu și Neagu, Marian, *Prinos lui Petre Diaconu la 80 de ani*, Muzeul Dunării de Jos, Brăila, Ed. Istros, 2004, p. 521-534. Păreră acceptată de Alexandru Madgearu, *Organizarea militară bizantină la Dunăre în secolele X-XII*, Editura Cetatea de Scaun, 2002, p. 126.

„un oraș demn de acest nume” (πόλιν λόγου ὀξίαν), nimic altceva decât o referire la orașul Axiopolis, al cărui nume îl parafrazează printr-o figură de stil familiară retorilor. De aceea, singura amplasare posibilă a locului pe unde Manuel a trecut Dunărea este zona vadului de la Cernavodă, iar cele două cursuri de apă traversate pot fi astfel identificate cu Dunărea și brațul Borcea.

În ceea ce privește menționarea vlahilor în sursele bizantine, Eugen Stănescu remarca faptul că în a doua jumătate a secolului al XII-lea informațiile despre vlahi sunt foarte rare în comparație cu cele din vremea lui Alexios I⁸². P-Ș Năsturel credea că Lazăr era „fie un feudal român supus cumanilor, fie un cuman creștinat sub influența supușilor lui”, părere care este în general acceptată⁸³. În recentul studiu care își propune „re-lectura” lui Kinnamos, el revine arătând că Lazăr este „un șef local creștin, deci român, un voievod, un jupan din Câmpia Valahiei constrâns să colaboreze cu cuceritorii turanici care dominau nordul Dunării” (p. 532).

Și în legătură cu originea vlahilor care însoțeau armata imperială la 1166 păreri istoricilor variază⁸⁴. Astăzi se acceptă faptul că basileul a conceput o diversiune, atacându-i pe unguri dinspre est. Astfel, armata bizantină, înglobându-i pe vlahi recrutați cel mai probabil din Dobrogea, a plecat din zona Pontului, a traversat Muntenia și a pătruns în Transilvania probabil pe la curbura Carpaților. Cealaltă oaste, condusă de Ioan Ducas, a pătruns dinspre Moldova, probabil prin valea Bistriței⁸⁵.

Și pasajul din Choniates a generat discuții aprinse între bizantiniști. Părerea istoricilor a variat de la opinia este că Andronic a fost prins aproape de Anchialos (deci „vânătorii” în capcanele cărora cade sunt vlahii balcanici din slujba împăratului) și până la opinia că granița dintre Imperiu și Halici se afla undeva în Moldova. Este adevărat că au fost descoperite numeroase importuri rusești, atât în Moldova, dar cât și în cetățile bizantine din Dobrogea, în special cruci pectorale și diferite obiecte de podoabă. Însă acest lucru nu înseamnă că Haliciul și-a întins stăpânirea până la Dunăre⁸⁶. Așa cum a arătat Victor Spinei, nu Rusia, ci Cumania era puterea care domina regiunile nord-dunărene la mijlocul secolului al XII-lea⁸⁷.

⁸² Eugen Stănescu, *Les „βλάχοι” de Kinnamos et Choniates et la présence militaire byzantine au nord du Danube sous les Commènes*, RESEE tom IX (1971), nr. 3, p. 585-595 (p. 585).

⁸³ Petre Ș. Năsturel, *Valaques, Coumans et Byzantins sous le règne de Manuel Comnène*, „Byzantina” I (1969), p. 175, 179. Vezi și Idem, *À propos du Tanou Orman (Teleorman) de Kinnamos*, *Géographia Byzantina* (=Byzantina Sorbonensia 3), Paris, 1981, p. 81-91.

⁸⁴ Pentru originea nord-dunăreană a vlahilor lui Kinnamos a pledat Nicolae Iorga (*Roumains et Grecs au cours des siècles*, București, 1921, p. 14), iar pentru cea sud-dunăreană C.C. Giurescu (*Istoria Românilor*, I, p. 335). Opinia lui Giurescu a fost urmată de Ion Barnea și Ștefan Ștefănescu, *Din istoria Dobrogei*, III, p. 160-161; Eugen Stănescu arată că vlahii au fost racolați din Dobrogea, „ca un corp organizat, făcând parte din armata bizantină și având ca scop ocuparea militară a spațiului carpato-danubian” (Eugen Stănescu, *op. cit.*, p. 590). Petre Diaconu crede că este vorba de vlahi din sudul și nordul Dunării. Despre această campanie, vezi Paul Stephenson, *Manuel I Comnenus, the Hungarian Crown and the „feudal subjection” of Hungary, 1162-1167*, BS XVII, 1996, p. 33-59; I. Cădea, *Expediția militară a Bizanțului din 1166. Geneza culoarului Dunăre-curbura Carpaților*, „Augustia” 4 (1999), p. 153-155.

⁸⁵ Adrian Ioniță, *Spațiul dintre Carpații Meridionali și Dunărea Inferioară în secolele XI-XIII*, Editura Academiei Române, București, 2005, p. 29.

⁸⁶ Victor Spinei și Gabriela Coroliuc, *Date cu privire la circulația unor obiecte de cult din secolele XII-XIII*, SCIVA, tom 27 nr 3 iul-sept 1976, p. 319-330. Autorii se referă la două cruci pectorale descoperite în partea de nord a Moldovei la Brăiești și Botoșani și aflate în colecția Muzeului de istorie din Botoșani. Piese sunt aproape identice și o reprezintă pe Maica Domnului Hodegitria. Piese de acest gen, de proveniență kieveană, se întâlnesc într-un spațiu extins din Europa centrală și estică.

⁸⁷ Petre Diaconu era de părere că frontiera bizantino-haliciană se afla în nordul Moldovei: „Nu credem că pasajul din Cronica lui Choniates oferă o dovadă în plus pentru teza potrivit căreia cea mai mare parte a Moldovei se afla în a doua jumătate a secolului al XII-lea sub jurisdicția Imperiului constantinopolitan” (*Despre situația politică la Dunărea de Jos în secolul al XII-lea*, SCIVA tom. 27 (iul-sept. 1976), p. 293-308, p. 301). Aceeași opinie și Alexandru Elian, *Les rapports byzantino-roumains*, BS 19 (1958), p. 215.

În afară de aceste mențiuni referitoare la evenimente istorice care s-au petrecut în teritoriile de la Dunărea de Jos, există o serie de alte mențiuni referitoare la *daci*, *geți* sau *sciți*, care ar merita poate o atenție mai mare din partea bizantiniștilor români. Într-un articol referitor la semnificația acestor etnonime, Victor Spinei remarca faptul că, „fără să existe o atitudine consecventă și riguroasă în maniera de utilizare a acestor etnonime, se poate întrevăde tendința de a acorda populațiilor medievale numele triburilor care au locuit înainte de ele teritoriile lor... Rezultatele la care se ajungea prin adoptarea criteriului geografic în terminologia etnică varia în funcție de informațiile autorului, de capacitatea sa de a fixa locul vechilor etnii după informațiile mai mult sau mai puțin clare ale autorilor antici”⁸⁸.

Termenul *daci* a cunoscut o largă proliferare în secolul al XI-lea, el aplicându-se pe rând pečenegilor, ungurilor, românilor, sârbilor și eventual bulgarilor și cumanilor. Începând cu secolul al XII-lea acest termen a început să desemneze populația Imperiului din vechea Dacie aureliană, nu în sens etnic, ci mai degrabă politico-administrativ. Treptat, istoricii bizantini se referă la populația română de la Dunărea de Jos, în totalitatea sa, nu numai la cea din Transilvania. Într-unul din poemurile sale, Theodor Prodromos vorbește de daci, care nu puteau fi nici unguri, numiți „panoni”, nici sârbi, numiți „dalmați”. De asemenea, într-un discurs al lui Eustatie de Thessalonic din 1173 și într-altul anonim împăratul este laudat pentru înfrângerea „dacilor”⁸⁹. Identificarea lor cu ungurii este din nou exclusă, de vreme ce aceștia sunt numiți „panoni”. Ei nu pot fi nici sârbii, numiți „tribali”, nici cumanii, numiți „sciți”. Singura posibilitate este ca sub acest nume să fie desemnați vlahii⁹⁰.

* * *

Caracterul săracios și uneori echivoc al informațiilor narative face ca întreaga evoluție a societății românești în această perioadă să nu poată fi conturată așa cum ar trebui. De aceea, un rol important îl joacă cercetările arheologice. Rezultatele săpăturilor de la Capidava, Garvăn, Isaccea sau Păcuilui lui Soare au fost sistematizate de **Ion Barnea și Ștefan Ștefănescu** în volumul al III-lea din seria „Din istoria Dobrogei”.⁹¹ Autorii adaugă la sursele narative deja cunoscute o serie de mărturii arheologice, printre care la loc de frunte se află monedele și sigiliile. Toate acestea au îmbogățit cunoștințele referitoare la organizarea militară și ecleziastică a Dobrogei, la sistemul de fortificații, precum și la diferitele aspecte ale vieții cotidiene, arătând că aceste așezări dunăre s-au dezvoltat sub protecția armatei și flotei bizantine⁹².

Unii istorici cred că Moldova se afla sub stăpânirea Haliciului în această perioadă, pe baza unei pretense „Diplome bărlădene” (1134) prin care se acorda locuitorilor Mesembriei privilegii comerciale în Moldova (Ioan Bogdan, *Diploma bărlădeană din 1134 și principatul Bărladului*, ARMSI, tom. XI, seria a II-a, 1889). În 1927 Nicolae Bănescu atrăgea însă atenția că există un pasaj din Kinnamos unde se relatează că Manuel I Comnenul a dat în 1165 principelui Vasiliko un teritoriu ca feudă παρὰ τὸν Ἰστρον, iar acesta s-a așezat aici cu familia și armata sa (*La domination byzantine sur le Bas Danube*, „Bulletin de la section historique” XIII, 1927, p. 21). Despre statutul Moldovei în această perioadă, Victor Spinei *Realități etnice și politice în Moldova meridională în secolele X-XIII. Românii și turanicii*, Iași, 1995, p. 78-80. Autorul arată că așa-numiții bărladnici, menționați în luptele dintre cnezii ruși nu au legătură cu orașul Bărlad, care nu exista la acea vreme. Vezi și Idem, *Moldova în secolele XI-XII*, București, 1982, p. 143-144.

⁸⁸ Victor Spinei, *La signification des ethnonymes des Daces et des Gètes dans les sources byzantines des X-XI siècles*, „Études byzantines et post-byzantines” II, p. 115-133, p. 117. Autorul atrage atenția că în condițiile cunoașterii vage a geografiei medievale, localizarea precisă a diferitelor etnii nu a fost ușoară și acest lucru s-a repercutat și în terminologia utilizată. În multe cazuri, pentru unul și același popor au fost utilizate nume diverse și de aceea identificarea unui popor, când cronicarul nu indică numele său real, comportă dificultăți inerente.

⁸⁹ *Stihuri la încoronarea lui Alexios Comnenul*, FHDR IV, p. 68-69, FHDR III, 542-543; p. 534-537.

⁹⁰ Victor Spinei, *op.cit.*, p. 126.

⁹¹ Ion Barnea, Ștefan Ștefănescu, *Din istoria Dobrogei. III. Bizantini români și bulgari la Dunărea de Jos*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1971, p. 71-335.

⁹² Gheorghe Mănușcu-Adameșteanu, *Istoria Dobrogei în perioada 969-1204. Contribuții arheologice și numismatice*, Buzău, Ed. Mad Linotype, 2001. Capitolul VIII „Dobrogea în timpul împăraților Ioan II Comnenul și

În momentul de față cunoaștem faptul că între secolele XI-XII în orașe dobrogene Dristra (Dorostolum, actuala Silistra), Dinogetia (Garvăn, com. Jijila, jud. Tulcea), Noviodunum (Isaccea) sau Păcuiul lui Soare a existat o viață urbană, întreruptă temporar sau definitiv de raidurile migratorilor, așa cum se reiese din studiile și monografiile care le-au fost dedicate⁹³. De asemenea, există studii punctuale referitoare la importanța descoperirilor sfragistice sau numismatice. Ion Barnea a publicat o serie de sigilii descoperite la Isaccea și Nufăru, care au aparținut unor demnitari laici sau eclesiastici sau persoanelor de rând⁹⁴. Argumentele numismatice nu sunt mai puțin importante, departajarea monezelor descoperite izolat și a celor din tezaure permițând evidențierea unor perioade de avânt și de decădere a circulației monetare. Dacă secolul al XI-lea este lipsit de fenomenul teaurizării, tezaurele date în secolul al XII-lea sunt frecvente.

Din toate aceste cercetări arheologice reiese faptul că atacul pecenegilor din 1122 a distrus fortificațiile de la Păcuiul lui Soare, Garvăn și Nufăru. Statistica descoperirilor numismatice din cele trei situri evidențiază întreruperea pătrunderii monedelor la sfârșitul domniei lui Alexios I și în primii ani ai domniei lui Ioan II Comnenul, ceea ce nu se poate corela decât cu această invazie⁹⁵. Fortificația de la Nufăru a fost refăcută în primii ani ai domniei lui Manuel I Comnenul, dar ca o așezare mai redusă ca dimensiuni, iar teritoriul locuit s-a restrâns. A fost ridicat un nou zid de incintă, pentru a delimita așezarea redusă, iar spațiul rămas extramuros a devenit necropolă⁹⁶.

Într-un studiu recent despre organizarea militară bizantină la Dunăre în secolele X-XII, Alexandru Madgearu arată că „una dintre consecințele atacului din 1122 a fost creșterea importanței fortificației de la Isaccea în sistemul defensiv de la Dunărea Maritimă, în condițiile în care fortificația de la Nufăru a fost grav afectată, ieșind practic din acest sistem, iar cea de la Garvăn a fost abandonată. Astfel, sectorul maritim al Dunării a ajuns să fie apărat doar de către cetatea de la Isaccea, rămasă ca un

Manuel I Comnenul (1118-1180)”, p. 189-199; Idem, *Cruci-relicvar descoperite la Isaccea, jud. Tulcea* în *Studia Historica et Theologica. Omagiu Profesorului Emilian Popescu*. Editura Trinitas, Iași, 2003, p. 193-211. Autorul analizează crucile relicvar cu figuri în relief și crucile relicvar cu figuri gravate și arată că „așezarea urbană fortificată de la Isaccea este singurul centru dobrogian care înregistrează o continuitate de locuire în secolele XI-XII” (p. 195)

⁹³ Petre Diaconu, *Păcuiul lui Soare. Cetatea bizantină*, vol. I, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1972. Diaconu identifică această cetate cu Vicina. Vezi și Idem, *Despre localizarea Vicinei*, „Pontica” 3 (1970), p. 275-294; Ion Barnea, *Relațiile dintre așezarea de la Bisericiuța-Garvăn și Bizanț în secolele X-XII*, în SCIV, an. IX, 1953, nr. 3-4, p. 641-671; Idem, *Dinogetia et Noviodunum. Deux villes byzantines du Bas-Danube*, RESEE, IX, 1971, nr. 3, p. 343-362; Idem, *Noi descoperiri din epoca feudalismului timpuriu la Dinogetia-Garvăn*, în vol. „Materiale și Cercetări Arheologice” 10, 1973, p. 291-331; Gh. Ștefan, Ion Barnea, Maria Comșa, Eugen Comșa, *Așezarea feudală timpurie de la Bisericiuța-Garvăn*, București, 1967, 411 p.

⁹⁴ Ion Barnea, *Sigilii bizantine inedite din Dobrogea*, „Pontica” XVI (1983), p. 263-272, p. 239, nota 3, p. 240, n. 1-2; Idem, *Sigilii bizantine inedite din Dobrogea*, „Pontica” XXIII, 1990, p. 315-334, p. 324, nr. 11 (Autorul publică mai multe sigilii, printre care și un sigiliu descoperit la Durostorum care a aparținut contelui Alexandru de Gravina, un senior normand care a trăit în exil la curtea lui Manuel I și a jucat un rol important în expedițiile din Italia (nr. 20, p. 322-333); Idem, *Noviodunum în lumina sigiliilor bizantine*, SCIV 48 (1997), p. 353-360; Ion Bica, *Iconografia religioasă în lumina sigiliilor bizantine descoperite în Dobrogea, sec. X-XIII*, în *Studia Historica et Theologica. Omagiu Profesorului Emilian Popescu*. Editura Trinitas, Iași, 2003, p. 301-309

⁹⁵ Petre Diaconu, *Les Coumans au Bas-Danube aux XIe et XIIe siècles*, Bucarest, 1978, p. 62-71; Victor Spinei, *Realități etnice și politice în Moldova Meridională în secolele X-XIII. Români și turanici*. Ed. Junimea, Iași, 1985, p. 75-76; Ernest Oberländer-Târnoveanu, *Societate. Economie și politică. Populațiile de pe teritoriul Moldovei și lumea sud-est europeană în secolele IV-XIV în lumina descoperirilor monetare*. „Anuarul Muzeului de Istorie a Bucovinei” 36 (1998-2001), p. 311-355; Gheorghe Mănuncu-Adameșteanu, *Istoria Dobrogei în perioada 969-1204. Contribuții arheologice și numismatice*, Buzău, Ed. Mad Linotype, 2001, p. 192-194; La Garvăn, acest atac a pus capăt aceluiaș ravel denumit în mod convențional „al locuințelor de suprafață”. Așezarea a rămas pustie până la sfârșitul secolului al XII-lea, când se datează următorul ravel, al „locuințelor incendiate” (P. Diaconu, *Despre datarea nivelului „locuințelor incendiate” de la Dinogetia-Garvăn (jud. Tulcea)*, SCIVA, 26, 1975, 3, p. 387-394)

⁹⁶ Gheorghe Mănuncu-Adameșteanu, *Istoria Dobrogei în perioada 969-1204*, p. 113.

avanpost înconjurat de așezări devastate sau în declin accentuat⁹⁷. În sprijinul acestei teze sunt aduse argumente numismatice și anume marele număr de monede din secolul al XII-lea descoperite la Isaceea care confirmă prosperitatea acestui oraș, în special în epoca lui Manuel Comnenul, precum și numeroasele cruci-enkolpion⁹⁸.

Este cert că stăpânirea bizantină la Dunărea de Jos a devenit precară la mijlocul secolului al XII-lea din cauza atacurilor cumane, însă, cu toate acestea, teritoriul de la gurile Dunării a continuat să fie ținut, mai mult sau mai puțin ferm în mâinile bizantinilor⁹⁹. Curând, cumanii și-au deplasat centrul de greutate în regiunile Niprului și au intrat în conflict cu principii rușii. Acest lucru a făcut ca la sud de Dunăre să se înregistreze un reviriment economic și în unele așezări distruse a reînceput viețuirea. După plecarea cumanilor, ținuturile nord-dunărene au fost controlate de bizantini, deși este greu de precizat până unde s-a întins spre nord această stăpânire. Prezența bizantină la gurile Dunării era dictată de necesități economice dar și de rațiuni de ordin politic. Împărații Comneni au căutat să mențină relații de prietenie cu cnezii ruși, alianță necesară pentru temperarea cumanilor, dar și pentru a ține în șah Ungaria. Ori pentru a duce o politică nord-dunăreană eficientă bizantinii trebuiau să fie prezenți într-o formă sau alta la gurile Dunării.

* * *

În ceea ce privește situația ecleziastică de la Dunărea de Jos, Victor Spinei considera că „autoritatea Patriarhului ecumenic de la Constantinopol nu se exercita în mod direct asupra creștinilor ortodocși din teritoriile est-carpatice, ci prin intermediul eparhiilor sufragane de la Dunărea inferioară”¹⁰⁰. Se știe că la 1020 funcționa la Dristra o episcopie care mai târziu s-a transformat în mitropolie, probabil în deceniul V al secolului al XI-lea. Mitropolia de la Dristra a continuat să existe și în a doua jumătate a secolului al XI-lea când doi dintre întâi stătătorii ei au participat la Sinoadele din Constantinopol (Leontios în 1071 și 1072, Christophor în 1082).

Un izvor important care atestă că această mitropolie a funcționat și în secolul al XII-lea, un izvor este *Notitia episcopatum*, întocmită de Nil Doxopatrīs în 1143, de unde aflăm că Patriarhiei de Constantinopol i se supun „și toate orașele paristriene, adică cele de la fluviul Dunărea” (καὶ πᾶσα αἱ παρίστρτοι πόλεις ὡτῷ ὑποκρίνται, ἤτοι αἱ τοῦ Δανουβίου ποταμοῦ)¹⁰¹. Din corespondența lui Ioan Tzetzes cu mitropolitul Leon Chrisianites aflăm că în secolul al XII-lea Durostorum avea rang de mitropolie și avea în subordine cinci episcopii sufragane, din care o parte se aflau pe teritoriul dobrogean¹⁰².

⁹⁷ Alexandru Madgearu, *Organizarea militară bizantină la Dunăre în secolele X-XII*, Editura Cetatea de Scaun, 2002, p. 120.

⁹⁸ Ernest, Oberländer-Târnoveanu, *Moneda bizantină și de tip bizantin pe teritoriile de la sud de Carpați în secolele XII-XV. O analiză critică a documentelor numismatice*, „Mousaios” 7 (2001), p. 333-391. Invocând argumentele numismatice Ernest Obelander Târnoveanu arată că invazia din 1148 a vizat nordul Dobrogei. Tezaurile care s-au descoperit la Isaceea și Ismail constituie dovezi că zona gurilor Dunării a fost devastată cu ocazia atacurilor cumane din 1148 (*Numismatic and Historical Remarks on the Byzantine Coin Hoards from the XIIth century at the Lower Danube*, RESEE 39 (1992), p. 41-60; *Două tezaur de monede bizantine din secolul al XII-lea descoperite în nordul Dobrogei*, BSNR, LXX-LXXXIV, 1976-1980, nr. 121-128, 1981, p. 263-296).

⁹⁹ Victor Spinei, *The Great Migrations in the east and South-East of Europe from the Ninth to the Thirteenth Century*, Cluj-Napoca, 2003 „The Peak of the Cuman's Political Actions in the Twelfth Century”, p. 258-280; Ion Tentiuc, *Populația din Moldova centrală în secolele XI-XIII*, Editura Helios, Iași, 1996 (capitolul IV „Formele de organizare social-politică și relațiile autohtonilor cu lumea bizantină, slavă și turanică”, p. 193-228). Autorul arată că interesul acestor teritorii pentru Bizanț se referea la faptul că ele puteau constitui zone-tampon în relațiile cu populațiile migratoare și în al doilea rând era vorba de teritorii cu resurse economice, utile pentru schimburile comerciale.

¹⁰⁰ Victor Spinei, *Moldova în secolele XI-XIV*, Chișinău, 1994 „Viața spirituală și structurile ecleziastice”, p. 131-140, p. 132.

¹⁰¹ FHDR III, p. 162-164; Darrouzès, *Notitiae*, p. 473, nota 45.

¹⁰² Jonathan Shepard, *Tzetzes' letters to Leo at Dristra*, BF 6 (1979), p. 191-239. Mitropolitul Dristre Leon este menționat: la sinodul în care a fost despus patriarhul Cosma (1147), la sinoadele care au fost convocate pentru soluționarea controverselor „Tatăl este mai mare decât Mine”, la o serie de alte sinoade din anii 1169, 1171 și 1173.

Existența unor episcopate în Dobrogea trebuie să fie admisă, ținând cont de descoperirile arheologice. Astfel, s-a presupus că exista o episcopie la Dinogetia-Garvăn, pe baza faptului că acolo a fost descoperită o bisericuță de piatră, o cruce-relicvar din aur un sigiliu al Mitropolitului Mihail al Rusiei, care a păstrorit între 1130-1145¹⁰³. În opinia lui Ioan Barnea, care a condus cercetările arheologice în această cetate bizantină, Dinogetia era sediul unei autorități eclesiastice sub ascultarea Patriarhiei de Constantinopol. Descoperirile făcute îl îndreptățeau să presupună prezența unui ierarh local de origine greacă¹⁰⁴. Răzvan Theodorescu emitea ipoteza ca în așezarea bizantină din nordul Dobrogei s-a aflat un ierarh cu rang suficient de înalt pentru purta corespondență cu conducătorul vastei și importante diocenze rusești¹⁰⁵. S-a presupus că un episcopat a existat și la Noviodunum Isaccea pe baza numărului mare de cruciulițe-relicvar sau simple care au fost descoperite aici¹⁰⁶.

Cert este că cel puțin o episcopie a funcționat în Dobrogea și anume cea de la Axiopolis. Un tratat de la sfârșitul secolului al XI-lea, în care sunt consemnate transferurile episcopale consemnează faptul că „fiind fără slujbă, episcopului de Axiopolis i s-a dat mai întâi scaunul eparhial de Abydos și apoi cel de Apros” (τῷ Ἀξιουπόλεως σχολάζοντι ἐδόθη πρότερον ἢ Ἀβυδος ὕπερον δὲ καὶ ὁ Ἀπρος)¹⁰⁷. Așezarea a putut continua și în secolul al XII-lea deoarece s-au descoperit două *stamena* din vremea lui Manuel I, care au fost puse în circulație în intervalul 1170-1180¹⁰⁸. Petre Năsturel a atras și el atenția asupra acestui centru romano-bizantin și considera că este posibil ca „anumite zone din jumătatea septentrională a Moldovei să fi intrat în aria de influență a acestei dieceze”¹⁰⁹.

O mărturie a vieții religioase în teritoriile românești sunt crucile relicvar din bronz, care au cunoscut o largă difuziune începând cu secolul al X-lea, și mai ales în secolele XI-XII¹¹⁰. La Dinogetia, Păcuiul lui Soare, Isaccea sau Capidava s-au descoperit peste 300 de cruci relicvar de proveniență

¹⁰³ Despre bisericuța de la Garvăn, Ion Barnea, *Monumente creștine și de viață bisericească în secolele VII-XIV pe teritoriul Dobrogei în Monumente istorice și izvoare creștine*, Galați, 1987, p. 106-109; despre crucea relicvar din aur Idem, *Arta creștină în România*, vol. II (sec. VII-XIII), București, 1991, p. 136, pl. 54; despre sigiliul Mitropolitului Mihail, Idem, *Monumente creștine*, p. 114; *Arta creștină*, p. 230, p. 101.

¹⁰⁴ *Dinogetia-Ville Byzantine du Bas Danube*, «Byzantina», tom 10, Thessalonice, 1980 p. 237-287, mai ales capitolul „Le centre de haute Epoque féodale (X-XII siècles)”, p. 259 și urm. («Acestea sunt mărturii care ne fac să presupunem existența unui ierarh local la Dinogetia, de limbă sau chiar de cultură greacă», p. 286)

¹⁰⁵ Răzvan Theodorescu *Civilizația din spațiul spațiul carpato-dunăreano-pontic. Structuri Eclesiastice*, Academia Română, *Istoria românilor*, vol. III. *Genezele românești*. Coordonatori Acad. Ștefan Pascu. Acad. Răzvan Teodorescu, Editura Enciclopedică, București, 2001 (Partea a II-a *Împliniri statale*, p. 452-457).

¹⁰⁶ Petre Diaconu a atras atenția că nu se poate absolutiza plecând de la aceste date sigulare: bisericuța de la Garvăn putea fi un locaș de cult al murenilor sau biserica unei mănăstiri, după cum sigiliul mitropolitului rus putea să însoțească o scrisoare adresată unui laic cu funcții politico-administrative care rezida la Dinogetia (Petre Diaconu, *Despre organizarea ecleziastică a regiunii Dunărea de Jos (ultima treime secolului X-secolul XII)*, ST 1 (1990), p. 103-120).

¹⁰⁷ Jean Darrouzès, *Le Traité des Transferts. Edition critique et commentaire* în REB 42 (1984), p. 147-214; Emilian Popescu, *Știri despre istoria Dobrogei în secolul al XI-lea. Episcopia de Axiopolis în Monumente istorice și izvoare creștine*, Galați, 1987. Părintele Darrouzès a arătat că a acest transfer a avut loc în vremea patriarhului Nicolae Gramaticul (1084-1111), iar Emilian Popescu a arătat că episcopul și-a părăsit postul în contextul năvălirii cumane din 1094.

¹⁰⁸ Gheorghe Mămuncu Adameșteanu, *Un fragment de steatit descoperit la Isaccea*, SCIV 31 (1983), p. 171-174.

¹⁰⁹ Petre Ș. Năsturel, *Le christianisme roumain à l'époque des invasions barbares. Considérations et faits nouveaux* în „Buletinul Bibliotecii Române. Studii și documente românești”, Freiburg, 1984, p. 234

¹¹⁰ Oana Damian, Paul Damian, *Eléments chrétiens de l'époque byzantine au Bas Danube*. „Pontica” XXVIII-XXIX (1995-1999), Muzeul de Istorie Națională și Arheologie Constanța, p. 233-347. Autorii realizează catalogul pieselor de acest gen care s-au descoperit la Dunărea de Jos. Tipologic aceste piese se pot împărți în două categorii: cruci simple pectorale în bronz, dar și în marmură și cruci duble relicvar în bronz, din care adesea nu se păstrează decât o parte. Ele provin din diverse centre dar este foarte posibil că a existat și o producție locală. În ceea ce privește crucile relicvar, acestea sunt de proveniență constantinopolitană

bizantină. *Enkolpia* se întâlnesc la toate nivelurile de locuire ale așezării de la Dinogetia-Garvăn din secolele X-XIII. Aproape toate sunt din metal și anume 42 din bronz, trei din fier, una din plumb și una din aur. De asemenea există una din marmură și una din piatră locală. Cruciulițele duble relicvar au mărimi între 4-6 cm (cele mici), 7-9 cm cele mijlocii. Ele sunt asemănătoare cu cele descoperite la Măcin, Capidava, Păcuiul lui Soare sau Issacea¹¹¹.

Mai mult, anumite descoperiri arheologice par să ofere indicii despre existența unor așezăminte monastice în această perioadă. Petre Diaconu crede că în a doua jumătate a secolului al XII-lea a funcționat un schit la Cetățuia-Niculițel. Aici s-a descoperit o biserică treflată, o locuință amenajată în valul de pământ care putea servi ca și chilie, fragmente ceramice și câteva monede din vremea lui Manuel I¹¹². De asemenea, sigiliul descoperit la Nufăru cu inscripția „fondatoarea Mănăstirii Kokkinobaphos” îl determină pe Ion Barnea să se întrebe despre posibile raporturi între ilustra mănăstire bizantină și un stabiliment monastic situat pe brațul Sf. Gheorghe al Dunării, poate chiar o filială a primeia¹¹³.

Răzvan Teodorescu arată însă că în lipsa unor izvoare precise referitoare la situația ecleziastică a teritoriilor românești în secolul al XII-lea nu putem decât să bănuim că viața culturală și religioasă a continuat ca și în secolul precedent¹¹⁴. Sperăm ca valorificarea izvoarelor bizantine din această perioadă să aducă o contribuție la elucidarea acestei probleme. În 1972, Părintele Jean Darrouzès publica o culegere de scrisori păstrată în Biblioteca Academiei Române, printre care una care amintea de un călugăr scit «originar din munții cei înalți ai Dunării» care a venit în lumea bizantină în a doua jumătate a secolului al XII-lea (nr. 73, p. 215)¹¹⁵. Petre Diaconu se întreba dacă nu cumva acest călugăr nu a venit dintr-una din mănăstirile de genul celui de la Niculițel, iar Ovidiu Mihai Cățoi a avansat ipoteza că acest călugăr era originar din regiunea Prahova-Buzău, unde au fost descoperite un mare număr de cruci pectorale din secolul al XII-lea și unde a existat și un cnezat cu centrul la Slon¹¹⁶.

¹¹¹ Crucea dublă relicvar din aur cu lanț a fost dataată în secolul al XI-lea și a aparținut unui înalt ierarh. Gh. Ștefan, Ion Barnea, Maria Comșa, Eugen Comșa, *Donogetia. Așezarea feudală timpurie de la Biserica-Garvăn*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1967, „Obiectele de cult”, p. 357-366.

¹¹² Petre Diaconu, *Despre organizarea ecleziastică a regiunii Dunărea de Jos (ultima treime secolului X-secolul XII)*, ST 1 (1990), p. 103-120, p. 119. Ernest Oberlander-Târnoveanu susține că este vorba de imitații latine din perioada 1208-1250 (*Pentru o nouă datare a bisericii în plan treflat de la Niculițel*, „Peuce” VIII, 1980, p. 451-457).

¹¹³ Ion Barnea, *Sceaux byzantins du nord de la Dobroudja*, RESEE tom. XXIII, 1985, nr. 1, p. 35.

¹¹⁴ Răzvan Teodorescu, *Civilizația din spațiul carpato-dunăreano-pontic. Structuri ecleziastice*, în Academia Română, *Istoria românilor*, vol. III. Genezele românești. Coordonatori Acad. Ștefan Pascu, Acad. Răzvan Teodorescu, Editura Enciclopedică, București, 2001, p. 452-457. Vezi și Idem, *Bizant. Balcani și Occident la începuturile culturii medievale românești (sec. X-XII)*, București, 1974, mai ales capitolul intitulat *Prezențe bizantine și ecouri balcanice în istoria și cultura secolelor X-XIII la Dunărea de jos*, în care se referă la regiunea Paristrion și la Moldova, aceasta din urmă având o situație neclară, nefiind nici în stăpânirea Bizanțului, nici a Haliciului.

¹¹⁵ Jean Darrouzès, *Un recueil épistolaire du XIIe siècle Académie Roumaine cod.gr. 508*, în REB 30 (1972), p. 199-230. Manuscrisul este consemnat în catalogul lui Constantin Litzița, *Catalogul manuscriselor grecești*, București, 1909, p. 273, no. 594 (508). Documentul care se referă la „călugărul scit” este scrisoarea nr. 73, adresată Patriarhului Theodor Bardaniotes de călugărul Ierotei.

¹¹⁶ Petre Diaconu, *Les Coumans au Bas-Danube*, p. 96; Ovidiu Mihai Cățoi, *Un hieromoine «scythe» du territoire de la Roumanie, dans un manuscrit byzantin du XIIe siècle*, «Études Byzantines et Post-Byzantines» V, Editura Academiei Române, București, 2006, p. 223-242; Maria Comșa, *Un cnezat roumain des Xe-XIIe siècle la Slon-Prahova, «Dacia» XXII 1979, p. 303-313.*

CAPITOLUL I. BISERICA ÎN VREMEA LUI MANUEL I COMNENUL

1. BISERICA ȘI INSTITUȚIA IMPERIALĂ

Atât tradiția greco-romană, cât și cea orientală acordau un rol important autorității religioase a conducătorului. În tradiția bizantină, împăratul (basileul) era reprezentantul lui Hristos pe pământ. Așa cum exista un singur Dumnezeu în ceruri, tot așa trebuia să existe un singur împărat și o singură lege pe pământ. Această ideologie imperială, ale cărei baze fuseseră puse de Eusebiu de Cezareea, a constituit o trăsătură definitorie a vieții bizantine¹. Conform legiurilor lui Iustinian I, Biserica și instituția imperială trebuiau să lucreze împreună, una promovând ortodoxia, iar cealaltă reglementând problemele din viața de zi cu zi². Astfel, Biserica și Imperiul formau un singur organism, condus de împărat și patriarh. Departe de a se cantona în domenii proprii, cele două organisme se întrepătrundeau: împăratul putea exercita autoritatea în Biserică, după cum și patriarhul putea interveni în treburile statului³.

Poziția specială a împăratului era subliniată în cadrul ritualului elaborat al vieții sale publice, la care participau demnitarii Bisericii, funcționari ai statului și membrii curții imperiale. Protocolul, așa cum era descris în Cartea Ceremoniilor, era strict respectat. Din secolul al VII-lea, ritualul încoronării avea loc în Biserică și era însoțit de Sfânta Liturghie. Se accentua astfel că indiferent ce rol ar fi jucat armata, senatul sau poporul în alegerea unui împărat, doar Dumnezeu îi dădea puterea și îl numea autocrator. Rolul împăratului în lumea civilizată, *oikoumene* (οἰκουμένη), și legătura lui directă cu Dumnezeu erau accentuate și de ceremonialul care avea loc cu ocazia recepțiilor, banchetelor și audiencelor din Sala de aur (*chrysotriclinus*), unde se afla tronul imperial. În spatele acestuia, se afla icoana Mântuitorului Hristos și a Maicii Domnului ca protectoare a orașului⁴. De asemenea, la marile sărbători ale Bisericii, elementele religioase se întrepătrundeau cu cele seculare. Amintim doar faptul că în Sfânta Sofia se afla o țesătură din porfiră pe care împăratul stătea să se roage înainte de a intra în altar sau că exista un ritual elaborat al intrării împăratului în Biserică, împreună cu garda sa personală și într-o curte.

În general, împăratul era responsabil pentru punerea în aplicare a canoanelor adoptate în cadrul Sinoadelor, putea să legisleze și să adopte legi în probleme administrative și disciplinare, acest lucru

¹ Pentru ideologia imperială bizantină, a se vedea Norman Hepburn Baynes, *Byzantine Studies and other Essays*, London, 1955; Raffaele Farina, *L'imperio e l'imperatore cristiano in Eusebio de Cesarea*, Zürich, 1966; Hélène Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, 1975; Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. étude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris, Gallimard, 1996, 435 p.

² „Darurile lui Dumnezeu, care ne-au fost date prin mila Celui de sus, sunt preoția și autoritatea imperială. Preoția are în grijă lucrurile divine, autoritatea imperială reglementează lucrurile umane. Însă amândouă pleacă din aceeași sursă și amândouă împiedăbesc viața omului” (Novela 6 a lui Iustinian. Rudolf Schöll (ed). *Novellae* Opus Schœlli morte intercepum absolvit Guilelmus Kroll, Berolini MCM.LIX, apud Widmannos, p. 35). Nu de puține ori, această protecție imperială a fost cu greu resimțită de Biserică. Edictele dogmatice impuse de împărați ca Enciclica lui Basiliscus (475), Henoticonul lui Zenon (482) sau decretul dogmatic al lui Heraclie (*Ekteisis*) din 638 au creat mare tulburare în Biserică, antrenând schisme, persecuții și chiar războaie civile.

³ Louis Bréhier, *Les institutions de l'Empire Byzantin*. Editions Albin Michel, 1949, în special cap. IV, „Les institutions de l'Église”, p. 430-597.

⁴ Janin, *La géographie ecclésiastique*, p. 115-117.

întâmplându-se de multe ori împotriva voinței patriarhului și înaltului cler. De asemenea, el era direct răspunzător pentru adoptarea unor măsuri împotriva ereziilor. Astfel, se poate vedea că puterea imperială prelua o parte din prerogativele Bisericii. O culegere de legi din secolul al IX-lea reușea să împace cele două instituții, atunci când proclama: „Pacea și fericirea supușilor nu este altceva, nici în plan spiritual, nici în plan temporal, decât armonia (*sympbonia*) între instituția imperială și cea patriarhală”⁵. Cu alte cuvinte, Biserica și Imperiul trebuiau să funcționeze ca un singur organism, dirijat de împărat și patriarh, în deplin consens. În realitate, patriarhul depindea de împărat de la momentul alegerii și încoronării și până la cele mai mici detalii ale activității sale. Când considera necesar, împăratul putea, fie să-l destituie din rațiuni politice sau religioase, fie să-l constrângă să se retragă.

a) Împăratul-epistemonarh al Bisericii

Împărații din dinastia Comnenilor au avut o relație particulară cu Biserica. Alexios I Comnenul și-a construit cu grijă sprijinul dinastic, apelând la cercurile monastice sau la preoți. Încă de la începutul domniei, el a arătat o preocupare deosebită pentru apărarea dreptei credințe. În 1107, în contextul judecării și execuției lui Vasile Bogomilul, a dat o novelă prin care intenționa să reformeze clerul⁶. Alexios considera că era nevoie de măsuri pentru a combate condițiile care au permis ereziei să apară și să înflorească. Astfel, el a instituit un corp al didascalilor, care aveau rolul de a predica în Sfânta Sofia, dar și de a observa orice abatere de la dreapta credință. De asemenea, ei erau însărcinați să rostească cuvântări în cinstea împăratului și a patriarhului cu diferite ocazii⁷.

Termenul *epistemonarh* a fost folosit inițial în context monastic, pentru a-l desemna pe cel însărcinat să vegheze la ținuta exterioară a călugărilor și la îndeplinirea atribuțiilor lor, precum și să aplice reguli disciplinare. În acest sens, el apare într-o serie de *typika* (Mănăstirea Studios, Marea Lavră de la Athos, Mănăstirea Evergetis). Termenul a fost utilizat apoi metaforic pentru a justifica anumite intervenții disciplinare ale puterii temporale în domeniul ecleziastic. Anna Comnena, care și-a scris *Istoria* în jurul anului 1140, considera că dacă arta guvernării este comparabilă cu o știință (ἐπιστήμη) sau mai mult «cu arta artelor și știința științelor» (ὡς περ τέχνην τεχνῶν καὶ ἐπιστήμην ἐπιστημῶν), atunci tatăl său putea fi admirat și ca savant și ca arhitect, dar era mai mult decât alții, era „maestru în arta guvernării” (ὁ ἐπιστήμονάρχης τῆς βασιλείας)⁸.

Politica ecleziastică a lui Manuel Comnenul nu a fost diferită de cea a predecesorilor săi. Manuel Comnenul a intervenit în viața Bisericii și și-a impus punctul de vedere în probleme de natură dogmatică sau canonică. Politica sa autoritară a fost favorizată poate și de faptul că în vremea lui nu a existat un patriarh de talia lui Fotie sau Nicolae Misticul⁹. În procesul verbal al sinodului care l-a depus pe

⁵ Prefața lui Fotie la culegerea de legi cunoscută sub numele de *Epanagoga* (Ἐπαναγωγή), titlul III, 8. Promulgată în 886, *Epanagoga* cuprindea legiuirile împăraților Vasile I și Leon VI și urma să fie o „introducere” la legislația cunoscută mai târziu ca *Basilikale*, înlocuind astfel *Ecloga* împăraților isaurieni. Anumite pasaje au fost traduse în *Social and political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Paleologus*. Passages from Byzantine writers and documents, translated with an introduction and notes by Ernest Barker, Oxford Clarendon Press, 1961, p. 89-97 (p. 92).

⁶ Michael Angold, *The Imperial Administration and the Patriarchal Clergy in the 12th Century*, BF XIX (1993), p. 17-24; Idem, *Imperial Renewal and Orthodox Reaction. Byzantium in the Eleventh Century*, în Paul Magdalino, *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, Papers from the twenty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St. Andrews, March 1992, Aldershot: Variorum, 1994, p. 231-246.

⁷ Paul Magdalino, *The reform edict of 1107* în Margaret Mullett and Dion Smythe (ed), *Alexios I Komnenos*, Papers of the second Belfast Byzantine International Colloquium, 14-16 April 1989, Belfast Byzantine Texts and Translations, 1996, p. 199-218.

⁸ Ana Comnena, *Alexiada*, III, 2 (ed. Bernard Leib, *Alexiade*, Paris: Société d'édition "Les Belles lettres", 1937-1976, vol. I, p. 114).

⁹ Gilbert Dagron vorbea de „regalitatea patriarhilor” în secolele VIII-XI, spre deosebire de „împăratul epistemonarh” din secolele XII-XV (Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 229-263).

patriarhul Cosmas, se arată că Manuel l-a interogat pe acuzat „în virtutea competenței și a înțelepciunii sale de epistemonarh”. De asemenea, în prostagma din 1166 în care erau interzise căsătorile până la al șaptelea grad, Manuel explică faptul că sinodul l-a consultat în această problemă din respect pentru „dreptul său de epistemonarh” (τὸ ἐπιστημοναρχικὸν τῆς ἡμῶν βασιλείας παραφυλαττόμενοι δίκαιον)¹⁰. Mai mult, în timpul domniei sale, se elaborează argumente pentru intervenția împăratului în problemele Bisericii. Ioan Kinnamos spunea despre Dimitrie din Lampen, inițiatorul disputei teologice din 1166 în jurul cuvintelor Mântuitorului „Tatăl este mai mare decât Mine”, că „nu înceta să se ocupe de natura lui Dumnezeu, ceea ce nu este permis decât învățaților și teologilor eminenti, și poate împăraților, din cauza rangului lor” (ἤδη δὲ καὶ βασιλεῦσι διὰ τὸ ἀξίωμα ἴσως, Kin.VI, 2).

b) Theodor Balsamon și χρῆσμα τῆς βασιλείας

Theodor Balsamon a accentuat ideea că Biserica este condusă de împărat, care este capul ei pe pământ. El a dus însă mai departe teoria împăratului epistemonarh în Biserică, afirmând că basileul nu depinde nici de legislația imperială, nici de canoanele eclesiastice, ba mai mult, el se află deasupra legii canonice. Comentând al patrulea canon al Sinodului de la Calcedon, care hotăra că episcopul poate permite, în anumite circumstanțe, ca monahii și *a fortiori* clericii, să exercite funcții civile, el considera că, dacă un simplu episcop are această putere, cu atât mai mult cel care înființează sau desființează eparhii¹¹. În vocabularul pe care îl folosește Balsamon pentru a impune acest privilegiu imperial, el accentuează că împăratul „acționează cum dorește” (βούλεται, τὸ βουλευτὸν), limbaj care nu se regăsește în opera canonică, ci în cea imperială¹².

Spre sfârșitul domniei lui Manuel Comnenul, Theodor Balsamon a precizat și mai clar locul și rolul împăratului în Biserică, construind o teorie imperială adecvată realităților secolului al XII-lea. Astfel, dacă împăratul acționează în multe privințe ca un ierarh, acest lucru se datorează faptului că puterea sa este dublă, spirituală și temporală. Iar acest lucru rezultă din caracterul sacerdotal al puterii imperiale. Prin ungerea sa, el devine *christos* al Domnului și se bucură de anumite privilegii în Biserică: poate intra în altar fără restricții¹³, poate tămâia, poate binecuvânta cu tricherul ca episcopii, poate chiar să țină predici în fața poporului. În opinia lui, împărații au libertatea să se comporte ca arhierii (καθὼς καὶ ἀρχιερεῖς), deoarece ei sunt cei care investesc patriarhul și sunt unși ai Domnului (χριστοῦ τοῦ Κυρίου)¹⁴.

¹⁰ RP V, p. 309; PG 119, 769-771; Grumel nr. 1068. Acest decret a fost citit în fața sinodului de chartofilaxul Ioan Hagioflories. Cu această ocazie, el a rostit un discurs în care împăratul era comparat cu Moise și unde se spunea că Dumnezeu însuși îi conferă o putere epistemonarhică în Biserică (vezi Grumel nr. 1072).

¹¹ Εποὶ δὲ δοκεῖ ὡς ἀπὸ τοῦ δ' κανόνος τῆς ἐν Χαλκηδὼνι συνόδου καὶ μάλιστα ἀνδρόθῃ τῷ βασιλεῖ ἐναπιθεῖναι κοσμικῶν δουλειῶν ἐνεργείας [εργαζόμενοις καὶ μοναχοῖς κατὰ λόγον οἰκονομίας δοκούσης αὐτῷ] (Comentariu la Canonul 16 al Sinodului de la Cartagina, RP III, 349).

¹² Helen Saradi, *Imperial Jurisdiction over Ecclesiastical provinces. The Ranking of New Cities as Seats of Bishops or Metropolitans*, Nicolas Oikonomides (ed.), *To Byzantio kata ton 12o aïōna. Kanoniko dikato, kratos kai koinonia*, Athēna: Etairēia Byzantinōn kai Metabyzantinōn Meletōn, 1991, p. 149-164.

¹³ RP II, 466-467, comentariile lui Zonaras și Balsamon la canonul 69 Trulan. Zonaras este de părere că împăratul, în calitate de laic, nu ar trebui să pătrundă în altar, dar că acest privilegiu i-a fost acordat „în timpurile de demult” împotriva celor care susțineau că împăratul poate intra în Sfântul Altar doar pentru a lăsa darurile sale. Balsamon spune: „Aceasta nu mi se pare drept. Deoarece împărații care numesc patriarhii prin invocarea Duhului Sfânt și sunt unși de Domnul, intră în Sfântul Altar când dorește și binecuvîntează poporul cu lumânările, la fel ca episcopii”. A se vedea și comentariul lui Zonaras care afirmă că împăratul poate intra în altar, însă „aceast privilegiu i-a fost dat *din cauza puterii și autorității lui*” (RP II, p. 466-467).

¹⁴ RP, IV, 544; Comentariul la canonul 69 al Sinodului Trullan. *Cartea Ceremoniilor* rezerva împăratului privilegiul de a se adresa poporului cu diferite ocazii, ca de exemplu la sărbătoarea Întâmpinării Domnului, când aceasta cade în a doua zi a Postului Mare (*Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*. Texte établi et traduit par

Gilbert Dagron observă că Balsamon, în strădania lui de a afirma drepturile împăratului în Biserică, pune pe același plan dreptul de a numi patriarhi și sacramentul ungerii, adică un privilegiu și o harismă. Dacă prin tradiție, se recunoștau împăratului o serie de „drepturi episcopale” (*archieratika dikata*), prin ungerea pe care a primit-o de la Dumnezeu însuși, acestea devin harisme (*arhieratika charismata*). Astfel, Balsamon prezintă ungerea împăratului ca model al ungerii patriarhului și episcopilor și nu invers. Ungerea, sau ceea ce el numește $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma$, este inerentă funcției imperiale înseși¹⁵. În ciuda anacronismului vechi-testamentar, „ungerea” devine pentru Balsamon singura explicație a puterii imperiale, așa cum se exercita ea la Constantinopol în secolul al XII-lea.

c) Reprezentarea lui Manuel I Comnenul în artă

Artă poate oferi detalii interesante referitoare la modalitatea în care contemporanii imaginau relația dintre stat și Biserică. Statul este ușor de identificat în reprezentările artistice în tot ceea ce ține de imaginea împăratului. Nu același lucru se poate spune și despre Biserică. Imaginile patriarhilor sunt rare, lucru explicabil dacă ne gândim că împăratul însuși era reprezentantul lui Hristos pe pământ. Ilustratorul Manuscrisului lui Skylitzes (sec. XII) îl prezintă pe împăratul Mihail I (811-813) alături de patriarhul Nikephor pe tron. Se poate observa că scaunul împăratului este mult mare și mai înalt decât cel al patriarhului (*Planșa VII*)¹⁶.

Un poem din culegerea de poezii ocazionale cunoscută sub numele de *Codex Marcianus* se referă la o pictură care fusese realizată pentru a reflecta rolul lui Manuel I în controversa din 1166. *Lemma* acestui text este: „Despre reprezentările împăratului. Domnul nostru Iisus Hristos îi vorbește la ureche, Duhul Sfânt în formă de porumbel coboară din ceruri, Sfinții Apostoli Petru și Pavel și sfinții patriarhi Hrisostomul și Teologul îi dau tomuri cu citate”, iar textul este următorul: „O, Copile, vorbește împăratului! El dorește să proclame ceea ce urechea lui a auzit, cum Tu ești unul în două naturi, dar neamestecat într-o persoană. Și tu, o Duhule, dă-i har de sus, pentru ca să învețe credinciosul să cinstească purcederea Ta de la Tatăl doar. Iată, cei mai mari din ucenicii și ierarhii lui Hristos sunt de față și îi dau scrieri despre adevărata credință ortodoxă. Primește acestea, Manuel, regele ausonilor, și respinge toate învățăturile care sunt străine de adevărata credință”. Din text se poate înțelege că Hristos, reprezentat ca și copil (Hristos Emmanuel), vorbea în urechea lui Manuel despre doctrina ortodoxă a celor două naturi ale Sale¹⁷.

Albert Vogt, Paris, Les Belles Lettres (Collection byzantine), 1935, p. 144). De asemenea a se vedea comentariul lui Otto Treitinger, *Die östromeische Kaiser und Reichsidee*, Iena, 1938, p. 141-143.

¹⁵ Gilbert Dagron, *Le caractère sacerdotal de la royauté d'après les commentaires canoniques au XIIe siècle*, în Nicolas Oikonomides (ed.), *To Byzantio kata ton 12o aiōna*, p. 165-179. Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre*, în special subcapitolul „Balsamon et les charismes impériaux”, p. 263-275. Există păreri divergente referitoare la momentul în care ungerea a fost introdusă în ritualul încoronării, dar în orice caz acest lucru nu s-a întâmplat mai devreme de secolul al XII-lea (Louis Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin*, Paris, 1919, p. 13-15).

¹⁶ Manuscrisul cronicii lui Ioan Skylitzes, care a fost ilustrat la mijlocul secolului al XII-lea, cuprinde 574 de miniaturi și reprezintă o sursă importantă pentru vizualizarea ceremoniilor de la curte, a modului de luptă și a diferitelor aspecte ale vieții religioase. Vezi Vasiliki Tsanakla (ed.), *The illustrated chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid*, Leiden: Alexandros Press, 2002, 436 p.

¹⁷ *Codex Marcianus*, p. 3-59. Textul este comentat de Paul Magdalino, *The Emperor in the Byzantine Art of the Twelfth Century*, în BF VIII (1982), p. 123-183 (republicat în Idem, *Tradition and Transformation in medieval Byzantium*, Variorum, 1991, VI, p. 147-151). Despre *Codex Marcianus* și importanța lui vezi Paolo Odorico-Charis Messis, *L'Anthologie Comnène du Cod. Marc. gr. 524. Problèmes d'édition et problèmes d'évaluation*, în „L'épistolographie et la poésie épigrammatique. Projets actuels et questions de méthodologie”, Actes de la 16e Table ronde organisée par Wolfram Hörandner et Michael Grünbart dans le cadre du XXe Congrès international des Études Byzantines, Collège de France-Sorbonne, Paris 19-25 Août 2001, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2003, p. 191-215.

Nu trebuie să uităm că tipul iconografic „Hristos Emanuel” a fost preferat de Manuel I și apare pe monedele din primul an al domniei. Toate cele patru denominațiuni îl înfățișează pe avers Hristos Emanuel, iar pe revers apare împăratul fără barbă. Acest *χριστομήντος* nu era întâmplător, deoarece aducea în atenție asemănarea numelor (Manuel-Emanuel), dar și faptul că împăratul era foarte tânăr când a preluat puterea. Felul în care Manuel I concepea relația cu Biserica poate fi intuit și din reprezentarea sa într-un manuscris care conține documente ale Sinodului din 1166 (Vatican cod.gr 1176). Spre deosebire de alte portrete imperiale, în care împăratul și împărăteasa sunt reprezentați de o parte și de alta a Mântuitorului sau a Maicii Domnului, ca de exemplu felul cum au fost reprezentați Ioan II Comnenul și soția Irina în mozaicurile din Sfânta Sofia (*Planșa III*), sau, cu un secol mai devreme, Constantin IX și soția sa Zoe, Manuel I și Maria de Antiohia sunt reprezentați singuri, în poziție frontală, în ținută imperială (*Planșa IV*)¹⁸. O reputată specialistă în istoria artei bizantine, Ioli Kalavrezou considera că imaginea accentuează autoritatea imperială a lui Manuel și rolul lui important în timpul sinodului¹⁹.

2. ÎMPĂRATUL ȘI IERARHIA BISERICII

a) Împăratul și Patriarhul

Canonul al 3-lea al celui de al doilea Sinod de la Niceea (787) interzicea hirotonirea unui cleric ales prin voința unui împărat și îi oprea în general pe laici să intervină în alegerea ierarhilor. În realitate, împărații s-au amestecat adesea în alegerea patriarhului, iar *Cartea Ceremoniilor* prezintă această intervenție ca pe un drept al basileului. Astfel, mitropoliții propuneau trei nume, din care împăratul alegea pe candidatul care îi convenea. Dacă nici unul nu era pe placul basileului, atunci acesta putea să desemneze un al patrulea. De multe ori, împăratul alegea direct patriarhul care îi convenea, fără nici o altă formalitate, așa cum a procedat Ioan Tzimiskes sau Vasile II Macedoneanul.

Autoritatea religioasă a patriarhului este descrisă în *Epanagoga* (III, 4). Potrivit acestei legiuiri, patriarhul avea datoria să proclame adevărul de credință prin cuvânt și faptă. El era singurul garant al dreptei credințe pe care trebuia să o apere chiar înaintea împăratului. Din punct de vedere disciplinar, el era apărătorul tradiției, avea drept de jurisdicție supremă în materie ecleziastică, iar sentințele sale erau principiul oricărei decizii ecleziastice²⁰. Urmau apoi îndatoririle pastorale și disciplinare, cele liturgice, ca și cele legate de administrarea proprietăților Bisericii. El avea o relație specială cu împăratul și familia lui, oficiind încoronările, căsătoriile și botezurile. În raporturile cu credincioșii, el veghea la respectarea canoanelor și a diverselor reglementări sinodale, referitoare la obligativitatea postului, dreptul de azil în Biserică, primirea apostatilor sau dreptul matrimonial.

În vremea lui Manuel Comnenul scaunul patriarhal a fost ocupat de nu mai puțin de nouă patriarhi, adică de trei ori mai mult decât în timpul domniei tatălui și al bunicului său împreună, când

¹⁸ Iohannis Spatharakis, *The portrait in Byzantine illuminated manuscripts* with 182 illustrations, (Byzantina Neerlandica, fasc. 6), Leiden: E. J. Brill, 1976, p. 113-118; Nicolas Oikonomides, *The Mosaic Panel of Constantine LV and Zoe in Saint Sophie*, REB 36 (1978), p. 219-232.

¹⁹ Ioli Kalavrezou, *Imperial Relations with the Church in the Art of the Komnenians*, în Nicolas Oikonomides (ed.), *To Byzantio kata ton 12o aiōna*, p. 25-36. Paul Magdalino consideră că această imagine este foarte asemănătoare cu reprezentarea lui Alexios la începutul Panopliei Dogmatice și crede că ambele ilustrații pot fi datate la începutul domniei lui Manuel I (Paul Magdalino, *op. cit.*, p. 151).

²⁰ Aceeași culegere de legi recunoștea patriarhului privilegiul important de stavropighie (σταυροπῖχρον), care îi atribuia jurisdicția spirituală directă și o parte din veniturile bisericii sfințite de el pe toată întinderea imperiului, ceea ce era fără îndoială o sursă de bogăție și influență. Mănăstirile stavropighiale se aflau sub jurisdicția patriarhului, îl comemorau în diptice și îi plăteau *kanonikon*-ul. (Louis Brehier, *op. cit.*, p. 188); *Stavropoleion*, în ODB III, p. 1916; Emilio Herman, *Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine*, OCP 6 (1940), p. 353-355.

scaunul patriarhal a fost ocupat doar de trei ierarhi (perioada 1084-1143). Dintre patriarhii din vremea lui Manuel Comnenul, unul a fost condamnat ca eretic, altul a fost obligat să abdice, altul a fost condamnat eretic după moarte. Singurele păstoriri mai îndelungate au fost cele ale patriarhului Luca Chyrsoberges (1157-1169), și aceasta tulburată de disputele și controversile dogmatice, și a patriarhului Mihail τοῦ Ἀρχαίου (1170-1178).

Izvoarele vremii relatează că după ceremoniile care au avut loc cu ocazia încoronării, „el a hotărât alegerea unui nou patriarh pentru a ocupa scaunul lui Leon Stipiotul care murise între timp. Sfătuindu-se cu senatul și cu clerul, a fost ales în această demnitate, **Mihail**, călugăr al mănăstirii Oxeia”. Deși nu era instruit, totuși „prin decența moravurilor și prin cunoștințele teologice îi întrecea pe toți aceia a căror virtute era renumită” (Kin. II, 2). Scurta lui păstorie a fost marcată de procesul de erezie intentat călugărului Nifon și de condamnarea ca bogomili a doi episcopi capadocieni. Împăratul s-a implicat activ în aceste procese, fiind reprezentat în Sinod de două personalități importante: marele drongar Constantin Comnenul și ruda sa Adrian Comnenul, arhiepiscopul Bulgariei²¹. Este de presupus că această intervenție energetică a împăratului, care preluase personal lupta împotriva ereziei, să fi determinat apoi demisia patriarhului, deși izvoarele arată că „a părăsit de bunăvoie Biserica pentru a se retrage în singurătatea insulei Oxeia, unde, din tinerețe, se dedicase vieții religioase”(Chon 79).

Următorul patriarh, **Cosma Atticos** (apr. 1146 - fev. 1147) a fost o persoană controversată pentru contemporanii săi. Născut în insula Egina, Cosma era renumit pentru erudiția, virtuțile și mai ales filantropia sa. Kinnamos a descris pe larg afecțiunea noului patriarh față de un anumit călugăr Nifon, care fusese acuzat de bogomilism în timpul lui Patriarhului Mihail Oxitul²². Tot Kinnamos relatează o scenă curioasă care a avut loc în Sfânta Sofia, când trimișii împăratului au venit să-l aresteze pe Nifon. Patriarhul s-a aruncat în genunchi în fața lor și a mers așa până în nartexul Sfintei Sofia. Aici a încercat să-și smulgă protejatul din mâinile lor, însă cum aceia se opuneau, patriarhul a cerut să fie și el închis. Cosma a compărut apoi în fața unui tribunal care l-a considerat nedemn de a mai rămâne pe tronul patriarhal. La Choniates, lucrurile se prezintă cu totul altfel. Sebastocratorul Isaac, fratele împăratului căruia trebuia să-i revină tronul, avea o mare admirație pentru patriarhul Cosma, pe care îl privea „aproape ca pe Dumnezeu” (Chon 80). Ceilalți ierarhi, invidioși, l-au acuzat că participă la o conspirație împotriva împăratului. Astfel, patriarhul a fost depus sub pretextul că împărtășește erezia lui Nifon²³. Indiferent de motivul pentru care a fost forțat să se retragă, acest lucru a creat o mare tulburare, care este consemnată în izvoare.

Vacanța patriarhală care a urmat depunerii lui Cosma Aticul a durat nouă luni, lucru explicabil dacă avem în vedere că a coincis cu Cruciada a II-a. Împăratul a făcut apoi o alegere stranie, numindu-l ca patriarh pe **Nicolae Muzalon (1147-1151)**, un octogenar, fost episcop al Ciprului care trăia ca monah în afara Constantinopolului²⁴. După instalarea sa ca patriarh, numeroase voci s-au ridicat împo-

²¹ Despre aceste două personaje, a se vedea Konstantinos Varzos, *He genealogia ton Komnenon*, (Vyzantina Keimena kai Meletai, 20), tom. I și II, Thessalonike, Kentron Vyzantinon Ereunon. 1984 vol. I, p. 157-159 (Constantin) și 335-336 (Andronic); L. Stiernon, *Notes de titulaire et de prosopographie byzantines. Adrien (Jean) et Constantin Comnène, sébastes*, REB 21 (1963), p. 179-198)

²² „Unii oameni care țineau la Cosma s-au apropiat de el și l-au întrebat: „De ce Sfințite păstor ai încredere în acest lup? Nu știi că turma ar trebui să te disprețuiască pentru asta? Renunță la această tovărășie primejdioasă. A coabita cu un excomunicat este un lucru grav.” (Kin. II, 10).

²³ Chon. II, 80-82. Choniates ne oferă un alt amănunt interesant și anume că, plin de indignare, Patriarhul a blestemat pântecul împărătesei, să nu poarte niciodată copil de parte bărbătească. Marele drongar, Contostephanos, neputând suferi această îndrăzneală, a vrut să-l lovească, însă împăratul l-a oprit. Se știe că din căsătoria cu Bertha-Irina, Manuel I a avut doar două fete: Maria, care a fost căsătorită cu Bela-Alexios al Ungariei (regele Bella III) și încă o fată care a murit la vârsta de 4 ani.

²⁴ Jean Darrouzès, *L'éloge de Nicolas III par Nicolas Mouzalon*, REB, 46 (1988), p. 5-53 ; Nikefor Basilakes, *Gli encomi per l'imperatore et per il patriarcha*, testo critico, introduzione e commentario a cura di Riccardo Maisano,

triva canonicității acestei numiri, pe motiv că el părăsise cândva scaunul Ciprului. Astfel, mai mulți episcopi au considerat că părăsirea scaunului însemna implicit și renunțarea la demnitatea însăși, prin urmare alegerea sa în fruntea Bisericii nu era canonică. În legătură cu această depunere, s-a păstrat și un *Dialog anonim* între patriarhul Nicolae și împăratul însuși²⁵. Manuel I susținea că un ierarh care a demisionat din scaun nu poate păstra demnitatea episcopală, deoarece nu se poate separa hirotonia episcopală de autoritatea episcopală, exercitată în cadrul eparhiei. La rândul lor, episcopii participați la sinod au decis că „hirotonia nu mai lucrează în cel care nu mai este episcop, așa cum justiția nu mai este în omul nedrept”.

Michael Angold a remarcat faptul că după 1166 se poate observa o schimbare a politicii imperiale, în sensul că Manuel Comnenul a luat mai în serios responsabilitățile sale față de Biserică. Astfel, el a acționat hotărât pentru a restabili ordinea în Biserică, convocând și prezidând sinoade, a propus interpretări dogmatice cărora le-a conferit putere de lege. Expresia cea mai clară a acestei noi poziții este titulatura pe care a adoptat-o în preambulul decretului dogmatic din 1166, care, așa cum vom vedea mai departe, a constituit punctul culminant al intervenției sale în disputa „Tatăl este mai mare decât Mine”. Împăratul se declară succesorul coroanei lui Constantin cel Mare și al tuturor posesiunilor sale, inclusiv al celor care au fost odinioară pierdute²⁶. Mai mult, în martie 1171 el a prezentat patriarhului și înaltului cler un tomos potrivit căruia toți cei ridicați la rangul de patriarh sau la episcopat trebuiau să depună un jurământ de credință față de împărat în momentul în care rosteau Crezul²⁷.

Jurământul Patriarhului și al înaltului cler față de împărat pune problema raporturilor între Biserică și Stat, a locului pe care Biserica îl ocupa din punct de vedere constituțional. Acest jurământ nu a avut o tradiție continuă în Bizanț, fiind cerut în anumite cazuri, în special pentru a apăra drepturile împăraților legitimi minori. Putem menționa în acest context jurământul cerut de împăratul Leon IV (775-780) pentru fiul său Constantin numit co-împărat, jurământ instituționalizat apoi în vremea lui Constantin VII (913-959). Însă de abia în epoca Comnenilor acest jurământ devine o practică uzuală și îl putem întâlni până la sfârșitul Imperiului²⁸. Deși tomul lui Manuel Comnenul din 1171 a fost abolit la moartea sa, Mihail al VIII-lea Paleologul (1261-1282) reintroduce această practică cu ocazia încoronării fiului său Andronic în 1271²⁹.

Napoli: Università di Napoli, Cattedra di Filologia Bizantina, 1977 din colecția (Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana 5), 143, 211-213; Mouzalon a fost autorul unui tratat despre purcederea Duhului Sfânt, scris la cererea lui Alexios I pentru a facilita tratativele lui cu latinii Despre el, vezi articolul lui Alexandre Kazhdan în ODB II, p. 1468; Athanasios D. Angelou, *Nicholas of Methone. The Life and Works of a Twelfth-Century Bishop*, în *Byzantium and the Classical Tradition*, ed. Margaret. Mullett, University of Birmingham 13th Spring Symposium of Byzantine Studies 1979, Birmingham: Centre for Byzantine Studies, University of Birmingham, 1980, 250 p.

²⁵ Jean Darrouzès, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, (Archives de l'Orient Chrétien, 10), Paris, Institut Français d'Études Byzantines, 1966, p. 310-331; Sophias I. Doanidou, *He paratiresis Nikolaou tou Mounzalon apo tes archiepiscopos Kyprou*, „Hellenika”, 7 (1934), p. 109-150.

²⁶ Despre disputa din 1166, Kin. VI, 2; Cyril Mango, *The Conciliar Edict of 1166*, DOP, 17 (1963), p. 317-330.

²⁷ „Așa cum oricine care se leapădă de Dumnezeu nu mai poate rămâne în credința ortodoxă, tot așa oricine renunță la loialitatea față de împărat și acționează cu violență față de el, este considerat de noi ca fiind nedemn de numele de creștin, dat fiind că cel care poartă coroana și diadema Imperiului este unsul lui Dumnezeu” (*Ordonnance synodale prescrivant le serment de fidélité à Manuel Comenène*, Grumel. 1120, 24 mars 1171, p. 150-151, RP V. 130)

²⁸ Alături de acest jurământ exista și un jurământ de fidelitate cerut de împărat tuturor supușilor Când Mihail III (842-867) i-a cerut Patriarhului Ignatie să le închidă într-o mănăstire pe mama și surorile lui, acesta a refuzat invocând faptul că prestase jurământ de fidelitate familiei imperiale când venise pe tronul patriarhal După proclamarea lui Manuel ca împărat, Ioan Axouh a cerut un astfel de jurământ armatei și Senatului (Nicolas Svoronos, *Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle*, REB IX (1951), p. 143-154)

²⁹ *Anathème contre tous ceux qui se rendent coupables de sédition ou de rébellion contre l'empereur*, Grumel nr 830 (1026), p. 338, Dölger nr. 823 A se vedea Theodor Balsamon, comentariul la canonul 3 al Sinodului de la Gangra (RP, III, p. 103) Totuși, în secolul al XIV-lea, patriarhul Filotei considera că cele trei tomuri, al lui Constantin VIII,

b) Împăratul și episcopii

Conform canonului 4 al Primului Sinod Ecumenic, canonului 19 al Sinodului local de la Antiohia și canonului 12 al Sinodului de la Laodiceea, un episcop era ales de episcopii din eparhia unde își avea scaunul. La alegere trebuiau să asiste cel puțin trei episcopi, în timp ce ceilalți trebuiau să-și dea acordul în scris. Episcopii care participau la alegere îl hirotoneau, în timp ce mitropolitul trebuia să ratifice decizia lor. Alături de aceste canoane, un număr de legi imperiale stipulau modalitatea alegerii episcopilor. În Novelele 123 și 137 ale lui Iustinian întâlnim prevederea ca episcopul să fie ales dintre trei persoane (*ex trium personarum*) numite „de cler și de cetățenii de vază ai orașului”, iar alegerea finală să revină ierarhului care conferea hirotonia³⁰.

Situația s-a schimbat de-a lungul timpului. Din Comentariile lui Zonaras și Balsamon reiese că mitropoliții erau cei care hirotoneau episcopii, alegându-i din trei candidați propuși de corpul episcopilor. Episcopul exercita o autoritate absolută asupra credincioșilor din eparhia sa, ca și asupra mării părți a mănăstirilor. El era scutit de sarcini administrative, putea dispune de bunurile pe care le avea înainte de hirotonie și era responsabil cu gestiunea financiară și fundațiile caritabile plasate sub autoritatea sa. În schimb, nu putea să compară ca martor într-un tribunal, decât cu acordul împăratului și nu putea exercita activități seculare.

În ceea ce privește alegerea mitropoliților, Canonul 6 al Sinodului de la Serdica prevedea ca numirea mitropoliților să fie făcută de episcopii din mitropolie și din eparhiile învecinate. De asemenea, canonul 28 al Sinodului ecumenic de la Calcedon prevedea ca: „mitropoliții provinciilor pontice, asiatică și trace, precum și episcopii ale căror scaune se află printre barbari urmează să fie hirotoniți de Sfântul Scaun al Sfintei Biserici a Constantinopolului.....după ce au avut loc alegeri conform tradiției (κατὰ τὸ ἔθος γενομένων) și acestea au fost aduse la cunoștința ei”. Comentatorii bizantini din secolul al XII-lea au arătat că în vremea lor această prevedere nu se mai respecta. În comentariile lor la acest canon, Zonaras și Balsamon descriu procedura alegerii mitropoliților în vremea lor. Astfel, corpul electoral, care consta din mitropoliți și membrii ai Sfântului Sinod, propuneau trei nume patriarhului. Aceste alege una din persoanele propuse și o hirotonește.

Astfel, în secolele al XI-lea și al XII-lea, puterea de a alege ierarhi a fost transferată de la sinodul episcopilor locali la sinodul din Constantinopol, compus din episcopi și mitropoliți numiți de patriarh, acesta la rândul lui fiind numit de împărat. Manuel I a intervenit de multe ori în numirea episcopilor. Este cazul lui Mihail, mitropolit de Amaseea, apoi de Ancira, care nu a putut prelua această funcție din cauză că orașul se afla sub ocupație turcească. De aceea, s-a adresat împăratului pentru a sprijini mutarea lui în alt scaun. Sinodul convocat de împărat a aprobat mutarea ierarhului la Kerasont, ca episcop, „pentru a da lui Mihail o consolare demnă, ca să suporte cu răbdare nefericirile care s-au abătut asupra lui”. Este interesant că textul documentului se arată că „Patriarhul s-a conformat ordinului imperial de a cerceta într-un sinod dacă există vreun impediment canonic”. În mod similar în 1174, Sinodul „s-a conformat” unui ordin imperial când a acceptat renunțarea lui Eusthatie Cataphlaron, care fusese ales episcop al Smirnei, și mutarea lui pe scaunul de Thessalonice³¹.

Manuel I, respectiv Mihail VIII erau invalide, deoarece ele veneau în contradicție cu învățătura Sfinților Părinți și mai cu seamă a Sfântului Ioan Gură de Aur (Nicolas G. Svoronos, *op.cit.*, p. 153)

³⁰ «Sancimus quotiens opus fuerit episcopum ordinare, clericos et primates civitatis cuius futurus est episcopus ordinari, mox in tribus personis decreta facere...ut ex trium personarum pro quibus talia decreta facta sunt, melior ordinetur electione et periculo ordinantis» (în Rudolf Schöll (ed), *Novellae, op.cit.*, p. 594). Prevederea referitoare la alegerea episcopilor de către laici a fost menținută și în legislația împăraților macedoneni, respectiv în Proheiron, Epanagoga și Basilicale

³¹ *Procès verbal synodal sur le transfert de Michel d'Ancyre, autrefois d'Amassée au siège de Kerasonte*, Grumel nr. 1126 (11 iulie 1173), p. 155-156; Menționat de Balsamon în comentariul la canonul 16 al Sinodului de la Antiohia (RP, III, 157); Dölger, no. 1518; *Transfert d'un siège à l'autre*, Grumel, nr. 1128 (1174), p. 158; RP V, 429.

De asemenea, împăratul putea să acorde unor ierarhi anumite funcții onorifice. Nicolae Hagiotheodorites, mitropolitul Atenei, a fost ridicat la demnitatea (ἀξιομα) de *hypertimos* prin decret imperial. Singura mențiune a mitropolitului Nicolae ca *hypertimos* apare într-un document din 1173, unde este enumerat imediat după patriarhii de Constantinopol, Antiohia și Ierusalim, înaintea mitropoliților, dar după demnitarii imperiali. Deși era vorba de o demnitate politică, ce se referea la persoana lui și nu implica scaunul său, Mitropolitul Nicolae Hadgiteodorites, sprijinindu-se pe canonul 38 al Sinodului Trulan, potrivit căruia episcopii trebuie să urmeze deciziile basileului care privesc eparhiile lor, a pretins că trebuie să aibă întâietate în sinod asupra tuturor episcopilor³². Această demnitate este menționată în câteva din sursele din secolele XI și XII. Este foarte probabil că Mihail Psellos a fost *hypertimos*, în calitate de monah, fără să cunoaștem detalii despre contextul în care i-a fost acordată această demnitate³³. Cert este că demnitatea era deținută de un om al Bisericii, conferindu-i acestuia întâietate asupra altor clerici la ceremoniile aulice. În context ecleziastic, acest lucru nu mai era valabil, în condițiile în care hipertimul putea fi un simplu călugăr sau membru al clerului inferior.

c) Împăratul și Sinodul permanent

Începând cu epoca lui Justinian, mitropoliții și episcopii care se aflau aproape de Constantinopol au format sinodul permanent (σύνδοκος ἐνδημοῦσα)³⁴. Acesta putea lua hotărâri în materie legislativă, juridică și administrativă, convocarea lui având un caracter *ad-hoc*. Din secolul al X-lea el a devenit un element indispensabil al administrației patriarhale.

Sinodul permanent se întrunea de trei ori pe săptămână în Palatul patriarhal. Mitropoliții care se întâmplau să fie în Capitală puteau participa la aceste sinoade și își puteau prezenta problemele cu care confruntau în eparhiile lor. Sinodul se putea întruni în mod excepțional atunci când se dezbăteau probleme speciale, ca acuzații de erezie, sau când împăratul decidea acest lucru și, în acest caz, erau chemați și mitropoliții din provinciile mai îndepărtate, membrii ai senatului și demnitari laici.

O problemă cu care s-a confruntat Sinodul în această perioadă a fost aflulul de mitropoliți și episcopi care sejurau în Capitală. Călătorii străini care au vizitat Constantinopolul în secolul al XI-lea sau al XII-lea au remarcat numărul mare al ierarhilor în Capitală. Un pelerin englez care a vizitat Constantinopolul la începutul domniei lui Manuel Comnenul scria că „patriarhul are în oraș 100 de mitropoliți”³⁵. Sinoadele din vremea lui Manuel I s-au bucurat, de asemenea, de participarea unui număr important de episcopi, așa cum se poate vedea din procesele verbale. De exemplu, la condamnarea lui Constantin de Corfu, în 1170, au luat parte 2 arhiepiscopi și 41 de episcopi din provincii. O parte din acești ierarhi proveneau din teritoriile bizantine ocupate de inamici, în special din provinciile asiatice căzute în mâna turcilor. Însă, pe lângă aceștia, se aflau și alți ierarhi care sejurau în Capitală fără motive întemeiate. Prezența ierarhilor în număr mare nu era deloc neglijabilă. Ei puteau forma

³² *Acte commun du synode et du tribunal impérial repoussant la prétention du métropolit d'Athènes, Nicolas Hagiotheodorites, promu par l'empereur à la dignité de ὑπερτίμος de siéger avant tous les évêques*, Grumel, nr. 1127 (11 iulie 1173), p. 157-158.

³³ Psellos a scris un mic tratat intitulat *Contra celor care sunt geloși pe el din cauza demnității lui de hypertimos* (τῆς τοῦ ὑπερτίμου τιμῆς), care se referă la propria lui persoană (vezi K. Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevi*, tom. V, p. 168-170). Întreaga discuție despre semnificația titlului purtat de Psellos la Venance Grumel, *Titulature de métropolités byzantins. Métropolités hypertimes*, în «*Mémorial Louis Petit*», Bucarest, 1918, p. 153-158.

³⁴ *Endemousa synodos*, ODB, I, p. 697; Joseph (Youssef) P. Hajjar, *Le Synode permanent dans l'Église byzantine depuis des origines au XI^e siècle*, Rome, 1962.

³⁵ «*Patriarcha autem Agie Sophie habet in civitate C metropolos, id est archiepiscopos, et quisque metropolis habet in eadem civitate VII suffraganeos*” (Krijna Nelly Ciggaar, *Byzance et l'Angleterre. Etudes sur trois sources malconnues de la topographie et de l'histoire de Constantinople au XI^e et XII^e siècles*, Leiden University of Leiden, 1977, p. 6).

anumite grupuri care să influențeze politica ecleziastică și își puteau impune poziția în cadrul sinodului într-o anumită problemă.

Împăratul Manuel I s-a implicat personal în reglementarea acestei situații și în 1173 a dat un decret referitor la ierarhii care zăboveau în capitală mai mult decât prevedeau legiurile și canoanele bisericești³⁶. În *pitakion*-ul imperial se arată că episcopii nu trebuie să aibă altă grijă decât mântuirea sufletelor care le-au fost încredințate. Or, ei își părăsesc eparhiile „pentru a veni în marele oraș ca într-un sejur”. Se atrăgea atenția asupra riscului ca „poporul lui Dumnezeu, nemaiuzind fluierul păstorului, să se îndrepte către pieire și să devină prada lupului care urlă după sufletele noastre”. Pe de altă parte, „cu ocazia votării în Sfânta Biserică și a judecăților sinodale, ei se străduiesc să prevaleze propria voință, ceea ce duce la scandaluri în Biserică și palat”. Pe baza Novelei 123 al lui Justinian și a canonului al 16-lea al Sinodului trulan, împăratul a hotărât să limiteze la 6 luni sejurul ierarhilor, cu excepția cazurilor de forță majoră, în caz contrar ei urmând să expulzați.

3. DIFERITE LEGIURI ÎN MATERIE DE DISCIPLINĂ ECLEZIASTICĂ

a) Înființarea unor noi mitropolii

Unul din drepturile rezervate împăratului era acela de a crea noi scaune mitropolitane și episcopale, sau de a revizui statutul lor. În istoria Bizanțului există numeroase exemple în acest sens. Începând cu Iustinian, care a creat o arhiepiscopie în orașul lui natal (Justiniana Prima), și până la Vasile II care configurat organizarea ecleziastică a Bulgariei recucerite. În Canonul 17 al Sinodului de la Calcedon se hotăra ca, în cazul unui oraș fondat sau refondat de un împărat, „organizarea eclezială trebuie să o urmeze pe cea civilă”. În comentariul său, Balsamon notează: „A se observa din prezentul canon că împărații pot să înlocuiască privilegiile ecleziastice. Pentru că, dacă le este permis să decreteze în privința diocезelor, pentru orașele fondate de ei, cu atât mai mult mi se pare că pot promova un episcop la rangul de mitropolit, pot să hotărască numirea egumenilor și au puterea să decidă și alte lucruri de acest fel” (RP II, p. 259-261, 392).

În vremea lui Manuel Comnenul nu mai puțin de patru scaune episcopale au fost ridicate la rangul de mitropolie: Milet (înainte de 1157), Selymbria (1167), Aspros (între 1171 și 1179) și poate Monemvasia³⁷. Motivele care au stat la baza acestor hotărâri nu ne sunt cunoscute, cu excepția Selymbriei despre care avem informații într-un document mai târziu. Un mitropolit al Selimbriei din secolul al XIV-lea, Philotheos, a scris un encomium pentru patronul orașului, Sf. Agathonis, ale cărui moaște se aflau în acel oraș. Din acest document aflăm că împăratul Manuel, care suferea de mult timp de dureri de cap, l-a chemat pe sfânt în ajutorul lui. Luând capul acestuia și ținându-l deasupra capului său s-a făcut sănătos. În semn de mulțumire, el a ridicat această biserică în numele sfântului și mai mult, a promovat această biserică și orașul de la rangul de arhiepiscopie patriarhală la rangul de mitropolie³⁸.

³⁶ Dölger nr 1334, Rezumatul decretului la Balsamon, Nomocanon VIII, 2 (RP I, p. 153); Jean Darrouzès, *Décret inédit de Manuel Comnène*, REB 31 (1973), p. 307-319

³⁷ Darrouzès, *Notitiae*, p. 128-135. Miletul era un oraș pe coasta egeană a Asiei Mici (astăzi Balat), inițial aflându-se în tema Thrakesion. A fost ocupat pentru puțin timp de turci după bătălia de la Manzikert și apoi recucerit de bizantini și inclus în thema Melanoudion. Selymbria era situată în Tracia pe coasta nordică a Mării Marmara, la vest de Constantinopol. De obicei, Selymbria este notată ca „arhiepiscopia Europei”, iar din secolul al XII-lea apare ca mitropolie fără episcopii sufragane (*Selymbria*, ODB, III, p. 1867; Darrouzès, *Notitiae*, p. 128). Monemvasia se afla pe coasta sud-estică a Peloponesului, este cunoscută ca episcopie din 787, probabil un sufragane a Corintului. (*Monemvasia* ODB, II, p. 1394)

³⁸ Documentul a fost publicat de Paul Magdalino, *Byzantine Churches in Selymbria*, DOP 32 (1978), p. 311. Magdalino arată că, în drumul său spre Ungaria, împăratul a petrecut Paștele anului 1167 la Selembria. Ridicarea Selymbriei la rangul de mitropolie trebuie să fi avut loc între 1167-1169 (*Ibidem*, p. 313).

b) Clerul mirean

Împăratul s-a implicat cu aceeași fervoare și în reglementarea situației clerului mirean. Se știe că în provincii clerul constituia o categorie instruită, capabilă să administreze bunurile publice acolo unde funcționari statului nu erau suficienți, sau acolo unde ei nu-și îndeplineau misiunea conștiincios. Situația lor materială era însă deplorabilă. În legislația imperială și patriarhală exista o taxă anuală (κανονικόν) pe care trebuia să o plătească fiecare sat în funcție de numărul de locuitori. *Kanonikon*-ul a fost reglementat în vremea lui Alexios I, însă așa cum arată Balsamon, perceperea lui nu era nici ușoară, nici regulată din cauza opoziției credincioșilor, mai ales în vreme de foamete. La rândul lor, preoții trebuiau să plătească anual o nomisma episcopului locului și să facă „daruri” la hirotonie³⁹

Anumiți preoți, desemnați să deservească biserici parohiale, puteau primi o indemnizație (διδάριον) și li se încredința o proprietate pe care să o exploateze pentru a se întreține. În general, ei percepeau o taxă, în special pentru căsătorii și botezuri. Alături de bisericile parohiale (καθολικαὶ ἐκκλησίαι), existau și paraclise sau biserici care se găseau în casele cele bogate (εὐκτῆριοι οἴκοι), deservite de un cler propriu⁴⁰. În acest caz, fondatorul sau moștenitorii lui plăteau un salariu preotului. De multe ori preotul era nevoit să lucreze pentru a se întreține. Sfântul Apostol Pavel învățase că cel care predică trebuie să trăiască din altar (I Cor. IX, 7-14; I Tim V, 18; II Tim. II, 6). El însuși și-a procurat cele necesare vieții prin lucrul mânilor sale, împletind coșuri. Primele restricții referitoare la cler se întâlnesc în Canoanele apostolice, iar prima hotărâre canonică a fost adoptată la Sinodul al III-lea de la Calcedon⁴¹. Cu toate acestea, există un număr important de decizii patriarhale și sinodale din secolul al XI-lea și mai ales din secolul al XII-lea care se referă la această problemă.

În timpul patriarhului Luca Chrysobeggers (1156-11169), un diacon a compărut în fața tribunalului imperial deoarece patriarhul îi interzise să pledeze în tribunale. El s-a apărat arătând că ceea ce era scris în canoane se referea la meseria de avocat de carieră, care primise investitura de la eparh. Nu era cazul lui, care pleda liber și nu era retribuit. Patriarhul și-a retras interdicția și l-a lăsat să pledeze în continuare. Hotărârea este surprinzătoare, dacă ne gândim că patriarhul Ioan Xiflinos (1064-1075) interzisese oricărui cleric să pledeze în tribunale civile⁴². În 1157, un decret al aceluiași patriarh le interzicea

³⁹ *Kanonikon* în ODB, II, p. 1102; E. Herman, *Das bischöfliche Abgabewesen im Patriarchat von Konstantinopel von XI. Bis zur Mitte des XIX. Jahrhundert*, OCP 5 (1939), p. 434-513; Patriarhul Alexios Studitul stabilise o scară a tarifelor care trebuiau plătite la hirotonie (4 nomismata pentru preot, 3 nomismata pentru diacon și una pentru citeț, cf. Grumel, nr. 851). Isaac Comnenul (1057-1059) a mărit *kanonikon*-ul și a fixat taxe în bani și prestații în natură (Dölger, 943); Vezi și Joan M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford: Clarendon, 1986, p. 332-334.

⁴⁰ Emil Herman, *Die kirchlichen Einkünfte des byzantinischen Niedereklerus*, OCP 8 (1942), p. 378-442, în special 402-410; Idem, *Chiese private et diritto di fondazione negli ultimi secoli dell'imperio bizantino*, OCP 12 (1946), p. 302-321; Gilbert Dagron, *Le Christianisme dans la ville byzantine*, DOP 31 (1977), p. 1-27; *Churches, Private*, ODB, p. 457-458.

⁴¹ În canonul 6 al Sinodului al III-lea de la Calcedon se interzicea episcopului, preotului și diaconului să se amestece în κοσμικὸν ὀπορτίδης, adică în administrarea lucrurilor seculare (Comentariu RP, tom. II, p. 9). În canonul 81 se hotărâște că episcopul și clerul nu trebuie să se amestece în administrația publică (δημόσιαι διοικήσεις)- RP, II, p. 104, iar canonul 83 amenință cu depunerea acel episcop, preot sau diacon care îndeplinește serviciul militar (RP, II, p. 107). Problema a fost reluată în Canonul 9 al Sinodului Trulan, care interzicea intrarea clerului în taverne (RP, II, p. 71). Canonul al 15-lea de la același sinod permitea preoților să deservească mai multe biserici și să muncească pentru a se întreține. Vezi și E. Herman, *Le professione vietate al clero bizantino*, OCP 10 (1944), p. 23-44. Prevederi de acest gen se întâlnesc și în legislația imperială care a urmat-o pe cea canonică. De exemplu, în legislația iustiniană se arată că clericii și monahii nu puteau fi nici *susceptores*, nici *exactorem fiscalium*, nici *conductorem publicorum*, nici altceva de acest gen (Novela 123 în Rudolf Schöll (ed), *Novellae*, p. 599).

⁴² Grumel nr. 1100, p. 137; RPI, p. 159-160; Vitalien Laurent consideră că este vorba de un caz tipic de „amnezie administrativă” (Vitalien Laurent, *Reponses canoniques inedites du patriarchat byzantin*, EO 33 (1934), p. 314).

clericilor funcții seculare, în special cele din administrația civilă (curatori ai domeniilor imperiale, giranți ai bunurilor nobilimii, perceptori de impozite, responsabili ai cadastrului etc)⁴³. Interesant este că decretul sinodal menționează faptul că ei nu pot invoca nici obiceiul îndelungat, *nici dispensele imperiale*, iar cei care îndrăzneau să încalce această reglementare erau amenințați cu excomunicarea.

Decretul lui Luca Chrysoberges a fost urmat de cel promulgat în timpul patriarhului Mihail tou Αγγέλου (1169-1177), care interzicea cîteșilor să îndeplinească funcții seculare. În vremea păstoririi lui, mitropolitul de Apros, Roman, întrebese, „nu din neînțelegere, ci pentru a răspunde unor nedumeriri”, dacă prin ἱερωμένοι se înțelegeau și cîteși, adică cei care nu erau slujitori ai altarului⁴⁴. Sinodul care s-a reunit în 1171 a hotărât că devreme ce cîteșul a primit darul Sfântului Duh, prin punerea mâinilor, el a intrat automat în această categorie. Aceste hotărâri nu erau respectate întru totul, cu atât mai mult cu cât exista protecția imperială. Theodor Balsamon afirma clar că, în timpul său, „o mulțime de ierarhi și călugări îndeplineau, prin dispensă imperială, servicii de acest gen pe tot cuprinsul Imperiului” (καὶ ὅλλοι πολλοὶ ὀρχηρεῖς καὶ μοναχοὶ παρομοίως ἐνήργησαν δουλείας βασιλικὰς καὶ πολιτικάς).

În ceea ce privește meseriile exercitate, era vorba, în primul rând, de cele comerciale. Balsamon dă ca exemplu negustorii de țesătură siriacă (πρωδιοπράται) și vânzătorii de vin (οἰνέμποροι). Și alte meserii erau incompatibile cu statutul de preot sau ierarh. Printre acestea se numără faptul de ține o cârciumă (καπηλικὸν ἐργαστήριον ἔχειν). În Comentariul la Canonul 9 al Sinodului Trulan, el arată că le este interzis clericilor să se îndeletnicească cu comerțul din cârciumă, dar nu li se interzice „să posede o cârciumă, pe baza dreptului de proprietate și de a arenda altuia cârciuma, deoarece lucrul acesta îl fac și mănăstirile și diferite Biserici”. De asemenea erau interzis preoților să țină magazine de parfumuri sau unguente de baie⁴⁵.

Dacă acordăm atenție meseriilor care erau permise clericilor, în primul rând trebuie să ne referim la cele legate de educație. Canonul 10 al celui de al doilea Sinod de la Niceea recomanda clericilor să se ocupe de instruirea copiilor și a sclavilor. Balsamon, în comentariul la Canonul 32 al Sinodului de la Cartagina arată că printre ocupațiile permise clericilor se numără: instruirea copiilor, copierea manuscriselor, sau exercitarea funcției de secretar pe lângă o persoană nobilă⁴⁶.

Pentru a ușura starea materială a preoților, împăratul a acordat scutire de impozite, de corvezi și de prestări publice preoților care se aflau pe proprietățile statului (δημοσιακοὶ). Scutirea de prestații publice (δημοσιακὴ ἐπηρεία) a fost acordată și preoților care se aflau pe proprietăți particulare, ale Bisericii sau ale statului. Pentru ca fiscul să nu aibă de suferit, privilegiul conținea o clauză importantă și anume că numărul acestor preoți urma să fie limitat prin recensământ, ca să nu mai poată crește pe viitor. Treptat, această hotărâre s-a extins la toți preoții din Imperiu, atât la cei care aveau în folosință

⁴³ „Judecând că nu poate fi tolerată o cutumă care dezonorează Biserica, patriarhul a intenționat să o suprimă din rădăcină. Fiind cunoscut că mulți din rândul clerului se angajează în afaceri seculare, ca administratori ai caselor și ai proprietăților arhonților, ca perceptori de impozite sau navigatori, sinodul le ordonă să părăsească aceste meserii, care sunt incompatibile cu funcția lor”. *Décree patriarchal et synodal interdisant aux clercs les emplois séculiers* în Grumel, no. 1048 (8 decembrie 1157), p. 112. Vezi comentariile lui Balsamon în RP I, 159-160 și observațiile lui Vitalien Laurent, *op. cit.*, p. 312-313.

⁴⁴ *Décision synodale appliquant aux lecteurs l'interdiction d'exercer des emplois séculiers* în Grumel no. 1119 (13 ianuarie 1171), p. 149-150; RP III, 349; Roman a avut unul din cele mai lungi episcopate în secolul al XII-lea. Îl întâlnim prima dată într-un act sinodal din 1166 și ultima dată în 1192. Despre el, vezi DHGE, III, p. 1076. Trebuie să amintim de asemenea și schimbul de scrisori între patriarhul Marcu al Alexandriei și patriarhul Gheorghe Nifilinos (1191-1198) care se referă la aceeași problemă (V. Grumel, *Les réponses canoniques à Marc d'Alexandrie*, EO 38 (1939), p. 321-333).

⁴⁵ *Décree synodal interdisant aux clercs de tenir des ateliers de parfums ou des bains*, Grumel nr. 1092, p. 135; RP II, p. 327; RP III, 344. Vezi și Angeliki Laiou, *God and Mammon. Credit, Trade, Profit and the Canonists*, în Nicolas Oikonomides (ed), *To Byzantio kata ton 12o aïōna*, p. 261-300.

⁴⁶ «Însă mai bine va fi să învețe pe copii și pe casnici, citindu-le din dumnezeieștile Scripturi, căci pentru aceasta au și primit preoția» (RP III, 389).

pământuri aparținând persoanelor laice sau ecleziastice, cât și la proprietari independenți. Măsura a fost bine primită și de Biserică. La două decenii după promulgarea ei, patriarhul Luca Chrysoberges îi semnală împăratului că mai există încă preoți care plătesc taxe. Împăratul a ordonat o anchetă, în urma căreia și acești preoți au intrat în categoria scutiți de dări⁴⁷. În ceea ce privește impactul acestor hotărâri imperiale, Balsamon remarca faptul că în provincii, din cauza scutiților făcute de împărat, „sunt mai mulți preoți decât biserici, în timp ce în Constantinopol cea mai mare parte a clericilor sunt desemnați nu doar la două, ci la trei biserici”⁴⁸.

De multe ori, preoții erau nevoiți să ia arma și să se împotrivescă invaziilor străine în zonele de graniță. În vremea patriarhului Luca s-a hotărât depunerea preoților care luptau împotriva necredincioșilor. Împăratul a intervenit și de această dată, publicând un decret un privire la omorurile voluntare⁴⁹.

c) Starea materială a Bisericii

Așa cum am arătat, la venirea pe tron, Manuel și-a cumpărat sprijinul politic, pentru a contracara pretențiile succesorului legitim la tron, fratele său Isaac. Astfel, Choniates menționează că marele domestic Ioan Axouh a oferit clerului Marii Biserici 200 de livre de argint. La rândul său, Kinnamos vorbește de o donație de două *kentenaria* de aur, „care se numește a doua nomisma”. În momentul în care primea coroana din mâna patriarhului Ioan II Oxitul, Manuel pune pe altarul Sfintei Sofia un *kentenarion* de aur și mai făcea o donație anuală de 2 *kentenaria* pentru clerul Marii Bisericii⁵⁰.

Se știe că în „criza secolului al XI-lea” marii proprietari laici și ecleziastici au profitat de situația critică în care se afla Imperiul pentru a-și mări proprietățile. Cu ajutorul juriștilor, „cei puternici” au deformat spiritul legislației macedonene, pentru a intra în posesia unor noi bunuri. Începând cu Alexios Comnenul, au fost promovate măsuri care să apere *pronoia*, sistemul pe care se baza organizarea militară a Imperiului. Agenții fiscoșului au căutat să redea statului proprietăți și bunuri ale marilor proprietari laici și ale Bisericii, bunuri care nu se puteau justifica. Acesta este contextul în care Biserica a cerut ajutorul basileului, oferind la rândul ei întregul sprijin pentru consolidarea puterii imperiale. Se știe că în primii ani de domnie ai lui Manuel Comnenul, Imperiul a fost expus atacurilor străine, care cereau o reacție rapidă (Cruciada a II-a, războaiele cu normanzii, atacurile cumanilor). În această perioadă, în care domnia sa nu era suficient consolidată, el a manifestat o bunăvoință extraordinară față de Biserică.⁵¹

Un chrysobul din 1146 încredința mănăstirile din Constantinopol și din împrejurimi că nu vor suferi pierderea proprietății, din cauza titlurilor de proprietate defectoase. Printr-un chrysobul din februarie 1148 această concesiune a fost extinsă la bunurile episcopilor, mitropoliilor și ale Sfintei Sofia, cărora le-au fost confirmate titlurile lor de proprietate, chiar dacă erau incomplete⁵². Marea Biserică a fost și ea subiectul unei atenții deosebite, beneficiind de un chrysobul fără precedent în august 1153.

⁴⁷ Dölger 1334, 1335, 1336; Balsamon, RP II, p. 570-571 *Rapport à l'empereur sur l'exemption des prestations et corvées pour les prêtres* (Grumel 1081); *Procès verbal d'une conférence synodale au sujet de certains prêtres ὁμολογιακοί obligés à des prestations et corvées* (Grumel, nr. 1082)

⁴⁸ RP II, p. 621; Paul Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos 1143-1180*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 299.

⁴⁹ *Réponse synodale à Michel, métropolite de Nicomédie*, Grumel nr. 1078 (11 martie 1168). Mitropolitul întreba dacă un preot care a luptat contra păgânilor mai poate sluji. Sinodul răspunde că trebuie depus. De asemenea, în *Réponses synodales à Euphemien* (Grumel nr. 1087, p. 527) se invocă prevederile Canonului 13 al Sfântului Vasile cel Mare, care îi pedepsește pe cei careucid în timpul războiului, indiferent dacă inamicul este turc, ungur sau sârb

⁵⁰ Chon. 49; Kin. I, 2; Dölger, no. 1330. Despre Ioan Axouh, Paul Magdalino, *Isaac Sebastokrator, John Axouh and a Case of Mistaken Identity*, BMGS 11 (1987), p. 207-214; 1 *kentenarion* era echivalent cu 100 de livre.

⁵¹ Michael Angold, *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 87; Nicolas Svoronos, *Les privilèges de l'Église à l'époque des Comnènes: un rescrit inédit de Manuel I Comnène*, TM 1 (1965), p. 325-391 (re-publicat în Idem, *Études sur l'organisation intérieure, la société et l'économie de l'Empire byzantin*, London, 1973, no. VII).

⁵² Dölger, p. 1344; Dölger, p. 1347; Dölger, p. 1372; Dölger, p. 1390; Dölger, p. 1419

Astfel, Sfintei Sofia îi erau retrocedate toate bunurile confiscate de fisc (parcii, pământ arabil, bunurile numite αὐτοργγία), i se confirmau și i se validau titlurile defectoase și obținea privilegiul ca agenții Fiscului să nu se amestece în nici un fel în treburile Bisericii. În sfârșit, prin două decizii adoptate în cursul anului 1158, mănăstirile din jurul Constantinopolului au dobândit proprietate deplină, pentru totdeauna, asupra bunurilor imuabile pe care le posedau și toate drepturile legate de aceste bunuri. Această garanție imperială se extindea și la bunurile pe nedrept obținute (παράλογως) și la cele pentru care posesorii nu aveau nici un titlu (δῖχα τινὸς δικαιώματος) și la titlurile defectoase sau false. Manuel considera că toate aceste bunuri constituie un dar imperial și hotărâ ca *chrysobulul* său să țină loc de titlu de donație pentru acele bunuri. Singura condiție era ca mănăstirile să nu încerce, prin intrigi, să-și mărească posesiunile, situație în care ele riscau să-și piardă toate drepturile.

Astfel, prin toate aceste hotărâri imperiale, domeniile Bisericii au devenit o categorie distinctă și privilegiată. Spiritul în care au fost acordate aceste privilegii urmărea să sprijine Biserica, dar și să protejeze interesele statului. Titlurile defectoase au fost confirmate în februarie 1148, cu condiția ca aceste titluri să existe: mănăstirile au fost privilegiate, dar cu condiția să nu-și mărească posesiunile. Această încercare de a reglementa pe bază de compromis relația dintre Stat și Biserică nu era scutită de ambiguități. Cel mai generos privilegiu imperial, cel din martie 1158, acordat inițial doar mănăstirilor din jurul Constantinopolului putea fi aplicat și altor mănăstiri. Rămânea incert cum putea fi aplicată dispoziția referitoare la titlurile defectoase, dacă o persoană particulară sau instituție revendica aceste proprietăți pe drept.

În concluzie, în primii ani de domnie împăratul a încercat să mulțumească, pe cât posibil, acele instituții sau grupuri sociale de care depindea stabilitatea domniei sale. Nu numai Biserica a fost avantajată: în egală măsură nobilimea, armata, parecii au beneficiat de dărnicia împăratului. În a doua parte a domniei, această „atât de lăudabilă dispoziție”, cum consemnează izvoarele, s-a schimbat brusc, cheltuielile excesive pe care le antrena politica sa universalistă nefiind străine de această situație. Începând cu anul 1158, el se ferește să mai acorde privilegii extraordinare Bisericii. Există de altfel un grup de novele promulgate între 1166 și 1176 care atestă că această nouă politică s-a exprimat nu numai față de Biserică, ci față de toate grupurile de „puternici” pentru a le frâna abuzurile și pentru a reînvia într-o anumită măsură spiritul legislației macedonene. Prin aceste măsuri, adoptate în a doua jumătate a domniei, Manuel a fost considerat „ultimul împărat care încercat să-i oprească pe magnații, laici sau ecleziastici, înainte de revolta lui Andronic I”⁵³. Aceste măsuri nu au reușit însă să-și arate roadele în practică, ele fiind abolite în timpul regenței fiului său, Alexios al II-lea Comnenul.

⁵³ Michael Angold, *op. cit.*, p. 103-108.

CAPITOLUL II. EREZII ȘI CONTROVERSE RELIGIOASE

În vremea Comnenilor, Bizanțul a fost martorul a numeroase controverse religioase și procese de erezie, care aminteau de situația primelor secole creștine. În mod particular, domnia lui Manuel I a fost tulburată de răspândirea bogomilismului, care a ajuns până în Constantinopol, făcând victime chiar în rândul monahilor și ierahilor, și de două controverse hristologice care erau o prelungire a disputelor anterioare referitoare la unirea ipostatică¹.

1. BOGOMILISMUL

a) Originile bogomilismului

Relatând evenimentele religioase din timpul domniei tatălui său, profirogeneta Anna acordă un loc important bogomililor: „În acea vreme s-a ridicat un nor mare de eretici (μέγιστον ἐπεγείρεται νέφος αἱρετικῶν). Și forma acestei erezii era complet necunoscută până atunci Bisericii. Căci se amestecau două doctrine, foarte groșiere, cunoscute din antichitate: necredința (δυσσέβεια) maniheilor, pe care i-am numit erezia pavliciană și nerușinarea (βδελυρία) mesalienilor” (*Alexiada*. III, 7).

Pavlicienii au apărut în provinciile orientale ale Imperiului la începutul evului mediu, centrul lor fiind localitatea Tefrike. De aici au început să se răspândească cu repeziciune în regiunile Asiei Mici, Armeniei și Ciliciei musulmane². Bizantinii au încercat să le stopeze avansul, dar fără succes. Împărații Constantin VI și Leon IV au mutat grupuri de pavlicieni în Tracia, urmând să-i folosească în războaiele împotriva bulgarilor. Mișcarea s-a întărit în secolul al IX-lea și al X-lea, când au avut loc noi transplantări de populație. În anul 878, împăratul Vasile I a capturat Tefrike și a încorporat trupe pavliciene în armata lui, iar împăratul Ioan Tzimiskes a mutat o ramură a pavlicienilor în regiunile din jurul Philipopolis-ului, din dorința de a obține o bază de recrutare (cca. 975). Pavlicienii și-au păstrat identitatea și nu a fost convertiți la ortodoxie. Astfel, Geoffray de Villehardouin îi menționează pe pavlicieni în momentul când armatele cruciate au cucerit Philipopolis-ul în iarna lui 1204/1205. Se știe că pavlicienii profesau adoptianismul, potrivit căruia Hristos nu era Fiul lui Dumnezeu. Bizantinii foloseau adesea termenul de maniheian ca sinonim pentru pavlician, deși cele două erezii nu erau identice³.

¹ Pentru viața religioasă în timpul Comnenilor, a se vedea: Joan Mervyn Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford, 1986; Paul Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge, 1993 (mai ales p. 267-309); Michael Angold, *Church and Society under Comneni*, Cambridge, 1995. Rămân utile monografiile lui Ferdinand Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis I Comnène (1018-1118)*, Paris 1900 și *Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel Comnène (1143-1180)*, Paris, 1912; Lysimaque Oeconomos, *La vie religieuse dans l'Empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges*, Paris, 1918.

² Pavlician este forma grezizată a cuvântului armean *paylikeank*, care înseamnă „adeptii lui Pavel”. Vezi Dimitri Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan neo-Manichaeism*, Cambridge: University Press, 1948, p. 55. Cea mai importantă relatare despre pavlicieni este cea a lui Petru de Sicilia care a vizitat capitala lor (ca 869-890), ca trimis al împăratului Vasile I (Peter of Sicilia, *Historia*, ed. Charles Astruc, *Les sources grecques pour l'histoire des pauliciens d'Asie Mineure: Texte critique et traduction*, TM 4 (1970), p. 3-67.

³ Despre pavlicieni, a se vedea: Paul Lemerle, *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques*, TM 5 (1973), p. 1-144; Charles Astruc, *op.cit.*, p. 1-227.

Cuvântul messalianism provine din siriacele *ṣṣ/ṣṣ* (popor rugător). Mesalienii au apărut în secolul IV în Mesopotamia și s-au răspândit în Siria, Egipt, Asia Mică. Nu au avut niciodată o doctrină, nici nu și-au creat o ierarhie. Mesalienii credeau că un demon s-a sălășluit în sufletul omului și nici botezul, nici vreo altă taină nu-l pot înlătura, decât curăția spirituală (botezul focului). Iar instrumentul acestei curății era în primul rând rugăciunea, prin care omul atingea eliberarea din patimi. Atitudinea față de mesalianism a fost ambivalentă. Ei au fost criticați de Sfinții Efremul Sirul sau Ioan Damaschin și de teologi mai târzii, ca Eftimie Zigabenos. De asemenea, sinodul local de la Antiohia (390) și Sinodul ecumenic de la Efes a luat atitudine împotriva lor. Cu toate acestea, Sf. Grigore de Nyssa vorbește de ei cu simpatie⁴.

Ca versiune mai târzie a dualismului, bogomilismul a apărut în Bulgaria, în timpul țarului Petru (927-968). Erezia a fost denunțată de arhiepiscopul Teofilact (933-956) și de un preot bulgar, Cosma, într-un tratat care s-a păstrat în limba slavonă veche⁵. Cosma atrăgea atenția asupra faptului că bogomilii nu respectă ordinea temporală și că încurajează nesupunerea față de țar și marii proprietari. Bogomilismul a supraviețuit cuceririi Bulgariei de către bizantini (1018) și, la venirea pe tron a Comnenilor, el cunoștea o dezvoltare deosebită⁶ (*Planșa VIII*). Situația din Bulgaria în acea perioadă a jucat un rol important în consolidarea și răspândirea ereziei. După 1018 a început grecizarea Bisericii bulgare, la care s-a adăugat un sistem de impozitare excesiv. Acest lucru a generat mari nemulțumiri și chiar revolte, și de aceea bogomilii, care criticau ordinea stabilită, au început să aibă mare succes⁷.

Revenind la relatarea Annei Comnena, aflăm că în timpul lui Alexios I, bogomilii erau conduși de un călugăr pe nume Vasile, înconjurat de 12 tovarăși, apostolii lui. Porfirogeneta ne-a lăsat o descriere detaliată a felului în care tatăl său a încercat să stopeze această erezie, care pătrunsese până în Palatul Imperial⁸. Împăratul l-a invitat pe Vasile la palat sub pretextul că ar vrea să devină elevul lui. În spatele unei cortine se aflau însă membrii Senatului și ai Sinodului. Vasile a expus credința sa în fața împăratului, numind bisericile demoni și arătând că nu crede în Sfintele Taine. La sfârșitul discursului

⁴ Reinhart Staats, *Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften*, Berlin, 1968. Despre mesalieni, Irénée Hausherr, *Études de spiritualité orientale*, Rome, 1969, p. 64-96; A. Louth, *Messalianism and Pelagianism*, „Studia Patristica” 17.1 (1982), p. 127-135. Psellos a compus un dialog despre demonologie, în care a inventariat un număr de erezii, grupate sub numele de „Euchaitae” (ed. Matthias Wellnhofer, *Die thrakischen Euchiten und ihr Satanskult im dialog des Psellos Τημόθεος ἡ περὶ τῶν δαιμόνων*, BZ 30 (1929-1930), p. 477-484).

⁵ I. Dujcev, *L'epistola sui Bogomili del patriarca constantinopolitano Teofilatto*, în *Mélanges E. Tisserant*, vol. II, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1964, p. 88-91; Henri Charles Puech et André Vaillant, *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris, 1945.

⁶ Dimităr Angelov, *Le bogomilisme en Bulgarie*, Toulouse, 1972; Despre bogomilism în vremea Comnenilor, a se vedea: Ferdinand Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène (1081-1118)*, p. 319; Idem, *Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel Comnène (1143-1180)*, p. 635-639; Lysimachos Economos, *op.cit.*, p. 38-48; Joan Mervyn Hussey, *op.cit.*, Clarendon Press, 1986, p. 156-166 („The dualist heresies”); Dmitri Obolensky, *op.cit.*, p. 168-229 (capitolul „Byzantine Bogomils”); Steven Runciman, *The medieval Manichee*, Cambridge, 1955 (p. 63-93, „The Bogomils”); D. Gress-Wright, *Bogomils in Constantinople*, B XLVII (1977), p. 163-185; Nina Garsoian, *Byzantine Heresy. A Reinterpretation*, DOP 25 (1971), p. 85-114; Michael Angold, *The Byzantine Empire (1025-1204). A Political History*, London and New York, 1995 (p. 141-143, „Heresy”).

Obolensky a arătat că „rezistența națională a bulgarilor în această perioadă se afla în mâinile sectarilor, în special pavlicienii și într-o anumită măsură bogomili. Rolul de apărători ai poporului, jucat de bogomili, explică creșterea lor considerabilă în Bulgaria, în timpul dominației bizantine (1081-1186)” (Dmitri Obolensky, *op.cit.* p. 169, 173).

⁸ Anumite sursele armene indică faptul că Ana Dalassena, mama lui Alexios I Comnenul, ar fi îmbrățișat pavlicianismul. Acest lucru ar putea explica faptul că ea este aproape absentă din narațiunea Annei Comnena. În orice caz, chiar dacă a căzut în erezie, ea s-a căit spre sfârșitul vieții când s-a retras la mănăstirea fondată de ea în Constantinopol (Janin, *La géographie ecclésiastique*, p. 513). Steve Runciman, *The End of Anna Dalassena*, în *Pankarpeia. Mélanges Henri Grégoire*, Bruxelles (Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves; tom IX), 1949, vol. I, p. 517-524.

său, împăratul a tras cortina și l-a acuzat de erezie. Potrivit relatării Annei Comnena, conducătorul bogomililor s-a arătat pregătit să sufere orice supliciu, în loc să se lepede de ceea ce credea. Împăratul a dispus arestarea tuturor celor care s-au declarat adepții lui Vasile, și a celor care erau bănuți că sunt bogomili, apoi a trimis oameni ai Bisericii care să-i catehizeze pe adepții sectei. Mulți dintre bogomili au abjurat credința lor, „fermeceți de purtarea lui Alexios”, așa cum ne spune Anna Comnena, în timp ce alții au murit în închisoare.

Soarta lui Vasile a fost crudă. Atunci când împăratul a ajuns la concluzia că acesta nu va putea fi niciodată convins să se lepede de bogomilism, a ordonat arderea lui pe rug, cu acordul patriarhului Nicolae și al Sfântului Sinod⁹. Balsamon, care a comentat pe larg limitele drepturilor civile ale ereticilor, așa cum erau ele cuprinse în legislația timpurie (sinoade, legislația lui Iustinian, Basilicalele), a susținut faptul că pedepsele împotriva ereticilor nu erau de competența tribunalelor ecleziastice, ci erau responsabilitatea puterii civile¹⁰. El era de părere că decapitarea, arderea pe rug, lapidarea, sunt pedepse inumane: „Nu găsesc nici un canon care să prescrie asemenea pedepse: legea ecleziastică nu cunoaște pedepse corporale, care sunt proprii celei civile. Mă surprinde că sinodul a luat asemenea decizie de pedepsire. Trebuie să înlăturăm ereticii din trupul Bisericii, dar nu am fost învățați să-i pedepsim, ci, în cazul în care nu se îndreaptă, trebuie dați pe mâna autorității civile și judecați în conformitate cu aceasta.”¹¹

b) Învățătura bogomilă

În relatările referitoare referitoare la bogomilism, autorii bizantini obișnuiesc să-i numească pe aceștia mesalieni (ἐϋχῖται), atribuindu-le multe din doctrinele și practicile profesate de aceștia. Acest lucru face dificilă o decantare a ceea ce era propriu-zis bogomil într-un curent eretic.

La mijlocul secolului al XI-lea, Euthymios, egumenul Mănăstirii Peribleptos din Constantinopol, ne-a lăsat o descriere amănunțită despre răspândirea bogomilismului în teritoriile Imperiului. Euthymios descoperise că în comunitatea pe care o păstora se infiltraseră adepți ai ereziei bogomile: „Sunt patru necredincioși. Exercițând presiune asupra lor, i-am determinat să se separe unul de altul și i-am amenințat cu moartea dacă nu fac o prezentare clară și completă a ereziei lor”. Euthymios relatează că ereticii erau cunoscuți ca Phundagiagite în thema Opsikion, în timp ce în thema Cibyrrhaeot erau cunoscuți ca bogomili¹². Acest lucru arată că la mijlocul secolului al XI-lea când a fost scris acest tratat, erezia se răspândise deja în multe regiuni ale Asiei Mici.

Conform relatării lui Euthymios, ei respingeau învățătura despre Învierea din morți, a doua venire a Domnului și Judecata de Apoi, o consecință logică a felului în care priveau materia. În schimb, ei cinsteau în mod deosebit persoana Sfântului Apostol Petru și acordau o atenție aparte Epistolelor sale. Euthymios descrie astfel întrunirile lor de rugăciune: cel care prezidează adunarea se ridică și spune „Să-i adorăm pe Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, iar adunarea răspunde: ᾧς οὐ καὶ δίκαιον. Apoi recită Tatăl nostru făcând numeroase mătănni și agitând mâinile „ca și posedați” (ὡς οἱ δαίμονιζόμενοι). Egumenul era îngrijorat de capacitatea bogomililor de a se da drept ortodocși și de pretenția lor că se conformează

⁹ Antonio Rigo, *Il processo del Bogomilo Basilio (1090 ca.). Una riconsiderazione*, OCP 1992, p. 185-211

¹⁰ Comentariul la Nomocanonul patriarhului Fotie, titlul IX, cap. 15. RP I, 191.

¹¹ RP, tom I, p. 190-191. Vezi și comentariile istoricilor moderni, Michael Angold, *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, p. 490; Paul Magdalino, *op.cit.*, p. 284.

¹² Ἐστὶν αἵρεσις τῶν ἀθέων Φουνδαγιατῶν τῶν ἐαυτοῖς ἀποκαλούντων Χριστοπολίτας, ἐν δὲ τῇ Δουσεὶ καλουμενῶν Βογομιλῶν αὕτη (Euthymios Monahul, *Liber invectivus*, PG 131, 47-58 (p. 47, col. C). Editat de Paul Gerhard Ficker, *Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Geschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig, 908; Martin Jugie, *Phoundagiagites et bogomiles*, E.O. Paris, 1999, p. 257-262; Nullo Minissi, *La tradizione apocryfa e le origini del bogomilismo* in „Ricerche Slavistiche” 3 (1954), p. 97-113

regulilor Bisericii. Într-adevăr, ei luau parte la slujbele Bisericii, chiar construiau biserici, pictau icoane și făceau cruci, toate cu scopul de a înșela. Astfel, ei se purtau ca și creștinii ortodocși însă ἐν ὑποκρίσει și διὰ τὸ λαλῶναι¹³.

Teologul personal al lui Alexios Comnenul, Euthymios Zigabenos, a scris *Panoplia dogmatică*, al cărui capitol 27 este dedicat bogomilismului. Zigabenos confirmă informațiile egumenului de la Peribleptos, spunând că bogomilii își bazează învățăturile pe Sfânta Scriptură, dar acceptă Psaltirea și Cărțile profetice al Vechiului Testament. Se știe de asemenea că aveau un comentariu la Scripturi, din care Zigabenos citează pe larg¹⁴.

Bogomilii se asemănau în multe privințe cu pavlicienii prin pretenția lor de a fi adevărata Biserică, prin faptul că respingeau Sfintele Taine și interpretau alegoric pasajele scripturistice legate de acestea. Ei respingeau de asemenea Sfânta Cruce și icoanele, sub pretext că erau idoli. Spre deosebire însă de pavlicieni, ei nu credeau în două principii egale, al binelui și al răului, ci îl făceau pe diavol primul fiu al lui Dumnezeu, în timpul ce Cuvântul, era al doilea fiu. Ei nu îl recunoșteau pe Dumnezeu ca și creator al cerului și pământului, al întregului univers, al lui Adam și al Evei, ci atribuiau crearea lumii vizibile unui alt principiu, pe care-l numeau ὀντικείμενος ἄρχων, adică Satan. Astfel, existau opt ceruri, șapte în care domnea Dumnezeu și al optulea, care corespundea cu lumea vizibilă și era creația „stăpânului acestei lumi”, adică a diavolului. De asemenea, difereau de pavlicieni în stilul de viață. Pentru a deveni perfecți, își abandonau soțiile și copiii și duceau o viață ascetică. În timp ce pavlicienii se puteau căsători. De asemenea nu mâncau carne, nu beau vin, credeau doar în puterea rugăciunii și recitau Tatăl nostru de câteva ori, ziua și noaptea.

Bogomilii aveau propria lor versiune despre crearea omului. Satan s-a revoltat împotriva lui Dumnezeu și a fost aruncat din cer. Astfel, el a modelat cosmosul din elementele pe care Dumnezeu le crease (PG 130, 1293-1308). Totuși, neputând să însuflețească trupul lui Adam pe care îl crease, a trimis o ambasadă la Dumnezeu și l-a rugat să-i trimită suflare de viață pentru ca astfel să se completeze numărul îngerilor care au căzut. Dumnezeu, din bunătate, a fost acceptat¹⁵. Imediat, Satan a renegat înțelegerea și a încercat să mențină sufletele în puterea lui. De aceea Dumnezeu l-a trimis în lume pe Hristos. Fiul Său mai mic, cu o misiune de răscumpărare. Acesta a luat doar aparență de om, dar în realitate a fost o ființă spirituală, incapabilă să sufere fizic sau să moară. Hristos l-a legat pe Satana în iad și a fondat Biserica Lui, ai cărei reprezentanți sunt ei, bogomilii.

Zigabenos a fost șocat de felul în care ei refuzau cinstirea icoanelor pe care le considerau idoli, a Sfintei Cruci despre care spuneau că este instrumentul de tortură al Mântuitorului și a Maicii Domnului căreia îi negau orice rol în istoria mânturii. Ca și egumenul Mănăstirii Peribleptos, Zigabenos era uimit de puterea lor de disimulare: „Ei umblă îmbrăcați ca și călugării. Ei sunt lupi în blană de oaie, și se comportă în așa fel încât să fie bine văzuți de oameni” (PG 130, 24C, p. 1320).

¹³ Mărturia lui Euthymios poate fi coroborată cu descrierea pe care Mihail Psellos o face adeptilor sectei Euchaites, deși el nu pare să-i fi cunoscut direct pe eretici. E. Renauld, *Περὶ τῆς νεργητικῆς δαιμονίων*, traduction française de Pierre Moreau, „Revue des études grecques” (1920), vol. 32, p. 56-95

¹⁴ Euthymios Zigabenos, *Panoplia dogmatica*, PG 130, 1290 D- 1332 D. Janet Hamilton, *The Bogomil Commentary on St. Matthew's Gospel*, B 75 (2005), p. 171-198. Hamilton arată că acest comentariu este foarte asemănător cu cel al lui Teofilact episcopul Ohridei și al lui Zigabenos însuși, toate inspirându-se din Comentariul Sfântului Ioan Gură de Aur („o comparație a comentariului bogomil cu cele ale lui Teofilact și Zigabenos relevă o similaritate de abordare care poate fi dovedită verset cu verset prin comparație”, p. 198).

¹⁵ Există și altă versiune radicală bogomilă, potrivit căreia, în momentul când a fost aruncat din cer, Satan a furat de la Dumnezeu sufletul și ar fi încercat să anime cu el trupul lui Adam pe care îl crease. Însă, în ciuda eforturilor lui, sufletul nu rămânea în trup. Atunci diavolul, după ce a mâncat carnea unor animale necurate, s-a întors la trup și a forțat sufletul să stea acolo vărsând în el ceea ce mâncase și ținând anusul cu mâna. Obolensky consideră că „acesta este un exemplu interesant de legendă bogomilă, unde se întrepătrunde tendința spre materializare grosieră cu o încercare de a satisface curiozitatea populară în interpretarea evenimentelor biblice” (Dmitri Obolensky, *op.cit.*, p. 181).

c) Sinoadele din 1143-1144

Alexios Comnenul a fost conștient de faptul că bogomilismul nu fusese eradicat odată cu moartea călugărului Vasile. Anna Comnena spunea că bogomilii au numeroși aderenți în familiile aristocratice din Bizanț (καὶ γὰρ ἐνεβάρθυνε τὸ κακὸν εἰς οἰκίας μεγίστας) și că „flagelul atinsese o mulțime considerabil” (πολλοῦ πληθους ἦψατο τὸ δεινόν). De aceea în 1107, împăratul a numit o comisie de teologi care să țină predici depre pericolele bogomilismului¹⁶. Acesta este momentul în care călugărul Euthymios Zigabenos, despre care Anna Comnena spune că „știa dogma mai bine ca nimeni altul”, a scris *Armura dogmatică* (Δογματικὴ Πανοπλία) la cererea împăratului (*Planșa IX*).

Măsurile nu au avut eficacitatea dorită. Departe de a fi fost înlăturată, erezia a cunoscut o nouă înflorire în timpul domniei lui Manuel I. La mijlocul secolului al XII-lea, Mihail Italicul, arhiepiscopul Philippopolis-ului în Tracia îi scria ucenicului său Theodor Prodromos despre ereticii din dioceza sa. În scrisoarea de răspuns, Prodromos își exprima speranța că, cu ajutorul Patriarhului, va reuși să-i aducă pe eretici înapoi în turma Ortodoxiei¹⁷.

În 1140, Sinodul a condamnat scrierile unui anume Constantin Crysomalas, prezentate ca o combinație de mesalianism și bogomilism. Constantin a fost acuzat că învăța faptul că botezul, mărturisirea păcatelor, studiul Evangheliei, cântarea psalmilor, frecventarea Bisericii, toate acestea nu aveau nici o valoare până ce creștinul nu primea, prin inițiere, darul de a pecepe intelectual (νοεριν) Duhul Sfânt. Cei care au ajuns la acest stadiu au scăpat din puterea Satanei și astfel au devenit incapabili să mai păcătuiească. Lucrările lui erau citite de călugării de la Mănăstirea Sf. Nicolae de lângă Herion și circulau și în alte mănăstiri. Sinodul a considerat că respingerea botezului este „un semn cert al ereziei bogomile”. Cu toate acestea, nu este clar dacă a existat vreo legătură între învățăturile lui Crysomalas și bogomilism. Singurul punct în care s-ar putea face o paralelă este faptul că, așa cum reiese din surse. Constantin respingea orice autoritate (ἀρχὴς ἀπάσης) și susținea că oricine cinstește un conducător îl cinstește pe Satan. Crysomalas a fost anatemizat postum, iar adepții săi au fost dați pe mâna autorităților civile¹⁸.

În octombrie 1143, în timpul păstoririi patriarhului Mihail II Curcouas (1143-1146), mitropolitul Tyanelor, Vasile, a denunțat în fața Sinodului învățăturile a doi episcopi capadocieni din mitropolia pe care o conducea, Clement de Sasima (Sosandra), respectiv Leontie de Balbissa. Ei au fost acuzați că se abțin de la carne, lapte și pește, că îndeamnă laicii să îmbrățișeze monahismul pentru a se mântui, că nu cinstesc Sfânta Cruce, că rebotează copiii spunând că cei care i-au botezat erau păcătoși, că distrug Sfintele icoane, că atribuie diavolului minunile care se fac prin sfintele icoane și sfintele moaște, că lăsau morții fără înmormântare pentru că muriseră în păcat¹⁹. Sinodul care s-a întrunit la cerea

¹⁶ Paul Gautier, *L'édicte d'Alexis I sur la réforme du clergé*, REB 31 (1973), p. 165-202.

¹⁷ Robert Browning, *Unpublished Correspondence between Michael Italicus Archbishop of Philippopolis and Theodore Prodromos*, „Byzantino-Bulgarica” I (1962), p. 279-297. Alte referințe la bogomili se pot găsi în cronicile lui Ioan Zonaras (III, 743) și Mihail Glykas (IV, 621).

¹⁸ Acest punct de vedere a fost susținut de D. Obolensky, *op.cit.*, p. 220. Ferdinand Chalandon afirmase și el cu prudență că învățăturile condamnate par să se asemeने cu cele bogomile (*Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène (1081-1118)*, p. 23). *Sentence synodale condamnant les erreurs de Constantin Crysomallus* în Grumel nr. 1007 (mai 1140), p. 85-86. Jean Gouillard, *Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960-1143). Inspiration et autorité*, REB 36 (1978), p. 56-67. Gouillard consideră că Chrysomallus era ortodox și că urma tradiția Sfântului Simeon Noul Teolog (vezi argumentația în *Constantin Chrysomallus sous le masque de Symeon le Nouveau Théologien*, TM 5 (1973), p. 313-327). M. Angold respinge acest punct de vedere, *Church and Society*, p. 487-490. Vezi și comentariul lui Balsamon la Canonul 60 al Sfinților Apostoli, RP, II, 78.

¹⁹ *Compte-rendu de la condamnation synodale des pratiques bogomiles de Clément de Sasima (ou Sosandra) et de Léonce de Balbissa*, Grumel, nr. 1012 (1 octombrie 1143), p. 88-89. D. Gress-Wright consideră că învățăturile celor

împăratului a declarat mai întâi hirotonirea lor invalidă, deoarece fuseseră sfințiți de un singur mitropolit și nu de mai mulți, așa cum cereau canoanele²⁰. În două alte întruniri sinodale (1 și 30 octombrie 1143), s-au discutat acuzațiile care au fost aduse împotriva episcopilor de către preoții, monahii sau simplii credincioși din eparhiile lor. Sinodul i-a găsit vinovați de practici bogomile și a rostit anateme împotriva învățăturilor lor. Altă sesiune sinodală mai târzie (22 februarie 1144) i-a condamnat pe credincioșii ortodocși care adoptau practici bogomile.

Un anumit călugăr Nifon a compărut în fața sinodului în octombrie 1143 și februarie 1144, fiind acuzat că predică bogomilismul în Capadocia. După ce a fost judecat, a fost închis în închisoarea Peribleptos²¹. Câțiva ani mai târziu, succesorul lui Mihail Curcouas, Cosma Aticul, i-a îndulcit soarta, iar apoi l-a eliberat. Conform relatării lui Kinnamos, odată ieșit din închisoare, a început să predice și mai mult, în stradă, în timp ce asupra lui se întindea protecția patriarhului. Patriarhul Cosma nu se ferea să-l cheme la masă și să-l adăpostască, „manifestând față de el o afecțiune extraordinară și stând mereu în tovărășia lui” (Kin. II, 10). Acest lucru a generat un scandal imens și de aceea, cu ocazia judecării lui Nifon, a fost depus și patriarhul Cosma Atticul (26 februarie 1147). Așa cum am arătat, motivele reale care au stat în spatele acestei depuneri nu sunt clare. Chalandon arătase că în acest incident „problema politică a jucat un rol la fel de important ca cea de doctrină” și că Manuel a vrut să-l lovească cu acest prilej pe partizanul fratelui său²². Nu este deloc lipst de interes să amintim faptul că la cele patru sesiuni sinodale întrunite împotriva ereziei bogomile au participat mai mulți demnitari imperiali, printre care *mega drongarios*-ul Constantin Komnenos sau Arhiepiscopul Bulgariei, Ioan Kamateros.

În ciuda măsurilor luate de împărat și de Biserică, crezia a continuat să-și extindă influența în Asia Mică și mai ales în Capadocia. În Viața Sfântului Ilarion de Moglena, care a trăit în a doua jumătate a secolului al XII-lea, se arată că bogomiliile erau o forță în sud-estul Macedoniei, alături de maniheeni (foarte posibil pavlicieni) și armeni (monofiziți). Pe când sfântul „predica zelos și învăța, a descoperit un mare număr de maniheieni, armeni și bogomili, care complotau împotriva lui, prădând și atacând turma orodoxă, așa cum fac animalele de pradă”²³. Împăratul Manuel, care auzise despre lupta lui împotriva ereticilor, a dat un edict în care „i-a ordonat să îndepărteze întreaga erezie bogomilă din turma lui, să-i primească pe aceia care se întorc la învățătura cea adevărată și să-i alunge pe aceia care nu se supun sau care rămân în crezia lor nebunească”²⁴.

doi episcopi au legătură mai degrabă cu mesalianismul, decât cu bogomilismul (*Bogomils in Constantinople*, B XLVII (1977), p. 179)

²⁰ *Compte rendu de la condamnation de deux évêques par le synode*, în Grumel, nr. 1011 (20 august 1143), p. 88. Textul hotărârii la Jean Gouillard, *Quatre procès de mystiques à Byzance*, p. 68-71.

²¹ *Acte patriarcal et synodal concernant les ex-évêques Léonce et Clément, accusés de bogomilisme* în Grumel nr. 1014 (30 octombrie 1143), p. 91-92; *Procès verbal sur la condamnation du moine Niphon comme bogomile* în *Ibidem*, p. 92; *Procès verbal sur l'internement du moine Niphon dans le monastère de la Peribleptos* în *Ibidem*, p. 90-91.

²² F. Chalandon, *Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel I Comnène (1143-1180)*, p. 639. Aceeași părere și la Dimitri Obolensky, *op.cit.*, p. 222 („este posibil mai degrabă ca patriarhul să fi fost victima unei intrigi politice decât să fi favorizat erezia bogomilă”).

²³ Viața Sfântului Ilarion de Moglena a fost scrisă de Eftimie, Patriarh de Târnovo (1376-1402), ed. E. Kalužniacki, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius*, Wien, 1901, p. 27-58. De asemenea, Victor N. Sharenkoff, *A Study of Manichaeism in Bulgaria with special reference to the Bogomils*, New York, 1927 (autorul traduce pasaje relevante din *Vita* în Apendix III, p. 79-80)

²⁴ E. Kalužniacki, *op.cit.*, p. 33-53 (pasaj redat și de Dimitri Obolensky, *op.cit.*, p. 225). Borislav Primov, *Spread and Influence of the Bogomilism in Europe*, „Byzantino-Bulgaria” 6 (1980), p. 317-337. O altă mărturie despre răspândirea bogomilismului este lucrarea apocrifă *Liber sancti Ioannis*, un dialog între Mântuitorul și Sf. Ioan Evanghelistul despre originea și sfârșitul lumii, (ed. Richard Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Mit Beiträgen von L. Troje, Unveränd. reprograf. Nachdr. der Ausg. Leipzig und Berlin 1929, Stuttgart, Teubner, 1967,

Țarul Boris a fost nevoit să convoace un sinod în 1211, care a publicat un Synodikon împotriva lor. Cu toate acestea, călugărul Teodosie de Târnovo, promotor al isihasmului în Bulgaria în a doua jumătate a secolului al XIV-lea atrăgea atenția asupra a două erezii periculoase, mesalianismul și bogomilismul. În Serbia, Ștefan Nemanja a condamnat la moarte un mare număr de bogomili, arzându-i pe rug, în timp ce altora le-a tăiat limba ca să nu mai poată predica. Bogomilii au găsit refugiu în Bosnia, unde au pus bazele unei veritabile Biserici naționale.

De aici, bogomilismul s-a răspândit în Occident, unde a dat un impuls decisiv formării catharismului. Sursele occidentale din secolul al XII-lea ne dau informații interesante despre relațiile dintre comunitățile cathare și cele bogomile din sfera bizantino-slavă. Un document din jurul anului 1223 vorbește de autoritatea lui Niketas din Bizanț, episcop al bogomililor în Constantinopol, care a participat la conciliul eretic de la St. Felix de Caraman (1167). El a fost cel care a contribuit la transformarea catharismului dintr-un curent moderat într-o mișcare eretică ce profesa dualismul absolut²⁵.

2. CONTROVERSELE EUHARISTICE. SINOADELE DIN 1156-1157

a) Curentele intelectuale din vremea Comnenilor

Studiul neoplatonismului începând cu secolul al XI-lea, ca și promovarea un învățământ dinamic, bazat pe dialog și dezbateri, au contribuit la dezvoltarea unei gândiri sceptice care avea să tulbure Biserica tot secolul următor²⁶. Un rol important în acest context l-a jucat Mihail Psellos, ὁπάτος τῶν φιλοσόφων la Universitatea reorganizată din Constantinopol, care a revalorizat ideile lui Plotin, Proclus sau Porfiriu și a încercat să realizeze un *modus vivendi* între teologie și filozofie. El considera că, cel puțin în ceea ce-l privește, studiul filosofilor antici nu-l împiedica să rămână „ucenic al Celui răstignit, discipol al Sfinților Apostoli și ecoul fidel al doctrinei inefabile a divinității”. El își propunea să urmeze exemplul Sfinților Părinți care respinseseră unele din doctrinele filosofice și reținuseră altele pentru a le pune în slujba Bisericii. Psellos a dat dovadă de multă inconsecvență, iar maniera bizară în care a imaginat apropierea între filozofie și teologie a constituit un punct de plecare pentru mișcările intelectuale ulterioare²⁷.

Succesorul lui Psellos, Ioan Italos a continuat să popularizeze neoplatonismul, atât prin lecturi publice, cât și prin discursuri. Mai mult decât Psellos, el a avut în vedere impunerea filosofiei ca domeniu autonom față de teologie. După urcarea pe tron a lui Alexios I Comnenul (1081-1118), a cărui politică de întărire a ortodoxiei era necesară pentru consolidarea puterii sale, Ioan Italos a devenit

p. 297-311). Este posibil ca la situația din Macedonia să se refere și Theodor Balsamon în comentariul la Nomocanon (X, cap. 8), atunci când afirmă că «regiuni întregi sunt locuite de bogomili, inclusiv fortărețe».

²⁵ Dimitri Obolensky, *Papa Nicetas. A Byzantine Dualist in the Land of the Cathars, in Okeanos. Essays presented to Ihor Sevcenko on his Sixtieth Birthday*, „Harvard Ukrainian Studies” VII (1983), p. 489-500; Antoine Dondaine, *Les actes du concile albigeois de Saint Felix de Caraman*, „Studi e Testi” 125 (1946), p. 324-355; Bernard Hamilton, *The Cathar Council of Saint Felix Reconsidered* în Idem, *Monastic reform. Catharism and the Crusades 900-1300*, London, Variorum Reprints, 1979;

²⁶ Pentru specificul învățământului în secolele XI și XII, a se vedea: J. M. Hussey, *Church and Learning in the Byzantine Empire 867-1185*, London, 1937; Robert Browning, *The Patriarchal School at Constantinople in the 12th Century*, B, 32 (1962), p. 167-202 și 33 (1963), p. 11-40; Paul Lemerle, *Le gouvernement des philosophes: l'enseignement, les écoles, la culture* în *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris, 1977, p. 193-249; Alexander Kazhdan, *Change in the Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Berkeley: University of California Press, 1985.

²⁷ Michele Psellos *Episola a Giovanni Xifilino*, „Hellenica et Byzantina Neapolitana”, Naples, 1990, p. 63-64. A se vedea rezervele lui G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London, 1982, referitoare la sinceritatea acestei „profesiuni de credință”. O introducere la filozofia lui Psellos, B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, Paris, 1949, p. 161-210. Asupra „umanismului creștin” al lui Psellos a se vedea M. Angold, *Imperial Renew and Orthodox Reaction. Byzantium in the Eleventh century*, în *New Constantines. The Rythm of Imperial renewal in Byzantium, 4th-13th centuries*, ed. Paul Magdalino, Adhershott, 1994, p. 231-247, M. Gouillard, *La religion des philosophes*, TM, Paris, 6 (1976), p. 306-315.

un personaj indezirabil, cu atât mai mult cu cât fusese un protejat al vechiului regim Ducas²⁸. De îndată ce Psellos a părăsit viața publică, Italos a devenit și mai vulnerabil și a fost acuzat de erezie în fața unui sinod format din laici și clerici, în Duminica ortodoxiei a anului 1082. Cele zece anateme care fuseseră pronunțate contra lui conțineau atâtea ambiguități și contradicții, încât bizantinistii moderni sunt înclinații să creadă că ele urmăreau să condamne învățământul umanist în ansamblul lui. Anatelemele loveau „doctrina impioasă a grecilor” (τὰ τῶν Ἑλληνῶν δυσσεβῆ δόγματα), înțelepciunea nebună (μωρὰ ματαιαί) a filosofilor profani care studiau disciplinele elenice și „teoriile lor deșarte” (δόξαι ματαιαί)²⁹.

În particular, Italos a fost găsit vinovat că a introdus idei neoplatonice în învățătura despre Sfânta Treime și despre unirea ipostatică a celor două firi, divină și umană, în persoana Mântuitorului Iisus Hristos. Unul dintre aceste principii filozofice, pe care l-a aplicat în discursul său teologic, a fost idea de întoarcere (ἐπιστροφή) a tuturor ființelor spre ele însele, apoi spre cauzele superioare și în final spre primul principiu. Atunci când se vorbea de „întoarcerea” Fiului la Tatăl se ajungea inevitabil la arianism, pentru că Fiul devenea o creatură.

În ceea ce privește definirea unirii ipostatice, Italos se folosea de teoria ideilor care subzistă în ele însele: la fel cum materia care compune formele se perfecționează gradual sub influența idelor, tot așa elementul inferior din Hristos, natura sa umană, putea să se perfecționeze și să se urce până la Tatăl. Sinodul a sancționat și maniera în care Italos vedea această unire ipostatică, și anume κατὰ φύσιν (*după natură*). Deși Sinodul i-a condamnat explicit pe aceia care „urmăreau să introducă o nouă învățătură referitoare la iconomia Încarnării Mântuitorului și Dumnezeuului nostru și să examineze în ce mod Dumnezeu Cuvântul s-a unit cu natura umană și se aventurează să jongleze cu distincții dialectice „de natură și de adopțiune”³⁰, ideile lui Italos au continuat să fie un ferment pentru ereziile hristologice care vor marca perioada Comnenilor.

După câțiva ani, un anume călugăr Nil a fost acuzat de erezie în timpul patriarhului Nicolae III Grammatikos (1084-1111), pentru că susținea că umanitatea lui Hristos a fost îndumnezeită „după natură” (φύσει θεοῦγενῆ). Ideile lui, care constituiau o nouă sursă de agitație, au fost condamnate într-un sinod, spre sfârșitul anului 1087³¹. Unul din ucenicii lui Italos, Eustratie mitropolitul Niceei, a avut de asemenea un discurs personal despre unirea ipostatică³². În tratatul său despre cele două naturi în

²⁸ Ioan Italos, originar din Calabria, a venit la Constantinopol la mijlocul secolului al XI-lea unde a studiat filosofia la școala lui Psellos Mihail VII Ducas (1071-1078) l-a trimis cu o misiune diplomatică la Durazzo. În 1077, adversarii săi, care-l suspectau de trădare, au început o anchetă publică asupra ortodoxiei învățăturii sale (Grumel, nr. 907). Totuși, aceste acuzații au fost retrase, datorită marii sale influențe la Palat. Despre sistemul său filosofic, a se vedea J. Stephanou, *Jean Italos. Philosophe et humaniste*, „Orientalia Christiana Analecta”, 134, Roma, 1949; G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, „Byzantinische Archiv”, 15 (1977), p. 75-77 și 114-116.

²⁹ Jean Gouillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, TM 2 (1967), p. 56-60; 188-202; V. Grumel, no. 923, 925-927. Pentru semnificația acestui proces, a se vedea S. Salaville, *Philosophie et théologie, ou épisodes scholastiques à Byzance de 1059 à 1117*, EO 29 (1930), p. 141-145; J. Gouillard, *Le procès officiel de Jean l'Italien*, TM 9 (1985), p. 139-155; L. Clucas, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual values in Eleventh Century*. München, 1981.

³⁰ *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, p. 57. Formulele κατὰ φύσιν și κατὰ θεοῖν erau foarte importante în discursul despre unirea ipostatică, deoarece ele marcau punctul de demarcație între nestorienii și monofiziții. Opțiunea lui Italos între aceste două formulări rămâne dificil de precizat (S. Salaville, *op. cit.*, p. 144-145; J. Stephanou, *op. cit.*, p. 53-54).

³¹ Grumel no. 945. Din relatarea Anei Comnena (*Alexiade* ed. Bernard Leib, Paris: Société d'édition "Les Belles lettres", 1937-1976, vol. I, p. 187-189) nu se înțelege dacă Nil a fost condamnat pentru monofizitism (părerea lui F. Chalandon, *Alexios I*, p. 318 și S. Salaville, *op. cit.*, p. 149) sau nestorianism (părerea lui Gouillard în comentariul la *Synodikon-ul Ortodoxiei*, p. 60, 202-206; 299-303). N. G. Garsoian a demonstrat că Nil nu a fost decât un neoplatonician (*L'abjuration du moine Nil de Calabre*, BS 35 (1974), p. 14-27).

³² În calitate de *didaskalos* și teolog favorit la curtea lui Alexios I, apoi ca mitropolit de Niceea, Eustratie a jucat un rol important în controversa legată de confiscarea tezaurului Bisericii în 1081 (V. Grumel, *L'affaire de Leon de*

persoana Mântuitorului Hristos, pe care îl scrisese la cererea lui Alexios I cu scopul de facilita negocierile sale cu armenii, Eustratie accentua realitatea naturii umane a lui Hristos. El considera că aceasta a fost o realitate asumată și că se găsea într-o „poziție de servitute” (οὐδιώδης δουλεία) față de firea divină. În consecință, firea umană nu putea fi egală în demnitate cu firea divină și de aceea trebuie să primească numai adorare. Eustratie a fost condamnat în 1117 și obligat să renunțe la scaunul său³³.

b) Erezia lui Soterichos Panteugenēs

În momentul în care se pune sub semnul întrebării modalitatea prin care se realiza unirea ipostatică, exista pericolul de a înțelege greșit misterul jertfei euharistice. În anul 1156 a izbucnit o controversă între clericii însărcinați să predea teologia la Școala patriarhală și anume între diaconul Vasile, διδασκάλος τοῦ ἀποστόλου și retorul Mihail, μάστορ τῶν ῥητόρων, cu privire la cuvintele finale ale rugăciunii liturgice din timpul imnului heruvic: „căci Tu ești Cel Te aduci, Cel ce primești și Cel ce Te împarți, Hirstoase Dumnezeu nostru”³⁴. Diaconul, care invocase această rugăciune pentru a comenta textul de la Ioan, XXVIII, 19, a fost acuzat că face o distincție nestoriană în persoana Mântuitorului Hristos, pentru că distingea între o natură umană care oferă și o natură divină care primește. În controversă au intervenit apoi patriarhul nou ales al Antiohiei, Soterichos Panteugenēs, Eustratie, mitropolitul de Durazzo și Gheorgios Tornikes, mitropolitul Efesului. Decizia adoptată reafirma punctul de vedere ortodox tradițional și anume că sacrificiul euharistic este oferit Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt. Panteugenēs care nu a participat la acest sinod, și-a exprimat în scris obiecțiile. A fost nevoie de intervenția împăratului Manuel Comnenos care a reunit un sinod la Vlachernae sub președinția sa (12 mai 1157) și care a impus retragerea patriarhului din scaunul Antiohiei³⁵.

Controversa, rezultat al rivalității între diaconii de la Biserica Sfânta Sofia³⁶, era o prelungire pe plan liturgic a disputelor anterioare, referitoare la unirea ipostatică. În „Dialogul” său, Panteugenēs afirma că Sfânta Euharistie „simbolizează figurativ, sub formă de imagine” (φανταστικῶς καὶ εἰκονικῶς), jerta de pe cruce a Mântuitorului Iisus Hristos³⁷. Raționamentul său pornea de la ideea că,

Chalcedoine. Le Chrysobule d'Alexios I sur les objets sacrés, REB, 2 (1944), p. 126-163), în dialogul dintre teologii greci și cei latini care a avut loc la Constantinopol (V. Grumel, *Autour du voyage de Pierre Grossolanus, archevêque de Milan à Constantinople en 1122*, EO 32 (1933), p. 22-33) și în discuțiile cu armenii la Philipopolis (Anna Comnena, *Alexiade*, p. 181-182). Mitropolitul Eustathie a fost un bun comentator al lui Aristotel, iar lucrările sale au fost bine cunoscute în Occident (K. Giocarinis, *Eustratios of Nicea's Defense of the Doctrine of Ideas*, „Franciscan Studies” 24 (1964), p. 159-204.

³³ *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, p. 68-70; 206-210; Grumel. 1003; P. Joannou, *Le sort des évêques hérétiques réconciliés. Un discours inédit de Nicéas de Serres contre Eustrate de Nicée*, B 28 (1958), p. 1-30; Idem, *Eustrate de Nicée. Trois pièces inédites de son procès (1117)*, REB 10 (1952), p. 24-34.

³⁴ Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului, *Liturghia Sfântului Ioan*, Renașterea Cluj, 2001, p. 43.

³⁵ Grumel no. 1038-1041; *Synodikon de l'Orthodoxie*, p. 72-74, 210-215; F. Chalandon, *Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel I Comnène (1143-1180)*, p. 641-643; L. Oeconomos, *op.cit.*, p. 30-37.

³⁶ Este vorba de opoziția făcută patriarhului Nicolae Munzalon (1147-1151), impus de împărat (vezi Nicephorus Basilakes, *Gli encomini per l'imperatore et per il patriarcha*, ed. A. Garzya, Napoli, 1965; Jean Darroutzès, *Acte de déposition du Patriarche Mouzalon*, în Idem, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, (Archives de l'Orient Chrétien, 10), Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1966, p. 66-74, 310-331) și de scandalul care a izbucnit la moartea patriarhului care a urmat, Theodot (1151-1153). Soterichos Panteugenēs, la acel moment unul din diaconii Marii Biserici, a pronunțat *damnatio memoriae* contra lui, numindu-l eretic bogomil deoarece, înainte de moarte, mâna sa dreaptă se înnegrise. George Tornikes, viitorul episcop de Efes, a apărut memoria patriarhului și a fost acuzat, la rândul lui de bogomilism (Jean Darroutzès, *Georges et Démétrios Tornikès. Lettres et discours. Introduction. texte, analyses, traduction et notes par Jean Darroutzès*, Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1970, „Lettre au Métropolitte d'Athènes”, no. 7, p. 211-215).

³⁷ Dialogul, astăzi pierdut, este reprodus de Niketa Choniates, *Thesauri Orthodoxae Fidae*, libro XXIV, PG. 140, col. 138-146; vezi și J. Dräseke, *Der Dialog des Soterichos Panteugenēs*, „Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie”, 29 (1886), p. 228-237.

dacă una din naturi oferă, iar cealaltă primește, este absolut necesar să se numească *hypostasis* și cea care oferă și cea care primește. „Însă, dacă se spune că natura umană a lui Hristos oferă și cea divină primește, această separare a naturilor nu se poate concepe decât dacă atribuim fiecăreia o personalitate”. Însă această idee i se părea a fi erezia lui Nestorie și prin urmare el a ajuns să susțină că numai Tatăl este Cel care primește jertfa euharistică.

În același fel, el respingea orice legătură între jertfa euharistică și jertfa de pe Golgota. El nega faptul că jertfa Mântuitorului Iisus Hristos a fost oferită Sfintei Treimi, deoarece, în acest fel, se putea aplica același raționament și în cazul Înrupării: dacă Logosul s-a întrupat, atunci datorită identității de natură, s-a întrupat și Tatăl și Duhul Sfânt, ceea ce găsea că este absurd. Pentru a dovedi că sacrificiul crucii a fost oferit numai lui Dumnezeu Tatăl, el mergea mai departe și susținea că Hristos nu a putut să sfințească natura sa umană pe cruce deoarece sfințirea era rezultatul Înrupării înseși. Pentru el, împăcarea umanității cu Dumnezeu s-a realizat în doi timpi: cu Dumnezeu Fiul prin Înrupare și apoi cu Dumnezeu Tatăl prin Jertfa de pe cruce. În cele din urmă, toate acestea l-au condus la ideea că Hristos nu s-a jertfit decât o singură dată și că această jertfă nu mai poate fi înnoită. Preotul este cel care jertfește și Hristos primește ca Dumnezeu. Astfel, Sfânta Euharistie este numai o comemorare, ceea ce este Crăciunul este pentru nașterea Domnului, iar Epifania pentru Botezul Domnului.

Nicolae al Methonei, cel mai important teolog al secolului al XII-lea, a scris două tratate polemice contra lui Panteogenes, unde a demonstrat că acesta din urmă profesează ideea platonice a idelor subzistente în ele înseși. Din această cauză, el credea că dacă atribuie celor două naturi ale Mântuitorului Hristos proprietăți specifice, le atribuie și existențe distincte, așa cum făcuse Nestorie. Episcopul de Methona a aratat că logica lui Panteogenes îl conducea la două confuzii: mai întâi să nu ia în considerare unirea ipostatică în Hristos, iar apoi să confunde natura și ipostazul în Sfânta Treime, spunând că jertfa (natura umană a lui Hristos) a fost oferită lui Dumnezeu Tatăl (ipostazul) și lăsând la o parte unitatea de acțiune în cadrul Sfintei Treimi, consubstanțială și indivizibilă³⁸.

c) Reacția ortodoxă

În 1157, Manuel I a convocat un Sinod care să pună capăt acestor tulburări. Deciziile sinodale, așa cum au fost păstrate în Synodikon-ul Ortodoxiei, îi condamnă pe cei susțineau că jertfa Mântuitorului a fost oferită lui Dumnezeu Tatăl și nu întregii Sfintei Treimi. Sinodul a reafirmat faptul că atât jertfa de pe Golgota, cât și jertfa euharistică a fost oferită de Mântuitorul Hristos întregii Sfintei Treimi, deci și Lui Însuși. S-a afirmat apoi identitatea absolută dintre aceste două jertfe și realitatea Trupului și Sângelui Domnului în Taina Sfintei Împărtășanii. S-a combătut de asemenea învățătura lui Panteogenes despre mântuirea progresivă, invocându-se doctrina Sfinților Părinți care afirmă că Hristos ne-a împăcat cu El Însuși „prin taina economiei” și în El Însuși cu Dumnezeu Tatăl (a patra anatemă).

Însă reacția ortodoxă s-a manifestat și sub alte forme. Spre mijlocul secolului al XII-lea, Biserica și statul și-au unit eforturile pentru combaterea neoplatonismului, ale cărui concepte (subordonarea ierarhică spre cauzele prime, emanarea din aceste cauze, ideile eterne), atunci când erau aplicate dogmelor, duceau ușor la erezie. Un exemplu în acest sens îl constituie lucrarea episcopului Nicolae al Methonei, *Respingerea „Elementelor de Teologie” ale lui Proclus*, care urmărea să ofere cititorilor cultivați argumentele necesare pentru a respinge infiltrarea elementelor neoplatonice în dogmă. În

³⁸ „Nimeni până în acest moment, nici chiar filosofi păgâni ca Platon, nu au admis existența unor naturi pure, lipsite de ipostas și putând acționa prin ele însele” (*Antirrhesis pros ta graphenta para Soterichu*, ed. A. Demetrakopoulos, în *Bibliotheca Ecclesiastica* I, Leipzig 1866, p. 321-359); H. Pascali, *Sotherikos Panteogenes und Nikolaos von Methone*, „Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie”, 50 (1907), p. 347-374. Un punct de vedere ortodox la Heremoine Paul (Tcheremoukhine), *Le Concile de 1157 à Constantinople et Nicolas, évêque de Méthone*, „Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale”, 1969 (17), p. 137-175.

introducere, el se declară foarte neliniștit în legătură cu popularitatea studiilor antice printre contemporani³⁹. Prin urmare, scopul lui era de a arăta „în ce fel ereticii au luat ca punct de plecare acest filosof în ereziile lor” Una din principalele griji era de a apăra învățătura despre Sfânta Treime, accentuând principiul monarhic în fața emanației ierarhice susținută de Proclus⁴⁰.

În plus, se poate observa o preferință pentru valorizarea lui Aristotel. În 1166, Manuel I Comnenul a reabilitat, după o lungă vacanță, funcția de consul al filozofilor, prin numirea lui Mihail του Αγγελίου, diacon al Marii Biserici și viitor patriarh al Antiohiei (1170-1178). În discursul inugural, pronunțat în fața împăratului, el afirma că nu este vorba de restaurarea vechii funcții de ὑπατος τῶν φιλοσόφων, ci de faptul că din acel moment filosofia va fi subordonată teologiei, purificată de falsele doctrine și utilizată ca armă împotriva ereziilor⁴¹.

3. DISPUTA „Ο ΙΑΤΗΡ ΜΟΥ ΜΕΙΖΩΝ ΜΟΥ ΕΣΤΙ” (1167-1170)

a) Originile controversii

În 1166 a izbucnit la Constantinopol o nouă dispută hristologică, inițiată de Demetrios din Lampos, un diplomat bizantin care călătorea adesea în Apus⁴². Conform relatărilor lui Kinnamos și Choniates, el a luat atitudine împotriva teologilor latini care profesau inferioritatea lui Hristos față de Tatăl, potrivit cuvintelor Sale, „Tatăl este mai mare decât Mine” (Ioan XIV, 28). La întoarcerea dintr-o misiune în Germania, el a expus împăratului poziția Bisericii apusene în această problemă și anume că Fiul este în același timp egal și mai mic decât Tatăl. (Kin, VI, 2). Demetrios susținea că este absurd ca una și aceeași persoană fie în același timp egală și inferioară lui Dumnezeu Tatăl, în timp ce adversarii săi considerau că aceste cuvinte se referă doar la natura umană a lui Hristos. Pentru a-și argumenta punctul de vedere, a compus un mic tratat care a fost rău primit de basileu. Aceasta este de altfel și ultima sa menționare în surse.

Disputa, „pornită din nimic” așa cum arătau contemporanii, nu era fără importanță. De fapt, cele două tabere încercau să stabilească în ce calitate a rostit Mântuitorul aceste cuvinte: ca om, ca Logos sau ca persoană teandrică. În funcție de răspunsul dat persoana Mântuitorului Iisus Hristos și implicit opera sa de răscumpărare dobândeau un alt aspect. Dacă Hristos ca Logos al lui Dumnezeu era inferior Tatălui, atunci Persoana sa nu mai era divină, iar lucrarea sa nu era teandrică, ci cel mult de ordin moral. Disputa s-a dezvoltat în trei faze: definirea doctrinei (1166); condamnarea unor ierarhi opozanți (1170) și „campania” de revizuire a anumitor formule doctrinare impuse în Synodikon, care a urmat morții lui Manuel I.

b) Sinoadele din 1166 și 1170

Faptul că latinii greșeau când vorbeau de inferioritatea Fiului față de Tatăl a fost o opinie împărțită de cea mai mare parte a clerului, de mitropoliți și episcopi, printre care: Eftimie, episcop de

³⁹ Multe personalități ecleziastice vorbeau cu admirație despre neoplatonism. Mihail Italikos, maestru al retorilor, apoi profesor de filosofie, învățător al Evangheliilor, mitropolit de Philippopolis în timpul lui Manuel I, mărturisea că a studiat teurgia lui Proclus (*Michel Italikos. Lettres et Discours*, Edité par G. Gautier, Paris, 1972, p. 202, 5-6)

⁴⁰ Nicholas of Methonea, *Refutation of Proclus Elements of Theology*. A critical edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works by Athanasios Angelou, Leiden, 1984, p. 11-12. A se vedea și G. Podskalsky, *Nicholaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz*, OCP 42 (1976), p. 509-523

⁴¹ Robert Browning, *A new source on Byzantine-Hungarian relations in the Twelfth Century. The inaugural lecture of Michael ὁ τοῦ "Ἀγγελίου" as ὑπατος τῶν φιλοσόφων*, „Balkan Studies”, 2 (1961), p. 173-214. Înainte de a părăsi viața publică, Ana Comnena patronase un cerc literar, bazat pe scrierile lui Aristotel (*L'éloge d'Anne Comnène* în Jean Darrouzès, *Georges et Démétrios Tornikes. Lettres et Discours*, p. 220-323). Totuși, aristotelismul și-a luat revanșa în Bizanț numai în secolul al XIII-lea, prin Nichifor Blemmydes (K. Ohler, *Aristotle in Byzantium*, GRBS 5 (1964), p. 133-146)

Neopatras, Leon, mitropolit de Rhodos, Ioan, mitropolit de Larissa, Niketa, mitropolit de Maroneea, Ioan, mitropolitul Thebei, Constantin, mitropolitul Corcirei. Însă împăratul Manuel a găsit corectă poziția latinilor și s-a străduit cu obstinție să impună acest punct de vedere. El credea că acele cuvinte se aplică naturii umane a lui Hristos, și a compus chiar o mică culegere de texte patristice care erau favorabile acestei interpretări.

Pentru a impune punctul latin de vedere, a organizat un adevărat „turnir teologic” în Palatul imperial. Episcopii care se raliaseră punctului de vedere al lui Dimitrios au fost chemați pe rând de împărat și convingși să renunțe la ideile lor. Tactica imperială a dat rezultate cu primii episcopi, Kinnamos atribuind acest succes teologic inteligenței basileului care „explica totul într-un stil simplu și clar și care putea răspunde la oricare problemă de fizică, filosofie sau teologie”. Curând episcopii și-au dat seama că doar uniți își pot impune punctul de vedere și au decis să nu mai discute în particular cu împăratul. Acesta a fost cuprins de mânie, ceea ce nu era în obiceiul lui așa cum ne asigură Kinnamos, și le-a reșosat ierarhilor că vor să impună opinii false și heterortodoxe (Kin VI, 2, p. 191).

După câteva luni de discuții aprinse, împăratul a convocat un Sinod pentru a tranșa această problemă (2 mai 1166). Acesta nu a fost decât primul dintr-o serie de cinci sinoade care au avut loc în cursul lunii mai a aceluiași an și la care au participat membrii ai familiei imperiale și înalți demnitari⁴³. În cursul sinoadelor prezidate de împărat au fost propuse mai multe interpretări posibile ale cuvintelor rostite de Mântuitorul Hristos. Conform primeia, Tatăl este mai mare deoarece este principiul Fiului. Această opinie interpreta deci cuvintele Mântuitorului din perspectivă trinitară, fără referire la Întrupare. A doua interpretare susținea că Hristos a vorbit de natura sa umană, deoarece kenoza este proprie Fiului, nu și Tatălui. Mai mult, unii din partizanii acestui punct de vedere susțineau că Hristos a vorbit în numele umanității pe care o reprezintă. Pentru alții, cuvintele Mântuitorului se refereau la natura sa umană, separată de cea divină printr-o simplă distincție mentală.

Sinodul a preferat cea de a doua formulare, care era și cea agreată de împărat, hotărând că Mântuitorul s-a referit la „natura sa umană după care el a suferit” (καθ’ ἣν καὶ πέπονθε)⁴⁴, deși ierarhii au atras însă atenția că o asemenea interpretare nu ține cont de consecințele unirii ipostatice. *Synodikon*-ul i-a condamnat de asemenea pe cei care deformau gândirea Sfinților Părinți și a afirmat slava unică a celor două naturi ale Mântuitorului și integritatea fiecăreia din ele (Jean Gouillard, *Synodikon*, p. 75-77).

Deoarece nu toți opozanții au fost convingși de justetea acestui punct de vedere, s-a convocat o altă sedință sinodală, mai solemnă decât precedenta, așa cum se poate vedea din numărul și importanța participanților. Și de această dată opoziția a fost puternică. Marele *skeuophylax* al Sfântei Sofia, Ioan Panteches, reproșa decretului ambiguitatea termenilor folosiți. Din această cauză, împăratul a reunit un nou sinod în Duminica Ortodoxiei a celui an (13 mai) în care s-a decis elaborare unei formule dogmatice care să fie semnată de opozanți. Textul impus de împărat a fost inserat în *Synodikon*: „sunt de acord cu învățăturile de Dumnezeu purtătorilor Părinți care se referă la cuvintele „Tatăl este mai mare decât Mine” și afirm că aceste cuvinte se referă la Trupul Lui creat și muritor” (Chon VII, 212). Cum se întâmpla ca în acea duminică să fie hirotonit episcopul de Neocezarea, el a trebuit să adauge pe lângă Crez și adeziunea la noul decret dogmatic.

Regestele patriarhale consemnează o serie de incidente rezultate din neacceptarea formulei imperiale⁴⁵. Pentru a stopa orice opoziție, Manuel Comnenul a promulgat un edict dogmatic căruia i-a

⁴² Despre Dimitrie Lampenos, DHGE, XIV, col. 210-211; Despre controversa din 1166-1170, Kin. VI, 2; Chalandon, *op. cit.* p. 643-652.

⁴³ *Suscription au semeioma du Manuel Comnène*, Grumel. Nr. 218. Printre participanți se numărau protosebastul Ioan Komnenos și fratele lui Alexios, Ioan și Andronic Doukas, veri ai basileului, Ioan Cantacuzino, sebastul Goudelios Tzikandeles, marele eteriarh George Paleologul, sebastul Ioan Dukas.

⁴⁴ *Synodikon de l'Orthodoxie*, p. 218; Chon, 218.

⁴⁵ Grumel nr. 1062-1067; 1070; 1093; 1075; 1076-1077

dat putere de lege și pe care l-a gravat și în Sfânta Sofia, măsură care nu a fost de natură să calmeze spiritele. Imediat după moartea lui împăratului, edictul a fost de două ori amenințat să fie distrus. Așa cum aflăm din *Tezaurul Ortodoxiei*, împăratul Andronicos a reușit să evite redeschiderea acestei controverse teologice, doar amenințându-i pe ierarhi, iar Isaac Anghelos, pentru a calma spiritele, a plasat de o parte și de alta a edictului imaginile Sfinților Petru și Pavel. Astfel, inscripția s-a păstrat până în 1567, când Sultanul Selim a folosit dalele pe care era gravat edictul la decorarea mormântului tatălui său, Soliman Magnificul, așa cum se pot vedea și astăzi⁴⁶. (*Planșa XII*)

Deciziile sinodale dădeau totuși dreptate adeptilor lui Demetrios când hotărau că, în virtutea unirii ipostatice, natura umană a lui Hristos trebuia să primească aceeași adorare ca și cea divină. Problema era de a ști dacă natura umană a lui Hristos a fost îndumnezeită sau transformată în natură divină. Discuțiile în jurul acestui subiect au cunoscut o formă acută în jurul anului 1170, când mitropolitul de Corfu, Constantin a adus în discuție una din ideile dezbătute la Sinodul din 1166 și anume că Hristos a făcut o distincție conceptuală între cele două naturi⁴⁷.

Opoziția a devenit virulentă după moartea patriarhului Luca (1169), atunci când Constantin și partizanii lui l-au considerat eretic pe patriarhul defunct și au condamnat clerul care a acceptat definiția din 1166. Au fost necesare patru sinoade succesive (30 ianuarie, 18, 20 și 21 februarie 1170), pentru ca împăratul să obțină depunerea și condamnarea episcopului de Corfu, fără să reușească însă să convingă înaltul cler de justetea punctului său de vedere. Un alt opozant important a fost Ioan Irenikos, egumenul Mănăstirii Batala de pe țărmul asiatic al Bosforului, care a compus chiar un tratat împotriva formulei dogmatice adoptate în 1166. Chemat în fața Sinodului să dea o explicație, Irenikos a reluat opinia episcopului de Corfu și anume că cuvintele Mântuitorului au fost rostite făcând abstracție mentală (κατὰ ψυχὴν ἐπίνοιαν) de firea lui divină.

Deciziile sinodale adoptate în 1170 se deosebesc de cele din 1166 în anumite privințe. Astfel, Sinodul recunoaște interpretarea trinitară a cuvintelor Mântuitorului. În al doilea rând, era condamnată teoria naturii umane concepută separat de Logos printr-un artificiu pur conceptual, în timp ce celelalte două opinii, kenoza și Hristos ca reprezentat al umanității erau trecute sub tăcere. În al treilea rând, spre deosebire de deciziile din 1166, se pot identifica anumite schimbări în vocabular. Astfel, expresia „după umanitatea în care a suferit” este înlocuită de „după proprietățile naturale ale trupului enipostaziat de Cuvânt, adică caracterul creat, limitat, muritor și alte pasiuni indifferente”

c) Semnificația politică a controversei

Implicarea împăratului în această controversă și felul abuziv în care a reușit să-și impună punctul de vedere sunt consemnate de toți contemporanii. Critica lui Choniates este necruțătoare: „Împăratul s-a arătat puțin preocupat de exegeza Sfinților Părinți, care a fost suficientă și cea mai în măsură pentru clarificarea acestei probleme. Din contră, a introdus noile lui interpretări, apărându-le cu multă hotărâre”. Chiar și Kinnamos, a cărui relatare este admirativă nu ascunde nimic din procedeele nu tocmai ortodoxe folosite de împărat: „În ceea ce mă privește, am crezut întotdeauna că nu este bine ca omul să se amestece în natura lui Dumnezeu”⁴⁸.

⁴⁶ Chon, 278; Dölger nr 1469; Grumel 1065. Inscriptia este amintită într-o epigramă a lui Theodor Balsamon, care îl laudă pe Isaac că i-a adus la tăcere pe eretici (ed. K. Homa, *Die epigramme des Theodoros Balsamon*, „Wiener Studien” 25 (1903), p. 194-195). Dalele pe care a fost gravat edictul au fost descoperite în 1959 și studiate de Cyril Mango care a și publicat textul: *The Conciliar Edict of 1166*, DOP 17 (1963), p. 317-330

⁴⁷ Grumel 1057, 1059, 1060-1066, 1073; *Synodikonul Ortodoxiei*, p. 74-81; 216-226; F. Chalandon, *op cit*, p. 645-654; L. Oeconomos, *op cit*, p. 48-58; L. Petit, *Documents inédits sur le Concile de 1166 et ses derniers adversaires*, VV 11 (1904), p. 465-493; G. Thetford, *The Christological Councils of 1166 and 1170 in Constantinople*, „St Vladimir Theological Quarterly” 31 (1987), p. 143-161

⁴⁸ Chon 212; Kinn VI, 2

Considerăm util să subliniem legătura dintre această controversă și discuțiile hristologice similare din Apus. Dimitrie Lampenos introdusese de fapt în Bizanț o dispută scolastică în care se confruntau școala lui Geroch de Reichersberg cu cea a lui Gilbert de Poreea⁴⁹. Hugo Etheriano și Leon Toscanul, cei doi frați de origine latină care dețineau funcții importante în Palatul imperial, au jucat în acest sens rolul de mediatori ai dezbaterilor teologice, ei fiind adepții opiniilor lui Gilbert de Poreea care au fost condamnate în cele din urmă ca eretice⁵⁰. Dimitrie Lampenos nu a intenționat doar să se arate campionul Ortodoxiei împotriva opiniilor eterodoxe ale lui Gilbert, dar și să-i discrediteze pe cei doi teologi de la curte. Astfel, ceea ce începuse ca o discuție informală, s-a transformat într-o campanie anti-latină pe tărâm teologic.

Pe de altă parte, nu trebuie să trecem cu vederea interesul politic al lui Manuel Comnenul, angajat, chiar în acel moment, în tratative unioniste cu papa Alexandru III (1159-1183). Antoine Dondaine a arătat că intenția majoră a împăratului a fost aceea de „a aplană obstacolele din calea unirii politice și religioase ... Politica a fost cea care a impus această formulă dogmatică”. Se știe că patriarhul Nicolae Muzalon (1147-1151) a scris, la cererea împăratului, un tratat despre Duhul Sfânt în vederea începerii discuțiilor cu latinii. Înainte de a compune edictul său pe care l-a impus Sinodului din 1166, Manuel I i-a cerut lui Hugo Etheriano, consilierul său în probleme de teologie latină, să scrie un tratat referitor la punctul de vedere latin în această privință. Tot el a primit misiunea de a alcătui o listă cu autoritățile patristice susceptibile să ar putea face referire la *Filioque*. Cartea, scrisă în greacă și latină, a fost trimisă Papei Alexandru III în 1177 pentru a forma o bază a tratatelor unioniste.

Din toate acestea se poate deduce că la Sinodul din 1166 din Constantinopol, Manuel I Comnenul a susținut un punct de vedere latin care convenea papei Alexandru III. Așadar reunirea sinodului, chiar în momentul în care se făceau eforturi mari pentru o politică unionistă, i-a dat prilejul să stabilească o bază de comunicare cu papa. Numai așa s-ar putea explica de a susținut cu atâta înverșunare un punct de vedere care nu-i aducea nici un avantaj efectiv la Constantinopol, afectând relațiile cu Biserica și cu supușii.

4. ECOURI ARTISTICE ALE CONTROVERSELOR RELIGIOASE

a) Hetimasia (ἡ ἑτοιμασία τοῦ θρόνου)

Începând cu secolul al XI-lea, în decorul absidal al bisericilor bizantine au loc modificări importante, al căror rol era de a accentua importanța Sfintei Liturghii⁵¹. Alături de imaginea Comuniunii

⁴⁹ Gilbert de Poreea (1076-1154) fusese condamnat la Conciliul de la Reims (1148) datorită a patru opinii eretice: esența divină nu este Dumnezeu, ci numai forma prin care Dumnezeu este („realism trinitar”); proprietățile persoanelor divine nu sunt aceste persoane însele; persoanele divine nu pot forma atributul divin; nu natura divină s-a făcut om. În legătură cu acest ultim punct, el atribuia Întruparea numai Fiului și de aceea Geroch de Reichersberg l-a acuzat de adoptianism. Despre disputa „gilbertină” și Conciliul de la Reims, C.J. Hefele, *Histoire des conciles*, tom. V, 1, Paris, 1912 (ed. a 2-a Hildesheim, 1973, p. 812-838). Despre Geroch de Reichersberg, vezi DTC XV, Paris, 1924, p. 312; Despre Gilbert de Poreea, DTC XVI, Paris, 1920, p. 1350-1154 Pentru disputa între teologii latini Petru Lombardul și Geroch de Reichersberg, și impactul acesteia asupra controversei de la Constantinopol, vezi Peter Classen, *Das Konzil von Konstantinopel und die Lateiner*, BZ 48 (1955), p. 339-368.

⁵⁰ Antoine Dondaine, *Hugo Etherien et le concile de Constantinople de 1166*, „Historisches Jahrbuch” 77 (1958), p. 473-483; Idem, *Hugo Etherien et Léon Toscan*, „Archives d'histoire doctrinaire et littéraire du Moyen Age” 27 (1952), p. 124 ; De origine pisană, Etheriano a studiat teologia în Franța și Italia, apoi a sosit la curtea lui Manuel I în jurul anului 1160, împreună cu fratele său, Leon Toscanul. În scurt timp, el a ajuns sfătuitorul basileului în probleme de teologie latină și de unire a Bisericilor. După părăsirea Constantinopolului, probabil în momentul revoltei antilatine din 1182, a fost numit de Papa Luciu III diacon și apoi cardinal în 1182 (ODB, II, 731).

⁵¹ În numeroase lucrări dedicate artei bizantine, se consideră că accentul pus pe Sfânta Liturghie a fost una din trăsăturile principale ale picturii monumentale comnene. A se vedea, printre alții, M. A. Acheimastos-Potamanou, *Greek*

Apostolilor, celebrarea Sfintei Euharistii de către Părinții Bisericii devine un element stabil în decorul absidal. Episcopii, conduși de Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Vasile cel Mare, converg din nord și din sud spre centrul absidei, având în mână rulouri liturgice⁵². Imaginea centrală spre care se întorc episcopii este de obicei altarul pe care sunt plasate obiectele liturgice. La Biserica Sfinților Fără de Arginți Cosma și Damian, monument important al artei Comnene în Kastoria, Sfinții Vasile cel Mare, Grigore Teologul, Ioan Gură de Aur și Nicolae celebrează Sfânta Liturghie de o parte și de alta a altarului⁵³.

Această imagine tinde să fie înlocuită treptat de o compoziție simbolică, a cărei dezvoltare reflectă discuțiile teologice din epocă⁵⁴. În 1164, a fost ridicată Biserica Sf. Pantelimon de la Nerezi, aproape de Skoplje în Macedonia, un alt monument important al artei bizantine comnene, ale cărui picturi originale au rămas aproape intacte⁵⁵. Decorul absidal arată opt episcopi dispuși de o parte și de alta a tronului pregătit pentru Judecata de Apoi, imagine cunoscută sub numele de etimasia (ἡ ἐτοίμασία τοῦ θρόνου)⁵⁶. Acest tron este bogat decorat și acoperit de o draperie și de o pernă pe care se află Cartea Evangheliilor, un porumbel și crucea pe care se află o coroană de spini și instrumentele pătimirii (sulița și buretele). Din partea de sud, episcopii sunt conduși de Sf. Vasile cel Mare, iar din partea de nord de Sf. Ioan Gură de Aur⁵⁷. (Planșa XI)

Hetimasia nu era o imagine nouă în arta bizantină, dar în perioada la care ne referim ea a dobândit o semnificație aparte în funcție de trăsăturile iconografice și de contextul în care era reprezentată. Când Sfintele Obiecte ale Patimilor Domnului erau reprezentate singure, imaginea semnifica tronul pregătit pentru Judecata de Apoi. Când se adauga și porumbelul, simbolul Sfântului Duh, *hetimasia* devenea reprezentarea simbolică a Sfintei Treimi.

Cu toate acestea, importanța *etimasiei* de la Nerezi consistă în conotațiile ei liturgice evidente. Ea este o parte inherentă a scenei slujirii episcopilor. Pentru prima dată, tronul este flancat de îngeri

Art. Byzantine Paintings, Athens, 1994, p. 21-23; J. Lafontaine-Dosogne, *Histoire de l'art byzantin et chrétien d'Orient*, Louvain, 1995, p. 160; L. Hadermann-Misguich, *La peinture monumentale tardo-comnène et ses prolongements au XIIIe siècle*, «Actes du XV Congrès International d'études byzantines», Athenès, 1976, p. 255-284 (se va cita CEB). Pentru reprezentarea temelor liturgice în decorul absidal, a se vedea I. Ștefănescu, *L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient*, Bruxelles, 1936; Ch. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London, 1982; J. M. Spieser, *Liturgie et programmes iconographiques*, TM II (1991), p. 575-590.

⁵² Ch. Walter, *op. cit.*, p. 200-204 („The officiating bishops”); S. Gerstel, *Beholding the sacred Mysteries. Programs of the Byzantine Sanctuary*, London, 1999, p. 15-36 („Assembling the Company of Bishops”).

⁵³ T. Malmquist, *Byzantine 12th Century Frescoes in Kastoria: Agioi Anargyroi and Agios Nikolaos tou Kasnitzi*, Upsala, 1979, p. 6-8. Se pot întâlni variații ale acestui tip, de exemplu în Enklistra Sf. Neofit, unde episcopii se întorc spre Maica Domnului (C. Mango, *The Hermitage of St. Neophytos and its Wall paintings*, DOP 20 (1966), p. 119-206). În cazul Bisericii Panaghia Arakiotissa de la Lagoudera (Cipru, 1192), nu există nici o imagine centrală, deci se presupune că episcopii celebrează în jurul altarului real al Bisericii (A. and J. Stylianos, *The painted Churches of Cyprus*, Stourbridge, 1994, p. 70-94).

⁵⁴ Vezi studiul Gordanej Babic, *Les discussions christologiques et le décor des églises byzantines au XIIe siècle*, „Frühmittelalterliche Studien” 2 (1968), p. 368-386; A. L. Towsley, *Eucharistic Doctrine and Liturgy in the Late Byzantine Painting*, OCP 58 (1974), p. 138-153.

⁵⁵ Richard Hamann-LacLean, Horst Hallensleben, *Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien vom 11. bis frühen 14. Jahrhundert*, Giesen, 1963; Ida Sinkevič, *The Church of St. Pantelimon et Nerezi*, Weisbaden, 2000 (mai ales p. 35-39, „The officiating Bishops”).

⁵⁶ *Hetimasia* este termenul consacrat pentru imaginile care conțin tronul, simbolul mistic al prezenței lui Dumnezeu. Pentru semnificația acestei teme iconografice, a se vedea: Paul Durand, *Étude sur le symbole d'Etimasia dans l'iconographie grecque chrétienne*, Paris, 1967; T. Von. Bogay, *Zur Geschichte der Hetimasia*, Akten des XI. Internationalen Byzantinischen Kongresses, München, 1960, p. 58-61; A. Weyl Carr, *Hetimasia*, în ODB II, p. 926.

⁵⁷ Sf. Vasile cel Mare ține în mână un pergament care cuprinde rugăciunea rostită în timpul imnului heruvic („Nimeni din cei legați cu poște trupești...”). Pe pergamentul Sf. Ioan Gură de Aur, se poate citi rugăciunea „punerii înainte” de la proscomidie („O, Dumnezeu nostru, care ne-ai trimis pâinea cea cerească...”). A se vedea, Ch. Walter, *La place des évêques dans le décor des absides byzantines*, „Revue de l'art” 24 (1974), p. 81-89; Idem, *The Inscription upon Liturgical Rolls in the Byzantine Apse Decoration*, REB XXXIV, Paris, 1976, p. 269-280.

îmbrăcați în diaconi, care țin ripide în mâini. Întreaga compoziție arată intenția pictorului de a face din această imagine o oglindă a ceremoniei reale. Adunând pe de o parte *etimasia* pe care se află Sf. Evaghelie și porumbelul, iar pe de altă parte pe autorii Sfintei Liturghii, s-a creat o imagine nouă care este în același timp dogmatică și liturgică. Ea arată că Hristos este consubstanțial cu Tatăl și cu Duhul Sfânt și că jertfa euharistică este oferită Sfintei Treimi, consubstanțiale și indivizibile și nu doar Tatălui⁵⁸. Nu putem ignora faptul că patronul Bisericii de la Nerezi a fost Alexios Comnenul, nu doar un membru important al familiei imperiale, dar de asemenea unul din participanții la Sinodul din 1166. Este cunoscut interesul său problemele teologice și sprijinul său pentru politica lui Manuel⁵⁹.

b) Melismos (μελισμός)

Altarul și *Etimasia* au fost înlocuite, spre sfârșitul secolului al XII-lea cu imaginea lui Hristos-Mielul (μελισμός), imagine a jertfei euharistice. Această nouă compoziție nu are antecedente nici în Bizanț, nici în Occident⁶⁰. Compoziția a apărut pentru prima dată în decorația Bisericii Sf. Gheorghe din Kurbinovo (Macedonia), a cărei pictură s-a realizat în jurul anului 1190. Episcopii, conduși de Sf. Vasile și Sf. Ioan Gură de Aur, urmați de Sf. Grigore de Nazianz și Atanasie al Alexandriei se îndreaptă spre un altar pe care este așezat trupul lui Hristos copil. Textele scrise pe rulourile lor urmează ordinea în care ele se regăsesc în Liturghier. La capul lui Iius se poate vedea potirul și discul cu stea, simbol al stelei care a strălucit deasupra ieslei în noaptea Nașterii (*Planșa X*)⁶¹.

Această nouă imagine ar putea fi considerată o modalitate vizuală de a răspunde confuziilor referitoare la corespondența între Trupul lui Hristos și Jertfa euharistică⁶². Ea arată realitatea Sfintei Euharistii, faptul că era vorba de adevăratul Trup și Sânge al lui Hristos și nu de un simbol sau de o reprezentare. În actele Sinoadelor din 1156-1157 au fost invocate mărturiile Sfinților Părinți care se referă clar la un copil ca simbol al lui Hristos Cel ce se jertfește⁶³.

⁵⁸ „Atitudinea nouă a episcopilor, înclinați spre tronul pregătit și purtând pergamente liturgice trebuie înțeleasă ca o tentativă reușită de a demonstra, prin intermediul imaginii, poziția Sfinților Părinți referitoare la jertfa euharistică ce se oferă Sfintei Treimi” (G. Babič, *op.cit.*, p. 382; S. Gerstel, *op. cit.*, p. 45).

⁵⁹ Alexios era unul din cei cinci copii ai lui Konstantin Angelos și ai Teodorei, fiica împăratului Alexios. El a îndeplinit numeroase misiuni diplomatice și militare în vremea lui Manuel Comnenul. (I. Senkivič, *op.cit.*, p. 4-10; Idem, *Alexios Angelos Komnenos? A Patron without History?*, „Gesta” 35 (1996), p. 34-43).

⁶⁰ Ch. Walter, *The Christ Child on the Altar in the Byzantine Apse Decoration*, CEB, 1979, p. 909-913; Idem, *The Christ Child on the Radoslav Nartex. A Learned or a Popular Theme?* în *Studenica et l'art byzantin autour de l'année 1200*, Beograd, 1988, p. 219-223; S. Gerstel, *op.cit.*, 40-44.

⁶¹ L. Hadermann-Misguisch, *Kurbinovo*, p. 23 și p. 53-54; Idem, *Kurbinovo. Les fresques de Saint-Georges et la peinture byzantine du X^ele siècle*, Bruxelles, 1975, p. 67-93, pl. 5. 21, 29.

⁶² A. Cutler, J.M. Spieser, *Byzance Médiévale 700-1204*, Paris, 1966, p. 264-271. Aceste confuzii au fost rezumate mai târziu de Sf. Nicolae Cabasila, care scria în tratatul său mistagogic: „Deoarece nu este vorba nici de o închipuire a jertfei, nici de o imagine a sângelui, ci de o jertfă adevărată, ne întrebăm noi, oare care este obiectul jertfei, pâinea sau trupul lui Hristos?” (Nicolas Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie*, Paris, 1967, p. 202).

⁶³ În Bizanț circulau povestiri pioase despre minuni care aveau loc în altar, în momentul Sfintei Liturghii, pentru cei care nu credeau în realitatea Trupului și Sângelui Mintuitorului (P. Canart, *Trois groupes de récits édifiants byzantins*, B 36 (1966), p. 5-25 (în special p. 15-17 referitoare la așa-zisele «historiettes»); E. Kaluzniaki, *Die Legende von der Vision Amphiloh's und der Logos Historikos der Gregorios Dekapolites*, „Archiv für slavische Philologie” 25 (1903), p. 101-108. În studiile dedicate dezvoltării scenei *melismos*, Christopher Walter consideră că această imagine răspunde în egală măsură modificărilor liturgice de la sfârșitul secolului al XI în ritualul Proskomidiei. Dat fiind că proskomidiarul era în mod tradițional simbolul Nașterii Domnului, imaginea lui Hristos copil era cea mai potrivită pentru a exprima realitatea Întropării și a Jertfei euharistice. (Ch. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, p. 232-238). Pentru aceste modificări, a se vedea Grumel no. 992, 1022, 1107; V. Laurent, *Le rituel de la proskomidie et le métropolite de Crète*, Elie, REB 16 (1958), p. 116-142; Robert Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites*, Rome, 1975.

Imaginea lui Hristos copil, întins pe masa altarului ca la Kurbinovo, evoca în mod direct jertfa Sa, prin analogie cu imaginea coborârii de pe cruce⁶⁴. În cursul secolului al XII-lea, dar mai ales în secolele următoare, imaginea lui Hristos-Amnos a devenit o regulă în decorul absidal. Ea tinde să se reducă treptat la dimensiunile pâinii euharistice depusă pe marele disc. Este cazul, printre altele al Bisericii Sfântul Nicolae Orfelinul din Salonic. Copilul Iisus se află dedesubtul ferestrei absidale, la același nivel cu episcopii celebranți. În Biserica Sf. Ioan Hrysostomul de la Geraki în Peloponez, din coasta Domnului curg sânge și apă într-un potir. Această modalitate de reprezentare a jertfei euharistice era mărțuria unui realism euharistic ce poate fi observat pe toată întinderea Imperiului în timpul Paleologilor, dar și în arta post-bizantină⁶⁵.

Toate aceste imagini noi erau menite să transpună în surse vizuale deciziile sinodale luate cu ocazia controverselor religioase care au tulburat perioada Comnenilor. Ele nu puteau fi destinate decât clerului, preoți și ierarhi, într-un cuvânt Bisericii înseși. Scena celebrării euharistice, plasată la partea inferioară a absidei, în spatele altarului, se găsea direct sub ochii părinților slujitori⁶⁶. În timpul săvârșirii Sfintei Liturgii, ei aveau în fața ochilor *hetimasia*, simbolul Sfintei Treimi consubstanțială și indivizibilă și imaginea *melismos*, care accentua realitatea euharistică. Ele întrețineau impresia de con-celebrare cu Sfinții Părinți și de continuitate cu adevărata doctrină a Bisericii.

⁶⁴ Găsim această reprezentare în Biserica Sf. Nicolae din Melnic (Bulgaria), unde scena *melismos* se află în absida proscomidarului, a cărei concă este ocupată de Maica Domnului orantă, simbol al Întropării. L. Mavrodinova atribuie acestei imagini un rol de manifest contra bogomililor, bazându-se pe faptul că Melnic se afla în apropierea centrului principal al Bogomilismului de la Prilep (*Nouvelles considérations sur les peintures du chevet de l'Eglise Saint Nicolas à Melnic*, CEB 15, p. 427-438).

⁶⁵ C. Mavropoulou-Tsioumi, *The Church of Saint Nicolas Orphanos*, Thessaloniki, 1986; N. Moutsopoulos, G. Demetrokales, *Geraki*, Thessalonike, 1981, p. 2-4; M. Panayotidi, *Les églises des Geraki et de Monemvasie*, „Corsi di cultura sull'arte ravennate et byzantine” 22 (1975), p. 335-349.

⁶⁶ Mai mult, la turnanta secolelor XI și XII, se va dezvolta separarea dintre altar și restul Bisericii. Despre evoluția templon-ului în iconostas, a se vedea Anthony Cutler, Jean-Michel Spieser, *op. cit.* p. 284; M. Chatzidakis, *L'évolution de l'icone aux XIe et XIIIe siècles et la transformation du templon*, CEB 1976, p. 331-336; A. Epstein, *The Middle Byzantine Barrier: Templon or Iconostasis?*, „Journal of British Archeological Association” 134 (1981), p. 1-28; Ch. Walter, *A New Look on the Byzantine Sanctuary Barrier*, REB 51 (1993), p. 203-228.

CAPITOLUL III. ALTERITATEA RELIGIOASĂ. PROIECTE POLITICE ȘI STĂRI DE SPIRIT

În primul an de domnie Alexios I se confruntase cu o puternică expediție normandă care viza înseși capitala Imperiului. Mai târziu, în locul mercenerilor apuseni pe care îi aștepta în campania împotriva turcilor, împăratul s-a confruntat cu armatele cruciate și numai abilitatea cu care a știut să negocieze cu principii latini a salvat Imperiul de la un dezastru. Toate aceste evenimente, care nu erau străine de politica papei Grigore VII (1073-1085)¹, au contribuit la conștientizarea schismei care se produsese cu câteva decenii înainte între cele două Biserici².

Pentru a contrabalansa puterea Papalității, basileii s-au arătat dispuși să ofere unirea Bisericilor în schimbul coroanei Imperiale. Așa a procedat Alexios I în 1112 când papa Pascal II (1099-1118) a fost luat prizonier de suveranul german Henric V (1086-1125) și obligat de acesta să-l încoroneze ca împărat. Basileul și-a manifestat indignarea față de acest abuz, declarându-se gata să vină la Roma pentru a primi coroana imperială³. Pretextul intervenției basileului era afirmarea funcției sale de *defensor Ecclesiae*. Motivul real era, așa cum l-a sintetizat Norden într-una din primele lucrări despre relațiile între Papalitate și Bizanț, era „visul puțin romantic al Comnenilor de a reface Imperiul din vremea lui Justinian și de a deveni împărați ai lumii apusene ca în vremurile de altădată”⁴.

Papalitatea privea cu nerăbdare stabilirea autorității sale eclesiastice și în Răsărit. Adesea, papii nu ezitau să se folosească de normanzi, o armă cu două tăișuri care, nu de puține ori, s-a întors împotriva lor. De aceea, ei au fost receptivi la ideea de unire religioasă, care le oferea posibilitatea să-și extindă autoritatea și în Răsărit, fără riscuri majore. În anul 1088, papa Urban II (1088-1099) cerea ajutorul împăratului Alexios I în lupta cu antipapa Clement III, sprijinit de împăratul german Henric IV (1084-1106). Papa considera că este necesară convocarea unui sinod la Constantinopol, cu

¹ Despre gândirea politică a papei Grigore VII, a se vedea H.-X. Arquillière. *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge*. Paris : J. Vrin. 1934; Robert Folz. *L'idée d'Empire en Occident du Ve au XIIe siècle*. Paris. Aubier. 1953. p. 91-93; Despre rolul pe care Papalitatea îl rezerva puterii laice, a se vedea sinteza lui Walter Ullmann. *A History of Political Thought. The Middle Ages*. Penguin Books. 1968.

² St. Runciman. *The Eastern Schism. A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XIth and XIIth Centuries*. Wipf & Stock. 2005. p. 124-144 („The Growth of Popular Animosity”). Bizantiniștii occidentali obișnuiesc să vorbească de „schisma bizantină” (M. Jugie. *Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*. Paris, 1941) sau de «schisma răsăriteană», acesta însemnând că întreaga responsabilitate a schismei este atribuită Bizanțului. Despre evoluția sentimentelor antilatine în Bizanț. H. Ahrweiler. *L'idéologie politique de l'Empire Byzantin*. Paris: Presses Universitaires de France. 1975. p. 75-82.

³ În cursul anului 1112. Alexios I a trimis mai multe scrisori către abatele de Monte Cassino în care deplângea soarta papei și se arăta protector al Bisericii. Mai mult, el sugera că se putea reface unitatea Imperiului roman prin încoronarea sa la Roma (Dölger nr. 1261. 1262). A se vedea și Bernard Leib, *Rome. Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle. Rapport religieux des latins et des gréco-russes sous le pontificat d'Urban II (1088-1099)*. New York. 1968. p. 309-310 (reeditare a ediției Paris. A. Picard. 1924). La rândul său, papa deplângea îndepărtarea episcopului de Constantinopol și a clerului său de scaunul roman și cerea ca Patriarhul de Constantinopol să recunoască primatul Sfântului Scaun și respectul față de scaunul apostolic. „așa cum s-a stabilit de piosul împărat Constantin și s-a confirmat de sinoadele ecumenice” (PL. 163, p. 388-389, publicată de B. Leib. *op.cit.* p. 301-311 și F. Chalandon. *Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène (1081-1118)*. Paris. 1909. p. 262-263); Despre tratativele unioniste din 1112 vezi și Louis Brehier. *Vie et mort de Byzance*. Paris. 1948. p. 318 unde este prezentat întreg contextul politic.

⁴ Walter Norden. *Das Papsttum und Byzanz*. München. 1903. p. 89.

participarea teologilor greci și latini, pentru ca „în această Biserică care s-a scindat și în care grecii folosesc pâine fermentată, iar latinii azime să fie o unică credință și să se țină un singur obicei”⁵.

Era evident că pentru Papalitate, unirea Bisericilor reprezenta un mijloc politic prin care se putea realiza un scop religios, adică extinderea supremației asupra întregii creștinătăți. Pentru împăratul de la Constantinopol era un simplu mijloc religios prin care se realiza un ideal politic și anume unirea Occidentului și Orientului creștin sub conducerea sa. Între cele două universalisme, cel papal și cel bizantin, acordul era dificil de imaginat chiar și în teorie.

Politica unionistă a Comnenilor ca mijloc de realizare a unei *renovatio Imperii* nu s-a limitat numai la Biserica din Apus, ci a avut în vedere, în egală măsură și Bisericile creștine necalcedoniene din Orient. Deși armenii și sirienii erau creștini, bizantinii îi considerau eretici. Principalul punct care diviza cele două Biserici era problema hristologică. După cel de al patrulea Sinod Ecumenic de la Calcedon (451), aceste Biserici nu au acceptat formula dogmatică a unirii ipostatice, ci au aderat la formula Sf. Chiril Alexandriei, *μία φύσις του Θεου λόγου σεσαρκώμενη*. Astfel, ei au devenit monofiziți din punctul de vedere al bizantinilor, în timp ce, la rândul lor, ei îi considerau nestorienii pe cei care acceptau definiția unirii ipostatice de la Calcedon⁶.

În general, politica Bizanțului față de Armenia a oscilat între toleranță, religioasă cerută de înseși natura multiculturală a Imperiului, și încercări de a impune omogenitatea dogmatică. Împărații bizantini au încercat, nu de puține ori, să pună capăt schismei, utilizând metode adesea coercitive. Dincolo de aspectul strict religios, această voință de unitate se explica tot prin rațiuni politice. Împărații nu puteau tolera existența unui particularism religios care fragiliză coeziunea Imperiului în fața perșilor și apoi a musulmanilor. Primii împărați Comneni au adoptat măsuri dure pentru a obține convertirea armenilor. Alexios I, sub pretextul că sirienii și armenii din Capitală aveau legături cu turcii, le-a incendiat bisericile și le-a alungat preoții. Mai mult, cronicarii armeni arată că în timpul lui Alexios I noii convertiți la calcedonism primeau un nou botez⁷. În cursul expedițiilor pentru recuperarea teritoriilor din Cilicia și Siria de Nord, împăratul Ioan II a adoptat o atitudine dură împotriva armenilor. Se știe că împăratul a început organizarea religioasă a Ciliciei, numind chiar un episcop grec în orașul Anazarbe, în timp ce, potrivit surselor armene, armata bizantină a devastat biserici și mănăstiri și nu i-a menajat nici pe locuitori⁸.

⁵ „*Ut communi definitione in Ecclesia Dei illud scinderetur quo Graeci fermentato. Latini vero azymo immolabant, unaque Ecclesia Dei unum morem teneret*” (Dölger, nr. 1146; Norden, *op.cit.*, p. 48). La cererea împăratului, a avut loc un sinod la Constantinopol unde s-a constatat că nu există nici un document oficial care să ateste că Biserica Romei a fost separată de Biserica Bizantină sau că numele Papei a fost șters din diptice. Vezi *Délibération et résolutions du concile tenu sous la présidence de l'empereur touchant l'union des Eglises*, Grumel nr. 950 (septembre 1089), p. 418-419. După acest sinod, Patriarhul a trimis o scrisoare Papei prin care îi cere: „după obiceiul de demult” să facă mai întâi o profesiune de credință, astfel încât „ce s-a separat în trup să fie unit în duh” (Grumel, nr. 951; St. Runciman, *op.cit.*, p. 101).

⁶ N. Garsoian, *Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les églises arménienne et byzantine au sujet du Concile de Chalcédoine. La date et les circonstances de la rupture* în *L'Arménie et Byzance. Histoire et culture*, „Byzantina Sorbonensia” 12 (Paris, 1996), p. 68-71.

⁷ Mihail Sirianul XV, VII (Jean Baptiste Chabot, *Chronique de Michel le Syrien. Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Brussels: Culture et Civilisation, 1963, tom. III, p. 185); J.P. Mahé, *Confession religieuse et identité nationale dans l'Eglise arménienne du VII au XIe siècle*, în N. G. Garsoian, J.P. Mahé, *Des Parthes au califat, quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne*, TM 10, Paris, 1997, p. 59-78.

⁸ Mihail Sirianul, XVI, VIII (tom III, p. 245). Mulți dintre armenii au văzut în greci niște „persecutori” (a se vedea o enumerare a surselor armene la Isabelle Auge, *Convaincre ou contraindre: la politique religieuse de Comnènes à l'égard des Arméniens et syriaques jacobites*, REB 60 (2002), p. 133-150. Autoarea arată că uneori convertirile armenilor puteau fi și spontane, dar nu rezultate din convingere, ci ca urmare a disensiunilor în cadrul comunității armene (vezi p. 139).

În cele ce urmează, ne propunem să prezentăm aceste încercări de unire în contextul mai larg al atitudinii bizantinilor față de alteritatea religioasă, în general. Aducerea ereticilor, schismaticilor și păgânilor la adevărata credință era una din atributele inerente funcției imperiale înseși, iar Manuel I Comnenul a dat dovadă de multă ingeniozitate pentru a pune această îndatorire în slujba proiectelor sale politice universaliste. Deși tentativele lui unioniste nu au avut alt rezultat decât să mărească falia despărțitoare dintre greci și ceilalți creștini, nu putem să nu admirăm însă marele său proiect politic, în care se întâlneau deopotrivă idealismul, pragmatismul și orgoliile personale.

1. PROIECTELE UNIONISTE ALE LUI MANUEL I COMNENUL

a) Tratatul cu Papa Alexandru III (1166-1167)

Politica lui Manuel Comnenul față de Roma s-a înscris inițial pe linia trasată de tatăl și bunicul său⁹. Astfel, el a încercat să mențină relații strânse cu Papalitatea, pentru a contracara acțiunile antibizantine ale normanzilor și pentru a putea controla armatele Cruciadei a II-a care treceau prin Imperiu. Ascesiunea lui Frederic Barbarossa (1152-1189) a constituit o provocare pentru politica occidentală a lui Manuel I. Prin intervențiile în Ungaria și nordul Italiei, tânărul împărat german a arătat că nu dorește să continue politica de *entente* cu Bizanțul și că va răspunde oricărui amestec bizantin în Italia.

Papa Adrian IV intrase în conflict cu Frederic Barbarossa chiar din primii ani ai pontificatului său. În Dieta pe care suveranul german a convocat-o la Besançon (1157), legatul papal, Rolando Badinelli a citit o scrisoare în care coroana imperială era considerată un fief (*beneficium*) acordat de Papă. Acest incident a dus la ruperea relațiilor între Papalitate și suveranul german¹⁰. În acel moment, Manuel a sesizat că schisma din Apus îi putea aduce multe avantaje și de aceea a renunțat la prezența armată în Italia, încheind un tratat puțin avantajos cu Wilhelm I (mai 1158). Ocazia unei intervenții a devenit și mai favorabilă după moartea lui Adrian IV (sept 1159), deoarece alesul cardinalilor a fost însuși Rolando Badinelli, proclamat papă sub numele de Alexandru III (1159-1181). Frederic i-a opus imediat un antipapă, generând o schismă care avea să macine peste două decenii Biserica Apuseană. Frederic și-a consolidat autoritatea în nordul Italiei, a convocat concilii și le-a prezidat, în timp ce Alexandru III s-a refugiat la Toulouse sub protecția regelui Franței Ludovic VII¹¹.

Chiar de la începutul conflictului, papa s-a gândit că Manuel Comnenul ar putea să contribuie la formarea unui vast sistem de alianțe antigerman și de aceea, imediat după instalare, el a trimis o ambasadă la Constantinopol, despre care din păcate nu s-au păstrat mărturii¹². În anul 1165, Alexandru

⁹ Politica pragmatică a lui Ioan II I-a determinat să acorde atenție problemelor din Balcani, amenințării normande și situației din Asia Mică. Totuși, există un schimb de scrisori între papa Inocențiu II și basileu (1122), din care se vede că problema unirii Bisericilor a continuat să preocupe atât Roma cât și Constantinopolul (Dölger, nr. 1302-1303 le datează între 1124-1126; *op. cit.*, vol. I, p. 28-30). În prima scrisoare, Ioan II laudă faptul că papa vorbește de necesitatea unirii lumii creștine, în timp ce în cea de a doua invocă „teoria celor două săbii”, cea spirituală și cea temporală, distincte, dar care lucrează împreună pentru binele creștinătății (Paolo Lamma, *Comneni e Staufer. Ricerche sui rapporti fra Bisanzio e l'Occidente nel secolo XII*, vol. I, p. 28-30, care consideră că au fost trimise între 1138-1141).

¹⁰ Papa Adrian IV susținea conducerea corpului creștin într-un adevărat *monarhatus papae*, rezervându-i suveranului german un rol auxiliar (*branchium Romanae Ecclesiae*). Despre gândirea sa universalistă și despre cum aceasta venea în conflict cu concepția lui Barbarossa despre Imperiu, a se vedea W. Ullmann, *The Papacy and Political Ideas in the Middle Ages*, Variorum Reprints, 1976, III, p. 233-248 și IV, p. 107-123 și DTC, I (1928), p. 458. Despre Dieta de la Besançon, Hefele, *Histoire des Conciles*, V, 2 (ed. Hildesheim, 1973), p. 887-893).

¹¹ Despre Alexandru III, a se vedea Michael Baldwin, *Alexander III and the Twelfth Century*, Glen Rock, 1966; Marcel Pacaut, *Alexandre III. Étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son œuvre* (L'Église et l'État au Moyen Âge 9), Paris: 1956.; DTC I (1928), p. 714; ODB I, p. 57.

¹² Boson, *Vita Alexandri* în *Liber Pontificalis*, Texte, introduction et commentaire par L. Duchesne, École Française d'Athènes & Rome, 2 vol. Paris, 1886, tome II, p. 415. Istoricii au atras atenția asupra faptului că relatarea

III și-a putut face intrarea în Roma cu sprijinul orașelor italiene. Situația lui a devenit iarăși precară în momentul în care Frederic a început să pregătească o nouă expediție în Italia, a patra, în toamna 1166. În mai 1167 a cucerit Ancona, punctul de legătură cu Bizanțul și a intrat triumfal în Roma unde a instalat un anti-papă. Alexandru III a fost nevoit să se refugieze la Benevent sub protecția normanzilor. Acesta a fost contextul în care Manuel a avansat proiectul său de unire a Bisericii.

Între 1160 și 1167 nu mai puțin de șase ambasade papale s-au aflat la Constantinopol și au purtat discuții preliminare în vederea unirii Bisericii. Cardinalul Boson de Aragon, biograful Papei Alexandru III, amintește că la Roma au sosit trimișii lui Manuel I pentru a propune ca *Eclessiam suam unire cum Romano, ominam matre, sicut fuerat antiquitatis, ut sub uno divinae legis observantia, ut uno ecclesiae capite uterique populus, clerus latinus et grecus, perpetua unitate subsisterent*. Deoarece suveranul german a părăsit funcția de apărător al Bisericii pentru a deveni cel mai sever prigonitor al ei, Manuel sugerează că ar fi un protector ideal, care ar contribui, în plus, la înlăturarea schismei. În schimb el cerea, atunci când se va ivi ocazia favorabilă, „să i se restituie de către Scaunul Apostolic coroana Imperiului Roman, deoarece lui îi revine de drept și nu lui Frederic Alamanul”¹³.

O ambasadă papală a sosit la Constantinopol și s-a adresat direct patriarhului, cerându-i să fie de acord cu primatul papal, pomenirea papei în diptice și dreptul de apel al Sfântului Scaun. La rândul său, Manuel a trimis o ambasadă la Roma, prezentând papei pretențiile sale. Izvoarele bizantine nu sunt foarte clare cu privire la aceste tratative. Kinnamos prezintă, foarte pe scurt, eșecul acestora deoarece „basileul pretindea că Imperiul roman era la Bizanț, în timp ce Papa îi refuza aceasta și dorea să domnească la Roma” (Kin. V, 2). Într-adevăr, miza discuției a fost realmente politică, iar problemele de dogmă și cult nu au fost abordate.

În ciuda eșecului acestui proiect, relațiile dintre papă și basileu au rămas cordiale. În iarna lui 1170 a sosit la Roma o nouă ambasadă bizantină, fără să știm însă care a fost obiectul misiunii ei. În 1176, chiar înainte de bătălia de la Myriokephalon, Alexandru III se referă la o scrisoare primită de la Manuel I, în care acesta îi anunța plănuita expediția împotriva turcilor. În primul rând, Manuel dorea să construiască, în teritoriile cucerite, „cetăți unde să locuiască împreună latini și greci și, cu ajutorul lui Dumnezeu să stăpânească mari regiuni ale turcilor”. În al doilea rând, dorea să facă sigur drumul spre Sfântul Mormânt, pentru toți creștinii, atât latini, cât și greci¹⁴. Toate acestea arată că Alexandru III vedea în basileul bizantin un apărător al Bisericii, poate chiar conducătorul unei cruciade împotriva necredincioșilor.

O tradiție care se perpetuează de la Leon Allatius (1586-1669) îl arată pe patriarhul Mihail (1170-1178) în fruntea opoziției anti-unioniste la Constantinopol. Cu ocazia unei întruniri sinodale care a avut loc în 1171 sau 1176 el și-ar fi exprimat punctul de vedere în fața împăratului în problema unirii Bisericii. Cercetările recente ridică un serios semn de întrebare asupra autenticității acestui dialog, care se pare că este un fals construit în secolul al XIII-lea, când Biserica greacă lupta efectiv împotriva politicii unioniste a Paleologilor¹⁵. Trebuie spus că tentativa apropierei de Apus a devenit dramatică în

cardinalului Boson este în același timp istorică și mitică, în sensul că Papa Alexandru III apare angajat în lupta răului absolut reprezentat de Frederic Barbarossa. Vezi *Boso's Life of Alexander III*, edited and translated by G.M. Ellis, Oxford Medieval texts, 1973; În anul 1163 o ambasadă bizantină a ajuns la Curtea regelui Franței și a avut discuții cu papa Alexandru III aflat în exil și cu regele Franței, scopul acesteia fiind încheierea unei coaliții anti-germane (Ferdinand Chalandon, *Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel I Comnène (1143-1180)*, p. 559; Norden, *op.cit.*, capitolul „Das Papsttum und die imperialistische Unionspolitik der Komnenen”, p. 88-107, în special p. 92 și P. Lamma, *op.cit.*, vol. II, p. 123-143, «Tratative per il riconoscimento a Manuel dell'imperio universale».

¹³ *Romani corna Imperii a sede apostolica sibi redderentur, quoniam, non ad Frederici Alamani, sed ad suum ius aservit pertinere* (Boson, *Vita Alexandri III*, p. 415).

¹⁴ Scrisorile au fost publicate de P. Lamma, *op.cit.*, vol. I, p. 55.

¹⁵ Dialogul a fost publicat de Leon Allatius, *De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, p. 555-556 și în ediție critică de V. Laurent, J. Darrouzès, *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277)*.

ochii bizantinilor abia după cruciada a IV-a și după ce împărații din dinastia Paleologilor au pus în practică ceea ce în vremea Comnenilor părea doar o simplă utopie.

b) Tratativele cu Biserica Armeană și cu Biserica Siriacă Iacobită

Politica religioasă față de armeni și sirieni se afla în strânsă legătură cu politica de recucerire în Orient. Sub primii doi Comneni, Bizanțul a cautat să se apropie de armeni pentru a-i izola pe latini, sau cel puțin pentru a împiedica o alianță armeno-latină, obiectiv care nu a fost atins. Legăturile armenilor cu Roma fuseseră favorizate de sosirea cruciaților în Siria septentrională. În 1141 Katholikos-ul Grigore III participase la Sinodul latin din Ierusalim, prezidat de legatul pontifical Albert de Ostia, unde a expus doctrina Bisericii armene. De asemenea, el a avut relații strânse cu papii Inocențiu II și Eugen III, pe care i-a informat că este pregătit să intre în tratative cu Biserica Romei. De asemenea, în timp ce în statele cruciate ierarhii greci au fost înlocuiți cu latini, nu același lucru se poate spune despre armeni sau sirieni, care au fost menținuți¹⁶. Odată cu Manuel I Comnenul a început o politică de anvergură, în care era cântărit în mod just interesul pe care-l reprezenta pentru Bizanț, acest spațiu creștin expus deopotrivă influenței musulmane și celei latine¹⁷.

În 1165, episcopul Nerses, fratele *katholikos*-ul Armeniei aflat într-o misiune diplomatică în Cilicia, l-a întâlnit pe guvernatorul bizantin al provinciei, Alexios Axouh. În cursul discuțiilor, Alexios a fost surprins de diferențele nesemnificative care existau între cele două Biserici și de aceea i-a cerut episcopului să scrie o profesiune de credință. Narses a scris această profesiune, însă s-a abținut să atace deschis deciziile Sinodului de la Calcedon. Aflând că fratele *katholikos*-ului armean este o persoană deschisă la dialog, Manuel a considerat că este momentul să intervină. Astfel, el i-a trimis o scrisoare lui Grigore III, prin care îl ruga să îl trimită pe Narses la Constantinopol, ca delegat din partea Bisericii armene, pentru a purta discuții cu teologii bizantini (Dölger, II, nr. 1478). Când scrisoarea a ajuns la Hromkla, capitala Armeniei, *katholikos*-ul nu mai era în viață, iar Nerses fusese ales în locul lui¹⁸.

O altă scrisoare a împăratului anunța sosirea în Armenia a doi emisari imperiali: filosoful și teologul Theoriano și Ioan Utman, egumen al unei mănăstiri de rit bizantin din Armenia, care servea probabil ca interpret. Discuțiile dintre Theoriano și Nerses au durat aproape o lună și, după dorința *katholikos*-ului, s-au ținut cu ușile închise. Există două rapoarte ale acestor dezbateri, unul al lui Theoriano¹⁹, iar cealălalt al lui Nerses din Lampron, nepotul lui Nerses. Conform lui Theoriano, Nerses a fost convins de argumentația grecilor, s-a arătat gata să accepte deciziile Sinodului de la Calcedon și chiar a plâns și a implorat iertarea din partea patriarhului, ca unul care s-a aflat în greșală (PG 133, 159-162). Din contră, în raportul lui Nerses Lampron se arată cum *katholikos*-ul a răspuns

Paris, 1976, p. 45-52 (autorii consideră că a fost alcătuit de un călugăr, «un extrémiste, pour ne pas dire un mystique»). Dialogul fost respins ca apocrif de Grumel (*Conférence synodale sur l'union des Eglises*, Grumel, nr. 1121, 1171 sau 1176, p. 548) și de Jean Darrouzès, *Les documents byzantins du 12e siècle sur la primauté romaine*, REB 23 (1965), p. 42-88 (p. 79-82), însă a fost invocat și comentat ca autentic de Steven Runciman, *The Eastern Schism*, p. 121-122.

¹⁶ J. Richard, *La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII-XV)*, Rome, 1998, p. 4-5. Vezi și P. Halfter, *Das Papsttum und die Armenier im frühen und hohen Mittelalter. Von den ersten Kontakten bis zur Fixierung der Kircheunion im Jahre 1198*, Forschungen zur Kaiser und Papstgeschichte des Mittelalters, Beihefte zu J.F. Bohmer, Regesta imperii, 15 Collogne-Wimar-Vienne, 1996.

¹⁷ J. Auge, *op.cit.*, p. 146.

¹⁸ Pentru un rezumat al tratatelor bizantino-armene, vezi F. Chalandon, *op.cit.*, p. 653-660; F. Tournèbize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1910; A. F. Stone, *Nerses II „the Gracious”, Manuel I Komnenos, the Patriarch Michael III Anghelos and negotiations for church union between Byzantium and Armenian Church*, JÖB 55 (2005), p. 191-208; Despre schimbul de documente între Hromkla și Constantinopol, Jean Darrouzès, *Trois documents de la controverse gréco-arménienne*, REB 48 (1990), p. 89-153.

¹⁹ Despre misiunea lui Theoriano, vezi PG 133, col 119-298; R-J Loenertz, *L'épître de Theorien le philosophe aux prêtres d'Oria*, în «Mémoires Louis Petit», Paris, 1948, p. 317-335. Despre Theoriano, ODB, III, p. 2069.

ferm la toate întrebările lui Theoriano, că a respins învățăturile lui Nestorie și ale lui Eutihie și că adoptat formula „o persoană unită din două naturi”, pe care o folosiseră anumiți teologi ca Sever de Antiohia. Aceste relatări contradictorii au generat o întreagă discuție în rândul teologilor și istoricilor armeni și bizantini. Conform surselor grecești, Nerses i-ar fi încredințat lui Theoriano două scrisori, una oficială și una particulară. În cea „oficială”, Nerses anunța că s-a găsit o formulă de echilibru între nestorianism și eutihianism și că va convoca și un sinod în acest sens. Scrisoarea „particulară” arăta că Nerses a acceptat al patrulea Sinod ecumenic, ceea ce a generat un entuziasm general la Constantinopol²⁰.

Manuel I-a trimis încă odată la Hromkla pe filosoful Theoriano (sept. 1171), cu multe daruri, cu o scrisoare din partea patriarhului Mihail și cu alte două scrisori din partea lui Manuel, una publică și una secretă (Dölger II, nr. 1505), toate acestea însoțite de o lungă profesiune de credință a Bisericii Răsăritene (PG 133, 224-232). În același timp, Theoriano i-a adus lui Nerses, așa-numitele „9 capitole”, adică condițiile impuse de Marea Biserică din Constantinopol pentru unirea Bisericilor. Acestea se refereau la toate deosebirile de doctrină și cult dintre cele două Biserici: anatemizarea lui Eutihie, Dioscur și a adepților lor; mărturisirea Mântuitorului Iisus Hristos după dogma ortodoxă și anume o persoană, o ipostază, două naturi unite, inseparabile și indivizibile, fără schimbare; două voințe, divină și umană, ultima urmând primeia; rostirea „Trisaghionului” fără adaosul „Cel ce s-a răstignit pentru noi”; folosirea pâinii dospite; celebrarea unor sărbători comune cu bizantinii; acceptarea celor 7 sinoade ecumenice; numirea patriarhului Armeniei de către împărat etc²¹.

Katholikos-ul și-a exprimat dorința de a convoca un sinod pentru a analiza toate aceste probleme, proiect care nu a putut fi concretizat. Succesorul său, Grigore IV Tghay (1173-1193) a încercat să continue politica ecumenistă a unchiului său, dar a întâmpinat o reacție ostilă din partea majorității episcopilor săi. Un ultim episod al acestor tratative s-a consumat în 1179, când Manuel a reluat ideea problema convocării unui sinod unionist, „pentru a fi iarăși una în Hristos și pune capăt disensiunilor cauzate de depărtare și neînțelegere”. Sinodul convocat pentru a formula un răspuns oficial în problema unirii Bisericilor, a tulburat profund Biserica armeană. Patriarhul Grigore III era de acord în principiu cu condițiile impuse de Marea Biserică, cu excepția a două puncte: folosirea pâinii dospite și subordonarea scaunului patriarhal. Cât despre Sinodul de la Calcedon, Biserica armeană recunoaștea hotărârile sale „numai dacă ele coincideau cu ale primelor trei sinoade ecumenice”, formulă care nu era de natură să apropie cele două Biserici.

În Sâmbăta lui Lazăr a anului 1172, mitropolitul Atenei, Mihail Akominatos rostea o cuvântare în onoarea patriarhului Mihail Anchialos, în care vorbea de tratativele dintre bizantini și armeni ca de un „război spiritual”. La rândul său, într-o cuvântare adresată aceluiași patriarh în Sâmbăta lui Lazăr a anului următor, Eusthatie de Thessalonic se referea de asemenea la poziția fermă a patriarhului care se aștepta ca armenii să fie convertiți la ortodoxie, fără să fie nevoit să facă nici un compromis²². Din

²⁰ Dölger, II, 1489; Gérard Dédéyan, *La chronique attribuée au Connétable Smbat*, Paris, 1980, p. 52; Mihail Sirianul XIX, V (*op.cit.*, vol III, p. 334-346); B. Zekian, *Un dialogue œcuménique au X^e siècle. Les pourparlers entre le catholicos St. Nerses Snorhali et le légat impérial Theorianos en vue de l'Union des Eglises arménienne et byzantine*, Actes du X^e Congrès International d'Études byzantines, IV (Athènes, 1980), p. 420-441; Idem, *St. Nersēs Snorhali en dialogue avec les Grecs: un prophète de l'œcuménisme au XII^e siècle*, in *Armenian Studies In Memoriam Haig Berhérian*, ed. D. Kouymjian, Lisbon: C. Gulbenkian 1986, p. 861-883; Ioan Ică jr. *Dialogul teologic armeano-bizantin din secolul XII și actualitatea lui ecumenică*, „Studia Universitatis Babes-Bolyai”, Theologia orthodoxa, XLIII, 1-2, p. 125-146.

²¹ Cu această ocazie, Nerses din Lampron, a scris un tratat care era destinat să răspundă celor „9 Capitole” (ed A. Paldchyan, *Histoire de la doctrine catholique chez les Arméniens et leur union avec l'Eglise latine au Synode de Florence*, Vienne, 1878, p. 260-266). În această scriere, el se arăta favorabil unirii cu Biserica de la Constantinopol, însă în anumite condiții, care să fie avantajoase și pentru armeni. Astfel, el cerea de exemplu ca patriarhul armean să fie numit de împărat, dar cu condiția ca acesta să primească scaunul de Antiohia.

²² Sp. Lampros (ed.), *Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα*, I, Athena, 1879, p. 72-92; *Eusthatii Thesalonicensis Opera minora*, ed. P. Wirth, CHFB 32, Berlin, 2000, p. 100-140; p. 203-207.

contră. Manuel era dispus să ajungă la o cale de mijloc, așa cum dovedise în cazul tratativelor cu latinii.

c) Bizanțul și creștinii din Statele cruciate

Comunități ortodoxe se găseau în aproape toate orașele de coastă ale statelor latine și în câteva orașe mari ca Ierusalim, Antiohia sau Edessa. Exista de asemenea o populație ortodoxă numeroasă dincolo de Iordan. Atitudinea cruciaților față de creștinii ortodocși a variat. Ierarhia greacă a fost înlocuită cu cea latină, deși anumite surse, în general cele sigilografice, menționează uneori ierarhi greci în statele latine²³. Preoții greci erau subordonați ierarhiei latine, iar credincioșii plăteau dijmă Bisericii Latine, mai mult, erau supuși la prestații în muncă și corvezi în beneficiul clerului latin. În general, ortodocșii s-au bucurat de libertate religioasă în statele latine, având propriile lor biserici și tribunale.

La venirea cruciaților, în Antiohia, Biserica Ortodoxă era păstorită de patriarhul Ioan Oxitul, despre care se știe că era un adevărat mărturistor al lui Hristos, care suferise persecuții nenumărate din partea necredincioșilor²⁴. Latinii l-au lăsat în scaunul său, umplându-l cu daruri și îngăduindu-i să slujească în Catedrala Sf. Petru²⁴. Misiunea lui nu era însă deloc ușoară. După doi ani, patriarhul a părăsit scaunul (1100) deoarece „și-a dat seama că un grec nu poate să păstorească efectiv peste latini”²⁵.

În 1137, cu ocazia expediției în Cilicia, Ioan II Comnenul a alungat episcopii latini înlocuindu-i cu ortodocși. În momentul când s-a apropiat de Antiohia, a cerut omagiul lui Raymond de Poitiers și se presupune că, cu această ocazie, a cerut și restituirea patriarhatului ortodox al Antiohiei (1137). În 1159 Manuel I a intrat victorios în Antiohia fără să impună totuși un patriarh ortodox (Kin. IV, 21)²⁶. De abia în 1164 când o coalțiție latină fusese înfrântă de Nuradin al Harim și prințul Bohemond fusese luat prizonier, Manuel I a plătit răscumpărarea, cu condiția să fie instalat un patriarh grec în Antiohia. Patriarhul Atanasie nu a păstorit decât cinci ani, din 1165 și până 1170, când Antiohia a fost lovită de un puternic cutremur, care a distrus catedrala.

La Ierusalim, ortodocșii aveau un altar în Biserica Sfântului Mormânt, unde se celebra zilnic Sf. Liturghie, precum și un paraclis numit al Sfintei Cruci în partea de nord a Bisericii²⁷. În 1169, Manuel I a sponsorizat refacerea Bisericii Nașterii Domnului din Betleem și a Bisericii Sfântului Mormânt din Ierusalim, așa cum aflăm din jurnalul său de călătorie la Locurile Sfinte al lui Ioan Phocas. El spune că Biserica a fost împodobită cu mozaicuri pe cheltuiala împăratului „cel prea-înțelept” (κοσμιώτατος) și

²³ Jean-Claude Cheynet, Cécile Morrisson et Werner Seibt, *Sceaux byzantins de la collection Henri Seyrig*, Paris, 1991, p. 184, nr. 273.

²⁴ Claude Cahen, *La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris, 1940, p. 308-326 („La formation de l'église latine d'Antioche”); Bernard Hamilton, *The Latin Church in the Crusader States*, Variorum Publications Ltd, London, 1980 („The establishment of the Latin Church in Antioch”, p. 18-52).

²⁵ Latinii l-au numit în locul lui pe Bernard de Valencia, fostul capelan al lui Ademar de Puy. Patriarhia de Constantinopol nu a recunoscut această numire și a ales la rândul ei un nou patriarh. Patriarhul Ioan V al Antiohiei a fost prezent la Sinodul din Constantinopol din 1117 care a condamnat scrierile lui Eustratie de Niceea (Grumel, nr. 1003). Acesta a fost urmat de patriarhul Luca, de Soterichos Panteugenēs și de Anastasius III (vezi V. Grumel, *Les patriarches grecs d'Antioche du nom Jean (XIe et XIIe siècles)*, EO 32, 1933, p. 279-299).

²⁶ Printre acuzațiile pe care episcopul de Langres le aducea lui Manuel Comnenul, potrivit relatării lui Odo de Deuil, figura și faptul că expulza episcopii catolici pentru a pune în locul lor eretici (*De prefessione Ludovici I^{II} in Orientem*, New York, 1948, p. 68).

²⁷ Respectul pe care latinii din Ierusalim l-au arătat ortodocșilor venea și din faptul că numeroase regine latine au fost ortodoxe sau simpatizante ale ortodoxiei: Morfia de Melitene, soția lui Balduin II, fiica lor, regina Melisenda a crescut în tradiția ortodoxă; amândoi fiii Melisendei, Balduin III și Amalric au fost căsătoriți cu prințese bizantine. Vezi Bernard Hamilton, *Women in the Crusader States. The Queens of Jerusalem*, în Derek Baker (ed.), *Medieval Women*, Oxford, 1978, p. 143-174; Ruth Macrides, *Dynastic marriages and political kinship*, în *Byzantine Diplomacy. Papers from the twelfth-fourth Spring Symposium, of Byzantine Studies*, ed. J. Shepard and Simon Franklin, Cambridge, Variorum, 1992, p. 263-280.

de aceea portretul lui Manuel I putea fi văzut în multe locuri și în special în altar, în semn mulțumire. De asemenea, Mănăstirea Sfântului Ioan Botezătorul de la Iordan, distrusă de un cutremur, a fost reconstruită tot prin dărmicia basileului (ὕπὸ τῆς πλουτοδότηδος δεξιᾶς)²⁸.

În plus, este posibil că împăratul să fi avut în vedere și reorganizarea Bisericii Ortodoxe din Regatul Ierusalimului, deși sursele sunt laconice în această privință. Un izvor interesant în această privință este Viața Sf. Leontie, egumenul mănăstirii Sf. Ioan Teologul din Patmos, iar apoi patriarh al Ierusalimului (ca 1174-1185), unul din seria de patriarhi aleși ai Ierusalimului care rezidau la Constantinopol. Leontie a fost trimis la Ierusalim în 1176 cu intenția de a uni creștinii ortodocși din regiune și de a reafirma protectoratul bizantin asupra Sfântului Mormânt²⁹. Din toate acestea se poate vedea că Manuel I a dus o politică activă față de Statele cruciate, folosind cele trei mijloace tradiționale ale diplomației bizantine: alianțele militare, căsătoriile dinastice și politica religioasă.

2. DOCUMENTE ȘI TEME ALE DIALOGULUI BIZANTINO-PAPAL

Istoricii și teologii Bizanțului sunt de acord că încă înainte de 1054 între Orient și Occident se instalase o stare de „schismă endemică”³⁰. După mai multe secole de izolare și ignorare reciprocă, contactele din timpul cruciadelor au inaugurat o perioadă nouă, în care Bizanțul a luat cunoștință de dezvoltarea diferită a teologiei apusene și a început să construiască argumente împotriva primatului papal³¹. Autorii bizantini din prima jumătate a secolului al XI-lea au creat un arsenal al criticii papale, pe care polemicii din vremea lui Manuel I îl vor folosi într-o manieră mai sistematică și mai eficace. Însă, așa cum remarcă F. Dvornik, „numai după cucerirea Constantinopolului de către latini, bizantinii au înțeles cu adevărat și pe deplin dezvoltarea care avusese loc în ideea de primat al Romei”³².

În 1112 arhiepiscopul de Milano, Petru Chrysolanos, rostea un discurs teologic la Constantinopol în fața împăratului, a Senatului și a Sinodului³³. Dezbaterile care au avut loc între teologii greci și cei latini conduși de arhiepiscopul de Milano, deși cunoscute fragmentar, permit totuși să se vadă că subiectul principal a fost primatul papal. În acest context este interesant de menționat discursul lui Nicetas de Sides, „primul exemplu de critică directă îndreptată împotriva primatului papal”³⁴. Pentru a

²⁸ PG 133, XXII, 952 și 958; *The Pilgrimage of John Phocas to the Holy Land in the year 1185 A.D.* trans. A. Stewart, 1889. Vezi și Denys Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem*, 2 vol, Cambridge, 1993-1998. vol I, p. 197-201; Bernard Hamilton, *The Latin Church in the Crusader States* („The establishment of a Latin Church at Jerusalem”, p. 52-86; *Ibidem*, p. 159-187).

²⁹ Biografia Sf. Leontie a fost scrisă în jurul anului 1200, la puțin timp după moartea sa (ca 1185). Vezi R. Rose, *La Vita of Saint Leontios and its Account of His Visit to Palestine during the Crusader Period*, „Proche-Orient Chretien” 15 (1985), p. 238-257.

³⁰ „Toții istoricii sunt de acord astăzi că schisma care a devenit permanentă între creștinii apuseni și cei răsăriteni nu a apărut dintr-o dată. Ea a fost rezultatul unei înstrăinări progresive și acesta nu poate fi datată” (John Meyendorff, *Rome, Constantinople, Moscow. Historical and Theological Studies*, St. Vladimir's Seminary Press, 1996, p. 7).

³¹ Jean Darrouzès, *Les documents byzantins du XII-e siècle sur la primauté romaine*, REB 23(1965), p. 42-88. Părintele Darrouzès arată că teologii greci și latini care s-au întâlnit în secolul al XII-lea, deși animați de dorința de unitate a Bisericilor, nu au putut surmonta divergențele culturale, politice și naționale care intrau în joc.

³² Francisk Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy*, Fordham University Press, 1966, p. 155; Jannis Spiteris, *La critica bizantina del primato romano nel secol XII*, (Orientalia Christiana Analecta 208), Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1979, p. 54.

³³ V. Grumel, *Autour du voyage de Pierre Grossolanus, Archevêque de Milan à Constantinople en 1112*, EO XXXII (1933), p. 22-34. Despre Petru Chrysoloras, DTC XII, p. 1939; Bernard Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle*, p. 342-343.

³⁴ Jannis Spiteris, *op.cit.*, p. 63. Despre Niketas Sides (Σειδης), originar din Ikonium, se știu foarte puține lucruri. A se vedea R. Gahbauer, *Gegen den Primat des Papstes. Studien zu Niketas Seides*, München, 1975; Discursul lui Nicetas este comentat de Jean Darrouzès, *Documents byzantins*, p. 55-59. Sursele latine menționează șapte teologi greci care au polemizat cu cei latini (PL 162, 1007-1017). Dintre aceștia, nu ne sunt cunoscuți decât Ioannes Fournes.

răspunde primatul papal. Nicetas aducea în discuție ideea de apostolicitate a scaunului de Constantinopol și teoria pentarhiei. Ideea că Sfântul Apostol Andrei l-a hirotonit pe Stachys, primul episcop al Byzantion-ului, a apărut în Bizanț la sfârșitul secolului al VII-lea și începutul secolului al VIII-lea³⁵. Tradiția a fost dezvoltată de Epifanie al Ciprului la începutul secolului al IX-a și invocată și de alți autori, fără ca referirile să fie nici numeroase, nici constante.

Invocând doctrina imperială, el a arătat că primatul a fost transferat noii Rome și că vechea Romă a decăzut: „Constantin.. a transferat Imperiul în noua noastră Romă” (‘Ο Κωνσταντίνος...εἰς τὴν καθ’ ὑμᾶς νέαν Ῥώμην τὸ κράτος τῆς βασιλείας μετένεγκεν). Ordinea patriarhatelor, considerată din punctul de vedere vechimii lor, era Ierusalim, Antiohia, Roma, Alexandria și Constantinopolul. Se obținea astfel acrostihul IARAK, a cărui citire inversă dădea KARAI (κάραι, „cap”). Astfel, Constantinopolul devenea primul, iar Roma nici nu pierdea, dar nici nu câștiga nimic, ci rămânea unul din membrii pentarhiei egitare³⁶. O altă idee susținută de Nicetas de Sides în cadrul acestor tratative a fost că lucrurile vechi nu sunt neapărat și cele mai vrednice de cinstire. Deși Roma este mama, iar Constantinopolul fiica, nu este necesar ca fiica să-i urmeze mamei, dacă aceasta din urmă s-a îndepărtat de la credința ortodoxă. Ceea ce-l interesează pe teologul bizantin nu este aspectul teologic al primatului, ci cel politic. Întreaga lui argumentație este menită să dea o justificare dorinței lui Alexios I de a realiza unirea Bisericilor, așa cum fusese ea exprimată în scrisoarea către Papa Pascal II. Raționamentul lui se concentrează în jurul ideii că Constantinopolul este noua Romă, cu toate implicațiile politice și teologice pe care le comportă și această atitudine va constitui un model pentru teologii de mai târziu.

O altă conferință teologică a fost ocazionată de prezența lui **Anselm de Havelberg (1098-1158)** la Constantinopol în 1136, ca ambasador al împăratului german Lothar I, pentru a fixa detaliile unei expediții comune împotriva Regatului normand³⁷. În cursul acestui sejur, el a participat la o dezbatere teologică publică cu mitropolitul Niketas al Nicomediei asupra a trei puncte doctrinare importante: Filioque, azime și primatul papal. Detaliile acestor discuții s-au păstrat numai în limba latină, în rezumatul pe care arhiepiscopul latin l-a făcut la cererea Papei Eugen III și de aceea nu ne vom opri la

Niketas de Sides și Eustratie de Niceea. Ceilalți patru ar fi putut fi: Nicolae Mouzalon, Theodor de Smyrna, Theodor Prodromos și Eftimie Zigabenos (Beck, *Kirche*, p. 617).

³⁵ Un document important în acest sens este un *Martyrium* anonim al Sf. Andrei publicat în *Analecta Bollandiana* sub numele de *Narratio*, care datează din a doua jumătate a secolului al VIII-lea (*Martyrium Sancti Apostoli Andreae*, ed. Max Bonnet, « *Analecta Bollandiana* » 13, 1894, p. 253-372) și pe care Dvornik îl consideră „primul document care a sistematizat tradiția Sf. Andrei ca fondator al Bizanțului” (F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of Apostle Andrew*, Cambridge, 1958, p. 173). Autorul anonim scrie că „după ce a navigat de-a lungul Pontului Euxin, s-a oprit pe malul drept. Și după ce a ajuns într-un loc numit Argyropolis și după ce a construit acolo o Biserică, l-a hirotonit pe unul din cei 70 de apostoli, numit Stachys, pe care îl menționează Pavel Apostolul (...) în Epistola către Romani, ca Episcop al Byzantium-ului și l-a lăsat să predice cuvântul mântuirii” (*Ibidem*, p. 172). Vezi și Alexandre Kazhdan, Anne Marie Weyl Carr, *Andrew*, în ODB I, p. 92.

³⁶ Mai mult, Sides încerca să aplice fiecărui patriarhat câte un simț (Ierusalimul-vederea, Antiohia-mirosul, Roma-gustul, Alexandria-auzul, Constantinopolul-pipăitul), pentru a arăta că cele cinci scaune trebuie să funcționeze împreună. Theodor Balsamon ironizează oamenii simplii care foloseau ca argument al supremației Constantinopolului acrostihul KARAI și consideră că aceasta se înscrie în gustul epocii pentru jocurile de cuvinte (vezi și semnificația cuvântului AIMA). Evident, Balsamon, ca patriarh numit al Antiohiei nu putea accepta această ierarhie care plasa Antiohia, prima din punct de vedere istoric, pe locul doi.

³⁷ J.Dräseke, *Bischof Anselm von Havelberg und seine Gesandtschaften nach Byzanz*, „*Zeitschrift für Kirchengeschichte*”, 21 (1901), p. 160-185; G. Schreiber, *Anselm von Havelberg und die Ostkirche*, „*Zeitschrift für Kirchengeschichte*”, 60 (1941), p. 354-411; P. Lamma, *op.cit.*, I, p. 54; Jean Darrouzès, *op.cit.*, p. 59-65; Anselm a fost episcop de Havelberg (1129-1155), actualul Brandenburg, și apoi arhiepiscop de Ravenna (1155-1158), vezi ODB I, p. 108; Jay T. Lees, *Anselm of Havelberg. Deeds into words in the twelfth century*, Leiden, Brill, 1998 (Studies in the history of Christian thought: 7).

acest document³⁸. Potrivit raportului lui Anselm, teologul bizantin ar fi acceptat în principiu formula Filioque, cu rezerva că ea trebuie dezbătută într-un sinod general. Darrouzès remarca „atmosfera de curtoazie” în care s-au desfășurat dialogurile și faptul că cei doi interlocutori au fost animați de „sentimentul iubirii și al unității creștine”³⁹. Aceste întâlniri din prima jumătate a secolului al XII-lea între teologii greci și cei latini au dat tonul unei deschideri între Răsărit și Apus, de care Manuel Comnenul se va folosi în politica lui de unire a Bisericii.

a) Papa Adrian IV și Arhiepiscopul Vasile al Ohridei (1155).

În august 1155, în contextul în care bizantinii începeau războiul contra lui regelui normand Wilhelm I (1154-1166) prin invadarea Apuliei, este consemnată o primă tentativă de apropiere între Papa Adrian IV (1155-1159) și Manuel I. Izvoarele nu ne oferă foarte multe detalii despre acest moment. Știm doar că expertul Romei în problema orientală, Anselm de Havelberg s-a aflat la Thessalonica în octombrie 1154 și aici a purtat discuții neoficiale cu Arhiepiscopul Vasile Ahridanul al Tessalonicului. Este foarte probabil ca Papa să îl fi însărcinat pe trimisul său cu o misiune oficială la Constantinopol, iar pe drumul de întoarcere acesta să se fi oprit la Thessalonica. Iarăși, nu putem decât presupune că, odată revenit la Roma, Anselm de Havelberg l-a recomandat pe episcopul de Thessalonica ca o persoană deschisă la dialog.

În momentul în care succesele bizantine în Italia făceau precară poziția lui Adrian IV, Papa a luat inițiativa începerii tratatelor cu Manuel prin intermediul episcopului de Thessalonica. În toamna anului 1155, o delegație papală se îndrepta spre Constantinopol. În drum, au lăsat o scrisoare la Thessalonica, prin care episcopul era rugat să mijlocească pentru succesul misiunii lor la Constantinopol. Când s-au întors, la sfârșitul anului 1155, trimișii Papei i-au adus acestuia și scrisoarea de răspuns a lui Vasile Ahridanul⁴⁰.

Schimbul de scrisori este interesant pentru că reflectă poziția celor două Biserici față de o eventuală unire a Bisericii. Papa îi consideră pe greci răspunzători de declanșarea schismei și de aceea „urmașii Sfântului Petru și-au dat multă osteneală ca schisma să dispară de la mijloc și să fie redați unității Bisericii cei care s-au despărțit de ea”. Observăm aici o „eternă reîntoarcere dar și o permanentă piatră de poticneală” în căutarea responsabilității pentru declanșarea schismei. Deoarece Dumnezeu îi mustră pe aceia care „nu au adus înăuntru ce era aruncat, nu au vindecat ceea ce era bolnav, nu au căutat ceea ce era pierdut și nu au legat ceea ce era rupt”, Papa își asuma responsabi-

³⁸ Textul raportului în PL 188, 1139-1248; traducerea în limba franceză a primei părți la G. Salet, *Anselm de Havelberg. Dialogues I*, « Sources chrétiennes », 118, Paris, 1966 și a celei de a doua la P. Harag, *Dialogue entre Anselm de Havelberg et Niketas de Nicomédie sur la procession du Saint Esprit* în „Istina”, 17 (1972), p. 375-424. Ambele dialoguri au fost comentate de N. Russell, *Anselm of Havelberg and the Union of Churches*. „Sobornost” 1.2 (1979), p. 19-41; 2.1 (1980), p. 29-94.

³⁹ Jean Darrouzès, *op.cit.*, p. 64; Un alt teolog din vremea lui Ioan II, Niceta de Maroneea, a fost adeptul aceleași orientări prolatine, în *Dialogurile sale despre purcederea Duhului Sfânt*. PG 139, 165-261. Editate de N. Festa, *Niceta de Maroneea e sui dialoghi sulla processione dellor Spirito Sancto* în „Bessarione”, 16 (1912) și 19 (1916). Despre Niceta de Maroneea vezi și D. Georgetti, *Un teologo greco del XII secolo precursore della riunificazione fra Roma e Constantinopoli: Niceta de Maroneea, archievesco di Tessalonica*, „Annuario 1968 della Biblioteca civica di Massa”, p. 129-148; A. Birmann, *Une source méconnue des Dialogues de Nicetas de Maronée*, REB 58 (2000), p. 231-243.

⁴⁰ Vasile Ahridanul a fost pronotar al Patriarhului Mihail III Oxitul (1143-1146), apoi arhiepiscop al Thessalonicului timp de 25 de ani (1145-1169). Deși era puțin dispus să facă compromisuri cu latinii, avea totuși o oarecare deschidere și se pare că a exercitat o anumită influență asupra lui Manuel Comnenul. Textul celor două scrisori se găsește în PL 188, 1580-1581. Traducerea în limba română, însoțită de un comentariu referitor la conjunctura politică în care au fost schimbate aceste scrisori, la Theodor M. Popescu, *La o sută de ani după schismă. O inițiativă papală de unire a Bisericii*. ST, VII (1938-1939), p. 47-87. Scrisorile sunt menționate și comentate și de de P. I. Iamă, *op.cit.*, p. 167 și de Jean Darrouzès, *op.cit.*, p. 68.

litatea de a găsi „drahma cea pierdută” și „oaia rătăcită” astfel încât toți credincioșii să fie adunați în corabia cea una a Bisericii. Scrisoarea se sfârșea cu reafirmarea primatului papal: „Sfinții Părinți luminați de Duhul Sfânt au poruncit ca Biserica Romană să aibă întâietate peste toate Bisericile”.

Tonul emfatic al scrisorii a impus un răspuns pe măsură din partea episcopului bizantin. Vasile Ahridanul tratează cu ironie subtilă pretențiile papale de supremație. „Am înțeles din scrisoare adâncimea umilinței, lărgirea iubirii și a înclinării tale către Dumnezeu, de care nu ți se îngustează inima cea apostolică, ci mai degrabă ți se lărgeste spre a primi pe creștinii din toate Bisericile”. „Ce legătură are cu noi parabola despre oaia cea pierdută, prea Sfințite papă, căci noi nu ne socotim a fi căzuți din numele de fii, pentru că am stat sigur și neclintit pe mărturia Sfântului Petru și nu am adăugat la cuvintele Evangheliei nici o iotă”. Apoi, Arhiepiscopul Vasile ironizează pretenția papilor de a fi vicari ai lui Hristos și de a realiza prin puterea lor unirea Bisericilor: „a ridica piedicile care ne despart și a le arunca, a restabili fără greș unitatea Bisericilor va fi lucrul sfințeniei tale, care plecându-te din cer după pilda lui Hristos, voiești și poți să aduni în una cele despărțite”. Așa cum se poate observa, scrisorile nu conțin nici o aluzie politică clară. Ele sunt ecoul diferendului care a opus întotdeauna Roma și Constantinopolul în ceea ce privește rolul și misiunea Bisericii în *Respublica Christiana*.

Schimbul de scrisori reflectă două concepții ecleziologice opuse și ireconciliabile. Pentru papă, Biserica Romei era singura arcă a mânturii și de aceea era necesar ca orientalii să se „întoarcă”. Grecii sunt „drahma cea pierdută” nu pentru că ar fi modificaseră ceva din adevărul de credință, ci pentru că nu dădeau Bisericii Romei ascultarea cuvenită. Pentru Arhiepiscopul Thessalonicului, Biserica Răsăriteană nu avea nevoie să se „întoarcă”, pentru că nu a ieșit niciodată din Biserica lui Hristos. Pentru el, ca și pentru greci în general, criteriul unității Bisericii era altul și anume aceeași credință, același Duh care însuflețește ambele Bisericii și aceeași Sfântă Euharistie.

b) Scrisoarea lui Georgios Tornikes „în numele împăratului”.

La începutul anului 1156, Manuel I pregătea o expediție împotriva Ungariei. Înainte de a părăsi Constantinopolul, împăratul a luat cunoștință de o scrisoare a Papei adusă de prințul normand Robert de Capua. Nu cunoaștem textul scrisorii papale, dar s-a păstrat răspunsul împăratului, redactat de episcopul de Efes, Georgios Tornikes⁴¹. Evident, documentul poartă pecetea personalității celui care l-a alcătuit, dar fondul său exprimă voința împăratului.

Mesajul imperial se referea la faptul că Hristos nu a avut decât o singură turmă, Biserica Sa. Ea îmbrățișează toate națiunile, deoarece Petru, după ce a înființat Biserica la Ierusalim, apoi la Antiohia, a predicat pretutindeni. Biserica este una pentru că capul ei este unul, Hristos, nu Pavel, nici Apollo, nici Chefa. Sub acest fundament este stabilită Biserica din Constantinopol și Dumnezeu a binecuvântat-o pentru că a păstrat întreagă învățătura apostolilor, fără să adauge sau să sustragă ceva. De aceea, Dumnezeu a preferat-o așa cum în Vechiul Testament Rahila a fost preferată în locul Liei, iar Iacob în locul lui Esau. Construită pe temelia care este Iisus Hristos, ea stă pe piatra mărturisirii lui Petru. În final, împăratul își manifesta disponibilitatea pentru o eventuală unire a Bisericilor, dar îi lăsa papei posibilitatea de a face pași concreți în această direcție.

Scrisoarea era un exemplu de diplomatie tipic bizantină. Ea conținea adevăruri de ordin general menite, pe de o parte, să nege pretențiile papale, iar pe de altă parte să afirme ecleziologia bizantină. Evident, această atitudine a fost determinată de exigențele politice ale momentului, și anume

⁴¹ Jean Darrouzès. *Georges et Démétrios Tornikès. Lettres et discours*. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique. 1970. p. 324-335. Despre Georgios Tornikes, vezi Robert Browning. *The Speeches and Letters of Georges Tornikes, metropolitan of Ephesus (XIIIth century)*. “Actes du XIIe Congrès International des Études byzantines”. Belgrade. 1964. p. 421-427

de a nu compromite tratativele unioniste ale lui Manuel I. Eczeziologia lui Tornikes se referă la aspectul universal al Bisericii lui Hristos, din care face și Biserica Romei, ca Biserică particulară. Biserica în totalitatea ei este garanta ortodoxiei, în timp ce bisericile particulare din diverse timpuri au căzut în eroare.

c) Dialogul lui Manuel I Comnenul cu cardinalii. Argumentul *Donatio Constantini*

În 1166, Andronic Camateros scria un tratat referitor la mărturiile patristice despre Duhul Sfânt „care de la Tatăl purcede”. Așa cum se arată în prefață, el a primit ordin de la Manuel I să compună această lucrare ca o mărturie a eforturilor imperiale în vederea unirii cu latinii și cu armenii. Cu acest prilej, Andronic Camateros descrie o discuție pe care Manuel Comnenul ar fi avut-o cu cardinalii romani în anul 1166. Spre deosebire de *Dialogurile* lui Anselm de Havelberg, care nu ne sunt cunoscute decât prin rezumatul latin, lucrarea lui Camateros nu s-a păstrat decât în greacă⁴².

Cardinalii romani se declarau gata să discute despre unirea bisericilor, dar considerau că Biserica de Constantinopol este cea vinovată de schismă. Apoi ei afirmă primatul Romei care se baza pe întâietatea Sfântului Apostol Petru, primul ei păstor. Împăratul a fost de părere că promisiunea pe care a făcut-o Mântuitorul lui Petru se referă la toți cei care au crezut și cred și nu se poate reduce la Roma. Dacă latinii consideră că Roma are întâietatea datorită faptului că acolo a predicat Sf. Apostol Petru, cu atât mai mult Ierusalimul ar putea fi primul dintre scaunele patriarhale, deoarece acolo a predicat însuși Mântuitorul, sau Antiohia, acolo unde credincioșii s-au numit prima dată creștini. Manuel I duce mai departe acest argument, invocând doctrina imperială: „dacă Roma s-a bucurat de supremație în lumea creștină, acest lucru nu s-a datorat motivului pe care îl invocați, ci din cauza cinstei care se dădea capitalei Imperiului...Însă această cinste a fost dată ulterior de marele Constantin Marelui Oraș de aici, pe care l-a cinstit cu propriul său nume și l-a numit împărăteasa orașelor” (Darrouzès, p. 76).

Argumentația lui Manuel Comnenul amintea de cunoscutul document *Donatio Constantini*, prin care se pretinde că împăratul Constantin cel Mare i-a conferit papei Silvestru, ca succesor al Sfântului Petru, întâietate asupra tuturor scaunelor apostolice, inclusiv asupra Constantinopolului. Este interesant că acest document, care s-a dovedit a fi un fals „fabricat” de Papalitate, a început să fie utilizat și în Bizanț, începând cu secolul al XII-lea, ca un argument împotriva primatului papal⁴³. În afară de cuvintele pe care Andronic Camateros le atribuie împăratului, un alt exemplu al folosirii acestui document în Bizanț poate fi găsit în cartea a V-a a istoriei faptelor lui Ioan I și Manuel II, scrisă de cronicarul Ioan Kinnamos. Acesta relatează că Vladislav, conducătorul Boemiei a fost numit rege (ῥῆξ) de regele german Conrad III, ca recompensă pentru sprijinul acordat în timpul cruciadei a II-a. Din punctul lui de vedere, titlul acordat lui Vladislav nu era valabil, deoarece titlul imperial a dispărut din Roma de multă vreme. După 476 nu a mai existat decât un singur împărat legitim și anume basileul de la Constantinopol și numai el putea conferi titlul de „rege” (Kin. V, 7). Ceea ce i se părea scandalos era că suveranii apuseni mergeau la Roma pentru a cere de la Papă titlul de împărați. Astfel, ei nu se

⁴² *ερ πλοθήκη*, inserată într-un manuscris de la sfârșitul secolului al XII-lea (Cod. Monacensis 229), a fost parțial editată în J. Horgrenröther, *Photius*, vol. III (Ratisbonae, 1867-1869), p. 810-814. Vezi și Beck, *Kirche*, p. 626-627; J. Darrouzès, *op.cit.* p. 74-78; Despre Andronic Kamateros. DTC II, p. 1432-1433; DHGE II. 1800 (Louis Brehier); Jannis Spiteris, *op.cit.* p. 184-186 («L'uomo di stato e il polemista»).

⁴³ Dölger consideră că prima utilizare a documentului de regăsește în cuvintele pe care un patrician bizantin le-a rostit cu ocazia vizitei lui Liutprand de Cremona la Constantinopol și care sunt cuprinse în relatarea acestuia (F. Dölger, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, în *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Darmstadt, 1964, p. 70-115, p. 108). Paul Alexander crede că aceste cuvinte atribuite patricianului „reflectă o tradiție italiană care este independentă de *Donatio Constantini*” (Paul Alexander, *The Donation of Constantine at Byzantium and its Earliest Use against the Western Empire*, în Idem, *Religious and Political History of the Byzantine Empire*, Variorum Reprints, 1979 (IV), p. 14).

mulțumeau să uzurpe maiestatea funcției imperiale. ci considerau că funcția imperială la Bizanț este deosebită de funcția imperială de la Roma. În finalul acestei divagații, Kinnamos își concentrează atacurile asupra papalității: „Dacă tu (Papă) afirmi că tronul imperial din Bizanț este diferit de tronul Romei, pe ce bază ai obținut demnitatea de papă? Numai o singură persoană putea să ia această decizie, Constantin primul împărat. Așadar cum accepți această decizie, și o respingi pe cealaltă și anume că împăratul de la Bizanț este împărat roman?”

Fără îndoială că atunci când se referea la suveranii apuseni care îi negau lui Manuel titlul de *imperator romanorum*, Kinnamos se gândea la Frederic Barbarosa. Împotriva pretențiilor acestuia, el folosește, pentru prima dată în istoriografia bizantină, documentul *Donatio Constantini*, transformând argumentul papalității într-o armă împotriva primatului papal. Împăratul însuși, în propunerea sa de unire a Bisericilor cerea ca *Romani corona imperii a Sede apostolica sibi redderetur quoniam non ad Frederici Alamanni, sed ad suum ius asserit pertinere* (Boson, *Vita Alexandri*, II, p. 415). Astfel, cererea de redare (*reddiretur*) a coroane imperiale presupune acceptarea faptului că ea fusese conferită papei Silvestru de către Constantin cel Mare. Felul în care Barbarossa imaginase funcția imperială a necesitat o construcție ideologică din partea bizantinilor, iar *Donatio Constantini* a putut fi folosit ca armă, dar și ca mijloc de apropiere față de papalitate.

d) Argumentul Pentarhiei și scaunul „Noi Rome”

Ideea de pentarhie, și anume egalitatea între cele cinci scaune patriarhale, Roma, Alexandria, Antiohia, Ierusalim și Constantinopol a fost acceptată încă din primele secole ale Bisericii, pe baza interpretării canonului 6 al Sinodului de la Niceea (325)⁴⁴. Amintind de „vechile obiceiuri” (ἀρχαῖα ἔθη), canonul dădea prerogative Bisericilor Alexandriei și Antioheii, invocând precedentul Romei (ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο συνηθές ἐστιν). În Răsărit, prerogativele acestor trei scaune erau înțelese ca recunoașterea importanței sociale, economice și politice a acelor orașe. Când Constantinopolul a devenit „noua Romă”, era natural să crească importanța scaunului noii Capitale a Imperiului și la Sinodul din 381 s-a decis ca „episcopul de Constantinopol să aibă întâietate de onoare (τὰ πρεσβεία τῆς τιμῆς) după cel al Romei, deoarece este Noua Romă”. În sfârșit în 451, Sinodul de la Calcedon, în cel de al 28-lea canon, a sancționat această decizie, transformând întâietatea onorifică a Constantinopolului într-un canonică.

Însă Roma dezvoltase între timp propria ei argumentație. Prin așa-numitul *Decretum Gelasianum* Biserica Romei și-a arogat întâietate în întreaga lume creștină, dând o interpretare proprie canonului 6 al Sinodului de la Nicea. Astfel, se afirma că cele trei biserici menționate, Alexandria, Roma și Antiohia sunt toate scaune petrine: Sf. Ap. Petru a predicat în Antiohia, a murit la Roma, iar ucenicul lui, Marcu, a fondat Biserica din Alexandria. Începând cu secolul al VI-lea, Biserica Romei adaugă la decretele sinodale hotărârile Papei, fără să mai acorde atenție legislației imperiale.

Ideea de pentarhie nu a format subiectul discuțiilor teologice până la jumătatea secolului al XII-lea, sau cel puțin nu a fost invocată explicit în discuțiile dintre greci și latini. Putem să menționăm anumite referiri tangențiale, ca de exemplu în dialogul dintre Niketas de Nicomedia și Anselm de Havelberg. Viziunea bizantinilor despre pentarhie în secolul al XII-lea ne este cunoscută prin lucrarea *Τάξις τῶν*

⁴⁴ RP, II, p. 128: Despre pentarhie G. I Konidares, *He teoria tes pentarchias ton patriarchon kai tou proteiou times auton eis tas „Notitias Episcopatum”*, „Les Paralipomnes”, Alexandria, 1954, p. 121-143; W. De Vries, *The College of Patriarchs. „Concilium” 8* (1965); Despre evoluția ideii de pentarhie, vezi John Meyendorff, *Rome, Constantinople, Moscow*, p. 7-14; F. Dvornik arată că „în timpul luptei iconoclaste, doctrina autorității pentarhice în Biserică a fost

πατριαρχικῶν θρόνων scrisă de călugărul Nil Doxopatrīs în 1142, la cererea regelui normand Roger II⁴⁵. Lucrarea, care își propunea să urmărească originea și dezvoltarea celor cinci patriarhate, dovedește familiaritatea autorului cu canoanele Bisericii și cu geografia ecleziastică⁴⁶. El arată că Roma a pierdut poziția ei privilegiată când a căzut în mâinile barbarilor. Constantinopolul a fost fondat de Sf. Andrei, cel întâi chemat, care a hirotonit un episcop pe când orașul se chema Byzantium. Cât despre pentarhie, în viziunea lui aceasta a fost instituită de Duhul Sfânt „deoarece trebuie ca trupul Bisericii să fie perfect, așa cum trupul se conduce cu cinci simțuri, tot așa Sfântul Duh a hotărât să fie cinci patriarhate, care formează un trup și o Biserică”. În ceea ce privește interpretarea canonului 28 de la Calcedon, Nil argumentează că Roma a avut întâietatea și că acel canon se referea la ea atâta vreme cât a fost capitală imperială. Astfel, întâietatea Constantinopolului este fondată pe faptul că ea a devenit capitală imperială, în timp ce Roma nu se mai poate bucura de acest privilegiu⁴⁷.

Unul din autorii din secolul al XII-lea care comentează canonul 28 al Sinodului de la Calcedon în aceeași termeni ca Nil Doxopatrīs este Anna Comnena. Referindu-se la tratamentul crud pe care papa Grigore VII l-a aplicat unor ambasadori ai împăratului Henric IV, Porfirogeneta scrie că ceea ce a istorisit „este opera unui pontif, chiar a celui care conduce tot universul, pentru a mă exprima după termenii și credințele latinilor, ceea ce nu este decât aroganță din partea lor. Căci atunci când scaunul imperiului a fost transferat (μεταπεπωκότων) de acolo aici, în orașul nostru imperial, odată cu senatul și toată administrația, în acel moment a fost transferat și primul rang al ierarhiei episcopale. Basileii de la început au acordat cinstea scaunului de Constantinopol, dar mai ales Sinodul de la Calcedon a ridicat scaunul de la Constantinopol în cea mai înaltă poziție și i-a subordonat toate eparhiile universului”. La rândul său, Balsamon consideră că acest canon îndreptățește scaunul Constantinopolului la toate privilegiile care sunt stipulate în canoanele Sinoadelor Ecumenice⁴⁸.

dezvoltată deplin de apărătorii imaginilor și propagată energic de Sf. Teodor Studitul care a văzut în ea unul din cele mai pertinente argumente împotriva intervenției împăratului în treburile Bisericii” (F. Dvornik, *op.cit.* p. 267-277).

⁴⁵ Teolog și canonist din prima jumătate a secolului al XII-lea, Nil Doxopatrīs a deținut mai multe funcții laice și ecleziastice la Constantinopol: diacon în Sfânta Sofia, notar patriarhal, nomofilax. În jurul anilor 1142-1143 s-a călugărit într-o mănăstire din Sicilia. Aici a fost însărcinat de Roger II să scrie un tratat despre cele cinci patriarhate. Inițial, Nil a scris un tratat scurt, *Epitome*, care se pare că nu l-a mulțumit pe rege, apoi a scris o lucrare mai detaliată, al cărui titlu foarte lung reflectă caracterul său eteroclit: «Scrierea lui Nil călugărul, făcută din ordinul prea nobilului rege al Siciliei, Roger, despre cele cinci tronuri patriarhale, despre arhiepiscopii care depind de ele, despre mitropolii și episcopii supuse lor, despre limitele fiecărui tron patriarhal, când și cum au fost fiecare constituite, despre rangul lor (de proeminență), despre felul în care fiecare este numită și despre importanța lor”. Despre Nil Doxopatrīs, Beck, *Kirche*, p. 619-621; DTC, IV, p. 871; DHGE XIV, p. 769-771; Alexander Kazhdan, *Doxopatrīs. Nilos*, ODB I, p. 660; V. Laurent, *L'oeuvre géographique du moine sicilien Nil Doxopatrīs*, EO 36 (1937), p. 5-30; Vezi și J.A. Sicilano, *The Theory of the Pentarchy and Views of Papal Supremacy in the Ecclesiology of Nilos Doxipatrius and His Contemporaries*, BS 9 (1979), p. 167-177.

⁴⁶ Istoricii s-au întrebat ce anume l-a determinat pe regele Siciliei să comande o lucrare de acest gen. Evident că răspunsul la această întrebare nu poate fi dat decât în contextul, foarte complex, al rolului Regatului normand între Papalitate și Imperiul bizantin. Opiniile care au fost exprimate oscilează între simpla curiozitate intelectuală a regelui și un interes practic. Astfel, Roger ar fi încercat să-și construiască argumente pentru o eventuală detașare a sudului Italiei și Siciliei de sub jurisdicția papală. F. Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, Paris, 1907, vol. II, p. 110-111 și 295-296; F. Giunta, *Bizantini e bizantinismo nella Sicilia normanna*, Palermo, 1950, p. 155-157.

⁴⁷ „Este dificil de găsit în polemica grecoască o asemenea radicalizare a principiului politic, ca în opera lui Nil Doxopatrīs” (Jannis Spiteris, *op.cit.*, p. 148).

⁴⁸ καὶ μάλιστα ἡ ἐν Χαλκηδόνῃ σύνοδος εἰς περιωπὴν προτίστην τὸν Κωνσταντινουπόλεως ἀναβιβασαμένη τὰς ἀνὰ τὴν οἰκουμένην διοικήσεις ὑπάσας ὑπὸ τοῦτων ἐτάξατο (Anna Comnena, *Alexiada*, ed. Leib, vol. I, XIII, p. 48). „Constantinopolitan prin excelență (Κωνσταντινουπολίτης ἀκραιφνέστατος)...mă rog ca episcopul Constantinopolului

3. ALTERITATEA RELIGIOASĂ. PROVOCĂRI ALE COEXISTENȚEI

Politica de recucerire a împăraților macedoneni adusesese în granițele Imperiului o populație diversă din punct de vedere etnic și religios. Statul și Biserica au folosit diferite mijloace pentru a integra o populație diferită din punct de vedere religios. Creștinarea, folosirea limbii grecești, serviciul în armată sau administrație, căsătoriile interreligioase, toate au jucat rolul lor în acest efort⁴⁹. Mai mult, prezența latinilor și a altor creștini (armenii, sirienii), care sejurau temporar la Constantinopol sau în alte orașe ale Imperiului, constituia o provocare la adresa definiției de „ortodox”. De aceea, secolele XI-XII pot fi definite ca o perioadă de căutări în ceea ce privește identitatea ortodoxă. Bizantinii au simțit nevoia să construiască bariere între ei și „ceilalți” și să hotărască ce anume trebuie exclus din categoria „ortodox”. În cele ce urmează, ne vom referi la percepția bizantinilor față de latini, evrei și musulmani, în legătură cu care izvoarele ne prezintă anumite informații.

a) Bizantinii și „erorile latinilor”

Cercetătorii care au studiat conflictul dintre Biserica răsăriteană și cea Apuseană în secolul al XI-lea s-au împărțit în general în două tabere. Unii au văzut conflictul ca exclusiv teologic, produs al unei teologii trinitare, ecleziologice și antropologice diferite. Alții au considerat că neînțelegerile teologice erau doar un pretext pentru a ascunde adevărate cauze de natură economică, militară sau politică. Astfel, refuzul grecilor de a face un compromis în probleme religioase era un răspuns la hegemonia latină și un efort de a păstra cultura greacă în fața tendințelor colonizatoare apusene. Ambele tabere admit însă faptul că o parte a populației s-a opus reunirii Bisericilor și acest lucru și-a găsit expresia în tratate teologice sau scrieri polemice ale laicilor.

În cele urmează, considerăm interesant să ne referim la o categorie particulară de texte anti-latine și anume la așa-numitele „liste ale erorilor latinilor”, deoarece ele prezintă un interes deosebit în comparație cu scrierile teologilor sau ale elitei intelectuale⁵⁰. Aceste liste nu erau îndreptate exclusiv împotriva latinilor, cât a bizantinilor care făceau compromisuri cu latinii, căsătorindu-se cu ei, asociindu-se cu ei în afaceri sau politică sau considerând că sunt ortodocși⁵¹. O altă observație este că listele nu corespund neapărat cu discuțiile, curente sau preocupările teologice ale epocii. Astfel, polemica legată de primatul papal, despre care Părintele Darrouzès a arătat că a cunoscut o mare dezvoltare în secolul al XII-lea, nu se reflectă în liste. În sfârșit trebuie să menționăm că a distinge erezia de schismă sau de o simplă diferență disciplinară a fost foarte problematică în relația cu latinii. În marea lor majoritate, acuzațiile se referă la diferențe pe care le putem numi „fizice”: felul în care posteau, se rugau, se îmbrăcau, în care celebrău botezul sau căsătoria.

să dobândească, fără scandal, toate privilegiile care i-au fost acordate lui de sfintele canoane” (Theodor Balsamon în RP. II. p. 285-286).

⁴⁹ Angeliki Laiou, *Institutional Mechanism of Integration*, în *Studies of the Internal Diaspora of the byzantine Empire*, ed. H. Ahrweiler, A. Laiou, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998, p. 161-181 (autoarea pune accent pe două din mecanisme instituționale ale integrării și anume justiția și finanțele).

⁵⁰ Tia Kolbaba, *The Byzantine Lists. Errors of the Latins*, University of Illinois Press, 2000, p. 1. Kolbaba a constatat că există două perioade în care listele au fost foarte numeroase: c. 1054-1100 și de la 1200 încolo. Se poate deduce de aici că cea mai mare parte din aceste liste au apărut în perioade de conflict armat. Secolul al XII-lea nu a produs foarte multe liste de acest gen, ceea ce poate reflecta stabilitatea domniilor lui Ioan II și Manuel I. Nu se poate spune că acest secol a fost lipsit de violențe împotriva latinilor (măsurile lui Manuel I din 1171 și revolta din 1182), însă acestea nu au fost însoțite de un sentiment de insecuritate în ceea ce privește supraviețuirea Imperiului și a Bisericii.

⁵¹ Tia Kolbaba, *The Orthodoxy of the Latins in the Twelfth Century*, în *Byzantine Orthodoxies. Papers from the 36th Spring Symposium of Byzantine Studies*, University of Durham, 23-25 March 2002, ed. by Andrew Louth and Augustine Casiday, Ashgate Variorum, 2006, p. 199-214

În ordinea frecvenței în care apar în liste, „erorile latinilor” se referă la postul de sâmbătă⁵², celebrarea Sf. Euharistii cu azime și celibatul preoților⁵³. Alte acuzații, care se regăsesc în mai puține liste se referă la adaosul Filioque, postirea în timpul Postului Mare, botez, căsătoria între rude, postul în mănăstire⁵⁴, faptul că nu se cântă Aliliuia în timpul Postului Mare, că preoții și episcopii participă la luptă⁵⁵, că latinii nu cinstește Sfintele Moaște și icoanele⁵⁶, că nu fac corect semnul Sfintei Cruci, că slujesc mai mult decât o Sf. Euharistie pe zi, că preoții își rad bărbile. De asemenea, latinilor li se părea scandalos că grecii rebotează latinii⁵⁷. Din toate acestea se poate vedea că, începând cu secolul al XI-lea, bizantinii și latinii au devenit conștienți de diferențele care-i separă, un indiciu în acest sens fiind și faptul că termenul *Λατῖνοι* este folosit pentru pentru oară cu sens religios⁵⁸. Astfel, a devenit important ca fiecare să-și definească hotarele, să se clarifice de ce „ei” nu sunt ca „noi”.

Azimele au reprezentat un astfel de punct de demarcație între creștini apuseni și cei răsăriteni. Începută în secolul al XI-lea, disputa în legătură cu „ortodoxia” azimelor a continuat la începutul secolului al XII-lea, printre cei care au compus tratate numărându-se mitropolitul Teofilact al Bulgariei, patriarhul Ioan al Antiohiei și episcopul Nicolae al Andidelor⁵⁹. Patriarhul Ioan IV al Antiohiei spunea că „principala cauză a separației dintre ei și noi sunt azimele... Problema azimelor rezumă întreaga problemă a adevăratei evlavii. Dacă aceasta nu este vindecată, nici boala Bisericii nu poate fi vindecată”⁶⁰. În jurul anului 1090, arhiepiscopul Teofilact al Ohridei nu considera însă că azimele sunt o

⁵² Constantin Stilbes spunea: „Ei postesc fiecare sâmbătă, mâncând seara târziu și fără carne. Și chiar dacă se întâmplă să fie sâmbăta nașterea lui Hristos, ori sârbătoarea Botezului, ori oricare altă sârbătoare, ei nu rup acest post” (Jean Darrouzès, *Le memoire de Constantin Stilbes contre les Latins*, REB 21 (1963), p. 50-100, p. 80).

⁵³ Cei mai periculoși eretici în vremea Comnenilor au fost bogomilii, care disprețuiau instituția căsătoriei și o considerau un mijloc prin care diavolul atrăgea spiritul în materie. Problema celibatului preoților poate fi legată și de ideea că pentru a atinge o stare spiritală, cineva trebuie să renunțe la sex și căsătorie.

⁵⁴ Într-adevăr, călugării bizantini aveau o dietă mai severă decât cei apuseni (Maria Dembinska, *Diet. A Comparison of Food Consumption between Some Eastern and Western monasteries*, B 55 (1985-1986), p. 431-462). Această diferență trebuie pusă însă în legătură mai degrabă cu stilul de alimentație, diferit în bazinul mediteranean, față de centrul și nordul Europei.

⁵⁵ Constantin Stilbes: „Ucenicii blândului Hristos sunt ucigași de oameni, care cu aceleași mâini jertfesc Trupul mistic al lui Hristos și varsă sânge” (Jean Darrouzès, *op.cit.*, p. 70-71). Cu toate acestea, în sursele bizantine există mențiuni referitoare la preoții care participă la lupte, mai ales în zonele de frontieră. Balsamon citează exemple de preoți care au luat arma pentru a lupta împotriva turcilor (Comentariul la Canonul 43 al Sf. Vasile, RP 4. 191). De asemenea, Eustathie de Thesalonici vorbește de preoți care au luat arma pentru apărarea orașului împotriva armatei siciliene în 1185 (*The Capture of Thessaloniki*, a translation with introduction and commentary by John R. Melville Jones, Canberra, Australian Association for Byzantine Studies, 1988, p. 90-93).

⁵⁶ Faptul că latinii că nu cinsteau Sfintele Moaște era o afirmație tendențioasă, cât despre icoane, se poate spune doar că nu le cinsteau în același fel ca bizantinii, adică nu le sărutau și nu tămăduiau înaintea lor.

⁵⁷ Problema rebotezării ereticilor care se întorceau în Biserică a fost reglementată în canonul 19 al Sinodului de la Niceea care hotărâ rebotezarea pentru ereticii paulinianiști și în canonul 7 de la Laodiceea în ce-i privește pe monahiști. În 1215, Conciliul de la Latran i-a anatemizat pe grecii care rebotează latini (Louis Petit, *L'entrée des catholiques dans l'Eglise Orthodoxe*, EO, II, p. 129).

⁵⁸ Mihail Psellos a scris un poem intitulat *Κατὰ Λατίνων*, în care se reflectă polemica religioasă de după 1054. Vezi Catherine Asdracha, *L'image de l'homme occidental à Byzance. Le témoignage de Kinnamos et de Choniates*, BS, 44 (1983), p. 31-40; Johannes Koder, *Latinoi-The image of the other according to Greek sources*, în Chr. Maltezos (ed.), *Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco*, Venezia, 2000, p. 25- 39.

⁵⁹ Bernard Leib, *Deux inédits byzantins sur les azyes au début du XIIe siècle: contributions à l'histoire des discussions théologiques entre Grecs et Latins*, Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1924; Jean Darrouzès, *Nicholas Andida et les azyes*, REB 32 (1974).

⁶⁰ John Erickson, *Leavened and Unleavened. Some Theological Implications of the Schism of 1054*, „St. Vladimir Theological Quarterly” 14 (1970), p. 155-176; Studiile recente au asociat decorul absidal din Catedrala Sf. Sofia din Ohrida cu controversa asupra azimelor, având în vedere că patronul ei, arhiepiscopul Leon (1037-1056), fusese autorul scrisorii din 1053 de la care controversa a devenit acută (A. Grabar, *Les peintures murales dans la Coheur de Saint*

greșeală care să ducă distrugerea dogmei. În opinia lui, numai Filioque era de natură să dividă cele două Biserici⁶¹.

Controversa a devenit acută după cucerirea Thesalonicului de către latini în 1185. În tratatul lui Constantin Stilbes redactat puțin după cucerirea din 1204, folosirea azimelor era comparată cu practicile evreiești și armenie eretice. Într-adevăr, accentul pus pe problema azimelor se afla în strânsă legătură cu problema armenilor pe care bizantinii sperau să-i convertească la ortodoxie. Se știe că armenii au început să folosească pâinea nedospită în Sf. Euharistie, în semn de respingere a deciziilor de la Calcedon. În prima jumătate a secolului al XI-lea, mai mulți autori bizantini au scris tratate împotriva folosirii azimelor, apoi au descoperit că și latinii au aceeași practică.

În concluzie, putem spune că pe parcursul secolului al XII-lea a început să se facă simțită falia despărțitoare între greci și latini. Acest lucru s-a datorat mai degrabă unei anumite conjuncturi economice și politice (cruciadele, prezența negustorilor latini în imperiu, ocuparea de către latini a unor teritorii care erau considerate bizantine), decât polemicii religioase. Anumite scene iconografice pot reflecta modalitatea în care era percepută această înstrăinare. În Biserica Sf. Pantelimon Nerezi procesiunea Sfinților Apostoli spre altar este întreruptă de Sfinții Luca și Andrei care se îmbrățișează. De asemenea, reprezentările Sfinților Apostoli Petru și Pavel care se îmbrățișează sunt numeroase în această perioadă, în special pe icoane și manuscrise⁶². Este clar că scena se adresează unei audiențe clericale, în lăcașurile în care slujeau mai mulți preoți⁶³. Cu toate acestea, apariția scenei ar putea fi interpretată și ca o reflectare a stărilor de spirit față de latini. Ca practică liturgică, „sărutarea păcii” este mărturisirea prezenței lui Hristos și a împăcării între preoții slujitori, fără de care nu este posibilă împărtășirea cu Sfintele Taine. Faptul că în secolul al XII-lea sunt numeroase imaginile cu Sfinții Apostoli care se îmbrățișează înainte de primirea Sfintei Euharistii poate să semnifice conștientizarea rupturii dintre cele două ramuri ale creștinismului și dorul de unitate.

b) Musulmanii

Se știe că în secolele XI-XII Bizanțul a atras și a încorporat persoane individuale de etnii diferite ca armeni, vlahi, unguri, bulgari și apusenii. Alături de aceștia, situația turcilor care au intrat în

Sophie d'Ochrid. „Cahiers Archeologiques” 15 (1965), p. 257-265; A.W.Epstein. The Political Content of the Paintings of Saint Sophia at Ohrid. JÖB 29(1980), p. 315-330; Sharon Gerstel. Beholding the Sacred Mysteries. London. 1999, p. 58-59)

⁶¹ „Știm că erorile lor nu sunt nici numeroase, nici de natură să divizeze Biserica (οὐτε γὰρ πολλὰ τὰ σφάλματα οἷδαμεν οὐτε σχίζειν ἐκκλησίας δυνάμενα), cu excepția uneia care se referă chiar la esența credinței noastre”. Aceasta este denumită cea mai greșeală a lor (τὸ μέγιστον ἐκείνων σφάλμα), inovația (καινοτομία) pe care au introdus-o în Simbolul de credință. Arhiepiscopul nu considera că Biserica din Răsărit și cea din Apus erau separate, deși schisma se produsese *de facto*. Chiar și în problema Filioque, Teofilact făcea concesii latinilor, când afirma că nu din viclenie și răutate au introdus acest adaos, ci din ignoranță, și din sărăcia limbii latine (τὸ τοιοῦτο πένια λέξεων καὶ Λατινοῦ γλώττης στενότης). *Théophylacte d'Achrida. Discours, Traités, poésies*, Introduction, texte, traduction et notes par Paul Gautier. Thessalonique. Association de Recherches Byzantines, 1980 (Corpus fontium historiae Byzantinae: 16 : Series Thessalonicensis), vol. I, p. 247-285 (în special p. 247 și 251). A. Quacquarelli, *La lettera di Teofilatto d'Achrida. Gli errori dei latini*, „Rassegna di scienze filosofiche”, II, 3-4 (1949), p. 3-32. Despre Arhiepiscopul Teofilact, vezi Paul Gautier, *L'épiscopat de Théophylacte Héphaistos. Archevêque de Bulgarie. Notes chronologiques et biographiques*, RFB 21 (1963), p. 159-178; DTC XV, p. 536-538 (R. Janin), Beck, *Kirche*, p. 649-651).

⁶² Herbert Kessler, *The Meeting of Peter and Paul in Rome, an Emblematic Narrative of Spiritual Brotherhood*, DOP 41(1987), p. 265-275. Sf. Apostoli Petru și Pavel îmbrățișați într-un manuscris din secolul al XII-lea de la Biblioteca Națională din Atena (cod. 7, fol. 2), în Anthony Cutler, *The Aristocratic Psalters in Byzantium*, Picard, 1984, fig.3, p. 15. Îmbrățișarea apostolică se poate regăsi și în câteva biserici din Macedonia (Sharon Gerstel, *op.cit.* p. 59-61; Idem, *Apostolic Embraces in Communion Scenes of Byzantine Macedonia*, „Cahiers Archeologiques” 44 (1996), p. 141-148)

⁶³ Se știe că până în secolul al XI-lea îmbrățișările erau schimbate între toți creștinii din Biserică. De abia după această dată ele au fost rezervate doar clerului (Robert Taft, *How Liturgies Grow. The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy*, OCP 43 (1977), p. 355-377.

serviciul imperial este excepțională din mai multe considerente: Islamul nu era o religie acceptabilă pentru greci, iar stilul de viață și limba erau complet diferite. Primii lideri turci la curtea imperială sunt menționați în vremea lui Mihail VI (1056-1057), iar primul comandant militar de origine turcă care a obținut o funcție de comandă a în armată a fost Tatikios, unul din oamenii de încredere ai lui Alexios I. Acesta a avut un rol important în luptele împotriva pecenegilor și a turcilor care dețineau Niceea⁶⁴.

În 1097, în timpul asediului Niceei, cruciații au capturat un membru al familiei care stăpânise orașul, pe nume Axouh și l-au adus în fața lui Alexios. Întrucât captivul avea zece ani, deci aceeași vârstă ca Ioan, moștenitorul tronului, împăratul l-a făcut companionul fiului său. Când Ioan a ajuns împărat, Alexios a fost numit *megas domestikos*, comandant al armatelor din Răsărit și Apus. Axouh și-a câștigat un renume participând la marile campanii imperiale din această perioadă. La moartea lui Ioan II, Manuel l-a însărcinat pe Ioan Axouh să preia controlul asupra Palatului imperial și să anihileze opoziția condusă de fratele lui Manuel, Isaac. Se știe că Ioan Axouh a murit în jurul anului 1150.

Alexios Axouh, fiul lui, s-a căsătorit cu Maria Comnena, fiica lui Alexios Comenul, cel mai mare dintre fiii lui Ioan II. Deși a condus cu succes mai multe expediții militare în primii ani de domnie ai lui Manuel (Italia în 1158, Cilicia în 1165, Ungaria în 1166), el a intrat în dizgrație în 1167, fiind acuzat de vrăjitorie și exilat în Mănăstirea de pe Muntele Papikion (Choniates 144-145). Conform lui Niketas Choniates, Manuel se temea că Alexios putea uzurpa tronul imperial, cu atât mai mult era foarte popular în rândurile soldaților, iar numele lui începea cu A, așa cum spunea profeția: dinastia Comnenilor va număra atâția împărați câte litere are cuvântul *aima* (sânge). Choniates consideră că împăratul a avut un comportament paranoic față de o persoană loială Imperiului, în timp ce Kinamos ne prezintă un tablou cu totul diferit. Conform acestuia, Alexios Axouh ar fi complotat cu sultanul Kilidj Arslan pentru a obține tronul (dovadă că și-a pictat casa cu scene din viața sultanului), se întâlnea des cu latinii și a plănuțit asasinarea împăratului⁶⁵.

Pierderea provinciilor din Asia Mică la sfârșitul secolului al XI-lea și în cursul secolului al XII-lea a fost un proces lent. Populația civilă din Capadocia a suferit stăpânirile efemere ale unor războinici sau emiri turci, dar fără ca aceștia să manifeste o politică anti-creștină consistentă. Bisericele erau adesea jefuite, dar cu toate acestea bizantinii au reușit să obțină de la sultanul de Iconium garantarea siguranței pentru supușii creștini. Administrația Bisericii se afla și ea în aceeași situație incertă. Adesea episcopii nu puteau intra în anumite teritorii controlate de turci⁶⁶. În comunitățile mixte din Anatolia, apostazia la Islam sau convertirea la creștinism erau evenimente cotidiene, destul de problematice pentru autoritățile eclesiastice⁶⁷. Musulmanii din Asia selgiukidă aveau obiceiul să apeleze la preoți ortodocși pentru a-și boteza copiii. Câțiva din acești musulmani botezați ortodox au cerut

⁶⁴ C. Cahen, *La première pénétration turque en Asie-Mineure* (seconde moitié du XIe siècle), B 18 (1946-1948), p. 5-67; Ch. Brand, *The Turkish Element in Byzantium 11th and 12th centuries*, DOP 43 (1989), p. 1-26; Petro Badenas, *L'intégration des Turcs dans la société byzantine (XI-XIIe siècles). Echecs d'un processus de coexistence*, în *H Byzantinē mikrā Asia (6-12ai)*, ed. S. Lampakis, Athens, 1998, p. 179-188.

⁶⁵ Kin. 265-269. Aceeași polaritate se vede și în cazul istoricilor moderni. Michael Brand acordă credit relatării lui Choniates („Niketas exagerează poate calitățile lui Alexios, dar descrierea lui, unde Alexios apare ca nevinovat, este mai convigătoare decât acuzațiile lui Kinamos”, *op.cit.*, p. 10); Paul Magdalino consideră că în această problemă este implicat indubitabil un factor etnic (*The Empire*, p. 219). Despre decorația casei lui Alexios Axouh, vezi Cyril Mango, *Art of the Byzantine Empire 312-1453. Sources and documents*, Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall, 1972 (Sources and documents in the history of art series), p. 224-225.

⁶⁶ Spyros Vryonis, *The decline of medieval Hellenism in Asia Minor, and the process of Islamization from the eleventh through the fifteenth century*, Berkeley: University of California Press, 1986 (vezi întregul capitol „Effects of the Turkish Conquest on Ecclesiastical Administration in the Eleventh and Twelfth Centuries”, p. 194-216)

⁶⁷ F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929; Spyros Vryonis, *Byzantine attitudes toward Islam during the Late Middle Ages*, GRBS 12 (1971), p. 272-273.

patriarhului Luca Chrysobergers să se pronunțe dacă acest botez este suficient pentru a fi considerați creștini. Sinodul a hotărât că botezul nu este suficient pentru convertirea la ortodoxie, chiar dacă mamele lor fuseseră creștine⁶⁸

Din secolul al IX-lea încolo poate fi atestată o prezență musulmană la Constantinopol, în special prin prizonieri de război și negustori. Bizanțul nu a definit niciodată legal sau oficial categoria căreia „ismaieliții din interior” îi aparține și au privit prezența lor, ca de altfel și a evreilor sau a armenilor, din perspectiva unei posibile convertiri a acestora⁶⁹. În ceea ce privește atitudinea față de Islam, prima reacție oficială a fost ritualul de abjurare a acestei religii care datează din secolul al VII-lea (PG 140, col. 124-136) și care a fost în vigoare în Bizanț până la amendamentul lui Manuel I din 1180, la care ne vom referi mai departe. Prin 22 de anateme, documentul condamnă Islamul ca o deviație religioasă în care se amestecă blasfemia și ignoranța.

Autorii bizantini de la începutul secolului al XII-lea nu par să fie interesați de Islam. Anna Comnena, Ioan Zonaras sau Mihail Italikos au remarci neutre în privința turcilor. Anumite atitudini negative încep să se înregistreze începând cu a doua jumătate a secolului. De exemplu, Georgios Tomikes, mitropolitul Efesului, se referă la barbarii și captivii care au fost ridicați la rang de funcționari imperiali, iar Ioan Kinnamos are o poziție radicală, mai ales atunci când relatează căderea în dizgrație a lui Alexios Axouh⁷⁰.

Integrarea turcilor a devenit o problemă importantă în secolul al XII-lea. Alături de botez, educația a fost un factor important în procesul de asimilare. Alexios I fondase o școală specială în cadrul Complexului monahal Mangana, a cărei funcționare este descrisă de Anna Comnena. Aici învățau latinii și „scitii”, probabil o referire la pecenegi, cumani, ruși. La fel, prizonierii pe care i-a făcut Alexios în timpul expediției din Anatolia (1114) au fost educați în această școală.

În acest context, Manuel I a făcut un efort ca, pe de o parte, să răspundă nevoilor convertiților la creștinism, pe de altă parte să se ajungă la o asimilare a turcilor din Imperiu. În primul rând, el s-a îngrijit de comunitățile ortodoxe aflate sub dominație selgiukidă, încercând să reglementeze situația mitropoliților și episcopilor numiți în scaunele anatoliene, care aveau tendința să se refugieze la Constantinopol. Deoarece comunitățile creștine din Anatolia aveau nevoie de sprijinul și bunăvoința sultanului pentru a supraviețui, împăratul a încercat să creeze punți de comunicare cu acesta. Această politică a fost încununată de succes în 1161 când sultanul Kilidj Arslan a fost oaspetele împăratului la Constantinopol. Kinnamos care relatează pe larg această vizită, consideră că este vorba de „un eveniment glorios și extraordinar care nu s-a mai întâmplat niciodată romanilor”. Manuel Comnenul i-a făcut o primire extraordinară sultanului la Marele Palat și intenționa chiar să organizeze o procesiune până la Sfânta Sofia. Însă acest proiect nu a putut fi pus în aplicare din cauza opoziției patriarhului Luca a cărui părere a fost că „nu se cuvine ca păgânii să meargă printre odoarele sfințite și podoabele consacrate lui Dumnezeu”. După un lung sejur la Bizanț, în care sultanul s-a delectat cu divertismente variate și spectacole de hipodrom, Kilidj Arslan a reînnoit tratatele precedente cu basileul. Deși nu se menționează explicit, trebuie să presupunem că împăratul a abordat și problema creștinilor ortodocși supuși ai sultanului⁷¹.

⁶⁸ *Décision synodale concernant le baptême des Agariens*, Grumel, nr. 1088, p. 530 (în vremea lui Luca Chrysobergers, 1157-1170). Vezi și Balsamon, Comentariu la Canonul 84 Trullan (RP II, 498).

⁶⁹ Stephen W. Reinert, *The Muslim presence in Constantinople, 9th-15th Centuries. Some preliminary Observations*, în *Studies of the Internal Diaspora of the Byzantine Empire*, ed. H. Ahrweiler, A. Laiou, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998, p. 125-150.

⁷⁰ Μή μοι τοῖς βαρβάροις τὸν Ἑλληνα μηδὲ τοῖς φύσει δοῦλοις τὸν ἐλευθέρων συναπόγραφε ὁ φιλλέλην καὶ φιλαλεύθερος (Scrisoare adresată lui Ioan Kamateros, în Jean Darrouzès (ed.), *Georges et Démétrios Tomikès*, p. 129; Vezi Spyros Vryonis, *Byzantine Attitudes toward Islam during the Late Middle Ages*, GRBS (1971), p. 272-273.

⁷¹ Cronicarul relatează apoi că în miezul nopții a avut loc un cumplit cutremur de pământ. Acesta era un semn că acțiunea împăratului nu era plăcută în fața lui Dumnezeu. Kinnamos mai relatează că împăratul a organizat banchete fastoase în cinstea sultanului și că i-a arătat acestuia tot felul de dovezi de prietenie (Kin. V, 3).

În *Panoplia Dogmatică* a lui Nicetas Choniates se relatează faptul că un anume Hasan Ibn Gabras, care provenea din familia bizantină Gabras și se afla în anturajul sultanului Kilidj Arslan, s-a apropiat de credința creștină⁷². Însă pe când era catehizat, a auzit cuvintele de anatemizare ale Dumnezeuului lui Mahomed și a fost neplăcut surprins. De aceea a trimis împăratului o scrisoare pentru a-i prezenta lucrurile cu care nu era de acord. Plângerile lui referitoare la catehism au condus la o ultimă implicare a împăratului în problemele religioase înainte de moartea sa, în anul 1180⁷³.

Într-adevăr, în Catehismul alcătuit pentru musulmanii care se converteau la creștinism era inserată o anatema împotriva Dumnezeuului lui Mahomed despre care profetul său a zis că nu este născut, nici n-a dat naștere, ci este holosfer: „Și înainte de toate, îl anatemizez pe dumnezeul lui Mahomed, depre care el zice că este singur dumnezeu, dumnezeu *holospyros*, nenăscut dar care nici nu naște, și că nu există altul asemenea lui”. Această frază se referea la un pasaj din Coran unde cuvântul *šamad* („unic”, „etern”) a fost redat în greacă prin *holospyros* („solid”, „compact”, „uniform”) ⁷⁴. Astfel, bizantinii nu l-au înțeles ca sinonim al lui „etern”, „imuabil”, ci ca și cum i se aplică lui Dumnezeu o calitate pur materială, corporală⁷⁵.

Intenția împăratului a fost să înlăture această anatema pentru a facilita procesul de convertire la ortodoxie al musulmanilor. Însă de data aceasta s-a izbit de opoziția ierarhilor bisericii în frunte cu patriarhul Teodosie. Aceștia au fost de părere că anatema este îndreptată doar împotriva dumnezeului lui Mahomed, și nu împotriva lui Dumnezeu, creatorul cerului și al pământului. Patriarhul a arătat că punctul de vedere al împăratului este greșit și că urmărește să introducă dogme noi. Rănit în amorul propriu, împăratul l-a insultat pe patriarh și a publicat un decret dogmatic unde reproșa predecesorilor lui, dar și clerului, lipsa de discernământ în alcătuirea acestor anateme prin care se blasfemia, susținea el, numele lui Dumnezeu.

Datorită stării de sănătate care se înrăutățea de la o zi la alta, împăratul s-a retras la palatul Scutari de lângă Damalis. De aici, a trimis clerului două scrisori, prin intermediul secretarului său, Theodor Matzoukes. Una dintre acestea era un decret, mai simplu și mai scurt decât cel dintâi, în care făcea apel la apărarea adevăratei credințe. A doua scriere se referea la disputa sa cu patriarhul, și dacă ar fi să-i dăm crezare lui Choniates, împăratul îi amenință pe ierarhi că se va adresa Papei în legătură cu această problemă. Însă episcopii au refuzat și de data aceasta să se ralize punctului de vedere imperial. Mai mult, Eustathie de Tessalonic și-a exprimat în termeni duri indignarea, în fața trimisului imperial⁷⁶.

⁷² C. Cahen, *Une famille byzantine au service des seldjoukides d'Asie Mineur* în *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, Heidelberg, Winter, 1966 (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit: Reihe D: Beihefte, Forschungen zur griechischen Diplomatie und Geschichte; I), p. 145-149; A. Bryer, *A Byzantine Family: the Gabrades*, „University of Birmingham Historical Journal” 12 (1970), p. 164-187. Data convertirii lui Hasan Ibn Gabras pare să fie fost în jurul anului 1179. Brand sugerează că exista poate în jurul sultanului un grup de sfătuitori creștini care se aflau în legătură cu Manuel și care primeau probabil fonduri de la el, demnitari a căror orientare religioasă era tolerată (Michael Brand, *op.cit.*, p. 21).

⁷³ Chon. 213-220; F. Chalandon, *op.cit.*, p. 660-663; L. Oekonomos, *La vie religieuse dans l'Empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges*, p. 58-64.

⁷⁴ „καὶ ἐπὶ πᾶσι τοῦτοις ἀναυεματίζω τὸν θεὸν τοῦ Μωαμεδ, περὶ οὗ λέγει ὅτι αὐτός ἐστι θεὸς εἷς ὁλόσφυρος ὃς οὐκ ἐγέννησεν οὐδὲ ἐγεννήθη, οὐδὲ ἐγένετο ὁμοίος αὐτῷ». Este ultima frază a anatemei, care provine dintr-o traducere veche a suratei 112 din Coran (PG CXL, col. 125-136). Vezi de asemenea F. Montet, *Un rituel d'abjuration des Musulmans dans l'Église grecque* în „Revue de l'histoire des religions” 53 (1906), p. 145-163; S. Ebersolt, *Un nouveau manuscrit sur le rituel des Musulmans dans l'Église grecque* în Idem 54 (1906), p. 231-232.

⁷⁵ Vezi Adel-Theodore Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII - XIII s.)*, Leiden, Brill, 1972, (în special capitolul „Le Dieu de l'Islam”, p. 338-344). Eftimie Zigabenos afirmă: „Mahomed spune că Dumnezeu este *holosphyros*, adică sferic, ceea ce desemnează forma unui corp și constituie o proprietate a corpurilor, în sensul de dens. Dar dacă Dumnezeu este, după el, o sferă materială, nu ar putea nici înțelege, nici vedea, și ar fi împins înainte prin hazard, și rulat de sus în jos într-o mișcare dezordonată” (*Panoplia* 28, 9. PG 130, 1341 B; A.-T. Khoury, *op.cit.*, p. 341).

⁷⁶ Despre opoziția mitropolitului Eustathie al Tessalonicului, K. Bonis, *Ὁ Θεσσαλονίκης Εὐστάθιος καὶ οἱ δύο τόμοι τοῦ αυτοκράτορος Μανουῆλ Α Κομνηνοῦ ὑπὲρ τῶν εἰς τῆς Χριστιανικῆς ὀρθοδοξίας μεθισταμένων*, ΕΕΒΣ, 19 (1949), p. 162-169.

Departa de a fi fost descurajat de rezistența patriarhului și a înaltului cler, Manuel I a încercat să impună convocarea unui sinod în care să se adopte cel de al doilea decret. Într-un final, s-a găsit o formulă de compromis : anatema urma să fie ștearsă din catehism și înlocuită printr-o alta care nu îl lovea decât pe Mahomed, învățătura și discipolii lui. În practică, nu s-a produs nici o schimbare, din cauza morții împăratului care a survenit curând. Dovadă sunt manuscrisele catehismului de după 1180, în care care păstrează fraza inițială.

La o primă vedere, tentativa lui Manuel de a-și impune punctul de vedere pare inspirată dintr-un spirit de deschidere, puțin cunoscut la bizantini. Rămâne totuși întrebarea de ce s-ar fi mulțumit cu înlăturarea unei singure fraze dintr-un document care era mult mai lung și al cărui ton general nu era de natură să facă acceptarea lui mai ușoară de către convetiți. Căutând o explicație pentru perseverența împăratului în această problemă, Darrouzès considera că Manuel „a cedat propriului său gust pentru dispute dogmatice” și în consecință, eșecul „apare mai mult ca un eșec personal al împăratului, decât cel al unei politici liberale”⁷⁷.

c) Evreii

Sursele din epoca Comnenilor și Anghelilor conțin referințe sporadice referitoare la evrei și la situația lor în Imperiu. Evreii participau activ la economia Imperiului, în special în activități legate de artizanat și comerț. Meșteșugarii evrei erau renumiți în special în industria mătăsii la Theba, Constantinopol și Thessalonik cu precădere în secolul al XII-lea. Evreilor li se permitea să-și practice religia și să se roage în sinagogi, dar nu puteau avea sclavi, nu puteau face prozelitism, nu puteau lucra în administrație sau servi în armată, nu puteau construi noi sinagogi. Într-o scrisoare adresată de Eusthatie de Thessalonik patriarhului de Constantinopol între 1175-1185, mitropolitul se plângea că în timpul predecesorilor lui, evreii au început să se întindă în tot orașul și chiar să locuiască în casele creștinilor⁷⁸.

Existența unui cartier evreiesc la Constantinopol este atestată încă secolul al V-lea. În anul 442, prefectul orașului a autorizat construirea unei sinagogi în cartierul Chalkoprateia, care, peste puțin timp, a fost convertită în biserică din ordinul împăratului Theodosie. Cu toate acestea, este sigur că evreii nu mai rezidau acolo când a fost scrisă Alexiada. Benjamin de Tudela, care a vizitat capitala în vremea lui Manuel Comnenul ne încredințează că „evreii nu locuiesc printre greci, în interiorul Orașului, căci au fost transferați dincolo de brațul mării (Cornul de Aur)”. O prostagmă din 1166 a lui Manuel Comnenul confirmă indirect această mutare când decretază că evreii, care până atunci fuseseră supuși autorității judiciare a unui *στρατηγός τοῦ Στενοῦ*, să poată fi judecați de orice tribunal⁷⁹. Faptul că evreii locuiau în cartierul Pera, situat în apropierea turmii Galata, este confirmat și de călătorul rus Antonie de Novgorod⁸⁰. Cartierul evreiesc din Pera este consemnat până la cruciada a IV-a când latinii i-au dat foc. David Jacoby presupune că evreii au fost transferați prin ordin imperial după tulburările care

⁷⁷ Jean Darrouzès, *Tomos inedit de 1180 contre Mahomet*, REB 30 (1972), p. 190.

⁷⁸ *Opuscula*, ed. T.L.F. Tafel, Frankfurt, 1832, p. 339-340

⁷⁹ Jacoby arată că nu era vorba de o măsură defavorabilă evreilor, nici de una favorabilă, ci de o măsură legată de reforma administrativă a Imperiului, prin care strategul era depusat treptat de obligațiile sale civile (David Jacoby, *Les quartiers juifs de Constantinople à l'époque byzantine*, B 37 (1967), p. 181). Vezi N. Oikonomides, *Les listes de préséance byzantines des IX^e et X^e siècles*, Paris, 1972, p. 35 și H. Ahrweiler, *Recherches sur l'administration de l'Empire byzantin aux IX^e-XI^e siècles*, „Bulletin de Correspondance Hellénique” 84 (1960), p. 49-52.

⁸⁰ *The Itinerary of Benjamin de Tudela*, Critical text, translation and Commentary by Marcus Nathan Adler, English and Hebrew Text, H. Frowde, London, 1907, p. 17; *Itinéraires russes en Orient*, traduit pour la Société de l'Orient par Mme B. de Khitrowo, Genève, 1881, p. 88

au avut loc la Constantinopol în 1044, în urma cărora Constantin IX a ordonat expulzarea tuturor străinilor care s-au instalat la Constantinopol în ultimii 30 de ani⁸¹.

Ne putem întreba care au fost motivele care au determinat expulzarea tuturor evreilor din Constantinopol și concentrarea lor într-un sigur cartier. Un reputat specialist în problema evreiască, D. Jacoby accentuează rolul negativ al Bisericii nu numai în ceea ce privește marginalizarea evreilor, dar și crearea unui curent de opinie antisemit⁸². Conform opiniei lui, există o dimensiune reală, cotidiană a prezenței evreiești, care se manifesta în domeniul juridic, social și economic și una teologică. Între cele două dimensiuni există un raport dialectic care se poate vedea în toată istoria Bizanțului și a cărui intensitate și natură a variat în funcție de circumstanțe. În cadrul acestui raport se efectuează trecerea de la anti-iudaism la anti-semitism.

Prezența evreilor în Imperiu pune o problemă particulară în fața Bisericii, a cărei importanță decurge din atitudinea ambivalentă a creștinismului față de iudaism. Pe de o parte, Biserica nu nega moștenirea iudaică, dar considera că a recuperat-o în profitul ei, după venirea lui Hristos, că ea este adevăratul Israel. Pe de altă parte, prezența evreilor în Imperiu se diferenția de cea a grupurilor eterortodoxe. Evreii nu erau doar reprezentanți ai unei tradiții religioase aparte, dar și etnie. Ori Biserica a conferit acestei etnii rolul de martoră a victoriei creștinismului. Prin înseși existența lor, dispersați în rândul populației creștine, privați de orașul lor sfânt și de independența lor politică, evreii își expiau colectiv păcatul de a-l fi răstignit pe Mântuitorul Iisus Hristos. Astfel, ei puteau fi depreciați și umiliți și supuși controlului creștinilor. Evreii nu erau numai martori ai victoriei creștinismului, dar și potențiali convertiți la creștinism⁸³.

În decursul secolelor, trei împărați au încercat să-i convertească pe evrei la creștinism, fie cu forța, fie prin intimidare: Heraclie, Leon III și Vasile I. Aceste încercări au fost de scurtă durată și s-au soldat cu eșecuri, majoritatea evreilor convertiți revenind repede la iudaism⁸⁴. Problema convertirii evreilor avea un caracter sacerdotal, făcea parte din îndatoririle împăratului de a extinde credința creștină și de a promova misiunea în interior și în exterior. Nu în ultimul rând, convertirea evreilor avea o dimensiune eshatologică, fiind unul din semnele Parusiei.

Atitudinea față de evrei în a doua jumătate a secolului al XI-lea și în secolul al XII-lea poate fi măsurată și prin prisma mărturiilor artistice. În scena Adormirii Maicii Domnului din Biserica

⁸¹ David Jacoby, *op.cit.*, B 37 (1967), p. 167-227, mai ales p. 183; Idem, *The Jews of Constantinople and their Demographic Hinterland*, Idem, *Byzantium, Latin Romania and the Mediterranean*, Variorum Reprints, 1984 (IV, p. 221-232). După 1071 multe comunități evreiești din Asia Mică au fost împinse înspre inima Imperiului;

⁸² „Biserica a constituit un factor primordial în marginalizarea evreilor. În ochii ei, existența iudaismului, a evreilor și a etniei evreiești comporta o dimensiune teologică și simbolică care își găsea prelungirea în ideologia și acțiunea statului” (D. Jacoby, *Les Juifs de Byzance. Une communauté marginalisée*, în Idem, *Byzantium, Latin Romania and the Mediterranean*, Variorum Reprints, 1984 (III, p. 103-154, p. 103). „Biserica a jucat un rol important în determinarea imaginii evreului în Imperiu” (*Ibidem*, p. 139). „Dezumanizarea și demonizarea evreilor, elaborată în mediile ecleziastice, i-a marcat pe bizantini și a făcut să se nască fantasme colective la nivelul mentalității populare” (*Ibidem*, p. 143).

⁸³ G. Dagron, *Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême de Juifs*, TM 11 (1991), p. 354-356. Dagron consideră că este „singurul expozeu coerent de care dispunem pentru a înțelege poziția oficială a Bisericii sau cel puțin a unei părți a ierarhiei, față de problema botezului forțat al evreilor decis de un anume împărat” (p. 353). Tratatul este plasat în contextul marii controverse, care a culminat în secolul al IX-lea, referitoare la drepturile împăratului în Biserică și la caracterul sacerdotal al funcției imperiale. Autorul tratatului accentuează faptul că un botez nu trebuie să fie influențat nici de frică sau intimidare, nici de sărăcie, nici de speranța de a obține bani, bunuri sau onoruri.

⁸⁴ Vezi și J. Starr, *The Jews of the Byzantine Empire. 641-1204*, Athena, 1939, p. 127-141.

Panaghia Mavriotissa din Kastoria apare pentru prima dată evreul Jephonas, care, potrivit tradiției a încercat să răstoarne sicriul Maicii Domnului dar a fost oprit de un înger. De asemenea maniera caricaturală în care sunt reprezentați evreii în scena Judecării de Apoi indică un oarecare antisemitism (*Planșa XIII*)⁸⁵. Nu întâmplător aceste imagini apar în Kastoria unde, în secolul al XII-lea, funcționa o importantă școală rabinică. Aceste reprezentări sugerează faptul că creștinii de aici au fost influențați de anti-semitismul latin al primei cruciade. Nu trebuie însă să absolutizăm imaginile de acest gen. Reprezentările evreilor în Psaltirea din 1066 și dintr-o serie de alte manuscrise sunt realizate în spiritul deschiderii și al toleranței⁸⁶.

⁸⁵ A. J. Wharton, *Art of the Empire. Painting and Architecture of the Byzantine periphery*, Pennslvanya, 1988, p. 115-116. A. W. Epstein, *Frescoes of the Mavriotissa Monastery near Kastoria. Evidence of Millenarism and anti-semitism in the Wake of the First Crusade*, "Gesta" 21 (1982), p. 21-29; Despre anti-semitism în Bizanț, vezi și articolul lui Steven Bowman din ODB I, p. 122-123.

⁸⁶ Barbara Crostini, *Christianity and Judaism in eleventh-century Constantinople*, în *Εὐκοσμία*. Studi miscellanei per il 75 di Vicenzio Poggi, Rubbetino 2003, 664 p. (p. 169-187, p. 186). Autoarea aduce o nouă viziune față de cea exprimată de editorul Psaltirii de la 1066 (Charles Barber, *Theodore Psalter*, University of Illinois Press, 2000), care identifică un număr de reprezentări anti-semitice în acest manuscris.

CAPITOLUL al IV-lea. MÂNĂSTIRILE ȘI VIAȚA MONAHALĂ

Într-un articol de referință despre monahismul bizantin, Peter Charanis spunea că „în Bizanț, călugărul întruchipa, cel puțin ca proiecție ideală, aspirațiile societății în ansamblul ei. De aceea el a fost un element vital al societății, iar mănăstirea o trăsătură caracteristică a peisajului bizantin...”¹. Într-adevăr, mănăstirile au jucat un rol important în teologia și spiritualitatea bizantină. Monahii au avut un rol hotărâtor la Sinoadele Ecumenice, mai ales cele din secolele IV și V, au fost susținătorii icoanelor în timpul iconoclasmului și opozanți ai unirii bisericilor. Mulți dintre călugări au influențat politica religioasă a unor împărați, în momentul în care au fost promovați ca ierarhi sau patriarhi².

Constantinopolul a continuat să fie cel mai important centru monastic al Imperiului, pelerinii străini din secolele XI-XII remarcând faptul că Orașul avea atât de multe biserici și mănăstiri câte erau zilele anului³. În afara Capitalei, un centru important era Muntele Olympus în Bitinia, ale cărui mănăstiri jucaseră un rol important în timpul iconoclasmului. Tot în Asia Mică se afla comunitatea monastică de pe Muntele Auxention (astăzi Kayisdag, 12 km de Calcedon), care de asemenea a avut de suferit în timpul persecuției lui Constantin V. În teritoriile europene, cele mai cunoscute comunități monastice se aflau pe Muntele Ganos în Tracia și, fără îndoială, la Muntele Athos⁴. Multe din aceste mănăstiri se aflau însă în declin în secolul al XII-lea. Evident, există cauze obiective care pot explica această situație, ca pierderea platoului anatolian, însă un rol important l-a jucat și politica imperială, care a vizat crearea unei gen de *pronoia* ecleziastică, alături de cea laică.

Ceea ce vrem să arătăm este că începând cu secolul al XI-lea monahismul începe să se diferențieze de cel din epoca sinoadelor, pentru ca în secolul următor, să dobândească trăsături cu totul particulare. În secolul al XII-lea, laicii, și nu monahii, au fost autorii celor câteva lucrări hagiografice care ne-au parvenit din secolul al XII-lea, iar la Sinoadele din 1156-1157, respectiv 1167-1170 au participat doar diaconi ai Marii Biserici⁵. De asemenea, Manuel Comenul a trimis un laic, filosoful

¹ P. Charanis, *The Monk as an Element of Byzantine Society*, DOP 25 (1971), p. 61-85. Nu este întâmplător că din cei 57 de patriarhi care s-au succedat între anii 700 și 1204, 45 au fost monahi. (Louis Brehier, *Le monde byzantin*, 2. *Les institutions*, Paris, 1949, p. 483).

² A. Papadakis, *Byzantine Monasticism Reconsidered*, BS 47 (1986), p. 34-46; A. Kazhdan, G. Constable, *People and Power in Byzantium. An introduction to Modern Byzantine Studies*, Washington, 1982, p. 130-131

³ K. N. Ciggaar, *Byzance et l'Angleterre. Etudes sur trois sources méconnues de la topographie et de l'histoire de Constantinople aux XIe et XIIe siècles*, Leiden . 1976. R. Janin a identificat nu mai puțin de 325 de mănăstiri care într-un moment sau altul au funcționat în capitala Imperiului (Janin, *La géographie ecclésiastique*, p. 4)

⁴ Primele comunități monastice în Olympos (sud-est de Prusa) au fost întemeiate în secolul al V-lea, printre cele mai importante numărându-se Atroa, Medikion, Palekete, Heliou Bomon. Mulți din sfinții bizantini, ca Sfântul Theodor Studiul sau Eftimie cel Tânăr și-au început cariera la Olympos (ODB II, p. 1525. Janin, *La Bithynie sous l'Empire byzantin*, EO 20 (1921), p. 168-182; B. Menthon, *Une terre de légendes. L'Olympe de Bithynie. Ses saints, ses couvents, ses sites*, Paris, 1935); Pe Muntele Auxention sunt atestate mai multe mănăstiri în secolele XI-XII (Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, p. 43-50). Comunitatea monastică de la Ganos, situată pe coasta vestică a Mării Marmara, la 15 km sud-vest de Rhaidestos, este consemnată în izvoare din secolul al X-lea. A suferit distrugeri în timpul campaniilor bulgare împotriva Bizanțului și a cruciadelor (DHGE 19, 1981, p. 1105-1110; ODB I p. 822). Despre Muntele Athos, vezi *Le millénaire du Mont Athos, 963-1963. Études et mélanges*, 2 vol. Chevetogogne, 1963, *Mount Athos and the Byzantine Monasticism. Papers from the twenty-eight Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham, 1994, ed. A. Bryer and M. Cunningham, Aldershot, Variorum, 1996

⁵ Ioannes Tzetzes a scris un ecomium al Sfintei Lucia (A. Papadopoulos-Kerameus, *Varia graeca sacra*, Petersburg, 1909, p. 80-97); Theodor Prodromos a scris o viață a Sf. Meletie (C. Papadopoulou, *Symbolai eis ten*

Theoriano, să poarte discuții unioniste cu armenii. Călugării nu numai că nu s-au implicat în dezbaterile teologice din secolul al XII-lea, ci contră, au contribuit la răspândirea ereziei bogomile în Constantinopol.

1. SITUAȚIA MÂNĂSTIRILOR ÎN SECOLUL AL XII-LEA

a) Sistemul charisticariatului

Legislația împăratului Nichifor II (936-969), reluată în anumite privințe și de Vasile II (976-1025), interzicea înființarea unor noi așezăminte monastice. În nici un caz nu se poate defini politica împăratului Nikifor ca anti-monastică, ci din contră, ea era destinată să revigoreze viața monahală, în contextul în care foarte multe din fundațiile monastice erau în ruine. De asemenea, în legislația aceluiași împărat se arată că acumularea de proprietate în cazul unor mănăstiri atrăgea după sine o scădere a nivelului vieții spirituale în acea mănăstire. Vasile II este cel care a început să acorde proprietăți eclezistice, pentru a recompensa noile familii pe care el le-a adus la putere⁶.

Mănăstirea era o sursă de venituri prin ea însăși, prin favorurile imperiale sau donațiile făcute de persoane evlavioase pentru mântuirea sufletului. Acest excedent revenea persoanei care o administra (charisticarul). Sistemul charisticariatului a deschis larg calea abuzurilor și așezămintele monastice au fost efectiv secătuite de lăcomia administratorului temporal. Patriarhul Alexios Studitul (1025-1043) a încercat să reglementeze această practică, prin înregistrarea tuturor transferurilor de proprietate monastică și a drepturilor de patronaj în registrul patriarhal (*chartophylakeion*), sperând că în acest fel va întări controlul episcopal asupra mănăstirilor. Patriarhul Eustratie Garidas (1081-1084), nemulțumit că nu se aplica hotărârea patriarhului Alexios Studitul, a declarat nule și nevenite toate proprietățile care se aflau sub regimul charisticariatului, dacă acestea nu erau înregistrate în biroul *sakellarios*-ului patriarhal în termen de 6 luni⁷.

În 1096, patriarhul Nicolae Grammaticul (1084-1111) a instituit o comisie patriarhală care să întocmească un raport amănunțit despre toate mănăstirile care se aflau sub jurisdicția sa, misiune care nu s-a dovedit ușoară din cauza opoziției charisticarilor. Membrii comisiei patriarhale au cerut ajutorul împăratului Alexios Comnenul, sperând să obțină un edict imperial care să le permită accesul în mănăstirile administrate de un patron laic și puterea de a investiga prejudiciile eventuale pe care charisticarul le-a adus mănăstirii. Împăratul a confirmat că patriarhul și cei numiți de el au dreptul să intre în mănăstire. Dacă patronii laici sau egumenii erau vinovați de starea decandentă a mănăstirii, ei urmau să fie demiși (Dölger nr. 1076).

istorian tou monachikon biou en Ellade. Athena. 1935. p. 73-100): Ștefan Meles, *logothetes tou dromou*, a scris o viață a Sf. Theodor Studitul (editată de A.P. Dobroklonskij, *St. Théodore confesseur et higoumène de Studion. Ière partie: Son époque, sa vie, son influence* (în rusă). Odessa. 1913; Georgios Skylitzes, *protokouropalates* și secretar imperial a scris Viața Sf. Ioan de Rila (B. St. Angelov, *Un canon de St. Jean de Rila de Georgeos Skylitzes, „Byzantino-bulgarica”* 3 (1969). p. 171-185)

⁶ Despre *charisticariat* (χαριστικὴ ὁικονομία), adică cedarea unei mănăstiri către un laic pentru exploatarea economică a proprietăților ei, a se vedea: Peter Charanis, *The monastic properties and the state in the Byzantine Empire*, DOP, nr.4, 1941, p. 53-118; Paul Lemerle, *Un aspect du rôle des monastères à Byzance, les monastères donnés à des laïcs, les charistocaires*, «Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», Comptes Rendus 1967, p. 9-28; Hélène Ahrweiler, *Le charisticariat et les autres formes d'attribution de couvents aux X^e-XI^e s.*, în *Études sur les structures administratives et sociales de Byzance VIII*, Londres 1971, p. 21-27; Michael Angold, *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, p. 63-69

⁷ John Thomas, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, (Dumbarton Oaks Studies 24), Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1987, p. 167-185 (în special cap. VI "Private Religious Foundations in the Age of Charistiké", p. 167-185)

Ioan, patriarhul Antiohiei în vremea lui Alexios I Comnenul, surprinde toată această situație într-un pamflet în care critică instituția charisticariatului⁸. În opinia lui, era vorba de o „mașinărie diabolică”, asemănătoare cu iconoclasmul, al cărei scop era înseși distrugerea vieții monahale. Inițial, această instituție a fost benefică pentru mănăstirile care se aflau în ruină, însă odată cu trecerea timpului „vrăjmașul a amestecat propriul său venin și astfel, sub masca unei aparente legalități, împărații și patriarhii au transmis-o prin donație totală, astfel încât mănăstirile au fost distruse și transformate în domenii”. Dar poate că cel mai grav lucru a fost intervenția administratorului în statutul juridic al mănăstirii sale. Patriarhul Antiohiei ne spune că „egumenul era privit ca un sclav, iar persoanele și lucrurile din mănăstire erau tratate ca afaceri personale”. Egumenul ajungea să depindă cu totul de charisticar, acesta din urmă fiind cel care asigura bunurile materiale ale obștii. Prin urmare, spune patriarhul Antiohiei, „cine se poate îndoi că în timp ce aceste mănăstiri pot deveni reședințe seculare, ceea ce nu a putut realiza nici infamul Copronim?”.

Din cauza opoziției față de charisticariat, termenul însuși a început să fie folosit cu reticență în documente. Totuși, charisticariatul nu a dispărut, ci a continuat sub forma a ceea ce s-a numit *ephoreia*. Eforul, atestat pentru prima dată în sursele secolului al XI-lea, era numit de ctitorul sau fondatorul mănăstirii și avea rolul de a conduce afacerile mănăstirii în afară, fără să poată interveni în treburile interne ale mănăstirii. Obligația lui era de a lua în administrare o mănăstire, de a susține financiar călugării și clădirile, și de a primi în schimb uzufructul. Eforul, care primea un beneficiu de la mănăstirea încredințată, era de fapt tot un charisticar⁹.

În cursul secolului al XII-lea, mai multe mănăstiri ruinate de charisticiari au fost reabilitate numai datorită intervenției imperiale. Vechea Mănăstire a Sf. Ioan Prodromul Phoberos, aflată pe coasta asiatică a Bosforului, aproape de intrarea în Marea Neagră, a fost re-fondată în 1112, deoarece „fusesse distrusă de charistikari”. În 1147, un demnitar al lui Manuel I a re-fondat Mănăstirea Sf. Mamas, vechea mănăstire a Sf. Simeon Noul Teolog, care era amenințată cu dispariția.¹⁰ Biserica Sf. Mamas, localizată în partea de sud-vest a Constantinopolului, fusese fondată de Pharasmanes, un demnitar al lui Justinian și restaurată de Gordia, sora lui Mauriciu (582-602). Sf. Mamas a devenit mănăstire imperială din secolul al IX-lea, pentru ca în secolul următor să intre sub administrația patriarhală. Patriarhul Nicolae II Chrysobergers (979-991) l-a numit egumen pe Sf. Simeon Noul Teolog, pentru a

⁸ Paul Gautier, *Réquisitoire du patriarche Jean d'Antioche contre le charisticariat*, REB, 33 (1975), p. 77-132. Gautier datează tratul între 1085 și 1092, luând ca reper un cutremur care este menționat în text și momentul când Patriarhul a părăsit Antiohia. Despre patriarhul Ioan al Antiohiei, V. Grumel, *Les patriarches grecs d'Antioche du nom de Jean (Xe-XIIe siècles)*, EO 32 (1933), p. 279-299; Este interesant că Theodor Balsamon nu condamnă practica charisticariatului, în ciuda abuzurilor ei. Din contră, el considera că „nu trebuie acordată nici o atenție scrierilor lui Ioan, fostul patriarh al Antiohiei, care s-a opus cedării mănăstirilor către persoane particulare și a considerat acest lucru o blasfemie” (RP II, 614-515).

⁹ Beneficiarul laic care primea mănăstirea era numit de multe ori pronotes, epitropos, kosmetor, ephoros, kourator. Catia Galatariotou considera că „toate acestea erau eufemisme folosite într-un efort de a disimula beneficiul material pe care îl primea o persoană” (Catia Galatariotou, *Byzantine ktitorika typika. A comparative study*, REB 45(1987), p. 77-138, p. 101). Rosemary Morris, *Legal Terminology in Monastic Documents of the Tenth and Eleventh Centuries*” JÖB 32.2 (1982), p. 284-288; John Thomas, *op.cit.*, p. 218-220. („Ephoreia and typika”). Michael Angold consideră că „ephoreia reprezenta o modalitate de a reconcilia influența aristocratică asupra mănăstirilor cu idealul de renaștere monastică din secolul al XI-lea... Ephoreia nu era foarte diferită în scopuri și rezultate de charistike” (M. Angold, *op.cit.*, p. 337).

¹⁰ Document certifiant l'attribution en commende du monastère de Saint Mamas, Grumel nr. 1025; *Résolution patriarcale libérant le monastère de Saint-Mamas de la dépendance du patriarche*, Grumel. Nr. 1030-1031; S. Eustratiades, *Typikon tes en Konstantinoupolei mones tou hagiou megalomartyros Mamantos*, «Hellenika» 1 (1928), p. 256-314, cu text p. 256-311. Vezi de asemenea observațiile lui V. Laurent, *Remarques critiques sur le texte du typikon du monastère de Saint-Mamas*, EO 30 (1931), p. 233-242. Despre Μονή τοῦ Ἀγ. Μαρῶ vezi Janin, *La géographie ecclésiastique*, p. 314-319.

reabilita mănăstirea care se afla în decădere. După moartea Sfântului, mănăstirea a intrat foarte curând sub controlul diverșilor charisticari care au ruinat-o. Gheorghe Capadocianul, administratorul tezaurului imperial sub Manuel I. s-a oferit să reabiliteze mănăstirea care, la acea dată, nu mai adăpostea decât doi viețuitori. Gheorghe a obținut titlul de charisticar de la patriarhul Cosma II Atticul (1146-1147). Mai târziu, temându-se că mănăstirea va fi concedată unor persoane lipsite de evlavie, el a obținut de la patriarhul Nicolae IV Muzalon titlul de independență instituțională pentru Sf. Mamas. Știm că spre sfârșitul vieții, Gheorghe s-a călugărit în această mănăstire sub numele de Grigore.

b) Mănăstiri reformate

Câțiva dintre fondatorii unor așezăminte monastice din secolul al XI-lea au fost inițiatorii unei reînnoiri monastice, inspirată de exemplul și învățăturile Sfântului Simeon Noul Teolog¹¹. Cu toate că nici o sursă bizantină nu vorbește de o reformă monastică, există mai multe documente, cum este cel deja amintit al Patriarhului Ioan al Antiohiei, care exprimă necesitatea de a reînnoi viața monahală. Deoarece mai multe mănăstiri, înfloritoare în secolul al XI-lea, nu mai sunt menționate în secolul următor (ca Theotokos Kekaritomene, fundația împărătesei Irina, soția lui Alexios I), în cele ce urmează ne vom referi la așezăminte care s-au menținut și au jucat un rol important în vremea lui Manuel I.

Înființată în 1049 de un laic din Constantinopol, **Mănăstirea Theotokos Evergetis** (Μονὴ τῆς Θεοτόκου τῆς Εὐεργετιδος) era situată în Tracia, la aproximativ trei kilometri de Constantinopol¹². Conform *typikon*-ului, mănăstirea era organizată cenobitic, cu o mare preocupare pentru viața spirituală a obștii și pentru asigurarea independenței. În cursul secolului al XI-lea și începutul celui următor, așezământul monahal a cunoscut o perioadă de prosperitate, nu numai datorită numărului mare al viețuitorilor, dar și datorită dobândirii unor domenii vecine administrate de intendenți locali (*metochiaroi, pronotai*). Bogăția mănăstirii s-a datorat și patronajului aristocrației constantinopolitane, printre donatori numărându-se Ioan Dukas, cumnatul împăratului Alexios, precum și alte personalități. Theotokos Evergetis a jucat un rol important în monahismul bizantin în secolele XI-XII¹³. Prestigiul ei a fost atât de mare, încât Comnenii au luat-o ca model pentru fundațiile lor monastice. Astfel, *typikon*-ul său l-a inspirat pe cel al Mănăstirii Kosmosoteira fondată de Isaac Comnenul în 1152, al Mănăstirii Sf. Mamas (1158) și al Mănăstirii Elegmoi fondată în Bitinia de mystikos-ul Nichifor (1162). De asemenea, *typikon*-ul Mănăstirii Hilandar de la Sfântul Munte, întocmit de Sfântul Sava, nu este altceva decât traducerea slavonă a actului fondator al Mănăstirii Evergetis.

Mănăstirea Sfântului Ioan Evanghelistul din Patmos a fost întemeiată de Chyrstodoulos, fost egumen al Mănăstirii Latros, cu sprijinul lui Alexios I¹⁴. Basileul a înzestrat așezământul monahal cu

¹¹ Jean Darrouzès. *Le mouvement des fondations monastiques au XI^e siècle*, TM 6 (1976); Despre Sfântul Simeon Noul Teolog, vezi I. Hausherr. *Un grand mystique byzantin*. „Orientalia Christiana Analecta” 14 (1928); Hilarion Alfeyev. *St Symeon the New Theologian and the orthodox tradition*. Oxford Clarendon Press. 2000

¹² *Typikon*-ul a fost editat de Paul Gautier. *Le typikon de Theotokos Evergetis*. REB 40 (1982). p. 5-101 și de Robert Jourdan în *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complet Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, edited by John Thomas and Angela Constantinides Hero. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, vol. II, p. 454-506; Despre mănăstire vezi R. Janin. *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, p. 178-183; Margaret Mullett. *Theotokos Evergetis and the Eleventh-Century Monasticism*, Belfast, 1994; Kostis Smyrliis. *La fortune des grands monastères byzantins (fin du Xe-milieu du XII^e siècle)*. Association des amis du centre d'histoire et civilisation de Byzance. Paris. 2006. p. 43-45

¹³ În vremea lui Manuel I Comnenul, mănăstirea este menționată de două ori. Din Regestele patriarhale aflăm că Neophyt, care urma să fie ales patriarh de Constantinopol, a trăit multă vreme ca reclus în Mănăstirea Evergetis (Grumel, p. 493). În jurul anului 1180, călugării de la Evergetis au venit la Patriarhul Theodosie I pentru a se plânge că *typikon*-ul îi obligă să se mărturisească egumenului, iar cel pe care îl aveau nu era preot (Theodor Balsamon, comentariul la canonul 6 al Sinodului de la Cartagina în RP III, 311-312)

¹⁴ Michael Angold. *op.cit.* p. 359-371; Elisabeth Malamut. *Les îles de l'Empire byzantin, l'III-XII siècles*, vol. II, p. 446-453; Kostis Smyrliis. *op.cit.* p. 73-83. *Typikon*-ul se află în F. Miklosich, F. Muller. *Acta e diplomata graeca medii*

proprietăți diverse (5 insule, 3 domenii, 1 castel, 10 *metochia*, 5 terenuri arabile), care însumau 90 000 modii de pământ și i-a confirmat independența, însă i-a interzis orice achiziție teritorială. Mănăstirea a primit statutul de stavropighie patriarhală în timpul patriarhului Luca Chrysoberges în 1158 și a cunoscut o înflorire remarcabilă în secolul al XII-lea, datorită veniturilor pe care le încasa din diversele sale *metochia*, situate în Asia Mică, Creta, insulele învecinate, ca și datorită scutirii de taxe vamale a corăbiilor ei¹⁵. Dacă așezământul avea 80 de viețuitori în 1157, s-a ajuns la peste 150 în 1196. Mănăstirea a continuat să aibă o viață înfloritoare și după cucerirea latină, fiind menționată adesea în sursele din secolele XIII-XIV. În timpul regimului otoman, mănăstirea și-a continuat existența, fiind favorizată și de faptul că turcii nu s-au așezat în Patmos, ci au cerut doar recunoașterea suzeranității lor. Patmosul deține astăzi tezaur inestimabil de icoane, relicve, vase bisericești și manuscrise. Biblioteca mănăstirii, a cărei vechime depășește 900 de ani, este una din puține biblioteci bizantine care au supraviețuit până astăzi, iar arhiva conține o colecție importantă de peste 150 de documente bizantine originale¹⁶.

Principiul după care se conduceau așezămintele monastice „reformate” era independența și auto-guvernarea. În *typikon*-ul mănăstirii Theotokos Evergetes se spune: „Hotărâm, în numele Domnului Iisus Hristos, Stăpânul a toate, că această sfântă Mănăstire va fi independentă, liberă de controlul cuiva și autonomă, nesupusă nici unei legi, fie ea imperială, ecleziastică sau a unei persoane particulare”. De asemenea, toți fondatorii acestor mănăstiri își exprimau ostilitatea față de sistemul charistikariatului, accentuând că nu este compatibil cu scopurile religioase ale acestor așezăminte. Din această cauză, ei s-au preocupat de numirea și atribuțiile egumenului, astfel încât acesta să nu ajungă să „privatizeze” mănăstirea, de controlul asupra celor care intrau în mănăstire și de respectarea monahismului cenobitic, deoarece, așa cum se știe, charisticarii au încurajat modul de viață idioritmnic pentru a-și impune mai ușor controlul. Fondatorii acestor mănăstiri puneau un mare accent pe participarea la viața Bisericii (mărturisire și împărtășire frecventă) și mai puțin pe obligația de a munci. Ei s-au preocupat de asemenea de păstrarea unui nivel de viață monahală, încercând să prevină tot ce ar putea împiedica progresul spiritual al viețuitorilor¹⁷.

c) Mănăstiri imperiale. Complexul Pantokrator

Mănăstirile imperiale aveau o lungă tradiție în Bizanț. De regulă, împărații fondau mănăstiri în scopuri filantropice, fără să se înmormânteze în așezământul pe care l-au ridicat. Împărații din dinastia macedoneană au fost cei care au început să-și aleagă alte locuri de înmormântare decât Biserica Sfinții Apostoli. Vasile II a refondat o mănăstire închinată Sf. Ioan Botezătorul față de care avea o mare evlavie (Πρόδρομος ἐν τῷ Ἐβδόμῳ), și unde a ales să fie înmormântat. Roman Argyros (1028-1034) a fondat la Constantinopol Mănăstirea Maicii Domnului Peribleptos (Μονὴ τῆς Θεοτόκου τῆς Περιβλέπτου), unde a fost și îngropat. Constantin Monomahul (1042-1055) a construit la Mangana un complex impunător care cuprindea Biserica dedicată Sf. Gheorghe, un palat, un spital și o școală de drept (Μονὴ τοῦ Ἀγ. Γεωργίου τῶν Μαγγάνων). El a fost înmormântat în ctitoria lui, alături de amanta sa, Maria Sklerena¹⁸.

sacra e profana, vol. VI (Viena, 1890), p. 55-90 și în *Byzantine Monastic Foundation Documents*, vol. II, p. 564-606 (ed. Patricia Karlin-Hayer); ODB III, p. 1597

¹⁵ *Acte patriarcal concernant le monastère de Saint-Evangéliste à Pathmos* (Grumel, Nr. 1049)

¹⁶ Charles Diehl, *Le trésor et la bibliothèque de Patmos au commencement du 13^e siècle*, BZ I (1892), p. 488-525; Charles Asdruc, *Les listes de prêt figurant au verso de l'inventaire du trésor et de la bibliothèque de Pathmos dressée en Septembre 1200*, TM 12 (1994), p. 495-499

¹⁷ *Byzantine Monastic Foundation Documents*, vol. II, p. 442-448 A. Kazhdan, *Hermitic, Coenobitic and Secular Ideals in Byzantine Hagiography on the Ninth through Twelfth Centuries*, GOTHr 30 (1985), p. 473-487.

¹⁸ Rămășițele edificiului lui Roman II pot fi văzute și astăzi în vecinătatea Bisericii armene a Sf. Gheorghe din cartierul Psamatia (R. Janin, *La géographie ecclésiastique*, p. 218-222). Edificiul lui Constantin Monomahul a fost

Comnenii s-au numărat și ei printre fondatorii sau refondatorii unor biserici și mănăstiri. Anna Dalassena, mama lui Alexios I a fondat Mănăstirea Hristos Pantepoptes. Aici s-a retras spre sfârșitul vieții și tot aici este posibil să fi murit. Împărăteasa Irina Dokaina a fondat Mănăstirea Theotokos Kekaritomene, unde a murit și a fost și îngropată¹⁹. Un frate al lui Alexios, Adrian, devenit călugăr, a fost refondatorul Mănăstirii Theotokos Pammakaristos din Constantinopol²⁰.

Mănăstirea Hristos Pantokrator (Μονὴ τοῦ Χριστοῦ τοῦ Παντοκράτορος), situată pe o colină a Constantinopolului, în fața Cornului de Aur, a fost fondată de împăratul Ioan II Comnenul în 1136²¹. Mănăstirea avea trei biserici, una dedicată lui Hristos Pantokrator, care era rezervată călugărilor (latura de sud), una închinată Maicii Domnului Eleousa pentru credincioși (latura de nord), iar între ele se afla Biserica Sfântului Mihail care era menită să adăpostească mormintele familiei imperiale (*Planșa XIV*). Complexul mai cuprindea de asemenea un spital cu 50 de paturi și un ospiciu care putea adăposti 24 de bătrâni. Funcționarea întregului complex era asigurată de 167 de angajați. Împăratul s-a îngrijit ca așezământul să furnizeze hrană zilnică săracilor. Pentru a acoperi imensele cheltuieli anuale, așezământul deținea 24 de domenii (*proasteia* sau *ktemata*), 24 de sate, 12 *oikos*-uri, 8 mănăstiri dependente, 4 *xenodoheia* și 2 *kastra*, situate mai ales în Macedonia orientală, Bitinia și Peloponez.

Statutul mănăstirii și raporturile sale cu statul nu sunt cu totul clare. Călugării, preoții, bolnavii și bătrânii îngrijiți în acest stabiliment trebuiau să se roage la Dumnezeu pentru împărat și familia lui. Basileul era convins că numai o comunitate independentă putea perpetua dispozițiile cuprinse în *typikon*. De aceea, el a proclamat independența absolută a așezământului său care trebuia să fie autonom (*autodespotos*, *autexousios*), să dispună singur de bunurile sale, să nu fie supus nici unei autorități, nici ecleziastice, nici imperiale. Informațiile referitoare la destinul Mănăstirii Pantokrator în vremea lui Manuel I par să indice că așezământul a devenit dependent de împărat, iar veniturile sale erau utilizate pentru nevoile case imperiale, iar nu în scopuri caritabile.

Ioan II se străduise să împodobească mănăstirea cu Moaștele Sf. Dimitrie, dar nu reușise să convingă locuitorii Thessalonicii să se despartă de ele. În 1149, Manuel a adus la Pantokrator icoana Sf. Dimitrie de la Thessalonic și vâlul care acoperea mormântul Sfântului. O mulțime imensă a primit aceste relicve la Constantinopol și le-a cinstit în timpul celor trei zile care au precedat sărbătoarea sfântului (23-25 octombrie). Mănăstirea mai adăpostea de asemenea moaștele Sfinților Martiri Florus și Laurus, precum și numeroase alte relicve. La Pantokrator se găsește mormântul împăratului Manuel (1180) și al primei sale soții, Irina-Bertha (1158). În fața lui a fost plasată Piatra de la Edessa, pe care se credea că fusese așezat trupul Mântuitorului după pogorârea de pe cruce. Mănăstirea a supraviețuit

distrus după cucerirea Constantinopolului, când sultanul Mahomed I a început lucrările de construcție a palatului său (R. Janin, *op.cit.* p. 70-76)

¹⁹ Despre Mănăstirea Hristos Pantepoptes. R. Janin, *op.cit.* p. 527-529; Steven Runciman, *The end of Anna Dalassena*, în *Pankarpeia. Mélanges Henri Grégoire*, Bruxelles (Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves: tom IX), 1949, vol. I, p. 517-524; *Typikon-ul Mănăstirii Theotokos Kekaritomene* a fost editat de Paul Gautier, *Le typikon de la Theotokos Kekaritomene*, REB 43 (1985), p. 5-165 și tradus în *Byzantine Monastic Foundation Documents*, vol. II, p. 649-724.

²⁰ Cyril Mango, *The Mosaics and frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istanbul*, Dumbarton Oaks Studies XV, Washington DC 1978, p. 6-10

²¹ Kinnamos afirmă că Pantokratorul este opera Irinei, soția lui Ioan Comnenul (Kin. I, 4); *Typikon-ul* a fost editat de Paul Gautier, *Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator*, REB 32 (1974), p. 1-145 și de Robert Jourdan în *Byzantine Monastic Foundation Documents*, vol. II, p. 725- 781; Vezi Adolphe Hergès, *Le Monastère du Pantocrator à Constantinople*, EO 2 (1898), p. 70-88; F. Chalandon, *op.cit.* p. 28-34; L. Oekomenos, *op.cit.* p. 194-210; Janin, *La géographie ecclésiastique*, p. 515-523; R. Ousterhout, *Architecture, Art and Komnenian Ideology at the Pantokrator Monastery*, în *Byzantine Constantinople*, ed. N. Necipoglu, Leyden, Boston, 2001, p. 133-150.

cuceririi latine și celei otomane, fiind aleasă ca sediu general al venețienilor, și apoi al otomanilor, iar mai târziu a fost dedicată cultului islamic. Clădirile complexului imperial de altă dată sunt cunoscute astăzi ca Zeyrek Kilise Camii²².

d) Mănăstiri fondate de aristocrați. Theotokos Kosmosteira (1152)

În vremea lui Manuel I Comnenul, inițiativa construirii de noi mănăstiri a aparținut îndeosebi familiilor aristocratice, aceasta fiind una din modalitățile prin care ele își manifestau puterea și prestigiul. Un exemplu în acest sens este **Mănăstirea Theotokos Kosmosoteira (1152)**, situată la 25 de kilometri nord-vest de Ainos în Tracia²³. Fondatorul acesteia, sebastocratorul Isaac Comnenos, fiul lui Alexios I, a construit acest așezământ pe când era grav bolnav, pentru a-și ispăși „nenumăratele păcate” și a obține mântuirea sufletului²⁴. Mănăstirea avea 74 de călugări și un spital cu 36 de paturi, care avea angajat un medic și 10 asistenți.

Fondarea mănăstirii a fost însoțită de construcții importante, menite să fie utilizate de locuitorii din două sate apropiate care s-au mutat în jurul așezământului monastic. Astfel, au fost construite un pod, o altă biserică și un sistem de canalizare. Mănăstirea înseși a ajuns să dețină 20 de sate sau domenii (*proasteia*), printre care castelul de la Neokastron și bunuri în jurul portului Ainos. Mănăstirea poseda de asemenea metocul Sf. Ștefan, aproape de Peribleptos care adăpostea cinci monahi. Din *Typikon* reiese marele interes al fondatorului pentru prosperitatea economică a mănăstirii, conținând dispoziții detaliate referitoare la administrarea patrimoniului și la distribuirea veniturilor. Așezământul fondat de unchiul lui Manuel I a avut o istorie zbuciumată. După cruciada a IV-a a fost încredințat lui Geoffrey Villehardouin, apoi a fost cucerit de Ioan Caloian în 1205, redobândit de Paleologi, pentru ca în final să fie abandonat la mijlocul secolului al XIV-lea. Mănăstirea lui Isaac a fost identificată la începutul secolului al XVII-lea în localitatea Pherrai din Tracia, iar în 1926 au început lucrările de restaurare a frescelor de secol XII descoperite în *katholikon*.

Principiul pe baza căruia funcționau mănăstirile imperiale și aristocratice era *protectoratul laic*, cu mențiunea că protectorul trebuia să ajute și nu să profite de fundație. O altă caracteristică a acestor mănăstiri este stilul de viață mai lax. Spre deosebire de *typikon*-ul Mănăstirii Evergetis, postul era mai puțin riguros și nu exista preocuparea pentru respectarea votului sărăciei. Din contră, fondatorii își

²² Despre starea actuală a complexului imperial, a se vedea: A. Megaw, *Notes on the Recent Work of the Byzantine Institute in Istanbul, Zeyrek Camii*, DOP 17 (1963), p. 335-364; A. M. Talbot-Rice, *The Pantocrator Monastery in Constantinople. A comparison of Its Remains and Its Typikon*, „Byzantine Studies Conference”, 3 (1977), p. 47-48; Metin Ahunaby, *Restoration work at the Zeyresk Camii, 1997-1998*, în *Byzantine Constantinople. Monuments, Topography and Everyday Life*, ed. by Nevra Necipoglu, Leiden, 2001, p. 117-132

²³ *Typikon*-ul editat de Louis Petit, *Le typikon du monastère Komosoteira près d'Aenos (1152)*, «Izvestia Russkogo arkhelogicheskogo instituta v Konstantinople» 13 (1998), p. 17-75 și de Nancy Peterson Sevcenko în *Byzantine Monastic Foundation Documents*, vol. I, p. 782-859; Vezi de asemenea: L. Economos, *La vie religieuse dans l'empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges*, Paris, 1918, p. 210-213; M.H. Medico, *Essai sur Kaharie Djami au début du Xlle siècle*, BZ 32 (1932), p. 16-48; Nancy Sevcenko, *The tomb of Isaac Komnenos at Pherrai*, GÖThR 29 (1984), p. 135-139; C. Asdracha, *La région de Rhodopes aux XIIIe et XIVe siècles. Étude de géographie historique*, Athena, 1976; p. 124-130; Kostis Smyrliis, *op.cit.*, p.51-52; ODB I, p. 282 („Bera”).

²⁴ Isaac Comnenul (ca.1093-1152) era fiul cel tânăr al împăratului Alexios I Comnenul, ridicat la demnitatea de sebastocrator de fratele lui Ioan, devenit basileu sub numele de Ioan II Comnenul (1118-1143). Deși inițial l-a sprijinit pe noul împărat, Isaac a intrat mai târziu în conflict cu acesta, a părăsit Imperiul și s-a refugiat la curtea sultanului de Ikonium, probabil în jurul anului 1130. Aici a încercat să coalizeze într-o mare alianță toți inamicii Imperiului bizantin (musulmani, armeni, latini). După venirea la tron a lui Manuel I, Isaac s-a stabilit pe proprietatea lui din Tracia, unde a început să construiască așezământul monastic (Despre Isaac Comnenul, Kōnstantinos Varzos, *Ilē genealogia tōn Komnēnōn, Thessalonikē, Kentron Vyzantinōn Ereunōn*, 1984, vol. I, nr. 36 (p. 238-254); Ferdinand, Chalandon, *op.cit.*, II, p. 17-18; 152-153)

propuneau să crească averea mănăstirii și acordă un statut privilegiat bogaților care intrau în mănăstire (posibilitatea de a avea slujitori sau de a locui separat). Nu în ultimul rând, aceste așezăminte se caracterizează prin ceea ce am putea numi „filantropie instituțională”. Spitalele de la Pantokrator și Kosmosoteira erau centre de asistență medicală în sensul modern al termenului. *Typika* celor două așezăminte ne oferă informații interesante despre asistența socială în această perioadă, despre responsabilitatea medicilor față de asistenți, despre boli și regimuri alimentare. Atribuțiile fiecărui monah sau lucrător în aceste spitale erau riguros reglementate, ceea ce reflecta complexul aparat birocratic din vremea Comnenilor.

2) POTENȚIALUL ECONOMIC AL MÂNĂSTIRILOR

Studiile mai vechi despre economia monastică impuseseră ideea că averea mănăstirilor era contrară intereselor statului și ale economiei în general. Totul se rezuma la o luptă pentru pământ și veniturile lui între puterea centrală și călugări și, în ciuda măsurilor luate de împărații bizantini, a fost imposibil să se limiteze expansiunea mănăstirilor²⁵. Această părere a fost contrazisă recent printr-o serie de studii care au arătat că, din contră, marea proprietate, inclusiv cea mănăstirească, și-a adus contribuția ei la creșterea producției agricole în Bizanț²⁶.

a) Aveea mănăstirilor

Constituirea averii monastice se făcea în general prin achiziții de bunuri care aparțineau laicilor, altor mănăstiri sau fîscului²⁷. În ceea mai mare parte, era vorba de achiziția unor mici parcele de la țăranii care se aflau în împrejurimile unei mănăstiri. Aceștia puteau dona terenuri sau puteau vinde din motive financiare sau din cauza recoltelor proaste. Cel mai adesea, în cazul unei contract de vânzare-cumpărare proprietatea era sub-evaluată și mănăstirea plătea un preț modic²⁸. Adesea mănăstirile obișnuiau să ocupe terenuri în părăsire sau chiar să-și întindă stăpânirea asupra unor terenuri din vecinătate. Acest lucru este confirmat indirect de o novelă a lui Manuel Comnenul în care se întăreau drepturile mănăstirilor din Constantinopol, chiar dacă bunurile erau deținute pe nedrept. În sfârșit, o altă modalitate era de a transforma o proprietate în teren arabil prin defrișări sau drenaj, de a amenaja vii, livezi și grădini²⁹.

Bunurile monastice puteau trece la alte mănăstiri prin donații sau cumpărări. Foarte adesea, mănăstirile erau date altora de către înseși proprietarii lor, călugări sau laici. Altele, odinioară fundații familiale, căzuseră în decadență, fără să fi jucat vreun rol important și erau date episcopului locului, care dobânda astfel dreptul de proprietate asupra lor. Atribuirea unei mănăstirii supusă autorității

²⁵ Peter Charanis, *The monastic properties and the state in the Byzantine Empire*. DOP, nr.4 (1941), p. 53-118; Idem, *On the Social Structure and Economic Organization of the Byzantine Empire in the Thirteenth Century and later*, BS 12 (1951), p. 107-138 (“Creșterea peste măsură a mănăstirilor și achiziționarea unor vaste întinderi de pământ a contribuit, într-o măsură deloc neglijabilă, la dezintegrarea socială și economică și apoi la cea politică a Imperiului bizantin”, p. 108)

²⁶ Michel Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance du I^{le} au X^{le} siècle. Propriété et exploitation du sol*, (Byzantina Sorbonensia. 10). Paris, 1992 (mai ales capitolul «Le renouveau de la grande propriété: riche et puissants face au faibles et pauvres. p. 281-374 unde arată că putem vorbi despre competența administrativă a călugărilor); Beatrice Caseau-Chevalier, *Byzance: économie et société. Du milieu du VIII^e siècle à 1204*. Sedes, 2007 (mai ales «La puissance économique des monastères» p. 207-226).

²⁷ Kostis Smyrlis, *op.cit.* p. 165-163.

²⁸ *Actes d'Iviron, du milieu du X^e siècle à 1204*, édition diplomatique par Jacques Lefort, Nicolas Oikonomidès, Denise Papachryssanthou. (Archives de l'Athos 16). Paris: P. Lethielleux, 1990, p. 39; Peter Charanis, *The Monastic Properties*, p. 54-86.

²⁹ Michel Kaplan, *op.cit.* p. 67-69; 303-304;

ecleziastice sau imperiale unei alte mănăstirii constituie un caz particular de cedare (*ekdosis*). În principiu, atribuirea unei mănăstiri unui alt așezământ monastic avea un dublu obiectiv: pe de o parte, ea permitea restaurarea unei mănăstiri în dificultate, pe de altă parte, era profitabilă stabilimentului care o dobânda și care putea să-i exploateze bunurile. Prin terenuri fiscale nu se înțelege numai cele care au aparținut fiscului, ci și membrilor familiei imperiale. La acestea, trebuie să adăugăm și proprietățile de origine laică ce au fost puse la dispoziția statului în urma confiscărilor. În vremea Comnenilor, această modalitate de achiziție este însă foarte redusă. Ei au patronat construirea unor mari mănăstiri (Patmos, Kecharitomene, Pantocrator, Kosmosoteira) și au privilegiat atribuirea unor rente anuale, mai degrabă decât să se intereseze de achiziționarea unor bunuri imuabile.

Analizarea modalităților prin care mănăstirile achiziționau bunurile ne permite să înțelegem rapiditatea cu care multe dintre acestea își extindeau posesiunile. Majoritatea mănăstirilor fondate în această perioadă au primit o dotă mai mult sau mai puțin substanțială din partea fondatorului. Această dotă de început era foarte importantă în cazul mănăstirilor imperiale ca Pantokrator. O altă modalitate era donația în bani sau terenuri făcută de un laic pentru mântuirea sufletului. Călugării trebuiau să se roage pentru el și pentru familia lui, să facă parastase sau chiar să accepte înmormântarea donatorului în interiorul mănăstirii. Există de altfel, un adevărat contract de pomenire a celor adormiți, prin care cel interesat dona o sumă de bani, iar călugării trebuiau să săvârșească toate rânduielile.

Persoanele care se călugăreau făceau adesea danii stabilimentelor care îi primeau. Aceste daruri pe care monahul le făcea la călugărie sunt cunoscute sub numele *apotagai*, așa cum se întâlnesc în *typika*, viețile sfinților și anumite texte juridice. De multe ori, domeniile cu care veneau călugării erau date săracilor pentru ca aceștia să nu aibă un pretext să se trufească cu averea pe care au adus-o în mănăstire. Existau diferențe între daniile făcute de laicii care intrau în mănăstire, de la sume de bani modice care se practica la unele mănăstiri și până la bunuri mobile și imobile din partea celor bogați. De multe ori, cei care donau substanțial se puteau bucura de un regim privilegiat în mănăstire³⁰.

O altă modalitate de creștere a averii mănăstirești era așa-numitul *adelphaton* (ἀδελφότης). În ciuda diverselor variante sub care a fost cunoscut, *adelphaton*-ul poate fi caracterizat astfel: o persoană (*adelphatarios*) sau un cuplu donau unei mănăstiri o sumă de bani sau bunuri imobile, iar mănăstirea dădea o rentă anuală donatorului (*siteresion*) cel mai adesea în natură, pe întreaga durată a vieții. La moartea donatorului aceste vărsăminte încetau, afară numai dacă nu se încheia un alt contract cu urmașii lui. În schimb, donatorul se putea retrage în mănăstire oricând dorea. Termenul apare pentru prima dată într-o novelă a lui Alexios Comnenul și este practicat pe toată perioada Imperiului. *Adelphaton*-ul a fost o practică controversată, fiind interzisă în câteva *typika* (Kecharitomene). Balsamon considera că spre deosebire de darul făcut la călugărie, care însemna simonie, *adelphaton*-ul nu era contrar legii canonice³¹.

Pentru a estima dacă ansamblul pământurilor mănăstirești a crescut sau nu, trebuie să cunoaștem numărul noilor fundații, ca și importanța achizițiilor făcute de monahi, provenind de la persoane sau

³⁰ Pentru secolul al XII-lea, această practică este menționată în *Viața Sf. Leontie (The Life of Leontios Patriarch of Jerusalem, text, translation, commentary by Dimitris Tsougarakis, Leiden, 1993, p. 88 și în typikon-ul de la Kosmosoteira (Le monastère de Notre Dame de Pitié en Macédoine, «Izvestia Russkogo arkheologicheskogo instituta v Konstantinople», 6 (1900), p. 1-153). Mănăstirea Sf. Sava din Palestina cerea 12 nomsamata celui care voia să se alăture comunității (Richard Peter Greenfield, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion, an Eleventh-century Pillar Saint, (Byzantine Saints' Lives in Translation, 3), Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2000, cap. XVI). În ceea ce privește privilegiile, ele putea consta într-o cameră specială, ca la Kosmosoteira, sau un servitor ca la Sf. Mamas.**

³¹ RP II, p. 576; Alice Talbot Rice, *Old Age in Byzantium*, BZ 77 (1984), p. 266-278; E. Herman, *Die Regelung der Armut in den Byzantinischen Klostern*, OCP 7 (1941), p. 444-449. Termenul *adelphaton* era folosit de asemenea pentru rația de mâncare a monahului care se afla în afara mănăstirii (ODB I, p. 19).

de la instituții non-monastice. Trebuie să cunoaștem de asemenea și valoarea pământurilor și bunurilor care, dintr-un motiv sau altul, au trecut la o altă persoană sau la un alt așezământ. Ori nu se cunoaște clar nici numărul mănăstirilor, nici suprafața pe care ele o posedau. Uneori mănăstirile erau cele care pierdeau domeniile lor în momentele de criză. Ocupația turcă de la sfârșitul secolului al XI-lea în Asia Mică a cauzat declinul mănăstirilor din Bitinia în favoarea celor din Athos. Unele mănăstiri au reușit să supraviețuiască cum este Galesion-ul în nordul Efesului și Lembos aproape de Smirna, dar nu fără dificultate. De aceste momente de criză au profitat de multe ori țărani vecini care luau în stăpânire anumite domenii. Alteori, charistikariatul a jucat un rol important în înstrăinarea bunurilor monastice. Există exemple de charistikari care au lucrat efectiv pentru binele mănăstirii, dar, cel mai adesea, nu era decât un mijloc de îmbogățire.

Nu în ultimul rând, dezvoltarea averii mănăstirilor a depins de măsurile luate de împărați. Dacă înainte de secolul al VIII-lea se luau măsuri care vizau protecția bunurilor monastice ca fiind inalienabile, începând cu secolul al X-lea împărații iau măsuri de restrângere a expansiunii lor teritoriale. Cel puțin, așa reiese din legislația împăraților macedoneni care plasau așezămintele monastice printre „puternicii” care amenințau micii proprietari³². Însă aceste noutăți nu au avut efecte durabile asupra marilor mănăstiri. În secolul al XI-lea nu s-a mai pus problema restrângerii averii acestor mănăstiri, ci mai degrabă a utilizării lor în interesul statului. Nevoia de a renumera o categorie particulară de aliați a Bizanțului, și anume republicile italiene, a fost la originea anumitor confiscări făcute de Comneni și de Angheli. Aceste exproprieri constau în bunuri urbane ca locuințe, ateliere care aparțineau mănăstirilor. Acest lucru a fost posibil datorită faptului că dinastia Comnenilor a fost în măsură să stabilească o politică mai clară față de mănăstiri. În acest caz, exemplul Patmosului este edificator: interdicția de a face noi achiziții, pe care a impus-o Alexios I. a fost respectată pe întreaga perioadă a secolului XII. De-abia după 1204 Mănăstirea a putut să-și mărească domeniul, achiziționând proprietăți considerabile de-a lungul coastelor Asiei Mici, datorită generozității împăraților de la Niceea.

b) Gestionarea bunurilor monastice

În *tiypikon*-ul Mănăstirii Kecharitomene, înființată de Irina Comenna, putem citi următoarele: „Să vorbim acum de intrarea și ieșirea banilor, de păstrarea și de înregistrarea lor. Hotărâm să fie două casiere în mănăstire. Una trebuie să încaseze nomismata, asistată de cealaltă casieră, și va înscrie, în prezența egumenei, toți banii care intră în mănăstire și proveniența lor. La ordinul superioarei, ea va retrage din casă banii necesari, nu înainte de a fi scris într-un alt registru suma și destinația acestor bani (...) Cutia în care se țin acești bani care intră și ies din mănăstire trebuie să fie sigilată de cele două casiere și de egumenă. Dorim de asemenea să existe în *skeuophylakeion* o altă cutie, care să fie sigilată de egumenă, economă, de *skeuophylakissa* și de cele două casiere în care să se păstreze nomismata de rezervă. La sfârșitul anului, dacă prin mila Maicii Domnului există un excedent de nomismata care nu sunt necesari în acel moment mănăstirii, se vor depozita în această cutie care va sigilată, cum am indicat mai sus și se va înregistra depozitul de *nomismata*”. Prevederi de acest gen, comune în *typika* epocii, reprezintă un bun exemplu al zelului gestionar care trebuia să asigure prosperitatea economică a mănăstirii.

Typika din secolul al XII-lea acordă un rol activ egumenului, care nu trebuia doar să se îngrijească de progresul spiritual al viețuitorilor, ci să se ocupe personal de anumite probleme de natură economică. O mărturie în acest sens găsim în *Viața Sfântului Leontie*, egumenul Patmosului, care între 1157-1176 a mers anual Creta și Constantinopolul pentru a aranja diferitele probleme ale mănăstirii³³.

³² Peter Charanis. *op.cit.* p. 55-61; Michel Kaplan. *op.cit.* p. 443-444.

³³ *The Life of Saint Leontios*. p. 74-104.

Principiile după care se conducea gestiunea mănăstirilor erau următoarele: se făcea o distincție între gestiunea locală și gestiunea centrală a domeniilor; gestiunea centrală era asigurată de egumen sau de economul însărcinat să-i supravegheze pe administratorii locali, adică intendenții care stăteau pe domenii.

Administrarea domeniilor se făcea prin intermediul călugărilor care stăteau în acel loc, așa cum aflăm din Viața Sf. Lazăr, de obicei într-un metoc. În unele cazuri era vorba doar de economul local care rezida în metoc, în alte cazuri, el coordona activitatea mai multor călugări. De exemplu, Mănăstirile supuse Pantocratorului nu erau conduse de egumen, ci de economi. Există și cazuri când administrarea domeniilor era încredințată unui laic, ca la Kecharitomene, dar și cazuri când sistemul de gestionare era mixt: economul era călugăr și intendenții locali erau laici. Acești *pronoetai* (Pantokrator, Kosmosoteira, Pakourianos), erau numiți de egumen și de econom și locuiau aproape de domeniul pe care-l aveau în administrație. Conform *typikon*-ului complexului imperial Pantokrator, intendenții numeroaselor sale domenii trebuiau să fie laici, astfel încât călugării să nu fie implicați în activități în afara mănăstirii. Astfel existau patru economi care țineau legătura cu administratori de pe domenii (*pronoetai*) prin intermediul unor gestionari regionali (*logariastai*)³⁴.

Domeniile direct exploatate de mănăstire erau lucrate de pareci, salariați sau călugări sub atenta supraveghere a intendenților care trebuiau să le ofere tot ce aveau nevoie: semințe, unelte, hrana, îmbrăcăminte, salarii. Ei trebuiau să supravegheze de asemenea strângerea recoltei, ca și expedierea ei. Pentru a avea o imagine despre cum se desfășura exploatarea acestor terenuri este suficient să amintim că fondatorul de la Patmos, Sf. Chrystodulos, a permis instalarea laicilor pe domeniile Mănăstirii, împreună cu familiile lor, pentru a se ocupa de agricultură și de lucrările mai grele. Ei se aflau sub ordinele egumenului și ale economului cinci zile pe săptămână, primind hrană și îmbrăcăminte de la mănăstire. Adesea, la vremea recoltei, mănăstirea putea trimite un călugăr să supravegheze totul, pentru a evita deturnările din partea intendenților locali sau a muncitorilor.

Typika din această perioadă cer economului și intendenților locali nu numai să conserve veniturile mănăstirii, dar să le și crească. Metodele prin care se poate realiza o exploatare mai bună a domeniului erau lăsate în grija egumenului și a economului. Mitropolitul Eustatie de Thessalonic spunea că datoria bunului econom era să populeze pământul deșert, adică să-l facă rentabil, iar Mihail Italikos, mitropolitul de Philippopolis, spunea că știe cum să crească veniturile și să diminueze cheltuielile inutile, ceea ce stă la baza îmbogățirii³⁵.

c) Destinația surplusului

Existau mai multe categorii de venituri: produse care puteau fi exploatate direct, dar care puteau varia de la un an la altul (cereale, fructe, pește); bunuri indirecte (chirii în natură sau în bani pe care parecii sau țărani le vărsau pentru terenurile avute în exploatare); adesea statul lăsa mănăstirea să perceapă impozite pentru parecii de pe terenurile sale. În acest caz, impozitul (*oikumenon*) era însoțit de daruri în natură, cereale (*oikomodion*) sau vin (*oinometrion*); o altă sursă de venit o constituia munca viețuitorilor mănăstirii. Existau călugări care confecționau haine sau alții copiiști. Până la sfârșitul secolului al XII-lea, rentele anuale acordate de împărat, puteau constitui o sursă de venit foarte importantă.

³⁴ ODB, p. 1155-1156. În mănăstirile de maici administrația nu putea fi decât mixtă sau laică din cauza interdicției de a părăsi mănăstirea. Administratorii locali și centrali aveau acces la toate documentele de proprietate ale mănăstirii și le puteau consulta când doreau. Originalul acestor documente, ca și copiile se găseau în *seuophylakion*, așa cum întâlnim de exemplu la Kosmosoteira.

³⁵ Louis Petit, *Le monastère de Notre Dame de Pitié en Macédoine*. I; 7-10; Eustathie de Thessalonic, *Opuscula*, ed. Tafel, Francofurti ad Moenum 1832, p. 204; Paul Gautier (ed.), *Lettres et discours. Michael Italikos*, (Archives de l'Orient Chrétien, 14), Paris: Institut français d'études byzantines, 1972, p. 95.

Însă aceste rente nu erau sigure, putând înceta odată cu schimbarea împăratului. La toate acestea se adaugă donațiile laicilor, cel mai adesea sub forma *adelphaton*-ului.

Produsele recoltate de pe un domeniu erau fie transportate cu totul la mănăstire pentru propriile ei nevoi, fie vândute integral la piață, fie o parte transportate la mănăstire și o parte comercializate. Venitul în natură era primit direct de cei responsabili pentru păstrarea și cheltuirea lui: *kellarites*-ul și *oinochos*-ul³⁶. În ceea ce privește numerarul care intra în mănăstire, cele mai multe așezăminte monastice lucrau cu două case, o casă de rezervă, gestionată de *skeuophylax* sau de egumen și o casă curentă pentru cheltuielile obișnuite, gestionată de un *docheiaros*. Sistemul gestiunii cu două sau chiar cu trei case a apărut în secolul al XI-lea și, față de sistemul casei unice, prezenta avantajul de a putea gestiona mai bine numerarul.

Surplusul putea fi teaurizat, investit sau afectat actelor filantropice. Prevederile conținute în *typika* referitoare la distribuția surplusului diferă foarte mult de la o mănăstire la alta. Problema care se pune este de a ști în ce proporție surplusurile erau afectate pentru acte filantropice, erau teaurizate sau investite. În anumite mănăstiri se făcea o rezervă care urma să fie folosită numai în caz de urgență (incendii, distrugerii, sau cumpărare unor bunuri funciare). Din secolul al XI-lea, teaurizarea era o practică curentă. Sebastocratorul Ioan Comnenul stabilea ca mănăstirea fondată de el să posede totdeauna o rezervă minimă de 30 de livre de aur (2160 de hyperperi), iar egumenul trebuia să crească această sumă cât de mult posibil (I, 1-20). Însă informațiile pe care le avem din documente sugerează că tendința de teaurizare era rară în afara așezămintelor imperiale din capitală. De asemenea, călugării puteau investi o parte a surplusului pentru a cumpăra un domeniu funciar (*agros*) sau pentru decorarea bisericilor.

Era un obicei ca bizantinii aparținând tuturor claselor sociale să includă ca beneficiari în testament săraci, orfani sau instituții caritative. În cazul actelor filantropice, situația diferea de la un așezământ la altul. Mihail Attaleiates a stabilit prin testament anumite clauze în favoarea instituțiilor caritabile pe care le înființase.³⁷ În general, ctitorii mănăstirilor își exprimau, prin testament, dorința ca așezămintele monastice să-i ajute pe toți cei aflați în nevoi. Isaac, fiul cel mic al lui Alexios I, care a fondat mănăstirea de la Kosmosotira, hotărâ că monahii să facă zilnic milostenie, dând de mâncare săracilor. Donațiile erau mai generoase cu ocazia anumitor sărbători, ca Adormirea Maicii Domnului, când săracilor li se ofereau miere, vin, pâine și bani. Isaac l-a însărcinat pe egumenul mănăstirii să se arate milostiv îndeosebi în ziua morții sale și a soroacelor de pomenire³⁸.

3. MONAHISMUL ȘI SOCIETATEA

a) Rolul spiritual și cultural al mănăstirilor

În toate epocile istoriei bizantine, călugărul a fost modelul de evlavie prin excelență. Mănăstirile erau centre de spiritualitate care stimulau pietatea laicilor și o antrenau în manifestări din cele mai diverse.

³⁶ *The Life of Lazaros of Mt. Galesion*, capitolul 248: Typikon-ul de la Patmos I, 7-13; Kosmosoteira I, 9-14.

³⁷ Actele sale filantropice includeau distribuirea unei mari cantități de pâine în fiecare duminică la porțile casei sale din Constantinopol. Zilnic, șase cerșetori erau invitați la cină și la plecare primeau o bucată de pâine și patru folliși. În plus, la moartea sa, vădulele, bătrânii care aveau nevoie de milostenie și alți oameni aflați în dificultate urmau să primească 216 *modia* de grâu. De asemenea, fiind convinși că omul trebuie să se arate generos cu aproapele său asemenea lui Dumnezeu care și-a arătat filantropia prin Întruparea lui Hristos, el a folosit veniturile aduse de proprietățile lui din Rhaedestos și Constantinopol pentru a-i ajuta pe cei săraci și nevoiași. (P. Lemerle, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977, p. 65-112). Vezi și Demetrios Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Rochelle New York, 1991, p. 108-109.

³⁸ *Byzantine Monastic Foundation Documents*, vol. I, p. 782-859 (îndeosebi capitolul VI, p. 801 și capitolul IX, p. 802), p. 22.

Oameni sfinți erau modele contemporane de viață în Hristos și spre ei se canalizau cu precădere căutările spirituale ale bizantinilor. Într-un act de donație către Lavra Sfântului Munte făcut de Constantin și Maria Lagoudes în secolul al XII-lea, se vorbește de „puternicul atașament” al donatorilor față de părintele lor spiritual Theodoret, egumenul mănăstirii (εἰς ὑμᾶς Θεοδορίτον τὸν πνευματικὸν καὶ ὄγων ἡμῶν πατέρα)³⁹.

Sursele hagiografice conțin numeroase referiri la contactele dintre călugări și societatea laică⁴⁰. În Viața Sfântului Lazăr (sec. XI) se spune că acest Părinte atrăgea pe toți la el prin „strălucirea modului lui de viață”. Deoarece mănăstirea era aproape de drum, „toți care treceau pe acolo obișnuiau să meargă la el, unul pentru ajutor spiritual, altul pentru ajutor fizic și alții datorită anumitor crize din viața lor. Însă nici unul dintre cei care s-au dus la el nu s-au întors fără să fi primit medicamentul potrivit pentru boala lui”. Întâlnirea cu acest om sfânt era o ocazie pentru a-și mărturisi păcatele sau pur și simplu pentru a obține o binecuvântare. Cei bogați ajungeau să doneze averea săracilor, vrăjitorii să renunțe la practicile lor, iar alții, care doreau să avanseze pe drumul virtuților, deveneau călugări⁴¹.

Sfântul Neofit, care a trăit ca eremit lângă Paphos (Cipru) în secolul al XII-lea, era solicitat de oameni obișnuiți și chiar de preoți să scrie panegirice la diverse sărbători. Alți credincioși mergeau ei înșiși la mănăstire să asculte predicele lui. În panegiricul alcătuit pentru ziua Sfântului Sava, Neofit îi cere Sfântului să aibă în grijă *enkleistra* sa, pe citeți, pe cântăreți și pe tot poporul adunat (*laos*) cu ocazia acelei zile. Mai mult, în jurul anului 1200, când scaunul episcopal de Paphos era vacant, Neofit a adresat o scrisoare circulară tuturor locuitorilor din regiune, laici și clerici, muștrându-i că încalcă Postul Mare. Acest lucru însemna pe de o parte că Neofit se considera îndrumător al credincioșilor rămași fără păstor, iar pe de altă parte, că oamenii îi cereau ajutor și sprijin și că îl acceptaseră ca lider spiritual⁴².

În Comentariile lui Theodor Balsamon se poate vedea dezaprobarea și frustrarea unui om Bisericii în legătură cu monopolul călugărilor de a asculta spovedanii. El se plângea că laicii nu se spovedesc la

³⁹ *Actes de Lavra I. Des origines à 1204*. Edition diplomatique par Paul Lemerle, Andre Guillou, Nicolas Svoronos, Paris, 1970, nr. 18 (anul 1014), p. 148-151.

⁴⁰ R. Morris, *Monks and laymen in Byzantium, 843-1118*, Cambridge University Press, 1995 (Capitolul 4 „Monasticism and Society”, p. 90-119). Morris consideră că „o istorie completă a relațiilor spirituale în Bizanț urmează să fie scrisă de abia de acum încolo” (p. 92). A se vedea și Evelyne Patlagean, *Christianisme et parentes rituelles. Le domaine de Byzance în Structure sociale, famille, chrétienté (IVe-XIe siècles)*, Aldershot, Variorum Reprints, XII, p. 625-636; Ruth Macrides, *The Byzantine God-father*, BMGS 11 (1987), p. 139-162.

⁴¹ R. P. Greenfield, *The Life of Lazarus of Mt. Galesion*, p. 122-123, 187, 206, 211. Idem, *Drawn to the blazing beacon. Visitors and pilgrims to the living holy man and the case of Lazarus of Mount Galesion*, DOP 56 (2002), p. 213-241. Dorința laicilor de a îmbrăca viața monahală nu era întotdeauna expresia pietății lor. Călugării comunității Galesion erau nemulțumiți că anumiți laici profitau de generozitatea Părintelui Lazăr și îmbrăcau hainele monahale numai pentru a obține hrană și bani. Atât de mare era numărul lor, încât ei considerau necesar să se fixeze reguli atât pentru vizitatori, cât și pentru viitori aspiranți la viața monahală. (*The Life of Lazarus*, p. 233, 329-330, 341-342).

⁴² Născut la Lefkara în Cipru, Neofit s-a călugărit la vârsta de 18 ani la Mănăstirea Sf. Ioan Hristostom Kouzouventi. După un pelerinaj la Locurile Sfinte, revine în Cipru și la vârsta de 25 de ani se dedică vieții eremitice într-o peșteră din zona Paphos. Episcopul locului, Vasile Kinnamos, l-a obligat să primească un ucenic. Curând, în grotă în care se refugiase sosesc nu mai puțin de 14 călugări, dornici să-și facă ucenicia lângă el. Pentru toți aceștia au fost săpate chilii în stâncă, legate una de alta, având în centru o Biserică dedicată Sfintei Cruci. Mănăstirea care s-a format a fost cunoscută ca Enkleistra (ἐνκλειστρα). Deranjat de afluența mare de vizitatori, el s-a retras într-un loc inaccesibil, în munți, într-o grotă pe care a numit-o „Noul Sion”. Neophytos a scris o serie de lucrări destinate ucenicilor săi, dar și laicilor, panegirice, cateheze, lucrări exegetice, scrisori. Louis Petit, *Œuvres et ouvrages de Neophyte le Reclus*, EO 2 (1898-1899), p. 257-268; H. Delehaye, *Saints de Cypre*, „Analecta Bollandiana” 26 (1907), p. 274-297; K. Galatariotou, *The Making of a Saint. The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge: New York: Cambridge University Press, 1991, p. 170, 183.

preoții de mir, ci preferă monahii, iar acest lucru înseamnă că nu înțeleg Taina Sfintei Spovedanii⁴³. Într-adevăr, din punct de vedere canonic, numai un preot putea să administreze taina Sfintei Spovedanii. Însă bizantinii erau de asemenea familiari cu ideea de împărtășire a gândurilor (ἐξαγόρευσις τοῦς λογισμοῦς) pentru a obține îndrumare, chiar dacă persoana căreia i se adresau nu era preot. Faptul că bizantinii apelau mai degrabă la monahi decât la preoți, putea fi rezultatul unei interpretări a învățaturii Sfântului Simeon Noul Teolog. El nu nega că puterea de a lega și dezlega păcate a fost dată de Mântuitorul apostolilor, iar de la ei, episcopilor și preoților, dar accentua faptul că cel ce transmite sfințenia trebuie să fie sfânt el însuși⁴⁴.

b) Patronajul laic asupra mănăstirilor și implicațiile sale

Tradiția patronajului și a donației în Bizanț era unul din aspectele moștenirii greco-romane⁴⁵. Începând cu secolul al XI-lea, donația și patronajul au devenit foarte răspândite, atât în mediul urban, cât și în cel rural, fiind unul din mecanismele importante prin care se manifesta evlavie individuală. Donatorii din a doua jumătate a secolului al XII-lea reflectă schimbările socio-politice survenite odată cu venirea la putere a Comnenilor. Elita a început să fie dominată de militari, iar pe de altă parte, datorită schimbării bazei de finanțare a armatei, statutul social al sodaților s-a modificat în consecință. La acesta s-a adăugat și dezvoltarea orașelor, creșterea importanței lor sociale și militare, care a făcut ca un număr de orașeni să dobândească putere economică. Domnia lui Manuel I constituie acestei puteri militare și al noii stratificări a societății bizantine⁴⁶.

În vremea lui, mai mulți membrii ai familiei imperiale încep să preia prerogativele imperiale în ceea ce privește fondarea sau refacerea unor așezăminte religioase. De asemenea, marii demnitari cu posibilități financiare devin și ei ctetori. În sfârșit, există o a treia categorie de donatori și anume persoane care au avut funcții importante în trecut, dar care nu mai ocupau un rol activ în aparatul administrativ al statului⁴⁷. În sens general, se poate spune că patronajul imita virtutea imperială a *philantropiei*, dar nu se limita la acest aspect. Patronajul conferea un *statut și prestigiu în societate*, ceea ce era tot o formă de putere. În particular, fondarea mănăstirilor și ajutorarea călugărilor săraci sau a oamenilor sfinți era o modalitate de a se bucura de rugăciunile lor. În multe cazuri, patronii ușurau viața pământească a oamenilor sfinți, eliberându-i de anumite sarcini pentru a-i lăsa să se roage. În

⁴³ Comentariul la Canonul 52 al Sfinților Apostoli (RP II, p. 69-70): Vezi și Canonul 20 al Sinodului de la Cartagina (RP III, p. 312).

⁴⁴ Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia, *The Spiritual Father in John Climacus and Saint Symeon the New Theologian*. "Studia Patristica" 8/ 2 (1990). În viziunea Sfântului Simeon Noul Teolog, un părinte spiritual trebuie să posede anumite trăsături de caracter ca discernământ (*diakrisis*), dragoste (*agape*), și să fi ajuns la nepătimire (*apatheia*). Vezi și Irenée Hausherr, *Directions spirituelles en Orient autrefois*, Roma, 1955, p. 107-110.

⁴⁵ R. Morris, *op.cit.*, p. 120. Despre patronaj în Bizanț, a se vedea: Idem, *The Byzantine Aristocracy and the Monasteries* în Michael Angold, *The Byzantine Aristocracy, IX-XIII centuries*, (British Archaeological Reports, International Series, 221), Oxford, 1984, p. 112-137; J. Herrin, *Ideals of Charity, Realities of Welfare. The Philanthropic Activity of the Byzantine Church*, în R. Morris (ed.), *Church and People in Byzantium*, Society for the Promotion of Byzantine Studies Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, 1990, p. 151-164.

⁴⁶ George Ostrokersky, *History of the Byzantine State*, translated from the German by Joan Hussey, Oxford, 1968, p. 415-417; Hélène Ahrweiler, *Recherches sur l'administration de l'Empire byzantin aux IX^e-XI^e siècles*, Athènes: École française d'Athènes; Paris, 1960, p. 9.

⁴⁷ ODB, II, 1160. Există și termenul patron, utilizat pentru a desemna o persoană care plănuiește o lucrare, plătește pentru realizarea ei și influențează hotărâtor designul ei (ODB, III, 1602-1603). Ocazional sunt folosiți termeni ca donator (doter) sau anteprenor (entalmatikos) pentru o persoană care furniza mijloacele pentru a construi sau decora un monument, pentru a înființa o instituție caritabilă sau pentru a copia un manuscris. Vezi B. Hill, *Imperial Woman in Byzantium (1025-1204). Power Patronage and Ideology*, Pearson, 1999 (în special capitolul „Power through patronage”, p. 153-181).

multe *typika* sunt inserate prevederi explicite privitoare la numărul și frecvența rugăciunilor care trebuie făcute pentru fondator și familia lui⁴⁸. În *Typikon*-ul alcătuit de Ioan Comnenul pentru mănăstirea Maicii Domnului Kosmosoteira (1152) putem citi: „Fraților, timpul vieții noastre se apropie de sfârșit. Aduceți-vă aminte de sufletele voastre și nu mă uitați nici pe mine nevrednicul în rugăciunile voastre. Citiți acest *typikon* la începutul fiecărei luni în timpul prânzului, ca să vă aduceți aminte de regulile mele și ca să fie spre folosul sufletelor voastre”

O donație sau o fundație putea să fie făcută ca gest de mulțumire pentru o campanie victorioasă sau o reușită în carieră, după cum putea fi un gest de căință pentru anumite fapte rele. În Biserica Sfintei Treimi, atașată Bisericii principale a Mănăstirii Koutsovendis din Cipru (fondată ca 1090) se află o inscripție unde se arată că donatorul, Eumathios Philolakes, a construit acest așezământ pentru iertarea păcatelor pe care le-a comis. Se știe că Philolakes a fost comandant militar (*dux*) al Ciprului între 1092 și 1102, iar în Viața Sf. Chiril Phileotes este descris ca un om crud și ca un lup în calitate de guvernator⁴⁹.

În alte cazuri, vârsta înaintată sau moartea unor rude apropiate puteau servi ca aducere aminte despre deșertăciunea acestei vieți. Există numeroase exemple în care donatorul sau fondatorul se aștepta să moară în viitorul apropiat. În cazul multor fondatori, ca Attaleiates, începutul patronajului spiritual este legat de faptul că rude apropiate au murit. De asemenea, o persoană cuprinsă de o boală incurabilă, putea face acte de caritate, donând bisericilor sau mănăstirilor pământuri, bani sau obiecte⁵⁰. În general, patronajul asupra unui așezământ religios urmărea realizarea unui liant între fondator și familia lui. Modalitatea prin care se realiza acest lucru era în primul rând stabilirea unui loc de îngropare în interiorul ctitoriei. Dorința fondatorului ca aceasta să adăpostească membrii familiei apare în majoritatea documentelor. Astfel, prin vizite la capela funerară și prin pomenirile la soroace stabilite, se menținea legătura între morți și cei în viață. Michael Angold considera că prin toate acestea mănăstirea devenea un fel de „trust aristocratic” care putea fi moștenit din tată în fiu⁵¹.

În alte cazuri, motivul fondării unui așezământ erau nevoia de a obține protecție în această viață, izbăvirea de boală sau mântuirea sufletului. Biserica Maicii Domnului de la Assinou (Cipru) a fost construită de magistrul Nichifor în anul 1105. În arcu sud-vestic al naosului se poate citi următoarea

⁴⁸ Aceste *typika ktetorika*, așa cum observa L. Brehier, „arată individualismul mănăstirilor bizantine care nu au avut niciodată un statut de anamblu, ci fiecare a avut reglementările sale particulare, maniera de a viețui, uzajele sale liturgice” (Louis Brehier, *Les Institutions de l'Empire byzantin*, Paris, 1948, p. 546). Despre anumite aspecte ale patronajului, Robert Cormack, *Patronage and New Programs of the Byzantine Iconography*, 17 CEB, Major Papers (Washington, 1986), p. 609-638; Margaret Mullet, *Aristocracy and Patronage in the Byzantine Literary Circles of Comnenian Constantinople*, în *Byzantine Aristocracy*, p. 173-201; John Thomas, Enrico Herman, *Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine*, OCP 6 (1940), p. 293-375; Anthony Cutler, *Art in Byzantine Society. Motive Forces of Byzantine Patronage*, JÖB 31/2, 1981, p. 759-787.

⁴⁹ Andreas Stylianou and Judith Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus. Treasure of Byzantine Art*. London: Triglyph for the A.G. Leventis Foundation, 1985, p. 456-463.

⁵⁰ Sursele referitoare la atitudinea față de moarte și la practicile funerare sunt numeroase în întreaga epocă bizantină. Pentru perioada care face obiectul studiului de față, s-au păstrat testamente, epitafe și inscripții funerare, cuvântări funebre, scrisori de consolare pentru cei care au pierdut o persoană dragă. De asemenea, textele hagiografice se referă invariabil la sfârșitul oamenilor sfinți pe care îi evocă. Alături de aceste surse scrise, avem și documente „materiale”, nu mai puțin importante: iconografia, obiectele descoperite în cimitire, capele funerare sau sarcofage. Despre atitudinea față de moarte în Bizanț, a se vedea: Dorothy Abrahamise, *Rituals of Death in the Middle Byzantine Period*, GOTHR 29 (1984), p. 125-134; George Dennis, *Death in Byzantium*, DOP 55 (2001); Patrick Viscuso, *Death in Byzantine Canon Law*, „Ostkirchliche Studien” 51 (2002), p. 225-248.

⁵¹ Michael Angold, *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, p. 334; „Așezarea unui mormânt în interiorul unei fundații moanstice este punctul culminant al procesului de identificare al unei persoane individuale și a familiei ei cu stabilimentul în cauză” (Rosemary Morris, *Monks and laymen in Byzantium. 843-1118*, Cambridge University Press, 1995, p. 136).

inscripție: „Deoarece am fost binecuvântat în viață cu multe daruri pe care tu, Maica Domnului le-ai trimis, cu, Nichifor Magistrul, smerit rugător, am ridicat această biserică, ca să te pot găsi ca ocrotitoarea mea în ziua înfricoșată a Judecății”. De asemenea, Biserica Maicii Domnului de la Lagoudera (Cipru), pictată în anul 1192 „prin donația și marea dorință” a lui Leon, păstrează și ca o inscripție a donatorului: „Leon, umilul și nevrednicul rugător, numit „Aphthenots” de la tatăl lui, împreună cu soția lui, cer cu credință și lacrimi neconținute să petreacă în pace celelalte vremi a vieții, cu copiii și slujitorii lor și să fie mântuiți la sfârșitul vieții lor...”. În numeroase alte biserici, fondatorii sunt reprezentați la picioarele Mântuitorului sau ale Maicii Domnului⁵².

Problema dependenței artistului care decora o biserică de patronul acesteia constituie un subiect de reflecție care nu a fost încă deplin studiat. Este cert că intervenția patronului era determinantă în ceea ce privește aranjamentul temelor generale și conținutul programului iconografic⁵³. Deși portretul unor înalți demnitari apare și mai devreme în arta bizantină, contextul în care aceste reprezentări apar în secolul al XII-lea este complet diferit. Nu mai este vorba de simple tablouri votive, unde donatorii își păstrează anonimatul, ci de persoane care își afirmă statutul și care sunt reprezentate într-un loc rezervat până atunci numai împăraților și membrilor familiei imperiale⁵⁴.

Între acești donatori laici, singurele portrete care s-au păstrat din vremea lui Manuel I Comnenul sunt cele din Biserica Sf. Nicolae Kaznitsis, respectiv Sfinții Anargyroi din Kastoria. În Biserica Sf. Nicolae Kaznitsis din Kastoria, datată în a doua jumătate a secolului al XII-lea, portretul Magistrului Nikephor Kasnizes și a soției sale Ana, se păstrează pe peretele estic al nartexului, de o parte și de alta a lunetei care surmontează ușa de intrare a Bisericii⁵⁵. La Sfinții Anargyroi se poate vedea portretul lui Theodor Lemniotes, a soției sale Ana și a fiului lor Ioan. De asemenea, un alt portret îl reprezintă pe Theodor Lemniotes ca monah, oferind biserica lui Hristos. Imaginile conținând portretul donatorului, un mijloc favorit de a face publicitate unui act de donație, erau la fel de mult determinate de convenții sociale, ca și de gustul fiecărui patron.

Uncori, programul iconografic putea dobândi un ton foarte personal, astfel încât dorința patronului să fie clar relevată. În Biserica Panaghia Lagoudera donatorul se roagă nu numai pentru mântuirea sufletului dar și pentru fericire în această viață, împreună cu soția și copiii lui. Astfel, Maica Domnului este reprezentată în picioare, îndreptând către Mântuitorul un pergament deschis. Textul înscris este un dialog între ea înseși și Fiul ei: „Care este cererea ta, Maica Mea?/Mântuirea muritorilor/ M-au supărat/ Iartă-i, Fiul Meu/ Nu se căiesc/ Dă-le lor harul Tău/ Vor fi mântuiți, dacă vor face fapte vrednice de pocăință/ Mulțumesc, Fiul Meu⁵⁶.

⁵² Andreas Stilianou, *Donors and Dedicatory Inscriptions, Supplicants and Supplications in the Painted Churches of Cyprus*, JÖB IX (1960), p. 97-99; 99-100; 101-102.

⁵³ Maria Panayotidi, *The Question of the Role of the Donor and of the Painter. A Rudimentary Approach*, DXAE 1993-1994, p. 143-156; Svetlana Tomekovic-Reggiani, *Portraits et structures sociales au XIIe siècle. Un aspect du problème, le portait laïque*, Actes du XVe Congrès International d'études byzantines, Athènes, 1976, *Art et Archéologie*, 1981, p. 823-836.

⁵⁴ Portretele imperiale ale Comnenilor care ne-au parvenit nu sunt foarte numeroase. Ioan II este reprezentat în Evagheliarul Urbin gr. 2, împreună cu fiul său Alexios (C. Somajolo, *Miniature delle Omilie di Giacomo Monaco, cod. Vat. Gr. 1162 e dell'Evangile Greco Urbinate, Cod. Vat. Urbin gr. 2*, Roma, 1910, p. 83). Portretul lui Manuel I și al Mariei de Antiohia se găsește în manuscrisul Vat. Gr. 117.

⁵⁵ Tania Malmquist, *Byzantine 12th Century Frescoes in Kastoria: Agioi Anargyroi and Agios Nikolaos tou Kasnizi*, Upsala, 1979. Inițial, S. Pelikanides a datat acest monument în secolul al XI-lea (Kastoria, Thessalonike, 1953, p. 24), însă studiile ulterioare au stabilit că este vorba de secolul al XII-lea (Lydie Hadermann-Misguich, *Kurbinovo. Les fresques de Saint-Georges et la peinture byzantine du XIIe siècle*, Bruxelles, Éd. de Byzantion (Bibliothèque de Byzantion); 6, Bruxelles, 1975, p. 60). Al doilea strat de pictură a fost datat în a doua jumătate a secolului al XII-lea, mai precis în anii 1180.

⁵⁶ Andrea Nicolaides, *L'église de la Panagia Arakiotissa à Lagoudera, Cypr. Etudes iconographique des fresques de 1192*, DOP 50 (1996), p. 1-138, text p. 108, foto, nr. 77 și 78.

c) Critica monahismului și reforma lui Manuel I Comnenul

În izvoarele secolului al XII-lea există un număr de referiri negative la adresa monahilor⁵⁷. Din Viața Sfântului Leontie (sec. al XII-lea) aflăm că Sfântul, după multe rugăciuni în care a cerut să i se descopere locul unde se va așeza, a fost îndreptat spre Constantinopol. Ajuns în suburbiile orașului s-a călugărit și a pretins că este nebun. Bizantinii au crezut că este «un nou monstru care a migrat acolo, un mîm voluntar care putea să-i facă să se distreze» (νέον τέρας ἔδοκει τοῖς βυζαντίνοις ἐπιδεδημηκέναι, μῖμος ἐκούσιοις αὐτοῖς ἐμποιεῖν δυνάμενος γέλοντα), și a trăit, continuă relatarea, luând cărbuni aprinși în mâinile sale și tămâie și tămâind pe cei pe care îi întâlnea în drumul lui și mai ales imaginile Mântuitorului care se aflau pictate la colțuri de stradă (ἐν ταῖς τριόδους ἔγκεχαραγμένας) și ale sfinților⁵⁸.

Sfinții care pretindeau că sunt nebuni (*saloi*) aveau o lungă tradiție în Ortodoxie⁵⁹. Totuși, după secolul X, ei nu mai pretind că sunt nebuni pentru perioade îndelungate, ci pentru momente scurte, cu un scop precis. În secolul al XI-lea, nebunia sfântă era larg răspândită în orașul bizantin. Kekaumenos scria în această privință: „Nu te amesteca cu cel nebun (μετ' ὄφρονος μὴ παίζης). Te va insulta și chiar te va trage de barbă. Dacă ieși cu el, lumea va râde de tine, dacă îl bați, lumea te condamnă. Și același lucru se întâmplă și în cazul acelora care pretind că sunt nebuni (ἐπὶ τοῖς προσποιούμενοις τὸ σαλόν). Îți spun: ai milă de ei și dă-le, dar să nu te alături la râsetele și glumele lor, deoarece nu este cuvîncios (τὸ δ' οὐ παίζειν καὶ γελᾶν μετ' αὐτῶν καταλιμπάνης, ἐπεὶ ὁσύμφορόν ἐστιν)... Nu insulta sau bate nebunul, oriunde ar fi. Ascultă-l pe omul care pretinde că prost, indiferent ce ți-ar spune. Nu-l ignora. Poate că încearcă să te înșele cu pretinsa lui nebunie (ἴσως γὰρ βούλεται σε καταπανουργεῖσθαι δι' τοῦ σαλοῦ)⁶⁰.

Și în secolul al XII-lea autorii laici se referă la *saloi*. În calendarul său în versuri, Theodor Prodromos îl laudă astfel pe Sf. Simeon de Emesa: „Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos, s-a săvîrșit în pace. Pentru lume ai fost nebun, dar pentru Dumnezeu înțelept, Părinte”⁶¹. În comentariile sale, Theodor Balsamon surprinde starea de declin a acestei forme de ascetism. În comentariul la canonul 60 al Sinodului de la Trullo, el combate sfânta nebunie astfel: „Canonul pedepsește pe aceia care pretind că sunt posedați astfel încât să obțină un profit sau pe aceia care asemenea profeteselor din vechea Grecie fac proorociri demonice, nebune cu intenții false, satanice... se spune că această pretenție este inspirată de demoni... Am văzut lucruri ca acestea: un mare număr din aceștia cutureieră orașele nepedepsiți și unii oameni chiar îi sărută, „de parcă ar fi sfinți” (RP II, p. 441-442).

⁵⁷ Acest lucru se vede în scrisorile lui Ioan Tzetzes (*Ioannis Tzetzae epistulae*, ed. Petrus Leone Aloisius, Leipzig, Teubner, 1972, p. 25-27 (no. 14), 75-77 (no. 55), 79-84 (no. 57), 150-152 (no. 104); în comentariile lui Balsamon (în special comentariile la canoanele 42 și 60 ale Sinodului trulan) sau în *Istoria* lui Choniates (383, 448, 450, 558).

⁵⁸ *The Life of Leontios Patriarch of Jerusalem*, p. 40.

⁵⁹ Lennart Ryden, *The Holy Fool in The Byzantine Saint*. University of Birmingham. Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, ed. Sergei Hackel, Birmingham, 1981, p. 106-113; Serghei Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*. Oxford University Press, 2006, p. 194.

⁶⁰ Kekaumenos, *Strategikon*, ed. Demetres Tsunkarakas, Metaphrase, Eisagoge, Scholia, Athena, 1993, cap 69, p. 207-209. Popularitatea sfinților nebuni pentru Hristos trebuie că a fost mare în secolele XI-XII. Mihail Attaleiates deținea un manuscris care se intitula: „cele patru cărți biblice ale Regilor. Conține și viața Sf. Andrei cel Nebun pentru Hristos” (Paul Lemerle, *Le Diataxis de Michel Attaleiates, Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977, p. 65-112).

⁶¹ Acconcia Longo, *Il calendario giambico in monastici di Teodore Prodromo*, „Testi e studi Bizantino-neo-ellenici”. Rome, 1983, p. 132. Simeon de Emesa, sărbătorit la 21 iulie, a fost primul dintre sfinții nebuni pentru Hristos, care a trăit în vremea lui Justinian sau Mauriciu. A săvîrșit miracole și a profetizat evenimente viitoare (ODB, III, p. 1984) Viața sa scrisă de Leontie de Neapolis, *Leontios de Neapolis. Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, ed. A.-J. Festugiere, Paris, 1974.

Mitropolitul Eustathic de Tessalonic a scris mai multe lucrări critice la adresa călugărilor, și chiar un tratat despre ipocrizie, însă nu menționează nicăieri pe nebunii pentru Hristos. Din contră, întrecăa lui critică este îndreptată împotriva celui care pretindea că este sfânt, însă arăta pietate și virtute doar pe dinafară⁶². Criticile lui se refereau la faptul că mănăstirile erau prea lumești, că monahii nu erau interesați să citească și că sfidau autoritatea episcopului. Viețuitorii mănăstirilor erau foști țesători, fierari, tăbăcari, pescari, pe scurt oameni săraci care încercau să fugă de greutățile vieții. Adesea, ei erau văzuți în locuri publice. Cei mai mulți nu căutau decât să se îmbogățescă, neurmând votul sărăciei. Astfel, ei îi forțau pe cei săraci să intre în mănăstire, ca să-și însușească micul lor avut și se comportau apoi cu ei ca și marii proprietari. Călugării nu erau doar lumești, ci supralumești (ὑπερκόσμιοι). Ei creșteau cai, lucru util în comerț, dar cu totul nefolositor la mântuirea sufletului. Aveau turme multe pe care le conduceau la piață pentru a le schimba în monede de argint. Asemenea laicilor, ei organizau cavalcade prin pădure, urmați de o mulțime de câini și îi loveau fără cruțare pe cei care le ieșeau în calc. De multe ori, egumenul însuși dădea tonul acestei lipse de interes pentru cele duhovnicești. În loc să le spună călugărilor cuvinte de zidire sufletească, el le vorbea de exploatarea maximă a terenului (care vie dă vinul cel mai bun, care pământ produce mai mult, cum se păstrează perele, cum se folosește rodia, etc). Un lucru care îl durca foarte tare pe eruditul mitropolit al Thessalonicului era faptul că viețuitorii mănăstirilor se aflau într-o ignoranță teribilă, vânzând cărțile din biblioteca mănăstirii la prețuri derizorii.

La rândul lui, Choniates spunea despre monahi că sunt cei care-și lasă bărbile să crească și care, spre rușinea lor, leapădă purtarea plăcută lui Dumnezeu și alcargă după banchete unde se înfruptă cu mâncăruri proaspete și grase» (Chon 558). Una din personalitățile cele mai cultivate din secolul al XII-lea, Ioan Tzetzes, într-o scrisoare adresată marelui chartophylax, Tzetzes își exprima revolta față de un călugăr „blestemat” care trăia în Biserica Sfinților Apostoli⁶³. Tzetzes, care era un simplu laic, cerea omului Bisericii să închidă toate mănăstirile din Constantinopol, deoarece, spunea el, «astăzi mănăstirile în loc să fie mântuitoare de suflete au devenit cocine de porci, (ὄνθρωποχοιροτρόφια), săli de banchete (συμποσίων) și case de toleranță (μοιχείας). Întrebarea care se poate pune este dacă societatea secolului al XII a produs mai puțini oameni sfinți în comparație cu perioada anterioară sau dacă societatea a devenit mai puțin pregătită să recunoască sfințenia celor care o reclamau⁶⁴.

Cert este că împăratul Manuel Comnenul a simțit nevoia să reformeze viața monastică. Choniates relatează că împăratul Manuel I „era departe de a încuviința obiceiul acelora care, dedicându-se vieții monahale, căutau bogății cu aceeași ardoare ca și laicii...”. De asemenea, nu putea suferi faptul că monahii nu se așezau în locuri pustii, în peșteri, pe vârfurile munților, ci în mijlocul orașelor unde își construiesc biserici în locuri publice. Pentru a restabili sfințenia vieții monahale, care era puternică alterată, basileul însuși a fondat o mănăstire la gurile Pontului, în locul numit Katastepe. Aici a așezat monahi de o mare virtute, pentru a trăi în liniște și rugăciune. Călugărilor nu li s-a dat nici pământ, nici vii, nici alte mijloace materiale de întreținere. Prin aceasta, basileul a vrut să arate „cum trebuie să se facă fondarea unei mănăstiri și care trebuie să fie modul de viață al celor care renunțau de bunăvoie la lume. Choniates subliniază faptul că intenția împăratului nu a fost aceea de a fonda un alt *oikos* imperial și dinastic în tradiția Pantokratorului, ci de a crea un model alternativ al fundațiilor monastice.

⁶² Eustathius Thessalonicensis, *De emendanda vita monachica*, recensuit germanice vertit indicibusque instruxit Karin Metzler, Berolini de Gruyter, 2006. Un comentariu la L. Œconomos, *op.cit.*, p. 153-159.

⁶³ Ioannis Tzetes, *Epistolai*, eisagōgē, metaphrasē, scholia Iordanēs Grēgoriadēs, (Keimena Vyzantinēs logotechnias, 3), Athēna: Ekdoseis Kanakē, 2001, p. 68-72.

⁶⁴ Paul Magdalino, *The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century*, în *The Byzantine Saint*, fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, edited by Sergei Hackel, (Studies supplementary to Sobornost, nr. 5), London: Fellowship of St Alban and St Sergins, 1981, p. 51-66.

Kataskepe era ferită de orice putea duce la decăderea vieții spirituale: era departe de Constantinopol, iar călugării ei primeau o rentă din tezaurul imperial. Faptul că mănăstirea Kataskepe nu mai este deloc menționată după moartea împăratului ne face să credem că eforturile lui imperiale de reînnoire a vieții monahale nu au dat rezultatele scontate.

Comunitatea de la Kataskepe nu a fost singura care a ilustrat ideile reformatoare ale lui Manuel. Împăratul s-a remarcat de asemenea prin grija cu care a restaurat vechi mănăstiri fie îngrijindu-se personal, fie prin intermediul *mystikos*-ului imperial. Totuși, preocupările lui Manuel Comnenul legate de construirea sau refacerea bisericilor și mănăstirilor sunt mult mai limitate decât ale înaintașilor săi, în ciuda laudelor poeților de curte⁶⁵. Este cunoscut faptul că Manuel nu fost un patron al monahilor și nici nu avea preocupări spirituale ca tatăl sau bunicul său. Soluțiile pe care le-a impus în domeniul vieții monahale nu au fost altceva decât simple măsuri administrative⁶⁶.

⁶⁵ Într-un poem scris de Theodor Prodromos cu prilejul căsătoriei lui Manuel cu Maria de Antiohia, autorul laudă astfel filantropia împăratului: „Nu există și nici nu a existat vreodată/ Așa un mare Împărat, conducător al romanilor./ Cu frică de Dumnezeu și mărinimos față de oameni/ Ai închinat multe biserici mărețe slavei lui Dumnezeu/ Și numeroase alte ofrande filantropice/ Mereu ai întins o mână generoasă supușilor tăi” (cf. Eustathie al Tesalonicului, *Oratio XXIII. Manuelis Comneni Imp. laudatio funebris*, ed. Tafel, p. 200).

⁶⁶ Despre politica lui Manuel Comnenul față de mănăstiri a se vedea: Nikolaos Svoronos, *Les Privilèges de l'Église à l'époque des Comnènes: un rescrit inédit de Manuel Ier Comnène* (Marc. gr. 173), 21 March 1171, TM I (1965), p. 325-391; John Philip Thomas, *op.cit.*, p. 224-228; Paul Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos 1143-1180*, p. 163-164.

CAPITOLUL V. MANIFESTĂRI ALE EVLAVIEI ÎN SECOLUL AL XII-LEA

1) CINSTIREA SFINTELOR RELICVE

Orașul Constantinopol deținea un tezaur inestimabil de moaște ale sfinților (τὰ λείψανα) și de obiecte asociate cu persoana Mântuitorului, a Maicii Domnului și a sfinților. Toate acestea, pe care le vom numi cu un termen generic Sfintele Relicve, au jucat un rol important în viața liturgică, în ceremonialul Palatului, în dezvoltarea artei religioase și a iconografiei înseși. Nu în ultimul rând, ele au jucat un rol important în raporturile cu Occidentul latin, în măsura în care prin intermediul lor au fost cunoscuți și cinstiți în Apus sfinții Bisericii Răsăritene. Relicvele au constituit de asemenea o atracție specială pentru pelerinii străini care le-au descris cu atenție, ca anonimul englez care se întreba „*quis enim potest enumerare sacras reliquias sanctorum et corpora quae sunt in regali urbe?*”¹.

a) Sfintele Relicve din Palatul Imperial

Până la cucerirea Constantinopolului în 1204, majoritatea Sfintelor Relicve se găseau în Palatul imperial, în Biserica Maicii Domnului Pharos². Ele erau folosite în ceremonialul imperial și investeau persoana împăratului cu un statut spiritual unic. Călătorul rus Antonie de Novgorod, care s-a aflat la Constantinopol în jurul anului 1200 relatează că mâna dreaptă a Sfântului Ioan Botezătorul, ca și capul Sfântului, se aflau în această Biserică, unde erau folosite una pentru încoronarea împăratului, iar cealaltă pentru binecuvântarea lui”³. Expunerea acestor relicve în Palatul imperial era o parte integrală a recepțiilor rezervate suveranilor, diplomaților, călătorilor străini importanți și uneori chiar pelerinilor.

Printre cele mai prețioase Sfinte Relicve care puteau fi întâlnite în Palatul imperial se numărau în primul rând, *fragmente ale Sfintei Cruci*. Conform tradiției, Sfânta Elena a trimis la Constantinopol o parte a Sfintei Cruci, în timp ce restul a rămas la Ierusalim. Constantin, convins că Orașul va fi apărat de această sfântă relicvă, a introdus-o în propria sa statuie care se găsea în coloana din Forul lui Constantin⁴. Primele mențiuni despre cinstirea Sfintei Cruci la Constantinopol apar în secolul al VII-lea.

¹ Neil Ciggar, *Une description de Constantinople traduite par un pelerin anglais*, REB 34 (1976), p. 101; Jean Ebersolt, *Sanctuaires de Byzance*, Paris, E. Leroux, 1921, p. 1-2; P. Maraval, *Lieux Saints et pèlerinages d'Orient*, Paris, 1985, p. 92-104.

² Despre această biserică, vezi R. Janin, *La géographie ecclésiastique*, p. 361-364; Jean Ebersolt, *Monuments d'architecture byzantine*, Paris: Les Éditions d'art et d'histoire, 1934, p. 23-29.

³ *Itinéraires russes en Orient*, traduit pour la Société de l'Orient par Mme B. de Khitrowo, Genève, 1881, p. 25; Vezi comentariul lui Ioli Kalavrezou, *Halping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the byzantine Court* în Henry Maguire (ed.), *Byzantine court culture from 829 to 1204*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2004, 1997, p. 74-75.

⁴ Unul din primii autori creștini care amintește că Sfânta Elena a trimis un fragment al Sfintei Cruci la Constantinopol este Rufinus de Aquileea care spune că „o parte a dat-o fiului său, iar o parte a pus-o în relicvarii de argint și le-a lăsat la Ierusalim” (*The church history of Rufinus of Aquileia. Books 10 and 11*. Translated by Philip R. Amidon, New York, Oxford University Press, 1997, p. 17). De asemenea, în Istoria Bisericească a lui Socrate se spune că Sfânta Elena „a lăsat o parte a Crucii, îmbrăcată în argint, ca aducere aminte pentru cei care ar dori să o vadă” (Socrate, *Istoria ecleziastică* I. 17). Sozomen amintește și el că „cea mai mare parte a Sfântului Lemn se găsea încă la Ierusalim” (Sozomen, II, 1).

Teofilact Simocatta menționează aducerea Sfintei Cruci pe câmpul de luptă și folosirea ei ca un *labarum*⁵. Din Cartea Ceremoniilor, aflăm că în ziua de 14 septembrie, împăratul, împărăteasa și întreaga Curte veneau în Sfânta Sofia, iar patriarhul urca la amvon, ridica crucea deasupra capului și binecuvânta poporul⁶. Importanța militară a Sfintei Cruci a crescut după secolul al X-lea, când fragmentele Sfintei Cruci erau păstrate într-o cutie-relicvar specială care era purtată de *koubikoularios* la gât.

O serie de relicve s-au bucurat de o cinstită deosebită după triumful Ortodoxiei, iar cultul lor a devenit popular în cursul secolelor XI-XII. Ele se găseau în centrul unor mari procesiuni populare, în caz de calamități naturale sau de pericole. Skylitzes istorisește că pe vremea împăratului Mihail Paflagonianul s-a abătut asupra Imperiului o secetă cumplită. S-a organizat atunci o procesiune cu Sfintele Relicve, unde Ioan, fratele împăratului purta Sfântul Mandylion, iar marele domestic scrisoarea lui Abgar. Ei au mers pe jos de la Marele Palat până la Biserica Maicii Domnului din Blacherne (Planșa XVI)⁷.

Mandylionul, țesătura pe care s-a imprimat în mod miraculos Fața Mântuitorului Hristos, era imaginea, „nefăcută de mână umană” (*achieropoietos eikon*), trimisă regelui Abgar al Edessei împreună cu scrisoarea Mântuitorului. Abgar s-a botezat cu întreaga lui familie și a plasat această imagine deasupra intrării principale a orașului. Prețioasa relicvă din Edessa fusese transportată apoi la Constantinopol în timpul domniei împăratului Roman I Lecapenos⁸. Mai mulți călătorii străini au văzut Mandylionul în capitala Imperiului în secolele XI-XII. Este cazul pelerinului spaniol de la care s-a păstrat și o descriere a Constantinopolului⁹ sau a pelerinului englez care a văzut Mandylionul, Kera-mionul și Scrisoarea regelui Abgar¹⁰. Toate aceste relicve s-au păstrat în Biserica Pharos, până la Cruciada a IV-a.

⁵ *Theophylacti Simocattae Historiae*, Ed. Carolus de Boor, Lipsiae, Teubner, 1887 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 74. Despre Sfintele Relicve pe câmpul de luptă, M. McCormick, *Eternal Victory. Triumphal rulership in Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge, 1996 (în special p. 237-252); Despre cruce ca semn al victoriei, a se vedea Erich Dinkler, *Signum crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie*, Tübingen, Mohr, 1967.

⁶ Holger Klein, *Constantine, Helena and the Cult of the True Cross in Constantinople*, în *Byzance et les reliques du Christ*, edité par Jannic Durand et Bernard Flusin, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilization Byzantine, 2004, p. 31-60. Înălțarea Sfintei Cruci a început să fie sărbătorită în vremea împăratului Heraclie (*Le Typikon de la Grande Eglise*, ed. J. Matheos, în „Orientalia Christiana Analecta” 165/166, 2 vol. Rome, 1962-1963. Din aceeași sursă știm că „după obicei” (κατὰ τὸ συνήθη) cinstitirea Sfintei Cruci dura 4 zile, începând cu 10 septembrie, în primele două fiind cinstită de bărbați și în următoarele de femei. *Cross, Cult of*, în ODB I, p. 551;

⁷ Jean Skylitzès, *Empereurs de Constantinople*, texte traduit par Bernard Flusin et annoté par Jean-Claude Cheynet, Paris: P. Lethielleux, 2003, p. 332.

⁸ În anul 943, generalul Ioan Kurkuas asedia orașul Edessa. Pentru a evita distrugerile, locuitorii i-au dat Sfânta Față a Domnului care a fost adusă la Constantinopol (Jean Skylitzès, *Empereurs de Constantinople*, p. 195). Vezi Syssee Gundrun Engberg, *Romanos Lekapenos and the Manyion of Edessa*, în *Byzance et les reliques du Christ*, edité par Jannic Durand et Bernard Flusin, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilization Byzantine, 2004, p. 123-142; Despre Mandylion, André Grabar, *La Sainte Face de Laon. Le Mandylion dans l'art orthodoxe*, Prague, 1930; Averil Cameron, *The History of Image of Edessa. The Telling of a Story*, în Cyril Mango (ed.) *Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko on his sixtieth birthday by his colleagues and students*, Cambridge, Mass. Ukrainian Research Inst., Harvard Univ, 1984 (Harvard Ukrainian studies; 7), p. 80-95; B. Flusin, *Didascalie de Constantin Stilbes sur le Mandylion*, REB 55 (1997), p. 62-63; *Mandylion. Intorno al Sacro Volto da Bisanzio a Genova*. A cura di Gerhard Wolf, Genova, 2004.

⁹ „Ihesu Christi vultus in linteolo...clauusum aureo vase” (Krijnie N. Ciggar, *Une description de Constantinople dans Tarragonensis 55*, REB 53 (1995), p. 117-140). Manuscrisul provine din mănăstirea cisterciană Santes Creus, fondată în 1157, situată la nord de Taronia în teritoriile spaniole recucerite. El cuprinde două miracole ale Maicii Domnului și o descriere a Constantinopolului, făcută de un pelerin care a vizitat Orașul la sfârșitul secolului al XII-lea.

¹⁰ „Sanctum manutergium in quo est vultus Christi impictus quod misit Christus Ihesus ad Abgarum regem Edesse civitatis et cum vidisset sanctum vultum Christi Abgarus rex, statim effectus est sanus ab infirmitate sua”. N. Ciggar,

Reprezentările Mandylionului începând cu secolul al XI-lea sunt numeroase, atât în ilustrația manuscriselor, cât și în pictura monumentală, mai ales în provincii și ele au îmbogățit repertoriul iconografic cu noi teme și cicluri. În arta monumentală, primele imagini ale Mandylion-ului au apărut în Bisericele rupestre din Capadocia, ca apoi să se generalizeze, în cursul secolului al XII-lea, în întreg Imperiul. În arta post-bizantină, mandylionul este întâlnit și în bisericile din România deasupra intrării principale sau deasupra altarului, ceea ce amintește de felul cum era cinstită Sfânta Relievă la Edessa.

Imaginea Mandylionului avea puternice conotații teologice și de aceea ca jucase un rol important în disputele iconoclaste. Se știe de exemplu că mitropolitul Leon al Calcedonului a invocat această imagine ca argument în disputa cu Alexios I¹¹. Mandylion-ul, ca «imagine nefăcută de mână» era o dovadă a Întrupării și, de o manieră implicită, o dovadă că persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos putea fi reprezentată. De aceea el este plasat de regulă sub Pantokrator, la mijlocul scenei Buncivestirii, între Maica Domnului și înger. În pictura bizantină de secol XII de la Monreale din Sicilia se pot vedea îngerii care țin în mână Sfânta Față, o reprezentare prin care credincioșii întrevăd recompensa de la sfârșitul vremurilor (Ap. XXII, 3). Frecvența imaginilor în secolele XI-XII era legată, fără îndoială, de disputele teologice din timpul Comnenilor și Anghelilor. Începând cu secolul al XII-lea, Mandylion-ul se identifica cu Sfânta Eucharistică, ca cea mai importantă „icoană” a trupului Domnului, în multe Biserici construite în a doua jumătate a secolului al XII-lea ea înlocuind scena *melismos*¹².

b) Sfintele Relieve în context diplomatic

Sfintele Relieve ale Mântuitorului Iisus Hristos au fost utilizate de împărații Comneni în scopuri pragmatice: pentru a exalta victoriile, ca auxiliare ale diplomației și ca garante ale jurămintelor. Constantinopolul poseda cele mai importante relieve ale creștinătății și această quasi-exclusivitate conferea o trăsătură aparte misiunilor diplomatice bizantine la conducătorii creștini. În 1082, Alexios I îi dăruia împăratului german Henric IV (1084-1106), ca dovadă a prieteniei, un *enkoplon* de aur decorat cu perle (ἐγκόλπιον χρυσοῦν μετὰ μαργαριταρίων), un relievariu de aur care conținea moaștele mai multor sfinți (θήκη διάχρυσος ἔχουσα ἔνδον τμήματα διαφόρων ἁγίων) și un potir din saradonix (καλυκίον σαραδονύχιον). Continuând această tradiție, împăratul Manuel I a făcut cadouri scumpe prinților ruși sau nobililor latini care treceau prin Constantinopol. În 1172, ducele Henric de Saxonia se oprea la Constantinopol în pelerinajul lui spre Locurile Sfinte. Cum tocmai atunci se serba Paștile, ducele a fost oaspetele împăratului la ceremoniile religioase care aveau loc. La întoarcere, el a refuzat darurile lui Manuel care constau într-o cantitate impresionantă de obiecte de aur, argint și țesături din mătase, dar a acceptat în locul lor Sfintele Relieve pe care împăratul i le-a oferit cu generozitate¹³.

Tot de diplomație ținea și privilegiul de a arăta oaspeților străini Sfintele Relieve din Palatul Imperial. Regele Ludovic al VII-lea al Franței (1137-1180), care a fost oaspetele lui Manuel I în

Une description de Constantinople traduite par un anglais, p. 245. Este vorba de manuscrisul cunoscut sub numele de Anonymus Mercati care a fost redactat între 1089 și 1120.

¹¹ V. Grumel, *Léon de Chalcedoine et le canon de la Fête du Saint Mandylion*, „Analecta Bollandiana” (1950), p. 135-152; Avril Cameron, *op.cit.*, p. 80-94.

¹² Tania Velmas, *Interférences sémantiques entre l'Annos et d'autres images apparentées dans la peinture murale byzantine*, în Idem, *Byzance, les Slaves et L'Occident. Études sur l'art paléochrétien et médiéval*, London, Pindar, 2001; Sharon Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries. Programs of the Byzantine Sanctuary*, University of Washington Press, p. 1999, p. 71-75 („the Mandylion and the Eucharist”).

¹³ Despre pelerinajul ducelui Henric de Saxonia, vezi E. Joranson, *The Palestine Pilgrimage of Henry the Lion*, în *Medieval and Historiographical Essays in Honour of James Westfall Thompson*, ed. J. L. Cate, Chicago, 1938, p. 146-225. Despre schimbul de relieve între Bizanț și Occident vezi Holger Klein, *Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West*, DOP 58 (2004), 283-314.

timpul Cruciadei a II-a (1147), a avut onoarea să vadă „obiecte care au fost în contact cu trupul lui Hristos și care sunt semnele protecției divine asupra creștinilor”. Pe data de 9 octombrie, când apusenii îl sărbătoreau pe Sf. Dionisie, împăratul a ordonat să se celebreze o Sfântă Liturghie în tabăra franceză. Odo de Deuil relatează că latinii au asistat cu o vie curiozitate la slujbă și că au fost fermecați de cântările bizantine¹⁴.

c) Sfintele Relicve în context militar

Sfintele Relicve au jucat un rol important în viața militară a Bizanțului, împărații arătând o evlavie deosebită față de aceste mijlocitoare ale protecției divine. Alături de monogramă, labarum și semnul crucii, împăratul Constantin cel Mare a folosit în lupte și Relicve ale Patimilor Domnului. Conform tradiției, coiful său și harnașamentele calului erau confecționate cu Sfintele Cuie ale Patimilor Domnului¹⁵. Constantin VII Porfirogenetul a extras mir din relicvele Patimilor Domnului pe care l-a trimis trupelor să se ungă cu el, astfel încât soldații, fiind investiți cu putere divină de sus, să biruie asupra inamicilor. La întâlnirea cu Symeon, țarul Bulgariei, Roman I Lecapenos a venit cu omoforul Maicii Domnului, aceeași Sfântă Relicvă fiind purtată în luptă și de Alexios Comnenul în 1089¹⁶. Manuel Comnenul își crease o stavrotecă, descrisă într-un poem din Codex Marcianus nr. 524: „Ori știind că marele Constantin, a cărui coroană este sprijinul credinței ortodoxe, a obținut victoria grație lemnului divin cruciform, el a împodobit în aur acest semn, în mijlocul căruia a plasat obiectele Patimilor lui Hristos și fragmente de moaște de sfinți; în el are mai multă încredere decât în mulțimea armatei sale”¹⁷.

Împărații din dinastia Comnenilor au avut o mare evlavie pentru Sfintele icoane ale Maicii Domnului. Prima mențiune a prezenței icoanei Maicii Domnului într-un context militar este atestată în 971, la intrarea triumfală în Constantinopol a lui Ioan Tzimiskes¹⁸. În 1030, Roman Argyros a pierdut pe câmpul de bătălie o icoană a Maicii Domnului, despre care Psellos spune că era purtată în mod obișnuit de împărați ὡς περ στρατηγὸν καὶ τοῦ παντὸς στρατοπέδου φύλακα¹⁹. Referindu-se la același moment, Attaleiates spune că icoana Maicii Domnului Βλαχερνίτισσα era folosită ca ἀπροσμάχητον ὄπλον²⁰.

¹⁴ Odo de Deuil, *De projectione Ludovici VII in orientem*, edited, with an english translation, by Virginia Gingerick Berry, New York: Columbia University Press, 1948, IV, p. 68-70. Instalarea cruciaților francezi în apropiere de zidurile Constantinopolului a generat numeroase incidente. Un grup de cruciați franci, în fruntea cărora se afla episcopul de Langres, a susținut că este necesară cucerirea Constantinopolului, deoarece grecii sunt creștini doar cu numele, iar împăratul a atacat principatul Antiohiei. Manuel Comnenul, care se temea de o posibilă alianță a cruciaților cu normanzii, s-a străduit să-l copleșească pe regele Franței cu tot felul de atenții și i-a făcut invitația de a petrece un sejur la Constantinopol. Vizita regelui francez este relatată de Kinamos (II, 17).

¹⁵ Despre originile acestei tradiții, Michael McCormick, *op.cit.*, p. 245.

¹⁶ Paul Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des slaves dans les Balkans*, Paris, Éd. du Centre Nationale de la recherche scientifique, 1979, 89, 7-14. Începând cu secolul al VI-lea, Sfânta Cruce a devenit steagul imperial oficial în războaiele împotriva perșilor și arabilor și astfel a fost folosită de Heraclie și chiar de împărații iconoclaști (J. Moorhead, *Iconoclasm, the Cross and the Imperial Image*, B 55 (1985), p. 165-179; Hélène Ahrweiler, *Un discours inédit de Constantin VII Porphyrogenete*, TM 2 (1967), p. 392-404).

¹⁷ Anatol Frolov, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Archives de l'Orient Chrétien 7, Paris, 1961 p. 343 (mai departe se va cita Frolov); Codex Marcianus, nr. 92, p. 51.

¹⁸ Vezi M. McCormick, *op.cit.*, p. 170-174; George Dennis, *Religious Services in the Byzantine Army*, în *EY. IOIHM. A. Studies in Honour of Robert Taft*, ed. A. Carr, S. Parenti, A. Thiermeyer, Roma, 1993, p. 107-118

¹⁹ Michel Psellos, *Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976-1077)*, texte établi et traduit par Émile Renauld, Paris, 1926-1928, vol I, p. 39. Există mai multe mențiuni de stavroteci care sunt pierdute sau recuperate în urma unor bătălii. Autorii bizantini asociază adesea pierderea unei bătălii cu pierderea unei Sfinte Relicve, pentru a accentua că Dumnezeu l-a părăsit pe împărat. Într-una din bătăliile cu bulgarii, Isaac II a pierdut stavroteca ce conținea Sfântul Lemn, moaște ale martirilor, laptele Maicii Domnului și un fragment din brăul ei (Frolov nr. 381).

²⁰ *Michaelis Attaliotae historia*, recognovit Immanuel Bekkerus (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, 34), Bonnae: Weber, 1853, 152-153; Vezi și Bissera Pentcheva, *Icons and Power. The Mother of God in Byzantium*, The

Icoana cunoscută ca Blachernitissa a însoțit apoi regulat împărații în campaniile militare începând cu secolul al XI-lea. Choniates, care îi atribuie toate victoriile bizantinilor, arată că, în campania împotriva pecenegilor, împăratul Ioan II Comnenul a arătat geniul său militar, dar și marea sa pietate. Căci de fiecare dată când trecea printr-un moment greu avea obiceiul să privească la icoana Maicii Domnului și să verse lacrimi²¹. Continuând tradiția lui Tzimiskes, Ioan II Comnenul obișnuia să-și facă intrarea în Constantinopol depunând pe carul triumfal icoana Maicii Domnului. În mod asemănător, Manuel I a organizat triumfuri magnifice după campanii victorioase. Astfel, după războiul împotriva ungurilor, a organizat o intrare triumfală în capitală, care i-a uimit pe contemporani. Întreaga procesiune a fost precedată de un car din argint aurit, tras de patru cai, pe care se afla icoana Maicii Domnului, „generalul invincibil al împăratului”. Carul era urmat de senatori și demnitari care se bucurau de favorurile imperiale, apoi venea împăratul și abia la urmă Ștefan Kontostephanos, cel care era responsabil pentru acest triumf (Chon 158).

d) Alte forme ale evlaviei împăraților Comneni

Împărații Comneni au avut o evlavie deosebită față de Sfintele Pietre legate de moartea Mântuitorului, Piatra Sfântului Mormânt și Piatra pe care a fost așezat Mântuitorul după coborârea de pe cruce. Câteva epigrame din Codex Marcianus semnalează *enkolpia* care conțineau fragmente de pietre care proveneau de la Locurile Sfinte: cu excepția unuia care aparținuse lui Constantin Monomahul, celelalte patru aparținuseră unor personaje care au trăit în vremea Comnenilor: Mihail Alousianos²², Theodor Ros, „din linia împăraților”²³ și Ioan Patriarhul Ierusalimului²⁴. Toate acestea arată un cult deosebit al sfintelor pietre în Palatul imperial în secolul al XI-lea și mai cu seamă în secolul al XII-lea²⁵.

Evident, există întrebarea de ce împărații Comneni și mai ales Manuel Comnenul au cinstit în mod deosebit pietrele legate de moartea Mântuitorului. Piatra pe care împăratul o adusesese cu mare fast de la Efes este fără îndoială o relicvă apocrifă, ca și Scrisoarea lui Abgar sau Sfânta Față, deoarece ea nu este niciodată evocată în Evanghelii. Una din explicații ar putea fi că acest cult era ecoul unei evlavii accentuate față de natura umană a Mântuitorului Hristos, văzut nu atât în suferință (viziunea apusului creștin), nici în victoria învierii (viziunea tradițională a Ortodoxiei), ci în moartea sa. O preocupare a împăraților Comneni a fost și aceea de a reconstrui Sfântul Mormânt. În momentul morții, împăratul Ioan II regreta că nu a avut vreme să doneze candelabrele la Biserica Sfântului Mormânt donație pe care o va face ai târziu Manuel, așa cum indică o epigramă (CM, n. 226). O altă ipoteză este

Pennsylvania State University Press, 2006 (partea I, „Theotokos and Imperial Power”, p. 11-108). Idem, *The Supernatural Protector of Constantinople. The Virgin and her Icons in the Tradition of the Avar siege*, BMGS 26 (2002), p. 2-41.

²¹ Referindu-se la intrarea triumfală a lui Ioan II în Constantinopol, după o expediție victorioasă în Orient (1130), Kinnamos spune: „odată întors la Bizanț, el a celebrat un triumf magnific. Astfel, a ordonat să se facă un car de argint, acoperit cu aur, în intenția de a urca în el, dar nu a făcut-o, pentru a nu fi acuzat de orgoliu. Ci a pus pe el imaginea Maicii Domnului și el însuși mergea înainte cu o cruce în mână...spectacol extraordinar pentru bizantini, care nu fusese văzut, cred, din timpurile lui Heraclie și Iustinian” (Kin I, V).

²² CM 215, p. 144 εἰς ἐγκόλπιον τοῦ Ἀλουσιάνου Μιχαὴλ τοῦ γραμματικοῦ τοῦ ἀπὸ τοῦ κανικλείου τοῦ Ἀγιοθεοδώριτου ἔχον...λίθους ἀπὸ τοῦ ἁγίου τάφου τοῦ Χριστοῦ· τοῦ τάφου τῆς Θεοτόκου

²³ CM 254, p. 153: εἰς ἐγκόλπιον ἔχον τίμιον λίθον τοῦ τάφου τοῦ Χριστοῦ. Τὸ τνῆμα λίθου τοῦ καλύψαντος τάφου/ λίθον τὸν ἀκρόγωνον ὃν βάσειν φέρε/ Θεόδωρος ῥῶς ἐκ φυλῆς βασιλέων

²⁴ CM 255, p. 153: εἰς ἐγκόλπιον ἔχον λίθον ἀπὸ τοῦ τάφου τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Codex Marcianus 215, 217, 254, 255.

²⁵ Sandrine Lerou, *L'usage des reliques du Christ par les empereurs au XIe et XIIe siècles: Le saint bois et les saintes pierres* în Jannic Durand (ed.) *Byzance et les reliques du Christ*, p. 159- 182 (p. 177-182). Lerou a arătat că «perioada Comnenilor coincide cu apariția unui cult pronunțat față de Hristos în moarte, prin Sfintele Pietre». (p. 180) S. Mergali-Sahas, *Byzantine Emperors and Holy Relics. Use and Misuse of Sanctity and Authority*, JÖB 51 (2001), p. 41-60.

că această relicvă unea pe Mântuitorul Iisus Hristos cu Maica Lui, întruchipând scena *threnos* care apare în această perioadă în arta monumentală (Biserica Sf. Pantelimon Nerezi, 1162) și cunoaște o mare răspândire în a doua jumătate a secolului al XII-lea (*Planșa XV*).

2. PROCESIUNI ȘI PELERINAJE

a) Bisericele Maicii Domnului din Constantinopol

Anna Comnena relatează că în anul 1107 Alexios pregătea o expediție împotriva principelui normand Bohemond. Însă, după ieșirea din Constantinopol, a hotărât să amâne campania deoarece icoana Maicii Domnului de la Blacherne nu i-a arătat „miracolul obișnuit” (τὸ σύννηθες τὰ μα)²⁶. Biserica Maicii Domnului din Blacherne era unul din locurile cele mai scumpe ale evlaviei bizantine, simbol al protecției Maicii Domnului asupra Orașului încă din timpul lui Heraclie. Ori de câte ori capitala a fost amenințată de vreun atac barbar, împărații s-au rugat în această Biserică și au organizat procesiuni cu μαφόριον-ul Maicii Domnului care se găsea aici (în 717 împotriva turcilor, în 822 împotriva revoltei lui Toma, în 864 împotriva rușilor, în 926 împotriva țarului Simeon)²⁷.

În această Biserică se afla icoana Maicii Domnului (Βλαχερνίτισσα) unde se producea o minune în fiecare zi de vineri. Nu există nici o mențiune a acestei minuni înainte de a doua jumătate a secolului al XI-lea. Cu excepția scurtei menționări a Annei Comnea, care datează din a doua jumătate a secolului al XII-lea și a unui discurs al lui Mihail Psellos din 1057, „miracolul obișnuit” de la Blacherne nu este descris în sursele grecești. Sigurele detalii de care dispunem sunt cuprinse în însemnările călătorilor latini²⁸. Acestea arată că icoana Maicii Domnului cu Pruncul era ascunsă de un văl de mătase (*velata serica*). Ea nu putea fi văzută până vineri, la vremea vecerniei, când perdeaua de mătase se ridica singură și lăsa să se vadă icoana Maicii Domnului. Vălul rămânea în sus și nu era ținut acolo, nici prin arte divinatorii, nici prin mecanică, nici datorită vreunui magnet, nici prin magie (*non libratum arte vatum, nec arte mechanica, non magnete tractum, neque aliqua vi magica*). Miracolul dura până sâmbătă la ora vecerniei când vălul cobora din nou și acoperea icoana.

Psellos adaugă faptul că țesătura de mătase care atârna în fața icoanei era decorată cu o multitudine de icoane din materiale prețioase și că se înălța ca ridicată de un suflu (ὁ δὲ περὶ τὴν εἰκόνα πέπλος ἀθρόον μετεωρίζεται ὥσπερ τινὸς αὐτὸν ὑποκινήσαντος πνεύματος). Acesta era un fapt de necrezut pentru cei care nu au văzut, dar pentru cei care au fost martori era cu adevărat coborârea Sfântului Duh (τοῦ θείου πνεύματος ἄντικρυς κάθοδος). Mai departe el consideră că „vălul se ridică, fie pentru a ne revela adevărul ascuns în simboluri, fie pentru a chema în interiorul tainelor pe aceia care au crezut și pentru a distruge peretele ce împiedică apropierea noastră de Dumnezeu”.

În 1931, Venace Grumel avansa ipoteza că menționarea miracolului în secolul al XI-lea se află în strânsă legătură cu descoperirea neașteptată a unei icoane a Maicii Domnului cu ocazia lucrărilor de refacere și redecorare a Bisericii din Blacherne în 1031, opinie care a fost acceptată de bizantiniști

²⁶ Anna Comnena, *Alexiada*, XIV, 1.

²⁷ Construită se pare de împărăteasa Pulheria, între 450-453, și refăcută de Justinian, Biserica Maicii Domnului din Blacherne a fost teatrul unor evenimente importante din istoria Bizanțului. Aici patriarhul Serghie a primit Sfânta Cruce din mâinile lui Heraclie, Roman Lecapenos a primit Sfânta Față și scrisoarea regelui Abgar în 944 și tot aici Ioan Tzimiskes a depus sandalele Mântuitorului. Biserica fost distrusă de un incendiu în 1434. Astăzi se pot vedea doar ruinele fântânii care se afla în interiorul complexului, în cartierul Ayvansaray din Istanbul. Despre Biserica Maicii Domnului din Blacherne, a se vedea Janin, *La géographie ecclésiastique*, p. 161-171; J. Papadopoulos, *Les Palais et les églises des Blachernes*, Athena, 1928, p. 31-37.

²⁸ *Liber Virginalis* (ed. Du Cage în *Constantinopolis Christiana*, Paris, 1680, p. 84-85); *Rationale officiorum* în PL 102, col 57-58; Miracolul nu mai este menționat după Cruciada a IV-a, când latinii au jefuit Biserica și au luat cu ei icoana. Ultima mențiune este la Antonie de Novgorod care, la 1200, amintește miracolul, fără să arate că a fost martor.

pana astăzi. Descoperirea icoanei trebuie că a produs un imens entuziasm la Constantinopol și imaginea a fost acoperită pentru a nu fi expusă decât în timpul marilor sărbători care îi erau dedicate²⁹.

Din Viața Sfintei Tomaia (sec. XI) aflăm că în fiecare marți avea loc o procesiune pe străzile Constantinopolului cu icoana Maicii Domnului Hodegitria³⁰. Tot din secolul al XI-lea s-a păstrat o descriere a acestei procesiuni, făcută de un călător latin la Constantinopol. Textul este important în măsura în care este una din puținele mărturii care ne oferă detalii despre această procesiune: „Este o altă Biserică, numită Hodigitria, în care se află icoana Maicii Domnului pictată de Sf. Evanghelist Luca, cum zic grecii. Această icoană este venerată cu mare cinste la Constantinopol, așa încât, de-a lungul anului, în fiecare zi de marți este dusă de cler cu mare cinste prin oraș și o mare mulțime de femei și bărbați merg în fața și după ea, cântând imnuri Maicii Domnului și ținând lumânări aprise în mâinile lor. Poți să fi martor la multe forme de evlavie, și să auzi multe voci care cântă dulce, nu numai ale clerului, dar și ale laicilor și să vezi femei îmbrăcate în mătase care cântă cântece religioase înaintea icoanei”³¹.

Anonimul latin adaugă faptul că icoana era adusă într-o Biserică, de fiecare dată alta, era așezată pe altar, iar după săvârșirea Sfintei Liturghii era dusă din nou în Mănăstirea Hodigon. De asemenea, el menționează minunea care se producea de fiecare dată, atunci când procesiunea trecea pe lângă Biserica Mântuitorului Chalke, unde era reprezentată imaginea Mântuitorului în mozaic. Maica Domnului se întorcea să vadă fața Fiului său, independent de persoana care ducea icoana³².

²⁹ Venance Grumel, *Le „miracle habituel” de Notre-Dame des Blachernes*, EO 30 (1931), p. 129-146; E.N. Papaioannou, *The „Unsuale Miracle” and an Unusual Image. Psellos and the Icons of Blachernai*, JÖB 51 (20019), p. 177-188; Se poate face o paralelă între descrierea miracolului la Psellos, ca lucrare a Duhului Sfânt, și o serie de reprezentări ale Maicii Domnului pe monede, sigilii și mansucrise din aceeași perioadă, unde Maica Domnului apare în scena pogorării Duhului Sfânt (John Cotsonis, *Virgin with the „Tongues of Fire”*, DOP 48 (1994), p. 221-227; Cotsonis crede că „această iconografie corespunde cu o perioadă în care puterea icoanelor, de a fi vii, prin lucrarea Sfântului Duh, a fost deplin recunoscută”). Vezi și comentariul lui G. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, *Dumbarton Oaks Studies* no. 19, Washington DC, 1984, p. 333-338.

³⁰ P. Halsall, *Life of Saint Thomas of Lesbos*, în Alice Mary Talbot, *Holy Women in Byzantium. Ten Saint's Lives in English Translation*, Washington, 1966, p. 291-322 (p. 311); Annemarie Weyl Carr, *Icons and the Object of Pilgrimage in Constantinople*, DOP 56 (2002), p. 75-92.

³¹ Krijnie N. Ciggar, *Une description de Constantinople dans Tarragonensis 55*, REB 53 (1995), p. 128-131: „Est quoque alia ecclesia que Odigitria dicitur, in qua est gloriosa Dei genitricis ycona quam beatus Luchas euangelista, ut aiunt greci, depinxit. Hec in summa veneratione est in Constantinopolitana urbe adeo ut per totum anni circulum omni ebdomada feria iiii, defertitur a clericis per urbem cum maximo honore, precunte ac subsequente permaxima virorum ac mulierum multitudine canentium laudes Dei genitricis ac cereos ardentis tenentium in manibus suis. Cerneret in hac processione que, ut dixi, tercia feria fit omni tempore multos et diversos cultus hominum, audires multas dulcisonas voces non solum clericorum verum et laicorum et quod magis mirareris et placeret mulieres oloscericis indutas vestibus clericales cantus canentes post Dei genitricis yconam et quasi formulas sequentes dominam” (p. 127). Vezi Bissera Pentcheva, *The „activated Icon”: the Hodegetria Procession and Mary's Eisodos*, în Maria Vassilaki (ed), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, British Library, 2005, p. 195-202 care face o paralelă între această procesiune, așa cum este prezentată de călătorul străin, și reprezentările contemporane ale Intrării Maicii Domnului în Biserică. Autoarea pleacă de la accentul pe care călătorul străin îl pune pe mulțimea de fecioare care însoțeau icoana, până când ajungea la Biserică și era depusă pe altar. Vezi Idem, *The Hodegetria Icon and Its Tuesday Procession*, în Bissera Pentcheva, *Icons and Power. The Mother of God in Byzantium*, The Pennsylvania State University Press, 2006, p. 109-143.

³² Procesiunea de marți este consemnată de mai mulți călători străini din secolele XIV-XV: Ștefan de Novgorod (*Itinéraires russes en Orient*, p. 119-120; G.P. Majeska, *op. cit.*, în special relatările lui Ignatie de Smolensk, p. 95, unui Anonim, p. 139, respectiv Alexandru Preotul, p. 160. Vezi și comentariul lui Majeska, *Ibidem*, p. 362-366; Despre mănăstirea Θεοτοκου τῶν Ὁδηγῶν vezi Janin, *La geographie ecclesiastique*, p. 199-207; Eusthatie ale Thessaloniceului descrie o ceremonie asemănătoare în orașul său (*The capture of Thessaloniki*, trad. John R. Melville, Camberra, Australian Association for Byzantine Studies, 1988, 142.3-21).

b) Destinații de pelerinaj

Bizanțul medieval avea numeroase locuri de pelerinaj. În secolul al XII-lea, cele mai importante erau Biserica Sfântului Mare Mucenic Dimitrie din Tessalonic, Biserica Sfântului Arhanghel Mihail de la Chonae, a Sfântului Teodor Tiron de la Euchaita, a celor cei 40 de mucenici de la Sebasteia, a Sfântul Ioan Teologul de la Efes sau a Sf. Nicolae la Myra³³. Personaje din cele mai diverse, de la împărați și mari demnitari până la călugări, preoți sau simplii laici făceau călătorii lungi și pline de primejdii, unii pentru a obține vindecare, alții pentru a obține iertarea păcatelor sau alții pentru a-și întări credința. Deși Sfintele Moaște și Relicve care se aflau în aceste biserici erau accesibile în tot cursul anului, majoritatea pelerinilor veneau în ziua în care se sărbătorea sfântul respectiv (*panegyris*), de obicei ziua morții sau a martiriului său. Aceste sărbători adunau o mare mulțime de pelerini din toate colțurile Imperiului, încă din seara precedentă. Ei asistau la privegherea de toată noaptea, la Sfânta Liturghie de a doua zi și apoi participau la târgurile care aveau loc cu acest prilej. Biserica a reacționat încă de la început împotriva caracterului mixt al acestor serbări. Sfinții Ion Gură de Aur sau Vasile cel Mare au condamnat faptul că sărbătorile martirilor au fost schimbate în festivaluri și târguri comerciale. Deși canonul 76 al Sinodului Trulan interzicea aceste practici, totuși ele au continuat, așa cum se vede din comenziile lui Zonaras și Balsamon la acest canon³⁴.

După 1071, au fost pierdute provinciile orientale și centrale ale Asiei Mici, inclusiv Sebasteia și Euchaita, iar drumurile de pelerinaj au fost compromise. Moaștele Sfântului Nicolae fuseseră transportate la Bari în 1087. Efesus a cunoscut gradual decadența, cum aflăm din scrisorile lui Gheorgios Tornikes. Doar Chonae a continuat să cunoască o viață înfloritoare, în ciuda raidurilor turcești care au distrus celebra Biserică³⁵. În cele ce urmează ne propunem să aducem în atenție câteva din aceste locuri de pelerinaj, menționate în izvoarele secolului al XII-lea.

³³ Pelerinajul, ca expresie a evlaviei, a primit atenție din partea bizantiniștilor începând cu a doua jumătate a secolului al XX-lea. A. Grabar, *Ampulae de Terre Sainte*, Paris, 1958; C. Metzinger, *Les ampoules à eulogie du Musée de Louvre*, Paris, 1981; G. Vikan, *Byzantine Pilgrimage Art*, Washington, 1981; Clive Foss, *Pilgrimage in Medieval Asia Minor*, DOP 56 (2002), p. 131-151. Este interesant de arătat că noțiunea de pelerinaj nu era clar definită în Bizanțul medieval. Du Cange menționează expresia προσκύνημα ἄγιον, pe care o echivalează cu «*visitatio Locorum Sanctorum Hierosolymit.*», dar arată că ea apare pentru prima dată cu acest sens în *Istoria* lui Ioan Cantacuzino (IV, 14). (Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, 1959, p. 1252). Aceeași observație la Cyril Mango, *The Pilgrim's Motivation*, în Ernst Dassmann-Josef Engemann (Hrsg.), *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn, 22.-28. September 1991* [= JbAC 20 (1995-1997)], p. 1-9 (p. 2); Bernhard Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster, Stenderhoff, 1980 arată, la rândul lui, că nu exista un termen care să fie echivalentul cuvântului modern „Wallfahrt”, nici în limba greacă, nici în latină (p. 7).

³⁴ Phaidōn I Koukoules, Βυζαντινὸν βίος καὶ πολιτισμὸς, Εὐ Α ἑθναις, 1948-1955, vol. III, p. 270-282; Spyros Vryonis, *The panegyris of the Byzantine Saint. A Study of the Nature of a Medieval Institution, its Origins and Fate* în Sergei Hackel (ed.), *The Byzantine Saint*, University of Birmingham fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, London: Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1981, p. 196-226. Spyros Vryonis a arătat că „în ciuda faptului că sfinții bizantini, așa cum erau prezentați în surse, erau opuși eroilor păgâni ai antichității, totuși erau erau serbați într-o manieră care era, cel puțin în parte, de origine păgână, Panegiricul, pe care Părinții Bisericii l-au denunțat ca fiind comerț, frivolitate și păcat, a devenit foarte devreme o parte a celebrării cultului unui sfânt. Cu toate că includea slujba religioasă a Sfântului, panegiricul oferea societății bizantine, ceea ce oferea și societatea păgână: recreere, comerț și plăcere”. Vryonis arată că termenul *panegyris* a avut mai multe conotații de-a lungul istoriei Imperiului, desemnând fie o sărbătoare religioasă, fie un târg, fie o sărbătoare combinată cu un târg, fie o cuvântare de laudă.

³⁵ Idem, *The decline of medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1971, p. 34-42; Georges et Démétrios Tornikès, *Lettres et discours. Introduction, texte, analyses, traduction et notes par Jean Darrouzès*, Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1970, p. 153-154.

i. Biserica Sf. Ioan Evanghelistul din Efes

Orașul Efes era unul din centrele importante de pelerinaj. Aici se afla Biserica Sfântului Evanghelist Ioan, dar și alte locuri sfinte ca mormântul Sfintei Maria Magdalena și al Sfântului Timotei. Relicvele Sfântului Ioan care se aflau la Efes sunt descrise de Raymond Muntaner în secolul al XIV-lea. El a văzut aici „trei relicve ale Sfântului Ioan Evanghelistul, pe care apostolul însuși le lăsase pe altarul Bisericii înainte de a muri”. Acestea erau: o parte a Sfintei Cruci, pe care a luat-o cu mâna lui din Crucea Mântuitorului, bogat decorată cu aur și pietre prețioase, de valoare inestimabilă, pe care Sfântul o purta la gât. Altă relicvă era cămașa Mântuitorului lucrată de Maica Lui, pe care Sfântul Ioan săvârșea Liturgia. A treia relicvă era cartea numită Apocalipsa, scrisă cu litere de aur de mâna Sfântului Ioan, care avea copertile lucrate cu pietre prețioase³⁶.

La Mormântul Sfântului Ioan Evanghelistul se producea în fiecare an un miracol în ziua sărbătorii sale (8 mai) și anume praful miraculos care ieșea din mormântul aflat sub altarul Bisericii. Conform unei vechi tradiții, credincioșii credeau că Sfântul nu a murit, ci doarme (Ioan 21, 22), iar atunci când respiră împrășteie praful. Pelerinii strângeau cu grijă acest paraf în recipiente speciale și îl foloseau pentru vindecarea diverselor boli³⁷. Cu ocazia prăznuirii Sfântului Ioan (8 mai) la Efes avea loc și un festival care includea o procesiune cu flori la mormânt, o reminiscență a sărbătorii păgâne *rhodismos*.

ii. Biserica Sf. Arhanghel Mihail de la Chonae

La Chonae în Frigia, Biserica ridicată în numele Sfântului Arhanghel Mihail era un alt centru important de pelerinaj. Sfântul Arhanghel Mihail a jucat întotdeauna un rol important în pictatea, teologia și iconografia ortodoxă, ca protector și apărător al credinciosului, dar și ca mijlocitor în fața lui Dumnezeu³⁸. Plecând de la premisa că onomastica și iconografia reprezintă două nivele de devoțiune complementare, A Kazhdan observa că numele Mihail este aproape absent în onomastica greacă înainte de secolul al IX-lea, însă cunoaște o largă difuziune în secolele XI-XII, așa cum se poate vedea din legende sigiliilor. La rândul lui, Janin subliniașe „multiplicarea bisericilor și locurilor de cult dedicate Sf. Mihail începând cu secolul al XII-lea³⁹”.

³⁶ Prima mențiune despre mormântul Sfântului Ioan apare la Egeria (J. Wilkinson, *Egeria's Travels to the Holy Land*, Warminster, 1981, p. 22); Descrierea cronicarului Ramon Muntaner (1265-1336), un participant la expediția catalană în Imperiul bizantin, în *The Catalan Expedition to the East. From the Chronicle of Ramon Muntaner*, translated by Robert Hughes, Barcelona, 2006 (cap. XIII, p. 59-60). Despre pelerinajul la Efes, R Janin, *Éphèse*, DHGE tom XV (1963), p. 554-561; ODB I, p. 706; Clive Foss, *Ephesus after Antiquity*, Cambridge, 1979, p. 125-130.

³⁷ Tradiția referitoare la mana miraculoasă a apărut foarte devreme într-o apocriefă nou testamentară numită *Faptele lui Ioan*, care era cunoscută și în Apus. Astfel, Fericitul Augustin, în Comentariul la Evaghelia după Ioan (*Ioannis Evangelium Tractatus*, PL 35 1970-1971) relatează că această credință era foarte răspândită în vremea lui. Grigore de Tour în *De Gloria Martirium* spune că „Sfântul Ioan...a coborât viu în mormânt și a pus să fie acoperit cu pământ. Și astăzi mormântul lui scoate mana ca o făină, din care părți binecuvântate sunt duse în întreaga lume, pentru vindecarea bolnavilor” (*Ioannes vero apostolus et evangelista Dei (...) vivus descendens in tumulo, operiri se humo praecepit. Cujus nunc sepulcrum manna in modum farinae hodieque eructat, ex qua beatae reliquiae, per universum delatae mundum, salutem morbidis praestant* (PL 71, 730). Miracolul este menționat în calendarul lui Crystophor Mitylene, spre sfârșitul secolului al XI-lea : „Mana mormântului tău, ucenice al lui Hristos, nu dă numai hrană, dar și forță oamenilor” (Enrico Follieri, *I Calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo.*, „Subsidia hagiographica” no 63, 2 Bde. Bruxelles 1980, I, 428 ; vezi comentariu II, 269-270).

³⁸ Otto Meinardus, *St. Michel's Miracle of Khonae and its Geographical Settings*, „ΕΚΚΛΗΣΙΑ και ΘΕΟΛΟΓΙΑ» I (1980), p. 459-469. Chonae este situat pe locul anticului Colose, unde se afla o Biserică a Arhanghelului încă din secolul al V-lea. Sf. Apostol Pavel, în epistola către Coloseni, îi avertiza pe locuitori despre cinstirea exagerată a îngerilor, problema fiind reluată în canonul 35 al Sinodului de la Laodiceea. Episcopul de aici a purtat titlatura „de Colose” până la cel de al VII-lea Sinod Ecumenic, după care a luat titlul „de Chonae”. Cyril Mango pune în legătură acest cult deosebit al Sf. Arhanghel Mihail în Frigia cu existența în zonă a unei importante colonii evreiești, stabilită din perioada elenistică, care i-ar fi influențat pe primii creștini (Cyril Mango, *Saint Michael and Attis*, ΔΧΑΕ, 12 (1984), p. 39-62; M. De Waha, *L'archange Saint Michel*, B 48 (1978), p. 324-326).

³⁹ Alexandre Kazhdan, ODB, II, p. 1360 ; Raymond Janin, *Les sanctuaires byzantins de Saint Michel*, EO 28 (1934), p. 28-52. La originea cultului deosebit față de Sf. Arhanghel Mihail s-a aflat și un impuls imperial și anume

Spre deosebire de Efes, unde cultul Sf. Ioan Evanghelistul s-a dezvoltat din perioada apostolică, la Chonae era vorba de un fenomen pur bizantin. Miracolul a avut loc la puțin timp după moartea Sfinților Apostoli. Un eremit s-a așezat lângă un izvor miraculos și a construit un mic paraclis în cinstea Sf. Arhanghel Mihail. Locuitorii necredincioși au plănuit să devieze râul pentru a inunda biserica, însă Arhanghelul Mihail a făcut o minune și l-a salvat și pe eremit și chilia lui. Biserica este menționată de Ataleiates, în relatarea evenimentelor care au precedat înfrângerea de la Manzikert⁴⁰. Chonae era o destinație obișnuită a pelerinilor în secolele XI-XII. Sfântul Lazăr de la Galesion și Sfântul Chiril Phileotul au vizitat această Biserică⁴¹. Împreună cu Sfântul Lazăr a călătorit un grup de pelerini capadocieni, printre care și femeie. Din relatare rezultă că aceștia erau laici. Împăratul Manuel I însuși s-a închinat în această Biserică înainte de Bătălia de la Myriokephalon (Chon 178).

iii. Biserica Sf. Dimitrie din Thessalonic

Biserica Sf. Dimitrie a fost unul din locurile de pelerinaj cu o continuitate neîntreruptă din secolul al VII-lea⁴². Cu ocazia sărbătorii Sfântului (26 octombrie), aici avea loc cel mai important târg din Macedonia, care atrăgea pelerini și negustori din toate ținuturile învecinate. În satira *Timarion*, o scriere anonimă din secolul al XII-lea, putem citi: „Zilele Sfântului Dumitru formează un festival, așa cum era Panathenaia în Athena și Paionia printre milesieni (Ἐορτὴ δὴ ἐστὶ τὰ Δημήτρια, ὥσπερ ἐν Ἀθήναισι Παναθήναια, καὶ Μυλησίοις τὰ Πανιώνια). Spre acolo se îndreaptă nu numai băștinașii, ci greci din toate părțile și misienii care se află în apropiere și din toate popoarele până la Dunăre și Scitia, italieni, iberieni, lusitani și celți de dincolo de Alpi. Într-un cuvânt, și nisipurile oceanului trimit rugători și spectatori la martir, așa de mare este gloria lui în Europa”. Prăznuirea Sfântului Dumitru începea cu privegherea în care „mulți preoți și călugări, împărțiți în coruri, cântă continuu slujba sfântului” (p. 6, 54-55). Autorul anonim folosește expresia ἄσχημον πλῆθος pentru a accentua caracterul eterogen al poporului adunat, deopotrivă oameni de la țară și orașeni⁴³.

Biserica Sfântului Dimitrie din Thessalonic era renumită și datorită *myrrion*-ul, substanța uleioasă și parfumată care ieșea din oasele sfântului. Pelerinii adunau acest mirt în *ampulae* ceramice sau mici flacoane (cunoscute sub numele de *koutrovia*). Ioan Staurakios, cartofilaxul Bisericii din Thessalonic în secolul al XIII-lea ne informează că oameni din toate categoriile sociale și de toate vârstele, bărbați,

pietatea deosebită a împăratului Vasile I (867-886), cuprins de remușcări după asasinarea binefăcătorului său, Mihail III. După secolul al IX-lea, Arhanghelul Mihail era cinstit ca arhistrateg, șef al armatelor celeste, care aducea trupele îngerești în ajutorul împăratului, pe câmpul de luptă (Bernardette Martin-Hissard, *Le culte de l'Archange Michel dans l'Empire Byzantin (VIII-XI siècles)*, „Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo”. Atti del Convegno Internazionale Monte sant'Angelo 18-21 novembre 1992, a cura di Carlo Carletti e Giorgio Otranto, 1999, p. 351-375).

⁴⁰ În primăvara anului 1070, după ce turcii au cucerit orașul Chonae locuitorii săi și-au găsit refugiul în grotle subterane ale Bisericii, crezând că Arhanghelul, care odinioară a deviat râul pentru a salva viața eremitului, îi va ajuta și pe ei. Însă, în mod curios, și în contradicție cu miracolul obișnuit. Arhanghelul nu i-a ocrotit și ei și-au găsit moartea înecați (ἀλλ' ὅπερ οὐ γέγονε ποτέ, πλημύρησαι τὸ ὕδωρ καὶ οἶον ἀναρροιβδῆσαι καὶ ἀνερεύξασθαι, καὶ πάντας ἄρδην τοὺς καταπεφρυγότας κατακλύσαι καὶ διὰ ξηρὰς ὑποβρυχίους ὑποποιήσασθαι (Michaelis Attaliotae, *Historia*, ed. Bonnae, 1853, 141, 2-5).

⁴¹ „Ajuns în fața Bisericii Arhistrategului Mihail, el a intrat aici, a ingenunchiat în fața sfintei icoane a acestuia și a cerut să fie apărat de dușmanii văzuți și nevăzuți. Apoi s-a întors la ai lui cu ajutorul și darul lui Dumnezeu” (*La vie de saint Cyrille le Philéote, moine byzantin (+1110)*, introduction, texte critique, traduction et notes par Étienne Sargologos, Brussels, 1964, 18, 1, 94-18, 5-98).

⁴² Ch Bakirtzis, *Pilgrimage to Thessalonike. The Tomb of Saint Demetrios*, DOP 56 (2002), p. 175-192; A. Loud, *Ν ε χεσαι νά'ναι μακρὺς ὁδὸμος: Theological Reflections on Pilgrimage*, în *Christianikē Thessalonikē*, Epistēmōniko Symposio, Thessalonike, 2001, p. 97-102.

⁴³ *Timarion*, 7: „τὸ μὲν οὖν ἄσχημον ἄλλο πλῆθος, ὅσον ἐξ ἀγροικίας καὶ ὅσον ἐκ τοῦ δήμου παρείπετο, τί ἂν καταλέγοιμι” (Petros Vlachos (ed), *Timariōn: ē peri tōn kat' auton pathēmātōn*, Thessalonikē, Zētros, 2001, p. 58)

femei și copii, adunau cu mâinile acest mir și își ungeau cu el ochii, gura, la urechile, pieptul și tot corpul”⁴⁴. S-au păstrat *ampoullae* de care datează din secolele XI-XII, decorate cu icoana Sfântului pe o parte și imaginea Maicii Domnului sau a altui sfânt pe cealaltă parte. Sfântul Nestor apare pe cealaltă parte a unui relicvariu de bronz din secolul al XII-lea de la Mănăstirea Vatopedi, care conține *lythron*, un amestec de pământ și sânge de la martiriul lui⁴⁵.

iv. Locurile Sfinte

Fără îndoială, cele mai sfinte locuri de pelerinaj erau cele din Palestina, în special cele din Ierusalim care erau asociate cu viața Mântuitorului Iisus Hristos. Creștinii au început să viziteze Locurile Sfinte încă din secolul al II-lea. Totuși, abia în secolul al IV-lea cu protecție imperială, Ierusalimul a început să atragă pelerinii din toată lumea creștină. Complexul Sfântului Mormânt care cuprindea Biserica Sfintei Învieri și piatra Golgotei pe care a fost răstignit Mântuitorul era destinația cea mai importantă a pelerinilor. Cucerirea Levantului de către arabi în secolul al VII-lea a redus oportunitățile pentru patronajul imperial la Locurile Sfinte, ca și pentru accesul pelerinilor la Ierusalim și în împrejurimi. Cu toate acestea, sursele din secolul al VIII-lea până la sfârșitul Imperiului ne arată că pelerinajul a continuat, deși la scară redusă⁴⁶. În anul 1009 califul fatimid Al-kahim a ordonat distrugerea Sfântului Mormânt. Relatând acest incident la care a fost martor, Sf. Lazăr adaugă faptul că distrugerea a fost urmată de o persecuție în care au murit mulți oameni, călugări și laici⁴⁷. Pelerinajul Sf. Lazăr s-a desfășurat pe uscat: a trecut prin regiunea Magnezia, apoi Chonae în Attaleia, de aici a ajuns Antiohia și apoi la Ierusalim.

La mijlocul secolului al XII-lea, Constantin Manasse ne-a lăsat o descriere a pelerinajului său la Locurile Sfinte. El plecase împreună cu sebastul Ioan Contostephanos să aranjeze căsătoria dintre Manuel I și Melissenda, sora lui Ramond II al Antiohiei. Ei au ajuns la Antiohia prin Niceea, Iconion și Cilicia. Cum negocierile nu au dus la nici un rezultat, ei au transformat călătoria într-un pelerinaj la Locurile Sfinte. Din Antiohia au continuat călătoria prin orașele de coastă, Beyrut, Sidon și Tyr, iar în timpul pelerinajului au vizitat Bethleem, Ierichon, Nazaret, Capernaum. Din relatarea lui Manasse, reiese că interesul lui se concentrează pe vizitarea locurilor legate de Patimile Domnului. După mari osteneli (μετὰ μακροὺς πόνους), a ajuns la Ierusalim. Aici a sărutat preacinstitul Mormânt (κατησπασάμην τὸν πολύτιμον τάφον), în care pentru noi cei ce am păcătuit, Mântuitorul s-a sălășluit pentru ca

⁴⁴ Ἰωακὲμ Ἰβηρίτου, *Ἰωάννου Σταυρακίου λόγος εἰς τὰ Θαύματα τοῦ Ἁγίου Δημητρίου*, „Makedonika” I (1940), p. 324-376. Mirul pe care-l adunau pelerinii făcea parte din așa-numitele *eulogia* (binecuvântări) care puteau fi anafură sau recipiente care conțineau ulei sau apă sfințită (Alice-Mary Talbot, *Healing Shrines. The Evidence of the Miracle Accounts*, DOP 56 (2002), p. 153-168).

⁴⁵ Ch Bakirtzis, *Byzantine Ampullae from Thessaloniki*, în Robert Ousterhout, *The Blessings of the Pilgrimage*, University of Illinois Press, 1990, p. 140-150 (p. 147).

⁴⁶ Alice-Mary Talbot, *Byzantine Pilgrimage to the Holy Land from the Eight to the Fifteenth century*, în Joseph Patrich (ed.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Leuven 2001. Este important de menționat că pelerinajul feminin la Sfântul Mormânt a dispărut treptat, sau cel puțin așa reiese din surse care, începând cu secolele V-VI, nu mai menționează femei în pelerinaj la Locurile Sfinte. Singura excepție o constituie un pasaj din Viața Sf. Lazăr de la Galesion de unde aflăm că o femeie credincioasă s-a deghizat în călugăr pentru a se putea alătura unui grup de pelerini care mergeau spre Biserica Sfântului Ioan din Efes. Sfântul Lazăr a muștră-o, spunându-i că „oriunde cineva făptuiește binele, acolo este adevăratul Ierusalim” (*The Life of Lazaros of Mt. Galesion*, p. 186. Giles Constable, *Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages*, în Idem, Constable, *Religious Life and Thought (11th-12th Centuries)*, London, 1979, 125-146.

⁴⁷ M. Canard, *La destruction de l'Eglise de la Résurrection par le Calife Hakim et l'histoire de la descente du feu sacré*, B 35 (1965), p. 16-43; Robert Ousterhout, *Rebuilding Temple. Constantine Monomachus and the Holy Sepulchre*, „Journal of the Society of Architectural Historians” 48 (1989), p. 66-78; D. Pringle, *Church-building in Palestine before the Crusades* în J. Folda, *Crusader Art in Twelfth Century*, Jerusalem, 1982, p. 5-46.

celor din Adam să le dea viață veșnică⁴⁸. A văzut Golgota și Piatra care s-a crăpat, atunci când „Dumnezeu și Creatorul neamului omenesc s-a supus patimii cele Mântuitoare, ca pe fiii lui Avraam să-i trezească din morminte și să reînnoiască întreaga natură ruinată”⁴⁹. A văzut de asemenea și a îmbrățișat locul unde ucigașii Domnului au înfipt Fericitul și Cinstitul Lemn⁵⁰.

După plecarea din Ierusalim, tonul narațiunii se schimbă. Despre Ierihon spune că nu mai vrea să-l vadă nici în vise. Locul, care era una destinațiile preferate ale pelerinilor în Palestina, nu i se pare decât o câmpie nisipoasă, sufocantă, aridă și seacă unde soarele ardea atât de tare, încât pătrundea până în creieri⁵¹. La râul Iordan spune că a văzut „apă amestecată cu nămol, care nu era nici limpede, nici bună de băut. Culoarea ei era ca a laptelui”⁵². Manasses se întreabă cum a putut Domnul să trăiască în niște locuri atât de aride, caniculare, aducătoare de moarte. Mai mult găsește justă mărturia pe care a dat-o Natanail: „Din Nazaret poate să fie ceva bun?”⁵³. După ce amintește iarăși de aerul irespirabil, de căldura arzătoare căreia nu-i poate rezista, de apa urât mirositoare, conchide că „toate Locurile Sfinte în care Mântuitorul s-a aflat în trup sunt demne de cinstire. Totuși, dacă nu ar pluti parfumul minunilor Domnului, locurile acestea ar fi asemenea unor miriști sălbatice”⁵⁴.

c) Asociațiile religioase

În mod normal, evlavia trebuie să fie ecoul Sfintelor Taine săvârșite în Biserică. Un dezechilibru între manifestările liturgice și pietatea manifestată în afara Bisericii poate conduce la manifestări pioase prea personale și, uneori, deviante. Un exemplu în acest sens îl constituie asociațiile reunite pe criterii profesionale, care își alegeau un patron, îi serbau ziua și compuneau în cinstea lui rugăciuni și imnuri.

În fiecare an, pe data de 12 mai avea loc în Constantinopol festivalul Agathei la care participau femeile care se ocupau cu torsul și țesutul⁵⁵. Singura mențiune despre acest festival se găsește la Psellos, a cărui relatare este oarecum confuză.⁵⁶ Din text se înțelege că preoții deschideau ușile unei Biserici și femeile intrau în ordine, atent îmbrăcate. Ele împodobeau icoanele și cântau cântece religioase sau alte cântări pe care le improvizau. Urma apoi o procesiune în afara Bisericii, după care, femeile mai în vârstă și mai experimentate în aceste meșteșuguri începeau să danseze lângă o pictură care arăta femei țesând sau torcând. Angeliki Laiou oferă o serie de argumente că existau anumite asociații profesionale din care făceau parte și femei: „Este posibil, ca din secolul al XI-lea, odată cu

⁴⁸ Konstantin Horna, *Das Hodoiporikon des Konstantin Manasses*, BZ, 13 (1904), I, 226-229.

⁴⁹ *Das Hodoiporikon*, I, 230-235.

⁵⁰ *Das Hodoiporikon*, I, 236-238.

⁵¹ *Das Hodoiporikon*, 281-284, 287: „εἶδον πνιγερὰν ψαμμίνην πεδιάδα/πεφρυγμένην, ἄνικμον, ἀπεφυγμένην, /ἐν ἧ τοσοῦτον ἡλίου φλόξ εἰσφλέγει/ ὥς εἰς τὸν ἐγκέφαλον αὐτὸν εἰσδύνειν”; τὴν Ἱερὴν μὴδὲ καθ' ὕπνους ἴδω.

⁵² *Das Hodoiporikon*, 289-291: ὕδωρ κατεῖδον παντόφυρτον ἰλύϊ/οὐκ ἀθόλωτον οὐδὲ καλὸν εἰς πόσιν,/ οἷα χρῶα γάλακτος ἡ τοῦτοῦ χρῶα.

⁵³ *Das Hodoiporikon*, 294-296; 299-301: „τί ταῦτα, Χριστέ, φῶς ὑπερχρόνου φάους,/ πῶς μέχρι πολλοῦ πρὸς τόπους ἀνεστράφη/ ξηρούς, πνιγροῦς, φλεκτικούς, θανασίμους; καλῶς ἐμαρτύρησας ἀδόλως ἔχειν/ τοῦ Ναθαναὴλ τὸν περὶ ταύτης λόγον· „τί γὰρ ἀγαθὸν ἡ Ναζαρέτ ἐκτρέφει;”.

⁵⁴ *Das Hodoiporikon*, 311-315: „σεπτοὶ μὲν εἰσι πάντες οἱ θεῖοι τόπου/ ἐν οἷς ὁ Σωτὴρ σαρκικῶς ἀνεστράφη/ πλὴν εἴπερ ἐξέλαι τις ἀνυποστόλως/ τῶν δεσποτικῶν θαυμάτων τὸ μυρίπνουν/ σκληραῖς ἀκάνθαις τοὺς τόπους παρεϊκάσοι”.

⁵⁵ Angeliki Laiou, *The Festival of Agathe. Comments on the Life of a Constantinopolitan Women in Byzantion. Aphieroma ston Andrea Strato*, Athena, 1986, III, p. 111-112.

⁵⁶ Περὶ τῆς ἐν Βυζαντίῳ γυναικείας πανηγύρεως, publicat de Sathas, *Mesaioniki Bibliothiki*, vol. V, p. 527-531 și de Edouard Kurtz, *Michaelis Pselli Scripta Minora*, I, Milan, 1936, p. 465-469. Textul este menționat de Phaidōn Koukoules, *op.cit.*, vol II, p. 113 și comentat de G.A. Megas, *Ο Μιχαὴλ Ψελλὰς ὡς λαογράφος*, ΕΕΒΣ 23 (1953), p. 104-109.

creșterea economică, să fi apărut noi asociații profesionale și acestea să fi avut și femei în rândurile lor” (p. 120). Problema este de a ști dacă la festivalul descris de Psellos era vorba de o astfel de asociație, formată numai din femei.

Chrystophor din Mytilene ne-a lăsat mărturie despre un alt festival, al notarilor, care avea loc în fiecare an la 25 octombrie. Festivalul avea o serie de puncte comune cu cel descris de Psellos: ambele se desfășurau pe străzile orașului, participanții intrau într-o biserică; în ambele cazuri era vorba de oameni experimentați într-un meșteșug și ucenicii lor pe care îi inițiau. Ambii autori aveau aceeași atitudine față de aceste festivaluri, considerându-le triviale. Patriarhul Luca Chrysobeges a interzis festivalul notarilor, iar Balsamon a condamnat variatele festivaluri păgâne și măștile care le însoțesc, pe baza prevederilor canonului 62 de la Sinodul Trulan⁵⁷.

3) ASPECTE INDIVIDUALE ALE EVLAVIEI

Se știu foarte puține lucruri despre viața religioasă a oamenilor simpli care populau satele Imperiului. Orice informație referitoare la aceștia este incidentală în sursele bizantine. Viețile sfinților sau documentele bisericești provinciale ne oferă unele informații despre felul în care Biserica a reglementat anumite cereri ale oamenilor simpli. De asemenea, din studiul documentelor fiscale și a inventarelor unei proprietăți se pot obține anumite date despre onomastica în provincii într-o anumită perioadă. Totuși, în absența unor surse scrise substanțiale referitoare la experiența religioasă a laicilor, există anumite mărturii indirecte, ca de exemplu bisericile. Aceste clădiri, care s-au păstrat în număr destul de mare conțin inscripții, portrete dar și picturi care „vorbesc” despre evlavia oamenilor simpli. La acestea se pot adăuga obiectele de metal și ceramică ce au supraviețuit, cruci sau obiecte care erau purtate la gât, precum și cărțile de zidire sufletească.

a) Lecturi de zidire sufletească

Typika din secolele XI-XII menționează o varietate de cărți religioase, pe care bizantinii le donau bisericilor sau mănăstirilor⁵⁸. Între acestea, la loc de frunte se aflau operele Sfântului Ioan Gură-de-Aur, respectiv *Predicile* (Mărgăritarele) și *Catehezele* urmate de *Tratatele ascetice* ale Sfântului Vasile cel Mare, de *Scara* Sfântului Ioan și de *Menologiile* Sfântului Simeon Metafrastul. Un manuscris al Omiliilor Sf. Ioan Gură de Aur a fost cumpărat de un oarecare Euthymie spatharocandidatos în 1054 pentru 20 de nomismata și donat Bisericii Sf. Sofia „pentru mântuirea sufletului lui și în aminarea lui”⁵⁹.

Evident, aceste cărți urmau să fie folosite în primul rând de monahi sau de clerul Bisericii respective, dar nu în mod exclusiv. Magnatul Eusthatie Boilas, *prothospatarios* și *hypatos* care a trăit în secolul al XI-lea, enumeră în Testamentul său cărțile care formau «prețiosul său tezaur». Printre

⁵⁷ Edouard Kurtz, *Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios*, Leipzig, 1903, poemul 137; comentat de Balsamon, RP II, p. 451-452; *Décret patriarchal supprimant les jeux scéniques des notaires qui se faisaient à l'Agora à la fête des saints notaires* (Marcien et Martyrius, 25 novembre), Grumel, nr. 1093, p. 532.

⁵⁸ Judith Waring, *Monastic reading in the Eleventh and Twelfth Centuries: Divine Ascent or Byzantine Fall?* în Margaret Mullet and Anthony Kirby, *Work and Worship at the Theotokos Evergetis 100-1200*, Belfast Byzantine Text in Translations, 6, Belfast, 1997, p. 400-419; N. Oikonomides, *Mount Athos. Levels of literacy*, DOP 42 (1988), p. 167-178.

⁵⁹ Anna Marava-Chatzinicolaou, *Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece. Vol III, Homilies of the Church Fathers and Menologia (9th-12th century)*, Academy of Athens, Centre of Byzantine and Post-byzantine Art, 1997 p. 108. 20 de nomismata era un preț foarte mare, dacă avem în vedere că cu acești bani se putea cumpăra un sclav (Nigel G. Wilson, *Books and Readers in Byzantium*, în *Byzantine Books and Bookmen*, *Dumbarton Oaks Colloquium* 1971, Washington, D.C. Dumbarton Oaks Centre for Byzantine Studies, 1975, 1-15, în special p. 3-4).

acestea se aflau două Evanghelii, un comentariu al Sfinților Evangheliști, cartea Genezei, a proverbelor și a Profeților. El hotărâ ca cele două fiice ale sale să utilizeze aceste cărți pentru a cânta, a citi și a progresa în viața spirituală⁶⁰. Cu alte cuvinte, fondatorul bisericii se asigura că descendenții lui, care întâmplător erau femei, să aibă acces la acele cărți și accentuează că ele urmau să fie folosite în context liturgic. În inventarul de la Mănăstirea Patmos (ca 1200) sunt enumerate 27 de lucrări ale Sfântului Ioan Gură de Aur și 16 ale Sfântului Vasile cel Mare. Verso-ul acestui important document conține lista cărților împrumutate, beneficiarii nefiind doar monahi, ci și laici. Astfel, un anume kŭp Sabas a împrumutat Scara Sfântului Ioan Scărarul și Viața Sf. Andrei cel nebun pentru Hristos, iar un oarecare Georgios Exhotrocos a împrumutat o Psaltire⁶¹.

Fără să poată fi un spațiu de viață religioasă intensă *oikos*-ul bizantin dădea laicilor posibilitatea să atingă cel puțin idealul de *vita media*⁶². Sursele ne dau informații sporadice despre cărțile de rugăciune sau de cult care, folosite în afara Bisericii, contribuiau la zidirea sufletească a credinciosului. Ana Comnena relatează că a văzut-o adesea pe mama ei cu o carte în mână, citind din Sfinții Părinți și în special din Sfântul Maxim Mărturisitorul⁶³. De asemenea s-au păstrat mai multe Psaltiri din această perioadă, ale căror dimensiuni minuscule ne fac să credem că erau destinate cultului privat⁶⁴.

În acest context, este necesar să vedem în ce măsură bizantinii aveau acces la educație și puteau, prin urmare, să citească lecturi de edificare spirituală. Robert Browning care s-a ocupat îndelung de acest subiect, consideră că scrisul și cititul nu constituiau un privilegiu al aristocrației, foarte mulți bizantini având acces la educație, deși nu toți în aceeași măsură. El dă mai multe exemple din care se poate vedea că anumiți laici puteau semna anumite documente, în timp ce alții desenau simplu o cruce⁶⁵. Școlile unde bizantinii puteau deprinde literele se aflau de regulă pe lângă mănăstiri. Ana Komnena arată că tatăl ei a hotărât ca mulți orfani să fie încredințați mănăstirilor pentru a desprinde tî

⁶⁰ Paul Lemerle, *Le testament d'Eustathios Boilas (avril 1059)*: «καὶ ταῦτα μὲν ἀφιέρωνται ἐν τῷ ἁγίῳ ναῷ, ἵνα δὲ ἔχουσιν τὴν χρῆσιν καὶ τὴν δεσποτεῖαν αἱ δύο μου θυγατέρες, εἰς ψάλλειν, εἰς ἀναγινώσκειν καὶ ἐκμανθάνειν», în Idem, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris, Éditions du Centre Nationale de la recherche scientifique, 1977, p. 25; Spyros Vryonis, *The Will of a Provincial Magnate. Eustathios Boilas (1059)*, DOB 11 (1957), p. 263-277 (p. 269-270).

⁶¹ Charles Astruc, *Les listes des prêtres figurant au verso de l'inventaire du trésor et de la bibliothèque de Patmos, dressé en septembre 1200*, TM 12 (1994), p. 495-499. Un comentariu al acestei liste la J. Warming, *Literacies of the Lists: Reading Byzantine Monastic Inventories* în Catherine Holmes (ed.), *Literacy, education and manuscript transmission in Byzantium and beyond*, Leiden Brill, 2002 (The medieval Mediterranean; 42).

⁶² Paul Magdalino, *The Byzantine Aristocratic Oikos*, în *The Byzantine Aristocracy IX to XIII centuries*, edited by Michael Angold, BAR International Series, 1994, p. 92-112.

⁶³ În Bizanț, sunt rare însă cazurile când femeile primeau educație, chiar și în rândul aristocrației. Gullielmo Cavallo consideră că, din punct de vedere al educației, femeile se împărțeau în două mari categorii: pe de o parte cele care, dată fiind educația lor limitată, nu puteau citi decât Psaltirea și lucrări de zidiri sufletească și, pe de altă parte, femei de înaltă cultură care citeau și uneori scriau ele însele” (Gullielmo Cavallo, *Lire à Byzance*, Les Belles Lettres, 2006, p. 33, a se vedea între capitolul «Apprendre à lire et à écrire», p. 23-34p.).

⁶⁴ Kurt Weitzman prezintă o Psaltire de la Sinai cu ilustrații marginale (Sinai 48) care era o ediție de buzunar (19x15,5 cm), destinată uzului privat. (Kurt Weitzman, *The Sinai Psalter cod.48 with Marginal Illustrations*. în *Byzantine Liturgical Psalters and Gospels*, 1980, VII, p. 1-12).

⁶⁵ Robert Browning, *Literacy in the Byzantine World*, BMGS 4 (1978), p. 39-54 se referă la aspectele calitative ale abilității de a scrie și de a citi, considerând însă că „este prematur să tragem concluzii, referitoare la gradul de educație în societatea bizantină” (p. 54). Browning revine cu un alt studiu pe aceeași temă, *Further Reflections on Literacy in Byzantium*, în *TO EAMHNION. Studies in Honour of Speros Vryonis*, Published by Aristide D. Caratzas, New Rochelle, New York, 1993, p. 69-84 în care nuanțează anumite afirmații anterioare. Una din observațiile sale este că abilitatea scrisului și a cititului nu mergeau întotdeauna mână în mână. Astfel, erau mulți care puteau citi, dar nu știau să-și scrie numele. Sau invers, din cei care semnau cu cruce, nu trebuie să tragem concluzia că toți erau complet iliterati. În documentul care pune bazele confreriei din Naupaktos, din cei 49 de semnatari 20 semnează cu numele (17 preoți și 3 laici) iar restul pun o cruce (1 călugăr, 25 laici și 3 femei)- J. Nesbitt, J. Witta, *A Confraternity of the Comnenia Era*, BZ LXVIII (1975), p. 360-384).

ἱερὰ γράμματα, adică scrisul și cititul, prin intermediul textelor sfinte, în special al Psaltirii. El însuși a construit un ὀρφανᾶτροφεῖον aproape de Biserica Sf. Pavel și o școală unde elevii primeau cunoștințe de cultură generală⁶⁶.

Mănăstirea fondată de Grigore Pakurianos în 1083 avea ca o școală unde copiii puteau învăța scrisul și cititul, iar accia care nu se dedicau carierei monahale sau preoției se puteau întoarce în societate. El a prevăzut în *Typikon* ca tinerii să fie găzduiți, hrăniți și instruiți în mănăstirea vecină Sf. Nicolae, acolo unde un preot în vârstă îi învăța τὰ ἱερὰ γράμματα în schimbul unui salariu (ρόγα)⁶⁷. Deprinderea cititului dădea bizantinilor posibilitatea nu numai să cunoască Sfânta Scriptură, dar și scrierile Sfinților Părinți. Un exemplu despre cum se făcea educația este furnizat de Mihail Psellos a cărui fiică a deprins „asocierea silabelor și compunerea cuvintelor și, datorită acestei cunoașteri, a putut să citească Psalmii lui David”⁶⁸.

b) Obiecte de devoțiune și protecție

Crucile și relicvariile pectorale, care încorporau fragmente ale Sfintei Cruci, moaște ale sfinților, pământ, praf sau tămâie de la locuri sfinte reprezentau forme materiale ale evlaviei și erau obiectul unor practici devoționale diverse. Credinciosul care simțea nevoia să se afle permanent în legătură Mântuitorul Hristos, cu Maica Domnului sau cu sfântul spre care se îndrepta evlavia sa, le purta la gât, le săruta sau se ungea cu uleiul sfânt pe care îl conțineau. Acestea sunt manifestări pioase comune aristocraților și oamenilor simpli. Niketas Choniates relatează că împăratul Isaac Angelos purta un εγκόλπιον cu imaginea Maicii Domnului. În momentele grele, el îl strângea la piept și căuta bunăvoința lui Dumnezeu prin intermediul lui, ca să scape de orice primejdii⁶⁹. Anna Dalassena, mama lui Alexios I, purta de asemenea un enkolpion la gât. După dezastrul de la Manzikert (1071), în momentul în care a fost acuzată de trădare, a arătat judecătorilor «imaginea Judecătorului suprem pe care o ținea sub haine»⁷⁰. *Enkolpia* sunt printre cele mai frumoase obiecte din epoca medio-bizantină care s-au păstrat (*Planșa XVII*).

În colecția de epigrame cunoscută sub numele de *Codex Marcianus 524* întâlnim două epigrame despre *enkolpia* care aveau imaginea Maicii Domnului (nr. 54 și 80)⁷¹. În aceeași colecție, este descris un *enkolpion* care a aparținut unui anume Mihail Alusianos și care conținea moaște ale Sfântului Teodor Gabras, martirizat de turci în 1098⁷². Moaștele sale au fost luate de nepotul său Constantin și

⁶⁶ Anna Komnena, *Alexiada*, XV, 7, 7-9. Despre educația generală în Bizanț, vezi Athanasios Markopoulos, *De la structure de l'école byzantine. Le maître, les livres et le processus éducatif*, în Brigitte Mondrain (ed), *Lire et écrire à Byzance*, Association des amis du centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2006, p. 85-96.

⁶⁷ Paul Gautier, *Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos*, REB 42 (1984), p. 115-117; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, II, p. 550-551. De asemenea, Paul Lemerle, *Le typikon de Grégoire Pakourianos (décembre 1083)*, în Idem, *Cinq études sur le XI-e siècle byzantin*, Paris, 1977, p. 152.

⁶⁸ Konstantinos Sathas, *Mesaiōnikē bibliothēkē-Bibliotheca graeca medii aevi*, ἐν Βενετία καὶ Παρισίοις, 1872-1894, vol. V (1876), p. 65-66.

⁶⁹ Nicetas Choniates, XIV, 8, 34-37: ἐξενεγκὼν δὲ καὶ ὃ εἶχεν εγκόλπιον τῆς Θεομήτορος μὸρφωμα πυκνὰ τοῦτο περιεπτύσσετο τὰ μὲν ἀνθομολογούμενος τὰ δὲ καὶ ἐξυλοούμενος, καὶ μετὰ συνοχῆς ἐδεῖτο καρδίας διαδρᾶναι τὰ ἐπιόντα κακὰ (ed. Magoulias, 451).

⁷⁰ Nicephore Bryennios, I, 22: τὴν εἰκόνα δὲ κρύπτουσα ὑπὸ τὴν χλαμύδα τοῦ πάντων Δικαστοῦ ἐξάγει ταύτην ἄθροον καὶ σεμνῶ τῷ σχήματι καὶ τῷ βλέμματι πρὸς τοὺς δικαστὰς (*Nicephori Bryennii historiarum libri quattuor*, recensuit, gallice vertit, noris indicibusque instruxit Paulus Gautier, Bruxellis (Corpus fontium historiae Byzantinae; 9: Series Bruxellensis), p. 131).

⁷¹ Una din acestea se referă la un *enkolpion* care a aparținut unui anume Teodore Doukas, având următoarea inscripție: „Purtându-te în plăcile inimii, Fecioară (2 Cor, 3,3)/ (Tu care ești). Placă pe care s-a înscris Cuvântul lui Dumnezeu/ Ca un scut te port la piept/ Eu, slujitorul tău, Teodor, din neamul Doukas (*Codex Marcianus*, I p. 22)

⁷² Teodor Gabras este amintit de mai multe ori de Anna Comnena, iar moartea sa este menționată de Zonaras. Ana Comnena ne informează că era originar din Chaldia, că a recucerit Trapezul după 1071, că a fost numit apoi duce, iar

depuse într-o biserică ce a fost construită în cinstea lui. Cultul Sfântului Theodor nu s-a dezvoltat după moartea lui, Pe monedele bătute la Trapezunt figurează Sfântul Eugeniu, al cărui cult a fost susținut de Marii Comneni. Mai mult, pe sigiliile nepotului său, Constantin, figurează Sfântul Gheorghe⁷³. Epigrama este foarte importantă în măsura în care este vorba de una din primele mărturii asupra dezvoltării cultului acestui sfânt în cursul secolului al XII-lea.⁷⁴

Crucile pectorale din bronz aparțineau oamenilor simpli. Ele nu erau purtate ca obiecte de podoabă, ci adesea erau ascunse sub veșmintele purtătorului. Există o mare deosebire și iconografică și de stil între aceste cruci de bronz și cele folosite de aristocrație (*Planșa XVIII*)⁷⁵. Cele mai frecvente obiecte de acest gen, produse în atelierele din Asia Mică, Balcani sau Kiev, o reprezintă pe avers pe Maica Domnului orantă, iar pe revers figurează un sfânt, cel mai adesea Sf. Dimitrie, Sf. Gheorghe și Sf. Ioan Botezătorul⁷⁶. Alte tipuri des întâlnite îl reprezintă Iisus răstignit, flancat de o parte și de alta de Maica Domnului Hodegitria și de Sfântul Ioan Botezătorul, și surmontat de Arhanghelul Mihail, iar pe revers se află Maica Domnului, încadrată de cei patru evangheliști. Același tip iconografic poate avea pe revers imagine Sf. Dimitrie, flancat de Sfinții Arhangheli sau alți sfinți. Aceste cruci, formate din două părți care de puteau deschide, conțineau relicve, fragmente ale Sfintei Cruci sau moaște de sfinți. Se puteau găsi mai multe relicve într-o astfel de cruce, separate fie prin compartimente diverse, fie prin mici bucăți de țesătură.

c) Limitele evlaviei

Pietatea laicilor, care reflecta mai mult sau mai puțin învățăturile și practica Bisericii, era impregnată cu câteva elemente care țineau de o tradiție cu caracter popular, și chiar păgân. Printre acestea, superstițiile, astrologia, magia și fascinația iraționalului ocupau un rol important. Atteleiataz relatează că în vremea împăratului Nikephor Botaneiates un fulger a lovit marea coloană care se găsea în Forul lui Constantin. Căutând cauzele acestui fenomen, el spune că „cei învățați” credeau că fulgerul se produce din cauza loviri norilor în aer, în timp ce, cei simpli (οἱ ἰδιῶται) credeau că acest fenomen este produs de un dragon uriaș (μέγιστον ἑρπετὸν δρακοντῶδες) care lovește oamenii și le provoacă moartea (ed. Bonn 311, 16-21). Bizantinii se temeau de forțele răului și toate manifestările care puteau să fie lucrarea lor⁷⁷. Demonii erau responsabili de producerea fenomenelor naturale dezas-

în final s-a proclamat autonom. (Anna Comnena, VIII, IX, ed. Leib, II 151-155). Zonaras vorbește de sebastocratorul Isaac Comnenul a cărui fiică, Maria a fost logodită cu fiul lui Theodor Gabras, cinstitul martir «τῇ μὲν οὖν Μαρία τὸν τοῦ Γαυρᾶ ἐκείνου Θεοδώρου τοῦ σεβαστοῦ μάρτυρος υἱὸν ἐμνηστεύσατο » (Zonaras, XVIII, 739).

⁷³ A. Bryer, A. Dunn, J.W. Nesbitt, *Theodoros Gabras, Duke of Chaldia (1098) and the Gabrades. Portraits, Sites and Seals* în A. Akrabia, A. Laiou, E. Chrysos, Βυζάντιο, κράτος και κοινωνία, Athena, 2003, p. 51-70; Jan Olof Rosenquist (ed.), *The Hagiographic Dossier of St. Eugenios of Trebizond*, Upsalla, 1996, p. 214. În timpul domniei sale ca principe independent (1091-1095), Theodor Gabras a emis o monedă care mai târziu a devenit etalon în monetăria de la Theodosopolis. Această monedă îl înfățișează ca Sf. Teodor, cu care probabil se identifica (N. Georgiades, *Τα νομίσματα του αγίου Θεοδώρου Γαβρά*, „Αρχαίον Πόντου” 49 (2002), p. 305-316).

⁷⁴ Enkolpion-ul avea inscripția următoare: „Hrânind inima mea cu flacăra dragostei tale/ și purtând o parte a capului tău/ Ai grijă de Mihail Alusianos / Atlete Gabras (tu care ești) progenitura Trapezuntului»; (*Codex Marcianus*, 42, 22).

⁷⁵ Brigitte Pitarakis, *Les croix-reliquaires pectorales byzantine en bronze*, Picard, 2006. Pitarakis a reunit în catalogul său 651 de cruci pectorale descoperite în urma săpăturilor arheologice sau aflate în colecții publice și particulare. În cimitirul aflat în atrium-ul Bisericii Sf. Polyeuktos din Constantinopol (sec. XII) s-au descoperit mai multe cruci-relivar pectorale, împreună cu cruci plate din materiale variate, aramă sau steatite (R. M. Harrison, *Excavations at Sarachane in Istanbul*, vol. I, Princeton, 1986, no. 58, 621-638).

⁷⁶ B. Pitarakis, *op.cit.*, p. 75-93; Maica Domnului orantă este foarte populară în această perioadă, așa cum se poate vedea și din pictura murală (Brigitte Pitarakis, *A propos de l'image de la Vierge orante avec le Christ-Enfant (XIe-XIIIe siècles). L'émergence d'un culte*, „Cahiers Archeologiques” 48 (2000), p. 45-58). Poziția orans în care sunt reprezentați acești sfinți poate reprezenta om sfânt, modelul de sfințenie apropiat de oamenii simpli care foloseau aceste cruci.

⁷⁷ Alexander Kazhdan a subliniat importanța studierii miracolelor în sursele bizantine și a clasificării lor, întrebându-se cum putea bizantinul obișnuit să distingă între miracole bune și cele venite din partea diavolului, pentru

troasc și neobișnuite, puteau să posede oamenii, provocându-le boli fizice și psihice sau utilizau toate vicleniile pentru a înșela credincioșii și a-i abate de la drumul drept⁷⁸. O mărturie a faptului că oamenii de rând erau preocupați de spiritele malefice este și lucrarea lui Psellos, *De operatione daemonum*, în care bizantiniștii au văzut o încercare de a pune ordine în domeniul credințelor populare, înclinate din cauza ignoranței, să cadă în demonologie păgână. În sursele hagiografice, diavolul este omniprezent, în timp ce în sursele artistice este un motiv foarte rar⁷⁹.

Se credea că magicienii erau cei care utilizau cu precădere forțele malefice pentru a asigura succesul practicilor lor⁸⁰. Teodor Balsamon care a descris metodele acestora, menționează mai multe categorii de magicieni din vremea lui, deși din relatarea lui nu reiese foarte clar cu ce se ocupau aceștia. Astfel el vorbește despre cei care predică viitorul, de cei care purtau șerpi fără să fie răniți, de practicanții magiei albe. Aceștia din urmă, îndrăzneau să invoce numele martirilor și chiar al Maicii Domnului, se găseau aproape de biserici și icoane și erau consultați nu numai de simplii laici, dar și de preoți și călugări. Păreră lui Balsamon era că numai oamenii simpli și ignoranți (τινὲς τῶν ἀπλουστέρων καὶ ἀσυνετωτέρων) credeau în vindecarea prin magie, în timp ce cei cultivați credeau că aceasta se întâmplă în numele lui Dumnezeu Tatăl, al lui Hristos, al Maicii Domnului și al sfinților⁸¹.

Cuvintele lui Balsamon nu își găseau întotdeauna acoperire în realitate. Mihai Italikos era unul din intelectualii importanți ai secolului al XII-lea, care, înainte de a ajunge mitropolit de Philipopolis, studiasă retorica, filosofia și medicina. În lucrările sale, el se referă pe larg la Oracolele caldeene. Deși le consideră „absurdități”, el face dovada unei bune cunoașteri a acestora⁸². Unul din personajele

a semăna confuzie în sufletul credinciosului. El a susținut că în Bizanț „miracolele nu au limite bine-definite, în primul rând din cauza faptului că distincția între natural și supranatural era obscură în mintea bizantinilor” (A. Kazhdan, *Holy and Unholy: Miracle Workers*, în *Byzantine magic*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995, p. 80).

⁷⁸ Enrico V. Maltese. *Il Diavolo a Bisanzio. Demonologia dotta e tradizioni popolari*, în *L'autunno del diavolo. "Diabolis, Dialogos, Daimon"*. Convegno di Torino 17/21 ottobre 1988, ed. Eugenio Corsini et Eugenio Costa, 317-355; J-P Joannou, *Démonologie populaire-démonologie critique au XIe siècle*, “Actes du VIe Congrès international d'Études Byzantines”, vol. I, Paris. 1950, p. 245-260; A. Ducellier, *Le diable a Byzance, Le diable au Moyen age. Doctrines, problèmes moraux, représentations*, Aix-en-Provence, 1979; Grosdidier de Matons, *Psellos et le monde irrational*, TM, VI (1976), p. 325-349.

⁷⁹ A se vedea în special Scena Judecării în două biserici din Italia, decorate la mijlocul secolului al XII-lea în stil bizantin, Torcello (*Otto Demus, Studies among the Torcello Mosaics* în « The Burlington Magazine » vol. 85, nr. 497 (1944), p. 105-200) și Monreale (Ernst Kitzinger, *I mosaici del periodo normanno in Sicilia*, Fasc.3. *Il duomo di Monreale: I mosaici dell'abside, della solea e delle cappelle laterali*; Palermo: Accademia nazionale di scienze, lettere e arti, 1992-2000), precum și în manuscrise, în special cele ale Scării Sf. Ioan sau în Omiliile Sf. Ioan de Nazianz (Anna Marava Chatzinikolau, *Catalogue of the Illuminated Manuscripts of the National Library of Greece. Vol III. Homilies of the church fathers and Menologia, 9th-12th century*), Athena, 1978-1985.

⁸⁰ A. Abrahamse, *Magic and soecery in the Byzantine Hagiography of the Middle Byzantine Period*, BF (1982), p. 3-19 (articolul se bazează pe analiza lucrărilor hagiografice din secolele IX-XI).

⁸¹ Comentariul la cel de al 61-lea canon al Sinodului trulan (RP II, 442) și Comentariul la Canonul 38 al Sf. Vasile (RP IV, 250-252). Balsamon amintește câteva cazuri de vrăjitorie condamnate de sinoade. Un preot a fost judecat deoarece purta la el hainele unui nou născut ca o amuletă împotriva dușmanilor; alt preot a fost acuzat deoarece atunci când împărțea privea oamenii care au dificultăți la înghițire, considerând că acesta era un indiciu că au furat; alt preot avea o scriptură de care ținea legată o bucată de lemn în formă de cerc. Mai mult, anumiți călugări consultau femei care preziceau viitorul prin boabe, grăunțe, „de parcă erau spiritul Pythiei”. Balsamon adaugă că aceste femei puteau fi întâlnite pe lângă biserici și icoane; Marie Theres Fogen, *Balsamon on Magic: From Roman Secular Law to Byzantine Canon Law*, în Henry Maguire (ed.), *Byzantine magic*, p. 100-101. Despre acest canon, vezi și F.R. Trombley, *The Council in Trullo (691-692). A Study of Canons Relating to Paganism, Heresy and Invasions*, „Comitatus” 9 (1978), p. 1-18.

⁸² Michael Italikos. *Lettres et discours*, éditées par Paul Gautier, (Archives de l'Orient Chrétien, 14), Paris: Institut français d'études byzantines, 1972, p. 17-20). Se știe că Neoplatoniștii au găsit în așa numitele „Oracole caldeene” bazele punctului lor de vedere asupra lumii (sistemul filosofic al Oracolelor caldeene este unul dualist, materia bună și rea, divinitatea este compusă din Intellectul Patern, o monadă impenetrabilă, Intellectul secundar, în care se unește

cu care corespundea Mihail Italos, un anume Tziknoglos, avea o soră care suferea de o boală incurabilă. Deoarece rudele ei aveau intenția să apeleze la un mag, Tziknoglos a decis să-l consulte mai întâi pe Italikos. Acesta l-a sfătuit să nu apeleze la magie, deoarece această practică este respinsă de Biserică. După ceva vreme, Italikos îi scrie lui Tziknoglos să afle dacă a mers la mag cu sora lui și ce efect a avut asupra stării sănătății. Mai mult, Italikos îl anunță că a găsit și el un remediu, pe care i-l va comunica personal. Astfel, se poate vedea că în cazul unor boli grave, oamenii apelau în egală măsură la magie. Interesant este faptul că Italikos folosește termenul *απομελιξις* pentru remediul lui, care este rar ca substantive, dar ca verb este folosit de neplatonisti în sensul de “a calma” spiritele. Ca substantiv, poate fi înțeles ca “farmec”. Impresia generală este că intelectualii, care priveau cu neîncredere practicile magice și cele legate de prezicerea viitorului, nu se puteau totuși elibera de sentimentul că acești magicieni erau capabili să citească prezentul și mai ales viitorul⁸³.

Obiectele devoționale care s-au păstrat arată că amuletele, crucile și relicvariile funcționau simultan ca stimulatoare și canalizatoare ale rugăciunii, dar și pentru îndepărtarea răului. Într-adevăr, funcția de venerație și protecție se întepătrundea în aceste obiecte. Analizarea acestor obiecte și a iconografiei lor poate să ofere informații despre viața religioasă a persoanelor care le-a purtat, dar și despre motivațiile unor practici care se aflau la marginea ortodoxiei. Bizantinii foloseau amulete (*φυλακτήρια*), a căror putere rezida în rugăciunea magică gravată (*επωδή*) prin care se invocau duhurile bune, fie prin imaginea reprezentată (foarte adesea, Mântuitorul Hristos sau Sf. Arhanghel Mihail)⁸⁴.

Astrologia venea în contradicție cu învățătura creștină despre libertatea umană, predestinare și omnisciența lui Dumnezeu. Practicile astrologice erau curente în Bizanț, deși canoanele le interziceau cu desăvârșire. Canoniștii secolului al XII-lea au fost printre cei mai severi adversari ai astrologiei. Comentând canonul 36 de la Laodiceea, Zonaras spunea că clerici pot studia cele patru științe matematice, aici înțelegând și astronomia, dar interzicea cu desăvârșire studierea zodiacului și a raportării lui la viața oamenilor. Și mai strict s-a dovedit Balsamon care a scris împotriva „celor care fac incantații cu ajutorul demonilor și a celor care cred în aceste practici”⁸⁵. Pentru Choniates, care scrie după cucerirea Constantinopolului în 1204, astrologia a fost unul din păcatele care au atras mânia lui Dumnezeu. El arată că în vremea lui Manuel Comnenul, astrologii nu numai că au putut să-și desfășoare activitatea nestingherit, dar s-au bucurat și de sprijinul împăratului, care credea în energia benefică a astrelor mai mult decât în Providența divină⁸⁶.

lumea creată de el cu monada impenetrabilă și sufletul cosmic). Creștinismul a respins oracolele păgâne și le-a considerat lucrarea demonilor (vezi „Chaldean Oracles” în ODB, I, p. 404; H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Paris, 1978).

⁸³ John Duffy, *Reactions of Two Byzantine Intellectuals to the Theory and Practice of Magic: Michael Psellos and Michael Italikos*, în Henry Maguire (ed), *Byzantine Magic*, p. 83-99.

⁸⁴ Vezi *Amulet* în ODB I, p. 82; Gustave Schlumberger, *Amulettes byzantines anciens*, „Revue des études grecques” 5 (1982), p. 73-93; P. Ioannou, *Démonologie populaire critique au XIe siècle: La vie inédite de S. Auxence par Psellos*, Paris, 1971; V. Laurent, *Amulettes byzantines et formulaires magiques*, BZ 36/ 1936, p. 300-315; Jeffrey Spier, *Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition*, „Journal of Warburg and Courtland Institutes”. 56 (1993), p. 43; Katerina Homickova, *The Power of the World and the Power of the Image. Towards an Antropologic Interpretation of Byzantine Magical Amulets*, BS 1986, nr. 2, p. 239-247. Autoarea crede că reprezentarea demonului era necesară deoarece „imaginile pot impune puterea lor de a cuceri răul, reproducând forma reală a demonului” (*vera effigies*). Nu se știe nimic despre felul în care erau purtate amuletele de acest tip, însă cel mai probabil ele se purtau cu partea care înfățișa răul în afară pentru a prinde și a acapara demonul.

⁸⁵ RP III, p. 204-205; RP, III, p. 205-206.

⁸⁶ Despre astrologie la curtea lui Manuel I, L. Oeconomos, *op.cit.*, p. 65-103 („La superstition”); Tratatul lui Manuel I este comentat de Paul Magdalino, *L'orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance. VIIe-XIVe siècle*, Paris: Lethielleux, 2006. Vezi mai ales capitoul «Manuel Ier Comnene et le XIe siècle», p. 108-132).

Manuel însuși a scris un poem în apărarea astrologiei, considerând că trebuie să ia o atitudine împotriva celor care fac o mare nedreptate astrologilor, numindu-i eretici. Tratatul prezintă mai întâi argumente prin analogic, iar apoi argumente biblice și patristice. Astrologia este o știință naturală pe care Dumnezeu a dat-o oamenilor pentru a-și organiza viața și a se îngriji de trupurile lor. Astfel, nu este un semn de necredință, dacă ne folosim de ea cu moderație. Se poate vorbi de abuz atunci când oamenii se adresează stelelor prin invocații (δὲ ἐπικκλήσεως), ceea ce fac magii. De asemenea este o greșală să pronostichezi un eveniment și să-l consideri inevitabil, fără să încerci să te rogi să se împlină dacă este bun sau să nu se producă dacă este rău. Astrologii nu sunt altceva decât niște revelatori (δηλωτικοὶ) ai trecutului, prezentului și mai cu seamă ai viitorului. Ca și medicina, astrologia este „arta de a prevedea relele pronosticuri”. Iar dacă „Dumnezeu l-a făcut pe toate bune” înseamnă că nu putem ignora stelele care sunt lucrarea mâinilor Lui. Manuel consideră că steaua care i-a condus pe magi la Betlem și eclipsa de soare care s-a produs la răstignirea Mântuitorului este o dovadă că Noul Testament aprobă astrologia.

În tratatul său, împăratul face o distincție clară între astrologie și magie, într-o încercare de a pune la adăpost astrologia de tot ce ar avea vreo legătură cu duhurile rele. Acest lucru însemna o ruptură cu concepția unității științelor oculte care exista din antichitatea târzie și care s-a perpetuat în Bizanț până în secolul al XI-lea (Psellos, Ioan Italos). Un alt element original al tratatului este ideea intervenției divine care poate opri mișcările naturale anunțate de astre. Prin aceasta, el prezintă pe de o parte pronosticurile astrologilor ca incitând la rugăciune, iar pe de alta el explică nerealizarea lor în anumite cazuri. Astfel, tratatul lui Manuel propunea „o astrologie moderată, științifică și monoteistă, purificată de magie, care respecta liberul arbitru al omului și puterea transcendenței divine” și prin aceasta el exprima, mai bine decât adversarii săi, opinia majoritară referitoare la acest subiect⁸⁷.

De multe ori, supușii încercau să capteze bunăvoința împăratului, stimulându-i această pasiune. Ioan Kamateros, secretar de stat, apoi arhiepiscop al Bulgariei, i-a dedicat împăratului două poeme, iar Theodor Prodromos a scris și el un poem în apărarea astrologiei⁸⁸. Se întâmpla ca basilul să aibă și opozanți. Mihail Glykas sau Sikidites, secretar la curtea lui Manuel a combătut tratatul împăratului într-o lucrare îndrăznească și nu lipsită de ironie. Cu toate acestea, evoluția lui Glykas nu este mai puțin interesantă. Familiaritatea cu care vorbește despre astrologie și cu care citează din opera lui Ptolemeu arată că el însuși fusese inițiat și practicasese ocultismul. În jurul anului 1158 a fost acuzat de vrăjitorie și complicitate la conspirația lui Theodor Stypeotes, după care, din proprie inițiativă s-a călugărit⁸⁹.

Cunoaștere teoretică a astrologiei făcea parte dintr-o educație generală obișnuită. De aceea nu este surprinzător că ierarhii din secolul al XII-lea dau dovadă de cunoștințe de astronomie și de științe

⁸⁷ Paul Magdalino arată că această gândire prezintă analogii cu ceea ce era cunoscut deja de arabi, dar și de evrei și consideră că Manuel putea să fie la curent cu aceste teorii prin intermediul arabilor de la curtea sa, cum era cazul medicului său, Salomon Egipteanul (*L'orthodoxie des astrologues*, p. 121, 128).

⁸⁸ Ioan Kamateros, *Ποίμα τοῦ ἐπὶ τοῦ κανικλείου Καματηροῦ, περὶ ζωδιακοῦ κύκλου καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων τῶν ἐν οὐρανῷ*, editat de E. Miller în *Notice et extraits des manuscrits de la bibliotheque Nationale de France*. Tom. XIII (1872), p. 40-112; Theodor Prodromos, *Στιχοὶ συντεθέντες παρὰ τοῦ μακαριστάτου κυροῦ Θεοδώρου τοῦ Προδρόμου τῆς βασιλοκρατορίας κυρᾶς Ἑλλάδος*, în *Ibidem*, p. 1-39.

⁸⁹ S-a păstrat o scrisoare a lui Mihail Glykas, trimisă din închisoarea Numera, în care încerca să-l sensibilizeze pe basileu la suferințele sale. El recunoaște că actul „prin care l-a ofensat pe Dumnezeu și prințul său era demn de pedeapsa cu moartea și mulțimea împăratului pentru mărnimia de care a dat dovadă” (M.H. Perenot, *Le poème de Michel Glykas sur son emprisonnement* în *Mélanges Charles Diehl*, Paris, 1930, I, p. 263-277). Asemănarea frapantă între destinul lui și cel al lui Michel Sikidites, despre care relatează Choniates, a condus la ipoteza că, în ciuda diferen-

naturale. În critica împotriva vieții monahale din vremea sa, Eusthatie al Thessalonicului face o comparație între astre și asceți, iar Mihail Italikos, mitropolitul Philipopolis-ului vorbește îndelung de astrologie și magie în scrisorile sale⁹⁰. Astrologia era un element important al culturii generale a elitei bizantine, situată pe același plan ca dreptul și medicina. Se vorbea de ea cu circumspecție sau neîncredere, dar nu i se contesta cosmologia pe care o implica.

șei de nume, este vorba despre unul și același personaj (Teză argumentată de Otto Kresten, *Zum Sturz des Theodoros Sympetiotis*, JÖB, 27 (1978), p. 49-103) și susținută și de Paul Magdalino, *L'orthodoxie des astrologues*, p. 125).

⁹⁰ Eusthatie de Thessalonic, *Opuscula*, ed. Tafel, p. 263-264; Paul Gautier, *Michael Italikos Lettres et discours*, p. 570-579.

CONCLUZII

Sursele narative din a doua jumătate a secolului al XII-lea prezintă diverse manifestări religioase, la nivel individual sau comunitar, prin care bizantinii dădeau mărturie despre credința lor și o trăiau în circumstanțele concrete ale vieții. În acest domeniu vast, care ține de religiozitate în general, cercetarea noastră nu a pretins să fie exhaustivă, ea limitându-și câmpul în funcție de sursele existente, de informațiile pe care le oferă și de problematica deja anunțată în introducerea acestei lucrări. Aspectele legate de cvlavia imperială sau aristocratică sunt foarte bine reflectate în surse și acest lucru se observă și în ponderea în care ele se regăsesc pe parcursul lucrării de față.

Din cercetarea noastră rezultă că împăratul Manuel I a avut un cuvânt de spus în toate problemele care țin de viața Bisericii: a impus patriarhi sau i-a constrâns să se retragă, a intervenit în mutarea episcopilor de pe un scaun pe altul, a reglementat situația ierarhilor care își părăseau scaunele și sejurau în Constantinopol, a acordat dispense clerului mirean pentru a putea îndeplini funcții seculare și a încercat să impună un model de viață monastică. Nu s-a mulțumit să fie înconjurat de teologi, didascali sau clerici ai Sfintei Sofia, ci a predicat el însuși, s-a „riscat” în exegeze dogmatice și în probleme de teologie, a convocat și a prezidat sinoade care au condamnat adevărate sau presupuse devieri eretice.

Prin toate acestea nu s-a deosebit de predecesorii săi, ca Justinian sau Vasile II Macedoneanul. Manuel Comnenul a avut în Biserică o activitate multiformă care se înscrie într-o eclesiologie conformă cu ceea ce am putea numi „modelul constantinian” în secolul al XII-lea. În elogiul funebru rostit la moartea basileului, Eusthatie de Thessalonie insistă asupra competenței sale de teolog, afirmând că el reușit să asigure unitatea Bisericii și că activitatea lui misionară se poate compara cu cea a Sfântului Pavel¹. Ceea ce ni s-a părut important să accentuăm pe parcursul lucrării a fost faptul că în vremea lui Manuel Comnenul se construiesc argumente pentru a justifica implicarea împăratului în tot ceea ce ține de viața și organizarea Bisericii. „Noul Constantin” a găsit un nou „Eusebiu de Cezareea” în persoana canonistului Theodor Balsamon, care a încercat să adapteze teoria imperială la realitățile secolului al XII-lea. Așa cum remarca Gilbert Dagron, „titlul de epistemonarh nu era decât o etichetă comodă, deși echivocă, un paravan în spatele căruia se ascundeau întrebările și nelămuririle referitoare la drepturi mai mult sau mai puțin recunoscute”². Însă Balsamon nu se oprește la ideea că împăratul este „epistemonarh al Bisericii”, așa cum se conturase ea în vremea lui Alexios I, ci demonstrează că *împăratul se află deasupra legii ecleziastice*. El poate reglementa orice aspect al vieții Bisericii datorită „ungerii” (χρῖσμα τῆς βασιλείας) care este inerentă funcției imperiale înseși. Dacă prin tradiție, se recunoștau împăratului o serie de „drepturi episcopale” (*archieratika dikaia*), prin ungerea pe care a primit-o de la Dumnezeu însuși, acestea deveneau harisme (*arhieratika charismata*).

¹ Eusthatie de Thessalonie, *Opuscula*, ed. Friedrich Tafel, *Frankfurti ad Moenum*, 1832-35, 37-40; Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris, Gallimard, 1996, p. 259; Vezi și Helene Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire Byzantin*, Paris: Presses Universitaires de France, 1975, în special capitolul «Les principes fondamentaux de la pensée politique à Byzance», p. 129-147.

² Gilbert Dagron, *op.cit.*, p. 263; Vezi B. K. Stephanides, Οἱ ὅροι ἐπιστήμῃ καὶ ἐπιστημονάρχῃς παρὰ τοῖς Βυζαντινοῖς, *ΕΕΒΣ*, p. 153-158; Ruth Macrides, *Nomos and Kanon on paper and in court* în Rosemary Morris (ed.), *Church and people in Byzantium*, ed. Birmingham, 1990, p. 61-85; Herbert Hunger, *Kanonistenrhetoric im Bereich des Patriarchats am Beispiel des Theodoros Balsamon*, în Nicolas Oikonomides (ed), *To Byzantio kata ton 12o aïōna. Kanoniko dikaio, kratos kai koinonia*, Athena: Etaireia Byzantinon kai Metabyzantinon Meleton, 1991, p. 37-59.

Reprezentările artistice pot oferi indicii referitoare la modalitatea în care basileul concepea relația sa cu Biserica. Alături de mărturiile sfragistice și numismatice care-l prezintă pe Manuel I ca *χριστομίμητος*, s-a păstrat un singur portret al împăratului într-un manuscris de la Vatican care cuprinde actele Sinodului de la 1166. Spre deosebire de alte portrete imperiale în care împăratul și împărăteasa sunt reprezentanți de o parte și de alta a Mântuitorului sau a Maicii Domnului, ca, de exemplu, felul cum au fost reprezentați Ioan II Comnenul și soția Irina în Sfânta Sofia, sau, cu un secol mai devreme, Constantin IX și soția sa Zoe, Manuel I și Maria de Antiohia sunt reprezentați singuri, în poziție frontală, în ținută imperială, ceea ce accentua rolul lui hotărâtor în cadrul Sinodului³.

În capitolul dedicat ereziilor și controverselor religioase din vremea lui Manuel I Comnenul, intenția noastră a fost să arătăm în ce măsură acestea au fost expresia, în plan religios, a curentelor politice, intelectuale sau spirituale care au marcat epoca Comnenilor. Controversele euharistice din 1156-1157 sunt consecința directă a renașterii neo-platonismului în secolul al XI-lea, care, cu concepțiile sale de eternitate a ideilor și de subordonare ierarhică spre cauze prime, a contribuit la dezvoltarea unui curent raționalist în rândul elitei intelectuale laice, dar și ecleziastice. Soterichos Panteugenēs, patriarhul ales al Antiohiei și inițiatorul controversei, susținea că numai Tatăl este Cel care primește Jertfa euharistică, deoarece dacă se vorbea de natura umană care oferă și de natură divină care primește însemna să se facă o distincție nestoriană în persoana Mântuitorului Iisus Hristos. Așa cum a arătat cel mai important teolog din vremea lui Manuel I, Episcopul Nicolae al Methonei, Soterichos Panteugenēs era tributar teoriei platonice a idelor subzistente în ele înseși. Din această cauză, el credea că dacă atribuie celor două naturi ale Mântuitorului Hristos proprietăți specifice, le atribuie și existențe distincte, așa cum făcuse Nestorie. Alături de măsurile luate de Stat și Biserică pentru revizuirea bazelor însăși pe care se structura învățământul, reacția ortodoxă se poate constata și în domeniul artistic în apariția unor noi scene iconografice (*hetimasia*, *melismos*), care erau menite să transpună în surse vizuale deciziile sinodale luate cu ocazia controverselor religioase care au tulburat perioada Comnenilor.

Disputa pe marginea cuvintelor Mântuitorului, „Tatăl este mai mare decât Mine” (1166-1170) a prilejuit cristalizarea curentului pro și anti-unionist la Bizanț și i-a dat împăratului o ocazie nesperată de a facilita tratativele sale unioniste cu Papalitatea. Inițiatorul disputei și cei care s-au raliat punctului său de vedere susțineau că latinii greșeau când vorbeau de inferioritatea Fiului față de Tatăl. Însă prin poziția lor, se ajungea indirect la discreditarea teologilor latini de la curtea lui Manuel I și, în ultimă instanță, la compromiterea tratatelor unioniste cu Papalitatea care se desfășurau chiar în acel moment. Cel mai important dintre consilierii latini ai împăratului, Hugo Etherianus, a primit misiunea de a alcătui o listă cu autoritățile patristice susceptibile că ar putea face referire la *Filioque*. Cartea, scrisă în greacă și latină, a fost trimisă Papei Alexandru III pentru a constitui o bază a tratatelor unioniste⁴. Numai luând în considerare această perspectivă mai largă putem explica înverșunarea cu care împăratul s-a străduit să impună un punct personal de vedere care înrăutățește relațiile cu Biserica, dar puteau contribui la succesul proiectului său politic.

În ceea ce privește bogomilismul, am arătat modalitatea prin care s-a răspândit în majoritatea provinciilor Imperiului și chiar în Constantinopol la mijocul secolului al XII-lea. Acest lucru implica nu numai aspecte religioase, dar și sociale și politice. Pentru populația ne-grecizată a Imperiului, așa cum este cazul Bulgariei, profesarea bogomilismului putea să ia forma unei rezistențe „naționale” împotriva puterii de la Constantinopol. Adoptarea bogomilismului de către anumiți membrii ai elitei

³ Iohannis Spatharakis, *The portrait in Byzantine illuminated manuscripts with 182 illustrations*, (Byzantina Neerlandica, fasc. 6), Leiden: E. J. Brill, 1976, p. 113-118; N. Oikonomides, *The Mosaic Panel of Constantine IX and Zoe in Saint Sophie*, REB 36 (1978), p. 219-232.

⁴ H. Haring, *The „Liber de Differentia naturae et personae” by Hugo Etherian and the Letters Addressed to him by Peter of Vienna and Hugh of Honan*, „Medieval Studies” (1962), p. 1-34). A. Dondaine, *Hugo Etherien et le synode de Constantinopol de 1166*, „Historische Jahrbuch” 77 (1958), p. 473-483.

politice putea avea semnificația unui protest, care îmbrăca o formă spirituală. În general se poate spune că toți cei care au fost dezavantajați de schimbarea de regim din 1081, mari proprietari sau nobimile civilă, erau susceptibili să îmbrățișeze bogomilismul ca o reacție față de regimul aristocrației militare. Pe de altă parte, pentru credinciosul obișnuit, acest curent eretic care nu se deosebea prea mult în practică de trăirea ortodoxă, putea să constituie o alternativă interesantă.

Un aspect pe care l-am urmărit în capitolul dedicat creziilor și controverselor religioase a plecat de la o remarcă a lui Michael Angold, care, în studiul său referitor la relațiile dintre Biserică și societate în vremea Comnenilor, spunea: „A afirma că Biserica ortodoxă putea conta pe devoțiunea societății bizantine la toate nivelele, de la împărat la populația din orașele și satele Imperiului, ar însemna să subscriem la un mit bizantin”. La rândul său, Robert Browning a numărat 35 de procese intentate pentru „erezie intelectuală” în vremea Comnenilor, fără să socotească acuzațiile de bogomilism. Nu era vorba în nici un caz de reprimări fizice (torturi sau arderi pe rug), ci de o presiune „foarte civilizată” asupra intelectualilor cu educație clasică⁵.

Acest punct de vedere a fost dezvoltat apoi de Paul Lemerle care era de părere că se poate vorbi de un conservatorism al Comnenilor care a produs „une société bloquée” (*Cinq études sur le XI^e siècle byzantin*, Paris, 1977, p. 293-312). Această percepție a început să se schimbe odată cu importanta lucrare a lui Alexandre Kazhdan și Ann Warton Epstein (*Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, University of California Press, 1985) care arătau că este vorba de o schimbare culturală, de un întreg fenomen care nu se poate limita la anul 1081 sau 1100. Mai mult, Paul Magdalino a nuanțat afirmațiile lui Browning, considerând că nu era vorba atât de o societate persecutoare, cât de o elită clericală care, pentru prima dată, „căuta să obțină, să rețină și să controleze reforma spirituală în Biserica din Constantinopol”⁶. Comentariile lui Theodor Balsamon la Sinoadele ecumenice și locale, pe care le-am invocat adesea pe parcursul expunerii, îndreptățesc acest punct de vedere. Canonul 63 al Sinodului Trulan (RP II, 453) prevede arderea falselor martirologii, „plăsmuite mincinos de vrăjmașii adevărului, ca să necinstească pe martirii lui Hristos și să aducă la necredință pe cei ce le ascultă”. Din comentariul lui Balsamon aflăm că în vremea patriarhului Nicolae Mouzalon s-a aflat o viață a Sf. Parascheva care era cinstită în satul Kallikrateia, scrisă de un localnic într-un mod nedemn de viața îngerească a Sfintei (παρὰ τινοῦ ἰδιωτικῶς καὶ ἀναξίως τῇ ἀγγελικῇ διαγωγῇ τῆς ἁγίας). Astfel, s-a hotărât ca această lucrare hagiografică să fie arsă, dar nu pentru că ar fi spus minciuni, așa cum prevedea canonul, ci din cauză că nu era scrisă în stilul în obișnuit în Biserică.

Alteritatea religioasă și percepția ei în a doua jumătate a secolului al XII-lea a constituit un alt domeniu generos pentru cercetarea noastră, în ceea ce privește evidențierea elementelor de discontinuitate cu epoca precedentă. Acest lucru se datorează faptului că domnia lui Manuel Comnenul se află în plină epocă a cruciadelor, când Imperiul a fost nevoit să reconsidere politica tradițională față de Apusul latin, dar și față de Orient. În cadrul contactelor de natură economică, politică sau culturală cu „alți creștini” (eretici sau schismatici), cu evreii sau cu musulmanii, bizantinii au fost nevoiți să-și precizeze identitatea ortodoxă. Studiul nostru a încercat să arate că răspunsul la această provocare a îmbrăcat forme diferite, în funcție de interesele unui grup sau ale unei categorii sociale.

⁵ Robert Browning, *Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries*, “Past and Present”, 69 (1975), p. 23. „Educația, și în particular educația superioară, reprezintă un pericol pentru orice autoritate mai ales când ea permite accesul la o lungă și remarcabilă tradiție intelectuală” (*Ibidem*, p. 3). Browning arată că în secolul al XII-lea „nu se poate vorbi de o represiune directă. Câțiva au fost exilați, dar nici unul condamnat pentru punctele lui de vedere filosofice. Însă climatul intelectual, structura educației, perspectivele unei cariere, toate contribuiau la a-l îndepărta pe tânăr de la o atitudine critică și de a-l îndrepta spre un mandarinism elegant, academic și steril” (*Ibidem*, p. 17).

⁶ Paul Magdalino, *Enlightenment and repression in the Twelfth Century Byzantium. The Evidence of the Canonists*, în Nicolas Oikonomides (ed.), *To Byzantio kata ton 12o aiona*, p. 357-375, p. 370. Acest punct de vedere a fost dezvoltat în *The Empire of Manuel I Komnenos 1143-1180* (capitolul „The guardians of the Orthodoxy”, p. 316-413).

Pentru basileu, aducerea păgânilor, ereticilor și schismaticilor la adevărata credință era o datorie sfântă, care venea din însăși puterea cu care fusese investit de Dumnezeu. Însă Manuel I a fost unul din puținii împărați bizantini care a împins această îndatorire până la dorința de a reface unitatea Imperiului ca în vremea lui Justinian. Încercările de unire cu Biserica Romei, cu Biserica armeană și cu cea siriană iacobită sunt proiecte politice, în care se îmbină deopotrivă idealismul, pragmatismul și orgoliile personale. Chiar dacă pe moment ele au contribuit la prestigiul și afirmarea Imperiului, pe termen lung nu au avut alt rezultat decât să mărească falia despărțitoare dintre greci și ceilalți creștini. Interesantă este în acest context implicarea personală a împăratului în revizuirea catehismului pentru musulmanii care se converteau la ortodoxie. Și acesta era tot un gest politic, menit să faciliteze trecerea la ortodoxie a turcilor de la frontierele Orientale ale Imperiului

Elita laică și ecleziastică și-a adus și ea contribuția la acest efort imperial, construind argumente împotriva primatului papal, pe care-l considerau principala cauză a separației Bisericilor. De aceea, cercetarea noastră nu și-a propus să analizeze tratatele dogmatice împotriva latinilor, ci mai degrabă să prezinte acele documente care erau menite să sprijine proiectele imperiale. Argumentele autorilor bizantini din a doua jumătate a secolului al XII-lea se concentrau în jurul ideii că Noua Romă este Constantinopolul, cu toate consecințele politico-religioase care decurgeau de aici. Pretențiile papale de supremație au fost contracarate cu argumentul Pentarhiei, folosit nu sub aspect ecleziastic, ci politic, și, în mod surprinzător, cu *Donatio Constantini*, documentul „fabricat” de Papalitate, dar care în vremea lui Manuel I este transformat într-o armă împotriva primatului papal.

Atitudinea bizantinilor de rând față de „ceilalți” este mult mai problematică, având în vedere sărăcia izvoarelor. Am putut totuși să punem în evidență faptul că atitudinea față de musulmani este neutră, ba mai mult la frontiera orientală se instalase un anumit *modus vivendi* între turci și populația creștină, întrerupt din când în când de expedițiile de pradă ale emirilor musulmani. Atitudinea față de evrei a variat de la o comunitate la alta și acest lucru se reflectă în anumite scene iconografice care apar în decorația bisericilor sau în ilustrația manuscriselor. În Biserica Panaghia Mavriotissa din Kastoria, în scena Adormirii Maicii Domnului, apare pentru prima dată în arta bizantină reprezentarea istoriei aprocrife a evreului Jephonas care voia să răstoarne sicriul. Apariția acestui motiv, alături de alte reprezentări ale evreilor în scena Judecării de Apoi, nu poate fi străină de faptul că la Kastoria se afla o importantă școală rabinică.

Mult mai clară apare reacția față de creștinii apuseni, prin numeroasele tratate în care se enumeră „greșelile latinilor”. Documentele de acest gen sunt interesante deoarece, așa cum a arătat editorul lor, Tia Kolbaba (*The Byzantine Lists. Errors of the Latins*, University of Illinois Press, 2002), ele nu reflectă discuțiile teologice ale epocii, ci se concentrează asupra unor aspecte „fizice” care-i deranjau pe bizantini: felul în care posteau latinii, în care cinsteau Sfinții, Sfintele Moaște, icoanele, în care celebrau Sfânta Liturghie sau faptul că preoții latini își rădeau bărbile. Aceste liste, care nu erau îndreptate numai împotriva latinilor, dar și a bizantinilor care făceau compromisuri cu latinii, căsătorindu-se cu ei sau asociindu-se cu ei în afaceri, pot fi simptomatice pentru conștientizarea diferențelor care-i separau pe „ei” de „noi”.

Ceea ce am dorit să arătăm este că falia despărțitoare între greci și latini a început să se facă simțită pe parcursul secolului al XII-lea, iar acest lucru s-a datorat mai degrabă unei anumite conjuncturi economice și politice (cruciadele, prezența negustorilor latini în imperiu, ocuparea de către latini a unor teritorii care erau considerate bizantine), decât polemicii religioase. De asemenea, am adus în atenție anumite scene iconografice care pot reflecta modalitatea în care era percepută această înstrăinare. Reprezentările Sfinților Apostoli Petru și Pavel care se îmbrățișează sunt numeroase în

această perioadă, în special pe icoane și manuscrise⁷. Ca practică cultică, „sărutarea păcii” este mărturisirea prezenței lui Hristos și a împăcării între preoții slujitori, fără de care nu este posibilă împărțirea cu Sfintele Taine. Faptul că în secolul al XII-lea sunt numeroase imaginile cu Sfinții Apostoli care se îmbrățișează înainte de primirea Sfintei Euharistii putea să semnifice conștientizarea rupturii dintre cele două ramuri ale creștinismului și dorul de unitate.

Starea monahismului în această perioadă ni se înfățișează în culori sumbre în scrierile mai multor autori laici (Niketas Choniates, Ioan Tzetzcs, Theodor Prodromos), dar și ecleziaștici (Eusthatic, mitropolitul Thessalonicului). Cercetarea noastră a acordat atenție cauzelor acestei situații, măsurilor menite să redreseze viața spirituală în mănăstiri și rezultatelor la care s-a ajuns, fără să ignore însă caracterul subiectiv al acestor relatări. Încă de acum două decenii Paul Magdalino se întrebase dacă aceste mărturii defavorabile reflectă cu adevărat o schimbare calitativă a vieții spirituale sau dacă ele sunt expresia unui „snobism intelectual” care propune propriile sale criterii și standarde ale pietății⁸.

Fără îndoială că sistemul charisticariatului, cunoscut încă din vremea macedonenilor ca o replică ecleziaștică a proniciilor laice, a avut un rol hotărâtor în decăderea unor mănăstiri. Reformarea vieții monahale la sfârșitul secolului al XI-lea, datorată unor părinți spirituali ca Sfântul Christodul din Patmos sau Sfântul Lazăr de la Muntele Galcsion a avut efecte durabile care se vor resimți și în secolul al XII-lea. Faptul că mănăstirile au fost mari proprietari funciari și că aveau un rol important în economia Imperiului este un fapt incontestabil. Existau diferite modalități prin care mănăstirile își creșteau averile: donații imperiale sau aristocratice, achiziții, bunurile personale care erau donate la călugărie sau anumite „convenții” între mănăstire și credincioși, ca *adelphaton*-ul. Toate bunurile și proprietățile astfel dobândite erau apoi gestionate cu îndemânare sau chiar investite pentru a obține profit. Această orientare către economie și câștig, în dauna interesului pentru progresul duhovnicesc al viețuitorilor, a fost suprinsă atât în izvoarele laice, cât și cele ecleziaștice.

În schimb, patronajul laic asupra mănăstirilor, una din cele mai importante trăsături ale religiozității bizantine în această perioadă, nu a fost de natură să contribuie la progresul spiritual al acestor așezăminte. Mănăstirile imperiale ca Pantokrator-ul (1136) sau cele aristocratice ca Mănăstirea Maicii Domnului Kosmosoteira din Tracia (1152) funcționau pe baza *typikon*-ului redactat de fondatorul lor și se considerau independente (*autodespota*), în afara jurisdicției episcopului local. Patronii laicii erau cei care reglementau toate aspectele care țineau de viața mănăstirii, astfel încât acestea ajungeau să deservească practic nevoile spirituale ale familiei sale. Studiul nostru a arătat că intervenția patronului nu se rezuma numai la aspecte economice și administrative, ci în egală măsură avea în vedere viața spirituală a viețuitorilor, felul în care trebuie să se celebreze anumite sărbători în Biserică sau în care trebuie să se facă pomenirea lui și a membrilor familiei sale. Intervenția patronului era determinantă și în decorarea bisericii, în ceea ce privește aranjamentul temelor generale și conținutul programului iconografic, el putând să impună reprezentarea anumitor sfinți spre care se îndrepta evlavia sa, sau chiar să modifice conținutul unor scene în conformitate cu motivațiile și aspirațiile sale.

Există însă și anumite aspecte pozitive ale patronajului laic, unii fondatori considerând că au o responsabilitate pentru viața spirituală a celor care se aflau pe domeniul mănăstirii. În *typikon*-ul lui Isaac Comnenos pentru Mănăstirea Theotokos Kosmosoteira se specifică faptul că monahii nu trebuie să-i asuprească pe țărani; laicilor din jurul mănăstirii li se permitea, în anumite sărbători, să ia parte la

⁷ Herbert Kessler, *The Meeting of Peter and Paul in Rome, an Emblematic Narrative of Spiritual Brotherhood*, DOP 41(1987), p. 265-275; Sharon Gerstel, *Beholding the Sacred, Mysteries. Programs of the Byzantine Sanctuary*, London, 2000; p. 59-61.

⁸ Paul Magdalino, *The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century*, în Sergei Hackel, (ed.), *The Byzantine Saint*, p. 51-66.

slujba din *katholikon*-ul Mănăstirii. Egumenul trebuia să aibă grijă ca aceștia să nu mănânce de dulce vinerea, nici să lipsească Duminica sau de sărbători de la Biserică⁹.

Ultimul capitolul a fost structurat în funcție de manifestările pioase reprezentative pentru această perioadă, atât la nivel colectiv (tot ceea ce este legat de *laos*), cât și individual (evlavie imperială, aristocratică, a bizantinului de rând). Evlavie, ca latură subiectivă a personalității umane, nu poate fi surprinsă prin investigarea exclusivă a surselor literare. Istoricii interesați de formele de religiozitate într-o anumită perioadă nu se mai limitează la textele narative, ci aduc în discuție rămășițe de cultură materială, fie ele decorația parietală a bisericilor și mănăstirilor, ilustrația manuscriselor sau obiecte personale, ca *enkolpia*. Deși au fost aduse contribuții importante, cercetarea în acest domeniu este încă la început, atât din punct de vedere metodologic, cât și în ceea ce rămâne de investigat.

Am constatat că practicile și atitudinile religioase variau în funcție de nivelul de pregătire, de statutul social și de împrejurările concrete în care trăia cineva. Împărații din dinastia Comnenilor au folosit Sfintele Relicve în scopuri pragmatice, ca auxiliare diplomatice, menite să impresioneze regii și principii străini care treceau prin Constantinopol, sau ca garante ale victoriei în războaie. Motivele pentru care Manuel I a dovedit o mare evlavie față de Sfintele Pietre legate de moartea Mântuitorului, iar supușii săi purtau la gât *enkolpia* cu pietre de la Locurile Sfinte, reprezintă unul din aspectele interesante ale religiozității din această perioadă, care nu a fost pe deplin lămurit.

Procesiunile religioase la icoanele făcătoare de minuni ale Maicii Domnului din Constantinopol sau pelerinajul la Bisericile care adăposteau Sfintele moaște era comune pentru toate categoriile sociale și cercetarea noastră s-a oprit, valorificând informațiile sărace de care dispunem, asupra principalelor destinații de pelerinaj. În mod normal, evlavie trebuie să scoată în relief sau cel puțin să se facă ecoul Sfintelor Taine celebrate în Biserică. Studiul nostru a arătat că un dezechilibru între manifestările liturgice și pietatea manifestată în afara Bisericii putea conduce la manifestări devoționale foarte personale, și deviate. În acest context, s-a discutat în primul rând rolul festivalurilor care însoțeau marile sărbători, apoi rolul asociațiilor profesionale, care au la origine o activitate liturgică cu caracter popular, iar în final s-a oprit la două aspecte care veneau în contradicție cu adevărata credință, astrologia și magia.

Biserica a reacționat încă de la început împotriva caracterului mixt al festivalurilor care aveau loc cu prilejul marilor sărbători. Spyros Vryonis a arătat că „în ciuda faptului că sfinții bizantini, așa cum erau prezentați în surse, erau opuși eroilor păgâni ai antichității, totuși erau serbați într-o manieră care era, cel puțin în parte, de origine păgână, Panegiricul, pe care Părinții Bisericii l-au denunțat ca fiind comerț, frivolitate și păcat, a devenit foarte devreme o parte a celebrării cultului unui sfânt. Cu toate că includea slujba religioasă a Sfântului, panegiricul oferea societății bizantine, ceea ce oferea și societatea păgână: recreere, comerț și plăcere”¹⁰.

Nu mai puțin contestate au fost și asociațiile religioase care se aflau la limita a ceea ce era ortodox acceptabil: își alegeau un patron, îi serbau ziua și compuneau în cinstea lui rugăciuni și imnuri cu caracter popular¹¹. Bizantiniștii au remarcat în general paradoxul religiozității bizantine, în care coexistau forme autentice de evlavie cu practici oculte sau păgâne și faptul că acest lucru nu era caracteristic numai oamenilor simpli, ci și elitei intelectuale. Am încercat să arătăm că ierarhii din secolul al XII-lea

⁹ „Nici unul dintre monahi să nu facă greutate locuitorilor din satele mănăstirii, aflate sub controlul vostru....Rog egumenul mănăstirii și călugării ca locuitorii satelor încredințate lor să nu fie supuși unor noi taxe în afara celor pe care le plătesc și nici unor corvezi nedrepte” (John Philip Thomas (ed.), *Byzantine monastic foundation documents: a complete translation of the surviving founders' typika and testaments*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2000, vol. 2, p. 832 și 834).

¹⁰ Spyros Vryonis, *The panegyris of the Byzantine Saint*. în Sergei Hackel, (ed.), *The Byzantine Saint*, p. 226.

aveau cunoștințe de astronomie și de științe naturale, iar astrologia era un element important al culturii generale a elitei bizantine, situată pe același plan ca științele profane. Concluzia noastră, valabilă pentru orice epocă istorică, inclusiv pentru creștinul de astăzi, este că practicile heterortodoxe reflectă neparticiparea credincioșilor la viața liturgică. Iar acest lucru se datorează în parte eșecului Bisericii de a promova o mistagogie și o cateheză adecvată și în ultimă instanță îndepărtării ierarhici de poporul de rând.

¹¹ John Nesbitt, *A Confraternity of the Comnenian Era*, BZ 68 (1975), p. 360-384.

BIBLIOGRAFIE

1. IZVOARE

- Actes de Lavra*, I-II, édition diplomatique par Paul Émile Lemerle, André Guillou, Nicolas Svoronos; avec la collaboration de Denise Papachryssanthou (Archives de l'Athos 5, 8). Première partie: *Des origines à 1204*, Paris: P. Lethielleux, 1970; Deuxième partie: *De 1204 à 1328*, Paris: P. Lethielleux, 1977
- Actes d'Iviron*, II, *Du milieu du XIe siècle à 1204*, édition diplomatique par Jacques Lefort, Nicolas Oikonomidès, Denise Papachryssanthou, avec la collaboration de Vassiliki Kravari et d'Hélène Métrévélis, (Archives de l'Athos 16), Paris: P. Lethielleux, 1990, 2 vol. (v.1: Texte, 368 p; v. 2: Album)
- Astruc, Charles, *L'inventaire dressé en septembre 1200 du trésor et de la bibliothèque de Patmos: édition diplomatique*, TM 8 (1981), p. 15-50
- Attaleiates, Mihail**, *Michaelis Attaliotae historia*, opus a Wladimiro Bruneto de Presle, inventum descriptum correctum, recognovit Immanuel Bekkerus, (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, 34), Bonnae: Weber, 1853, 336 p.
- Basilakes, Nikefor**, *Gli encomi per l'imperatore et per il patriarcha*, testo critico, introduzione e commentario a cura di Riccardo Maisano, Napoli: Università di Napoli, Cattedra di Filologia Bizantina, 1977 din colecția (Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana 5)
- Basilakes, Nikefor**, *Orationes et epistolae*, recensuit, Antonivs Garzya, Leipzig: Teubner, 1984, 138 p.
- Benjamin de Tudela**, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, Critical text, translation and commentary by Marcus Nathan Adler, English and Hebrew Text, H. Frowde, London, 1907
- Bryennios, Nikefor**, *Histoire. Nicéphore Bryennios*, introduction, texte, traduction et notes par Paul Gautier, (Corpus Fontium Historiae Byzantinae Series Bruxellensis, v. 9), Bruxelles: Byzantion, 1975, 408 p.
- Byzantine monastic foundation documents. A complete translation of the surviving founders' typika and testaments*, edited by John Thomas and Angela Constantinides Hero, with the assistance of Giles Constable, translated by Robert Allison, with an administrative commentary by John Thomas, (Dumbarton Oaks studies, 35), Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2000, 5 vol. (2021 p.).
- Chiril, Sfântul Phileotul**, Katasképénos, Nicholas, *La vie de saint Cyrille le Philéote, moine byzantin (+1110)*, introduction, texte critique, traduction et notes par Étienne Sargologos, F.S.C., (Subsidia Hagiographica 39), Brussels, 1964, 506 p.
- Choniates, Niceta Van Dieten, J.L.**, *Zur Überlieferung und Veröffentlichung der Panoplia Dogmatike des Niketas Choniates*, Amsterdam, 1970
- Choniates, Niceta** *Nicetae Choniatae orationes et epistulae*, recensuit Joannes Aloysius van Dieten, (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, v. 3 Series Berolinensis), Berolini; Novi Eboraci, Berlin; New York: de Gruyter, 1972, 1973, 279 p.
- Choniates, Niceta**, *Nicetae Choniates Historia*. Recensuit Ioannes Aloysius van Dieten apud Walter de Gruyter et socios Berolini et novi Eboraci, 1975 (Corpus Fontius Historiae Byzantinae, 11, 1 și 2). *O City of Byzantium. Annals of Niketas Choniates*, English translation by Harry J. Magoulas, Detroit: Wayne State University Press, 1984, 441 p.; *Die Krone der Komnenen: die Regierungszeit der Kaiser Joannes und Manuel Komnenos (1118-1180) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates (ca.1140-1213)*, übers., eingeleitet und erklärt von Franz Grabler, Graz: Verlag Styria, 1958, 314 p.; *Grandezza e catastrofe di Bisanzio (narrazione cronologica)*, vol. I Libri I-VIII, Niceta Coniata, introduzione di Alexander P. Kazhdan, testo critico e commento a cura di Riccardo Maisano, traduzione di Anna Pontani, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, 1994, 643 p.
- Chonlates, Mihail** Kolovou, Foteini, *Michaelis Choniatae epistulae*, (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, vol. 38 Series Berolinensis), Berolini: De Gruyter, 2001, 396 p.
- Chonlates, Mihail** Lampros, Spyridon (ed.), *Μιχαήλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα*, 2 vol Athenæ, 1879-1880
- Ciggaar, Krijnie Nelly, *Une description anonyme de Constantinople du XIIe siècle*, REB, 31 (1973), p. 335-354
- Ciggaar, Krijnie Nelly, *Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais*, REB, 34 (1976), p. 211-267
- Comnena, Anna Alexiade** (règne de l'empereur Alexis I Comnène, 1081-1118), texte établi et traduit par Bernard Leib, Paris: Société d'édition "Les Belles lettres", 1937-1976, 4 vol.; repr.1967. 3 vols.; *Alexias*, recensuerunt

- Diether Roderich Reinsch et Athanasios Kambylis. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, v. 40 Series Berolinensis), Berolini: De Gruyter, 2001, 2 vol., 607 p.; *The Alexiad of Anna Comnena*, English translation by Edward Robert Ashton Sewter London, 1969, 560 p.; *Ana Comnena. Alexiada*, traducere de Marina Marinescu, vol I-II, București, 1977
- Constantin VII Porphyrogène. *Le livre des cérémonies*. Texte établi et traduit par Albert Vogt, Paris, Les Belles Lettres (Collection byzantine), 1935
- Demetrakopoulos, Andronikos K., *Bibliotheca Ecclesiastica*, Leipzig, 1866; repr. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965, 415 p.
- Darrouzès, Jean, *Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes* (Geographie Ecclésiastique de l'Empire Byzantin 1), Paris: Institut Français d'études Byzantines, 1981, 512 p.
- Darrouzès, Jean, *Notice sur Grégoire Antiochos*, REB 20(1962), p. 61-92.
- Darrouzès, Jean, *Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins*, REB 21(1963), p. 50-100
- Darrouzès, Jean, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, (Archives de l'Orient Chrétien, 10), Paris: Institut français d'études byzantines., 1966, 442 p.
- Darrouzès, Jean, *Un recueil épistolaire du XIIe siècle. Académie Roumaine Cod. Gr. 508*, REB 30(1972), p. 199-229
- Darrouzès, Jean, *Notes inédites de transferts épiscopaux*, REB 40 (1982), p. 157-170
- Darrouzès, Jean, *L'éloge de Nicolas III par Nicolas Mouzalon*, REB 46(1988), p. 5-53
- Diehl, Charles, *Le trésor et la bibliothèque de Patmos au commencement du 13^e siècle*, BZ 1(1892), p. 488-525
- Dräseke, Johannes *Der Dialog des Soterichos Panteugenos*, „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie”, 29 (1886), p. 224-237
- Dron, Pr. Prof. Dr. Constantin, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Text și interpretare*, București 1933-1935
- Etheriano, Hugo** Häring, Nicholas Martin, *The "Liber de differentia naturae et personae" by Hugh Etherian and the letters addressed to him by Peter of Vienna and Hugh of Honau*, „Medieval Studies”, 24 (1962), p. 1-34
- Eusthatie de Thessalonic** *La espugnazione di Tessalonica*. Testo critico, introduzione, annotazioni di Stilpon Kyriakidis (1887-1964); proemio di Bruno Lavagnini; Versione italiana di Vincenzo Rotolo, Palermo: Bruno Lavagnini, 1961, 191p; *Die Normannen in Thessalonike. Die Eroberung von Thessalonike durch die Normannen 1185 n. Chr. in der Augenzeugenschilderung des Bischofs Eustathios*, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Herbert Hunger, (Byzantinische Geschichtsschreiber, Bd. 3), Graz, 1955, 163 p; *The Capture of Thessaloniki*, a translation with introduction and commentary by John R. Melville Jones, (Byzantina Australiensia 8) Canberra: Australian Association for Byzantine Studies, 1988, 244 p.
- Eusthatie de Thessalonic** *Eustathii Thessalonicensis Opuscula*, accedunt Trapezuntinae historiae scriptores Panaretus et Eugenius codicibus mss. Basileensi, Parisinis, Veneto nunc primum edidit Gottlieb Lukas Friedrich Tafel, Francofurti ad Moenum: sumptibus Sigismundi Schmerber, 1832, 418 p.; repr. Amsterdam: A. M. Hakkert, 1964, 418 p
- Eusthatie de Thessalonic** Wirth, Peter (ed), *Eustathii Thessalonicensis opera minora: magnam partem inedita*, (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, v. 32. Series Berolinensis), Berlin; New York: de Gruyter, 2000, 409 p.
- Eusthatie de Thessalonic** Kolovou, von Foteini, *Die Briefe des Eustathios von Thessalonike: Einleitung, Regesten, Text, Indizes*, (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 239), München: K.G. Saur, 2006, 185 p.
- Gautier, Paul, *Jean l'Oxite, patriarche d'Antioche. Notice biographique*, REB, 22 (1964), p. 128-157
- Gautier, Paul, *Le dossier d'un haut fonctionnaire d'Alexis Ier Comnène, Manuel Straboromanos*, REB, 23 (1965), p. 168-204
- Gautier, Paul, *Le chartophylax Nicéphore. Oeuvre canonique et notice biographique*, REB 27(1969), p. 159-95
- Gautier, Paul, *Diatribes de Jean l'Oxite contre Alexis Ier Comnène*, REB 28 (1970), p. 1-55
- Gautier, Paul, *La curieuse ascendance de Jean Tzetzés*, REB, 28 (1970), p. 207-220
- Gautier, Paul, *Le synode des Blachèrnes (fin 1094)*, REB 29 (1971), p. 213-284
- Gautier, Paul, *L'édit d'Alexis Ier Comnène sur la réforme du clergé*, REB 31 (1973), p. 169-202
- Gautier, Paul, *Les lettres de Grégoire, higoumène d'Oxia*, REB 31(1973), p. 203-227
- Gautier, Paul, *Le typikon du Christ Sauveur Pantokrator*, REB 32 (1974), p. 1-145
- Gautier, Paul, *Réquisitoire du patriarche Jean d'Antioche contre le charisticariat*, REB 33(1975), p. 77-132
- Gautier, Paul, *La Diataxis de Michel Attaleiate*, REB 39 (1981), p. 5-143
- Gautier, Paul, *Le typikon de la Theotokos Evergétis*, REB 40 (1982), p. 5-101
- Gautier, Paul, *Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos*, REB 42 (1984), p. 5-146
- Gautier, Paul, *Le typikon de la Theotokos Kecharitomène*, REB 43 (1985), p. 5-165
- Glykas, Mihail** *Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Θείας Γραφῆς κεφάλαια*, ed. Sophronios Eustratiades, 2 vols., Athena 1906; Alexandria, 1912
- Gouillard, Jean, *Le Synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire*, TM 2 (1967), p. 1-298
- Gouillard, Jean, *Le procès officiel de Jean l'Italien. Les actes et leurs sous-entendus*, TM 9 (1985), p. 133-174

- Gouillard, Jean, *Une lettre de (Jean) l'Italien au patriarche de Constantinople*, TM 9 (1985), p. 175-179
- Gouillard, Jean, *Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960-1143), inspiration et autorité*, Paris: Institut français d'études byzantines, 1978, 81 p.
- Grumel, Venance, A.A., *L'affaire de Léon de Chalcédoine. Le chrysobulle d'Alexis Ier sur les objets sacrés*, EB 2(1944), p. 126-133
- Halkin, François, *Recherches et documents d'hagiographie byzantine*, (Subsidia Hagiographica, 51), Brussels: Société des Bollandistes, 1971, 328 p.
- Halkin, François, *Études d'épigraphie grecque et d'hagiographie byzantine*, (Variorum collected studies series, CS20), London: Variorum Reprints, 1973, 416 p.
- Hofmann, Georgius, *Papst und Patriarch unter Kaiser Manuel I. Komnenos. Ein Briefwechsel*, EEBS 23(1953), p. 74-82
- Horna, K., *Die epigramme des Theodoros Balsamon*, „Wiener Studien” 25 (1903), p. 194-195
- Itinéraires russes en Orient*, traduit pour la Société de l'Orient par Mme B. de Khitrowo, Geneve, 1881
- Jacob, André, *La traduction de la Liturgie de S. Jean Chrysostome par Léon Toscan, édition critique*, OCP, 32 (1966), p. 111-162
- Joannou, Périclès, *Eustrate de Nicée. Trois pièces inédites de son procès (1117)*, REB 10(1952), p. 24-34
- Joannou, Périclès, *Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi. Das Semeioma gegen Eustratios von Nikaia (1117)*, BZ 47(1954), p. 368-378
- Joannou, Périclès, *Le sort des évêques hérétiques réconciliés. Un discours inédit de Nicétas de Serres contre Eustrate de Nicée*, B 28(1958), p. 1-30
- Kekaumenos** *Cecaumeni Strategicon, et incerti scriptoris De officiis regis libellus*, ediderunt
- Wassiliewsky, Vasilī Grigorevich, Jernstedt, Victor Karlovich, Amsterdam: A.M. Hakkert, 1965, 113 p.; Demetres Tsunkarakas (ed.), *Kekaumenos. Strategikon*, Metaphrase, Eisagoge, Scholia, Athena, 1993;
- Kedrenos, Georges**, *Compendium historiarum a mundo condito usque ad Isaacium Comnenum imperatorem*, gr. et lat. Joannis Scylitzae ope ab Immanuele Bekkero suppletus et emendatus, (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 14) Bonnae: Impensis Ed. Weberi, 1839, 1008 p.
- Kinnamos, Ioan**, *Epitome rerum ab Ioanne et Manuele Comnenis gestarum*, ad fidem codicis Vaticani recensuit Augustus Meineke (1790-1870), Bonn: Weber, 1836, 409 p; *Deeds of John and Manuel Comnenus*, English translation by Charles M. Brand, New York: Columbia University Press, 1976, 274 p.
- Kurtz, Eduard (ed.), *Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios*, Leipzig, 1903, 112 p.
- Kurtz, Eduard, *Unedierte Texte aus der Zeit des Kaisers Johannes Komnenos*, BZ, 16 (1907), p. 69-119
- Lambros, Spyridōnos Paulou, *Ο Μαρκιανος κωδιξ 524*, „Νεος Ελληνομημων”, τομος Η (31 Μαρτιου 1911), p. 3-59
- Lampros, Spyridōnos Paulou, *Στίχοι εις Μανουήλ τον Κομνηνόν*, „Νεος Ελληνομημων” 5 (1908), p. 328-332
- Lappa-Zizica, Eyrydice, *Une éloge anonyme de Manuel Ier Comnène*, in *Text und Textkritik: eine Aufsatzsammlung*, in Zusammenarbeit mit Johannes Irmscher, Franz Paschke und Kurt Treu, herausgegeben von Jürgen Dummer, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd.133), Berlin: Akademie-Verlag, 1987, p. 303-310
- Laurent, Vitalien, *Réponses canoniques inédites du patriarchat byzantin*, EO 33(1934), p. 289-315
- Lazăr, Sfântul Stilitul**, Richard Peter Greenfield (ed), *The Life of Lazaros of Mt. Galesion, an eleventh-century Pillar Saint*, (Byzantine Saints' Lives in Translation, 3), Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2000, 422 p.
- Leontie de Ierusalim** Dimitris Tsougarakis (ed) *The Life of Leontios Patriarch of Jerusalem*, text, translation, commentary by, (The Medieval Mediterranean, v. 2), Leiden, Cologne, New York : E.J. Brill, 1993, 252 p.
- Loenertz, Raymond Joseph, *L'épître de Théorien le philosophe aux prêtres d'Oria*, in *Mémorial Louis Petit* (Paris, 1948), p. 317-335 (repr. in Loenertz, Raymond Joseph, *Byzantina et Franco-Graeca*, Rome, 1970, p. 45-70)
- Macrides, Ruth Juliana, *Justice under Manuel I Komnenos: four novels on court business and murder*. “Fontes Minores”, 6 (1985), p. 99-204
- Macrides, Ruth Juliana, *Poetic justice in the patriarchate, murder and cannibalism in the provinces*, in *Cupido legum*, herausgegeben von Ludwig Burgmann, Marie Theres Fögen, Andreas Schminck, Frankfurt am Main: Löwenklau, 1985 p. 137-168
- Manasse, Constantin** *Constantini Manassis breviarium historiae metricum*, recognovit Immanuel Bekkerus, (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, 18), Bonnae: Impensis Ed. Weberi, 1836-1837; *Constantini Manassis Breviarium chronicum*, (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 36. Series Atheniensis), Athenis: apud Institutum Graecoromanae Antiquitatis auctoribus edendis destinatum Academiae Atheniensis, 1996, 2 vol.
- Manasse, Constantin** Leo Sternbach (ed.), *Analecta Manassea*, Krakow, 1902, (republicată în “Eos”, 7 (1902), p. 180-194)
- Manasse, Constantin** Konstantin Horna (ed), *Das Hodoiporikon des Konstantin Manasses*, BZ, 13 (1904), p. 313-355

- Manasse, Constantin** Konstantin Horna (ed), *Eine unedierte Rede des Konstantin Manasses*, „Wiener Studien“, 28 (1906), p. 171-204
- Manasse, Constantin** Edward Miller (ed), *Poème moral*, «Annuaire des Études Grecques», 1875, p. 23-75
- Miklosich, Franz and Müller, Joseph, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra – profana*, Vienna, 1860-1890, 6 vols.
- Mihail ó του “Αρχιάλου** Browning, Robert, *A new source on Byzantine-Hungarian relations in the Twelfth Century. The inaugural lecture of Michael ó του “Αρχιάλου” as ὑπατος τῶν φιλοσόφων*, “Balkan Studies”, 2 (1961), p. 173-214
- Mihail Italikos** Gautier, Paul (ed), *Lettres et discours. Michael Italikos*, (Archives de l'Orient Chrétien, 14), Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1972, 334 p.
- Mihail Sirianul** *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Éditee pour la première fois et traduite en français par Jean Baptiste Chabot, Brussels: Culture et Civilisation, 1963, 4 vol.
- Nicolae de Methonea** Athanasios D. Angelou, *Nicholas of Methone (1147-1160). Refutation of Proclus' Elements of Theology: a critical edition with an introduction on Nicholas' life and works, (Nikolaou Methōnēs Anaptyxis tēs Theologikēs stoicheiōseōs Proklou platōnikou philosophou)*(Corpus Philosophorum Medii Aevi - Philosophi Byzantini 1), Athens and Leiden, 1984, 204 p.
- Niketa de Maronea** Nicola Festa, *Niceta di Maronea e i suoi dialoghi sulla processione dello Spirito Santo*, “Bessarione”, 28 (1912), p. 80-107, p. 266-86; *Ibidem*, 29 (1913), p. 104-113, p. 295-315; *Ibidem*, 30 (1914), p. 55-75, p. 243-257; *Ibidem*, 31 (1915), p. 238-246
- Odo of Deuil**, *De profectione Ludovici VII in orientem*, (the journey of Louis VII (1119-1190) to the east), edited, with an English translation, by Virginia Gingerick Berry, New York: Columbia University Press, 1948, 154 p.
- Otto Bischof von Freising**, *Chronik, oder Die Geschichte der zwei Staaten*, Otto Bischof von Freising, übersetzt von Adolf Schmidt; hrsg. von Walther Lammers. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 16), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, 760 p.
- Papadopoulos-Kerameus, Athanasios I., *Ανάλεκτα Ιερολογιτικῆς Σταχυολογίας*, Petropolis, 1891-1898, 4 vol.; (retipărit Brussels: Culture et Civilisation, 1963, 5 vols)
- Petit, Louis (R.C. Archbishop of Athens), *Le monastère de Notre-Dame de Pitië en Macédoine*, «Izvestia Russkogo arkhéologicheskogo instituta v Konstantinople» 6(1900), p. 1-155
- Petit, Louis, *Typikon du monastère de la Kosmosotira près d'Ænos (1152)*, by Isaac Commenus Sebastocrator, I in *Idem* 15(1908), p. 17-77
- Petit, Louis, *Monodie de Théodore Prodrome sur Etienne Skylitzès, métropolitain de Trébizonde*, in *Idem* 8 (1903), p. 1-14
- Petit, Louis, *Monodie de Nicétas Eugenianos sur Théodore Prodrome*, VV, 9 (1902), p. 44-63
- Petit, Louis, *Documents inédits sur le Concile de 1166 et ses derniers adversaires*, VV 11 (1904), p. 465-493;
- Petridès, Savvas Leonida, *Jean Apokaukos, lettres et autres documents inédits*, in «Izvestia Russkogo arkhéologicheskogo instituta v Konstantinople» 14 (1909), p. 69-100
- Prodromos, Theodor** Miller, Edward, *Poésies inédites de Théodore Prodrome*, «Annuaire de l'Association pour l'encouragement des Études Grecques », 17 (1883), p. 18-64
- Prodromos, Theodor** *Epitalamio di Teodoro Prodromo per le nozze di Teodora Comnena e Giovanni Contostefano*, dal Cod. Marciano append. clas. XI no. 22, con traduzione italiana in versi e note filologiche e storiche di Carlo Castellani, Venezia: Stabilimento Tipo-litografico Fratelli Visentini, 1888, 23 p.
- Prodromos, Theodor** Drik Christiaan Hesselning and Hubert Pernot, *Poèmes prodromiques en grec vulgaire*, Amsterdam: J. Mülle, 1910, 274 p.; repr. Wiesbaden: M. Sändig, 1968, 274 p.
- Prodromos, Theodor** Édouard Jeanselme, Lysimaque Œconomos, *Le satire contre les higoumènes. Poème attribué à Théodore Prodrome*, B 1(1924), p. 317-339
- Prodromos, Theodor** Silvio Bernardinello, *Theodori Prodromi de Manganis*, (Università di Padova. Studi Bizantini e Neogreci, 4), Padova: Liviana Editrice, 1972, 138 p.
- Prodromos, Theodor** Wolfram Hörandner, *Theodoros Prodromos: historische Gedichte*, (Wiener Byzantinistische Studien, Bd.11), Wien: Verlag d. Österr. Akad. d. Wiss., 1974, 604 p.
- Prodromos, Theodor** Athanasios Kambylis, *Prodromea: textkritische Beiträge zu den historischen Gedichten des Theodoros Prodromos*, (Wiener Byzantinistische Studien, Bd. 11, Suppl), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1984, 131 p.
- Psellos, Mihail** *Scripta minora*, magnam partem adhuc inedita, edidit recognovitque Eduardus Kurtz, ex schedis eius relictis in lucem emisit Franciscus Drexli, (Orbis Romanus V and XII), Milan: Società editrice "Vita e pensiero", 1936-1941, 2-vols.
- Psellos, Mihail** *Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976-1077)*, texte établi et traduit par Émile Renauld, Paris, 1926-1928; English translation *Fourteen Byzantine Rulers*, by Edgard Robert Ashton Sewter, Harmondsworth: Penguin Books, 1966, 397 p.

- Regel, Vasilij Eduardovic, Nikolaj Ivanovic, *Fontes rerum byzantinorum*, St. Petersburg, 1892-1917; (reprintări Leipzig: Zentralantiquariat der DDR, 1982, mit wissenschaftsgeschichtlichem Vorwort von Alexander P. Kazhdan, 2 vols., 399 p.)
- Sathas, Konstantinos *Mesaiōnikē bibliothēkē-Bibliotheca graeca medii aevi*, ἐν Βενετία καὶ Παρισίοις, 7 vols, 1872 (vezi vol. V: *Michaēl Psellou Historikoi logoi, epistolai, kai alla anekdota*, 1876)
- Rudolf Schöll (ed), *Novellae*. Opus Schoellii morte interceptum absoluit Guilelmus Kroll, Berolini MCMLIX
- Skylitzes, Ioan**, *Ioannis Scylitzae synopsis historiarum*, recensuit Ioannes Thurn, (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, vol. 5, Series Berolinensis), Berolini; Novi Eboraci: De Gruyter, 1973, 579 p.; *Jean Skylitzès, empereurs de Constantinople*, texte traduit par Bernard Flusin et annoté par Jean-Claude Cheynet, Paris: P. Lethielleux, 2003, 466 p.
- Stethatos, Niketa** Darrouzès, Jean A.A, *Opusculs et lettres*, Nicétas Stéthatos (ca.1000-ca.1090), introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Darrouzès, (Sources Chrétiennes, 81), Paris: Éditions du Cerf, 1961, 553 p.
- Stethatos, Niketa** Hausherr, Irénée, *Un grand mystique byzantin, vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022)*, par Nicétas Stéthatos, texte grec inédit publié avec introduction et notes critiques par Irénée Hausherr et traduction française en collaboration avec Gabriel Horn, (Orientalia Christiana, v.12, num. 45), Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1928, 254 p.
- Stethatos, Niketa**, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022)*, texte grec inédit publié avec introduction et notes critiques par Irénée Hausherr et traduction française en collaboration avec Gabriel Horn, (Orientalia Christiana, vol. XII, nr. 45), Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1928, 254 p.
- Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi*, adiectis synaxariis selectis opera et studio Hippolyti Delehaye, (Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris), Bruxellis: Apud Socios Bollandianos, 1902, 1180 columns
- Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων.....ὕπὸ Γ. Ἀ. Ῥάλλη καὶ Μ. Πότλη...*, Ἀθηνῆσιν, 1852-1859, 6 vol.
- Teofilact al Ohrdei**, *Teofilacte d'Achrida. Discours, traités, poésies*, introduction, texte, traduction et notes par Paul Gautier, (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, v. 16/1. Series Thessalonicensis), Thessalonique: Association de Recherches Byzantines 1980, 418 p.
- Timarion**; *Timarion*, testo critico, introduzione, traduzione, commentario e lessico a cura di Roberto Romano, (Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana, 2), Naples: Università di Napoli, Cattedra di filologia bizantina, 1974, 196 p.; *Timarion*, translated with introduction and commentary by Barry Baldwin, Detroit: Wayne State University Press, 1984, 161 p.; Petros Vlachos (ed), *Timariōn: ē peri tōn kal' auton pathēmātōn*, Thessalonikē, Zētros, 2001
- Tornikes, Georgios** *Georges et Dèmétrios Tornikēs. Lettres et discours*. Introduction, texte, analyses, traduction et notes par Jean Darrouzès, Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1970, 381 p.
- Tzetzes, Ioan** Petrus Aloisius Leone, *Ioannis Tzetzae epistulae*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner, 1972, 218 p.
- Tzetzes, Ioan** Savvas Leonida Petridēs, *Vers inédits de Jean Tzetzés*, BZ, 12 (1903), p. 568-570
- Tzetzes, Ioan** *Epistolai*, eisagōgē, metaphrasē, scholia Iordanēs Grēgoriadēs, (Keimena Vyzantinēs logotechnias, 3), Athēna: Ekdoseis Kanakē, 2001, 311 p.
- Tzetzes, Ioan** *Historiae*, recensuit Petrus Aloisius M. Leone, (Pubblicazioni, Università degli studi di Napoli, Istituto di Filologia Classica, I), Napoli: Libreria Scientifica Editrice, 1968, 727 p.
- Vasile Ahridanul** *Des Basilus aus Achrida, Erzbischofs von Thessalonich bisher unedierte Dialoge*, ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Schismas, von Josef Schmidt, (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München, nr. 7), München, J.J. Lentner, 1901, 54 p.
- Wilhelm de Tyr**, Emiliy Aatwater Buabock, August Carles Krey (ed.), *A History of Deeds Done beyond the Sea*, by William Archibishop of Tyre, (Records of Civilization, Sources and Studies, vol 35), New York, 1943, 2 vol.
- Wilhelm de Tyr**, *Chronique*, édition critique par Huygens, Robert Burchard Constantijn, détermination des dates par Mayer, Hans Eberhard, et Röscher Gerhar, (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 63 and 63A), Turnhout, 1986, 2 vols., 1170 p.
- Zonaras, Ioannis** *Zonarae Annales*, ex recensione Moritz Eduard, Pinder, with a Latin translation by Hieronymus Wolfius, notae by Hieronymus Wolfius and Charles du Fresne, Seigneur du Cange, (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, 47-49), Bonnae: Impensis Ed. Weberi, 1841-1897, 3 vol.; *Militärs und Höflinge im Ringen um das Kaisertum, byzantinische Geschichte von 969 bis 1118*, nach der Chronik des Johannes Zonaras, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Erich Trapp, (Byzantinische Geschichtsschreiber, Bd. 16), Graz: Verlag Styria, 1986, 207 p.

II. INSTRUMENTE DE LUCRU (DICTIONARE, ANTOLOGII, CATALOAGE, ATLAS)

- A Patristic Greek Lexicon*, edited by Geoffrey William Hugo Lampe, D.D. Oxford at the Clarendon Press, 1961 (1568 p.)
- Baldwin, Barry, *An Anthology of Byzantine poetry*, (London studies in classical philology, vol. 14), Amsterdam: J.C. Gieben: Atlantic Highlands, N.J.: Distributed in the U.S.A. by Humanities Press, 1985, 241 p.
- Bailly, M. Anatole, *Dictionnaire grec-français*, Librairie Hachette 1950, (2220 p.)
- Baker, Derek, *The Materials, Sources, and Methods of Ecclesiastical History*, papers read at the twelfth summer meeting and the thirteenth winter meeting of the Ecclesiastical History Society, (Studies in church history. Ecclesiastical History Society, 11), Oxford: Published for the Ecclesiastical History Society by Blackwell, 1975, 370 p.
- Barker, Ernest, *Social and political thought in Byzantium from Justinian I to the last Palaeologus*, passages from Byzantine writers and documents; translated with an introd. and notes by Ernest Barker, Oxford: Clarendon Press, 1957, 239 p.
- Beck, Hans-Georg von, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, (Byzantinisches Handbuch, 2.1: Handbuch der Altertumswissenschaft, 12.2.1), München: Beck, 1977, 835 p.
- Bellinger, Alfred R. and Grierson, Philip (eds.), *Catalogue of the Byzantine coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collections*, Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University; New York, 1966-1999, 5 vols. (vol. 4. *Alexius I to Michael VIII, 1081-1261*, by Michael F. Hendy)
- Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, publié sous la direction de M. Baudrillat, A Vogt, vol I-XXIX (1912-2007)
- Dicționar grec-roman al Noului Testament*, de Maurice Carrez, doctor în teologie și Francois Morez, agrégé en lettres, Traducere de Gheorghe Badea, Societatea Biblică interconfesională din România, București, 1999
- Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, sous la dir. de André Vauchez; avec la collab. de Catherine Vincent, 2 vol., 1692 p. (Tom 1: A-K. Tom 2: L-Z) Paris: Ed. du Cerf, 1997
- Dicționarul Teologilor Români*, Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, ediția a doua, revăzută și întregită, Editura Enciclopedică, București 2002, p. 474-476
- Dölger, Franz, *Regesten der Kaiserurkunden des ostromischen Reiches* (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, Abt. I), München und Berlin, 1924-1977, 5 vols. (2. tom. 1025-1204)
- Großer Historischer Weltatlas*, Zweiter teil, Mittelalter, Bayerischer Schulbuch-Verlag, 1997
- Grumel, Rev. Venance A.A., *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople*, Vol. I, Fasc. 3, *Actes des patriarches Registres de 1043 à 1206*, Constantinople: Socii Assumptionistae Chakedonenses 1947, 246 p. (Deuxième édition revue et corrigé par Jean Darrouzès, Institut français d'études byzantines, Paris, 1989)
- Grumel, Venance A.A., *La chronologie*, ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris: Presses Universitaires de France, 1958, 487 p.
- John Haldon, *The Palgrave Atlas of Byzantine History*, Palgrave Macmilan, 2005
- Hunger, Herbert, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, (Handbuch der Altertumswissenschaft, Abteilung 12: Byzantinisches Handbuch, T. 5-), München: Beck, 1978-, 2 vol. (Bd. 1. *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*; Bd. 2. *Philologie, Profandichtung, Musik, Mathematik und Astronomie Naturwissenschaften, Medizin, Kriegswissenschaft, Rechtsliteratur*)
- Janin, Raymond, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, I: *Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique*, III: *Les églises et les monastères*, Paris, Institut français d'études Byzantines, 1969, 605 p.
- Janin, Raymond, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, II. *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, (Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique), Paris, 1975, 492 p.
- Janin, Raymond, *Constantinople byzantine, développement urbain et répertoire topographique*, Paris: Institut Français d'Etudes Byzantines, 1964, 542 p.
- Laurent, Vitalien, *Le corpus des sceaux de l'Empire Byzantin*, T.5, *L'Église*, Paris: Centre national de la recherche scientifique, 3 vol., 1963-1972, (1re ptie. I. *L'Église de Constantinople: A. La hiérarchie - 2. 1re ptie. I. L'Église de Constantinople: Le clergé et les moines. II. Les archevêchés autocéphales (Chypre et Bulgarie). 2e ptie. I. Les patriarchats orientaux (Alexandrie, Antioche, Jérusalem). II. Supplément - 3. Supplément.*)
- Lexikon zur Byzantinischen Gräzität (besonders des 9.-12. Jahrhunderts)*, I Band A-K, Erstellt von Erich Trapp, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2001
- Martindale, John Robert, *Prosopography of the Byzantine Empire*, DVD. 1, Aldershot: Ashgate Pub. Ltd., 2001, 3 vol. (vol. III: 1025-1261)
- Mayeur, Jean-Marie, *Histoire du christianisme, des origines à nos jours*, Paris: Desclée, 1990-2000, 14 vol. (Tome V, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, sous la direction de Jean-Marie Mayeur...et al.,

- sous la responsabilité de: André Vauchez, avec la collaboration de Jerzy Kloczowski ... et al., Paris: Desclée, 1993, 973 p.)
- Metcalf, David Michael, *Coinage in South-eastern Europe, 820-1396*, (Royal Numismatic Society. Special publications, nr.11), London: Royal Numismatic Society, 1979, 371 p.
- Metcalf, David Michael, *Coinage in the Balkans, 820-1355*, (Special publication. Royal Numismatic Society, nr.11), London: Royal Numismatic Society, 1979, 371 p.
- Milaş, Dr. Nicodim, *Canonele Bisericii Ortodoxe însoţite de comentarii*, vol.I şi II, traducerea făcută de Uroş Kovincici şi Dr. Nicolae Popovici, Arad, 1930, 1936.
- Morrisson, Cécile, *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque Nationale*, vol. II: *De Philippicus à Alexis III (711-1204)*, Paris: Bibliothèque Nationale, 1970
- Nicol, Donald MacGillivray, *A biographical dictionary of the Byzantine Empire*, London: Seaby, 1991, 156 p.
- Pelikan, Jaroslav Jan, *The Christian tradition, a history of the development of doctrine*, Chicago; London: University of Chicago Press, 1971-1989 (5 vol.), (vol 1. *The emergence of the Catholic tradition (100-600)*; vol.2 *The spirit of Eastern Christendom (600-1700)*; vol. 3 *The growth of medieval theology (600-1300)*; vol.4 *Reformation of church and dogma (1300-1700)*; vol.5 *Christian doctrine and modern culture (since 1700)*
- Riley-Smith, Jonathan (ed.), *The atlas of the Crusades*, London: Times Books, 1991, 192 p.
- Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. in chief: Alexander P. Kazhdan; ed.: Alice-Mary Talbot... et al., New York; Oxford: Oxford Univ. Press, 1991, 3 vol.
- Tabula imperii byzantini*, (Denkschriften, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Bd. 125), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1976-
- Varzos, Kōnstantinos, *He genealogia ton Komnenon*, (Vyzantina Keimena kai Meletai, 20), tom. I şi II, Thessalonike: Kentron Vyzantinōn Ereunōn, 1984

2. LITERATURA SECUNDARĂ

- Academia Română, *Istoria românilor*, vol. III. *Genezele româneşti*. Coordonatori Acad. Ştefan Pascu, Acad. Răzvan Teodorescu, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001, (Partea a II-a, „Structuri politice la Dunărea de Jos. Românii şi pecenegi-cumanii până la mijlocul secolului al XIII-lea”)
- Abulafia, David, *Ancona, Byzantium and the Adriatic, 1155-1173*, “Papers of the British School at Rome”, 52 (1984), p. 195-216
- Abulafia, David, *Mediterranean encounters, economic, religious, political, 1100-1500*, (Variorum Collected Studies Series), Aldershot: Ashgate Variorum, 2000, 352 p.
- Aertis, W.J. *A Byzantine Traveller into one of the Crusader States* în Krijnie Nelly Ciggaar (ed), *East and West in the Crusader States. Context, contacts, confrontations*, “Orientalia Lovaniensia Analecta” 125 (2003) p. 165-222
- Afanasiev, Nikolai N, Jean Meyendorff, Alexandre Schmemmann, *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Neuchâtel, 1960, 150 p.
- Ahrweiler, Hélène, *L'histoire et la géographie de la région de Smyrne entre les deux occupations turques (1081-1317) particulièrement au XIIIe siècle*, TM 1(1965), p. 1-204
- Ahrweiler, Hélène, *Byzance et la mer, la marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VIIe-XVe siècles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, 502 p.
- Ahrweiler, Hélène, *Charismaticism and other forms of attribution of foundations pious aux Xe-XIe siècles*, « Zbornik Radova Vizantinoloskog Instituta » 10 (1967), p. 1-27
- Ahrweiler, Hélène, *Etudes sur les structures administratives et sociales de Byzance*, préface de Paul Lemerle, London, Variorum Reprints, 1971, 384 p.
- Ahrweiler, Hélène, *L'idéologie politique de l'Empire Byzantin*, Paris: Presses Universitaires de France, 1975, 158 p.
- Ahrweiler, Hélène, *Byzance: les pays et les territoires*, London, Variorum Reprints, 1976, 338 p.
- Ahrweiler, Hélène, *Géographie historique du monde méditerranéen*, (Publications de la Sorbonne, 7), Paris: Publications de la Sorbonne, 1988, 312 p.
- Ahrweiler, Hélène, *L'image de l'autre: étrangers, minoritaires, marginaux*, Stuttgart: [s.n.], 1985, 2 vol.
- Ahrweiler, Hélène and Laiou, Angeliki E., *Studies on the internal diaspora of the Byzantine Empire*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection; Cambridge, Mass.: distributed by Harvard University Press, 1998, 205 p.
- Alexiou, Margaret, *Literary subversion and the aristocracy. A stylistic analysis of Timarion chapters 6-7*, BMGS, 8 (1983), p. 29-45
- Alexiou, Margaret, *The poverty of écriture the craft of writing*, BMGS, 10 (1986), p. 1-40
- Alexiou, Margaret, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, revised by Dimitrios Yatromanolakis and Panagiotis Roilos, Lanham, MD; Oxford: Rowman and Littlefield, 2002, 293 p.

- Anastos, Milton Vasil, *Aspects of the mind of Byzantium, political theory, theology, and ecclesiastical relations with the See of Rome*, edited by Vryonis, Speros Jr. and Goodhue, Nicholas, (Variorum Collected Studies Series), Aldershot: Ashgate, Variorum, 2001
- Angelou, Athanasios D., *Nicholas of Methone (1147-1160): the life and works of a twelfth-century bishop*, in *Byzantium and the Classical Tradition*, ed. Margaret Mullett and Roger Scott, Birmingham: Centre for Byzantine Studies University of Birmingham, 1981, p. 143-148
- Angelov, Dimităr Simconov, *Le bogomilisme en Bulgarie*, introduction de Jean Duvernoy, Toulouse: Privat, 1972, 182 p.
- Angold, Michael J. (ed.), *The Byzantine aristocracy, IX-XIII centuries*, (British Archaeological Reports, International Series, 221), Oxford, 1984, 266 p.
- Angold, Michael, *The Imperial administration and the Patriarchal clergy in Twelfth Century*, BF 19 (1993), p. 17-24
- Angold, Michael J., *Were Byzantine monastic typika literature?*, in *The Making of Byzantine History. Studies Dedicated to Donald M. Nicol on his 70th Birthday*, edited by Roderick Beaton and Charlotte Roueché foreword by Averil Cameron, (Publications. Centre for Hellenic Studies, King's College London, 1), Aldershot: Variorum, 1993, p. 46-70
- Angold, Michael J., *Imperial renewal and orthodox reaction: Byzantium in the eleventh century*, in *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th centuries*, papers from the twenty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St. Andrews, March 1992, (Publications. Society for the Promotion of Byzantine Studies, 2) ed. Paul Magdalino, Aldershot: Variorum, 1994, p. 231-246
- Angold, Michael J., *Monastic satire and the Evergetine monastic tradition in the twelfth century*, in *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism*, 3rd International Byzantine colloquium. Papers, edited by Margaret Mullett and Anthony Kirby, (Belfast Byzantine texts and translations, 6.1), Belfast: Belfast Byzantine Enterprises, School of Greek, Roman and Semitic Studies, The Queen's University of Belfast, 1994, p. 86-102
- Angold, Michael J., *The Byzantine Empire 1025-1204. A Political History*, New York: Longman, 1997, 374 p.
- Angold, Michael J., *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 604 p.
- Argyriou, Asterios, *Perception de l'Islam et traduction du Coran dans le monde byzantine grec*, B LXXV (2005), p. 25-69.
- Asdracha, Catherine, *L'image de l'homme occidental à Byzance. Le témoignage de Kinnamos et de Choniates*, BS, 44 (1983), p. 31-40
- Astruc, Charles, *Les listes de prêt figurant au verso de l'inventaire du trésor et de la bibliothèque de Pathmos dressée en Septembre 1200*, TM 12 (1994), p. 495-499
- Auge, Isabelle, *Convaincre ou contraindre: la politique religieuse de Comnènes à l'égard des Arméniens et syriaques jacobites*, REB 60 (2002), p. 133-150.
- Babić, Gordana, *Les discussions christologiques et le décor des églises byzantines au XIIe siècle. Les évêques officiant devant l'Hétimasie et devant l'Amnos*, «Frühmittelalterliche Studien» 2(1968), p. 368-386
- Babić, Gordana, *Les chapelles annexes des églises byzantines, fonction liturgique et programmes iconographiques*, (Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, 3), Paris, Klincksieck, 1969, 191 p.
- Badenas, Petro, *L'intégration des Turcs dans la société byzantine (XI-XIIe siècles). Echechs d'un processus de coexistence*, *Η Βυζαντινή μικρά Ασία (6-12αι)*, ed. S. Lampakis, Athens, 1998, p. 179-188
- Baker, Derek (ed.), *Relations between East and West in the Middle Ages*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973, 156 p.
- Bakirtzis, Ch., *Pilgrimage to Thessalonike. The Tomb of Saint Demetrios*, DOP 56 (2002), p. 175-192
- Bakirtzis, Ch., *Byzantine Ampullae from Thessaloniki*, in Robert Ousterhout, *The Blessings of the Pilgrimage*, University of Illinois Press, 1990, p. 140-150
- Balard, Michel; Angeliki Laiou, *Les Italiens à Byzance, édition et présentation de documents*, (Serie Byzantina Sorbonensia, 6), Paris: Publications de la Sorbonne 1987, 194 p.
- Balard, Michel; Elisabeth Malamut et Jean-Michel Spieser, *Byzance et le monde extérieur, contacts, relations, échanges*, actes de trois séances du XXe Congrès International des Études Byzantines, Paris, 19-25 août 2001, Paris: Publications de la Sorbonne, 2005, 288 p.
- Barnea, Ion, *Relațiile dintre așezarea de la Bisericuța-Garvăn și Bizanț în secolele X-XII*, în SCIV, an. IX, 1953, nr. 3-4, p. 641-671
- Barnea, Ion, *Dinogetia et Noviodunum. Deux villes byzantines du Bas-Danube*, RESEE, IX, 1971, nr. 3, p. 343-362
- Barnea, Ion, *Noi descoperiri din epoca feudalismului timpuriu la Dinogetia-Garvăn*, în vol. "Materiale și Cercetări Arheologice" 10, 1973, p. 291-331

- Ion Barnea, *Monumente creștine și de viață bisericească în secolele VII-XIV pe teritoriul Dobrogei în Monumente istorice și izvoare creștine*, Galați, 1987, p. 106-109
- Barnea, Ion, *Sigiliul unui ierarh al Rusiei în așezarea de la Garvăn*, în SCIV, 1956, 7, p. 189 -197
- Barnea, Ion, *Dinogetia - ville byzantine du Bas-Danube, sec. IV-XII*, în, „Byzantina”, Tesalonic, 10, 1980, p. 237-287 + 30 p.;
- Barnea, Ion, *Le christianisme sur le territoire de la Roumanie aux IIIe-XIe siècles*, în “Études Balkaniques”, 1, 1985, p. 92-106
- Barnea, Ion Ștefan Ștefănescu, *Din istoria Dobrogei. III. Bizantini români și bulgari la Dunărea de Jos*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1971
- Bănescu, Nicolae, *Cele mai vechi știri bizantine asupra românilor de la Dunărea de Jos*, Anuarul Institutului de Istorie Națională” din Cluj I (1921-1922), p. 138-160 (în versiune franceză *Les premiers témoignages sur les Roumains du Bas-Danube* în „Byzantinisch-Neugriechische Jahrbucher” III (1922), p. 287-310;
- Bănescu, Nicolae, *Les duchés byzantins de Paristrion (Paradounavon) et de Bulgarie*, Bucarest, 1946, 193 p.
- Bănescu, Nicolae, *Chipuri din istoria Bizanțului*, București, 1971
- Baynes, Norman Hepburn and Moss, Henry St. Lawrence Beaufort, *Byzantium, an introduction to East Roman civilization*, (Oxford paperbacks, nr. 16), Oxford: Clarendon Press, 1962, 436 p.
- Beaton, Roderick, *The rhetoric of poverty. The lives and opinions of Theodore Prodromos*, BMGS, 11 (1987), p. 1-28
- Baynes, Norman Hepburn, *Byzantine Studies and Other Essays*, London London: University of London, Athlone Press, 1960, 392 p.
- Beaucamp, Joëlle, *La situation juridique de la femme à Byzance*, «Cahiers de civilisation médiévale», 20(1977), p. 145-176
- Beaucamp, Joëlle et Dagron, Gilbert, *La transmission du patrimoine, Byzance et l'aire méditerranéenne*, (Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, 11), Paris: De Boccard, 1998, 269 p.
- Beck, Hans-Georg von, *Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz*, REB 24 (1966), p. 1-24
- Beck, Hans-Georg von, *Senat und Volk von Konstantinopel. Probleme der byzantinischen Verfassungsgeschichte*, (Sitzungsberichte, Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Jahrg. 1966, 6), München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1966, 75 p.
- Beck, Hans-Georg von, *Das byzantinische Jahrtausend*, München: Beck, 1994, 383 p.
- Beck, Hans-Georg von, *Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz*, (Sitzungsberichte, 384), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981, 60 p.
- Beck, Hans-Georg von, *Byzantinisches Lesebuch*, München: Beck, 1982, 412 p.
- Beck, Hans-Georg von, *Ideen und Realitäten in Byzanz. Gesammelte Aufsätze*, London: Variorum Reprints, 1972, 456 p.
- Belting, Hans, *An image and its function in the liturgy. The Man of Sorrows in Byzantium*, DOP 34/5(1980-1981), p. 1-16
- Belting, Hans, *L'Arte e il suo pubblico, funzione e forme delle antiche immagini della passione*, introduzione di Giorgio Cusatelli, (Rapporto della Soprintendenza per i Beni Artistici e Storici per le Province di Bologna, Ferrara, Forlì e Ravenna, 56), Bologna: Nuova Alfa Editoriale, 1986, 277 p.
- Benson, Robert Luois and Constable, Giles, with Lanham, Carol Dana (eds.), *Renaissance and renewal in the twelfth century*, (From a conference held under the auspices of UCLA Center for Medieval and Renaissance Studies, Harvard University Committee on Medieval Studies, 26-29 November 1977, Cambridge, Massachusetts, commemorating the contributions by Charles Homer Haskins), Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1982, 1991, 781 p.
- Bernardinello, Silvio, *Sicilia e Normanni in Teodoro Prodromo*, în *Byzantino-Sicula*, II, miscellanea di scritti in memoria di Giuseppe Rossi Taibbi, (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neellenici. Quaderni 8), Palermo, 1975, p. 51-72
- Bica, Ion, *Iconografia religioasă în lumina sigiliilor bizantine descoperite în Dobrogea (sec. X-XIII)* în Petolescu, Constantin C. și Teoteoi, Teodor, *Studia Historica et Theologica*, p. 301-307
- Bica Ion, *Thema Paristrion (Paradunavon) în istoriografia bizantină și română*, Pitești, 2003
- Bihalji-Merin, Oto, *Byzantine frescoes and icons in Yugoslavia*, photographs by Tošo Dabac, Dušan Stanimirović, and others, with notes on the plates by Svetislav Mandić, London: Thames and Hudson, 1960, 16 p., 81 de planșe
- Boeck, Elena N., *The art of being Byzantine. History, structure and visual narrative in the Madrid Skylitzes manuscript*, Ann Arbor, Mich.: UMI Dissertation Services, 2004, 340 p.
- Bolșacov-Ghimpu, Alexandru, *La localisation de la cité byzantine de Demnizikos*, RESEE tom V-1967, no. 3-4, p. 543-549
- Bolton, Brenda M. and Duggan, Anne J., *Adrian IV, the English Pope, 1154-1159. studies and texts*, Aldershot, Burlington, VT: Ashgate, 2003, 343 p.
- Brand, Charles Macy, *The Turkish element in Byzantium, eleventh-twelfth centuries*, DOP, 43 (1989), p. 1-25

- Bréhier, Louis, *Le Monde byzantin*, Paris, 1947-1950, 3 vol. (vol. I *Vie et mort de Byzance*, 602 p., 1947; vol. 2 *Les Institutions de l'Empire byzantin*, 631 p., 1948; vol. 3 *La Civilisation byzantine*, 627 p., 1950)
- Brezeanu, Stelian, *La continuité daco-roumaine. Science et politique*, Bucarest, 1984, p. 14-22
- Brezzi, Paolo, *Lo scisma fra regnum e sacerdotium al tempo di Federico Barbarossa* în „Archivio della Deputazione Romana di Storia Patria”, 63 (1940), p. 605-642
- Browning, Robert, *The patriarchal school at Constantinople in the twelfth century*, B, 32(1962), 167-202; *Ibidem*, 33(1963), p. 11-40
- Browning, Robert, *Unpublished correspondence between Michael Italicus, archbishop of Philippopolis, and Theodore Prodromos*, BS 1(1962), p. 279-297
- Browning, Robert, *Byzantine scholarship*, “Past and Present”, 28 (1964), p. 3-22
- Browning, Robert, *Enlightenment and repression in Byzantium in the eleventh and twelfth centuries*, “Past and Present”, 69 (1975), p. 3-23
- Browning, Robert (1914-1997), *Studies on Byzantine History, Literature and Education*, London: Variorum, 1977, 381 p.
- Browning, Robert, *Studies on Byzantine history, literature and education*, London: Variorum, 1977, 381 p.
- Browning, Robert, *Church, state, and learning in twelfth century Byzantium*, London: Dr. Williams's Trust, 1981, 24 p.
- Browning, Robert (1914-1997), *History, Language and Literacy in the Byzantine World*, (Variorum Collected Studies Series, CS299), Northampton: Variorum Reprints, 1989
- Browning, Robert (1914-1997), *Theodore Balsamon's commentary on the canons of the council in Troullo as a source on everyday life in twelfth-century Byzantium*, în *H KΑΘΗΜΕΡΙΝΗ ΖΩΗ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ*, tomes kai synecheies stēn hellēnistikē kai rōmaikē paradosē, praktika tou. (1) Diethnous Symposiou, 15-17 septemvriou 1988, hypeuthynē tēs ekdosēs tōn praktikōn, Christina G. Angelidē, ed. Chrysa A. Maltezou, Athēna: Kentro Vyzantinōn Ereunōn, E.I.E. 1989, p. 421-428
- Browning, Robert, *History, language and literacy in the Byzantine world*, Northampton, 1989
- Bryer, Anthony A.M., *A Byzantine family: the Gabrades, c. 979-c. 1653*, “University of Birmingham Historical Journal”, vol. 12, nr. 2 (1970), p. 164-187
- Bryer, Anthony A.M. and Winfield, David, *The Byzantine monuments and topography of the Pontos*, with maps and plans by Richard Anderson and drawings by June Winfield, (Dumbarton Oaks Studies, 20), Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1985, 2 vol
- Bryer, Anthony A.M. and Cunningham, Mary, *Mount Athos and Byzantine monasticism*, papers from the Twenty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1994, (Publications. Society for the Promotion of Byzantine Studies, Great Britain, 4), Aldershot, Great Britain, Brookfield, Vt., USA: Variorum, 1996, 278 p.
- Buckler, Georgina Grenfell, *Writings familiar to Cecaumenus*, B 15(1940-1941), p. 133-143
- Buckler, Georgina Grenfell, *Anna Comnena, a study*, London: Oxford University Press, 2000, 558 p.
- Buckler, Georgina Grenfell, *Authorship of the Strategikon of Cecaumenus*, (Byzantinische Zeitschrift. Offprint, 36/1), Leipzig, Berlin: B. G. Teubner, 1936, 26 p.
- Cahen, Claude, *La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, (Institut Français de Damas. Bibliothèque Orientale, tom. 1), Paris, 1940, 768 p.
- Cahen, Claude, «Une famille byzantine au service des Seldjoukides d'Asie Mineure», în *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*. Hrsg. von Peter Wirth, Heidelberg: C. Winter, 1966, p. 145-149
- Cahen, Claude, *Turco-byzantina et Oriens Christianus*, préface de Ahrweiler, Hélène, London: Variorum Reprints, 1974, 396 p.
- Cahen, Claude, *Orient et Occident au temps des Croisades*, Paris: Aubier Montaigne, 1983, 302 p.
- Cameron, Averil, *The History of Image of Edessa. The Telling of a Story*, în *Okeanos. Essays presentes to Ihor Sevechenko on his Sixtieth Birthday*, „Harvard Ukrainian Studies” VII (1983), p. 80-95
- Cameron, Averil, *Christianity and the rhetoric of empire. The development of Christian discourse*, Berkeley, London: University of California Press, 1991, 261 p.
- Carile, Antonio, *Federico Barbarossa, I Veneziani e l'assedio di Ancona del 1173. Contributo alla storia politica e sociale della città nel secolo XII*, “Studi Veneziani”, 16 (1974), p. 3-31
- Carile, Antonio, *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, (Collana medievistica, 9), Bologna: Lo scarabeo, 2000, 278 p.
- Carr, Annemarie Weyl, *Byzantine illumination 1150-1250. The study of a provincial tradition*, Chicago; London: University of Chicago Press, 1987, 320 p.
- Carr, Annemarie Weyl, *Revised papers that were originally read at the session entitled "Komnenian culture"*, papers from the session at the 20th Annual Byzantine Studies Conference, Ann Arbor, Michigan, on 21 September 1994, (Byzantinische Forschungen. Bd. 23), Amsterdam: Hakkert, 1996, 163 p.

- Carr, Annemarie Weyl, *Cyprus and the devotional arts of Byzantium in the era of the Crusades*, (Variorum Collected Studies Series, 806), Aldershot: Ashgate Variorum, 2005
- Carr, Annemarie Weyl, *The mural paintings of Abu Ghosh and the patronage of Manuel Comnenus in the Holy Land*, in *Crusader art in the twelfth century*, ed. Jaroslav Folda, (Based on an international symposium on "Relations between the Visual Arts in Europe and in the Latin East," which took place in January, 1982 in Jerusalem, and which was arranged by the British School of Archaeology. British Archaeological Reports, International Series, 152), Oxford, 1982, p. 215-234
- Cavallo, Gulielmo, *Lire à Byzance*, Les Belles Lettres, 2006
- Cătoi, Ovidiu Mihai, *Un hieromoine «scythe» du territoire de la Roumanie, dans un manuscrit byzantin du XIIe siècle*, «Etudes byzantines et post-byzantines» V, Editura Academiei Române », București, 2006
- Chalandon, Ferdinand, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, New York: Burt Franklin, 1969, 2 vol.
- Chalandon, Ferdinand, *Les Comnène: études sur l'Empire byzantin aux XIe et XIIe siècles*, Paris, 1912, 2 vol. (vol. 1. *Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène (1081-1118); Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel I Comnène (1143-1180)*, retipărit New York: B. Franklin, 1960
- Charanis, Peter, *On the ethnic composition of Byzantine Asia Minor*, Thessalonikê: Etaireias Makedonikôn Spoudôn, 1953, 8 p. (Anatupon ek tou parathêmatos tôn "Ellênikôn" ar. 4, "Prosfora eis Stilpôna P. Kuriakidên")
- Charanis, Peter, *Studies on the demography of the Byzantine Empire*, collected studies, with a preface by Speros Vryonis Jr., London, Variorum Reprints, 1972, 360 p.
- Charanis, Peter, *Social, economic and political life in the Byzantine Empire*, collected studies, London: Variorum Reprints, 1973, 456 p.
- Charanis, Peter, *The Armenians in the Byzantine Empire*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: Distributors, Livraria Bertrand, 1963, 63 p.
- Caseau-Chevalier, Beatrice, *Byzance : économie et société. Du milieu du VIII siècle à 1204*, Sedes, 2007
- Chatzidakis, Manolis, *L'évolution de l'icône aux XIe et XIIIe siècles et la transformation du temple*, "Actes du XVe Congrès International d'Études Byzantines", Athènes, 1976 (CIEB). Chronique du Congrès. Art et Archéologie, p. 331-366
- Chatzinikolaou, Anna Marava, *Catalogue of the Illuminated Manuscripts of the National Library of Greece*, Athens: Publications Bureau of the Academy of Athens, 1978-1985. vol. I *Manuscripts of the New Testament (10th-12th Centuries)* (p. 10-434), Athens; vol. II *Manuscripts of New Testament texts, 13th-15th century*, vol. III *Homilies of the church fathers and Menologia, 9th - 12th century*.
- Cheyne, Jean-Claude, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, (Publications de la Sorbonne. 9. Série Byzantina Sorbonensia), Paris: Publications de la Sorbonne, 1990, 1996, 523 p.
- Cheyne, Jean-Claude, *Histoire de Byzance*, Paris: Presses Universitaires de France, 2005, 127 p.
- Cheyne, Jean-Claude, *L'iconographie des sceaux des Comnènes*, in Ludwig Claudia (Hrsg.), *Siegel und Siegler. Akten des 8. Internationalen Symposions für Byzantinische Sigillographie*, unter Mitarbeit von Ralph-Johannes Lilie... et al., (Berliner Byzantinistische Studien, Bd. 7), Frankfurt am Main; Oxford: Lang, 2005, p. 53-67
- Cheyne, Jean-Claude, *The Byzantine aristocracy and its military function*, (Variorum Collected Studies Series), Aldershot: Ashgate, Variorum, 2006
- Chrysostomides, Julian (ed.), *ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ. Essays presented to Joan Hussey*, Camberley: Porphyrogenitus, 1988, 576 p.
- Chrysostomides, Julian, *Byzantine women*, lecture delivered to the Lykion ton Hellenidon on 18th October 1993, Camberley: Porphyrogenitus, 1994, 20 p.
- Charanis, Peter, *The monastic properties and the state in the Byzantine Empire*, DOP 4 (1941), p. 53-118
- Charanis, Peter, *Aims of the medieval crusades and how they were viewed by Byzantium*, in "Church History", June 1952, vol. XXI, nr. 2, p. 123-134,
- Charanis, Peter, *Economic factors in the decline of the Byzantine Empire*, "Journal of Economic History", Fall, 1953, p.412-424
- Charanis, Peter, *The Monk as an Element of Byzantine Society*, DOP 25 (1971), p. 61-85
- Chatzidakis, Manole, *L'évolution de l'icône aux XIe et XIIIe siècles et la transformation du temple*, CEB 1976, « Actes du XV Congrès International d'études byzantines", Athenès, 1976, p. 331-336
- Ciggaar, Nelly Krijnie, *Byzance et l'Angleterre. Etudes sur trois sources méconnues de la topographie et de l'histoire de Constantinople aux XIe et XIIe siècles*, Leiden, 1976
- Ciggaar, *Une description de Constantinople dans le Tarragoneis 55*, REB 53-(1995), p. 117-140
- Ciggaar, Krijnie Nelly, *Western travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 962-1204: cultural and political relations*, Leiden; New York: E.J. Brill, 1996, 396 p.

- Ciggaar, Krijnie Nelly Herman Teule (eds.), *East and west in the crusader states: context, contacts, confrontations II: acts of the congress held at Hernen Castle in September 2000*, Leuven; Dudley, MA: Uitgeverij Peeters, 2003, 296 p.
- Classen, Peter, *Das Konzil von Konstantinopel und die Lateiner*, BZ, 48 (1955), p. 339-368
- Classen, Peter, *La politica di Manuele Comneno tra Federico Barbarossa e le città italiane*, în *Popolo e Stato in Italia nell'età di Federico Barbarossa: Alessandria e la Lega lombarda*, Relazioni e comunicazioni al XXXIII Congresso storico subalpino per la celebrazione dell'VIII centenario della fondazione di Alessandria. Sotto l'alto patronato del Presidente della Repubblica. Alessandria, 6-7-8-9 ottobre 1968, Torino: Deputazione subalpina di storia patria, 1970, p. 265-279
- Clucas, Lowell, *The Byzantine legacy in Eastern Europe*, Boulder: East European Monographs; New York: Distributed by Columbia University Press, 1988, 295 p.
- Clucas, Lowell, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual values in Eleventh Century*, München, 1981
- Cognasso, Francesco, *Partiti politici e lotte dinastiche in Bisanzio alla morte di Manuele Comneno*, "Memorie della Reale Accademia delle scienze di Torino", 2nd ser., 62. 2 (1912), p. 213-317
- Conca, Fabrizio, (ed.), *Il Romanzo bizantino del XII secolo, Teodoro Prodromo, Niceta Eugeniano, Eustazio Macrembolita, Costantino Manasse*, Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1994, 800 p. (Rodante e Dosicle, *Teodoro Prodromo* -- Drosilla e Caricle, *Niceta Eugeniano* -- Ismine e Isminia, *Eustazio Macrembolita* - Aristandro e Callitea, *Costantino Manasse*)
- Constantelos, Demetrios J., *Byzantine philanthropy and social welfare*, (Studies in the social & religious history of the mediaeval Greek world, 1), New Rochelle, N.Y.: A.D. Caratzas, 1991, 282 p.
- Constantelos, Demetrios J., *Understanding the Greek Orthodox Church, its faith, history, and practice*, New York: Seabury Press, 1982, 178 p.
- Constantelos, Demetrios J., *Liturgy and liturgical daily Life in the Medieval Greek World: The byzantine Empire*, în Heffernan, Thomas J. and Matter, E. Ann (eds.), *The Liturgy of the Medieval Church*, Kalamazoo, Mich.: Published for The Consortium for the Teaching of the Middle Ages, by Medieval Institute Publications, Western Michigan University, 2001, 2005, 778 p.
- Constantinides, Costas N., Panagiotakes, Nikolaos M., Jeffreys, Elizabeth and Angelou, Athanasios D., *Philellēn: studies in honour of Robert Browning*, (Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia Bibliothēke, nr.17), Venice: Istituto ellenico di studi bizantini e postbizantini di Venezia, 1996, 419 p.
- Cornack, Robert, *Patronage and New Programs of the Byzantine Iconography*, CIEB, Major Papers, Washington, 1986, p. 609-638
- Cresci, Lia Raffaella, *Sulla fortuna di Gregorio di Nazianzo nel XII secolo*, "Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata", 37 (1983), p. 3-17
- Criscuolo, Ugo, *Chiesa ed insegnamento a Bisanzio nel XII secolo: sul problema della cosiddetta Accademia Patriarcale*, "Sicilorum Gymnasium", 28 (1975), p. 373-390
- Criscuolo, Ugo e Maisano, Riccardo, *La poesia bizantina*, atti della terza Giornata di studi bizantini sotto il patrocinio della Associazione italiana di studi bizantini (Macerata, 11-12 maggio 1993), (Italoellenika, n. 8), Napoli: Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi dell'Europa Orientale, 1995 (1996 printing), 293 p.
- Ćurčić, Slobodan and Mouriki, Doula (eds.), *The twilight of Byzantium, aspects of cultural and religious history in the late Byzantine Empire*. Papers from the colloquium held at Princeton University 8-9 May 1989, Princeton, NJ: Dept of Art and Archaeology, Program in Hellenic Studies, Princeton University, 1991
- Curtis, Edmund, *Roger of Sicily and the Normans in Lower Italy: 1016-1154*, New York; London: G.P. Putnam's Sons, The Knickerbocker Press, 1912, 483 p.
- Cutler, Anthony, *Art in byzantine Society: Motive Forces of the Byzantine Patronage*, „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft” 31 (1981), p. 759-787
- Cutler, Anthony, *The Aristocratic Psalters in Byzantium*, Paris, 1984
- Cutler, Anthony and Franklin, Simon, *Homo byzantinus*, papers in honor of Alexander Kazhdan, (Dumbarton Oaks Papers, nr. 46), Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992, 329 p.
- Cutler, Anthony et Spieser, Jean-Michel, *Byzance médiévale, 700-1204*, (L'univers des formes, 41), Paris: Gallimard, 1996, 440 p.
- Cutler, Anthony, *Byzantium, Italy and the north, papers on cultural relations*, London: Pindar, 2000, 526 p.
- Cutler, Anthony, *The craft of ivory, sources, techniques, and uses in the Mediterranean world, A.D. 200-1400*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, Research Library and Collection, 1985, 58 p. (Publications, Dumbarton—Oaks, Byzantine Collection nr.8)
- Cutler, Anthony e Nesbitt, John W., *L'arte bizantina e il suo pubblico*, Torino: UTET, 1986
- Cutler, Anthony, *Imagery and ideology in Byzantine art*, Hampshire, Great Britain: Variorum; Brookfield, Vt., USA: Ashgate Pub. Co, 1992, 324 p.

- Cutler, Anthony and Browning, Robert, *In the margins of Byzantium? Some icons in Michael Psellos*, în BMGS 16 (1992), p. 21-31
- Cutler, Anthony, *Art in Byzantine Society. Motive Forces of Byzantine Patronage*, JÖB 31/2, 1981, p. 759-787
- Dagron, Gilbert, *Constantinople imaginaire, études sur le recueil des Patria*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984, 358 p.
- Dagron, Gilbert, *Psellos, épigraphiste*, în *Okeanos. Essays presented to Ihor Sevchenko on his 60th Birthday by his colleagues and students*, ed. by Cyril Mango and Omeljan Pritsak, with the assistance of Uliana M. Pasiecznyk, Cambridge, Mass: Ukrainian Research Institute, Harvard University, 1983 și în *Harvard Ukrainian Studies*, nr. 7, 1983, p. 117-124
- Dagron, Gilbert, Nicolas Oikonomidès (ed.) *Le caractère sacerdotal de la royauté d'après les commentaires canoniques du XIIe siècle*, în *To Byzantio kata ton 12o aïona. Kanonikó Dikaio, krátos kai koinonía*, ed. Athēna: Etaireía Byzantinôn kai Metabyzantinôn Meletôn, 1991, p. 165-178
- Dagron, Gilbert, *Formes et fonctions du pluralisme linguistique à Byzance (IXe-XIIe siècle)*, TM Collège de France. Centre de Recherche d'Histoire et de Civilisation de Byzance, nr.12, 1994
- Dagron, Gilbert, *Empereur et prêtre, étude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris: Gallimard, 1996, 435 p.
- Damian, Oana, Paul Damian, *Elements chrétiens de l'époque byzantine au bas Danube, „Pontica” XXVIII-XXIX (1995-1999)*, Muzeul de Istorie Națională și Arheologie Constanța, p. 233-347
- Darrouzès, Jean, *Notice sur Grégoire Antiochos (1160 à 1196)*, REB, 20 (1962), p. 61-92
- Darrouzès, Jean, *Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins*, REB, 21 (1963), p. 50-100
- Darrouzès, Jean, *Deux lettres de Grégoire Antiochos écrites de Bulgarie vers 1173*, BS, 23 (1962), p. 276-284; *Ibidem*, 24 (1963), p. 65-86
- Darrouzès, Jean, *Les documents byzantins du 12e siècle sur la primauté romaine*, REB 23(1965), p. 42-88
- Darrouzès, Jean, *Notes sur Euthyme Tornikès, Euthyme Malakès, et Georges Tornikès*, REB 23(1965), p. 148-167
- Darrouzès, Jean A.A., *Fragments d'un commentaire canonique anonyme, fin 12e-début 13e siècle*, în REB, nr. 24, 1966
- Darrouzès, Jean A.A., *Les discours d'Euthyme Tornikès, 1200-1205*, REB 26 (1968), p. 49-121
- Darrouzès, Jean, *Listes synodales et notitiae*, REB, 28 (1970), p. 57-96
- Darrouzès, Jean A.A., *Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'Eglise Byzantine*, (Archives de l'Orient Chrétien 11), Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1970, 618 p.
- Darrouzès, Jean, *Un recueil épistolaire du XIIe siècle. Académie Roumaine Cod. gr. 508*, REB, 30 (1972), p. 199-229
- Darrouzès, Jean, *Tomos inédit de 1180 contre Mahomet*, REB, 30 (1972), p. 187-197
- Darrouzès, Jean, *Décret inédit de Manuel Comnène*, REB, 31 (1973), p. 307-317
- Darrouzès, Jean, *Questions de droit matrimonial*, REB, 35 (1977), p. 107-157
- Darrouzès, Jean, *Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris, 1981
- Darrouzès, Jean A.A., *Les réponses de Nicolas III à l'évêque de Zeitounion*, in *ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ*, essays presented to Joan Hussey on her 80th birthday, ed. Chrysostomides, Julian, Camberley: Porphyrogenitus, 1988, p. 327-343
- Darrouzès, Jean, *L'éloge de Nicolas III par Nicolas Mouzalon*, REB, 46 (1988), p. 5-53
- Darrouzès, Jean, *Une lettre du patriarche Cosmas (1147)*, în *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine studies presented to Leendert G. Westerink at 75*, edited by John Duffy and John Peradotto, Buffalo, New York, 1988, p. 217-222
- Darrouzès, Jean A.A., *Littérature et histoire des textes byzantins, etc.*, préface d'Enrica Follieri, (Collected Studies Series, nr. CS 10), London: Variorum Reprints, 1972, 313 p.
- Darrouzès, Jean, *Dossier sur le charisticariat*, în *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, ed. P. Wirth, Heidelberg, 1966, p. 150-165
- Dedeyan, Gerard, *Les Pouvoirs Arméniens dans le Proche Orient Méditerranéen 1068-1144*, (vols.3-4), Paris Université de Paris I Pantheon - Sorbonne 1990
- Deér, Josef, *Das Papsttum und die süditalienischen Normannenstaaten. 1053-1212*, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1969, 117 p.
- Dennis, George, *Religious Services in the Byzantine Army*, în *ΕΥΑΓΓΕΛΙΑ. Studies in Honour of Robert Taft*, ed. A. Carr, S. Parenti, A. Thiermeyer, Roma, 1993, p. 107-118
- Diehl, Charles, *Le trésor et la bibliothèque de Patmos au commencement du 13e siècle*, BZ I (1892), p. 488-525
- Diehl, Charles, *Choses et gens de Byzance*, Paris: E. de Boccard, 1926, 248 p.
- Diehl, Charles, *La société byzantine à l'époque des Comnènes*, conférences faites à Bucharest (avril 1929), în *Revue Historique du Sud-Est Européen*, nr. 7-9, 1929, și extras Paris: J. Gamber, 1929, 90 p. (1. *Les empereurs de la maison des Comnènes* - 2. *Le palais impérial et la vie de cour à l'époque des Comnènes* - 3. *La vie religieuse. Les établissements charitables et l'assistance publique* - 4. *L'astrologie, la magie et le goût du merveilleux à Byzance* - 5. *Byzance et l'Occident à l'époque des Comnènes*)
- Diehl, Charles, *Les grandes problèmes de l'histoire byzantine*, Paris: Colin, 1947, 178 p.
- Diehl, Charles, *Figures Byzantines*, Paris, 1948, 342 p.

- Dennis, George T., *Elias the Monk. Friend of Psellos*, în J.W. Nesbitt, *Byzantine authors: literary activities and pre-occupations. Texts and Translations dedicated to memory of Nicola Oikonomides*, Leden Brill, 2003, p. 85-111
- Derek Krueger (ed.), **Byzantine Christianity**, în colecția *A People's History of Christianity* vol. 3, Minneapolis: Fortress Press, 2006, 252 p.
- Der Nersessian, Sirarpie, *L'illustration des Psautiers grecs du Moyen Age, II. Londres Add. 19.352*, préface par André Grabar, Paris: Éditions Klincksieck, 1970, 117 p.
- Diaconu, Petre *Autour de la localisation de la Petite Preslav*, RESEE, 3, 1965, 1-2, p.37-56
- Diaconu, Petre, *Un sigiliu de plumb al lui Alexie I Comnenul descoperit la Păcuilul lui Soare*, SCN, 4, 1968, p. 249-251
- Diaconu, Petre, *Le commerce fluvial et maritime dans la région comprise entre le Danube et la mer Noire aux IV-XII siècles*, Etudes d'histoire maritime, Moscou, 16-23 aout 1970, p. 281-293
- Diaconu, Petre *Les Petchénègues au Bas Danube*, Bucarest, 1970
- Diaconu, Petre, *Păcuilul lui Soare. I. Cetatea bizantină*, București, 1972
- Diaconu, Petre, *A propos de la datation du vallum circulaire et de l'église tréflée du Niculițel*, SCIV 23 (1972), 2, p. 307-319
- Diaconu, Petre, *Despre situația politică la Dunărea de Jos în secolul al XII-lea*, SCIVA, 27, 1976, 3, p. 293-307
- Diaconu, Petre, *Păcuilul lui Soare. II. Așezarea medievală*, București, 1977
- Diaconu, Petre, *Les Coumans au Bas Danube aux Xle et XIIe siècles*, Bucarest, 1978
- Diaconu, Petre, *A propos de l'invasion coumane de 1148*, Etudes byzantines et postbyzantines, 1, 1979, p. 19-27
- Diaconu, Petre, *A propos de la culture matérielle byzantine du Bas Danube aux Xe-XIIe siècles*, în «Actes du XVe Congrès International d'Etudes Byzantines», Athènes, 1980, p. 97-102
- Diaconu, Petre, *S-au emis monede în Dobrogea bizantină (secolele X-XII)?*, SCIVA, 32, 1981, 3, p. 407-412
- Diaconu, Petre, *Despre organizarea ecleziastică a regiunii Dunării de Jos (ultima treime a secolului X - secolul XII)*, Studii Teologice, 1, 1990, p. 103-120
- Diaconu, Petre, *Sur la présence des byzantins au Bas-Danube (IXe-XIVe siècles)*, RESEE, 32, 1994, 3-4, p. 367-373
- Diaconu, Petre, *Points de vue sur l'organisation ecclésiastique au Bas-Danube (X^e-XI^e siècles)*, Dacia, NS, nr. 38-39, 1994-1995, p. 449-452
- Diaconu, Petru, *Un mitropolit de Paristrion mai puțin cunoscut* în Constantin C Petolescu și Teodor Teoteoi (ed), *Studia Historica et Theologica. Omagiu Profesorului Emilian Popescu*, Editura Trinitas, 2003, p. 327-329
- Diez, Ernst and Demus, Otto, *Byzantine mosaics in Greece, Hosios Lucas and Daphni*, Cambridge: Harvard University, 1931, 177 p.
- Dölger, Franz, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, în Idem, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal, 1953, p. 70-115
- Dondaine, Antoine o.p., *Hugues Ethérien et le concile de Constantinople de 1166*, «Historisches Jahrbuch», 77 (1958), p. 473-483
- Dondaine, Antoine o.p., *Hugues Ethérien et Léon Toscan*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 19 (1952), p. 67-134
- Dostál, Antonín, *Les relations entre Byzance et les Slaves (en particulier les Bulgares) aux XIe et XIIe siècles du point de vue culturel*, *Thirteenth International Congress of Byzantine Studies*. Oxford 1966, supplementary papers, summaries, Glasgow: Robert MacLehose and Co. Ltd., the University Press, 1966, p. 39-42
- Ducellier, Alain, *Le drame de Byzance, idéal et échec d'une société chrétienne*, Paris: Hachette, 1976, 318 p.
- Ducellier, Alain, *Byzance et le monde orthodoxe*, Paris: A. Colin, 1986, 503 p.
- Ducellier, Alain, *Les Byzantins, histoire et culture*, Paris: Seuil, 1988, 275 p.
- Ducellier, Alain, *L'Église Byzantine: entre pouvoir et esprit (313-1204)*, Paris: Desclée, 1990, 274 p.
- Ducellier, Alain, *Byzance. Ange Cruel dans l'environnement Cruel. Notes sur le „musulman cruel” dans l'Empire byzantin entre VIIe et XIIIe siècles* în *Crudelitas. The Politics of Cruelity in the Ancient and Medieval World*, Krems, 1992, p. 148-180
- Ducellier, Alain et Balard, Michel, *Constantinople, 1054-1261, tête de la chrétienté, proie des Latins, capitale grecque*, (Collection Mémoires, nr. 40), Paris: Editions Autrement, 1996, 263 p.
- Dujčev, Ivan, *Byzance et les Slaves, études de civilisation*. Mélanges Ivan Dujčev, Paris: Association des amis des Études Archéologiques des Mondes Byzantino-Slaves et du Christianisme Oriental, 1979, 460 p.
- Durand, Jannic, et Bernand Flusin (eds.), *Byzance et les reliques du Christ*, (Monographies. Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Paris, France, 17), Paris: Association des amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2004, 225 p.
- Duță, Florea, *Le christianisme au Bas-Danube du Xe au commencement du XIe siècle*, „Θεολογία”, 73 (2002), p. 181-192
- Duță, Florea, *Viața bisericească la Dunărea de Jos în secolul al X-lea și începutul secolului al XI-lea* în **BOR.**, 1999, 117, nr. 1-6, p. 332-348.

- Dondaine, Antoine, *Hugo Etherien et Léon Toscan*, „Archives d'histoire doctrinaire et littéraire du Moyen Age” 27 (1952), p. 124
- Dondaine, Antoine, *Hugues Ethérien et le concile de Constantinople de 1166*, «Historisches Jahrbuch» 77 (1958), p. 473-483
- Édouard, Jeanselme, et Eëconomos, Lysimachos, *Les Oeuvres d'Assistance et les Hôpitaux Byzantins au siècle des Comnènes*, Communication faite au I^r Congrès de l'Histoire de l'Art de Guérir, etc., Anvers: Imprimerie de Vliet, 1921
- Eleuteri, Paolo, *Eretici, disidenti, musulmani ed ebrei a Bizanzio. Una raccolta eresologia del XII secolo*, Venedig, 1993
- Elian, Alexandru, *Les rapports byzantino-roumains*, BS 19 (1958), p.
- Epstein, Ann Wharton, *The political content of the paintings of St. Sophia at Ohrid*, JOB 29(1980), p. 315-329
- Erbiceanu, Constantin, *Ordinea scaunelor patriarhatelor de Nil Doxopatris*, BOR 1907, p. 1220-1231
- Every, George, *The Byzantine patriarchate, 451-1204*, New York: AMS Press, 1980, 204 p.
- Fedwick, Paul Jonathan, *Death and dying in Byzantine liturgical traditions*, “Eastern Churches Review”, 8 (1976), p. 152-161
- Ferluga, Jadran, *Byzantium on the Balkans, studies on the Byzantine administration and the Southern Slavs from the VIIth to the XIIth centuries*, Amsterdam: A. M. Hakkert, 1976, 467 p.
- Ficker, Paul Gerhard, *Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig, 1908
- Fine, John Van Antwerp Jr., *The Bulgarian Bogomil movement*, “East European Quarterly” 11 (1977), p. 385-412
- Follieri, Enrica, *Le poesie di Cristoforo Mitileneo come fonte storica*, „Zbornik Radova Viz. Inst” 8/2 (1964), p. 133-148
- Follieri, Enrico *L'icone dell'Hodigitria di Constantinopoli*, „Augustinianum” 30 (1990), p. 477-487
- Foss, Clive, *Ephesus after Antiquity. A Late Antique, Byzantine and Turkish City*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, 218 p.
- Frazee, Charles A., *The Christian Church in Cilician Armenia: its relations with Rome and Constantinople to 1198*, “Church History”, 45 (1976), p. 166-184
- Frolow, Anatol, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le developpement d'un culte*, Archives de l'Orient Chretien 7, Paris, 1961, 694 p.
- Galanopoulos, Nikolaos, *Studies on Balsamon's comments about episcopal adjudication*, Thesis (D.Phil.), University of Oxford, 2005, 385 p.
- Galatariotou, Catia, *Holy women and witches. Aspects of Byzantine conceptions of gender*, BMGS 9 (1984/5), p. 55-94
- Galatariotou, Catia, *Byzantine ktetorika typika. A comparative study*, REB 45(1987), p. 77-138
- Galatariotou, Catia, *The Making of a Saint. The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991, 310 p.
- Galavaris, George, *The icon in the life of the Church. Doctrine, liturgy, devotion*, Leiden, 1981
- Galavaris, George, *The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregory Naziansus*, Princeton, 1969
- Garland, Lynda, *The life and ideology of Byzantine women*, B 58(1988), p. 361-393
- Garland, Lynda, *Byzantine empresses, women and power in Byzantium, AD 527-1204*, London, New York: Routledge, 1999, 343 p.
- Garland, Lynda, *Byzantine women, varieties of experience, 800-1200*, (Publications. King's College, University of London. Centre for Hellenic Studies, 8), Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007, 226 p.
- Garsoïan, Nina G., *L'abjuration du moine Nil de Calabre*, BS 35 (1974), p. 12-27
- Garzya, Antonio, *On Michael Psellos' admission of faith*, EEBS 35 (1966), p. 41-46
- Garzya, Antonio, *Un lettré du milieu du XIIe siècle: Nicéphore Basilakès*, RESEE, 8 (1970), p. 611-621
- Garzya, Antonio, *Literarische und rhetorische Polemiken der Komnenenzeit*, BS, 34 (1973), p. 1-14
- Gautier, Paul, *Jean V l'Oxite, patriarche d'Antioche. Notice biographique*, REB 22 (1964), p. 146-157
- Gelzer, Heinrich Karl Guido, *Der Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden*, (Abhandlungen der Philologisch-Historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd.46, nr. 5), Leipzig: B. G. Teubner, 1902, 231 p.
- Georgescu, Valentin, *Byzance et les institutions roumaines, jusqu'à la fin de XV siècle*, Actes du XIVe Congrès International des Etudes Byzantines, I, Bucuresti, 1974, p. 49-81
- Gerstel, Sharon, *Painted Sources for Female Piety in Medieval Byzantium*, DOP 52 (1998), p. 87-102
- Gerstel, Sharon, *Beholding the Sacred Mysteries. Programs of the Byzantine Sanctuary*, London, 2000
- Giurescu, C.C., *Știri despre populația românească a Dobrogei în hărți medievale și moderne*, Constanța, 1966
- Gouillard, Jean, *La vie religieuse à Byzance*, London: Variorum Reprints, 1981, 363 p.
- Greenfield, Richard Peter Hilary, *Sorcery and politics at the Byzantine court in the twelfth century: interpretations of history*, in *The Making of Byzantine History. Studies Dedicated to Donald M. Nicol on his 70th Birthday*, edited

- by Roderick Beaton and Charlotte Roueché foreword by Averil Cameron, (Publications. Centre for Hellenic Studies, King's College London, 1), Aldershot: Variorum, 1993, p. 73-85
- Grabar, André, *La Sainte Face de Laïon. Le Mandylion dans l'art orthodoxe*, Prague, 1931
- Grabar, André, *La représentation des „peuples” dans le jugement dernier en Europe Orientale*, B 50 (1980), p. 186-197
- Grumel, Venance, *Le „miracle habituel” de Notre-Dame des Blachernes*, EO 30 (1931), p. 129-146
- Guilland, Rodolphe Joseph, *Études de topographie de Constantinople byzantine*, avec deux index de Ingeborg Tschöerner et un plan de Salvador Miranda, (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Griechisch-Römisch Altertumskunde. Berliner Byzantinistische Arbeiten, Bd. 37), Berlin: Akademie-Verlag; Amsterdam: Hakkert, 1969, 2 vol.
- Guilland, Rodolphe Joseph, *Recherches sur les institutions byzantines*, avec trois index par Manfred Nauenburg, (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Griechisch-Römische Altertumskunde. Berliner byzantinistische Arbeiten, Bd. 35), Berlin : Akademie-Verlag, 1967, 2 vol.
- Guilland, Rodolphe Joseph, *Titres et fonctions de l'Empire Byzantin*, (Variorum Collected Studies Series, CS50), London: Variorum Reprints, 1976, 528 p.
- Gouillard, Jean, *L'hérésie dans l'Empire Byzantin dès origines au XII siècle*, TM 1(1965), p. 299-324
- Gouillard, Jean, *Constantin Chrysomallos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien*, TM 5(1973), p. 313-327
- Gouillard, Jean, *Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960-1143). Inspiration et autorité*, REB 36(1978), p. 5-81
- Guillou, André, *La Civiltà bizantina dal XII al XV secolo, aspetti e problemi*, (Corsi di Studi. Università degli studi di Bari, Centro di Studi Bizantini, vol. 3, 1978), Roma: L'Erma di Bretschneider, 1982, 467 p.
- Guntram, Koch, *Byzantinische Malerei. Bildprogramme, Iconographie, Stil*, Reichert Verlag Wiesbaden, 2000, p. 307-321 (50 341)
- Grecu, Vasile, *Nicetas Choniates a-t-il connu l'histoire de Jean Kinnamos?*, REB, 7 (1949), p. 194-204
- Greenfield, Richard, *Drawn to the blazing beacon. Visitors and pilgrims to the living holy man and the case of Lazaros of Mount Gelasion*, DOP 56 (2002), p. 213-241
- Gress-Wright, David Richard, *Bogomilism in Constantinople*, B 47(1977), p. 163-185
- Grumel, Venance, *Le miracle "habituel" de Notre-Dame des Blachernes à Constantinople*, EO 50 (1931), p. 129-146
- Grumel, Venance, *Les métropolitains synclles*, REB 3 (1945), p. 92-114
- Grumel, Venance A.A. *Sur la fuite et le retour de l'archevêque Eustathe de Thessalonique*, REB 20 (1962), p. 221-224
- Guilland, Rodolphe Joseph, *Études sur l'histoire administrative de l'empire byzantin*, B, 24 (1954). fasc. 2, p.545-578
- Hackel, Sergei (ed.), *The Byzantine Saint*, University of Birmingham fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, (Studies Supplementary of Sobornost, nr.5), London: Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1981, 245 p.
- Hadermann- Misguich, Lydie, *Kurbinovo. Les fresques de Saint-George et la peinture byzantine du XII siècle*, Bruxelles, 1975
- Hadermann-Misguich, Lydie, *La peinture monumentale tardo-comnène et ses prolongements au XIIIe siècle*, « Actes du XV Congrès International d'études byzantines », Athenès, 1976, p. 255-284
- Hajjar, P. Joseph (Youssief), *Le Synode permanent-Συνδος ενδημουσα-dans l'Église Byzantine des origines au XIe siècle*, (Orientalia Christiana Analecta 164), Rome: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1962, 230 p.
- Haldon, John F., *Byzantium, a history*, Stroud: Tempus, 2005, 287 p.
- Haldon, John F., *State, army, and society in Byzantium, approaches to military, social, and administrative history, 6th-12th centuries*, (Collected Studies Series. CS504), Aldershot, Great Britain; Brookfield, Vt., USA: Variorum, 1995
- Haldon, John F., *Warfare, state, and society in the Byzantine world, 565-1204*, London: UCL Press, 1999, 389 p.
- Hamilton, Bernard Frank, *The Armenian Church and the Papacy at the time of the crusades*, "Eastern Churches Review", 10 (1978), p. 61-87
- Hamilton, Bernard Frank, *Latin Church in the crusader states. The Secular Church*, London: Variorum Publications, 1980, 409 p.
- Hamilton, Bernard Frank, *Rebuilding Zion, the holy places of Jerusalem in the 12th century*, in *Renaissance and renewal in Christian history*, papers read at the fifteenth Summer Meeting and the sixteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, edited by Derek Baker, Oxford: Published for the Ecclesiastical History Society by B. Blackwell, 1977
- B. Hamilton, *William of Tyre and the Byzantine Empire* in Ch. Dendrinos, J. Harris (eds), *Porphyrogenita. Essays on the history and literature of byzantium and the latin East in honour of Julian Chrysostomides*, Aldershot, 2003, 530 p. (p. 219-233)
- Hamilton, Bernard Frank, *Manuel I Comnenus and Baldwin IV of Jerusalem*, in Kypros Chrysostomides (ed.), *Καθηγήτρια, essays presented to Joan Hussey on her 80th birthday*, Camberley, Porphyrogenitus, 1988, p. 353-375
- Harboun, Haïm, *Les voyageurs juifs du XII siècle: Benjamin de Tudèle*, Aix-en-Provence, 1998
- Häring, Nicholas Martin, *The Case of Gilbert de la Porrée, Bishop of Poitiers, 1142-1154*, in "Mediaeval Studies", vol. 13, 1951, p. 1-40.

- Harvey, Alan, *Economic Expansion in the Byzantine Empire 900-1200*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989, 298 p.
- Hasluck, Frederick William, *Athos and its monasteries*, London: K. Paul, Trench, Trubner, 1924, 214 p.
- Haskins, Charles, *North-italian Translators of the Twelfth Century*, în *Studies in the History and Medieval Studies* 24 (1962), p. 194-222
- Hendy, Michael F., *Coinage and money in the Byzantine Empire, 1081-1261*, (Dumbarton Oaks Studies, 12), Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, trustees for Harvard University 1969, 453 p.
- Hermann, Emil, *Das bischofliche Abgabewesen im Patriarchat von Konstantinopel vom XI. bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts*, OCP 5 (1939), p. 434-513
- Hermann, Emil, *Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine. Typika ktetorika, caristicari e monasteri "liberi"*, OCP 6(1940), p. 316-347
- Herrin, Judith, *The collapse of the Byzantine Empire in the twelfth century. A study of a medieval economy*, "University of Birmingham Historical Journal", 12, 2 (1970), p. 186-203
- Herrin, Judith, *The ecclesiastical organisation of central Greece at the time of Michael Choniates: new evidence from the Codex Atheniensis 1371*, în *Actes du XVe congrès international d'études byzantines*, vol. IV, Athens, 1980, p. 131-137
- Herrin, Judith, *In search of Byzantine women. Three avenues of approach*, în *Images of Women in Antiquity*, edited by Averil Cameron and Amelie Kuhrt, London: Croom Helm, 1983, p. 167-189
- Herrin, Judith, *Ideals of charity, realities of welfare*, în *Church and People in Byzantium*, Society for the Promotion of Byzantine Studies Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies, edited by Rosemary Morris, Birmingham, England: Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek studies, University of Birmingham, 1990, p. 151-164
- Herrin, Judith, *Women and the faith in icons in early Christianity*, în *Culture, ideology, and politics*, essays for Eric Hobsbawm, edited by Raphael Samuel and Gareth Stedman Jones, London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 56-83
- Herrin, Judith, *Women in purple, rulers of Medieval Byzantium*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001, 304 p.
- Hörander, Wolfram et Grünbart, Michael, *L'épistolographie et la poésie épigrammatique: projets actuels et questions de méthodologie: actes de la 16e table ronde organisée par Wolfram Hörandner et Michael Grünbart dans le cadre du XXe Congrès international des études byzantines*, Collège de France, Sorbonne, Paris, 19-25 août 2001, Paris: EHESS, Centre d'Études Byzantines, Néo-Helléniques et Sud-Est Européennes, 2003, 249 p.
- Hörandner, Wolfram, *Marginalien zum "Manganeios" Prodromos*, JÖB, 24 (1975), p. 95-106
- Howard-Johnston, James D. (ed.), *Byzantium and the West, c.850-c.1200*. Proceedings of the XVIIIth Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford 30th March-1st April 1984, (Byzantinische Forschungen, Bd. 13), Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert, 1966, 332 p.
- Hristova, M. Andonova, *Modèles historiques de coexistence pacifique entre musulmans et chrétiens orthodoxes pendant la période byzantine et post-byzantine*, BS 61 (2003), p. 229-264
- Hunger, Herbert und Kresten, Otto, *Studien zum Patriarchatsregister von Konstantinopel*, Beiträge von Canart, Paul, (Sitzungsberichte. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Bd. 383; 647), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981-1997, 2 vol, (vol. I, 178 p.)
- Hunger, Herbert, *Die byzantinische Literatur der Komnenenzeit: Versuch einer Neubewertung*, Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 105 (1968), p. 59-76
- Hunger, Herbert, *Graeculus perfidus. Italos itamos: il senso dell'alterità nei rapporti greco-romani ed italo-bizantini*, con un'introduzione di Otto Kresten, redazione a cura di Paolo Vian, (Conferenze. Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell'Arte in Roma, 4), Roma: Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell'Arte in Roma, 1987, 52 p.
- Hunger, Herbert, *Schreiben und Lesen in Byzanz, die byzantinische Buchkultur*, München: C. H. Beck, 1989, 174 p.
- Hunger, Herbert, *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Graz; Wien; Köln: Verlag Styria, 1965, 472 p.
- Hunger, Herbert; Canart, Paul und Kresten, Otto, *Studien zum Patriarchatsregister von Konstantinopel*. (Sitzungsberichte Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, 383, 647), Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1981-1997, 2 vol.
- Hunt, Lucy-Anne, *Comnenian aristocratic palace decoration, descriptions and Islamic connection* (Chapter 8) in *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries*, edited by Michael Angold, Oxford, England: B.A.R., 1984, p. 138-156
- Hunt, Lucy-Anne, *Art and colonialism: the mosaics of the Church of the Nativity at Bethlehem (1169) and the problem of "crusader" art*, DOP, 45 (1991), p. 69-85
- Hussey, Joan Mervyn, *Church and Learning in the Byzantine Empire 867-1185*, New York: Russell & Russell, 1963, 1937 (257 p.)

- Jacoby, David, *Benjamin of Tudela in Byzantium*, în P. Schriener, *Χρυσὰὶ Ηὺλαι. Essays presented to Ihor Sevcenco on his eightieth birthday by his colleagues and friends*, 2 vol. 2002, p. 180-185
- Jacoby, David, *Les Juifs à Byzance. Une communauté marginalisée* în C. Idem, *Byzantium, Latin Romania and the Mediterranean*, Variorum Reprints, 1984 (III), p. 103-154 și în Chrysa Maltezou (ed), *Οἱ περιθωριακοὶ στὸ Βυζάντιο* (Marginality in Byzantium), Athens, 1993, p. 103-154
- Jacoby, David, *La population de Constantinople à l'époque byzantine: un problème de démographie urbaine*, B, 31 (1961), p. 81-109
- Jacoby, David, *Les quartiers juifs de Constantinople à l'époque byzantine*, B, 37 (1967), 1 p. 67-227
- Jolivet-Lévy Catherine (ed), *Les saints et leur sanctuaire à Byzance: textes, images et monuments*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993
- Janin, René, *Les monastères nationaux et provinciaux à Byzance*, EO 32 (1933), p. 429-438
- Ică jr, Ioan *Dialogul teologic armeano-bizantin din secolul XII și actualitatea lui ecumenică*, "Studia Universitatis Babes-Bolyai", Theologia orthodoxa, XLIII, 1-2, p. 125-146
- Jeffreys, Elizabeth M., *Western infiltration of the Byzantine aristocracy, some suggestions*, în Angold, Michael J., (ed.), *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries*, (BAR international series, 221) Oxford, BAR, 1984, p. 202-210
- Jeffreys, Elizabeth M. (ed.), *Byzantine style, religion, and civilization*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 436 p.
- Jeffreys, Elizabeth M., *The Sevastokratorissa Eirene as literary suggestions*, în *The Byzantine aristocracy*, ed. Michael Angold, Oxford: B.A.R., 1984, p. 202-210
- Jenkins, Romilly James Heald, *Byzantium and Byzantinism*, (Lectures in Memory of Louise Taft Semple, Ser. 1), Cincinnati: University of Cincinnati, 1963, 42 p.
- Jenkins, Romilly James Heald, *Byzantium, the imperial centuries, AD 610-1071*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1966, 400 p.
- ερ Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, *γκόλπια*, Αγιον Ορος, 2000
- Ieraci, Anna Maria Bio, *Astrologia e medicina nella polemica fra Manuel I Comneno e Michele Glyka*, „Sileno” 25 (1999), p. 79-96
- Jolivet-Lévy, Catherine; Michel Kaplan et Jean-Pierre Sodini, *Les saints et leur sanctuaire à Byzance, textes, images, et monuments*, (Publications de la Sorbonne. Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne, Serie Byzantina Sorbonensia, 11), Paris: Publications de la Sorbonne, 1994, 179 p.
- Ioniță, Adrian, *Spațiul dintre Carpații Meridionali și Dunărea Inferioară în secolele XI-XIII*, Editura Academiei Române, București, 2005
- Iorga, Nicolae, *Histoire de la vie byzantine. Empire et civilisation d'après les sources*, vol. III, „L'Empire de penetration latine (1081-1543)”, Bucarest, 1943
- Irmscher, Johannes, *Frederic Barbarossa und Byzanz*, BS 54 (1993), p. 38-42
- Jugie, Martinus (1878-1954), *Phoundagiagites et Bogomiles*, EO, 12(1909), p. 257-262
- Jugie, Martin, *Homélies mariales byzantines, textes grecs*, (Patrologia Orientalis, t. 16, fasc .3; t. 19, fasc. 3), Paris: Firmin Didot, 1922-1926, 2 vol.
- Jugie, Martin, *Le schisme byzantin, aperçu historique et doctrinal*, Paris: P. Lethielleux, 1941, 487 p.
- Jugie, Martin, *The Roman primacy at the Council of Chalcedon*, Garrison, NY: Chair of Unity Apostolate, 1960, 14 p.
- Kaldellis Anthony, *The argument of Psellos' Chronographia*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 68), Leiden, Boston: Brill, 199, 223 p.
- Kaldellis Anthony, *Mothers and sons, fathers and daughters. The Byzantine family of Michael Psellos*, edited and translated by Anthony Kaldellis, with contributions by David Jenkins and Stratis Papaioannou, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2006, 209 p.
- Kalić-Mijušković, Jovanka, *Idéologie impériale et histoire des Serbes au XIIe siècle, Actes du XVe congrès international d'études byzantines*, vol. IV, Athens, 1980, p. 144-152
- Kap-Herr, Hans von, *Die abendländische Politik Kaiser Manuels, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, Strasbourg, 1881; repr. Amsterdam, 1966, 157 p.
- Kaplan, Michel, *Les monastères et le siècle à Byzance: les investissements des laïques au XIe siècle*, «Cahiers de Civilisation Médiévale» 27(1984), p. 71-83
- Kaplan, Michel, *Byzance*, (Guide Belles Lettres des Civilisations, 23), Paris: Les Belles Lettres, 2007, 304 p.
- Kaplan, Michel, *Byzance, villes et campagnes*, Paris: Picard, 2006, 324 p.
- Kaplan, Michel, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle, propriété et exploitation du sol*, (Byzantina Sorbonensia, 10), Paris: Publications de la Sorbonne, Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne, 1992, 630 p.

- Kaplan, Michel, *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance, nouvelles approches du monachisme byzantin*, Paris, 2001. XXe Congrès international des études byzantines, Paris, 2001, le second iconoclasme et ses suites, textes réunis par Paule Pagès (Byzantina Sorbonensia, 23), Paris: Publications de la Sorbonne, 2006, 221 p.
- Kaplan, Michel, *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident, études comparées*, (Publications de la Sorbonne, Université Paris I - Panthéon-Sorbonne. Série Byzantina Sorbonensia, 18), Paris: Publications de la Sorbonne, 2001, 318 p.
- Kaplan, Michel, *Les Saints en pèlerinage à l'époque méso-byzantine (7e-12e siècles)*, DOP 56 (2002), p. 109-127
- Kravari, Vassiliki; Lefort, Jacques et Morisson, Cécile (eds.), *Hommes et richesses dans l'Empire Byzantin*, Tome 2, VIIIe-XVe siècle, (Réalités Byzantines, 3), Paris: P.Lethielleux, 1991, 390 p.
- Kazhdan, Aleksandr Petrovich, *The medical doctor in Byzantine literature of the 10th-12th centuries*, DOP 38 (1984), p. 43-51
- Kazhdan, Aleksandr Petrovich, *Rus-Byzantine Princely Marriages in the Eleventh and Twelfth Centuries*, in "Harvard Ukrainian Studies". Cambridge (Mass.), 1990, vol. 12-13 (1988-1989). Proceedings of the International Congress Commemorating the Millenium of Christianity in Rus-Ukraine, p. 414-429
- Kazhdan, Aleksandr Petrovich, *Some notes on the Byzantine prosopography of the ninth through the twelfth centuries*, BF, 12 (1987), p. 65-76
- Kazhdan, Alexander, *Byzantine Town and Trade as seen by Niketas Choniates*, in Στέφανος (Studia Byzantina e Slavica), BS 56 (1995), p. 209-218
- Kazhdan (Každan), Aleksandr Petrovich and Epstein, Ann Wharton, *Change in Byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries*, (The Transformation of the Classical Heritage, 7), Berkeley: University of California Press, 1985, 287 p.
- Kazhdan, Aleksandr Petrovich and Giles Constable, *People and Power in Byzantium, an introduction to modern Byzantine studies*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, 1982, 218 p.
- Kazhdan, Aleksandr Petrovich and Henry Maguire, *Byzantine hagiographical texts as sources on art*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Publications Office, 1991, 22 p. (Dumbarton Oaks Papers, nr. 45, 1991)
- Kazhdan, Aleksandr Petrovich, *Certain traits of imperial propaganda in the Byzantine Empire from the eighth to the fifteenth centuries*, in *Prédication et propagande au Moyen Age, Islam, Byzance, Occident*, Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia, III, session de 20-25 octobre, 1980;
- Khoury, Adel Theodor, *Polémique Byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe s.)*, Leiden, Brill, 1972, 377 p.
- Khoury, Adel Theodor, *Apologétique byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe s.)*, Altenberge: Verl. für Christlich-Islamisches Schrifttum 1982, 146 p.
- Kitzinger, Ernst, *I mosaici del periodo normanno in Sicilia*, Fasc.1. *La Cappella Palatina di Palermo: i mosaici del Presbiterio*; Fasc.2. *La capella Palatina di Palermo: I mosaici delle navate*; Fasc.3. *Il duomo di Monreale: I mosaici dell'abside, della solea e delle cappelle laterali*; Fasc.4. *Il duomo di Monreale: I mosaici del transetto*; Fasc.5. *Il duomo di Monreale: i mosaici delle Navate*, Fasc. 6. *La Cattedrale di Cefalù, la Cattedrale di Palermo e il Museo diocesano, mosaici profani* Palermo: Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, 1992-2000
- Kitzinger, Ernst, *Mosaic decoration in Sicily under Roger II and the classical Byzantine system of church decoration*, in *Italian church decoration of the Middle Ages and early Renaissance: functions, forms and regional traditions*, (Colloquium, Florence 1987), vol. 1, 1989
- Klein, Holger, *Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West*, DOP 58 (2004), 283-314
- Koch, Guntram (hrsg.), *Byzantinische Malerei, Bildprogramme - Ikonographie - Stil*, Symposium in Marburg vom 25.-29.6.1997, (Spätantike-frühes Christentum-Byzanz, Bd. 7), Wiesbaden: Reichert, 2000, 456 p.
- Kolbaba, Tia, *The Byzantine Lists. Errors of the Latins*, University of Illinois Press, 2000
- Kolbaba, Tia, *The Orthodoxy of the Latins in the Twelfth Century*, in *Byzantine Orthodoxies. Papers from the 36th Spring Symposium of Byzantine Studies*, University of Durham, 23-25 March 2002, ed. by Andrew Louth and Augustine Casiday, Ashgate Variorum, 2006
- Koukoules, Phaidōn I., *Βυζαντινὸν βίος καὶ πολιτισμὸς*, Ev Αθηνais, 1948-1955, 6 tomuri
- Knowles, David (1896-1974) et Obolensky, Dmitri, *Le Moyen Age*, traduit de l'anglais par L. Jézéquel, avec la collaboration d'A. Crépin, Paris, 1968, 620 p.
- Kresten, Otto, *Der „Anredestreit“ zwischen Manuel I Komnenon und Frederic I Barbarossa nach der Schlacht von Myriokephalon*, RHM 34 (1992-1993), p. 65-110
- Kresten, Otto, *Zum Sturz des Theodoros Styppeiotes*, JÖB, 27 (1978), p. 49-103
- Krumbacher, Karl, *Michael Glykas. Eine Skizze seiner Biographie und seiner litterarischen Thätigkeit nebst einigen unedirten Gedichte und Briefe desselben*, München.-Königliche Akademie der Wissenschaften. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe, 1895, 460 p.

- Kyriakis, Michael J., *Poor Poets and Starving Literati in Twelfth Century Byzantium*, (The Manganean poems and their relationship with Theodoros Prodromos and with the Ptochoprodromic verse composition), în B 44 (1974), p. 290-309
- Lafontaine-Dosogne, Jaqueline, *Les thèmes iconographiques profanes dans la peinture monumentale byzantine du XII au XI^e siècle*, în *Arte profana e arte sacra a cura di A. Iacobini*, Roma, 1995, p. 189-219
- Lafontaine-Dosogne, Jaqueline, *L'évolution du programme décoratif des églises de 1071 à 1261*, „Actes du XV^e Congrès International d'études byzantines”, Athens, 1976, p. 287-329
- Lafontaine-Dosogne, Jaqueline, *Histoire de l'art byzantine et chrétien d'Orient*, Louvain, 1995
- Laiou-Thomadakis, Angeliki E., *The role of women in Byzantine society*, JÖB 31/1 (1981), p. 233-260
- Laiou-Thomadakis, Angeliki E. and Maguire, Henry (eds.), *Byzantium. A world civilization*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992, 162 p.
- Laiou-Thomadakis, Angeliki E., *Observations on the life and ideology of Byzantine women*, BF 9(1985), p. 59-102
- Laiou-Thomadakis, Angeliki E., *The festival of "Agathe". Comments on the life of Constantinopolitan women*, în *Byzantium: Tribute to Andreas N. Stratos*, edited by Nia A. Stratos, vol.1, *History-Art and archaeology*, Athens, 1986, p. 111-122
- Laiou-Thomadakis, Angeliki E. and Simon, Dieter (eds.), *Law and society in Byzantium, ninth-twelfth centuries*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1994, 267 p.
- Laiou-Thomadakis, Angeliki E., *Mariage, amour et parenté à Byzance aux XI^e-XIII^e siècles*, Paris: De Boccard, 1992, 209 p.
- Laiou, Angeliki, *The Foreigner and the Stranger in the 12th century Byzantium. Means of Propitiation and Acculturation*, în M. Th. Fögen, *Fremde der Gessellschaft. Historische und Sozialwissenschaftliche Untersuchungen zur Differenzierung von Normalität und Fremdheit*, Frankfurt, 1991, p. 71-97
- Lamma, Paolo, *Manuele Comneno nel panegirico di Michele Italico (Codice 2412 della Biblioteca Universitaria di Bologna)*, *Atti dell'VIII congresso internazionale di studi bizantini*, Palermo, 1951, vol. I, p. 397-408
- Lamma, Paolo, *Comneni e Staufer. Ricerche sui rapporti fra Bisanzio e l'Occidente nel secolo XII*, (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi Storici, fasc. 14-18, 22-25), 2 vols., Roma: Nella sede dell'Istituto, 1955-1957
- Lamma, Paolo, *La spedizione di Giovanni Comneno in Cilicia ed in Siria in un panegirico inedito di Michele Italico*, Bologna: Cooperativa tipografica Azzoguidi, 1952, 28 p.
- Lamma, Paolo, *Venezia nel giudizio delle fonti bizantine dal X al XII secolo*, în “Rivista Storica Italiana”. Anno. LXXIV. Fasc. III. Estratto, Napoli, 1962, p. 458-479
- Lampakes, Stelios, *He vyzantine Mikra Asia (6os-12os aiones)*, Athēna: Ethniko Hidryma Ereunōn, Institutouto Vyzantinōn Ereunōn, 1998, 466 p.
- Lampsidis, Odysseus, *Zur Biographie von Constantinos Manasses und zu seiner Chronike Synopsis*, B 58 (1988), p. 97-111
- Lampsidis, Odysseus, *Les “Gnomologia” tirés de la Chronique de K. Manasses*, B 55 (1985), p. 118-133
- Laurent, Vicent, *Amulettes byzantines et formulaires magiques*, în BZ, 36 (1936), p. 300-315
- Laurent, Vitalien, *Charisticariat et commende à Byzance*, REB 12 (1954), p. 100-113
- Laurent, Vitalien, *Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique*, REB 13 (1955), p. 1-20
- Laurent, Vitalien, *L'oeuvre géographique du moine sicilien Nil Doxopatris*, EO, 36 (1937), p. 5-30
- Lefort, Jacques, *Une grande fortune foncière aux Xe-XIII^e siècles: les biens du monastère d'Ivion*, în *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident médi-terranéen (Xe-XIII^e siècles)* (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique no.588), Paris, 1980
- Lefort, Jacques; Morrisson, Cécile et Sodini, Jean-Pierre (eds.), *Les villages dans l'Empire Byzantin, IV^e-XV^e siècle*. Issu des travaux du XX^e Congrès International des Études Byzantines réuni à Paris en 2001, Paris: Lethielleux, 2005, 591 p.
- Leib, Bernard, *Deux inédits byzantins sur les azymes au début du XII^e siècle. Contributions à l'histoire des discussions théologiques entre Grecs et Latins*, by Leib, Bernard, (Orientalia Christiana, tom.2-3. num.9), Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1924, 131 p.
- Leib, Bernard, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI^e siècle. Rapports religieux des Latins et des Gréco-Russes sous le pontificat d'Urbain II (1088-1099)*, (Burt Franklin Research and Source Works Series 166), Paris, A. Picard, 1924, 356 p.
- Lemerle, Paul, *Un aspect du rôle des monastères à Byzance, les monastères donnés à des laïcs, les charisticaires*, «Académie des Inscriptions-et Belles-Lettres», Comptes Rendus 1967, p. 9-28
- Lemerle, Paul, *Cinq études sur le XI^e siècle byzantin*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977, 331 p.
- Lemerle, Paul, *The agrarian history of Byzantium from the origins to the twelfth century, the sources and problems*, Galway, Ireland: Officina Typographica, Galway University Press, 1979, 272 p.

- Lemerle, Paul, *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques*, (Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, 5), S.I.: Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, 1973, 144 p.
- Louvaris, Athanasius *Fast and Abstinence in Byzantium* in W Mayer, S. Trzcionka (eds), *Feast, fast and famine. Food and drink in Byzantium*, Brisbane, Australian Association for Byzantine Studies 2005, p.189-199
- Lilie, Ralph-Johannes, *Byzanz. Das Zweite Rom*, Siedler Verlag, 2003 (Teil III „Das Byzantinische reich unter dem druck der Expansion des Lateinischen Europa (1071-1204)”, p. 323-462)
- Lilie, Ralph-Johannes, *Das "Zweikaiserproblem" und sein Einfluss auf die Aussenpolitik der Komnenen*, BF, 9 (1985), p. 219-243
- Lilie, Ralph-Johannes, *Die Schlacht von Myriokephalon (1176). Auswirkungen auf das byzantinische Reich im ausgehenden 12. Jahrhundert*, REB, 35 (1977), p. 257-275
- Lilie, Ralph-Johannes, *Byzantium and the Crusader States 1096-1204*, translated by James C. Morris and Jean E. Ridings, Oxford: Clarendon Press, 1993, 341 p.
- Lilie, Ralph-Johannes, *Handel und Politik zwischen dem byzantinischen Reich und den italienischen Kommunen Venedig, Pisa, und Genua in der Epoche der Komnenen und der Angeloi (1081-1204)*, Amsterdam: A.M. Hakkert, 1984, 714 p.
- Littlewood, Anthony Robert (ed.), *Originality in Byzantine Literature Art and Music*, Oxford, 1995
- Loenertz, R-J, *L'épître de Theorien le philosophe aux prêtres d'Oria* in «Mémoires Louis Petit», Paris, 1948, p. 317-335
- Loos, Milan, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, trad. Eng. By Iris Lewitová, Prague: Academia, 1974, 397 p.
- Loos, Milan, *Certains aspects du bogomilisme byzantin des 11e et 12e siècles*, BS 28(1967), p. 39-53
- Lowden, John, *The Octateuchs. A Study in Byzantine Manuscripts Illustrations*, University Park, 1992
- Macrides, Ruth Juliana, *The Byzantine god father*, BMGS 11(1987), p. 139-162
- Macrides, Ruth Juliana, *Rilling, asylum, and the law in Byzantium*, "Speculum" 63(1988), p. 509-514
- Macrides, Ruth Juliana, *Kinship by arrangement: the case of adoption*, DOP 44 (1990), p. 109-118
- Macrides, Ruth Juliana, *Subversion and loyalty in the cult of St Demetrios*, BS, 51 (1990), p. 189-197
- Macrides, Ruth Juliana, *Nomos and kanon on paper and in court*, in *Church and People in Byzantium*, Society for the Promotion of Byzantine Studies Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies, edited by Rosemary Morris, Birmingham, England: Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, University of Birmingham, 1990 p. 61-85
- Macrides, Ruth Juliana, and Magdalino, Paul, *The fourth kingdom and the rhetoric of Hellenism*, in *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*, conference, papers, edited by Paul Magdalino, London; Rio Grande, Ohio: Hambledon Press, 1992, p. 117-156
- Macrides, Ruth Juliana, *Kinship and justice in Byzantium, 11th-15th centuries*, (Variorum Collected Studies Series, CS 642), Aldershot: Ashgate, 1999
- Macrides, Ruth Juliana, *Travel in the Byzantine world*, papers from the Thirty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, April 2000, Aldershot: Ashgate Variorum, 2002, 303 p.
- Macrides, Ruth Juliana, *The Pen and the Sword: Who Wrote the Alexiad* in *Anna Komnene and Her Times*, Garland Medieval Case Books, ed. Thalia Gouma-Peterson, Garland Publishing, New York and London, 2000, p. 63-82
- Macrides, Ruth Juliana, *Dynastic marriages and political kinship, Byzantine diplomacy*, papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990, edited by Jonathan Shepard and Simon Franklin, Aldershot: Variorum; Brookfield, Vt.: Ashgate, 1992, p. 263-280
- Madgearu, Alexandru, *Despre situația geopolitică a Banatului în secolele IV-XII*, "Anuar. Studii de Politică de Apărare și Istorie Militară", București, 1997, p. 149-161
- Madgearu, Alexandru, *Dunărea în epoca bizantină (sec. X-XII). O frontieră permeabilă*, "Revista de Istorie" 10 (1999), p. 41-55
- Madgearu, Alexandru, *Organizarea bisericească la Dunărea de Jos în perioada 971-1020*, "Studii și Materiale de Istorie Medie", 19, 2001, p. 9-22
- Madgearu, Alexandru, *Organizarea militară bizantină la Dunăre în secolele X-XII*, Editura Cetatea de Scaun, 2002
- Madgearu, Alexandru, *The periphery against the centre: the case of Paradunavon*, ZRVI 40 (2003), p. 49-58
- Magdalino, Paul, *The Byzantine holy man in the twelfth century*, in *The Byzantine Saint*, fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, edited by Sergei Hackel, (Studies Supplementary to Sobornost, nr. 5), London: Fellowship of St Alban and St Sergins, 1981, p. 51-66
- Magdalino, Paul, *The Byzantine aristocratic oikos*, in *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries*, edited by Michael Angold, Oxford, England: B.A.R., 1984, p. 92-111
- Magdalino, Paul, *Church, bath and diakonia in medieval Constantinople*, in *Church and People in Byzantium*, Society for the Promotion of Byzantine Studies Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies, edited by Rosemary

- Morris, Birmingham, England: Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek studies, University of Birmingham, 1990, p. 165-188
- Magdalino, Paul, *Constantinople and the ἔξω χώραι in the time of Balsamon*, in Nicolas Oikonomides (ed), To **Byzantio kata ton 12o aiōna**. *Kanoniko dikaio, kratos kai koinonia*, Athēna: Etaireia Buzantinōn kai Metabuzantinōn Meletōn, 1991, p. 179-197
- Magdalino, Paul, *Enlightenment and repression in 12th-century Byzantium: the evidence of the canonists*, in Nicolas Oikonomides (ed), To **Byzantio kata ton 12o aiōna**. *Kanoniko dikaio, kratos kai koinonia*, Athēna: Etaireia Buzantinōn kai Metabuzantinōn Meletōn, 1991, p. 357-374
- Magdalino, Paul, *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium*, (Collected Studies Series. CS343), Aldershot: Variorum Brookfield, Vt., USA: Gower, 1991
- Magdalino, Paul, *The Empire of Manuel I Komnenos 1143-1180*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 557 p.
- Magdalino, Paul, (ed.), *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*, London: Hambledon, 1992, 240 p.
- Magdalino, Paul, *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, papers from the twenty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St. Andrews, March 1992, (Publications. Society for the Promotion of Byzantine Studies, 2), Aldershot: Variorum, 1994, 312 p.
- Magdalino, Paul, *The not-so-secret functions of the mystikos*, REB, 42(1984), p. 229-240
- Magdalino, Paul, *John Axouch and a case of mistaken identity*, BMGS 11(1987), p. 207-214
- Magdalino, Paul, *The literary perception of everyday life in Byzantium*, BS 47(1987), p. 28-38
- Magdalino, Paul, *Honour among Romaioi: the framework of social values in the world of Digenes Akrites and Kekaumenos*, BMGS 13(1989), p. 183-218
- Magdalino, Paul, *Eros the king and the king of Amours: some observations on Hysmine and Hysminias*, DOP 46(1992), p. 197-204
- Magdalino, Paul and Nelson, Robert, *The emperor in Byzantine art of the 12th century*, BF 8(1982), p. 123-183
- Magdalino, Paul, *Aspects of twelfth-century Byzantine "Kaiserkritik"*, "Speculum", 58 (1983), p. 326-346
- Magdalino, Paul, *Manuel Komnenos and the Great Palace*, BMGS, 4 (1978), p. 101-114
- Magdalino, Paul, *Constantinople médiévale, études sur l'évolution des structures urbaines*, (Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Collège de France. Monographies, 9), Paris: De Boccard, 1996, 177 p.
- Magdalino, Paul and Mavroudi, Maria (eds.), *The occult sciences in Byzantium*, Geneva: La Pomme d'or, 2006, 468 p.
- Magdalino, Paul, *L'orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance, VIIe-XIVe siècle*, Paris: Lethielleux, 2006, 194 p.
- Magdalino, Paul, *Byzantine snobbery*, in *The Byzantine aristocracy, IX to XIII centuries*, ed. Angold Michael, Oxford, England: B.A.R., 1984, p. 58-78
- Magdalino, Paul, *The literary perception of everyday life in Byzantium: some general considerations and the case of John Apokaukos*, BS, 47 (1987), p. 28-38
- Magdalino, Paul, *The phenomenon of Manuel I Komnenos*, in *Byzantium and the West, c. 850-c.1200*, proceedings of the XVIII Spring Symposium of Byzantine studies, Oxford, 30th March-1st April 1984, edited by J.D. Howard-Johnston, (Byzantinische Forschungen, Bd. 13), Amsterdam: Hakkert, 1988, p. 171-199
- Magdalino, Paul, *The reform edict of 1107*, in *Alexios I Komnenos*, vol. I, Papers of the second Belfast Byzantine International Colloquium, 14-16 April 1989, edited by Margaret Mullett and Dion Smythe, (Belfast Byzantine Texts and Translations 4.1), Belfast, 1996, p. 199-218.
- Magoulas, Henry, *Doctrinal disputes in the History of Nicetas Choniates* in „Patristic and Byzantine Review” 6 (1987), p. 199-226
- Magoulas, Harry J., *Byzantine Christianity. Emperor, church, and the West*, Detroit: Wayne State University Press, 1982, 196 p.
- Maguire, Eunice Dauterman and Maguire, Henry, *Other icons. Art and power in Byzantine secular culture*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007, 201 p.
- Maguire, Henry (ed.), *Byzantine court culture from 829 to 1204*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2004, 1997, 264 p.
- Maguire, Henry (ed.), *Byzantine magic*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection (distributed by Harvard University Press), 1995, 187 p.
- Maguire, Henry, *Image and imagination, the Byzantine epigram as evidence for viewer response*, Toronto: Canadian Institute of Balkan Studies, 1996, 25 p., 14 p. of plates
- Makk, Ferenc, *The Árpáds and the Comneni, political relations between Hungary and Byzantium in the 12th century*, translated by György Novák, translation revised by Maurice F. Cassidy and István Petrovics, Hungarian text revised by Pál Engel, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989, 213 p.

- Malamut, Élisabeth et Sidéris, Georges et Anne, *Le monde byzantin, économie et société (milieu VIIIe siècle-1204): historiographie, bibliographie, enjeux*, Paris: Belin, 2006, 255 p.
- Malamut, Élisabeth, *Les îles de l'Empire byzantin VIIIe-XIIe siècles*, (Byzantina Sorbonensia 8), Paris: Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne, 1988, 2 vols. (712 p.)
- Malamut, Élisabeth, *Sur la route des saints byzantins*, Paris: CNRS Ed, 1993, 399 p.
- Malamut, Élisabeth, *Concepts et réalités: Recherches sur les termes désignant les Serbes et les pays serbes dans les sources byzantines des Xe-XIIe siècles*, in *Eupsychia, Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Publications de la Sorbonne (Byzantina Sorbonensia 16), Paris 1998, p. 439-457
- Malamut, Élisabeth, *Les peuples étrangers dans l'idéologie impériale: Scythes et Occidentaux*, in *l'Étranger au Moyen Age*, Actes du XXXe congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, (3-6 juin 1999, Göttingen), Publications de la Sorbonne, 2000, p. 119-132.
- Malamut, Élisabeth, *Une femme politique d'exception à la fin du XIe siècle: Anne Dalassène*, in *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe - XIe siècles)* éd. Stéphane Lebecq, Alain Dierkens, R. Le Jan, Jean-Marie Sansterre, Centre de Recherche sur l'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest, Université Charles de Gaulle, Lille 3, 1999, p. 103-120.
- Malamut, Élisabeth, *Prix et salaires à Byzance (Xe-XVe siècle)*, en coll. avec Jean-Claude Cheynet et Cécile Morrisson, *Hommes et Richesses*, vol. II, (Réalités Byzantines 4), Paris 1991, p. 339-374
- Malaterra, Goffredo (b. 1097), *Ruggero I e Roberto il Guiscardo*, introduzione, traduzione e note di Vito Lo Curto, Cassino (Frosinone): F. Ciolfi, 2002, 387 p.
- Malmquist, Tania, *Byzantine 12th Century Frescoes in Kastoria: Agioi Anargyroi and Agios Nikolaos tou Kasnitzi*, Upsala, 1979
- Maltese, E. *Il diavolo a Bisanzio. Demonologia colta e tradizioni popolari* in „Diabolos, Dialogos, Daimon”. Convegno de Torino, oct. 1988, Mailand, p. 317-330
- Maltezos, Chrysa A., *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο*. Tomei kai synecheies stēn hellēnistikē kai rōmaikē paradōsē, praktika tou [1.] Diethnous Symposiou, 15-17 septemvriou 1988, Hypeuthynē tēs ekdosēs tōn praktikōn, Christina G. Angelidē, (Diethnē Symposia. Institutou Vyzantinōn Ereunōn, 1), Athēna: Kentro Vyzantinōn Ereunōn, E.I.E 1989, 764 p.
- Maltezos, Chrysa A., *Cristo nell'arte bizantina e postbizantina: atti del convegno organizzato nell'ambito delle celebrazioni promosse dal Patriarcato di Venezia in occasione del bimillenario della nascita di Gesù Cristo*, Venezia, 22-23 settembre 2000, a cura di Chryssa A. Maltezos e George Galavaris;
- Mango, Cyril A., *Byzantium. The Empire of New Rome*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1980, 334 p.
- Mango, Cyril A., *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453, sources and documents*, Englewood Cliffs; Hemel Hempstead: Prentice-Hall, 1972, 1987, 272 p.
- Mango, Cyril A., *Notes on Byzantine monuments*, DOP 23-24 (1969-1970), p. 372-375
- Mango, Cyril A., *Daily life in Byzantium*, JÖB, 31/1 (1981), p. 337-353
- Mango, Cyril A., *The Byzantine inscriptions of Constantinople. A bibliographical survey*, “American Journal of Archaeology”, vol. 55/1951, p. 52-66
- Mango, Cyril A., *The Conciliar Edict of 1166*, DOP, 17 (1963), p. 317-330
- Mango, Cyril A. and Dagron, Gilbert, *Constantinople and its hinterland*, papers from the Twenty-seventh Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford, April 1993, with the assistance of Geoffrey Greatrex, (Publications. Society for the Promotion of Byzantine Studies, Great Britain, 3), 1995, Aldershot: Variorum, 1995, 426 p.
- Mango, Cyril A., *Byzantium and its image: history and culture of the Byzantine Empire and its heritage*. (Collected Studies Series, CS191), London: Variorum, 1984, 360 p.
- Mango, Cyril A. and Pritsak, Omeljan, (eds.), *Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko on his sixtieth birthday by his colleagues and students*, with the assistance of Uliana M. Pasiecznyk, Cambridge, Mass: Ukrainian Research Institute, Harvard University, 1983, 701 p.
- Mango, Cyril A. and Parker, John, *A twelfth-century description of St Sophia*, DOP 14(1960), p. 233-245
- Mango, Cyril, *The Hermitage of St. Neophytos and its Wall paintings*, DOP 20 (1966), p. 119-206
- Mango, Cyril, *The Pilgrim's Motivation*, in Ernst Dassmann - Josef Engemann (Hrgs.), *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn, 22.-28. September 1991* [= JbAC 20 (1995-1997)], p. 1-9
- Mănuncu-Adameșteanu, Gheorghe, *Cruci relicvar descoperite la Issacea, jud. Tulcea*, in Petolescu, Constantin C., Teoteoi, Teodor, *Studia Historica et Teologica. Omagiu Profesorului Emilian Popescu*, Editura Trinitas, Iași, 2003
- Mănuncu-Adameșteanu, Gheorghe, *Istoria Dobrogei în perioada 969-1204. Contribuții arheologice și numismatice* (L'histoire de Dobrogea. Contributions archéologiques et numismatiques). Buzău. Ed. Mad Linotype, 2001
- Mănuncu-Adameșteanu, Gheorghe, *Monnaies byzantines de la collection du Musée du Bas Danube de Călărași découvertes à Păcuil lui Soare (Xe-XIIIe siècles)*. in: *BSNR*, 1998-2003, 92-97, p.161-173.

- Mănuncu-Adameșteanu, Gheorghe, Petac, Viorel, *Monede bizantine din secolul XI descoperite la Isaccea*. în: **Peuce**, 2003, 14, p. 413-426
- Mărculeț, Vasile, *Stăpânirea bizantină la Dunărea de Jos în secolele X-XII*, Editura Samuel, Mediaș, 2005
- Marava-Chatzincolau, Anna, *Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece*. Vol III, *Homilies of the Church Fathers and Menologia (9th-12th century)*, Academy of Athens, Centre of Byzantine and Post-byzantine Art, 1997
- Mariès, Louis, *L'irruption des saints dans l'illustration des Psautiers grecs du moyen âge*, *Analecta Bollandiana* 68(1950), p. 153-163
- Martin-Hissard, Bernardette, *Le culte de l'Archange Michel dans l'Empire Byzantin (VIII-XI siècles)*, „Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo”. Atti del Convegno Internazionale Monte sant'Angelo 18-21 novembre 1992, a cura di Carlo Carletti e Giorgio Otranto, 1999, p. 351-375
- McCormick, M., *Eternal Victory. Triumphal rulership in Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge, 1996
- Mergali-Sahas, S., *Byzantine Emperors and Holy Relics. Use and Misuse of Sanctity and Authority*, *JÖB* 51 (2001), p. 41-60
- Mergiali-Falangas, S., *L'école Saint-Paul de l'Orphelinat à Constantinople. Bref aperçu sur son statut et son histoire*, *REB*, 49 (1991), p. 237-246
- Meyendorff, John, *Byzantine Theology, historical trends and doctrinal themes*, London: Mowbrays, 1975, 243 p.
- Meyendorff, John, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris: Éditions du Cerf, 1969, 299 p.
- Meyendorff, John, *Initiation à la théologie byzantine, l'histoire et la doctrine*, traduit de l'anglais par Anne Sanglade avec la collaboration de Constantin Andronikof, Paris: Les Éditions du Cerf, 1975, 320 p.
- Meyendorff, John, *The Primacy of Peter. Historical and ecclesiological studies*, Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1992, 182 p.
- Meyendorff, John, *Rome, Constantinople, Moscow, historical and theological studies*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1996, 201 p.
- Mayer, Hans Eberhard, *Latins, Muslims and Greeks in the Latin kingdom of Jerusalem*, “History”, vol.63, 1978 p.175-192
- McCormick, Michael, *Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium and the medieval West*, Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison de sciences de l'homme, 1990, 1986, 454 p.
- Miller, Timothy S., *Byzantine Hospitals*, *DOP* 38(1984), p. 53-63 (și în *Symposium on Byzantine Medicine* Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1985, p. 53-63)
- Miller, Timothy S., *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, (Henry E. Sigerist supplements to the Bulletin of the History of Medicine, new ser., nr. 10.), Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985, 1997, 288 p.
- Miller, Timothy S., *The orphans of Byzantium, child welfare in the Christian empire*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2003, 304 p. (prezintă perioada lui Alexios I Comnenul)
- Miller, Timothy *Two Teaching Texts from the Twelfth Century Orphanotropheion*, în John W. Nesbitt, *Byzantine authors: literary activities and preoccupations. Texts and Translations dedicated to memory of Nicolas Oikonomides*, Leden Brill, 2003, p. 9-23
- Miller, Timothy S. and Nesbitt, John, *Peace and war in Byzantium. Essays in honor of George T. Dennis, S.J.*, Washington, D.C: Catholic University of America Press, 1995, 228 p.
- Moravcsik, Gyula, *Pour une alliance byzantino-hongroise*, *B* 8(1933), p. 555-568
- Moravcsik, Gyula, *Byzantium and the Magvars*, translated from the Hungarian, by Samuel R. Rosenbaum. Rev. and enl. text translated by Mihály Szegedy-Maszák, Amsterdam: Hakkert, 1970, 174 p.
- Moravcsik, Gyula, *Byzantinoturcica*, (Magyar-görög tanulmányok, 20-21), Budapest: Kir. M. Pázmány Péter Tudományegyetemi Görög Filológiai Intézet, 1942-1943, 2 vol. (vol.1. *Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker*; vol. 2. *Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen*)
- Morris, Rosemary (ed.), *Church and People in Byzantium*, Society for the Promotion of Byzantine Studies Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, England: Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek studies, University of Birmingham, 1990, 286 p.
- Morris, Rosemary, *Monks and laymen in Byzantium, 843-1118*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995, 330 p.
- Morris, Rosemary, *Monasteries and their patrons in the tenth and eleventh centuries*, *BF* 10(1985), p. 185-231
- Mouriki, Doula, *The wall-paintings of the Chapel of the Virgin at the monastery of St. John the Theologian on Patmos, the iconographic program, the original dedication of the chapel and the patron*, “ΔΧΑΕ” ser. 4, 14(1987-1988),— p. 205-266
- Mouriki, Doula, *Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece during the Eleventh and Twelfth Centuries*, *DOP* 34-35 (1980-1981), p. 77-124

- Mount Athos and the byzantine Monasticism*, Papers from the twenty-eight Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, 1994, ed. A. Bryer and M. Cunningham, Aldershot, Variorum, 1996
- Mullett, Margaret, *Aristocracy and patronage in the literary circles of Comnenian Constantinople*, in *The Byzantine Aristocracy IX to XIII centuries*, edited by Michael Angold, Oxford, England: B.A.R., 1984 p. 173-201
- Mullett, Margaret, *Patronage in action: the problems of an 11th-century bishop*, in *Church and People in Byzantium*, Society for the Promotion of Byzantine Studies Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, England: Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek studies, University of Birmingham, 1990, p. 125-147
- Mullett, Margaret and Anthony Kirby, (eds.), *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism*, (Belfast Byzantine Texts and Translations, 6.1), Papers of the third Belfast Byzantine International Colloquium, 1-4 May 1992, Belfast: Belfast Byzantine Enterprises, 1994, 408 p.
- Mullett, Margaret and Roger Scott, (eds.), *Byzantium and the Classical Tradition*, University of Birmingham 13th Spring Symposium of Byzantine Studies 1979: Papers, Birmingham: Centre for Byzantine Studies, University of Birmingham, 1980, 250 p.
- Mullett, Margaret and Dion Smythe, *Alexios I Komnenos*, Papers of the Second Belfast Byzantine International Colloquium, 14-16 April 1989, Belfast Byzantine Enterprises School of Greek and Latin, The Queen's University of Belfast, 1996, 437 p.
- Mullett, Margaret and Anthony Kirby (eds.), *Work and worship at the Theotokos Evergetis, 1050-1200*, papers of the fourth Belfast Byzantine International Colloquium, Portaferry, Co. Down, 14-17 September 1995, Belfast: Belfast Byzantine Enterprises, School of Greek, Roman and Semetic Studies, The Queen's University of Belfast, 1997, 484 p.
- Mullet, Margaret, *Food for the Spirit and a light for the road. Reading the Bible in the Life of Cyril Phileotes by Nikolas Kataskepenos* in C. Holmes, J. Waring (ed), *Literacy, education and manuscript transmission in Byzantium and beyond*, Leiden, Brill, 2002, p. 139-164
- Mullet, Margaret, *Constructing identities in 12th century Byzantium* in Ch. Angelide (ed.), *To Βυζάντιο ὥρμα για αλλαγές. Επιλογές, ευαισθησίες και τρόποι έκφρασης από τον ενδέκατο στον δέκατο πεμπτο αιώνα*, Athena, 2004, 333 p.
- Mumu, George, *L'origine des Comnènes*, Bucarest, 1924
- Nesbitt, John F. and Wiita, John E., *A Confraternity of the Comnenian Era*, BZ 68 (1975), p. 360-384
- Nicol, Donald MacGillivray, Kaisersalbung. *The unction of emperors in late Byzantine coronation ritual*, BMGS 2(1976), p. 37-52
- Nicol, Donald MacGillivray, *Symbiosis and integration. Some Greco-Latin families in Byzantium in the 11th to 13th centuries*, BF, 7 (1979), p. 113-135
- Nicol, Donald MacGillivray, *Byzantium and the Papacy in the eleventh century*, "Journal of Ecclesiastical History", vol.13 (1962)
- Nicol, Donald MacGillivray, *The prosopography of the Byzantine aristocracy*, in *The Byzantine Aristocracy IX to XIII centuries*, edited by Michael Angold, Oxford, England: B.A.R., 1984
- Nicol, Donald MacGillivray, *Byzantium and Venice. A study in diplomatic and cultural relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 465 p.
- Nicol, Donald MacGillivray, *The Byzantine family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460, a genealogical and prosopographical study*, (Dumbarton Oaks Studies, 11), Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, trustees for Harvard University, 1968, 265 p.
- Nicol, Donald MacGillivray, *Byzantium, its ecclesiastical history and relations with the western world*, preface by Steven Runciman, London: Variorum Reprints, 1972, 336 p.
- Nicolaides, Andreas, *L'Eglise de la panaghia Arakiotissa à Lagoudera, Chypre. Étude iconographique des fresques de 1192*, DOP 1996, p. 1-139
- Năsturel, Petre Ș., *Valaques, Coumans et Byzantins sous le regne de Manuel Comnene*, „Byzantina” 1 (1969) Thessalonica, 1969, p. 167-186
- Năsturel, Petre Ș., *A propos du Tanou Orman (Teleorman) de Kinnamos*, *Geographia Byzantina* (=Byzantina Sorbonensia 3), Paris, 1981, p. 81-91.
- Năsturel, Petre Ș., *La christianisme roumain à l'époque des invasions barbares. Considérations et faits nouveaux*, Bull. Bibl. Roum. Freiburg, XI (XV), 1984, p. 217-266.
- Năsturel, Petre Ș., *Axiopolis sous les Comnènes. Un relecture de Kinamos III*, 3 în Căndea, Ionel, Sârbu, Valeriu și Neagu, Marian, *Prinos lui Petre Diaconu la 80 de ani*, Muzeul Dunării de Jos, Brăila, Ed. Istros, 2004, p. 521-534
- Oberländer-Târnoveanu, Ernest, *Coins and History. The case aria of the iron gates of the Danube, during the 10th-11th centuries*, „Istros” 10 (2000), p. 387-411
- Oberländer-Târnoveanu, Ernest, *Moneda bizantină și de tip bizantin pe teritoriile de la sud de Carpați în secolele XII-XV. O analiză critică a documentelor numismatice*, „Mousaios” 7 (2001), p. 333-391

- Oberländer-Târnoveanu, Ernest, *Societate, Economie și politică. Populațiile de pe teritoriul Moldovei și lumea sud-est europeană în secolele IV-XII în lumina descoperirilor monetare*, „Anuarul Muzeului de Istorie a Bucovinei” 36 (1998-2001), p. 311-355
- Obolensky, Dimitri, *Byzantium, Kiev and Moscow. A study of ecclesiastical relations*, DOP 11 (1957), p. 21-78
- Obolensky, Dimitri, *The cult of St. Demetrius of Thessaloniki in the history of Byzantine-Slav relations*, în “Balkan studies”, 15 (1974), p. 3-30
- Obolensky, Dimitri, *The Bogomils, a study in Balkan neo-Manichaeism*, Cambridge: University Press, 1948
- Obolensky, Dimitri, *Papa Nicetas. A Byzantine dualist in the land of the Cathars*, în *Okeanos. Essays Presented to Ihor Sevcenko on his 60th Birthday*, ed. Cyril Mango and Omeljan Pritsak, Cambridge, Mass., 1983. (*Harvard Ukrainian Studies*, 7(1983), p. 489-500)
- Obolensky, Dimitri, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500-1453*, London: Phoenix, 2000, 1971, 1974, 445 p.
- Obolensky, Dimitri, *The principles and methods of Byzantine diplomacy*, în *Actes du 12e congrès international des études byzantines* (1961), tom.I, 1963
- Œconomos, Lysimachos, *La vie religieuse dans l'empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges*, préface de Charles Diehl, Paris: E. Leroux, 1918, 244 p.
- Ohnsorge, Werner, *Abendland und Byzanz: Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der byzantinisch-abendländischen Beziehungen und des Kaisertums*, Darmstadt: H. Gentner, 1958, 573 p.
- Ohnsorge, Werner, *Das Zweikaiserproblem im früheren Mittelalter. Die Bedeutung des byzantinischen Reiches für die Entwicklung der Staatsidee in Europa*, Hildesheim: A. Lax, 1947, 143 p.
- Ohnsorge, Werner, *Die Legaten Alexanders III. im ersten Jahrzehnt seines Pontifikats, 1159-1169*, (*Historische Studien*, Heft. 175), Berlin 1928, 166 p.
- Ohnsorge, Werner, *Konstantinopel und der Okzident. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der byzantinisch-abendländischen Beziehungen und des Kaisertums*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, 309 p.
- Oikonomidès, Nicolas, *Byzantium from the ninth century to the fourth crusade, studies, texts, monuments*, (Collected Studies Series, CS369), Aldershot; Brookfield, Vt.: Variorum, 1992
- Oikonomidès, Nicolas, *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IXe-XIe s.)*, (Monographies. Fondation Nationale de la Recherche Scientifique, Institut de Recherches Byzantines, 2), Athènes: Fondation Nationale de la Recherche Scientifique, Institut de Recherches Byzantines, 1996, 319 p.
- Oikonomidès, Nicolas, *Les listes de preaseance byzantines des IXe et Xe siècles, introduction, texte, traduction, commentaire*, Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1972, 403 p.
- Oikonomidès, Nicolas, *Social and economic life in Byzantium*, edited by Elizabeth Zachariadou, Aldershot, Hants, England, Burlington, VT: Ashgate, Variorum, 2004
- Oikonomidès, Nicolas, *Society, culture, and politics in Byzantium*, edited by Elizabeth Zachariadou, (Variorum Collected Studies Series, CS824), Aldershot: Ashgate Variorum, 2005
- Omagiu profesorului Emilian Popescu*, carte tipărită cu binecuvântarea I. P. S. Daniel Mitropolit al Moldovei și al Bucovinei; vol. coord. de Petolescu, Constantin C., Teoteoi, Tudor și Gabor, Adrian, Iași, Trinitas, 2003, 840 p.
- Omout Henri, *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VIe siècle au XIVe siècle*, Paris 1929
- Ostrogorsky, George, *History of the Byzantine state*, translated from the German by Hussey, Joan Mervyn, Oxford: Blackwell, 1968, 616 p.
- Ousterhout, Robert, *Architecture, Art and Komnenian Ideology at the Pantokrator Monastery*, în *Byzantine Constantinople*, ed. N. Necipoglu, Leyden, Boston, 2001, p. 133-150
- Paleocreștinism și creștinism pe teritoriul României. Secolele III-XI*. Catalog de expoziție (Paleo-christianisme et christianisme sur le territoire de la Roumanie. Catalogue d'exposition). Coordonator: Luminița Dumitriu, București, s.n., 2000, 86 p.
- Panayotidi, Maria, *The Question of the Role of the Donor and of the painter. A Rudimentary Approach*, “ΔΗΑΕ” 17 (1993), p. 143-156
- Panayotidi, Maria, *The wall-Paintings in the Church of the Virgin Kosmosoteira at Ferai (Vira) and the Stylistic Trends in the 12th Century Painting*, BF 14 (1989), p. 457-485
- Papachryssanthou, Denise (Dionysia), *Le date de la mort du sebastokrator Isaac Comnène*, REB 21 (1963), p. 250-255
- Papachryssanthou, Denise, *La vie monastique dans les campagnes byzantines du VIIIe au XIe siècle*, B 43 (1973), p. 166-180
- Papadakis, Aristides, *The Christian East and the rise of the papacy, the Church 1071-1453 A.D.*, in collaboration with John Meyendorff, Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1994, 424 p.
- Papadakis, Aristide, *Perceptions of the Latine West*, „Greek Orthodox Theological Review” 36 (1991), p. 231-242

- Papaioannou, E.N., *The „Unsual Miracle” and an Unusual Image. Psellos and the Icons of Blachernai*, JÖB 51 (20019), p. 177-188
- Parani, Maria, *Reconstructing the reality of images. Byzantine material culture and religious iconography (11th-15th centuries)*, Brill, Leiden, 2003 (Medieval Mediteranea. Peoples, Economies and Cultures 400-1453)
- Parker, John S.F., *The attempted Byzantine alliance with the Sicilian Norman Kingdom, 1166-1167*, “Papers of the British School at Rome” 24(1955), p. 86-95 (repr. in Greierson, Philip and Perkins, John Ward Bryan (eds.) *Studies in Italian Medieval History, presented to Miss Evelyn Mary Jamison*, Papers of the British School at Rome volume XXIV (New Series, volume XI), British School at Rome, London, 1956, p. 86-93)
- Patlagean, Evelyne, *L'enfant et son avenir dans la famille byzantine (IVe-XIIe siècles)*, «Annales de Démographie Historique», (1973), p. 85-93
- Patlagean, Evelyne, *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, «Studi Medievali» ser. III. 17(1976), 597-623
- Patlagean, Evelyne, *Byzance et son autre monde. Observations sur quelques récits*, în *Faire Croire. Modalités de la diffusion de la reception des messages religieux du XIIe-XVe siècle*, (Collection de l'Ecole Française de Rome 51), Ecole Francaise de Rome Palais Farnese, 1981, p. 201-221
- Patlagean, Evelyne, *Figures du pouvoir à Byzance (IXe-XIIe siècle)*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 2001, 231 p.
- Patlagean, Evelyne and Riché, Pierre, *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles*, actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2-5 mai 1979, Centre de Recherches sur l'Antiquité Tardive et le Haut Moyen Age, Université de Paris X, Paris: Etudes Augustiniennes, 1981, 606 p.
- Patlagean, Evelyne, *Maladie et société à Byzance*, (International Congress of Historical Sciences (17th, 1990, Madrid, Spain), Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1993, 123 p.
- Pavlikianov, Cyril, *The medieval aristocracy on Mount Athos*, the philological and documentary evidence for the activity of Byzantine, Georgian, and Slav aristocrats and eminent churchmen in the monasteries of Mount Athos from the 10th to the 15th century, Sofiia: Center for Slavo-Byzantine studies "Ivan Dujchev", 2001, 222 p.
- Perrault, Jacques Y., *Les femmes et le monachisme byzantin*, actes du symposium d'Athènes, 28-29 mars 1988; *Women and Byzantine monasticism*; proceedings of the Athens symposium, 28-29 March 1988, organisation et aide à l'édition, Elizabeth Koubena, Maria Toli, (Publications de l'Institut Canadien d'Archéologie à Athènes; Publications of the Canadian Archaeological Institute at Athens, nr. 1), Athènes: Institut Canadien d'Archéologie à Athènes, 1991, 127 p.
- Pentcheva, Bissera, *Icons and Power. The Mother of God in Byzantium*, The Pennsylvania State University Press, 2006
- Pentcheva, Bissera, *The „activated Icon”: the Hodegetria Procession and Mary's Eisodos*, în Maria Vassilaki (ed), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, British Library, 2005, p. 195-202
- Pitarakis, Brigitte, *Les croix-reliquaires pectorales*, Paris 2006
- Podskalsky, Gerhard, *Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz 11/12. Jahrhundert*, OCP 42 (1976), p. 509-523
- Podskalsky, Gerhard, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien, 865-1459*, München: C.H. Beck'sche, 2000, 578 p.
- Popescu, Emilian, *Știri despre istoria Dobrogei în secolul al XI-lea. Episcopia de Axiopolis în Monumente istorice și izvoare creștine*, Galați, 1987.
- Popescu, Profesor Theodor M., *Cucerirea Constantinopolului de către latini ca mijloc de unire a Bisericii*, ST I (1930), p. 48-142;
- Popescu, Profesor Theodor M., *La o sută de ani după ani după schismă*, ST VII (1938-1939), p. 46-89 și an VIII (1940), p. 77-104;
- Primov, Borislav, *Spread and Influence of the Bogomilisme in Europe*, „Byzantino-Bulgarica” 6 (1980), p. 317-337
- Puech, Henri Charles et Vaillant, André, *Le traité contre les bogomiles de Cosmas le prêtre*, (Travaux publiés par l'Institut d'études slaves. 21), Paris: Imprimerie Nationale, 1945, 348 p. (*Le traité contre les hogomiles de Cosmas le prêtre*, André Vaillant;
- Puech, Henri Charles, *Le manichéisme: son fondateur, sa doctrine*, Paris: Civilisations du Sud (S.A.E.P.), 1949, 195 p.
- Rakova, Snežana, *Eastern and Western Man in Nicetas Choniates*, “Études Balkaniques”, vol. 4 (1993), p. 55-63
- Rassow, Peter, *Honor Imperii. Die neue Politik Friedrich Barbarossas, 1152-1159. Durch den Text des Konstanzer Vertrages ergänzte Neuauflage*, München, 1961, 120 p.
- Raymond Janin, *Les sanctuaires byzantins de Saint Michel*, EO 28 (1934), p. 28-52
- Richard, Jean, *Croisés, missionnaires et voyageurs, les perspectives orientales du monde latin médiéval*, London: Variorum Reprints, 1983, 340 p.
- Richard, Jean, *Orient et Occident au Moyen Âge, contacts et relations XIIe-XVe siècle*, London: Variorum, 1976, 392 p.

- Richard, Jean, *Le royaume latin de Jérusalem*, préface de René Grousset, Paris: Presses universitaires de France, 1953, 367 p.
- Rigo, Antonio, *Messalianismo – Bogomilismo. Un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina*, în OCP, 56 (1990), p. 53-82.
- Rigo, Antonio, *Il processo del bogomilo Basilio (1099 ca.). Una riconsiderazione*, în OCP 58 (1992), p. 185-211
- Rigo, Antonio, *Una formula inedita d'abiura per i Musulmani (fine X - inizi XI secolo)*, în «Rivista di Studi Bizantini e Neocellenici», XXIX, 1992, p. 163-173
- Rose, Robert Barrie, *The Vita of St Leontius and its account of his visit to Palestine during the crusader period*, "Proche-Orient Chretien" 35 (1985), p. 238-257
- Robinson, Ian Stuart, *The papal reform of the eleventh century. Lives of Pope Leo IX and Pope Gregory VII*, Manchester: Manchester University Press, 2004, 423 p.
- Romano, Roberto, *La Satira bizantina dei secoli XI-XV. Il patriota, Caridemo, Timarione, Cristoforo di Mitilene, Michele Psello, Teodoro Prodromo, Carmi ptocoprodrumici, Michele Haplucheir, Giovanni Catrara, Mazaris, La messa del glabro, Sinassario del venerabile asino*, Torino: Unione tipografico editrice torinese, 1999, 690 p.
- Rowe, John Gordon, *The papacy and the ecclesiastical province of Tyre, 1100-1187*, "Bulletin of the John Rylands Library", vol. 43, nr. 1 (Sept. 1960), p. 160-189
- Rowe, John Gordon, *The Papacy and the Greeks (1122-1153)*, "Church History", vol. 28, nr. 3 (Sept., 1959), p. 310-327
- Rowe, John Gordon, *Hadrian IV, the Byzantine Empire, and the Latin Orient*, în *Essays in medieval history presented to Bertie Wilkinson*, ed. Thayron Adolph Sandquist and Michael Rhys Powicke, Toronto: University of Toronto Press, 1969, p. 3-16
- Runciman, Steve, *A history of the Crusades*, Cambridge: University Press, 1962-1966, 3 vol. (vol. 2: *The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East, 1100-1187*)
- Runciman, Steve, *Byzantine art and civilization*, London: The Folio Society, 2004, 184 p.
- Runciman, Steve (1903-2000), *The Medieval Manichee. A study of Christian dualist heresy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 1947, 214 p.
- Runciman, Steve, *The Eastern schism. A study of the papacy and the Eastern Churches during the XIth and XIIth centuries*, Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2005, 189 p.
- Runciman, Steve, *The Byzantine theocracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, 197 p.
- Runciman, Steve, *The families of Outremer. The feudal nobility of the Crusader Kingdom of Jerusalem, 1099-1291*, London: Athlone P, 1960, 25 p.
- Runciman, Steve, *The visit of King Amalric I to Constantinople in 1171 in Outremer. Studies presentes to Joshua Prawer*, ed. B.Z.Kedar, Jerusalem, 1982, p. 153-158
- Sansterre, Jean-Marie et Schmitt, Jean-Claude (ed.), *Les images dans les sociétés médiévales: pour une histoire comparée*, actes du colloque international organisé par l'Institut Historique Belge de Rome en collaboration avec l'École Française de Rome et l'Université libre de Bruxelles (Rome, Academia Belgica, 19-20 juin 1998), édités par Jean-Marie Sansterre et Jean-Claude Schmitt, (Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome, LXIX, 1999), Turnhout: Brepolis Publications, 1999, 279 p.
- Saradi-Mendelovici, Hélène, *Imperial jurisdiction over ecclesiastical provinces: the ranking of new cities as seats of bishops or metropolitans*, în Nicolas Oikonomides (ed), *To Byzantio kata ton 12o aiōna. Kanoniko dikaio, kratos kai koinonia*, Athēna: Etaireia Buzantinōn kai Metabuzantinōn Meletōn, p. 149-163
- Schminck, Andreas, *Ein Synodalakt vom 10. November 1167*, „Fontes Minores“ 5 (1979), p. 316-322
- Seibt, Werner, *Die Darstellung der Theotokos auf byzantinischen Bleisiegeln, besonders im 11. Jahrhundert*, "Studies in Byzantine Sigillography" 1 (1987), p. 35-56
- Setton, Kenneth Meyer (editor-in-chief), *A History of the Crusades*, Madison, etc.: University of Wisconsin Press, 1969-1989, 6 vol. (vol. 1. *The first hundred years*, edited by Marshall Whithed Baldwin, 1969, 707 p.)
- Ševčenko, Ihor, *Byzantium and the Slavs: in letters and culture*, Cambridge, Mass.; Napoli: Harvard Ukrainian Research Institute: Istituto Universitario Orientale, 1991, 740 p.
- Ševčenko, Ihor, *Constantinople viewed from the eastern provinces in the Middle Byzantine period in Eucharisterion: essays presented to Omeljan Pritsak on his sixtieth birthday by his colleagues and students*, Cambridge, Mass.: Harvard University, 1979-1980, p. 712-747
- Ševčenko, Ihor, *Ideology, letters and culture in the Byzantine world*, London: Variorum Reprints, 1982, 368 p.
- Ševčenko, Ihor, *The Madrid manuscript of the chronicle of Skylitzes in the light of its new dating*, în *Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, herausgegeben von Irmgard Hutter mit einem Vorwort von Herbert Hunger, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1984, p. 117-130
- Ševčenko, Nancy Pettereson, *The tomb of Isaac Komnenos at Pherrai*, GOTHR 29 (1984), p. 135-139
- Sharf, Andrew, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, London, Routledge & K. Paul, 1971, 239 p.
- Shepard, Jonathan, *Tzetzes's letters to Leo at Dristra*, BF 6(1979), p. 191-259

- Shepard, Jonathan and Franklin, Simon (eds.), *Byzantine Diplomacy*, papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990, Aldershot: Variorum, 1992, 333 p.
- Simon, Dieter, *Ein Synodalakt aus dem Jahre 1166*, „Fontes Minores“ 1(1976), p. 123-125
- Sinkevic, Ida, *The Church of St. Panteleimon at Nerezi*, Weisbaden, 2000
- Smythe, Dion C., *Middle Byzantine family values and Anna Komnene's Alexiad* in Lynda Garland (ed.), *Byzantine women: Varieties of experience 800-1200*. (Centre for Hellenic Studies, King's College London. Publications 8), Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2006, p. 125-139
- Smythe, Dion C., *Strangers to themselves, the Byzantine outsider*, papers from the Thirty-Second Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Brighton, March 1998, Aldershot; Burlington, USA: Ashgate, Variorum, 2000, 269 p.
- Spatharakis, Iohannis, *Studies in Byzantine manuscript illumination and iconography*, London: Pindar Press, 1996, 350 p.
- Spatharakis, Iohannis, *The portrait in Byzantine illuminated manuscripts* with 182 illustrations, (Byzantina Neerlandica, fasc. 6), Leiden: E. J. Brill, 1976, 287 p.
- Spieser, Jean-Michel, *Byzance: l'empire d'Orient*, Paris: Sélection du Reader's Digest, 2003, 191 p.
- Spieser, Jean-Michel, *Le développement du temple et les images de Douze Fêtes* in *Les images dans les sociétés médiévales, pour une histoire comparée*: actes du colloque international organisé par l'Institut Historique Belge de Rome en collaboration avec l'École Française de Rome et l'Université libre de Bruxelles (Rome, Academia Belgica, 19-20 juin 1998), édités par Jean-Marie Sansterre et Jean- Claude Schmitt, (Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome, LXIX (1999), Turnhout: Brepols Pub, 1999, 279 p.
- Spieser, Jean-Michel, *Liturgie et programmes iconographiques*, TM, 11 (1991), p.575-590
- Spinei, Victor și Gabriela Coroliuc, *Date cu privire la circulația unor obiecte de cult din secolele XII-XIII*, SCIVA, tom 27 nr 3 iul-sept 1976, p. 319-330
- Spinei, Victor, *Realitățile etnico-politice de la Dunărea de Jos în secolele XI-XII în cronică lui Mihail Sirianul*, I-II, în *Revista de Istorie*, 36, 1983, 10, p. 989-1007; 37, 1984, 2, p. 126-148
- Spinei, Victor, *Realități etnice și politice în Moldova Meridională în secolele X-XIII. Români și turanici*, Ed. Junimea, Iași, 1985, 238 p.
- Spinei, Victor, *Moldavia in the 11th-14th centuries*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1986, 276 p. (Bibliotheca historica Romaniae, Monographs; 20)
- Spinei, Victor, *Moldova în secolele XI-XIV*, ed. a 2-a, cu consistente completări, Ed. Universitat, Chișinău, 1994, 495 p.
- Spinei, Victor, *Marile migrații din estul și sud-estul Europei în secolele IX-XIII*, Ed. Institutului European, Iași, 1999, 513 p.
- Spinei, Victor, *The great migrations in the East and South East of Europe from the ninth to the thirteenth century*, Cluj-Napoca, Romanian Cultural Inst., Center for Transylvanian Studies, 2003, 546 p.
- Spinei, Victor, *La signification des ethonymes des daces et des getes dans les sources byzantines des X-XV siècles*, „Études byzantines et post-byzantines” II, Bucarest, 1961, p. 115-133
- Spinei, Victor, *Circulația unor piese de cult în regiunile românești nord-dunărene în secolele X-XIV*, „Arheologia Moldovei” XV (1992), p. 153-160
- Spiteris, Jannis (Yannis), *La critica bizantina del primato romano nel secol XII*, (Orientalia Christiana Analecta 208), Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1979, 336 p.
- Stănescu, Eugen, *Byzance et le Pays Roumaines aux IX-XV*, în «Actes du XIV Congrès des Études byzantines», Bucarest, 1971
- Stănescu, Eugen, *Les „βλάχοι” de Kinnamos et Choniates et la présence militaire byzantine au nord du Danube sous les Comnènes*, RESEE tom IX (1971), nr 3, p. 585-595
- Stănică, Aurel, *Câteva aspecte privind așezarea medio-bizantină de la Ostrov-Piața Frecăței (Beroe), sec. XI-XII în Cădea, Ionel, Sârbu, Valeriu și Neagu, Marian, Prinos lui Petre Diaconu la 80 de ani*, Brăila, Ed. Istros, 2004, p. 357-374
- Stephanou, Pelopidas Étienne, *Jean Italos. Philosophe et humaniste*, (Orientalia Christiana Analecta 134), Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1949, 121 p.
- Stephenson, Paul, *Manuel I and Geza II. A revised context and chronology for Hungaro-Byzantine relations, 1140-1155*, BS 55 (1994), p. 251-277
- Stephenson, Paul, *Manuel Comnenus, the Hungarian Crown and the „feudal subjection” of Hungary, 1162-1167*, BS 57 (1996), p. 33-59
- Stephenson, Paul, *Byzantium's Balkan Frontier: A Political Study of the Northern Balkans, 900-1204*, Cambridge University Press, 2000
- Stiermon, L. *Notes de titulature et de prosopographie Byzantines, Theodora Comnène et Andronic Lapardas sébastos*, REB 24 (1966), p. 89-106

- Stolte, Bernardus Hendrikus, *Civil law in canon law*, în Nicolas Oikonomides (ed), *To Byzantio kata ton 12o aiôna. Kanoniko dikaio, kratos kai koinonia*, Athêna: Etaireia Buzantinôn kai Metabuzantinôn Meletôn, 1991, p. 543-554
- Stone, A. F. *Nerses IV "the Gracious", Manuel I Komnenos, the Patriarch Michael III Anghialos and negotiations for church union between Byzantium and Armenian Church*, JÖB 55 (2005), p. 191-208
- Stylianou, Andreas and Judith Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus. Treasure of Byzantine Art*, London: Trigraph for the A.G. Leventis Foundation, 1985, 517 p.
- Stylianou, Andreas, *Donors and Dedicatory Inscriptions, Supplicants and Supplications in the Painted Churches of Cyprus*, JÖB IX (1960), p. 97-129
- Svoronos, Nicolas G., *Les Privilèges de l'Église à l'époque des Commènes. Un rescrit inédit de Manuel Ier Comnène (Marc. gr. 173), 21 March 1171*, TM, vol. 1 1965, p. 325-391
- Svoronos, Nicolas G., *Le serment de fidélité à l'empereur byzantin*, REB, 9 (1951), p. 117-125
- Svoronos, Nicolas G., *Recherches sur le cadastre byzantin et la fiscalité aux XIe et XIIe siècles: le cadastre de Thèbes*, Athens: École Française d'Athènes, 1959, 166 p.
- Svoronos, Nicolas G., *L'épibolè à l'époque des Commènes*, TM, 3 (1968), p. 375-395
- Svoronos, Nicolas G., *Études sur l'organisation intérieure, la société et l'économie de l'Empire Byzantin*, préface de Paul Lemerle, London: Variorum Reprints, 1973, 384 p.
- Svoronos, Nicolas G., *Société et organisation intérieure dans l'empire Byzantin au XIe siècle: les principaux problèmes*, Oxford, 1966, 17 p.
- Şesan. Pr. Prof. Dr. Milan Pavel, *Biserica Ortodoxă în veacurile XI-XV*, în MA, an. VIII, 1963, nr. 4-6, p. 310-326
- Şesan. Pr. Prof. Dr. Milan Pavel, *Despre teologia post-patristică*, în MA, an. XI, 1966, nr. 4-6, p. 279-299
- Şesan. Pr. Prof. Dr. Milan Pavel, *Împărfirea administrativă a Imperiului Bizantin în timpul Comnenilor și Angelilor (1081-1204)*, în "Candela", an. LLII, 1940-1942, p. 571-698 (și extras, 128p.); Duminica Ortodoxiei, în vol., "Omagiu lui Ioan Lupăș la împlinirea vârstei de 60 de ani", București, 1943, p. 809-817 (și extras, 12 p.);
- Şesan. Pr. Prof. Dr. Milan Pavel, *Sinodalitatea ortodoxă postecumenică în veacurile IX-XII*, în MA, an. IX, 1964, nr. 3-5, p. 210-229
- Şesan. Pr. Prof. Dr. Milan Pavel, *Teologia ortodoxă în secolele XI-XIII*, în MMS, an. XLIII, 1967, nr. 7-8, p. 467-481
- Ştefan, Gheorghe, Barnea, Ioan, Comșa, Maria și Comșa Eugen, *Asezarea feudală timpurie de la Biserica-Garvăn*, București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1967, 411 p.
- Takács, Sarolta A. *Oracles and Science-Anna Comnena's Comments on Astrology*, BF 23 (1996), p. 35-44.
- Tanașoca, Nicolae-Șerban, *Balkanologi și bizantiniști români*, București, 2002
- Tekeyan, Pascal P., *Controverses théologiques en Arméno-Cilicie dans la seconde moitié du 12e siècle (1165-1198)*, (Orientalia Christiana Analecta. 124), Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1939, 1966, 129 p.
- Talbot, Alice-Mary (ed.), *Holy women of Byzantium. Ten saints' lives in English translation*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996, 351 p.
- Talbot, Alice-Mary, *Women and religious life in Byzantium*, (Variorum Collected Studies Series, CS733), Aldershot, Hampshire; Burlington, Vt., Ashgate, 2001
- Talbot, Alice-Mary Maffry, *A comparison of the monastic experience of Byzantine men and women*, în GOTR, vol.30, nr. 1 (1985), p.1-20
- Talbot, Alice-Mary, *The Byzantine family and the monastery*, DOP 44 (1990), p. 119-129
- Talbot, Alice-Mary *Healing Shrines. The Evidence of the Miracle Accounts*, DOP 56 (2002), p. 153-168
- Mary-Talbot, Alice, *Byzantine Pilgrimage to the Holy Land from the Eight to the Fifteenth-Century*, în Patrich, Joseph (ed.), *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth century to the Present*, Leuven 2001 (Orientalia Lovaniensia analecta: 98), p. 109-115.
- Teodorescu, Răzvan, *Bizant, Balcani și Occident la începuturile culturii medievale românești(sec. X-XIV)*, București, 1974
- The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era (ad 843-1261)*. Edited by Hellen Evans and William D. Wixom, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1997
- Thomas, John Philip, *A Byzantine ecclesiastical reform movement*, *Mediaevalia et Humanistica* n.s. 12(1984), p. 1-16
- Thomas, John Philip, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, (Dumbarton Oaks Studies 24), Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1987, 308 p.
- Tomekovic-Reggiani, Svetlana, *Portraits et structures sociales au XIIe siècle. Un aspect du problème, le portait laïque*, Actes du XVe Congrès International d'études byzantines, Athenes, 1976, *Art et Archeologie*, 1981, p. 823-836
- Townesley, Ashton L., *Eucharistic Doctrine and Liturgy in the Late Byzantine Painting*, OCP-58 (1974), p. 138-153
- The New Cambridge Medieval History*, vol. IV (ca. 1024-1198), part II, edited by David Luscombe, Cambridge University Press, 2004 (în special Paul Magdalino, *The Byzantine Empire, 1118-1204*, p. 611-644)
- Tiftixoglu, Viktor, *Gruppenbildungen innerhalb der Konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit*, BZ 62(1969), p. 25-72

- Tiftixoglu, Viktor, *Zur Genese der Kommentare des Theodoros Balsamon*, în Nicolas Oikonomides (ed.), *To Byzantio kata ton 12o aiōna. Kanoniko dikaio, kratos kai koinonia*, Athēna: Etaireia Buzantinōn kai Metabuzantinōn Meletōn, 1991, p. 483-532
- Treadgold, Warren, *A History of the Byzantine State and Society*, 1997
- Tsamakda, Vasiliki (ed.), *The illustrated chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid*, Leiden: Alexandros Press, 2002, 436 p.
- Turdeanu, Emil(e), *La littérature bulgare du XIVe siècle et sa diffusion dans les pays roumains*, (Travaux publiés par l'Institut d'Études Slaves, XXII), Paris: Imprimerie Nationale, Librairie Droz, 1947, 188 p.
- Turdeanu, Emil(e), *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles*, în « Revue de l'Histoire des Religions », tom. LXXXVIII și LXXXIX (1950)
- Urbansky, Andrew B., *Byzantium and the Danube frontier. A study of the relations between Byzantium, Hungary, and the Balkans during the period of the Comneni*, New York, Twayne Publishers 1968, 174 p.
- Varzos, Constantin, *la politique dynastique des Comnènes et des anges, la prédiction AIMA (sang) et l'héritage des Grandes Comnènes*, JÖB 32.2 (1982), p. 355-361
- Vasiliev, Aleksandr Aleksandrovich, *Manuel Comnenus and Henry Plantagenet*, BZ, 29 (1929-1930), p. 233-244
- Vassilaki, Maria (ed.), *Byzantine icons. Art, technique and technology, an international symposium*, Contributions to symposium held 20-21 Feb. 1998, Gennadius Library, American School of Classical Studies at Athens, Heraklion: Crete University Press, 2002, 384 p.
- Vassilaki, Maria (ed.), *Images of the Mother of God, perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot: Ashgate, 2004, 393 p.
- Vassilaki, Maria (ed.), *Mother of God, representations of the Virgin in Byzantine art*, Milano: Skira; New York: Distributed in North America and Latin America by Abbeville Pub. Group, 2000, 531 p.
- Velmas, Tania, *Peinture et mentalité a Byzance dans la seconde moitié du XIIe siècle*, „Cahier de Civilisation Medievale” 22 (1979), p. 217-232
- Vryonis, Speros Jr., *Byzantine institutions, society, and culture*, vol. 1, *The imperial institution and society*, New Rochelle, N.Y.: Artistide D. Caratzas, 1994, 319 p.
- Vryonis, Speros Jr., *Byzantium. Its internal history and relations with the Muslim world*, collected studies, London: Variorum Reprints, 1971
- Vryonis, Speros Jr., *The decline of medieval Hellenism in Asia Minor, and the process of Islamization from the eleventh through the fifteenth century*, (Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies), Berkeley: University of California Press, 1986, 532 p.
- Vryonis, Speros Jr., *The medical unity of the Mediterranean world in antiquity and the Middle Ages*, Herakleion: Crete University Press, 1991, 34 p.
- Walter, Christopher J., *Death in Byzantine iconography*, „Eastern Churches Review” 8(1976), p. 113-127
- Walter, Christopher J., *Art and Ritual of the Byzantine Church*, preface by Robin Cormack, (Birmingham Byzantine Series, 1), London: Variorum Publications, 1982, 279 p.
- Walter, Christopher J., *Church appointments in Byzantine iconography*, în „Eastern Churches Review”, 10 (1978)
- Walter, Christopher J., *The origins of the iconostasis*, în „Eastern Churches Review”, nr. 3, 1971
- Walter, Christopher J., *La place des évêques dans le décor des absides byzantines*, în «Revue de l'Art», nr. 24, 1974
- Walter, Christopher J., *Further notes on the Deësis*, în REB, 28 (1970)
- Walter, Christopher J., *Heretics in Byzantine art*, în „Eastern Churches Review” 3 (1970)
- Walter, Christopher J., *The triumph of Saint Peter in the Church of Saint Clement at Ohrid and the iconography of the triumph of the martyrs*, în „Zograf”, nr. 5, 1974
- Walter, Christopher J., *The Significance of Unction in Byzantine Iconography*, în BMGS. 2 (1976)
- Walter, Christopher J., *Pictures as language. How the Byzantines exploited them*, London: Pindar, 2000, 486 p.
- Walter, Christopher J., *The warrior saints in Byzantine art and tradition*, Aldershot, Hants, England; Burlington, VT.: Ashgate, 2003, 317 p.
- Waring, Judith, *Monastic reading in the Eleventh and Twelfth Centuries: Divine Ascent or Byzantine Fall?* în Margaret Mullet and Anthony Kirby, *Work and Worship at the Theotokos Evergetis 100-1200*, Belfast Byzantine Text in Translations, 6, Belfast, 1997, p. 400-419
- Weitzmann, Kurt, *The monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Illuminated Greek Manuscripts. From the Ninth to the Twelfth Centuries*, Princeton, 1990
- Waring, Judith, *Literacies of the Lists: Reading Byzantine Monastic Inventories in Catherine Holmes (ed.), Literacy, education and manuscript transmission in Byzantium and beyond*, Leiden-Brill, 2002 (The medieval Mediterranean; 42)
- Weyl Carr, Annemarie, *Icons and the Object of Pilgrimage in Constantinople*, DOP 56 (2002), p. 75-92
- Wharton, Anabel Jane, *Art of the Empire. Painting and Architecture of the Byzantine periphery*, Pennsylvania, 1988
- Wilson, Nigel, *Scholars of Byzantium*, London: Duckworth, 1983, 1996, 283 p.

- Wilson, Nigel, *Books and Readers in Byzantium*, în *Byzantine Books and Bookmen*, Dumbarton Oaks Colloquium 1971, Washington, D.C. Dumbarton Oaks Centre for Byzantine Studies, 1975, 1-15
- Winfield, David, *Hagios Chrysostomos, Trikomo, Asinou. Byzantine painters at work*, în *ΗΠΑΚΤΙΚΑ ΤΟΥ ΗΡΩΤΟΥ ΑΙΕΘΝΟΥΣ ΚΥΗΡΟΔΟΤΙΚΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ*, vol. II, Λευκωσία 1972, p. 285-291
- Winfield, David C., *Middle and later Byzantine wall painting methods. A comparative study*, DOP, nr. 22, (1968), p. 65-139
- Wirth, Peter, *Untersuchungen zur byzantinischen Rhetorik des XII Jahrhunderts* (München, 1960)
- Wirth, Peter, *Eustathiana, gesammelte Aufsätze zu Leben und Werk des Metropolitens Eustathios von Thessalonike*, Amsterdam: Hakkert, 1980, 103 p.
- Wirth, Peter, (ed.), *Polychronion. Festschrift Franz Dolger zum 75. Geburtstag*, (Byzantinische Forschungen, Bd. 1-3), Amsterdam: A. M. Hakkert, 1966-1968, 3 vol.
- Wirth, Peter, *Die Flucht des Erzbischofs Eustathios aus Thessalonike*, BZ 53(1960), p. 82-85
- Wirth, Peter, *Das religiöse Leben in Thessalonike unter dem Episkopat des Eustathios im Urteil von Zeitgenossen*, „Ostkirchliche Studien“ 9(1960), p. 293-294
- Wolff, Robert Lee, *Footnote to an incident of the Latin occupation of Constantinople: the Church and the icon of the Hodegetria* în *Traditio: studies in ancient and medieval history, thought and religion*, vol. VI, 1948, p. 319-32
- Zekiyan, B. *Un dialogue œcuménique au XIIe siècle. Les pourparlers entre le catholicos St. Nerses Šnorhali et le légat impérial Theorianos en vue de l'Union des Eglises arménienne et byzantine*, Actes du XVe Congrès International d'Etudes Byzantines, IV (Athènes, 1980), p. 420-441
- Zekiyan, B. *St. Nersēs Šnorhali en dialogue avec les Grecs: un prophète de l'œcuménisme au XII siècle*, in *Armenian Studies In Memoriam Haïg Berbérian*, ed. D. Kouymjian, Lisbon: C. Gulbenkian 1986, p. 861-883; Ioan Ică jr, *Dialogul teologic armeano-bizantin din secolul XII și actualitatea lui ecumenică*, „Studia”

LISTA ANEXELOR

ANEXA 1

Autoritatea Patriarhului (fragmente din *Epanagoga*, sec. IX)

ANEXA 2

Autoritatea împăratului în Biserică (fragmente din *Epanagoga*, sec. IX)

ANEXA 3

Drepturile împăratului în Biserică (Comentariul lui Theodor Balsamon la canonul 16 al Sinodului de la Cartagina)

ANEXA 4

Confiscări de bunuri monastice în vremea lui Manuel I

ANEXA 5

Documente bizantine despre „Erorile latinilor” (sec. XI-XII)

ANEXA 6

Typika (sec. XI-XII)

ANEXA 7

Sfintele Relicve din Constantinopol văzute de pelerinii ruși în secolul al XII-lea

ANEXA 8

Călători bizantini la Locurile Sfinte (sec. XI-XII)

ANEXA 9

Cele mai importante Biserici și mănăstiri construite sau decorate în secolul al XII-lea

ANEXA 10

Obiceiuri populare și superstiții condamnate de Sinod în vremea lui Manuel Comnenul (menționate de Theodor Balsamon în comentariile la canoanele Sinoadelor ecumenice și locale)

ANEXA 11

Ioan Kinnamos despre expediția lui Manuel contra cumanilor (1148)

ANEXA 12

Cronologia crucilor-relicvar descoperite pe teritoriul Dobrogei (sec. XI-XII)

AUTORITATEA PATRIARHULUI (fragmente din Epanagoga, sec. IX)

„Patriarhul este imagine vie și animată a lui Hristos, întruchipând adevărul prin faptă și cuvânt.

Scopul Patriarhului este întâi să-i păzească pe cei pe care i-a primit de la Dumnezeu în evlavie și sobrietatea vieții; apoi să aducă la ortodoxie și unitate pe toți ereticii; și apoi prin admirația pe care o inspiră prin faptele lui strălucite să-i facă pe accia care sunt necredincioși imitatori ai credinței.

Ultimul scop al Patriarhului este mântuirea sufletelor celor încredințați lui, astfel încât ei să trăiască în Hristos și să fie răstigniți pentru lume.

Atributele patriarhului sunt: de a-i învăța pe alții; de a se comporta egal cu toți oamenii, și cu cei puternici și cu cei umili; de a fi bând în aplicarea dreptății, dar de a-i pedepsi pe cei necredincioși; de a-și ridica vocea în apărarea adevărului dogmelor Bisericii chiar și în fața împăratului și de a nu se rușina.

Patriarhul trebuie să interpreteze canoanele și hotărârile Sfintelor Sinoade (...)

Pacea și prosperitatea cetățenilor, în cele trupești și în cele sufletești depinde de înțelegerea și de armonia dintre instituția imperială și cler, în toate privințele (...)

Supravegherea și grija tuturor mitropoliilor și episcopiilor, a tuturor mănăstirilor și Bisericilor, ca și dreptul de a judeca și condamna revine în totalitate patriarhului.

Supravegherea în toate problemele spirituale este rezervată numai patriarhului și poate fi transmisă și altora, după cum hotărăște el”.

SURSA:

Social and Political Thought in Byzantium. From Justinian I to the Last Paleologues. Passages from the Byzantine Writers and Documents. Translated by Ernest Barker, Oxford Clarendon Press, 1957, p. 91-93

AUTORITATEA ÎMPĂRATULUI ÎN BISERICĂ **(fragmente din Epanagoga, sec. IX)**

„Împăratul este autoritatea legală, o binecuvântare pentru toții supușii, care nici nu pedepsește pe nedrept, nici nu răsplătește cu parțialitate.

Scopul împăratului este să apere ceea ce deține, să recupereze ceea ce este pierdut și să dobândească prin înțelepciune ceea ce nu este încă în mâinile sale (...)

Împăratul trebuie să mențină și să apere tot ceea ce este conținut în Sfintele Scripturi, apoi doctrinele Sfintelor Sinoade și apoi legile romane pe care le-a primit.

Împăratul trebuie să se distingă prin ortodoxie și evlavie, să fie cuprins de un sfânt zel, atât în ceea ce privește dogmele despre Sfânta Treime, dar și în ceea ce privește iconmia Întrupării Mântuitorului Iisus Hristos (...)

Împăratul trebuie să interpreze legile date de cei de demult.

În această interpretare el trebuie să acorde atenție la obiceiul statului. Nu este admis să urmeze ceea ce este în contradicție cu canoanele (...)

SURSA:

Social and Political Thought in Byzantium. From Justinian I to the Last Paleologues. Passages from the Byzantine Writers and Documents. Translated by Ernest Barker, Oxford Clarendon Press, 1957, p. 91-93

DREPTURILE ÎMPĂRATULUI ÎN BISERICĂ (Comentariul lui Theodor Balsamon la canonul 16 al Sinodului de la Cartagina)

„Prescripțiile date de canoniști și de edictele sinoadele concordă asupra acestui fapt (*și anume că clerul nu poate îndeplini funcții seculare și nu poate pleda în tribunale*). Dar trebuie să avem în vedere că aceste prescripții se referă doar la cazul în care un cleric exercită o funcție publică, fără ca împăratul să îi fi cerut să facă acest lucru. Deoarece dacă prin dispensa împăratului clericii pot îndeplini astfel de funcție, ei nu cad sub incidența acestui canon. Accia care își însușesc acest punct de vedere merg mai departe și zic că împăratul nu este supus legilor și canoanelor (ὥς ὁ βασιλεὺς οὔτε νόμοις, οὔτε κανόσιν ὑπόκειται) și prin urmare are puterea, în mod liber (ἐπ’ αἰθείας) să promoveze un episcop la scaunul de mitropolit (εἰς μητροπόλιν ἄγειν), sau să îl înlocuiască din scaunul său. În mod similar, el poate să dividă eparhia unui arhiepiscop (καὶ ἐνορίας ἀρχιεπέων διαρεῖν), să numească episcopi și mitropoliți, să ceară episcopilor să slujească în alte eparhii fără consimțământul episcopului locului și să exercite alte drepturi episcopale (καὶ ἄλλα τινὰ ἀρχιερατικά δίκαια) (...).

Punctul meu de vedere este că, de la al patrulea canon al Sinodului de la Calcedon, împăratul are puterea să confere clericilor și monahilor dreptul de a exercita funcții seculare în virtutea economiei. Deoarece, dacă episcopul local are această putere, împăratul o are cu atât mai mult. El deține o asemenea poziție, încât nu este legat să urmeze canoanele care prescriu că alegerea episcopilor trebuie făcută de episcopii provinciei și nu de autoritățile seculare și de aceea el poate să promoveze pe cineva în demnitatea de patriarh sau episcop fără nici o alegere”.

SURSA:

Rhallis, G.A și M. Polis, *Σύταγμα τῶν Θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, 6. vol. Athena, 1852- 1859 (vol. III, p. 349-350)

CONFISCĂRI DE BUNURI MONASTICE ÎN VREMEA LUI MANUEL I

<i>MĂNĂSTIRE</i>	<i>DATA</i>	<i>MENTIUNE</i>
<i>Achimișilor</i> <i>Μονη τῶν Ἀκιμήτων</i>	<i>1148</i>	<i>Menționată în chrysobolul lui Manuel I către venețieni</i>
<i>Aggourion</i>	<i>1170</i>	<i>Teren și casă în Kôparia (Constantinopol) cedate genovezilor</i>
<i>Ex-logothete</i>	<i>1170, 1190</i>	<i>Mic embolos, teren și casă în Koparia (Constantinopol) cedate genovezilor</i>
<i>Hipsele</i> <i>Μονη τῆς Ὑψύλης</i>	<i>1170</i>	<i>Casă în Kôparia (Constantinopol) cedată genovezilor</i>
<i>Manuel</i> <i>Μονη τοῦ Μανουήλ</i>	<i>1172; 1192</i>	<i>Chei în Kôparia (Constantinopol) cedat genovezilor</i> <i>Menționată și în privilegiul către venețieni, reînnoit de Isaac II Angelos (1192)</i>
<i>Mili</i>	<i>1148</i>	<i>Case la Perama (Constantinopol) cedate venețienilor</i>
<i>Parakoimômenos</i>	<i>1148</i>	<i>Teren la Perama (Constantinopol) cedate venețienilor</i>

SURSE:

Raymond Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, I: *Le siège de Constantinople et le Patriarcat Œcuménique*, 3: *Les églises et les monastères* (Paris, 1969)

Kostis Smyrlis, *La fortune des grands monasteres byzantins (fin du Xe-milieu du XIVe siècle)*, Association des amis du centre d'histoire et civilization de Byzance, Paris, 2006, p. 172

DOCUMENTE BIZANTINE DESPRE „ERORILE LATINILOR” (SECOLELE XI-XII)

Scrisoarea Patriarhului Kerularie către Petru II, Patriarhul Antiohiei (ca. 1054).

Μιχαήλ τοῦ ἀγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινοπόλεως νέας Ρώμης καὶ οἰκουμενικοῦ τοῦ Κηρουλαρίου πρὸς Πέτρον τὸν ἀγιώτατον πατριάρχην Θεουπόλεως μεγάλας Ἀντιοχείας (PG. 120, 789-794)

Autor anonim, listă a erorilor latinilor (după 1054)

Τὰ παρὰ τῶν Φράγγων παρὰ τὴν ὀρθόδοξον πίστιν καὶ παρὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν συνήθειαν δοξαζόμενα καὶ τελούμενα

Scrisoarea lui Ioan II, mitropolit de Kiev, către Clement, Papă al vechii Rome (ca. 1080)

Ἰωαννου μητροπολίτου Ῥωμίας ἐπιστολὴ πρὸς Κλήμεντα πάπαν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης (S. K. Oikonomos (Steven Runciman, *The Eastern Schism*, p. 70-71)

Teofilact al Ohridei, Referitor la aceia care îi acuză pe latini (1090)

Περὶ ὧν ἐγκαλοῦνται Λατίνοι (PG. 126, 221-250); P. Gautier, *Discours Traités, posesies*, Thessaloniki, 1980, p. 247-285)

Niketas Sides, Despre diferențele numeroase referitoare la Lege (1112)

Πολλοῖς παράνομοις ἀμφότεραι αἱ ἐκκλησiai δίστανται (Darrouzès, *Documents byzantins*, p. 52-56)

Opusculum contra Francos (1178)

Περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων (J. Hergenroether, *Monumenta graeca ad Phoiium eiuesque Historiam pertinentia*, Ratisbon, 1868, p. 62-71)

Constantin Stilbes, Greșelile Bisericii Latine, Dogmă, Scripturi și alte probleme, 1204

Τὰ αἰτιάματα τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας ὅσα περὶ δογμάτων καὶ γραφῶν καὶ ἐτέρων πολλῶν συγγαφέντα (ed. Jean Darrouzès, *Le memoire de Constantin Stilbes contre les Latins*, REB 21 (1963), p. 50-100)

SURSA:

Tia Kolbaba, *The Byzantine Lists. Errors of the Latins*, University of Illinois Press, 2000

TYPIKA **(SECOLELE XI-XII)**

- 1027 *Diatyposis*-ul lui Nikodim pentru Mănăstirea Nea Gephyra, Lacedemonia
- 1065 *Hypotyposis*-ul lui Timotei pentru Mănăstirea Theotokos Evergetis
- 1077 *Diataxis*-ul lui Mihail Attaleiates pentru *Ptochotropheion*-ul de la Rhaidestos și pentru Mănăstirea Hristos Panoiktirmos din Constantinopol
- 1083 *Typikon*-ul lui Grigore Pakourianos pentru Mănăstirea Maicii Domnului Petritziotissa de la Bancevo
- 1085-1106 *Diataxis*-ul lui Manuel, episcop de Tiberiopolis pentru Mănăstirea Theotokos Eleousa de la Stroumitza
- 1091 *Hypotyposis*-ul lui Christodulos pentru Mănăstirea Sf. Ioan Evanghelistul din Patmos
- 1112 *Hypotyposis*-ul lui Ioan pentru Mănăstirea Sf. Ioan Prodromul tou Phoberou, de la Monacheion
- 1118 *Typikon*-ul Irinei Doukaina pentru Mănăstirea Theotokos Kecharitomene
- 1136 *Typikon*-ul împăratului Ioan Komnenos pentru Mănăstirea Hristos Pantokrator din Constantinopol
- 1143 *Hypomnema* episcopului de Nauplio pentru Mănăstirea Maicii Domnului tes Arcias lângă Aenos
- Ca 1149 *Typikon*-ul arhimandritului Luca de la Mănăstirea Hristos Mântuitorul de la Messina
- 1152 *Typikon*-ul sebastocratorului Isaac Comnenos pentru Mănăstirea Theotokos Kosmosoteira
- 1158 *Typikon*-ul lui Atanasie Filantropul pentru Mănăstirea Sf. Mamas din Constantinopol
- 1160 *Hypotyposis*-ul lui Nicolae de la Mănăstirea Sf. Nicolae ton Kasoulon de lângă Otranto
- 1162 *Typikon*-ul lui Nichifor Misticul pentru Mănăstirea Maicii Domnului ton Eliou Bomon sau Elegmon
- Ca 1195 *Typikon*-ul Sfântului Sava pentru mănăstirea de la Muntele Athos

SURSA:

Catia Galatariotou, *Byzantine Ktetorika Typika. A Comparative Study*, REB 45 (1987), p. 77-139

Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complet Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments, 6 vol., Dumbarton Oaks Research Library, 1996-1998

**SFINTELE RELICVE DIN CONSTANTINOPOL
VĂZUTE DE PELERINII RUȘI ÎN SECOLUL AL XII-LEA**

(George Majeska, *Russian Pilgrims in Constantinople*, DOP 56 (2002), p. 98)

**Relicve ale Mântuitorului și
Maicii Domnului**

Sfânta Cruce
Coroana de spini
Sfânta lance
Sandalele lui Hristos
Veșmintele lui Hristos
Aurul Magilor
Cuie de la Răstignire
Sfânta mantie a lui Hristos
Veșmântul de purpură al lui Hristos
Alt veșmânt al lui Hristos
Buretele de la Răstignire
Sfânta Față din Edessa
Tunica lui Hristos
Veșmântul Maicii Domnului
Vălul Maicii Domnului
Alt veșmânt al Maicii Domnului

**Relicve ale Sfinților Apostoli , Mucenici și
drepti ai Vechiul Testament**

Masa lui Avraam
Moștele Sf. Ap. Andrei
Capul Sf. Vavilas
Moăștele împăratului Constantin
Moștele Profetului Daniel
Capul Sf. Gheorghe
Moăștele Sf. Grigore de Nazianz
Moăștele Sf. Elena
Mormântul Sf. Apostol Iacob
Mâna dreaptă a Sf. Ioan Botezătorul
Moăștele Sf. Ioan Gură de Aur
Moăștele Sf. Iosif Studitul
Moăștele Sf. Apostol Luca
Toiagul lui Moise
Moăștele Sf. Niketa
Fragmente din arca lui Noe
Capul Sf. Apostol Pavel
Capul Sf. Procopie
Moștele Sf. Roman
Mormântul profetului Simeon
Moăștele Sf. Timotei
Moăștele Sf. Teodor Studitul
Moăștele Sf. Teodor Tiron
Mormântul lui Zaharia

CĂLĂTORI BIZANTINI LA LOCURILE SFINTE (Secolul al XII-lea)

Sebastocratorul Isaac Comnenul (1120-1130)

Edouard Kurtz, *Unedierte Texte aux der Zeit des Kaisers Johannes Komnenos*, BZ 16 (1907), p. 102.

Neophytos Enklesitos (1158)

Catia Galatariotou, *The Making of a Saint. The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge: New York: Cambridge University Press, 1991

Constantin Manasse și Ioan Kontostephanos (1161-1162)

W.J. Actis, *A Byzantine Traveller into one of the Crusader States* în K. Ciggaar (cd), *East and West in the Crusader States. Context, contacts, confrontations*, "Orientalia Lovaniensia Analecta" 125 (2003) p. 31-82

Leontios, patriarh al Ierusalimului (1177-1178)

Dimitris Tsougarakis, *Life of Leontios of Jerusalem: text, translation, commentary*, Leiden: Brill, 1993

Ioan Phocas (1177 ori 1195)

The Pilgrimage of John Phocas to the Holy Land in the year 1185 A.D., trans. A. Stewart, 1889.

SURSA:

Alce-Mary Talbot, *Byzantine Pilgrimage to the Holy Land from the eight to the fifteenth century*, în Joseph Patrich (ed.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, p. 109-110

CELE MAI IMPORTANTE BISERICI ȘI MÂNĂSTIRI CONSTRUITE SAU DECORATE ÎN SECOLUL AL XII-LEA

Panaghia Phorbiotissa tis Assinou (ca. 1105-1106), Cipru

Biserica Maicii Domnului, Trikomo, Cipru

Sf. Apostoli, Perachorio (ca. 1160-1180), Cipru

Sf. Arh. Mihail, Koto-Lefkara, Cipru

Ekleistra Sf. Neofit, Paphos (ca. 1180), Cipru

Panaghia Arakiotissa, Lagoudera (1192), Cipru

Sf. Hierotei, Megara

Biserica Evangelistra, Geraki, Grecia

Sf. Pantelimon, Nerezi (1164), Macedonia

Sf. Gheorghe, Kurbinovo (1191), Macedonia

Sf. Nicolae Kasnitzis, Kastoria

Sf Cosma și Damian (Sfinții Fără de Arginți), Kastoria

Osuarul Mănăstirii Backovo (1180), Bulgaria

Catedrala Mântuitorului și a Sfinților Apostoli, Cefalu (1148), Sicilia

Capela Palatină, Palermo (1140-1170), Sicilia

Santa Maria del'Amirallo, Palermo (1143- 1151), Sicilia

Catedrala de la Monreale (1180- 1190), Sicilia

SURSA:

Sharon Gerstel, *Beholding the Sacred. Mysteries. Programs of the Byzantine Sanctuary*. London, 2000

OBICEIURI POPULARE ȘI SUPERSTIȚII CONDAMNATE DE SINOD (1140-1180) (Menționate de Theodor Balsamon comentariile la canoane)

1. Rude ale unei prințese Comnene pedepsite aspru (βαρέως ἐπιτιμήθησαν) de Patriarhul Leon Stipiotul (1134-1143) pentru practici magice (RP IV, p. 251-252)
2. O Viață a Sfintei Paraschiva arsă în timpul patriarhului Nicolae Mouzalon (1147-1151), deoarece fusese scrisă în stil „popular” (RP II, p. 453)
3. Măști purtate la „sărbătoarea notarilor” care au fost distruse din ordinul patriarhului Luka Chyrsobergers (1157-1170), RP II, p. 451-452
4. Mihail Anchialos (1170-1178) interzice „ritualul satanic” al începutului de vară care avea loc odată cu sărbătoarea Nașterii Sf. Ioan Botezătorul, iar preoții primesc canon (πιτιμηθέντων) să vegheze să nu se mai întâmple astfel de lucruri (RP, II, p. 458-459)
5. Un egumen de la mănăstirea Chora depus deoarece aducea pe altar brânză și carne, crezând că aceasta duce la vindecarea multor boli (RP II, p. 5)
6. Sfinți nebuni care stăteau legați în lanțuri în Biserica Sf. Nikita au fost arestați și închiși de mai mulți patriarhi (RP II, p. 41-42)
7. Oameni acuzați de diferite practici magice (RP II, p. 446-447). Printre aceștia „mai mulți călugări, inclusiv egumeni” pedepsiți de Sfântul Sinod, deoarece au apelat la serviciile unor femei care practicau magia cu grăunțe (datul în bobi)

SURSA:

Paul Magdalino, *Enlightenment and repression in the Twelfth Century Byzantium. The Evidence of the Canonists*, în Nicolas Oikonomides (ed), *To Byzantio kata ton 12o aiôna. Kanoniko dikaio, kratos kai koinonia*, Athêna: Etaireia Buzantinôn kai Metabuzantinôn Meletôn, 1991, p. 363-364

IOAN KINNAMOS DESPRE EXPEDIȚIA LUI MANUEL I CONTRA CUMANILOR (1148)

„Pe când tocmai ajunsese lângă Filipopole, împăratului îi ajunge zvonul că oști de sciți au trecut Istrul și distrug ce întâlnesc în cale și pradă totul și că au cucerit și un oraș însemnat care se adapă și el din undele Istrului. Așa era zvonul. Deci împăratul plecând de acolo, luă drumul către Istru, după ce poruncise să fie aduse corăbii de la Bizanț, către istru pe la Anchialos. Dar cum acelea nu sosiseră, el cutreiera câmpiile din partea locului umblând după vânat. Căci se întâmpla ca pe aceste câmpii care sunt cu totul pustii și din vechime nelocuite, să se hrănească turme de animale sălbatice.

Pe când împăratul se îndeletnicea cu aceste lucruri, i se dădu de știre că sciții care prădaseră țara romeilor, tocmai trecuseră Istrul și așezându-și corturile, își făcuseră tabăra nu departe. Cum auzi acestea, el se îndreptă cât putea de repede spre fluviu. Dând acolo peste o barcă-bărce de felul acesta, făcute dintr-un singur trunchi, ce se găsesc în mod obișnuit la malurile din această regiune- a poruncit să fie adusă. Barcagiul însă era om dintr-o bucată și, când a auzit că împăratul a trimis după dânsul zise: *„Dacă împăratul se îngrijea de nevoile noastre, nici Demnitzikos n-ar fi fost cucerit* (căci așa se numea cetatea luată, cum s-a spus de sciți) *și nici bunurile noastre nu ar fi fost luate și duse de barbari după bunul lor plac”*. Se spune să împăratul supărat ce aceste vorbe a spus: *„Să nu fiu eu cel căruia Dumnezeu i-a încredințat conducerea romeilor, dacă sciții nu vor plăti pentru îndrăzneala lor”*.

Așadar a lăsat restul oștirii pe malul fluviului, iar el, deoarece așa cum spuneam nu sosiseră încă corăbiile, legând și așezând bărcile una lângă alta, trecu Istrul cu cinci sute din soldații săi. Trebuind să înainteze a dat peste alte două râuri navigabile. Cum aici nu se vedea de loc vreo barcă de care să se poată folosi cineva pentru trecerea râurilor, a poruncit alor săi ca legând bărcile de pe Istru de cozile cailor să le ducă la râurile amintite. Ceea ce făcându-se, au trecut fără osteneală și străbătând apoi un ținut întins ajunseseră până la muntele Teneuormon, care înaintează până la hotarele Taurosciției”

SURSA

Ioan Kinnamos, *Epitoma*, III, 3 (*Fontes historiae daco-romanae*, III, Scriptores byzantini XI-XIV, ed. Alexandru Elian, Nicolae-Șerban Tanașoca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1975, p.232- 234)

**CRONOLOGIA CRUCILOR-RELICVAR
DESCOPERITE PE TERITORIUL DOBROGEI (SEC. XI-XII)**

LOCALITATE	RELIEF		GRAVATE	
	Sec. X-XII	Sec. XIII-XIV	Sec. X-XII	Sec. XIII-XIV
Satu Nou	4	0	0	0
Păcuiul lui Soare	11	0	1	3
Capidava	3	0	1	0
Hârșova	2	0	0	0
Beroe Ostrov	3	0	0	0
Măcin	1	0	0	0
Dinogeția	18	0	3	0
Isaccea	11	0	0	2
Nufăru	4	0	0	0
Enisala	0	0	0	1
Bisericuța	1	0	0	0
Constanța	1	0	0	0
Valul lui Traian	2	0	1	0
TOTAL	61	0	7	6

SURSA:

Gheorghe Mănuncu-Adameșteanu, *Cruci-relicvar descoperite la Isaccea, jud. Tulcea în Studia Historica et Theologica. Omagiu Profesorului Emilian Popescu*, Editura Trinitas, Iași, 2003, p. 206

LISTA ILUSTRAȚIILOR

Planșa I: Imperiul bizantin la 1150

(Paul Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge University Press, 1993, xxi)

Planșa II: Imperiul în context (secolele XI-XII)

(John Haldon, *The Palgrave Atlas of Byzantine History*, Palgrave MacMillian, 2002, p. 116)

Planșa III: Ioan II Comnenul (1118-1143) și Irina, mozaic în Sfânta Sofia

(Ioli Kalavrezou, *Imperial Relations with the Church in the Art of the Komnenians*, în Nicolas Oikonomides (ed), *To Byzantio kata ton 12o aiōna. Kanoniko dikaio, kratos kai koinonia*, Athēna: Etaireia Buzantinōn kai Metabuzantinōn Meletōn, 1991, fig. 10

Planșa IV: Manuel Comnenul și Maria de Antiohia în 1166, Cod Vatic. Gr. 1176, f. II r

(Cyril Mango, *The Oxford History of Byzantium*, Oxford University Press, 2002, p. 190)

Planșa V: Scaune mitropolitane și episcopale (cf *Notitia episcopatum*, sf. sec.XI-sec. XII)

(John Haldon, *The Palgrave Atlas of Byzantine History*, Palgrave MacMillian, 2002, p. 96)

Planșa VI: Administrația Bisericii la sfârșitul secolului al XI-lea

(John Haldon, *The Palgrave Atlas of Byzantine History*, Palgrave MacMillian, 2002, p. 92)

Planșa VII: Împărat și Patriarh (manuscrisul Madrid-Skylitzes, sec. XII)

Vasiliki Tsamakda, (ed.), *The illustrated chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid*, Leiden: Alexandros Press, 2002

Planșa VIII: Răspândirea bogomilismului în Balcani și Asia Mică

(Dimitri Obolensky, *The Bogomils, a study in Balkan neo-Manichaeism*, Cambridge: University Press, 1948)

Planșa IX: Alexios I oferă Mântuitorului Hristos Panoplia dogmatică (miniatură din Cod Vat.gr 666 f. 3r)

(Ioli Kalavrezou, *Imperial Relations with the Church in the Art of the Komnenians*, *TO BYZANTIO KATA TON 12^o AIΩNA. Kanonikó, Dikaio, Krátos kai Koinōnia*, ed. N. Oikonomidesm Athena, 1991, fig. 6)

Planșa X: Melismos. Biserica Sf. Gheorghe Kurbinovo (1191)

(Sharon Gerstel, *Beholding the Sacred. Mysteries. Programs of the Byzantine Sanctuary*, London, 2000, fig. III, p. 146)

Planșa XI: Hetimasia. Biserica Sf Pantelimon, Nerezi (1164)

(Ida Sinkevic, *The Church of St. Panteleimon at Nerezi*, Weisbaden, 2000, fig XX)

Planșa XII: Decretul dogmatic al lui Manuel Comnenul din 1160, gravat în Sfânta Sofia

(Cyril Mango, *The Conciliar Edict of 1166*, *DOP*, 17 (1963), p. 317-330)

Planșa XIII: Teme iconografice în care sunt reprezentați evrei. Biserica Panaghia Mavriotissa Kastoria

(Stylianos Pelikanidis, Manolis Chatzidakis, *Kastoria*, „Melissa” Publishing House, 1985, p. 75, planșa 12)

Planșa XIV: Mănăstirea Pantocrator, 1136 (fațada estică arătând de la dreapta la stânga Bisericile Maicii Domnului Eleousa, a Sf. Mihail și a lui Hristos Pantocrator)

(*The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era (ad 843-1261)*). Edited by Hellen Evans and William D. Wixom, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1997, p. 23)

Planșa XV: Biserica Sf. Pantelimon Nerezi, vedere exterioară și Threnos, (naos, peretele nordic)

(Ida Sinkevic, *The Church of St. Panteleimon at Nerezi*, Weisbaden, 2000, fig I și XLVIII)

Planșa XVI: Ceremonii și procesiuni religioase la Constantinopol, manuscrisul Madrid Skylitzes (secolul al XII-lea) Intrarea triumfală a lui Ioan Tzimiskes în Constantinopol cu icoana de la Preslav Procesiune pentru secetă

(Vasiliki Tsamakda (ed.), *The illustrated chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid*, Leiden: Alexandros Press, 2002, fol 33 r, 172 v; 209 r; Anthony Cutler, Jean-Michel Spieser, *Byzance Médiévale 700-1204*, Paris, 1996 pl. 146)

Planșa XVII: Enkolpia aristocratice sec. XII (Enkolpion cu Hristos Pantokrator, Engolpion cu Maica Domnului Hagisioritissa, Enkolpion cu Maica Domnului Hodegitria și Arhanghelul Mihail, Enkolpion cu Sf. Dimitrie)

(Ἱερὰ Μεγίστη Μονὴ Βατοπαιδίου, *Ἐγκόλπια*, Αγίου Όρους, 2000, p. 43, 45, 57, 59, 71)

Planșa XVIII: Cruci relicvar pectorale din bronz (sec. XII)

(Brigitte Pitarakis, *Les croix-reliquaires pectorales*, Paris 2006, fig 61, 62, p. 88)

Planșa XIX: Răspândirea crucilor-relicvar (secolele XI-XII)

(Brigitte Pitarakis, *Les croix-reliquaires pectorales*, Paris 2006)

Planșa XX: Laici în rugăciune

(K. Wietzmann, *The Sinai Psalter cod 48 with marginal illustrations în Byzantine Liturgical Psalters and Gospels*, fig 20, fol 57).

Planșa XXI: Planul Constantinopolului

(Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre, étude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris: Gallimard, 1996)

HARTA IMPERIULUI BIZANTIN LA 1150



IMPERIUL ÎN CONTEXT (Secolele XI-XII)



IOAN II COMNENUL (1118-1143) ȘI IRINA
(GALERIA SFINTEI SOFIA)



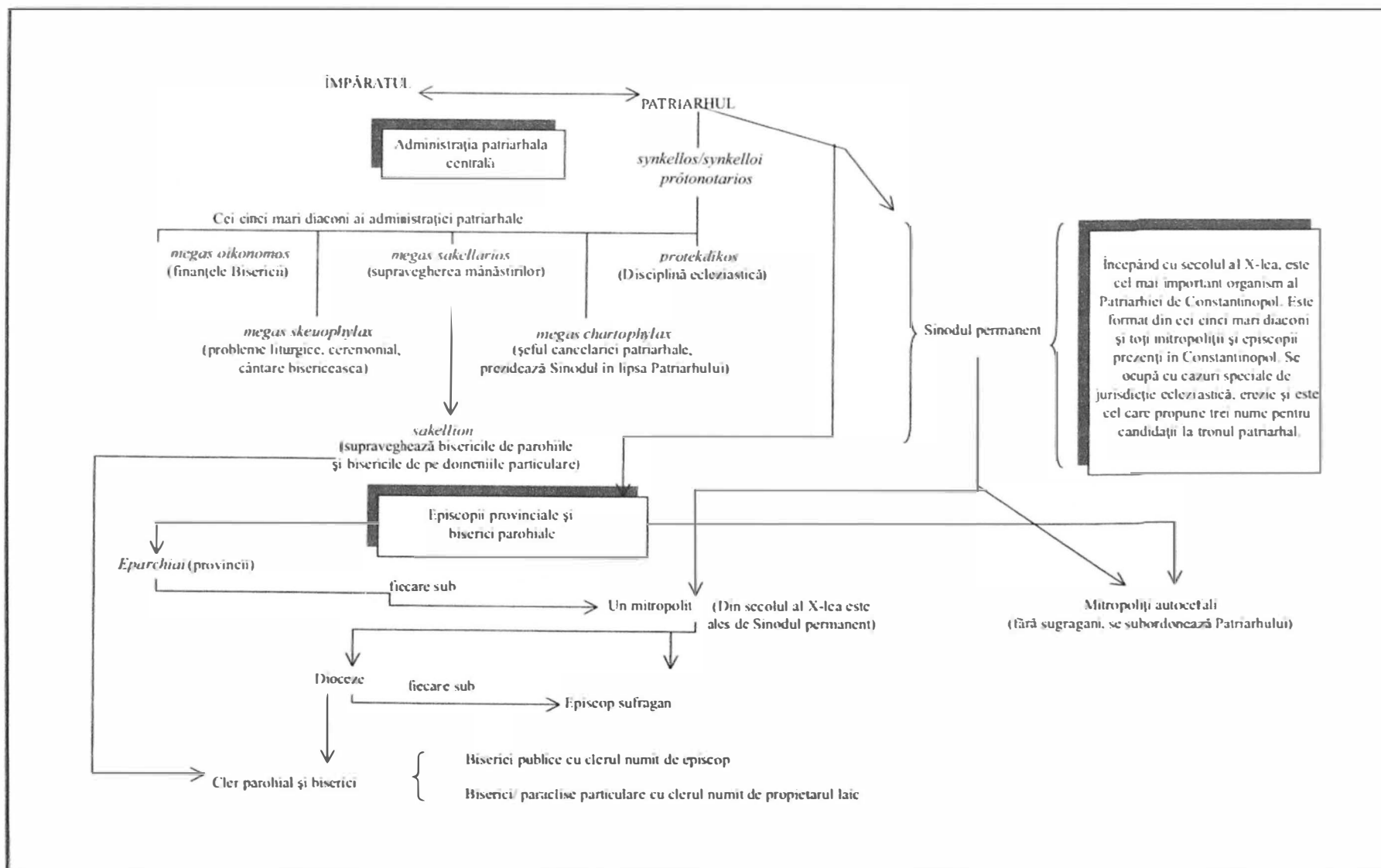
MANUEL II COMNENUL ȘI MARIA DE ANTIOHIA (1166)
(Cod Vatic. Gr. 1176)



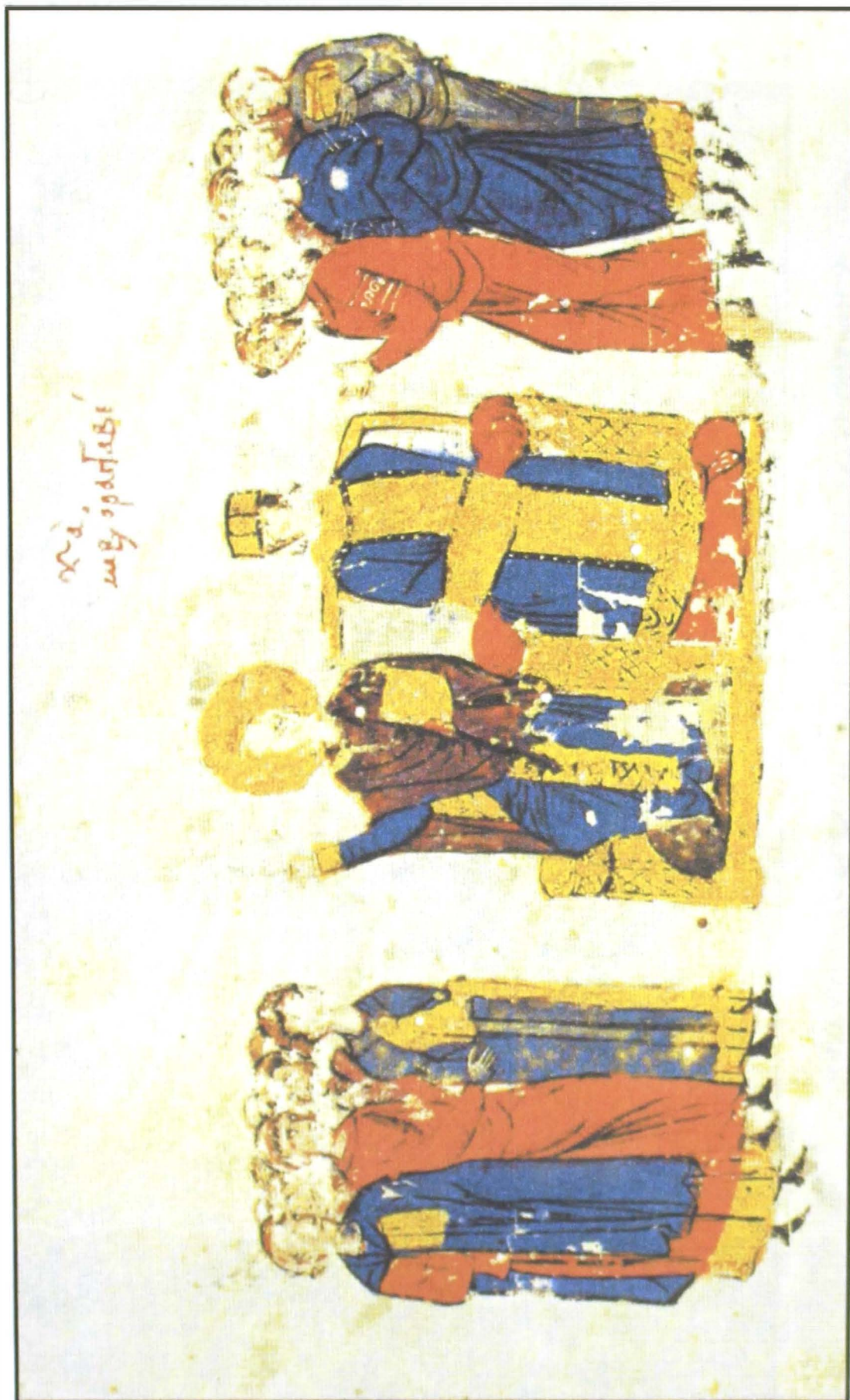
SCAUNE MITROPOLITANE SI EPISCOPALE (Cf. *Notitia Episcopatum*, sf. sec. XI-sec. XII)



ADMINISTRAȚIA BISERICII
(Sfârșitul secolului al XI-lea-secolul al XII-lea)



ÎMPĂRAT ȘI PATRIARH
(Manuscrisul Madrid Skylitzes, secolul al XII-lea)



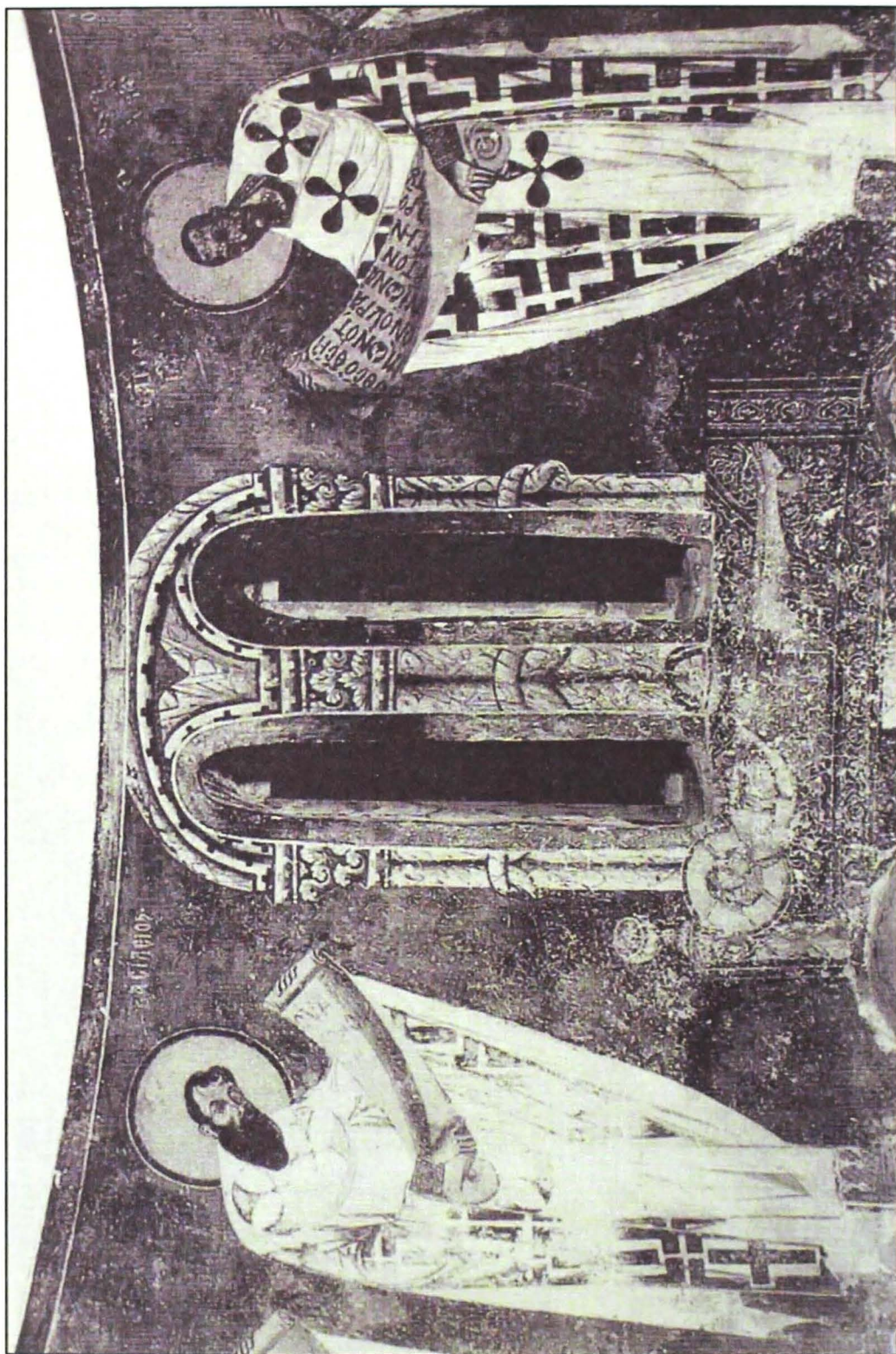
RĂSPÂNDIREA BOGOMILISMULUI ÎN BALCANI ȘI ASIA MICĂ



ALEXIOS I COMNENUL OFERĂ MÂNTUITORULUI HRISTOS
PANOPLIA DOGMATICĂ
 (Miniatură din Cod.Vat.gr. 666 f.3r)



MELISMOS. BISERICA SF.GHEORGHE KURBINOVO(1191)



HETIMASIA. BISERICA SF. PENTELIMON NEREZI (1164)



DECRETUL DOGMATIC AL LUI MANUEL I COMENUL DIN 1166 GRAVAT ÎN SFÂNTA SOFIA



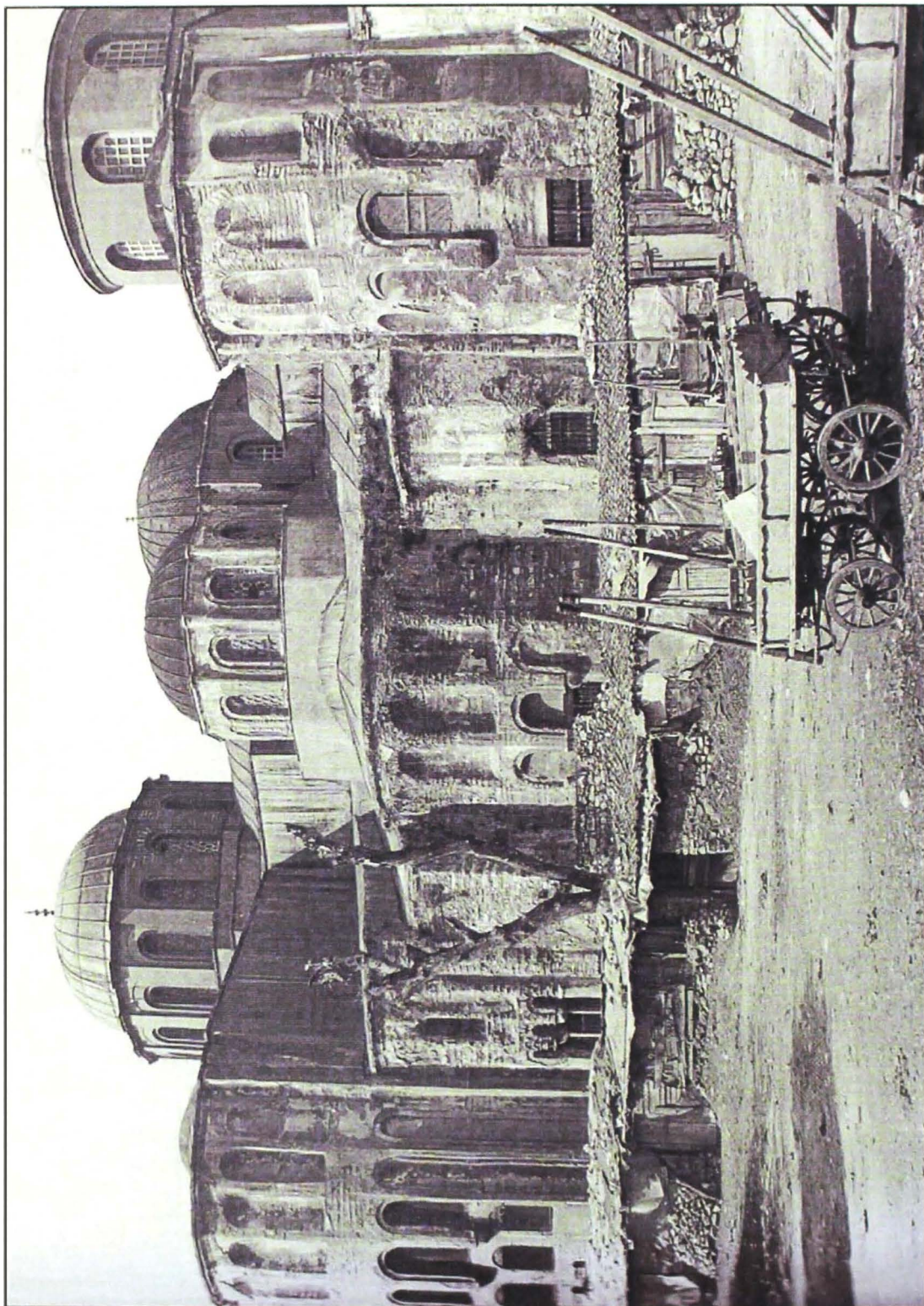
+ Μανουήλ ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς ὁ πορφυρογέννητος, Ῥωμαίων αὐτοκράτωρ] εὐσεβέστατος, αἰσιέβαστος, αὐγουστος, [ἰσαυρικός, κιλικικός, ἀρμενικός,] δαλματικός, οὐγγρικός, βοσθνικός, χερσβατικός, λαζικός, ἰβηρικός, βουλγαρικός, σερβικός, ληκχικός, χαζαρικός, γοτθικός, θεοκυβέρνητος κλη[ρονόμος τοῦ στέμματος τοῦ μεγάλου] Κωνσταντίνου καὶ ψυχῇ νεόμενος π[άντα τὰ τοῦτου δίκαια ὡς τινῶν ἀποστατησάν]των τοῦ κράτους ἡμῶν, τοῖς τοῦ φιλοχρίστου ἡμῶν [παντὸς λαοῦ, τῆς τε θεοφυλάκτου] ἡμῶν βασιλίδος πόλεως, ἐπὶ δὲ καὶ πᾶσι τοῖς [τῶν ὑπὸ τὴν τῆς ἡμετέρας βασιλείας ἐξουσίαν] χωρῶν, ἡπειρωτικῶν τε καὶ θαλαττίων, οἰκ[ητοῦσιν].

1. Εἰ μακαρίζῃ Πέτρον Χριστὸς τὸν ἐν ἀποστ[όλοις] κορυφαϊότατον, ἐπεὶ προφθάνει πάντας] τῷ διαπύρῳ τῆς ἀγαπήσεως, καὶ τοῦτον εἶναι τὸν χ[ριστὸν] διατείνεται τὸν τοῦ Θεοῦ [ῥωτός υἱόν], ὅτε παρὰ τοῦ πατρὸς ἀποκαλυφθεὶς τὸ κατ' ἐκείνον μ[υστήριον], τί δή ποτ' ἐν ἑτέρον εἴη μακαριστότερον καὶ τῷ κυρίῳ] εὐαρεστότερον τοῦ τῆς εὐσεβείας ὀρθοδόξαστικῶς τὴν ἀ[ποστολικὴν] ἐκκλησίαν ἀντέχεσθαι] καὶ μὴ παρὰ τῶν τοῦ ἁδου πυλῶν κατισχύεσθαι; ἄστ[ιν]ας δὴ τὰς πύλας ταύτας ὑποληπτέον τοὺς μὴ παρὰ τὴν τ[αύτης] αὐτὴν εἰσιόντας δι' αὐτοῦ Χριστοῦ τῆς ἀτρεαγίστου θ[ύρας], ἐπεὶ καὶ πᾶσι τοῖς ἐρχομένοις] ἄνετος πρόκειται. ἐπὶ ταύτην τὴν πρὸς Θεὸν εἰλικρινεστ[ᾶτην] εὐσέβειαν ὡς ἐπὶ πέτρᾳ ἀμωγεστάτην ἢ Θεόθεν ἡμῶν] βασιλείᾳ τὸν ἑαυτῆς θεμέλιον προσεδράλουσα καὶ ταύτη προσποι[κοδομείσθαι] τὸ ὑπήκουον ἅπαν σπουδάζουσα,] μυρίαν ὅτι τὴν περὶ τοῦτου φροντίδα διηλεκτῶς ἐπιδείκνυται[ι. οἶδαμεν γὰρ ἀκριβῶς, ὡς εἰ καὶ βασιλεύειν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς Θεὸς ἡμᾶς] ἐπιδείκνυται, ἀλλ' οὖν ἐκεῖθεν βασιλευόμεθα καὶ ὡς περ πα[ρὰ] τῶν ὑπὸ χεῖρα λαμβάνειν πίστιν ἀνεπιμώμη]τον τῶν ἐξ ἀνάγκης εἶναι τιθέμεθα, οὕτω καὶ προεισφέρειν Σεῷ τῷ βα[σι]λεύειν ἡμᾶς προορίσαντι τὴν ἀπαρέγκλιτον πίστιν παρὰ τοῦ δικαίου προσπα]ιτούμεθα, καὶ δεῖν εἶναι Σολομῶντι πείθεσθαι λογιόμεθα τῶν πραγμάτων [ἐκάστω τὸν πρόσφορον καιρὸν ἀφορίζοντι.

TEME ICONOGRAFICE ÎN CARE SUNT REPREZENTAȚI EVREI
(Biserica Panaghia Mavriotissa Kastoria)



MĂNĂSTIREA PANTOKRATOR DIN CONSTANTINOPOL (1136)



BISERICA SF. PANTELIMON, NEREZI (1164)



CEREMONII ȘI PROCESIUNI RELIGIOASE LA CONSTANTINOPOL (Manuscrisul Madrid Skylitzes, secolul al XII-lea)



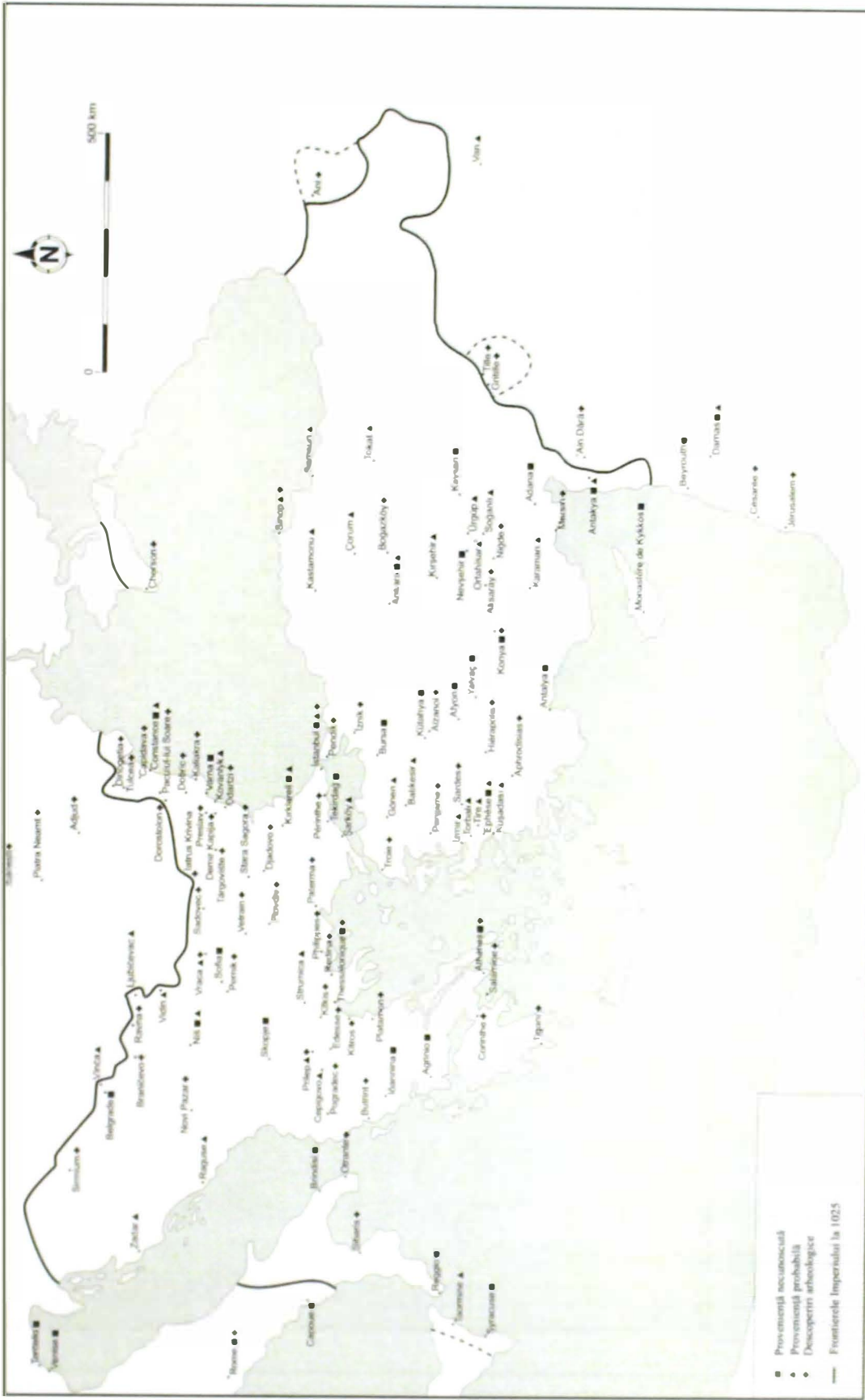
ENKOLPIA ARISTOCRATICE
(secolul al XII-lea)



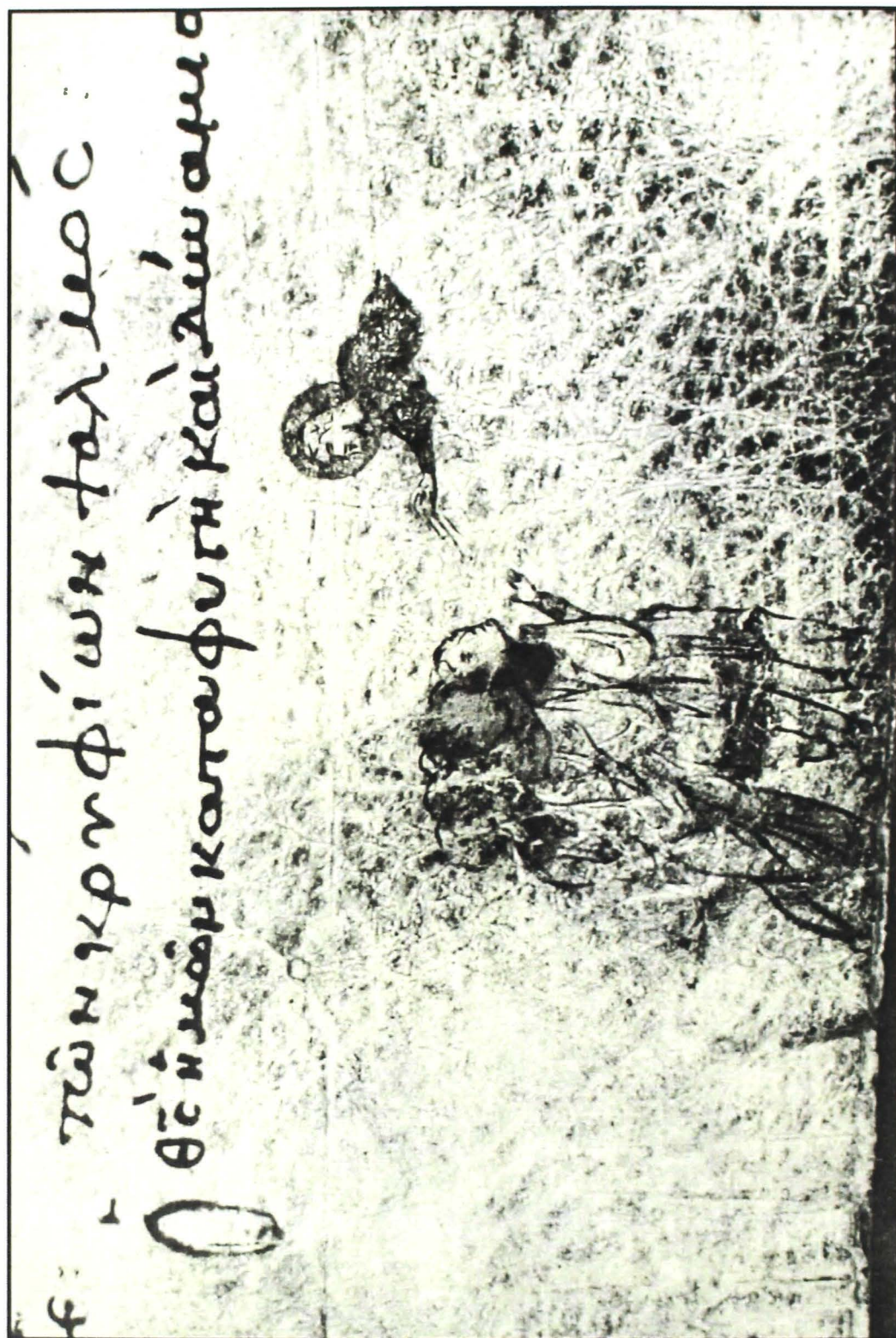
CRUCI RELICVAR (SECOLUL AL XII-LEA)



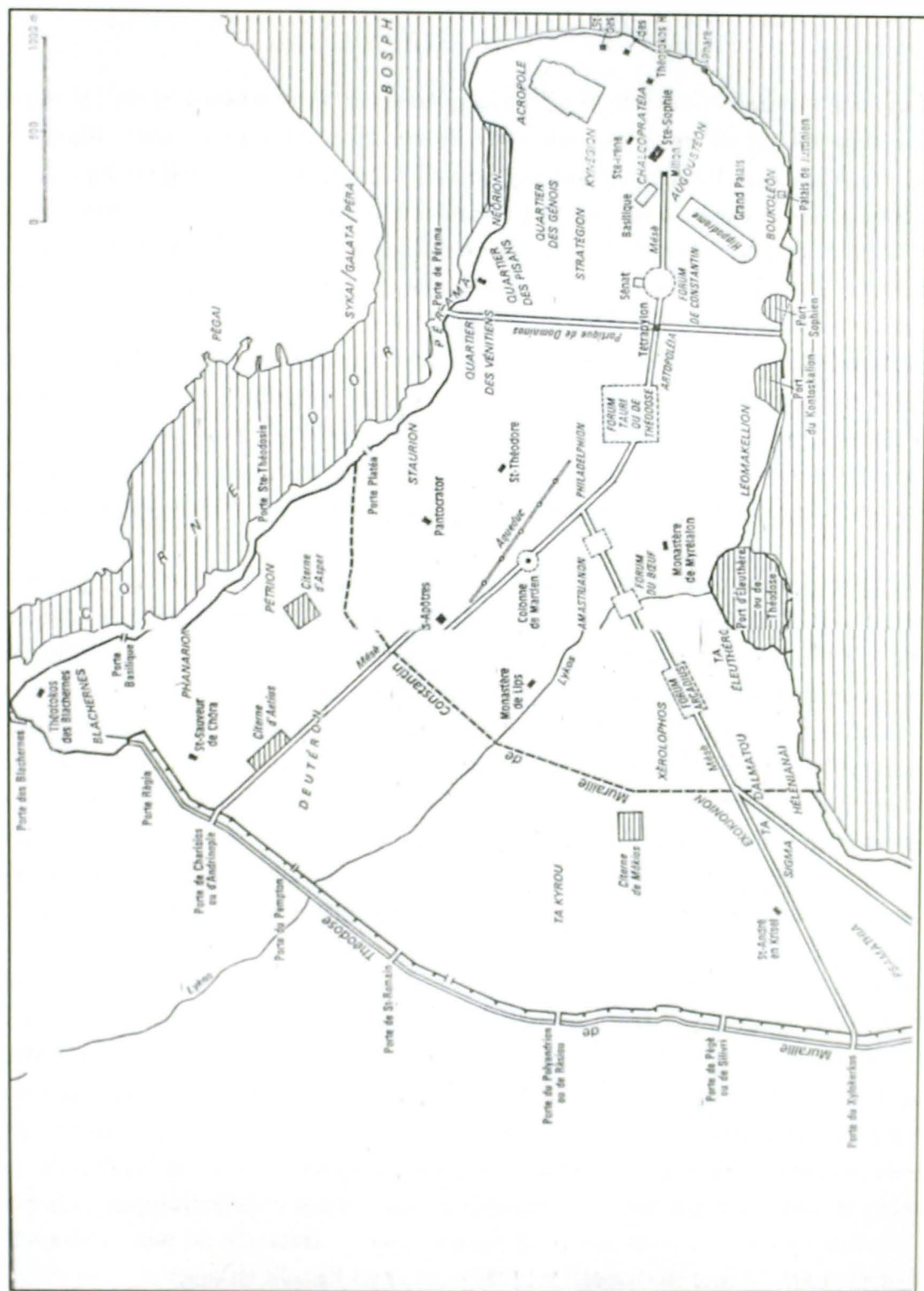
RĂSPÂNDIREA CRUCILOR RELICVAR
(Secolele XI-XII)



LAICI ÎN RUGĂCIUNE



PLANUL CONSTANTINOPOLULUI



L'EGLISE ET LA VIE RELIGIEUSE AU TEMPS DE MANUEL I-ER COMNENE (1143-1180)

Notre intérêt pour l'étude des aspects de la vie religieuse à l'époque des Comnènes a pris contour au temps de nos études universitaires d'Histoire et de Théologie, au cours desquelles nous avons accordé une attention particulière à la situation de l'Empire byzantin aux XI-XIIe siècles. Ainsi, nous avons remarqué que, pendant cette période, l'Eglise était marquée par des courants et des orientations diverses et que la vie religieuse se présentait comme une somme de paradoxes. C'est la période où l'on rencontre des hiérarques hérétiques, unionistes ou préoccupés seulement par la culture de l'Antiquité grecque, où les gens du commun étaient enclins à débattre toujours et partout les grandes questions dogmatiques, mais en même temps pratiquaient l'astrologie, la magie, toute sorte de superstitions, où les hérétiques bogomiles étaient condamnés au bûcher avec l'accord du patriarche, où le Synode décidait que certains écrits hagiographiques soient brûlés parce qu'ils étaient écrits dans un style trop «populaire», où maints évêques étaient déposés parce que, en commémorant certains défunts de l'aristocratie, ils prononçaient des prières, en vers ou en prose, qu'ils avaient composées pour la circonstance.

Le présent ouvrage, qui examine des aspects de la vie religieuse à Byzance au temps du règne de l'empereur Manuel Ier Comnène (1143-1180), ne veut pas être une monographie de l'Eglise et de la vie religieuse de cette période-là, quoique cette question n'ait pas formé jusqu'à présent l'objet d'une étude exclusive. Il se propose plutôt d'attirer l'attention sur certains aspects dont l'approche continue à représenter un défi pour les byzantinologues et de stimuler la recherche de perspectives inédites. Les sources narratives de la seconde moitié du XIIe siècle représentent diverses manifestations religieuses au niveau individuel ou communautaire par lesquelles les Byzantins rendaient témoignage de leur foi et la vivaient dans les circonstances concrètes de l'existence. Dans ce vaste domaine, qui couvre la religiosité en général, notre recherche n'a pas la prétention d'être exhaustive, mais limite son champ en fonction des types de sources existantes, des informations offertes et du thème annoncé en début de l'ouvrage.

La situation de l'Eglise et de la vie religieuse dans la seconde moitié du XIIe siècle reflète la situation particulière de l'Empire byzantin à cette époque-là. Les empereurs de la dynastie des Comnènes (1080-1185) furent obligés de reconsidérer les valeurs traditionnelles impériales au moment où ils furent confrontés à des réalités nouvelles dont ils devraient tenir compte : les prétentions de la papauté visant la suprématie dans le monde chrétien, exprimées principalement par les Croisades et les expéditions des rois normands, les troubles des Balkans, notamment les révoltes des Serbes, de même que l'augmentation du danger turc. A cela vint s'ajouter la personnalité de Manuel Ier Comnène lui-même, que le renommé byzantinologue Paul Magdalino présentait comme un „phénomène”. A ses yeux, le règne de Manuel Ier (1143-1180) fut le noyau de tous les événements qui se sont déroulés depuis la première croisade et jusqu'à la quatrième. Il marqua le point culminant, ultime, d'ailleurs, de l'effort dynastique des Comnènes de rétablir l'Empire de l'Orient et de lui assurer une place à l'époque de l'expansion du monde latin et du monde musulman. Sous cet aspect,

les événements survenus pendant son règne seraient intéressants même si sa personne ne l'avait pas été.

Or, au contraire, Manuel Ier Comnène fut un des plus intéressants empereurs byzantins, sa politique donnant naissance à une véritable confluence de culture et de civilisation, qui allait imprimer à la vie religieuse des caractéristiques originales par rapport à la période antérieure. Bien des problèmes auxquels l'Eglise de son temps fut confrontée provenaient de son ambition d'imposer son propre point de vue ou de promouvoir la politique universaliste. Par conséquent, notre recherche proprement dite est précédée par un chapitre introductif intitulé „**Manuel Ier Comnène et son époque**”, où est présentée la personnalité de l'empereur, un *aperçu* de sa politique étrangère et une introduction dans l'atmosphère de la cour.

Le présent ouvrage se propose d'analyser les sources littéraires, faisant l'inventaire des informations contenues dans les œuvres historiques, hagiographiques, théologiques, comme dans les *typika* et d'autres actes monastiques, la littérature épistolaire, les compositions rhétoriques et parénétiques ou dans les œuvres canoniques. Au cours de notre recherche, nous avons essayé de nous arrêter également à des sources moins exploitées chez nous jusqu'à présent. C'est pour cela qu'un domaine de grand intérêt fut la poésie occasionnelle, où l'on comprend les épigrammes, les monodies panégyriques et les satyres datant des XI-XIIe siècles et qui offre des renseignements portant sur le contexte religieux de l'époque. Les renseignements provenant de toutes ces sources sont groupés dans un chapitre introductif intitulé „**Les sources médiévales et modernes**”, où sont présentés les œuvres des auteurs laïques et ecclésiastiques de la seconde moitié du XIIe siècle, ainsi que le stade des recherches concernant la situation de l'Eglise et la vie religieuse, depuis l'intérêt accordé à l'édition de ces sources jusqu'à des ouvrages notables des byzantinologues contemporains.

Au **Ier Chapitre („L'Eglise au temps de Manuel Ier Comnène”)**, portant sur la situation de l'Eglise à cette période, nous avons montré que, du point de vue de l'organisation et de l'administration, on retrouve en grandes lignes les mêmes caractéristiques de l'Eglise connues au XIe siècle. A son tour, Manuel Ier Comnène eut une politique ecclésiale qui s'inscrit dans «le modèle constantinien»: il imposa des patriarches ou bien les contraignit à se retirer, intervint dans le transfert des évêques d'un siège à l'autre ou réglementa la situation des hiérarques qui quittaient leurs sièges et séjournaient à Constantinople. Pendant son règne, quatre sièges épiscopaux furent élevés au rang de métropoles : Milet, Selymbria, Aspros et Monemvasia. De même, afin d'alléger la situation matérielle des prêtres, Manuel accorda des exemptions d'impôts, de corvées et de prestations publiques tant aux curés de paroisse qu'aux prêtres qui desservaient des églises et des chapelles privées. Et même plus, les sources montrent que pendant son règne de nombreux prêtres exerçaient, *par dispense impériale*, certains métiers sur tout le territoire de l'Empire, notamment dans le domaine administratif et commercial. Il ne s'est pas contenté d'être entouré par des théologiens, des *didaskalos* ou des clercs de Sainte Sophie, mais il prêcha lui-même, prit «le risque» de faire des exégèses dogmatiques et de se prononcer dans des questions de théologie, convoqua et présida des Synodes qui condamnèrent des écarts hérétiques vrais ou imaginaires.

En faisant tout cela, il suivit la même ligne que ses prédécesseurs, tels Justinien ou Basile II le Macédonien. Ce qui nous a semblé important de relever au cours de notre ouvrage c'est le fait qu'au temps de Manuel sont forgés les arguments qui justifient l'implication de l'empereur dans tout ce qui tient à la vie et à l'organisation de l'Eglise. „Le nouveau Constantin” trouva son nouveau „Eusèbe de Césarée” en la personne du canoniste Théodore Balsamon, qui essaya d'adapter la théorie impériale aux réalités du XIIe siècle. Balsamon ne s'est pas borné à soutenir que l'empereur est „l'épistémonarque de l'Eglise”, selon l'idée qui s'était imposée au temps d'Alexios Ier, mais il a démontré que

l'empereur se trouve au-dessus de la loi ecclésiastique. Il peut régler n'importe quel aspect de la vie de l'Eglise en vertu de son „onction” (χρῖσμα τῆς βασιλείας) inhérente à la fonction impériale elle-même.

Les représentations artistiques peuvent offrir des indices quant à la modalité dont le *basileus* concevait ses rapports avec l'Eglise. Outre les témoignages sphragistiques et numismatiques qui présentent Manuel I en tant que χρῖστομίμητος, nous est parvenu un seul portrait de l'empereur dans un manuscrit trouvé au Vatican, comprenant les actes du Synode de 1166, convoqué pour régler la dispute autour des paroles du Sauveur „le Père est plus grand que Moi”. A la différence d'autres portraits impériaux, où l'empereur et l'impératrice sont représentés d'un côté et de l'autre du Seigneur ou de la Mère de Dieu, Manuel Ier et Marie d'Antioche sont représentés seuls, frontalement, en tenue impériale, ce qui souligne le rôle décisif de l'empereur dans le cadre du Synode et de l'Eglise en général.

Le IIe chapitre, „Les hérésies et les controverses religieuses”, se réfère à la propagation du bogomilisme, à l'hérésie de Soterichos Panteogenes sur le sacrifice eucharistique (1156-1157), ainsi qu'à la dispute déclenchée autour des paroles du Sauveur „Le Père est plus grand que Moi” (1166-1170), sans négliger leur origine, ni la modalité dont tout cela se reflète dans les œuvres d'art. Ce que nous avons voulu montrer, c'est que ces hérésies et ces controverses qui troublaient l'Eglise au temps de Manuel Ier Comnène sont l'expression fidèle, sur le plan religieux, des courants politiques, intellectuels ou spirituels qui ont marqué la dynastie des Comnènes en général.

Les controverses eucharistiques de 1156-1157 ne peuvent pas être séparées de la résurrection du néo-platonisme au XIe siècle, qui, avec ses conceptions de l'éternité des idées et de subordination hiérarchique à des causes premières, contribua au développement d'un courant rationaliste au sein de l'élite intellectuelle laïque ainsi qu'ecclésiastique. Soterichos Panteogenes, le patriarche élu d'Antioche et l'initiateur de cette controverse, soutenait que seul le Père reçoit le sacrifice eucharistique, car parler de nature humaine qui s'offre et de nature divine qui reçoit, c'est faire une distinction nestorienne dans la personne du Christ Sauveur. Comme l'a montré le plus important théologien de l'époque de Manuel Ier, l'évêque Nicolas de Méthonée, Soterichos Panteogenes était tributaire à la théorie platonicienne des idées subsistant en elles-mêmes. C'est pour cette raison qu'il croit que si l'on attribue des propriétés spécifiques aux deux natures du Christ, on leur attribue aussi des existences distinctes, comme l'a fait Nestorius.

La dispute autour des paroles du Sauveur „Le Père est plus grand que Moi” (1166-1170) donna l'occasion au courant pro et anti-unioniste de se cristalliser à Byzance et offrit à l'empereur la possibilité inespérée de faciliter ses négociations avec la Papauté. L'initiateur de la controverse, Démétrios Lampen, et ceux qui s'étaient ralliés à son point de vue soutenaient que les Latins étaient dans l'erreur lorsqu'ils parlaient de l'infériorité du Fils par rapport au Père. La dispute, «éclatée sans raison», selon les dires des contemporains, n'était pas sans importance dogmatique. En fait, les deux camps qui s'affrontaient alors essayaient d'établir en quelle qualité le Seigneur avait-il prononcé ces mots : en tant qu'homme, en tant que Verbe ou en tant que personne théandrique. En fonction de la réponse à cette question, la personne du Sauveur et implicitement son œuvre rédemptrice prenaient un autre aspect. Si le Christ en tant que Verbe de Dieu était inférieur au Père, alors Sa Personne n'était pas divine et Son œuvre n'était plus théandrique, mais tout au plus d'ordre moral. Le Synode imposa la formule agréée par l'empereur, décidant que le Sauveur S'est référé à Sa nature humaine, « selon laquelle Il souffrit Sa passion », quoique les hiérarques aient attiré l'attention qu'une telle interprétation ne tient pas compte des conséquences de l'union hypostatique. La solution de la controverse était vitale pour Manuel Ier, engagé juste en ces moments dans des négociations unionistes avec le

pape Alexandre III (1159-1183). Comme on l'a montré, l'empereur soutint un point de vue latin qui convenait à Alexandre III, et la réunion du synode, survenue au moment où l'on faisait de grands efforts pour une politique unioniste, lui offrit l'occasion de jeter un pont vers le pape. Ce n'est qu'ainsi que s'explique l'acharnement avec lequel il soutint un point de vue qui ne lui apportait aucun avantage effectif à Constantinople, mais au contraire, nuisait à ses rapports avec l'Eglise et avec ses propres sujets.

En ce qui concerne le bogomilisme, nous avons montré que les mesures dures prises contre eux par l'empereur Alexios Ier, mesures qui culminèrent par l'autodafé du „prêtre” Basile, n'eurent pas le résultat escompté. Loin d'être éradiquée, l'hérésie connut un renouveau au temps du règne de Manuel Ier Comnène. Notre ouvrage a analysé les sources traitant de la propagation du bogomilisme dans la plupart des provinces de l'Empire et même à Constantinople, montrant que celui-ci avait fait des victimes tant parmi les gens du peuple que parmi les élites aristocratiques et les hiérarques de l'Eglise. Les recherches récentes révèlent que l'adoption du bogomilisme avait des implications non seulement religieuses, mais aussi sociales et politiques. En général, on peut affirmer que tous ceux qui avaient été désavantagés par le changement de régime de 1081, les grands propriétaires ou la noblesse civile, étaient susceptibles d'embrasser le bogomilisme comme réaction au régime de l'aristocratie militaire.

A côté des mesures prises par l'Etat et par l'Eglise, la réaction orthodoxe se constate dans le domaine artistique aussi, par l'apparition de nouvelles scènes iconographiques (*hetoimasia*, *melismos*), destinées à transposer en sources visuelles les décisions synodales prises à l'occasion. En 1164, fut bâtie l'église de S.Pantéléimon, à Nerezi, près de Skoplje en Macédoine, un monument important de l'art byzantin comnène, dont les peintures originales se sont conservées presque intactes (Ida Sinkevič, *The Church of St. Pantelimon et Nerezi*, Weisbaden, 2000). Le décor absidial montre huit évêques disposés de part et d'autre du trône préparé en vue du Jugement dernier, image connue sous le nom de *hetoimasia*. Ce trône, richement décoré, est couvert par une draperie et un coussin sur lequel se trouvent le Livre des Evangiles, une colombe et la croix avec une couronne d'épines et les instruments de la Passion (la lance et l'éponge). *Hetoimasia* n'était pas une image nouvelle dans l'art byzantin, mais elle pouvait acquérir une signification à part selon les traits iconographiques et le contexte où elle était représentée. Réunissant, d'une part, l'*hetoimasia* avec l'Evangile et la colombe, et d'autre part les auteurs des Saintes Liturgies, on créa une image nouvelle qui est en même temps dogmatique et liturgique. Elle montre que le Christ est consubstantiel au Père et au Saint Esprit et que le sacrifice eucharistique est offert à la Sainte Trinité consubstantielle et indivisible et non seulement au Père. Il est à remarquer aussi le fait que le patron de l'église de Nerezi était Alexios Comnène, non seulement un membre important de la famille impériale, mais aussi un participant au Synode de 1166.

L'autel et l'*hetoimasia* allaient être remplacés, vers la fin du XIIe siècle, par l'image du Christ-Agneau (μελισμός), image du sacrifice eucharistique. Cette nouvelle composition n'avait d'antécédents ni à Byzance, ni en Occident; elle est apparue pour la première fois dans la décoration de l'église de S. Georges de Kurbinovo (Macédoine), dont la peinture fut exécutée vers 1190. Les évêques, conduits par S. Basile et S. Jean Chrysostome suivis par S.Grégoire de Nazianze et S.Athanase d'Alexandrie, se dirigent vers un autel où se trouve le corps du Christ enfant. Les textes inscrits sur leurs rouleaux suivent l'ordre de l'Archiératikon. Cette nouvelle image peut être considérée une modalité visuelle de répondre aux confusions qu'on faisait entre le Corps du Christ et le Sacrifice eucharistique; elle venait renforcer la réalité de la Sainte Eucharistie, le fait qu'elle était réellement le vrai Corps et le vrai Sang du Christ et non un symbole ou une représentation.

Le IIIe Chapitre („L'altérité religieuse. Projets politiques et états d'esprit") traite des rapports de Byzance avec les autres chrétiens (Latins, Arméniens, Syriens), ainsi qu'avec les nonchrétiens

(Juifs, musulmans) qui vivaient sur le territoire de l'Empire. Le règne de Manuel Ier Comnène s'est déroulé en pleine période des croisades. Dans le contexte de leurs contacts de nature économique, politique ou culturelle avec „d'autres", différents du point de vue religieux, les Byzantins furent obligés de préciser leur identité orthodoxe et cela de différentes manières.

Dans sa politique religieuse, Manuel Ier poursuivit le rêve un peu romantique des Comnènes, de rétablir l'Empire de l'époque de Justinien et de devenir les empereurs de l'Occident comme autrefois. Comme dans le cas de son père et de son grand-père, le fondement de cette politique fut constitué par le conflit entre la Papauté et l'Empire germanique, qui lui offrit l'occasion d'offrir au pape l'union des Eglises en échange de la couronne impériale. Mais, lors des négociations portées avec le pape Adrien IV (1154-1159) et surtout avec le pape Alexandre III (1159-1180), il s'est avéré qu'entre les deux universalismes, papal et byzantin, un accord était difficile à imaginer même en théorie. La politique unioniste des Comnènes en tant que moyen de réaliser un *renovatio Imperii* ne s'est pas limitée seulement à l'Eglise d'Occident, mais eut en vue en égale mesure les Eglises nonchalcédoniennes de l'Orient. En général, la politique de Byzance à l'égard de l'Arménie oscilla entre la tolérance religieuse et les tentatives d'imposer l'homogénéité dogmatique. Si les deux premiers empereurs Comnènes adoptèrent des mesures dures pour obtenir la conversion des Arméniens, avec Manuel Ier Comnène commença une politique d'envergure, qui pesait de manière juste l'intérêt que représentait pour Byzance cet espace chrétien soumis aux influences tant musulmanes que latines.

Les historiens et les théologiens de Byzance sont d'accord que même avant 1054, entre l'Orient et l'Occident s'était installée une sorte de „schisme endémique". Après plusieurs siècles d'isolement et d'ignorance réciproque, les contacts établis au temps des croisades venaient inaugurer une période nouvelle, où Byzance prit connaissance du développement différent de la théologie occidentale et commença à préciser ses arguments contre la primauté papale. Les auteurs byzantins de la première moitié du XIIe siècle ont élaboré un arsenal de la critique papale, que les polémistes du temps de Manuel Ier devaient utiliser de manière plus systématique et plus efficace.

En général, les auteurs byzantins de la seconde moitié du XIIe siècle développent l'idée que la Nouvelle Rome est Constantinople, avec toutes les conséquences politico-religieuses qui en découlent. Cette théorie s'appuie sur l'argument de la Pentarchie, utilisé sous son aspect politique et corrélé avec le canon 28 du Synode de Chalcédoine, et, de manière surprenante, sur le *Donatio Constantini*, le document „fabriqué" par la papauté, mais qui, au temps de Manuel Ier, fut employé par les Byzantins et transformé en arme contre la primauté papale.

L'attitude de la population à Byzance à l'égard des Juifs et des musulmans est plus problématique, vu la pauvreté des sources. Nous avons pu tout de même mettre en évidence qu'en ce qui concerne les musulmans, l'attitude est plutôt neutre, bien plus, à la frontière orientale s'était installé un certain *modus vivendi* entre les Turcs et la population chrétienne, sporadiquement interrompu par les expéditions de pillage entreprises par les émirs musulmans. Les églises étaient souvent saccagées, toutefois, les Byzantins ont réussi à obtenir que le sultan d'Iconium garantisse la sécurité des sujets chrétiens. L'administration de l'Eglise se trouvait dans la même situation incertaine. Dans les communautés mixtes d'Anatolie, l'apostasie à l'Islam ou la conversion au christianisme étaient des événements quotidiens, qui posaient des problèmes aux autorités ecclésiastiques. Dans ce contexte, Manuel Ier fit un effort de répondre, d'une part, aux nécessités des convertis au christianisme et, d'autre part, de faciliter l'assimilation des Turcs de l'empire. La mesure la plus importante prise par Manuel fut la tentative de modifier le catéchisme pour les musulmans qui se convertissaient au christianisme.

L'attitude à l'égard des Juifs variait d'une communauté à l'autre, ce qui se reflète dans la décoration des églises ou l'illustration des manuscrits. La présence des Juifs dans l'Empire posait à l'Eglise

un problème spécial, découlant de l'attitude ambivalente du christianisme à l'égard du judaïsme. D'une part, l'Eglise ne niait pas l'héritage juif, mais, d'autre part, elle considérait l'avoir récupéré à son profit, après la venue du Christ, et représenter désormais le véritable Israël.

L'attitude à l'égard des chrétiens occidentaux est bien plus claire, grâce aux nombreux traités où sont énumérées „les erreurs des Latins”. Les documents de ce genre sont très intéressants car ils ne reflètent pas les débats théologiques du temps, mais se concentrent plutôt sur des aspects marginaux qui dérangaient les Byzantins : la manière dont les Latins jeûnaient, dont ils vénéraient les saints, les saintes reliques, les icônes, la manière dont ils célébraient la sainte liturgie ou bien le fait que les prêtres latins se rasaient la barbe. Ces listes, qui ne se dirigeaient pas seulement contre les Latins, mais aussi contre les Byzantins qui faisaient des compromis avec les Latins, en les épousant ou en les prenant comme partenaires d'affaires, peuvent être symptomatiques pour prendre conscience des différences qui les séparent, «eux», de «nous».

La situation du monachisme à cette période (**le IV^e Chapitre, „Les monastères et la vie monacale”**) présente une série de discontinuités par rapport à l'époque macédonienne. Pour cette raison, notre recherche se concentre sur les aspects qui sont spécifiques à la dynastie des Comnènes en général et au règne de Manuel I^{er} en spécial. A ce sens, un aspect important concerne le pouvoir économique des monastères, montrant que les grandes propriétés foncières des monastères, loin d'être contraires aux intérêts de l'Etat et de l'économie en général, ont contribué à l'augmentation de la production agricole à Byzance. Cette orientation vers le gain et l'économique, au détriment de l'intérêt pour le progrès spirituel des membres de la communauté monastique est constatée tant par les sources laïques que par celles ecclésiastiques. L'état du monachisme en cette période-là nous est présenté en couleurs sombres par maints auteurs de l'époque. C'est pour cela que nous avons considéré important de montrer qu'il y a une discordance entre les sources du XI^e siècle, qui font l'éloge de saints hommes, capables de paternité spirituelle et d'intercession (par exemple, la relation d'Anne Comnène au sujet des modèles spirituels de son père – le moine Euthyme Zigabenos et Saint Cyrille le Philéote), et celles du XII^e siècle, qui, pour la plupart, contiennent des critiques et des présentations ironiques de la sainteté et des saints hommes. Notre recherche s'est penchée sur les causes de cette situation, sur les mesures destinées à revigorer la vie spirituelle dans les monastères et les résultats obtenus, sans ignorer toutefois le caractère subjectif de ces renseignements.

Le patronage laïque des monastères, un des plus importantes caractéristiques de la vie religieuse byzantine à l'époque, n'était pas de nature à contribuer au progrès spirituel de ces établissements. Les monastères impériaux, comme le *Pantokrator* (1136), ou ceux aristocratiques, comme le Monastère de la Mère de Dieu *Kosmosoteira* de Thrace (1152), fonctionnaient selon le *typikon* rédigé par leur fondateur et se considéraient indépendants (*autodespota*), ne reconnaissant pas la juridiction de l'évêque local. C'est le patron laïque qui réglait tous les aspects de la vie du monastère, de sorte que ceux-ci desservaient pratiquement les besoins spirituels de sa famille. Ce patronage laïque présentait néanmoins des aspects positifs aussi, certains fondateurs se considérant responsables de la vie spirituelle de ceux qui vivaient sur les domaines du monastère. Un autre aspect positif est représenté par ce que l'on appelle «la philanthropie institutionnelle», que certains patrons laïques avaient inaugurée. Les hôpitaux attachés aux complexes monastiques de *Pantokrator* ou de *Kosmosoteira* étaient des centres d'assistance médicale dans le sens moderne du terme. Les *Typika* des deux établissements nous offrent des renseignements intéressants quant à l'assistance sociale à cette époque, la responsabilité des médecins envers les assistants, les maladies et les régimes alimentaires. Les attributions de chaque moine ou de chaque personne travaillant dans ces hôpitaux sont rigoureusement réglementées, reflétant fidèlement le complexe appareil bureaucratique de l'époque des Comnènes.

En élaborant le **Ve Chapitre („Manifestations de la piété au XIIe siècle”)**, notre intention fut de faire attention également à l'homme du peuple, à ses pratiques dévotionnelles, à la manière dont il entendait sa foi, à ses craintes et à ses espoirs. Mais les sources ne sont pas généreuses à ce sujet. En dehors de renseignements sporadiques portant sur les lectures spirituelles des Byzantins ou la présence du „peuple” (*laos*) aux pèlerinages et aux processions, l'attention se concentre sur la piété impériale et aristocratique. D'autre part, la piété, en tant que côté subjectif de la personnalité humaine, ne saurait être saisie par la simple investigation des sources littéraires, mais par une analyse de la culture matérielle de l'époque, fût-elle la décoration pariétale des églises et des monastères, l'illustration des manuscrits ou divers objets personnels, comme les *enkolpia*.

Les croix et les reliquaires pectoraux renfermant des fragments de la Sainte Croix, des reliques des saints, de la terre, de la poussière ou de l'encens provenant de lieux sacrés, représentaient des formes matérielles de la piété et faisaient l'objet de diverses pratiques dévotionnelles. Le fidèle qui éprouvait le besoin d'être en permanence en contact avec le Christ Sauveur, la Mère de Dieu ou le saint qu'il vénérât particulièrement, les portait sur sa poitrine, les embrassait ou s'oignait avec l'huile sainte qu'ils contenaient. L'aristocratie du XIIe siècle avait l'habitude d'orner ces reliquaires par des épigrammes, des poèmes très brefs décrivant la beauté de l'objet en question. Malgré certaines contributions importantes, la recherche dans ce domaine n'est qu'à ses premiers pas tant du point de vue méthodologique que du point de vue de ce qui reste à investiguer.

Il est hors de doute que les empereurs de la dynastie des Comnènes aient utilisé les saintes reliques à des fins pragmatiques, en tant qu'auxiliaires diplomatiques, destinées à impressionner les rois et les princes étrangers qui passaient par Constantinople, ou en tant que garants de la victoire au combat. Les processions religieuses aux icônes miraculeuses de la Mère de Dieu à Constantinople ou le pèlerinage aux églises qui abritaient des saintes reliques étaient communs pour toutes les catégories sociales et notre recherche s'est arrêtée, en utilisant le peu de renseignements dont nous disposons, sur les principales destinations de pèlerinage (l'église du Saint Mégalomartyr Démétrios de Thessalonique, l'église du Saint Archange Michel de Chonae, celle de Saint Jean le Théologien d'Ephèse). Les personnages les plus divers, depuis les empereurs et les grands dignitaires jusqu'aux moines, aux prêtres ou aux simples laïcs faisaient des voyages longs et pleins de dangers vers les lieux de pèlerinage, quelques-uns pour obtenir la guérison de leurs maladies, d'autres la rémission des péchés ou bien pour affermir leur foi.

Normalement, la piété doit souligner ou du moins se faire l'écho des saints Sacrements célébrés dans l'Eglise. Notre étude montre qu'un déséquilibre entre les manifestations liturgiques et la piété manifestée hors de l'Eglise pouvait conduire à des manifestations dévotionnelles très personnelles et déviantes. Dans ce contexte, nous avons parlé du rôle des festivals qui accompagnaient les grandes fêtes, puis du rôle des confréries à des fins professionnelles, ayant à leur origine une activité liturgique à caractère populaire et finalement, deux aspects qui venaient en contradiction avec la vraie foi, l'astrologie et la magie.

Une prémisse sur laquelle notre ouvrage s'appuie c'est que la période des XI-XIIe siècles présente des traits novateurs par rapport à l'époque macédonienne et que ceux-ci ont modifié la forme, la matière et les thèmes abordés dans la littérature et l'art. A partir de cette observation, notre recherche s'est préoccupée du rapport entre la tradition et l'innovation dans la vie de l'Eglise et de ses fidèles, accentuant les aspects qui marquent une discontinuité avec l'époque précédente. Ainsi, nous nous sommes intéressés aux causes de leur apparition dans le contexte historique et religieux de l'époque, à

leur manière de manifestation aux différents niveaux sociaux, à leur diffusion à Constantinople et dans les provinces. Pour cette raison, notre recherche a débordé souvent les limites temporelles imposées par le titre même de l'ouvrage. Si pour les problèmes qui tiennent de la politique impériale nous pouvons nous maintenir dans les limites du règne de Manuel Ier Comnène, les aspects visant la piété des Byzantins, leur attitude envers l'altérité religieuse, le rôle du monachisme dans la société sont tout autant de phénomènes dont l'évolution et le développement ne peuvent être compris sans nous rapporter à l'époque précédente.

Une autre prémisse sur laquelle s'appuie notre étude, c'est que la mise en valeur des sources laïques et ecclésiastiques de cette période pourrait être bénéfique pour *l'Histoire de la Roumanie* aussi. Il est bien connu le fait que certaines sources byzantines de l'époque des Comnènes se réfèrent aux réalités roumaines des régions nord-danubiennes. Comme on peut le voir dans le sous-chapitre consacré à l'historiographie roumaine (**„Byzance et les territoires roumains au XIIe siècle**), les byzantinologues de notre pays ont fait bien des efforts pour éclaircir le statut politico-administratif et ecclésiastique de ces territoires, à partir de renseignements sporadiques et parfois équivoques. Il y eurent évidemment beaucoup de contributions à l'élucidation de certains aspects mais, à bien des égards, le XIIe siècle continue de rester insuffisamment connu.

L'historien Petre Diaconu remarquait dans ce contexte que, de tous les siècles du second millénaire après Jésus Christ, le plus pauvre en sources littéraires ou sigillographiques est le XIIe siècle, et, en cette situation, il est difficile de préciser quelle était l'organisation administrative de la région du Bas-Danube à cette époque-là. En effet, en dehors de certains passages des chroniques de Jean Kinnamos et Niketas Choniates, les sources byzantines de cette période ne contiennent pas des renseignements directs concernant les territoires roumains. Ces passages ont donné naissance à une littérature extrêmement riche, où les byzantinologues roumains ont exprimé diverses opinions.

Victor Spinei parlait même d'une certaine réticence des byzantinologues roumains à l'égard des relations des territoires roumains avec Byzance au XIIe siècle: „L'idée que les sources écrites de l'époque médiévale sont pratiquement épuisées du point de vue des possibilités de fournir de nouvelles données au sujet de l'Histoire des Roumains aux premiers siècles du IIe millénaire est tacitement partagée par les historiens”. Cette idée est née de la conviction que les sources narratives et diplomatiques qui se réfèrent à l'espace carpatino-balcanique sont en nombre relativement réduit et qu'elles ont été déjà exploitées par les chercheurs. Malgré tout cela, les démarches soutenues en vue de la découverte de données inédites sur la population roumaine à cette époque-là ont eu souvent de résultats positifs. Un exemple à ce sens sont les cinq lettres adressées par Jean Tzetzes, un poète qui a vécu au temps de Manuel Comnène, à Léon, le métropolite de Dristra. Ces lettres, publiées par John Shepard en 1979 et que Petre Diaconu considérait „d'une extrême importance”, confirmaient la supposition que le siège métropolitain de Durostorum avait continué d'exister au XIIe siècle. D'autre part, les fouilles archéologiques entreprises dans les cités et les fortifications byzantines des XI-XIIe siècles ont mis en lumière une quantité impressionnante de vestiges, dont une grande partie étaient des objets religieux (croix-reliquaires) ou des objets à iconographie religieuse (monnaies, sceaux). Tous ces éléments permettent une nouvelle approche des réalités politico-administratives et ecclésiastiques au Bas-Danube aux X-XIIe siècles, qui contribue à dessiner les frontières non-officielles de l'Empire, confirmant le fait que les territoires roumains nord-danubiens ont appartenu à la tradition et aux valeurs culturelles byzantines.

Notre étude sur la situation de l'Eglise et de la vie religieuse à Byzance dans la seconde moitié du XIIe siècle, résultat des recherches entreprises aux ~~Instituts d'Histoire et d'Art byzantin de Fribourg~~ (Suisse), Athènes (Grèce) et Vienne (Autriche), se fonde sur les récentes études des spécialistes en ce domaine et voudrait être une contribution à ces efforts et en même temps un point de départ utile dans l'approfondissement des aspects moins étudiés par la recherche roumaine.

INDEX ONOMASTIC ȘI TOPOGRAFIC

- Adrian IV, Papa al Romei 17, 20, 42, 85, 92
- Alexandru III, Papă al Romei 17, 36, 79, 85, 86, 146
- Alexios Axouh 30, 36, 37, 45, 47, 4787, 100, 101
- Alexios I 53, 62, 64, 67, 68, 69, 70, 73, 74, 81, 82, 83, 84, 100, 101, 108, 109, 110, 111, 112, 115, 117, 127, 128, 130, 139, 145, 197
- Alexios II 65, 32
- Ancona 36, 37, 86
- Andronic, vărul lui Manuel I, 18, 32, 44, 45, 65, 78
- Andronic Camateros 94, 95
- Antiohia 15, 31, 32, 38, 39, 56, 59, 60, 67, 88, 89, 91, 94, 95, 96, 136, 146
- Antonie de Novgorod 18, 104, 125
- Anselm de Havelberg 92, 94, 96
- Apulia, oraș în Italia 36
- armeni 71, 84, 87, 88, 100
- Apokaukos, Ioan 27
- Axouh, Ioan 30, 64
- Attaleiates, Mihail 117, 190
- Balduin III, rege al Ierusalimului 29, 39, 40
- Balsamon, Theodor 10, 15-16, 54, 55, 59, 61, 63, 64, 68, 97, 115, 119, 123, 132, 137, 141, 142, 145, 147, 154, 161, 166, 173, 182, 184, 187, 194, 222
- Benjamin de Tudela 13, 42, 104
- Bernard de Clairveaux 35
- Betleem 90, 143
- Brindisi 36
- Capidava 47, 50, 196
- Chonae 28, 132, 133, 134, 135, 227
- Choniates, Mihail, mitropolitul Atenei 14, 21, 22, 27, 32, 89
- Cipru 38, 58, 91, 118, 120, 121, 193
- Coniates, Niketas 14-15, 16, 20, 22, 24, 28, 31, 35, 37, 44, 64, 76, 79, 100, 102, 103, 124, 129, 143, 149
- Comnena, Ana 11, 17, 18, 138, 139
- Comnena, Irina sabastocratorissa 18, 32
- Comnena, Irina soția lui Manuel I 31-32, 37, 39, 112
- Comnena, Irina soția lui Ioan II 56, 146, 197
- Conrad III 17, 29, 33, 95
- Constantin Chrysomalas 70
- Constantinopol 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 27, 28, 29, 30, 35, 38, 39, 40, 41, 49, 55, 58, 60, 64, 65, 68, 72, 76, 80, 85, 86, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 101, 102, 104, 105, 107, 109, 111, 112, 114, 122, 123, 124, 127, 128, 128, 130, 131, 136, 145, 147, 148, 150, 184, 188, 190, 191, 198
- Cosma Attikos, patriarch 54, 58, 71, 109
- enkolpia* 12, 50, 129, 139, 140, 150, 198, 227
- epistemonarh* 10, 53, 54, 145
- Dinogetia-Garvăn 47, 48, 49, 50
- Dimitrie, Sfântul 112, 132, 140, 198
- Dimitrie Lampenos 54, 79
- Efes 29, 30, 67, 115, 129, 133, 134
- Eftimie Zigabenos 11, 15, 67
- Eusthatie Boilas 138
- Eustratie al Niceei, mitropolit 73, 74
- Eusthatie al Thessalonicului 21, 27, 29, 46, 89, 104, 116, 144, 145, 149
- Evergetis, mănăstire 53, 109, 110, 113, 190
- Filioque 21, 79, 92, 98, 99, 148

Frederic Barbarossa 17, 32, 36, 37, 40, 85, 86, 95
 Gabras, Sfântul Theodor 140
 Glykas, Mihail 20, 41, 144
 Grigore IV, katholikos-ul Armeniei 88
 Grigore VII, Papa 83
 Grigore de Nazianz 80, 81, 191
 Grigore de Nyssa 67
 Grigore Pakourianos 139, 190
Hetimasia 80, 81, 146, 197
 Ierusalim, 18, 39, 87, 89, 90, 90, 91, 94, 95, 125, 129, 135, 136, 192
 Ioan II Comnenul 14, 29, 33, 35, 37, 38, 48, 56
 Ioan Phocas 90
 Irenikos, Ioan 78
 Isaac Anghelos, împărat 15, 78, 139, 188
 Isaac, fratele lui Manul I 29, 30, 39, 57, 64, 100, 192
 Isaac Comnenul, unchiul lui Manuel I 109, 112, 113, 118, 150
 Isaccea 43, 47, 48, 50, 196
 Italos, Ioan 73, 143
 latini 11, 31, 32, 38, 39, 76, 83, 84, 86, 87, 90, 91, 92, 96, 97, 99, 100, 127, 146, 149, 189
 Leon al Calcedonului, mitropolit 127
 Leontie, Patriarhul Ierusalimului 90, 116, 122
 Ludovic VII, regele Franței 17, 33, 85, 128
 Kamateros, Ioan 31, 71, 143
 Kataskepe, mănăstire, 124
 Kilidj Arslan 33, 40, 100, 102
 Kinnamos, Ioan 14, 15-18, 22, 24, 28, 33, 35, 36, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 54, 57, 71, 76, 77, 79, 86, 95, 101, 102
 Kurbinovo, Biserica Sfântului Gheorghe 81, 82, 193, 197, 224
 Leon Chrisianites 49
 Leon, mitropolit al Dristrei 13, 228

Leon Stipyotis 57, 194
 Leon Tuscus 31, 79, 165, 166
 Luca Chrysobergers, patriarh 57, 63, 64, 78, 101, 102, 110, 137
 Ludovic VII 17
 Maica Domnului 121, 122, 127, 130, 132, 133, 139, 140, 198
 Mamas, mănăstire 108, 109, 190
 Manasse, Constantin 18-19, 32, 136, 192
Mandylion 131, 140, 198
 Maria de Antiohia 32, 56, 146, 197
 Maria, fiica lui Manuel I 32, 37
 Mihail, Sfântul Arhanghel 111, 140, 142, 193
 Mihail, Biserica din Chonae 28, 132, 133-134
 Mihail Anchialos, patriarh 57, 63, 76, 87, 88, 89, 194
 Mihail Courcouas, patriarh 70, 71
 Mihail Hagitheodorites 19
 Mihail Italicul, arhiepiscop de Philippopolis 27, 70, 101, 116, 142, 144
 Mihail Oxitul, patriarch 57
 Mihail Sirianul 17
 Mihail al Thessalonicului, 20
 Myriocephalon 31, 32, 37, 40, 86
 Neofit, Sfânt 117, 118, 193
 Nerezi, Biserica Sf. Pantelimon 80, 81, 99, 130, 193, 197, 198, 224
 Niceta de Maroneea 21
 Nicetas de Sides 91
 Nicolae II Chrysobergers, patriarch 109
 Nicolae III, patriarch 107
 Nicolae, episcopul Methonei 21, 75, 76, 146
 Nicolae, episcopul Andidelor 99
 Nicolae Hagitheodorites 60
 Nicolae Mouzalon, patriarh 21, 58, 79, 109, 147, 194



Editat cu sprijinul Agenției Naționale
pentru Cercetare Științifică

Tiraj 300 exemplare
Preț de vânzare 27,5 lei

ISBN: 978-973-155-079-4



<http://editura.trinitas.ro>

TRINITAS

<https://biblioteca-digitala.ro>