Ο Παυλικιανισμός μεταξύ Βυζαντίου, Αρμενίας και Αραβικού-Ισλαμικού κόσμου

(8ος-9ος αιώνας)

Πανεπιστήμιο Κρήτης-Φιλοσοφική σχολή-Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας

Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα «Βυζαντινές Σπουδές

Επιτροπή: κος Θεοδωρακόπουλος Ιωάννης, κος Μουστάκας Κωνσταντίνος, κος Κυρίτσης Δημήτριος

Περιεχόμενα

- Βραχυγραφίες σελ. 3
- Εισαγωγή σελ. 4
- Κεφάλαιο 1ο: Οι Παυλικιανοί ως «περιθωριακοί» σελ. 8.
- *1. Το ιστορικό πλαίσιο της αίρεσης*
- *2. Δογματικοί, Θρησκειολογικοί και Ιδεολογικοί προβληματισμοί*
- *3. Γεωγραφικές παρατηρήσεις*
- *4. Θρησκευτικές και κοινωνικές πρακτικές των Παυλικιανών*
- Κεφάλαιο 2ο: Η σχέση των Παυλικιανών με την Βυζαντινή Αυτοκρατορία και ο ρόλος τους στην εικονομαχική έριδα σελ. 37
- *1. Οι Παυλικιανοί κατά την πρώτη και δεύτερη εικονομαχική φάση*
- *2. Αντιμετώπιση των Παυλικιανών και «δημόσιος διάλογος»*
- Κεφάλαιο 3ο: Οι Παυλικιανοί μεταξύ του Αραβικού κόσμου και της «αυτονομίας» σελ. 55
- *1. Το γεωγραφικό και θεσμικό πλαίσιο του Αραβικού συνοριακού κόσμου*
- *2. Οι δράσεις των Παυλικιανών υπό τους Άραβες και το ιδεολογικό έρεισμα τους*
- *3. Οι επιρροές από το Ισλαμικό περιβάλλον και οι απεικονίσεις των Αραβικών πηγών*
- Συμπεράσματα σελ. 77
- Βιβλιογραφία σελ. 81
- Εικόνες σελ. 89
- Χάρτες σελ. 90

Βραχυγραφίες

AMS: Annual of Medieval Studies at CEU

AB: Annalecta Bollandian

BGA: Bibliotheca Geographorum Arabicorum

BZ: Byzantinische Zeitschrift

GRB: Greek, Roman and Byzantine Studies

ICMR: Islam and Christian-Muslim Relations

JRAS: The Journal of the Royal Asiatic Society

SAI: Studia Arabistyczne y Islamistyczne

TM: Travaux et Memoires

Warfare: J. HALDON (επιμ.), *Byzantine Warfare*, Routledge, Νέα Υόρκη, 2016

ZRVI: Zbornik Radova Visantoloskog Instituta

ΒΣ: Βυζαντινά Σύμμεικτα

Βυζαντινά: Βυζαντινά: επιστημονικόν όργανον Κέντρου Βυζαντινών Ερευνών Φιλοσοφικής Σχολής Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου

Βυζαντινός Κόσμος: J. C. CHEYNET(επιμ.), *Ο Βυζαντινός κόσμος τ. Β΄: Η Βυζαντινή Αυτοκρατορία(641-1204)*, Α. ΚΑΡΑΣΤΑΘΗ(μτφρ.), Αθήνα, 2011.

Εισαγωγή

Σκοπός της παρούσης μελέτης είναι η διερεύνηση της αίρεσης των Παυλικιανών και οι σχέσεις της στο πλαίσιο του 8ου και 9ου αιώνα με την Βυζαντινή αυτοκρατορία, το Αββασιδικό χαλιφάτο και τα Αραβικά εμιράτα. Όπως θα γίνει αντιληπτό, μεγαλύτερη βαρύτητα θα δοθεί στο διάστημα της δεύτερης εικονομαχικής φάσης, καθώς οι πηγές οι οποίες σώζονται εστιάζουν σε αυτή την περίοδο, όμως θα γίνουν αναφορές στην πρώτη και στο μεσοδιάστημα των δύο φάσεων της έριδας, διότι και εκεί υπάρχουν σκόρπιες αλλά πάρα πολύ σημαντικές πληροφορίες που είναι απαραίτητες για τον ορισμό του πλαισίου των όσων θα μελετηθούν. Ως επί το πλείστον, τα κείμενα τα οποία θα μας απασχολήσουν προέρχονται από την Βυζαντινή και Αραβική γραμματεία και θα οδηγήσουν στην πληρέστερη κατανόηση της ομάδας των Παυλικιανών αυτής καθ' εαυτής και της αντιμετώπισής της από τον εκάστοτε Βυζαντινό αυτοκράτορα, τους διάφορους κρατικούς λειτουργούς, τον Βυζαντινό κλήρο, τους Άραβες Εμίρηδες και τον Αββασίδη χαλίφη. Παράλληλα θα χρειαστεί να ορίσουμε το θεσμικό, κοινωνικό, οικονομικό και στρατιωτικό πλαίσιο τόσο από την Βυζαντινή όσο και από την αραβική οπτική για να μπορέσουμε να δούμε τους πληθυσμούς που συσχετίζονταν με την συγκεκριμένη αίρεση και υπό ποιες συνθήκες ακριβώς ζούσαν και δρούσαν οι οπαδοί της.

Έπειτα από αυτές τις σημαντικές διευκρινίσεις, είναι απαραίτητο να ορίσουμε τα ζητήματα, τα οποία θα μας απασχολήσουν στο πλαίσιο της εργασίας.

Πρώτα από όλα, θα αποπειραθούμε να διευκρινίσουμε τι είδους αίρεση ήταν οι Παυλικιανοί, καθώς αμφισβητείται από την σύγχρονη ιστοριογραφική έρευνα το ότι πρέπει αναγκαστικά να μιλάμε για ένα είδος δυαδιστικής-μανιχαϊστικής αίρεσης. Στη συνέχεια θα προσπαθήσουμε να ανασυστήσουμε το προφίλ που δημιούργησαν οι ίδιοι οι Παυλικιανοί για τους εαυτούς τους μέσα από τις έμμεσες πληροφορίες που μας προσφέρουν οι πηγές καθώς και μέσα από την κριτική που τους ασκείται από αυτές. Ήδη τον περασμένο αιώνα μέσα από τις μελέτες της N. G. Garsoian και της C. Ludwig βλέπουμε ότι είχε αναπτυχθεί ένας διάλογος για το εάν όντως ήταν δυαδιστές οι Παυλικιανοί και ποιος ήταν ο πραγματικός λόγος που αποκαλούνταν Μανιχαίοι από τις πηγές. Πρόσφατα μέσα από την μελέτη του C. Dixon η άποψη αυτή δέχθηκε ένα καίριο χτύπημα. Ωστόσο θεωρούμε πως ακόμα η έρευνα ως προς αυτό το κομμάτι είναι ακόμα σχετικά πίσω. Παρατηρούμε ότι στη θρησκειολογική

προσέγγιση της αίρεσης υπάρχει ακόμα ο περιορισμός των προσεγγίσεων στην προσπάθεια απόδειξης του ότι οι Παυλικιανοί δεν είναι μανιχαϊστές και δυαδιστές χωρίς να υπολογίζουμε άλλους παράγοντες. Αυτή η εμμονή μπορεί να έχει βοηθήσει αρκετά στο κατανοήσουμε ότι οι Βυζαντινές πηγές μας δίνουν μία στρεβλή εικόνα αυτής της θρησκευτικής ομάδας, όμως δεν μας επιτρέπει να δούμε τις πιθανές επιρροές που μπορεί να έχει λάβει ο Παυλικιανισμός από άλλα θρησκευτικά κινήματα, όπως ο Ζωροαστρισμός ή μία αίρεση του, ο Μαζντακισμός. Φαίνεται πως παρά τις σαφείς ενδείξεις που έχουμε για αυτές τις επιρροές κανείς δεν έχει ενδιαφερθεί να τις εντάξει στο πλαίσιο του θρησκευτικού συγκρητισμού που επικρατούσε τις περιοχές, τις οποίες θα μελετήσουμε. Το φαινόμενο αυτό μπορεί να θεωρηθεί όμοιο με αυτό που παρουσιάζει ο S. Rajabzadeh σχετικά με την χρήση του όρου «Σαρακηνός» τόσο στην σύγχρονη όσο και στην μεσαιωνική γραμματεία και στον δημόσιο λόγο (μιλώντας βέβαια με όρους ρατσισμού). Ο Rajabzadeh υποστηρίζει ότι με τον τρόπο που χρησιμοποιείται αυτός ο όρος διατηρεί μέχρι σήμερα τον προσβλητικό τόνο που είχε ήδη από την μεσαιωνική εποχή.[1] Έτσι και στην δική μας περίπτωση βλέπουμε πως οι σύγχρονοι μελετητές παρόλο που θέλουν να ανατρέψουν την εικόνα των πηγών αυτοπεριορίζονται και δίνουν την εικόνα ενός κόσμου, ο οποίος δεν «διαλέγει» αλλά δέχεται άκριτα επιρροές. Για αυτό τον λόγο προχωράμε στον εντοπισμό των συνεχών αναλογιών με την αίρεση των Χοραμιτών, καθώς, όπως ελπίζουμε ότι θα αποδειχθεί, πρόκειται για μία ομάδα αρκετά όμοια με τους Παυλικιανούς, βέβαια υπό το πέπλο του Ισλάμ, ενώ οι Παυλικιανοί υπό αυτό του Χριστιανισμού.

Άλλη μία επίσης σημαντική αναλογία που εξετάζεται στην μελέτη μας είναι αυτή των Παυλικιανών με τους αιρετικούς του Ύστερου Μεσαίωνα και της Πρώιμης Νεοτερικότητας. Όπως θα φανεί από τις μελέτες και τα στοιχεία που θα χρησιμοποιήσουμε, ο αιρετικός αντιμετωπιζόταν με αρκετά παρόμοιο τρόπο. Πολλά κείμενα που θα δούμε παίζουν τον ρόλο ενός ανακριτή της Ιεράς εξέτασης. Επίσης όπως στον Ύστερο Μεσαίωνα, έτσι και στη Μεσοβυζαντινή περίοδο ο αιρετικός θεωρούνταν προϊόν μετακινήσεων, καθώς επίσης ένα είδος παρεκκλίνοντος μορφωμένου ατόμου, το οποίο διαβιούσε σε περιθωριακά σημείο της αυτοκρατορίας και δεχόταν επιρροές από άτομα του ίδιου περιβάλλοντος.[2]

---

[1] S. RAJABZADEH, The depoliticized Saracen and Muslim Erasure, *Literary Compass* 16 (2019), 2-5.
[2] B. GEREMEK, Mouvements hérétiques et déracinement social au bas Moyen Age, *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 37 (1982), 186, 188.

Ως προς το γεωγραφικό χώρο όπου έδρασε η αίρεση, η περιοχή που μας ενδιαφέρει ως επί το πλείστον είναι αυτή της Καππαδοκίας, όπως και οι περιοχές που υπάρχουν μέχρι την οροσειρά του Ταύρου. Θα διερευνήσουμε την θεσμική-διοικητική οργάνωση που υπήρχε σε αυτές τις περιοχές τόσο υπό Βυζαντινό όσο και υπό Αραβικό έλεγχο. Θα αναδείξουμε επίσης το πώς συσχετίζονται οι διάφορες φάσεις της Βυζαντινο-Αραβικής οργάνωσης και αναδιοργάνωσης των συνόρων με την δράση των Παυλικιανών. Υποστηρίζεται πως η παρουσία των Παυλικιανών εκτεινόταν σε αρκετά νευραλγικά σημεία της βυζαντινο-αραβικής μεθορίου, όπως η Μελιτηνή, η Σωζόπετρα και η Ταρσός. Το ζήτημα σχετικά με το ποια μορφή είχε η παρουσία τους θα αναλυθεί διεξοδικά στο πλαίσιο της εργασίας. Θα εξεταστούν επίσης οι πιθανές οικονομικές και κοινωνικές δραστηριότητες των ανθρώπων στις περιοχές αυτές και το κατά πόσον οι Παυλικιανοί ακολούθησαν τις αντίστοιχες νόρμες και τα πρότυπα ζωής που κυριαρχούσαν εκεί. Έχει διατυπωθεί από την σύγχρονη έρευνα η άποψη πως οι περιοχές εκείνες ήταν κατάλληλες για την νομαδική-ημινομαδική οικονομική δραστηριότητα. Επίσης θεωρείται πως σε αυτές τις περιοχές ευδοκιμούσε χλωρίδα αντίστοιχη με αυτή της στέπας, την οποία εκμεταλλευόντουσαν οι νομάδες τις περιοχής.[3] Πρέπει να κατανοήσουμε πως εκείνη την εποχή, τους επονομαζόμενους «Σκοτεινούς Αιώνες», οι κάτοικοι αυτών των περιοχών κατέφευγαν στις ορεινές και μη προσβάσιμες περιοχές για να μπορέσουν να προστατευτούν από τις αντιξοότητες που χαρακτήριζαν την περίοδο αυτή. Αναφέρεται χαρακτηριστικά πως τα ορυχεία των περιοχών αυτών, ιδιαίτερα τον 9ο αιώνα, χρησιμοποιούνταν ως καταφύγια κατά την διάρκεια των Αραβοβυζαντινών αψιμαχιών. Επίσης αναφέρεται πως υπήρχε εναλλαγή κατοικιών κατά την διάρκεια του έτους. Συγκεκριμένα, το φθινόπωρο και τον χειμώνα οι πληθυσμοί κατέβαιναν στις χαμηλότερες περιοχές, ενώ κατά την άνοιξη και το καλοκαίρι επέστρεφαν στις αρχικές ορεινές τοποθεσίες τους.[4] Οι κάτοικοι εκεί, υποστηρίζεται ότι κατάφεραν με επιτυχία να ανταπεξέλθουν στις αλλαγές αυτές.

Ένα άλλο ερώτημα αναφορικά με το γεωγραφικό πλαίσιο, είναι το πώς λειτουργούσε η μεθόριος ως χώρος επιρροής και διαπολιτισμικής ανταλλαγής. Έχουν διατυπωθεί διάφορες απόψεις ως προς το σε ποιο βαθμό ισχύει αυτό. Στην εργασία αυτή θα γίνει η προσπάθεια να αναδειχθεί πως κάτι τέτοιο ισχύει, μέσα από τις αναλογίες των

---

[3] A. A. EGER, *The Islamic-Byzantine Frontier: Interaction and Exchange Among Muslim and Christian Communities*, Νέα Υόρκη 2015, 109-112 και 125-127.
[4] Ό.π., 241-244, 246-247 και 250-254.

Παυλικιανών με διάφορες θρησκευτικές-στρατιωτικές ομάδες από τον Ισλαμικό και τον Ζωροαστρικό θρησκευτικό χώρο.

Επιθυμούμε, επίσης, την απάντηση αναφορικά με τα εξής ερωτήματα: πώς προσδιορίζονταν οι σχέσεις Παυλικιανών-Βυζαντινών αυτοκρατόρων-Αβασσίδων χαλίφηδων- Αράβων Εμίρηδων; Ποιοι παράγοντες οδηγούσαν τους μεν και τους δε στις πράξεις εναντίον, κατά ή υπέρ των Βυζαντινών και των Αράβων; Ήταν οι Παυλικιανοί κατ' αποκλειστικότητα Αρμένιοι ή περιελάμβαναν και άλλους πληθυσμούς; Τελικά ποιος ήταν ο ρόλος των Παυλικιανών στην εικονομαχική έριδα και ευρύτερα στον κόσμο της Αραβοβυζαντινής μεθορίου; Η απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα θα δοθεί τόσο από ιστορικής όσο και κοινωνιολογικής πλευράς.

Ένας από τους στόχους της μελέτης μας είναι να αποδειχθεί και παράλληλα να αναδειχθεί το γεγονός πως ο Παυλικιανιασμός ήταν αποτέλεσμα αλληλεπίδρασης. Όπως αναφέρει πολύ σωστά η S. B. Dadoyan ο όρος «σχέσεις» («relations») δεν εκφράζει πλήρως ολόκληρη την γκάμα συσχετισμών και επιδράσεων όπου μπορεί να υπόκεινται διάφορες ομάδες με διαφορετικό πολιτισμικό και όπως στην περίπτωση μας με ιδιαίτερο ιδεολογικό και κοινωνικό προφίλ. Συμφωνούμε πλήρως με την διάκριση των όρων καθώς είναι αρκετά σύνηθες στις μελέτες περί αιρέσεων να χρησιμοποιείται ο όρος σχέση δηλώνοντας εμμέσως πως η αίρεση υπόκειται παθητικά σε σχέσεις με το υπόλοιπο κοινωνικό σύνολο, είτε πρόκειται για τα κατώτερα και ανώτερα τμήματα της κοινωνίας είτε για την ίδια την κεντρική εξουσία. Οι μελέτες περί Παυλικιανισμού δεν ξεφεύγουν δυστυχώς από αυτόν τον κανόνα, οπότε κρίνουμε απαραίτητο το να επισημανθεί ότι οι αιρετικοί της μελέτης μας ήταν δραστήρια και δυναμικά όντα και όχι απλά μια ομάδα ανθρώπων, η οποία είχε υιοθετήσει παθητική στάση ενώ ταυτόχρονα υπέμενε τις συνέπειες των αποφάσεων της Βυζαντινής αυτοκρατορίας.[5]

Βέβαια, χρήζει τονισμού το γεγονός πως δεν ελπίζουμε σε μία σαφή και τελική απάντηση των παραπάνω ερωτημάτων λόγω των περιορισμών της εργασίας και της γλώσσας, καθώς η επαφή με πρωτότυπα κείμενα στα συριακά ή στα αρμενικά δεν ήταν δυνατή.

[5] S. B. DADOYAN, *Islam in Armenian Literary Culture: Texts, Contexts, Dynamics*, Λουβέν 2021, 1.

Κεφάλαιο 1ο: Οι Παυλικιανοί ως «περιθωριακοί»

1. *Το ιστορικό πλαίσιο της αίρεσης*

Ξεκινώντας την περιήγηση μας στην ιστορία των Παυλικιανών πρέπει να διευκρινίσουμε πως ως αφετηρία ορίζουμε την άνοδο του τρίτου «διδασκάλου» (όρος που προσδιορίζει τον ηγέτη της αίρεσης), του Γεγνέσιου-Τιμόθεου. Ο Γεγνέσιος, με πατέρα έναν Αρμένιο ονομαζόμενο Παύλο, ανέλαβε την ηγεσία της αίρεσης γύρω στις αρχές του 8ου αιώνα. Θεωρείται ότι στις αρχές της βασιλείας του Λέοντα Γ΄ (717-741) επισκέφτηκε την αυλή του Βυζαντινού αυτοκράτορα παρουσία του Πατριάρχη Γερμανού έπειτα από διαταγή του πρώτου. Οι οπαδοί του Γεγνέσιου εξορίστηκαν προς την περιοχή της Μαναναλίδος, η οποία θεωρείται και το λίκνο της αίρεσης. Εκεί ο Γεγνέσιος πέθανε γύρω στο 748, αφού προσβλήθηκε από την βουβωνική πανώλη.[6] Ακολούθησε μία περίοδος έντονων μετακινήσεων και διχασμού εντός της αιρέσεως, που προέκυψε: α) από την διαμάχη για την διαδοχή στη θέση του διδασκάλου ανάμεσα στον νόμιμο γιο του Γεγνέσιου, τον Ζαχαρία, και τον νόθο γιο του, τον Ιωσήφ-Επαφρόδιτο, β) από το γεγονός ότι η περιοχή όπου είχαν εγκατασταθεί οι Παυλικιανοί καταλήφθηκε από τους Άραβες, πράγμα που οδήγησε στην διάσπαση τους σε δύο ομάδες, ανάλογα με το ποιόν γιο ακολούθησαν ως ηγέτη οι Παυλικιανοί στις μετακινήσεις αυτές. Η περίοδος αυτή έληξε με την εγκατάσταση της ομάδας του Επαφρόδιτου στην Επισπαρίδα και την ανάληψη της «διδασκαλίας» από αυτόν, καθώς η ομάδα του Ζαχαρία σφαγιάστηκε από τους Άραβες. Συμβατικά το διάστημα υπό την ηγεσία του Επαφρόδιτου φτάνει έως την βασιλεία των Κωνσταντίνου Ε΄ και του Λέοντα Δ΄.[7] Η εποχή αυτή χαρακτηρίζεται από δύο μεγάλες εξεγέρσεις στην Αρμενία, μία το 747-748 και άλλη μία το 774-775, που υποκινήθηκαν από την οικογένεια των Μαμικονιάν και καταπνίγηκαν από τους Ομμεϊάδες και τους Αββασίδες αντίστοιχα. Οι περιοχές επίσης της Αρμενίας δέχτηκαν τεράστια οικονομική καταπίεση λόγω αυξημένων απαιτήσεων σε φόρους επί Αββασιδών. Σύμφωνα με έναν απολογισμό, οι Αρμένιοι έπρεπε να πληρώνουν κατά το διάστημα της ηγεμονίας του Χαρούν αλ Ρασίντ «13.000.000 ντιρχάμ ανά έτος». Τα γεγονότα αυτά προκάλεσαν την μετακίνηση πολλών Αρμενίων.

---

[6] P. LEMERLE, L'Histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques, *TM* 5 (1973), 63-65.

[7] ΄Ο.π., 66-69.

Ο διχασμός των Παυλικιανών επεκτάθηκε με την άνοδο του Βαάνη του Σαλού και του Σέργιου-Τυχικού στα τέλη του 8ου-αρχές 9ου αιώνα. Αυτά εξηγούνται από το ότι ο Βαάνης δεν ήταν πλήρως Αρμένιος, καθώς είχε Εβραίο πατέρα, πράγμα που έκανε επισφαλή την θέση του. Αφότου έλαβε τα ηνία των Παυλικιανών ο Σέργιος από το έτος 801 μέχρι το έτος 835 αμφισβήτησε τη νομιμότητα του προκατόχου του. Το ενδιαφέρον είναι πως δημιούργησε μία ομάδα ακολούθων που ονομάστηκαν «άστατοι», οι οποίοι αναλάμβαναν την εκπλήρωση διαφόρων αποστολών προσηλυτισμού σε περιοχές της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Επιπλέον ο Σέργιος κατέλυσε στον Άραβα εμίρη της Μελιτηνής τον «Μονοχειράρη» (Αμρ Αμπνταλλάχ αλ Άκτα). Η περίοδος θητείας του Σέργιου θεωρείται πως έθεσε τις βάσεις για την στρατιωτική δραστηριότητα των Παυλικιανών. Πιο συγκεκριμένα, οι «άστατοι» του Σέργιου κατέστρεψαν τους οπαδούς του Βαάνη, καθώς επίσης δολοφόνησαν τον επίσκοπο Νεοκαισάρειας Θεόδωρο και τον έξαρχο Παρακωνδάκη. Υπό αυτές τις συνθήκες, αναγκάστηκαν να εγκατασταθούν στην Αργαούν υπό την προστασία του εμίρη Μονοχειράρη. Στην τελευταία μελέτη του C. Dixon για τους Παυλικιανούς αυτό έχει αναθεωρηθεί. Συγκεκριμένα υποστηρίζει πως ο εμίρης της Μελιτηνής Μονοχειράρης δεν είχε λάβει τον τίτλο του εμίρη πριν το έτος 838, οπότε το αφήγημα του Πέτρου Σικελού είναι ψευδές. Η άποψη αυτή μας βρίσκει σύμφωνους, καθώς εάν ληφθεί υπό όψη και η ευρύτερη πολιτική συγκυρία με τον εμφύλιο που μάστιζε το Αββασιδικό χαλιφάτο, όπως πολύ ορθά υποστηρίζει ο Dixon, η υπόθεση περί πλαστότητας της αναφοράς του Σικελού έχει δυνατό έρεισμα.[8] Ο τελευταίος ηγέτης της αίρεσης, ο οποίος θα μας απασχολήσει είναι ο Καρβέας. Η περίπτωση του είναι ενδιαφέρουσα, καθώς ήταν «πρωτομανδάτορας» του στρατηγού του θέματος των Ανατολικών Θεόδοτου-Μελισσηνού. Το γεγονός αυτό ανάγκασε τον Καρβέα να διαφύγει μαζί με 5000 ακολούθους, οι οποίοι είχαν προσεταιριστεί και αυτοί των Παυλικιανισμό. Ο Καρβέας θεωρείται ότι ήταν ο κύριος υπεύθυνος της δημιουργίας του Παυλικιανικού κράτους της Τεφρικής γύρω στα έτη 843-844.[9] Σύμφωνα με τον Lemerle, η περίοδος μέχρι τον θάνατο του Καρβέα (843-863) στην Τεφρική αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα της συνεργασίας των Παυλικιανών με τον εμίρη της Μελιτινής και της Ταρσού. Ο Καρβέας και ο «Μονοχειράρης» παρουσιάζονται ως

---

[8] ΄Ο.π., 69-75, 85· C. DIXON, *The Paulicians: Heresy, Persecution and Warfare on the Byzantine Frontier c. 750-880*, Λέιντεν 2022, 73-76· A. E. REDGATE, *Οι Αρμένιοι*, Μπάμπης Κολώνιας (μτφρ.) Αθήνα 2006, 262-263.

[9] LEMERLE, ό.π., 88-90, 93.

συνεργάτες στο πλιάτσικο που λάμβανε χώρα στις περιοχές της Μ. Ασίας. Είναι χαρακτηριστικές μάλιστα οι εκστρατείες εναντίον τους του στρατηγού Πετρωνά το έτος 856 (η οποία κατέληξε στην ήττα του) και των Μιχαήλ Γ΄ και Καίσαρα Βάρδα στις αρχές τις δεκαετίας του 860. Δίνεται μάλιστα η εικόνα πως ο εμίρης χρειαζόταν το δυναμικό των Παυλικιανών για να επιτύχει τις λεηλασίες του, ενώ μετά τον θάνατο των εμίρηδων της Ταρσού και της Μελιτηνής βλέπουμε την αποδυνάμωση των Παυλικιανών και την διάσπαση της συμμαχίας τους με τον Ισλαμικό κόσμο. Ο Dixon παρουσιάζει τον Καρβέα ως ένα άτομο, το οποίο προσπαθεί να ενσωματωθεί στο πολιτικό περιβάλλον του Ισλαμικού κόσμου, καθώς ήταν «μάουλα» (μη άραβας υποτελής) των Ταχιριδών (σημαντική οικογένεια στον Αραβικό κόσμο). Επίσης θεωρείται πως ο Καρβέας δεν ήταν από την αρχή υποτελής του «Μονοχειράρη» αλλά ήταν απλά «ένας αποστάτης» στον στρατό του εμίρη. Σύμφωνα με τον H. Bartikian, στο έπος του Διγενή Ακρίτα εμφανίζεται ένα πρόσωπο, ο απελάτης Μελεμέντζης. Το συγκεκριμένο πρόσωπο το αναφέρουμε εδώ διότι ο Bartikian υποστηρίζει πως ήταν Παυλικιανός, ο οποίος κατ' αναλογία των κινήσεων του Καρβέα ηγούνταν και αυτός ενός σώματος Παυλικιανών, που κατέφυγε στον εμίρη της Μελιτηνής. Ως προς το πόσο ισχύουν τα όσα αναφέρονται για αυτό το πρόσωπο δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι, όμως είναι βέβαιο μέσα από αυτό το παράδειγμα ότι οι Παυλικιανοί της εποχής δεν αποτελούσαν ένα αρραγές σύνολο. Η δραστηριότητα αυτή ορθώς σχετίζεται με την γενικότερη αναταραχή στο Αββασιδικό Χαλιφάτο λόγω του εμφυλίου των γιών του Χαρούν Αλ Ρασίντ, καθώς οι εμίρηδες και οι διάφορες ισχυρές οικογένειες είχαν περιθώριο αυτόνομης δράσης. Μία άλλη ενδιαφέρουσα πτυχή σχετίζεται με το γεγονός πως η δράση των Παυλικιανών και των εμίρηδων δεν ήταν πάντα εναρμονισμένη, καθώς ιδιαίτερα κατά την δεκαετία του 850 φαίνεται πως οι κινήσεις των πρώτων ήταν περισσότερο αυτόνομες παρά υπό την μορφή του δεσμού υποτέλειας που υπήρχε ως τότε. Η παρατήρηση του Dixon σχετικά με την σταδιακή απομάκρυνση των δύο αυτών (Παυλικιανών-εμίρηδων) προς το τέλος της ηγεσίας του Καρβέα είναι προβληματική, καθώς βασίζεται στην ανάλυση της νικηφόρας εκστρατείας του Πετρωνά το έτος 863. Θεωρεί δηλαδή ο Dixon πως η απουσία του Καρβέα σε αυτή την μάχη από το πλευρό του εμίρη οδηγεί σε αυτό το συμπέρασμα. Όμως ο G. Huxley ορθώς αναφέρει πως ο Καρβέας βρισκόταν κατά πάσα πιθανότητα στα πρόθυρα του θανάτου του, οπότε μία συνεργασία τους δεν μπορούσε να λάβει χώρα. Αυτό είναι ένα παράδειγμα του πόσο εύθραυστη ήταν η κατάσταση των Παυλικιανών, καθώς βλέπουμε ότι ένα τέτοιο είδος συγκυρίας μπορεί

να αδρανοποιήσει την κοινότητα ολόκληρη.[10] Στη συνέχεια ακολουθεί η περίοδος της διοίκησης υπό τον Χρυσόχειρα από το έτος 863 μέχρι τον θάνατό του στην μάχη του Βαθυρύακα το 872 ενάντια στον Βασίλειο Α΄. Και το διάστημα αυτό χαρακτηρίζεται από την έντονη ληστρική δραστηριότητα των Παυλικιανών με την κορύφωση της να τοποθετείται κατά το έτος 869 και στις αρχές της δεκαετίας του 870. Οι Παυλικιανοί εκείνη την περίοδο, ιδιαίτερα κατά τη βασιλεία του Βασίλειου Α΄, παρουσιάζονται ως ένα «αγκάθι» για τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία στην περιοχή της Μ. Ασίας. Μάλιστα ο Χρυσόχειρας είχε αυτονομιστικές τάσεις, καθώς επιθυμούσε να ελέγχει τις ανατολικές επαρχίες της Βυζαντινής αυτοκρατορίας. Φαίνεται δηλαδή πως δεν ήταν υπό την εξουσία ούτε των Βυζαντινών ούτε των Αράβων. Ο Dixon προχωράει στην ορθή παρατήρηση πως ο χώρος των Παυλικιανών ήταν αρκετά διασπασμένος, όπως δείχνουν τα στοιχεία που αναφέρουμε, ενώ επίσης αναφέρει ότι άτομα σαν τον Καρβέα και τον Χρυσόχειρα, επειδή ακριβώς βασίζονταν σε αυτό το διασπασμένο τοπίο είχαν εξουσία σε σαθρές βάσεις.[11] Οι Παυλικιανοί της Τεφρικής φαίνεται να άντεξαν μέχρι το έτος 878, κατά το οποίο το εν δυνάμει Παυλικιανικό κράτος καταλύθηκε από τον Βασίλειο Α΄. Μετά από αυτό το γεγονός τα πράγματα είναι αρκετά ασαφή, καθώς ένα τμήμα τον Παυλικιανών φέρεται να επέστρεψε στην αυτοκρατορία, ένα άλλο να γύρισε στην Αρμενία και κάποιοι άλλοι απλά παρέμειναν στην Μ. Ασία διατηρώντας την θρησκευτική ταυτότητα τους. Το σημαντικό στοιχείο είναι πως ο Βασίλειος θεώρησε απαραίτητο να προχωρήσει στην πλήρη αποδιάρθρωση της οργάνωσης των Παυλικιανών, καθώς ακόμα θεωρούνταν οι εκεί περιοχές ως «τόποι των μανιχαίων».[12] Πρέπει να προστεθεί και η παρατήρηση του Κ. Τακιρτάκογλου, ο οποίος υποστηρίζει ότι οι εκστρατείες του Βασιλείου εναντίον των Παυλικιανών δεν πρέπει να θεωρηθούν τμήμα ενός συγκροτημένου σχεδίου. Υποστηρίζει ότι όλες οι δραστηριότητες των Βυζαντινών ενάντια στους Παυλικιανούς είχαν κυρίως αμυντικό χαρακτήρα και όχι επιθετικό. Επίσης βασικό μέλημα του αυτοκράτορα ήταν η εδραίωσή του στην περιοχή αυτή για να έχει καλύτερη πρόσβαση στην περιοχή της Αρμενίας, η οποία αποτελούσε σημείο ζωτικής σημασίας στον πόλεμο εναντίον των Αράβων. Θεωρείται ότι ο Παυλικιανισμός δεν

---

[10] Ό.π., 92-96· DIXON, ό.π., 281-285, 294· G. HUXLEY, The Emperor Michael III and the Battle of Bishop's Meadow (A.D. 863), *GRB* 16 (1975), 449-450· H. BARTIKIAN, Armenia and Armenians in the Byzantine Epic, στο R. BEATON και D. RICKS (επιμ.), *Digenes Akrites: New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, Λονδίνο 1993, 90.

[11] DIXON, ό.π., 307-313· LEMERLE, ό.π., 96-100, 103.

[12] Ό.π., 104-105, 108.

ανήκε στην ίδια βαθμίδα επικινδυνότητας με τους Άραβες και για αυτό παρόλο που ο Βασίλειος ήθελε να εδραιωθεί σε αυτές τις περιοχές έβλεπε τους Άραβες ως τον άμεσο κίνδυνο και όχι τους Παυλικιανούς, γεγονός το οποίο μας βρίσκει σύμφωνους ιδιαίτερα εάν ληφθεί υπ' όψιν ότι οι Παυλικιανοί της εποχής του Βασιλείου είχαν αποδυναμωθεί σημαντικά.[13]

2. *Δογματικοί, Θρησκειολογικοί και Ιδεολογικοί Προβληματισμοί*

Στο δεύτερο στάδιο της παρουσίασης των Παυλικιανών απαιτείται ο ορισμός του δογματικού χαρακτήρα τους. Πρώτα από όλα πρέπει να γίνει ξεκάθαρο εάν μιλάμε για μία μανιχαϊστική-δυαδιστική αίρεση. Σύμφωνα με την Garsoian, κάτι τέτοιο δεν ευσταθεί, αποτελεί παραποίηση και ταυτόχρονα προσπάθεια διαστρέβλωσης της αίρεσης από τους βυζαντινούς συγγραφείς. Πιο συγκεκριμένα η Garsoian θεωρεί πως είναι πιο ορθό να μιλάμε για μία ομάδα, η οποία διακατεχόταν από «δοκητιστικές» και «υιοθετιστικές» αντιλήψεις. Αυτό προκύπτει από το ότι οι Παυλικιανοί θεωρούν ότι ο Ιησούς δεν γεννήθηκε από την Παναγία αλλά έλαβε το σώμα του ως ύλη, η οποία δεν ήταν απαραίτητα «κακή» σύμφωνα με τις κλασικές δυαδιστικές αντιλήψεις (εξ ου και ο δοκητισμός). Από την άλλη ο χαρακτηρισμός της αίρεσης ως υιοθετιστικής είναι λογική από την άποψη ότι οι Παυλικιανοί θεωρούσαν πως ο Ιησούς έγινε εκλεκτός του Θεού από τότε που βαπτίστηκε και όχι πριν ή από τη στιγμή της γέννησής του. Για αυτό το λόγο μάλιστα δεν αποδέχονταν οι Παυλικιανοί το βάπτισμα σε μικρή ηλικία. Επιπλέον ήταν αρνητικοί απέναντι στη θεία λειτουργία, όπως επίσης και στο σύμβολο του σταυρού και στην λατρεία των εικόνων. Ακόμη δεν δέχονταν την ύπαρξη μίας εκκλησιαστικής ιεραρχίας, παρόλο που είχαν δημιουργήσει οι ίδιοι μία υποτυπώδη οργάνωση. Τέλος, σύμφωνα με τις Βυζαντινές πηγές, οι Παυλικιανοί μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως «μανιχαίοι» λόγω του ότι πίστευαν στην ύπαρξη δύο Θεών: α) ενός «καλού Θεού», ο οποίος ήταν άρχοντας του μη υλικού κόσμου, β) ένός «κακού Θεού», ο οποίος δημιούργησε τον υλικό κόσμο. Η Garsoian θεωρεί πως η προσέγγιση των Παυλικιανών σε αυτό το ζήτημα είναι τέτοια ώστε δεν θα ήταν δόκιμο να χαρακτηρίζονται «δυαδιστές».[14] Επιπλέον η Garsoian στο ευρύτερο εγχείρημα της να «υπερασπιστεί» την αίρεση των Παυλικιανών

[13] Κ. Α. ΤΑΚΙΡΤΆΚΟΓΛΟΥ, *Η Αρμενία μεταξύ Βυζαντίου και Χαλιφάτου (885-929)*, Αθήνα 2018, 329-332.

[14] N. G. GARSOIAN, *The Paulician Heresy: A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Παρίσι 1967, 169-174.

ενάντια, κατά τη γνώμη της, στην πλήρη παραποίηση του δόγματός τους από τις Βυζαντινές πηγές προχωράει στην ακόλουθη διάκριση: η Παυλικιανική παράδοση του Βυζαντίου δεν χαρακτηρίζεται από ακραίες εικονοκλαστικές πεποιθήσεις εν αντιθέσει με τους Παυλικιανούς της κυρίως Αρμενίας, ενώ επίσης θεωρεί πως δεν ξεφεύγουν πάρα πολύ από το Ορθόδοξο δόγμα, εφόσον δεν αρνούνται τις βάσεις της Ορθόδοξης Χριστιανικής πίστης όπως είναι η ενότητα του Θεού. Επιπλέον την εποχή του διδασκάλου Σέργιου θεωρείται πως υπήρξε προσπάθεια συμβιβασμού ως προς το ζήτημα της λατρείας των εικόνων από πλευράς των Παυλικιανών. Άλλο ένα ενδιαφέρον στοιχείο, το οποίο σχετίζεται με την ύπαρξη των Παυλικιανών εντός της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, είναι η σύνδεση της ακραίας εικονοκλαστικής αίρεσης των Ληζικιανών με τους Παυλικιανούς, οι οποίοι (οι Ληζικιανοί) από την Garsoian ορίζονται ως μανιχαίοι και μάλιστα παρακλάδι τους. Ο Dixon υποθέτει πως οι Ληζικιανοί ανήκουν σε μία ενδιάμεση κατάσταση ανάμεσα στον Παυλικιανισμό και στην εικονομαχία, χωρίς να μπορεί να προσδιοριστεί το τι ακριβώς ήταν.[15]

Εδώ χρήζει διασαφήνισης το γεγονός ότι οι Παυλικιανοί αυτοπροσδιορίζονται ως Χριστιανοί υποστηρίζοντας πως ακολουθούν την «ορθή πίστη» με τις πρακτικές τους.[16] Έχοντας υπό όψη τις παραπάνω πληροφορίες, μπορούμε να προχωρήσουμε στο να προσεγγίσουμε το ζήτημα της ταυτότητας των Παυλικιανών. Αξίζει να προβληματιστούμε ως προς το ποια είναι τα χαρακτηριστικά που ορίζουν την έννοια Παυλικιανός εν αντιθέσει με μία άλλη θρησκευτική ομάδα. Πρώτα από όλα, σύμφωνα με τον M. Loos, οι Παυλικιανοί αυτοπροσδιορίζονται ως Χριστιανοί απέναντι στην Βυζαντινή Εκκλησία, την οποία αποκαλούν Ρωμαϊκή ενώ τους πιστούς της Ρωμαίους. Εδώ γίνεται φανερό πως οι Παυλικιανοί θεωρούν πως ακολουθούν τα ορθά διδάγματα των αποστόλων σε σχέση με την «εκμεταλλευτική» ιεραρχία της Βυζαντινής Εκκλησίας. Ένα επιπρόσθετο στοιχείο είναι η αυστηρή ερμηνεία και αποδοχή των ορθών (για αυτούς) ερμηνειών των Ευαγγελίων. Αυτό είναι απόλυτα εμφανές στην περίπτωση της διαμάχης των οπαδών του Βαάνη και του Σέργιου. Ένα από τα βασικά σημεία της έριδας ήταν το ποιος είχε διδαχτεί και κατά συνέπεια ακολουθούσε τα διδάγματα των παλαιότερων διδασκάλων. Εδώ βλέπουμε πως οι Παυλικιανοί παρά τις μετακινήσεις τους και τις συχνές αλλαγές που παρατηρούνταν

---

[15] ΄Ο.π., 175-185· DIXON, ό.π., 273-274.

[16] H. KUTSABU, Seminaries, Cults and Militia in Byzantine Heresiologies: A Genealogy of the Labelling the "Paulicians", στο C. RAFFENSPERGER και D. OLSTER (επιμ.), *Radical Traditionalism: The Influence of Walter Kaegi in Late Antique, Byzantine and Medieval Studies*, Λονδίνο 2019, 188.

στην ομάδα τους είχαν καλλιεργήσει ένα είδος συνέχειας στο φαντασιακό τους, ένα είδος ταυτότητας που έχει βάθος χρόνου με κύριο άξονα την συνέχεια ανάμεσα στις διδαχές των «διδασκάλων».[17] Καίρια παρατήρηση αναφορικά με αυτό το ζήτημα είναι αυτή του V. Nersessian. Ορθά τονίζει το γεγονός πως ο όρος Παυλικιανός δεν χρησιμοποιούνταν από τους ίδιους αλλά από όλους τους άλλους είτε μιλάμε για Αρμένιους είτε για Άραβες είτε για Βυζαντινούς, ενώ οι ίδιοι, όπως έχουμε ήδη πει, έβλεπαν τους εαυτούς τους σαν σωστούς χριστιανούς. Θεωρεί μάλιστα ιστορικό το πρόσωπο του Παύλου, του γιου της Καλλινίκης, καθώς επίσης υποστηρίζει ότι το να εντοπίζεται η αρχή της σέκτας σε αυτό το πρόσωπο και το γεγονός ότι οι Παυλικιανοί τον αποκήρυξαν είναι δύο πράγματα απολύτως συμβατά μεταξύ τους καθώς η αίρεση είχε διαφορετική εξέλιξη σε σχέση με τα όσα υποστήριζε ο «ιδρυτής» της.[18]

Προχωρώντας αυτές τις θεωρίες πιο πέρα, ο Dixon τονίζει το γεγονός πως οι Παυλικιανοί δεν ήταν καθόλου δυαδιστές. Δίνει μάλιστα έμφαση στο σημείο ότι αυτοπροσδιορίζονταν ως μία κοινότητα κατά αναλογία με το «σώμα του Χριστού». Η αξία της κοινότητας ήταν σημαντική, καθώς η «αμαρτία» σε βάρος της ήταν το πιο σοβαρό παράπτωμα που μπορούσε να διαπράξει ένας Παυλικιανός. Επίσης προσθέτει ότι η αξία του κάθε διδασκάλου προέκυπτε από το ότι είχε λάβει την «χάρη του πνεύματος». Επιπλέον, είχε δικαίωμα να κάνει οικογένεια, πράγμα που θεωρεί ο ίδιος ορθώς ότι προσομοιάζει στα έθη του Ορθόδοξου κλήρου. Ακόμα αναφέρει πως οι Παυλικιανοι αποδέχονται το ότι ο «Θεός-Πατέρας» δημιούργησε τον υλικό κόσμο.[19]

Από την άλλη, «παρέκκλισης» από τον ορθόδοξο-χριστιανικό κανόνα που παρατηρούμε στους Παυλικιανούς εμφανίζονται και στον Χοραμισμό. Η αίρεση αυτή υιοθετεί και εκείνη διαφορετικές ερμηνείες του Κορανίου και δεν υπακούει πάντα στην πρακτική που ορίζεται σε αυτό. Επίσης είναι ενδιαφέρον πως στον Μαζντακισμό και κατ' επέκταση στον Χοραμισμό βλέπουμε ένα είδος αναλογίας ως προς το ζήτημα της πνευματικής χάρης που λαμβάνει ο διδάσκαλος στους Παυλικιανούς. Ο Μαζντάκ υποστήριζε ότι πάντα θα υπάρχουν άτομα τα οποία θα λαμβάνουν αυτό το είδος φωτός (επίδραση του Ζωροαστρισμού), που θα τους βοηθούσε να λειτουργούν προφητικά. Τονίζεται μάλιστα η έννοια της διαρκούς εναλλαγής του φωτός από άτομο σε άτομο δίχως να υπάρχει τέλος σε αυτή την σειρά. Βέβαια δεν αναφέρεται πως τα άτομα αυτά θα λάβουν το φως από κάποιον ή ότι

[17] M. LOOS, Le Mouvement Paulicien à Byzance, *ByzantinoSlavica* 24 (1963), 268-269.
[18] V. NERSESSIAN, *The Tondrakian Movement*, Γκίλφορντ 1987, 12-16.
[19] DIXON, ό.π., 163-167, 170, 175-176.

πρέπει να διδαχθούν συγκεκριμένες αρχές, όπως γίνεται στην περίπτωση μας με τους Παυλικιανούς.[20] Οι Παυλικιανοί επίσης παρουσιάζονται ως μία αιτία για την «εκκλησιαστική απομόνωση» της Αρμενίας. Έχει διατυπωθεί η θεωρία πως ο Παυλικιανισμός αποτελούσε σοβαρό κίνδυνο για την λειτουργία και την ιδεολογία της Αρμενικής εκκλησιαστικής κοινότητας, γεγονός που δεν επέτρεψε την αποστολική δραστηριότητα στους Αρμένιους. Εδώ τονίζεται το πόσο μεγάλος εσωτερικός κίνδυνος μπορεί να είναι μία αίρεση, στο σημείο μάλιστα που να είναι ένα από τα αίτια που κάνουν έναν εκκλησιαστικό μηχανισμό να αδρανοποιήσει. Προφανώς πρέπει να είμαστε επιφυλακτικοί ως προς αυτό το ζήτημα όμως, επειδή, όπως φαίνεται, ήδη το πρόβλημα του Παυλικιανισμού ήταν αρκετά μεγάλο και είχε ξεφύγει από τον έλεγχο της Αρμενικής και της Βυζαντινής κοινότητας.[21]

Από την άλλη, πρέπει να διαφωτιστεί το ζήτημα του χαρακτηρισμού που χρησιμοποιούμε για να προσδιορίσουμε την κοινότητα των Παυλικιανών, δηλαδή ως περιθωριακής. Σύμφωνα με μία άποψη, ο όρος αυτός λειτούργησε θετικά για τους Παυλικιανούς, καθώς με αυτό τον τρόπο μπόρεσαν να διατηρήσουν την ξεχωριστή ταυτότητα τους. Με άλλα λόγια, με το να βρίσκονται σε μία διαρκή κατάσταση κατά την οποία άλλαζε ο φορέας που τους υποστήριζε (είτε η Βυζαντινή Αυτοκρατορία είτε το Αραβικό Χαλιφάτο και τα Εμιράτα) μπόρεσαν να αποφύγουν την ενσωμάτωση σε ένα από αυτά και να κρατήσουν την κοινότητά τους με τις διάφορες ιδιαιτερότητες της. Στο ίδιο πλαίσιο ο Σικελός αναφέρει ότι η αίρεση αυτή ήταν «ὑπὸ πάντων ἐθνῶν διωκομένη διά τὸ ἀνίατον αὐτὴν ὑπάρχειν…» τονίζοντας ακριβώς τον περιθωριακό χαρακτήρα της. Επιπλέον η αναφορά του στην ίδια πρόταση ότι οι Παυλικιανοί δεν γνωστοποιούσαν τις τελετές τους είναι ενδιαφέρουσα και ίσως να σχετίζεται με την μεγάλη έλλειψη πηγών, που έχουμε από τους ίδιους. Με άλλα λόγια μπορεί να μην ήταν προϊόν της καταστολής τους η έλλειψη πληροφοριών αλλά της επιλογής της ίδιας της ομάδας να μην φανερώνει τις δράσεις της. Εδώ αξίζει να σκεφτούμε το γεγονός ότι ήταν μία αίρεση με εκτενή δράση, όμως πρέπει να έχουμε υπό όψη αυτό που αναφέρουμε και παρακάτω, το ότι δηλαδή οι οπαδοί της αίρεσης ήταν κτηνοτρόφοι και αγρότες ή στρατιώτες. Έτσι βλέπουμε άλλη μία σιωπηλή ομάδα που κινείται στο περιθώριο, παρά το γεγονός ότι έχουμε και Βυζαντινούς αξιωματικούς, όπως τον Καρβέα, που λειτουργούν ως επικεφαλής της αιρέσεως.

---

[20] P. CRONE, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Κέιμπριτζ 2012, 228-232, 261.

[21] A. E. REDGATE, Myth and Reality: Armenian Identity in the Early Middle Ages, *National Identities* 9 (2008), 284-285.

Παράλληλα ενδιαφέρον έχει η κατάσταση που επικρατούσε εντός της κοινότητας κατά τα χρονικά διαστήματα, για τα οποία οι πηγές μας προσφέρουν το απαραίτητο υλικό. Όπως έχουμε ήδη δει, η κοινότητα μαστιζόταν από διάφορες διαμάχες ως προς το ποιος είναι ο νόμιμος διδάσκαλος, όπως π.χ. συνέβη στην περίπτωση των υποστηρικτών του Βαάνη και του Σέργιου. Οι διαφορές απόψεων όμως δεν περιορίζονταν στο ζήτημα του επικεφαλής της ομάδας αλλά και στην δράση της. Έχει υποστηριχθεί πως ο Σέργιος κατέκρινε τις δολοφονίες που διέπραξαν οι «άστατοι» εις βάρος των διάφορων Βυζαντινών αξιωματούχων. Ως αιτία προβάλλεται η πιθανή Βυζαντινή καταγωγή του.[22]

Αναφορικά με την προσηλυτιστική δράση της αίρεσης αξίζει να αναφερθεί το γεγονός πως η λειτουργία διδακτηρίων, των αποκαλούμενων «σεμιναρίων» σύμφωνα με τον Πέτρο τον Σικελό, καθοριζόταν από μία συγκεκριμένη οργάνωση. Πρώτος τη τάξει ήταν ο «μιερέας» και μετά ακολουθούσαν οι «συνέκδιμοι» (οι οποίοι ήταν μάλλον προσκολλημένοι σε έναν διδάσκαλο σύμφωνα με τον Dixon) και οι «νοτάριοι». Εκεί οριζόταν ακριβώς ποια κείμενα των Χριστιανικών γραφών ήταν αποδεκτό να μελετώνται. Με αυτό μάλιστα σχετίζεται και ο προαναφερθείς φόβος των Βυζαντινών συγγραφέων σχετικά με τον προσηλυτισμό Βυζαντινών, όπως φαίνεται και από την δράση του Σέργιου. Ο σκοπός της συγγραφής του κειμένου του Σικελού, όπως μας τον παρουσιάζει τουλάχιστον αυτός, μπορεί να αποδείξει την ύπαρξη αυτού του φόβου. Ο Σικελός διατείνεται ότι οι Παυλικιανοί θέλουν να στείλουν στην Βουλγαρία προσηλυτιστικές αποστολές και τονίζει στον εκεί επίσκοπο, ο οποίος δεν κατονομάζεται, ότι πρέπει να προσέχει. Εδώ μπορούμε να σκεφτούμε, εάν δεχτούμε τα λεγόμενα του Σικελού, ότι υπήρχε ένας πυρήνας Παυλικιανών στην Βουλγαρία, ο οποίος είχε επαφές με αυτόν της Τεφρικής. Από την άλλη, είναι εξίσου πιθανό να επιθυμούσαν οι Παυλικιανοί να δημιουργήσουν εκεί μία κοινότητα. Με αυτό τον τρόπο ίσως έχουμε την δυνατότητα να ανασυστήσουμε ένα δίκτυο επικοινωνίας που μπορεί να υπήρχε ανάμεσα στις διάφορες κοινότητες της αίρεσης, όπως επίσης το να φανταστούμε το εύρος της δράσης της, πράγμα που την καθιστούσε πραγματικά επικίνδυνη στα μάτια των Βυζαντινών.[23] Εάν ληφθούν υπ' όψιν οι παρατηρήσεις σχετικά με τις αναφορές για την διατήρηση των εθίμων των Παυλικιανών στις περιοχές όπου μεταφέρθηκαν με διαταγή του Κωνσταντίνου Ε΄ και

[22] Z. POGOSSIAN, The Frontier Existence of the Paulician Heretics, *AMS* 6 (2000), 203 και 206˙ D. PAPACHRYSSANTOU, Pierre de Sicile: Histoire des Pauliciens, *TM* 4 (1970), 19.
[23] KUTSABU, ό.π., 185-186˙ ΠΑΠΑΧΡΥΣΆΝΘΟΥ, ό.π., 9˙ DIXON, ό.π., 171.

συνδυαστούν με το περιεχόμενο μίας επιστολής του πάπα Νικόλαου Α΄ η οποία εστάλη το έτος 866 στον Βούλγαρο ηγεμόνα Βόρη/Μιχαήλ Α΄ η αναφορά του Σικελού αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Στο 14ο κεφάλαιο της προαναφερθείσας επιστολής ο πάπας αναφέρεται στην καταδίκη τον Βόρη/Μιχαήλ ενός μοναχού «Έλληνα», ο οποίος δίχως να έχει εξουσιοδότηση από κάποια εκκλησιαστική αρχή προσηλύτιζε και βάπτιζε Βούλγαρους στον Χριστιανισμό. Η μαρτυρία αυτή είναι πάρα πολύ σημαντική, διότι βλέπουμε ότι οι Βούλγαροι στα πρώτα στάδια του εκχριστιανισμού τους δεν μπορούσαν να διακρίνουν ποιος ήταν ο «σωστός» και «εξουσιοδοτημένος» από την Εκκλησία χριστιανός και ποιος ήταν ένας «τυχαίος» ή «αιρετικός» χριστιανός. Σε αυτή την περίπτωση μία κοινότητα Παυλικιανών, η οποία μιμούνταν τα τυπικά της «ορθόδοξης» κοινότητας μπορούσε πάρα πολύ εύκολα εκείνη την εποχή να περάσει απαρατήρητη στα μάτια της βουλγαρικής εξουσίας και να δρα ανεξέλεγκτη. Εφόσον έχουμε την πληροφορία ότι ο μοναχός ήταν «Έλληνας» μπορούμε να υποθέσουμε ότι μιλάμε για χριστιανό ανατολικής προέλευσης. Η άμεση σύνδεση με τον Παυλικιανισμό ίσως είναι ακραία, όμως δεν μπορεί να απορριφθεί. Ακόμη η υπόθεση μας μπορεί να στηριχτεί ακόμα περισσότερο από το γεγονός πως ο Κρούμος φέρεται να μετακίνησε στις αρχές του 9ου αιώνα αιχμαλώτους από τις εκστρατείες του στην περιοχή της Μακεδονίας μαζί με κάποιους Αρμένιους στην Βουλγαρία. Ο N. Adontz αναφέρει πως κάποια σημαντικά πρόσωπα ανάμεσά τους είχαν Αρμενικά ονόματα, όπως Τζάντζης και Βάρδας. Επιπλέον παρουσιάζει μία περιγραφή των εκεί Αρμενίων, οι οποίοι ήταν ντυμένοι με προβιές προβάτων, γνωστό ένδυμα αυτού του λαού. Βέβαια η επιστολή του πάπα αναφέρεται σε Έλληνα και όχι Αρμένιο, όμως όπως αποδείξαμε οι Βούλγαροι μπορεί να μην ήταν εξοικειωμένοι με την εθνικότητα εκείνου του άνδρα, ενώ επίσης ο Παυλικιανισμός ακολούθησε την τακτική της μίμησης σε τέτοιο βαθμό, ώστε οι ακόλουθοί του να μην διαφέρουν από τους Ρωμαίους-Βυζαντινούς (Βλ. εικ. 1). Επιπροσθέτως αυτό που πρέπει να αναφερθεί είναι ότι η συγκεκριμένη αίρεση δεν συνδέεται άμεσα με την έννοια της αρμενικότητας τον 9ο αιώνα, καθώς πολλοί Βυζαντινοί εντάσσονται στους κόλπους της. Η περίπτωση αυτή, επομένως, εμπίπτει στα μοτίβα που συζητιόνται στην παρούσα μελέτη για τους Παυλικιανούς.

Γενικότερα, σύμφωνα με τον Nersessian, η οργάνωση οριζόταν διαφορετικά. Θεωρεί πως στην κορυφή βρισκόταν ο αιρεσιάρχης, ακολουθούσαν οι συνέκδιμοι, οι οποίοι επέλεγαν τους μιερείς, ήταν οι νοτάριοι της σέκτας και ήταν παράλληλα υπεύθυνοι για την «αποστολική» δραστηριότητα της. Πλάι όμως σε αυτή την αμιγώς

θρησκευτική οργάνωση υπήρχε και ένα άλλο διακριτό είδος εξουσίας, το οποίο εντοπιζόταν στο πρόσωπο του στρατηγού. Η ύπαρξη του στρατηγού μπορεί να συνδεθεί με την καλύτερη οργάνωση που γνώρισαν οι Παυλικιανοί μέσα από τις δράσεις των εικονομάχων αυτοκρατόρων, οι οποίες τους επέτρεψαν να προχωρήσουν σε στρατιωτικές επιχειρήσεις.[24]

Δεν πρέπει παράλληλα να λησμονείται το γεγονός ότι πολλές πληροφορίες, που αναλύονται από τους μελετητές, αντλούνται κατά κύριο λόγο από το κείμενο του Πέτρου Σικελού. Σύμφωνα με την C. Ludwig, ο Σικελός ακολουθεί ένα σχήμα εξιστόρησης, το οποίο περιορίζεται συμβατικά στις εξής θεματικές: α) δύο υποψήφιοι έρχονται σε σύγκρουση για το αξίωμα του διδασκάλου (π.χ. Σέργιος-Βαάνης, Ιωσήφ-Ζαχαρίας), β) απόδειξη της νομιμότητας του εκάστοτε διδασκάλου με βάση το κατά πόσο έχει διδαχθεί από προηγούμενους διδασκάλους τις αποδεκτές ερμηνείες των Ευαγγελίων, καθώς και ως προς το εάν η καταγωγή του διδασκάλου συνδέεται με την Παυλικιανική αίρεση ή όχι. Όπως θα δούμε στην συνέχεια αυτό το σχήμα είναι σημαντικό, διότι σχετίζεται με το ζήτημα της απόδοσης «μανιχαϊστικού» χαρακτήρα για συγκεκριμένους λόγους, πέρα από αυτούς που έχουμε αναφέρει ήδη σε σχέση με το σχήμα της Garsoian.[25]

Πρέπει να προστεθεί σε αυτό το σημείο πως οι Μιχαήλ Α΄ και Λέων Ε΄ στο πλαίσιο της κατασταλτικής δράσης εις βάρος των Παυλικιανών έθεσαν κάποιες Παυλικιανικές εκκλησίες, όπως αυτή της Κολωνίας και του Κυνοχωρίου, υπό την επίβλεψη της μητροπόλεως της Νεοκαισάρειας. Η πράξη αυτή ήταν ένα άμεσο χτύπημα στη δράση και την οργάνωση των Παυλικιανών, καθώς ιδιαίτερα η εκκλησία της Κολωνίας θεωρείται ως ένα από τα λίκνα τους. Τα γεγονότα αυτά πέρα από την στάση των Αυτοκρατόρων δείχνουν την ύπαρξη ενός είδους εσωτερικής και θεσμικής οργάνωσης στο πλαίσιο της αιρέσεως. Άρα, αποδεικνύεται ότι οι Παυλικιανοί δεν ήταν γενικά κατά κάθε ιεραρχίας αλλά απλά ενάντια σε άλλες ιεραρχίες εκτός από τη δική τους.[26] Πρέπει να προστεθεί η οπτική του Dixon σε αυτό σημείο, καθώς υποστηρίζει την άποψη ότι μέχρι την εποχή του Σέργιου-Τυχικού δεν υπήρχε μία συνολική συνεκτική οργάνωση των Παυλικιανών παρά μόνο

---

[24] NERSESSIAN, ό.π., 22-23· E. PERELS, *Epistolarum Tomus VI: Karolini Aevi IV*, Βερολίνο, 1925, 568, 575· P. CHARANIS, *The Armenians in the Byzantine Empire*, Λισαβόνα 1963, 15· N. ADONTZ, L'age et L'origine de l'empereur Basile I (867-886), *Byzantion* 8 (1933), 482-484.

[25] C. LUDWIG, The Paulicians and Ninth Century Byzantine Thought, στο *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?*, L. BRUBAKER (επιμ.), Νέα Υόρκη, 2016, 24-26.

[26] LOOS, ό.π., 276-277.

«ημιαυτόνομες κοινότητες». Επίσης τονίζει το γεγονός πως η «χαρισματικότητα» ενός διδασκάλου χάνει την αξία της κατά την διάρκεια της εποχής του Σέργιου-Τυχικού εν αντιθέσει με τον 8ο αιώνα. Μάλιστα προχωράει στην άποψη ότι μόνο επί Σέργιου Τυχικού μπορούμε να μιλάμε για μία πιο συγκεκριμένη Παυλικιανή ταυτότητα.[27]

Στο ζήτημα του προφίλ των Παυλικιανών ενδιαφέρον έχει η παρατήρηση του Dixon ως προς ένα τμήμα του κειμένου του Πέτρου του Σικελού, στο οποίο θεωρείται ότι σώζεται η «Διδασκαλία» του διδασκάλου Σέργιου. Υποστηρίζει, λοιπόν, ο προαναφερθείς μελετητής την άποψη ότι το κείμενο αυτό γράφτηκε εξ αρχής στα Ελληνικά με σκοπό να απευθυνθεί στους Παυλικιανούς. Η παρατήρηση αυτή εγείρει πολλά ερωτήματα σχετικά με το ποια ήταν η κύρια γλώσσα που επικρατούσε στους Παυλικιανούς, ποια ήταν η κυρίαρχη εθνοτική ομάδα εντός της αίρεσης και ιδιαίτερα αν λάβουμε υπό όψη τις πληροφορίες αναφορικά με τους υποτιθέμενους μαζικούς προσηλυτισμούς, που έλαβαν χώρα στην Μικρά Ασία, καθώς επίσης και στα στρατεύματα της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, τι ιδιότητες είχαν αυτοί που αποσκιρτούσαν στην αίρεση;[28] Προχωράει μάλιστα και αναφέρει πως οι Παυλικιανοί θεωρούσαν τους εαυτούς τους τμήμα της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Το θέμα σε αυτή την περίπτωση είναι πως έχουμε μία ενδιαφέρουσα σκηνή στο κείμενο του Πέτρου του Σικελού, η οποία μπορεί να συνδεθεί με αυτή την άποψη. Συγκεκριμένα, υποτίθεται πως μας παρουσιάζει έναν διάλογο με έναν Παυλικιανό, κατά τον οποίο ο τελευταίος ρωτάει τι τον χωρίζει από ένα «Ρωμαίο». Ο Σικελός προχωράει σε χαρακτηρισμούς εις βάρος των Παυλικιανών τονίζοντας πως οι «Ρωμαίοι» είναι οι σωστοί χριστιανοί και όχι εκείνοι. Ο συγκεκριμένος διάλογος χρήζει ανάλυσης, καθώς φαίνεται εμμέσως η ανάγκη του συγγραφέα να τονίσει την διαφορά ανάμεσα στην ομάδα όπου ανήκει και σε αυτή των άλλων, οι οποίοι υπαινίσσονται πως οι πεποιθήσεις τους είναι πιο αληθείς. Γιατί όμως χρειάζεται να κάνει κάτι τέτοιο; Μπορούμε να υποθέσουμε ότι η δράση της αίρεσης είχε «ξεφύγει» επίσης η ύπαρξη αρκετών Βυζαντινών στους κόλπους της, όπως αποδεικνύουμε στην παρούσα εργασία, απαιτεί την άμεση διαφοροποίηση από τους «προδότες της Ορθοδοξίας». Η ερμηνεία μάλιστα του Σικελού όταν αναφέρει ότι οι Παυλικιανοί προσπαθούν με το να αναδείξουν τον «Ρωμαϊκό» χαρακτήρα της ταυτότητας των Βυζαντινών να

[27] DIXON, ό.π., 223-224, 229.
[28] C. DIXON, Between East Rome and Armenia: Paulician Ethnogenesis c. 780-850, στο *Transmitting and Circulating the Late Antique and Byzantine Worlds*, M. IVANOVA και H. JEFFERY (επιμ.), Λέϊντεν, 2020, 258.

υποβιβάσουν την χριστιανική τους διάσταση-είναι πάρα πολύ σημαντική. Μέσα από αυτό το «ζωντανό δείγμα» διαλόγου που μας προσφέρει ο Σικελός έχει ενδιαφέρον να αναλογιστούμε το γεγονός ότι ο συγγραφέας κάνει μία πολύ συγκεκριμένη ερώτηση και λαμβάνει μία πολύ συγκεκριμένη απάντηση.

Άσχετα με την ιστορική διάσταση του διαλόγου αυτού (είναι πολύ πιθανό να είναι αποκύημα της φαντασίας του συγγραφέα) βλέπουμε πως ο Σικελός προσπαθεί να δημιουργήσει μία συγκεκριμένη εικόνα των Παυλικιανών, ακολουθώντας την τακτική που θα ακολουθήσουν αργότερα και οι ιεροεξεταστές κατά την διάρκεια του 16ου αιώνα. Ο C. Ginzburg παρουσιάζει μέσα από διάφορα έγγραφα πως ένας ανακριτής προσπαθεί με συγκεκριμένες ερωτήσεις να οδηγήσει τους κατηγορούμενους να δώσουν συγκεκριμένες απαντήσεις, οι οποίες θα δημιουργήσουν την καταδικαστέα εικόνα των αιρετικών. Ο ανακριτής στην μελέτη του Ginzburg, με άλλα λόγια, προσπαθεί να εκμαιεύσει από τους κατηγορούμενους, οι οποίοι υπαινίσσονται ότι είναι μαχητές του Θεού, την απάντηση ότι είναι υποκινούμενοι από τον διάβολο.[29]

Η αναλογία αυτή γίνεται εναργέστερη, εάν λάβουμε υπ' όψιν το κείμενο του Πέτρου Ηγούμενου, το οποίο θεωρείται ως η πρωιμότερη πηγή για τους Παυλικιανούς. Ο Dixon αναφέρει ότι πρόκειται για ένα κείμενο ενός εικονομάχου, το οποίο κατά πάσα πιθανότητα τοποθετείται πριν από το έτος 840. Το κείμενο αυτό έχει χαρακτηριστεί σαν είδος «ανακριτικού εγχειριδίου» και θεωρείται η βάση για τον Σικελό αλλά και για άλλες πηγές της εποχής. Ο διάλογος μάλιστα που αναλύουμε βρίσκεται αυτούσιος σε αυτό το κείμενο, οπότε φαίνεται πως ο χαρακτηρισμός μας και η αναλογία με την ανακριτική δραστηριότητα του 16ου αιώνα είναι μάλλον ορθή. Ο Σικελός παράλληλα με το να προχωράει σε αυτή την πρακτική σε ιδεολογικό, καθώς και σε επίπεδο ταυτότητας, μας οδηγεί στην παρατήρηση πως το κοινωνιολογικό αξίωμα του G. Simmel αναφορικά με τα λανθάνοντα αίτια καταδίωξης μίας αίρεσης ευσταθεί. Πιο συγκεκριμένα εδώ ο Σικελός με την διάκριση των εννοιών «Ρωμαίος» και «Χριστιανός» και την αντίδραση του ίδιου, η οποία φαίνεται έντονη, μας επιτρέπει να κατανοήσουμε το γεγονός πως ο βασικός φόβος είναι η διάσπαση του κοινωνικού συνόλου. Η απόσπαση της ρωμαϊκότητας από την έννοια της χριστιανικότητας στο φαντασιακό του Σικελού φαντάζει επικίνδυνη και όχι τόσο η διαφορετική προσέγγιση της θρησκείας του Χριστιανισμού. Φαίνεται δηλαδή πως ο Σικελός ενεργοποιεί το

[29] C. GINZBURG, *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, John και Anne C. Tedeschi (μτφρ.), Βαλτιμόρη, 2013, 11.

αισθητήριο του απέναντι σε μια προσπάθεια διάλυσης της συνοχής της «ρωμαϊκής» ταυτότητας και ίσως αυτό να ήταν άλλος ένας λόγος που να οδήγησε στη βίαιη καταστολή των Παυλικιανών κατά τον 9ο αιώνα, όπως θα δούμε, αλλά από την άλλη δεν πρέπει να ξεχνάμε πως αυτό το κείμενο είναι λίβελλος ενάντια στην αίρεση, οπότε η κατηγορία αυτή μπορεί να είναι και ψευδής. Δεν πρέπει όμως να απορριφθεί η υπόθεση μας ως τελείως απίθανη, καθώς σύμφωνα με την κοινωνιολογική σκοπιά που υιοθετήσαμε έχει λογικό έρεισμα.

Σαν τελική παρατήρηση, ο Σικελός φαίνεται σε αυτό το σημείο να υποκύπτει σε αυτό που αναφέρεται στον χώρο της ψυχολογίας σαν γνωστική ασυμφωνία («cognitive dissonance»: η εσωτερική σύγκρουση ενός ατόμου, η οποία προκύπτει όταν μία αξία έρχεται σε αντίθεση με τις κοινωνικά αποδεκτές νόρμες ως αποτέλεσμα να μην γίνεται αποδεκτή αυτή η αξία). Η αντίληψή του για την Βυζαντινή ταυτότητα φαίνεται πως διαφέρει σημαντικά από του Παυλικιανού, με αποτέλεσμα να συγκρούεται στον ψυχισμό του Σικελού η δική του αντίληψη με του συνομιλητή του. Γενικότερα, αυτή η θεωρία έχει εφαρμοστεί στον χώρο των αιρέσεων με σκοπό να εξηγήσει το γιατί κάποιος προσχωρεί σε μία αίρεση (η θέση ότι «ο Θεός είναι δημιουργός του καλού» αντιφάσκει με την πραγματικότητα, άρα συγκρούεται με τα όσα έχει διδαχθεί ένας χριστιανός, πράγμα που έχει ως συνέπεια την αποσκίρτηση του ατόμου και την υιοθέτηση μίας διαφορετικής άποψης, η οποία θα τον βοηθήσει να αποφύγει αυτή τη σύγκρουση).[30]

Ως προς το ζήτημα του «ανακριτικού» χαρακτήρα των πηγών, μία «φόρμουλα» εκδίκασης της αίρεσης, που χρονολογείται κατά τον 9ο αιώνα, μετά τον θάνατο του Σέργιου-Τυχικού, και της οποίας ο συγγραφέας δεν έχει ταυτιστεί, μας παρέχει μία σημαντική πληροφορία. Πέραν του γεγονότος πως ορίζει συγκεκριμένα πράγματα που πρέπει να πιστεύουν οι μετανοούντες Παυλικιανοί, όπως συμβαίνει και στα παραδείγματα με την Ιερά Εξέταση που έχουμε αναφέρει. Με άλλα λόγια, με το να αναγκάζει τους Παυλικιανούς να αναθεματίσουν τους διδασκάλους τους από τον Κωνσταντίνο-Συλβάνο μέχρι τον Σέργιο-Τυχικό και τους μαθητές τους προσπαθεί να δημιουργήσει ένα είδος γενεαλογίας των Παυλικιανών («Ἀνάθεμα Κωνσταντίνῳ τῷ παυλικιάνῳ…Ἀνάθεμα Σεργίῳ…»). Στο φαντασιακό ενός Βυζαντινού ορθόδοξου φαίνεται πλήρως λογικό να υπάρχει ένα είδος συγκεκριμένης καταγωγής της αίρεσης.

[30] Ό.π., 266· PAPACHRYSSANTHOU, ό.π., 21· J. BERLINERBRAU, Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy and Doxa, *History of Religions* 10 (2001), 344· T. ASSAD, Medieval Heresy: An Anthropological View, *Social History* 11 (1986), 347· DIXON, ό.π., 92-93, 96· C. ASTRUC, Pierre L'Higoumene: Precis sur Les Pauliciens, *TM* 4 (1970), 85.

Φαίνεται επίσης ότι οι Παυλικιανοί παρουσιάζονται σαν μία κοινότητα, η οποία είναι ενωμένη και τοποθετείται ενάντια στην «μεγάλη εκκλησία της Κωνσταντινούπολης». Παράλληλα απαριθμεί τις εκκλησίες των Παυλικιανών («Ἀνάθεμα ταῖς λεγομέναις ἕξ ἐκκλησίες τῶν Παυλικιάνων…»). Τις αναφέρει μία προς μία, καθώς και ποιος είναι ο ιδρυτής της καθεμίας. Έχουμε συζητήσει ήδη το ζήτημα ως προς το κατά πόσον η κοινότητα των Παυλικιανών μπορεί να χαρακτηριστεί ως μία αρραγής και καλά οργανωμένη κοινότητα. Η αβεβαιότητα ως προς αυτό το ζήτημα μας οδηγεί στην σκέψη ότι ο συγγραφέας της πηγής θέλει να δώσει την εικόνα μίας ομάδας, η οποία δρα συγκροτημένα και έχει χτίσει μία ισχυρή καταγωγή δημιουργώντας έτσι ένα ισχυρό ιδεολογικό έρεισμα. Εκτός από το ότι αυτή η απεικόνιση προσομοιάζει αρκετά σε μία «ορθόδοξη» θεώρηση της καταγωγής μίας αιρετικής ομάδας, εδώ γίνεται μία προσπάθεια να απεικονιστεί η αίρεση ως μία απολύτως επικίνδυνη ομάδα, η οποία δρα βάσει κάποιου σχεδίου.

Οι σκέψεις αυτές επιβεβαιώνονται και από τις ομιλίες του πατριάρχη Φώτιου, οι οποίες αναφέρονται στους Παυλικιανούς. Οι συγκεκριμένες ομιλίες χρονολογούνται στα τέλη του 9ου αιώνα. Σε ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα ο Φώτιος μεταφέρει την εξής πληροφορίας: «οὐ πάντες δέ, τούς εἰρημένους πάντας ὁμοίως περιέπουσιν, ἀλλά τούς μέν μέχρι Βαάνους καί Σεργίου καταγομένους ἐξίσου θειάζουσι, ἐκεῖθεν δέ ῥαγέντες εἰς ἀντιπάλους δύο μερίδας…». Έχουμε δηλαδή την αναφορά πως τον 9ο αιώνα με την διαμάχη Σέργιου και Βαάνη οι Παυλικιανοί διασπώνται οριστικά. Όμως παρακάτω ο Φώτιος αναφέρει πως η κάθε Εκκλησία (η οποία λάμβανε ένα όνομα βασισμένο στα ονόματα των περιοχών όπου είχε απευθύνει ο απόστολος Παύλος τις επιστολές του) υποστήριζε και τον διδάσκαλο που την ίδρυσε. Με άλλα λόγια έχουμε στην πράξη αυτό που αναφέρει ο Dixon ως προς το διασπασμένο τοπίο της οργάνωσης των Παυλικιανών.[31]

3. *Γεωγραφικές παρατηρήσεις*

Ο G. Huxley, στο πλαίσιο ορισμού της ταυτότητας των Παυλικιανών, θεωρεί πως η «αρμενικότητα» της αίρεσης είναι εμφανέστατη από τον χώρο δράσης της, ο οποίος ορίζεται από την περιοχή του Πόντου και το βορειοανατολικό τμήμα του θέματος των

[31] W. CONUS-WOLSHKA (εκδ.), Photius: Recit de la Reapparition des Manichens, *TM* 4 (1970), 99-100, 123-125 · J. GOUILLARD (εκδ.-μτφρ.), Les Formules d'abjuration, *TM* 4, (1970), 186, 191-195.

Αρμενιακών. Επίσης επισημαίνει την αρμενική καταγωγή αρκετών διδασκάλων, ενώ επίσης ορίζει ως στοιχείο ταυτότητας τον νομαδικό-κτηνοτροφικό χαρακτήρα της αίρεσης. Με αυτό τον τρόπο αποκτά ισχυρό έρεισμα η άποψη που παρουσιάσαμε παραπάνω αναφορικά με την συνέχεια της ταυτότητας και τις συχνές μετακινήσεις τους. Παρενθετικά χρήζει αναφοράς η υπόθεση του Huxley ότι η σύνδεση των Παυλικιανών με την περιοχή της Μαναλίδος τοποθετείται στο πλαίσιο της προσπάθειας σύνδεσης τους με τους ακολούθους του Παύλου του Σαμοσατέως.[32] Σύμφωνα με μία παρατήρηση της Β. Ν. Βλυσίδου μπορούμε επίσης να τοποθετήσουμε την δράση των Παυλικιανών και στην περιοχή του «Χαρσιανού». Αναφέρει πως ο τουρμάρχης Λέοντας Αργυρός δρούσε στην συγκεκριμένη περιοχή και ήταν φημισμένος για την δράση του εναντίον της αίρεσης εκεί.[33] Σε ενίσχυση της συγκεκριμένης γεωγραφικής οπτικής της ταυτότητας των Παυλικιανών έρχεται η άποψη της Dadoyan, η οποία υποστηρίζει πως οι συγκρούσεις μεταξύ Αράβων και Βυζαντινών ήδη από τον 7ο αιώνα είχαν ως αποτέλεσμα την δημιουργία μίας μεθοριακής ζώνης, η οποία ανταποκρίνεται στην περιγραφή των παραπάνω περιοχών.[34]

Ο Θεοφάνης επίσης όταν αναφέρεται στις μετακινήσεις πληθυσμών που λαμβάνουν χώρα το έτος 757 επί Κωνσταντίνου Ε΄ μας δίνει την εξής πληροφορία: «ὁ δέ βασιλεύς Κωνσταντῖνος Σύρους τε καί Ἀρμενίους, οὓς ἤγαγεν ἀπό Θεοδοσιουπόλεως καί Μελιτηνῆς, εἰς τήν Θρᾴκην μετῴκισεν, ἐξ ὧν καί ἐπλατύνθη ἡ αἵρεσις τῶν Παυλικιάνων.». Το χωρίο αυτό έχει σημασία, διότι ο Θεοφάνης χρησιμοποιώντας τους όρους «Σύρους και Αρμενίους» μας προσφέρει κάποια ενδιαφέροντα στοιχεία αναφορικά με το εθνοτικό προφίλ της αίρεσης. Γίνεται μάρτυρας του γεγονότος ότι η αίρεση είχε απήχηση σε ένα ευρύ «εθνικό» κοινό, το οποίο εκτεινόταν από τους Αρμένιους μέχρι τους Σύριους χωρίς να προσδιορίζεται το τι γλώσσες μιλούσαν ούτε οι μεν ούτε οι δε. Παίρνει ως δεδομένο ότι η πλειονότητα τους είναι Παυλικιανοί, για αυτό προχωράει κιόλας στο συμπέρασμα ότι έτσι διευρύνθηκε η αίρεση των Παυλικιανών. Πρέπει να προβληματιστούμε σε αυτό το σημείο ως προς το εάν η

---

[32] G. HUXLEY, The Historical Geography of the Paulician and T'ondrakian Heresies, στο *Medieval Armenian Culture*, T. J. SAMUELIAN και M. E. STONE (επιμ.), Καλιφόρνια, 1984, 81-84.

[33] Β. Ν. ΒΛΥΣΙΔΟΥ, *Αριστοκρατικές Οικογένειες και Εξουσία: έρευνες πάνω στα διαδοχικά στάδια αντιμετώπισης της αρμενο-παφλαγονικής και της καππαδοκικής αριστοκρατίας*, Θεσσαλονίκη 2001, 60 και 63.

[34] S. B. DADOYAN, *The Armenians in the Medieval Islamic World: Paradigms of Interaction (Seventh to Fourteenth Centuries)*, τόμ. 1: *The Arab Period in Arminyah: Seventh to Eleventh Centuries*, New Brunswick 2011, 82 και 84.

άποψη του Θεοφάνη έχει βάση αναφορικά με το ποσοστό των αιρετικών που θα βρισκόταν ανάμεσα στους μετακινούμενους πληθυσμούς, ειδικότερα εάν αναλογιστούμε πως η αίρεση έφθασε στο απόγειο της αρκετά χρόνια αργότερα, ιδιαίτερα κατά το πρώτο μισό του 9ου αιώνα.[35] Η διακριτή μνεία μάλιστα του ίδιου του Θεοφάνη ως προς τις μετακινήσεις που κάνει ο Κωνσταντίνος Ε΄ επιβεβαιώνει την θέση μας ότι ο Θεοφάνης λόγω της έχθρας του προς τους εικονομάχους αυτοκράτορες, όπως επίσης και της απέχθειας που τρέφει για τους αιρετικούς οδηγείται σε γενικευμένες απόψεις για την έκταση της αίρεσης σε προγενέστερο χρονικό στάδιο.[36]

Η μετακίνηση αυτή αποσκοπούσε στην κάλυψη του πληθυσμιακού κενού, το οποίο προκλήθηκε από την επιδημία πανώλης την εποχή εκείνη, καθώς και στην ανάγκη να ενισχυθεί πληθυσμιακά η περιοχή που υφίστατο πιο έντονα τη βουλγαρική επιθετικότητα.[37]

Ο L. Barnard ορμώμενος από το χρονικό του Γεωργίου Μοναχού υποστηρίζει ότι στην αναφορά αυτή του Θεοφάνη πρέπει να υποθέσουμε ότι μιλάει για Μονοφυσίτες και όχι για Παυλικιανούς. Ο Γεώργιος Μοναχός μάλιστα χρησιμοποιεί τον γενικό όρο «αιρετικούς», χωρίς να διευκρινίζει ποια ή ποιες αιρέσεις μπορεί να υπήρχαν ανάμεσα σε αυτούς τους πληθυσμούς. Αυτό που θεωρούμε πιο σωστό σε αυτή την περίπτωση είναι η υιοθέτηση μίας μέσης λύσης, το να αποδεχτούμε δηλαδή ότι ανάμεσα στους πληθυσμούς που μετακινήθηκαν υπήρχαν τόσο Παυλικιανοί όσο και Μονοφυσίτες, διότι οι περιοχές στις οποίες αναφέρονται οι πηγές μπορούν να συνδεθούν με την δραστηριότητα αυτών των δύο αιρέσεων.[38]

Σύμφωνα με τον B. Lourie, μεταξύ αυτών των ατόμων μπορεί να υπήρχε μία μερίδα Παυλικιανών (όπως αναφέρει οι Παυλικιανοί ήταν μειονότητα), όμως υποστηρίζει ότι στην πλειονότητα τους ήταν Μονοθελήτες, και Μονοφυσίτες. Την άποψη αυτή τη στηρίζει στο γεγονός πως οι εκεί περιοχές, επειδή είχαν περάσει στην διοίκηση των Αράβων δεν είχαν υποστεί τις «αντιαιρετικές» διεργασίες που είχαν θεσπιστεί κατά τα τέλη του 7ου αιώνα από την Βυζαντινή εκκλησία, δηλαδή δεν είχαν εφαρμοστεί εκεί τα μέτρα «υπέρ της ορθοδοξίας». Το ενδιαφέρον μάλιστα σε αυτή την ανάλυση

---

[35] ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, εκδ. C. D. BOOR, Λειψία, 1883, 429.
[36] Ό.π., 488.
[37] J. C. CHEYNET, Το Βυζάντιο σε Άμυνα: Η Σταθεροποίηση των Συνόρων (Από τον Έβδομο έως τα Μέσα του Ένατου αιώνα), στο *Βυζαντινός Κόσμος*, 97.
[38] ΓΕΏΡΓΙΟΣ ΜΟΝΑΧΌΣ, *Χρονικό*, εκδ. C. D. BOOR, Λειψία, 1904, 752· L. BARNARD, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclast Controversy*, Λέιντεν 1974, 109.

έγκειται στο γεγονός ότι ο πατριάρχης Νικηφόρος περιγράφει τους πληθυσμούς αυτούς ως «αμύητους» στο ορθόδοξο τυπικό: ακολουθούν δικές τους δραστηριότητες και τελετές και δεν γνωρίζουν τις διαδικασίες που ακολουθούνται στην ορθόδοξη Εκκλησία. Επιβεβαιώνεται έτσι η θέση περί μη «επανένταξης» των πληθυσμών αυτών στο κοινωνικό σύνολο και στις αποδεκτές σε αυτό διαδικασίες. Είναι ενδιαφέρον το γεγονός πως η παρεκκλίνουσα συμπεριφορά των κατοίκων στις περιοχές αυτές έγινε γνωστή με την επανακατάληψη και τη μετακίνηση τους. Αναφορικά με το πώς εγκαταστάθηκαν οι πληθυσμοί στη νέα τους πατρίδα φαίνεται πως κτίστηκαν εκεί καινούριες «πόλεις» για να τους στεγάσουν. Ο Lourie υποστηρίζει μάλιστα πως εγκαταστάθηκαν και «ταξινομήθηκαν» ανάλογα με το θρήσκευμά τους. Θεωρεί επίσης πως διατήρησαν και τις πεποιθήσεις και τις «λατρείες» που είχαν στην Θεοδοσιούπολη και στην Μελιτηνή, δεν υπήρξε δηλαδή συγχώνευση με τον ντόπιο πληθυσμό. Η αναφορά αυτή είναι άκρως ενδιαφέρουσα, διότι εάν δεχτούμε ότι μετακινήθηκε μία μικρή ομάδα Παυλικιανών και εγκαταστάθηκε ξεχωριστά από τις υπόλοιπες, μπορούμε να υποθέσουμε ότι η σχέση των Παυλικιανών της Τεφρικής με τους Παυλικιανούς της Θράκης δεν είναι απαραίτητα προϊόν πλαστογράφησης του 10ο αιώνα. Μια τέτοια διαδικασία είναι αρκετά πιθανή, διότι η κοινότητα αυτή μπορεί να εδραιώθηκε και να αναπτύχθηκε από την μετακίνηση της στα μέσα του 8ου αιώνα μέχρι τα τέλη του 9ου αιώνα.[39]

Ως προς το εάν οι μετακινήσεις αυτές έγιναν με την βία υποστηρίζεται ότι η κάθε πηγή δίνει την δική της εικόνα (σχετικά με αυτό). Ο Lourie αναφέρει πως οι Συριακές και Αραβικές πηγές (ο Αγάπιος γύρω στις αρχές του 10ου αιώνα ως μελκίτης χριστιανός και ο πατριάρχης Αντιοχείας Μιχαήλ τον 12ο αιώνα ως Ιακωβίτης) περιγράφουν διαρκώς την διαδικασία αυτή ως αιχμαλωσία και την απόκτηση της Μελιτηνής ως κατάληψη. Μόνο μία Αρμενική πηγή του 9ου αιώνα, ο Λεβόντ, αναφέρει πως ο Κωνσταντίνος απελευθέρωσε τους κατοίκους των εκεί περιοχών.[40] Ως γενική παρατήρηση είναι σημαντικό να τονίσουμε το γεγονός ότι στο φαντασιακό των Βυζαντινών αυτές οι περιοχές ήταν ταυτόσημες με την έννοια της αίρεσης, καθώς φάνταζαν το λίκνο όλων αυτών των ομάδων.

Ο Dixon επίσης αναφέρει ότι εκείνες οι περιοχές ήταν ιδανικές για την ανάπτυξη μίας τέτοιας ομάδας. Πιο συγκεκριμένα διατυπώνει την άποψη ότι οι Παυλικιανοί

[39] B. LOURIE, Syrian and Armenian Christianity in Northern Macedonia from the Middle of the Eighth to the Middle of the Ninth Century, *Materialy po arheologii i istorii antičnogo i srednevekovogo Kryma* 10 (2018), 469-471, 473-474.
[40] Ό.π., 464-469.

μέσα από την αλληλεπίδρασή τους με τους τοπικούς άρχοντες και τους Μουσουλμάνους της περιοχής δημιούργησαν τις δικές τους θεωρητικές τοποθετήσεις, καθώς επίσης διαμόρφωσαν και τις πρακτικές τους. Μπορεί δηλαδή να υπάρχει μία σύνδεση της τάσης των Παυλικιανών να απεικονίζονται ως «απόστολοι» που μαρτυρούν για την πίστη τους με πιθανές επιρροές από τον χώρο του Ισλάμ. Επίσης η διαμάχη που προέκυψε επί Σέργιου-Τυχικού αποδίδεται στη διαφωνία ως προς το εάν πρέπει να υιοθετηθούν ειρηνικές ή επιθετικές πρακτικές από τους Παυλικιανούς. Ο Σέργιος μάλιστας όντας κατά των επιθέσεων σε αντίθεση με την πλειονότητα των Παυλικιανών κατέληξε να αμφισβητείται ως διδάσκαλος.[41] Τα επιχειρήματα που αναπτύσσει ο Σέργιος στο διάλογο με την αντίπαλη παράταξη ταιριάζουν αρκετά με τα όσα δίδασκε ο Μάζνταρ αναφορικά με το γεγονός ότι η βία είναι δικαιολογημένη μόνο στην περίπτωση που κάποιος εξωγενής παράγοντας βλάψει την ομάδα. Κάτι αντίστοιχο βλέπουμε να συμβαίνει και στους Παυλικιανούς των αρχών του 9ου αιώνα. Ο Σέργιος ακολουθώντας το δόγμα της ειρηνικής συνύπαρξης ερχόταν σε αντίθεση με όσους (υποθετικά) θεωρούσαν ότι εφόσον η αίρεση, δηλαδή η κοινότητα τους, βρισκόταν σε κίνδυνο έπρεπε να επέμβουν και να προχωρήσουν σε πιο δραστικά μέτρα, όπως ήταν η βία.[42]

Μία άλλη σημαντική γεωγραφική παρατήρηση σχετίζεται με το είδος της οργάνωσης που υπήρχε στις συγκεκριμένες περιοχές της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Σύμφωνα με την S. Metivier, στις περιοχές της Καππαδοκίας μέχρι τις αρχές του 9ου αιώνα δεν έχουμε μία συγκροτημένη οργάνωση, όπως αυτή ενός θέματος. Η παραπάνω μελετήτρια υιοθετεί δηλαδή την άποψη του Οικονομίδη, σύμφωνα με την οποία μπορούμε να μιλάμε για θέμα Καππαδοκίας από το έτος 813 και έπειτα. Γενικότερα, κάθε φορά που υπήρχαν θέματα στην εν λόγω περιοχή φαίνεται ότι η Βυζαντινή διοίκηση επενέβαινε από το κέντρο της Κωνσταντινούπολης στέλνοντας κάποιον αξιωματικό από εκεί στην Καππαδοκία, όπως δείχνει και η περίπτωση του σακελάριου Ιωάννη που στάλθηκε το 781 εκεί από την Ειρήνη την Αθηναία. Επίσης η ίδρυση της κλεισούρας του Χαρσιανού εντοπίζεται, σύμφωνα με την Metivier, την ίδια περίοδο με την ίδρυση του θέματος της Καππαδοκίας, χωρίς να έχουμε ωστόσο μία συγκεκριμένη ημερομηνία. Η συγκεκριμένη ιστορικός υποστηρίζει πως οι περιοχές αυτές περιήλθαν σε ένα είδος πιο συγκεκριμένης οργάνωσης μόνο όταν

[41] DIXON, ό.π., 213-215 και 151-154.
[42] CRONE, ό.π., 255-257.

αποτέλεσαν «πρόβλημα» για την Βυζαντινή Αυτοκρατορία όσον αφορά την επεκτατική δράση των Αράβων.[43]

Σύμφωνα με τους J. Haldon και H. Kennedy, η ίδια η Αυτοκρατορία επέλεξε να δημιουργήσει ένα είδος μεθοριακής ζώνης (ή όπως την αποκαλούν οι μελετητές μία "no man's land"). Ένα τέτοιο είδος περιοχής θα ανταποκρινόταν καλύτερα στο είδος του πολέμου που είχαν υιοθετήσει οι Άραβες από τα τέλη του 7ου αιώνα, ο οποίος βασιζόταν σε ένα είδος «ανταρτοπόλεμου» (μικρές επιδρομές με σκοπό τη φθορά του αντιπάλου και την απόκτηση υλικού πλούτου). Αυτό οδήγησε τους Βυζαντινούς στην συγκρότηση μικρών ομάδων στρατιωτών και στην παραγκώνιση της ιδέας της παρουσίας ενός τακτικού στρατεύματος στις περιοχές αυτές (Χάρτης 2).[44] Οι περιοχές αυτές έχουν σαν σύνορο τον Ταύρο και τον Αντίταυρο. Άμεσος σκοπός της οργάνωσης αυτής ήταν η προστασία των περασμάτων που υπήρχαν σε αυτές (όπως οι λεγόμενες Κιλίκιες Πύλες) ιδιαίτερα μέσα από την δημιουργία των κλεισουρών. Για παράδειγμα η Καππαδοκία επόπτευε τα περάσματα των Αδάτων και των Αδάνων, ενώ η κλεισούρα του Χαρσιανού τους δρόμους προς την Σεβάστεια.[45] Με άλλα λόγια, η σημασία της προστασίας αυτών των περιοχών σχετιζόταν με το γεγονός ότι από εκεί περνούσαν οι δρόμοι, τους οποίους ακολουθούσαν οι Άραβες στις επιθέσεις τους.[46] Ιδιαίτερα κατά τα μέσα του 9ο αιώνα οι Βυζαντινοί είχαν να αντιμετωπίσουν σε αυτές τις περιοχές κυρίως τα Αραβικά εμιράτα και όχι τόσο το ίδιο το χαλιφάτο.[47] Η οργάνωση που επικρατούσε εκεί είχε κυρίως τοπικό χαρακτήρα, καθώς οι τοπικοί αξιωματικοί βασίζονταν πιο πολύ στις «κλεισούρες» τους όπως επίσης και στην δράση των αγροτών είτε από οικονομικής απόψεως είτε από στρατιωτικής. Μέσα από τους ντόπιους πληθυσμούς φέρονται να γίνονται οι επιστρατεύσεις από τους τοπικούς αξιωματικούς. Από την οικονομική σκοπιά οι συγκεκριμένες κοινότητες επιδίδονταν σε αγροτικές και κτηνοτροφικές δραστηριότητες.[48]

Η έλλειψη οργάνωσης εκεί από πλευράς της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας μπορεί να θεωρηθεί ως ένας από τους παράγοντες, οι οποίοι επέτρεψαν στην αίρεση την

---

[43] S. METIVIER, L'organisation de la frontière Arabo-Byzantine en Cappadoce (VIIIe-IXe siècle), στο *Puer Apuliae. Mélanges offerts a Jean-Martin*, E. CUOZO, V. DEROCHE και A. PETERS-CUSTOT (επιμ.), Παρίσι 2008, 440-445, 449-453.

[44] J. F. HALDON-H. KENNEDY, The Arab-Byzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries: Military Organization and Society in the Borderlands, *ZRVI* 19, (1980), 82-84.

[45] B. MARTIN-HISARD, Η Ανατολία και η Βυζαντινή Ανατολή, στο *Βυζαντινός Κόσμος*, 560-561.

[46] J. A. ARVITES, The Defense of Byzantine Anatolia during the Reign of Irene (780-802), στο *Warfare*, 2016, 315-316.

[47] ΤΑΚΙΡΤΑΚΟΓΛΟΥ, ό.π., 74-75.

[48] HALDON-KENNEDY, ό.π., 94-97, 100-101.

εξάπλωση της, και αντίστοιχα η δημιουργία μίας θεσμικής οργάνωσης (εκεί) να βοήθησε ή ακόμα και να οδήγησε στην αναγνώριση της δράσης των Παυλικιανών, άρα και στον χαρακτηρισμό τους ως κίνδυνο για το σύνορο του Βυζαντίου με τους Άραβες, εάν λάβουμε υπ' όψιν και την αυξημένη επιθετικότητα των τελευταίων. Επίσης η οικονομική δραστηριότητα της περιοχής ταιριάζει με το προφίλ που αποδίδεται στους Παυλικιανούς ως κτηνοτρόφους. Σε αυτή την περίπτωση βέβαια πρέπει να επισημάνουμε πως μιλάμε για μία ιδιαίτερα μορφωμένη κοινότητα κτηνοτρόφων, όπως υποστηρίζουμε παρακάτω.

4. *Θρησκευτικές και κοινωνικές πρακτικές των Παυλικιανών*

Όσον αφορά τις πρακτικές της αίρεσης, η παρατήρηση του Dixon σχετικά με την κεκαλυμμένη δράση της είναι ενδιαφέρουσα. Κατά την περίοδο των διωγμών τους υποστηρίζει πως έμαθαν οι Παυλικιανοί να καλύπτουν τις δράσεις τους και να μην ξεχωρίζουν ιδιαίτερα από τους υπόλοιπους χριστιανούς. Στον Πέτρο Ηγούμενο έχουμε ξεκάθαρες αναφορές που επιβεβαιώνουν την παραπάνω θέση. Σε ένα απόσπασμα ο Πέτρος αναφέρει το εξής: «Ἕτεροι δέ εἰσερχόμενοι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ τῶν ὀρθοδόξων λεληθότως τῶν θείων μυστηρίων μεταλαμβάνουσι, πρός πλείονα ἐξαπάτην τῶν ἁπλουστέρων». Προηγουμένως έχει αναπτύξει τους τρόπους που συμβαίνει αυτό, λέγοντας δηλαδή ότι προχωρούν π.χ. στο βάπτισμα με σκοπό απλά να ξεγελάσουν τον ορθόδοξο κόσμο. Ενδιαφέρουσα είναι η αναφορά του σχετικά με τις απαγωγές ιερέων, οι οποίοι υποτίθεται τελούν τα ορθόδοξα μυστήρια, καθώς οι Παυλικιανοί δεν τα γνωρίζουν. Ίσως εδώ να έχουμε άλλο ένα παράδειγμα σπίλωσης της εικόνας της αίρεσης, όμως, όπως θα δούμε παρακάτω, η διαδικασία της απαγωγής και της πώλησης των απαγομένων ήταν αρκετά συνήθης εκ μέρους των Παυλικιανών, οπότε η προσπάθειά τους να εναρμονιστούν με την ορθόδοξη τελετουργική πρακτική μέσω αυτού του τρόπου, δηλαδή με ανθρώπους που την γνωρίζουν πολύ καλά δεν είναι καθόλου παράλογη. Ένα άλλο επίσης σημαντικό στοιχείο είναι η αναφορά στην χρήση του Σταυρού εντός της αίρεσης. Ο Πέτρος αναφέρει ότι οι Παυλικιανοί σταύρωναν τους αρρώστους και εάν αυτοί δεν πέθαιναν έτσι, είτε τους έκαιγαν είτε τους ποδοπατούσαν. Ο Dixon υπαινίσσεται ότι έτσι αποδεικνύεται το γεγονός πως οι Παυλικιανοί κινούνταν ανάμεσα στην έννοια της

Ρωμαϊκότητας και της δικιά τους ταυτότητας.[49] Σε αυτή τη θεματική μπορούμε να εντάξουμε και την αναφορά στην συμπεριφορά των Παυλικιανών του Βίου του Μακαρίου Πελεκητής, ο οποίος τοποθετείται στα μέσα του 9ου αιώνα και συγγράφθηκε από έναν μοναχό του μοναστηριού, τον Σάββα. Η μνεία των «Παυλινιαστῶν γάρ ἤτοι Μανιχαίων», όπως αποκαλούνται οι Παυλικιανοί στον Βίο, εντάσσεται στην εξιστόρηση ενός από τα θαύματα που έκανε ο άγιος όταν βρισκόταν στην φυλακή επί Θεόφιλου. Οι Παυλικιανοί φέρονται να πηγαίνουν στον άγιο και να του ζητάνε να τους δώσει την «επιθανάτια» ευλογία, καθώς ξέρουν ότι θα υποστούν την θανατική ποινή. Ο άγιος απαντάει πως για τις πεποιθήσεις τους θα περάσουν αυτή την τιμωρία και μια αιώνια κόλαση. Μόνο ένας από του Παυλικιανούς απαρνείται τις πεποιθήσεις του και ενστερνίζεται το ορθόδοξο δόγμα, αφού λάβει ως αντάλλαγμα λίγο φαγητό από τον άγιο. Οι υπόλοιποι Παυλικιανοί αναφέρεται πως θανατώνονται εκτός από αυτόν που έγινε ορθόδοξος. Ο Dixon εντάσσει αυτή τη διήγηση στο πλαίσιο της επιεικούς αντιμετώπισης των αιρετικών από την Εκκλησία (Βλ. κεφ. 2) παρόλο που ο άγιος δηλώνει ότι η θανατική ποινή είναι επάξια των αμαρτιών των συγκεκριμένων αιρετικών. Πρώτα από όλα πρέπει να σκεφτούμε το εξής: όπως αναφέρει και ο Dixon ίσως μιλάμε για έναν απλό αγιολογικό τόπο οπότε δεν μπορούμε να θεωρήσουμε αξιόπιστο οποιοδήποτε συμπέρασμα αντλούμε από το συγκεκριμένο απόσπασμα. Από την άλλη όμως, η αναφορά αυτή ταιριάζει με πολλά σημεία τα οποία έχουμε δει ή θα δούμε αναφορικά με τους Παυλικιανούς. Πρώτα από όλα ο Παυλικιανός που μεταστρέφεται στο ορθόδοξο δόγμα, το κάνει αφού του δώσει ο άγιος λίγη τροφή. Αυτή συμπεριφορά μπορεί να συνδεθεί με αυτό που αναπτύσσουμε παρακάτω (Βλ. κεφ. 3) με το άτυπο δόγμα των Παυλικιανών ως προς την αυτοσυντήρηση, δηλαδή ο χαρακτήρας στο θαύμα αυτό γίνεται ορθόδοξος στο πλαίσιο κάλυψης των επισιτιστικών του αναγκών. Στη συνέχεια αυτό το οποίο κάνει εντύπωση είναι το ότι οι Παυλικιανοί απευθύνονται στον άγιο για την ευλογία του. Μία ομάδα αιρετικών απευθύνεται σε έναν ορθόδοξο κληρικό έχοντας θρησκευτικά κίνητρα. Ίσως να σχετίζεται και αυτό με μία τελευταία προσπάθεια των Παυλικιανών να ξεγελάσουν τον άγιο και τις αρχές ως προς το ότι είναι χριστιανοί ορθόδοξοι. Με άλλα λόγια οι Παυλικιανοί του Βίου του Μακαρίου μπορούν να ενταχθούν στο παράδειγμα των μεθόδων επιβίωσης μίας ιδεολογικά περιθωριοποιημένης ομάδας. Τέλος θεωρείται άξιο συζήτησης το γεγονός της παρουσίας Παυλικιανών σε μία

[49]DIXON, ό.π., 94-95, 173-174 και 255-256· ASTRUC, ό.π., 91-92.

φυλακή της Κωνσταντινούπολης. Αυτοί οι Παυλικιανοί είτε μεταφέρθηκαν εκεί από την επαρχία είτε βρίσκονταν ήδη στην Κωνσταντινούπολη. Πιο πιθανό θεωρείται το δεύτερο, καθώς από όσο θα φανεί και από την περίπτωση του Καλλίστου οι Παυλικιανοί αντιμετωπίζονταν στο σημείο όπου εντοπίζονταν. Η περίπτωση αυτή μπορεί να λειτουργήσει και ως επιχείρημα για την ύπαρξη Παυλικιανών στην πρωτεύουσα της αυτοκρατορίας λόγω της μεταφοράς από προηγούμενους αυτοκράτορες. Παράλληλα είναι δυνατόν να χρησιμοποιηθεί και ως απάντηση στην άποψη του ότι οι εικονομάχοι αυτοκράτορες του 8ου αιώνα δεν είχαν συνεργαστεί με Παυλικιανούς (Βλ. κεφ. 2). Βλέπουμε όμως πως αυτοί οι αιρετικοί μέχρι και τα μέσα του 9ου αιώνα υπάρχουν στην Κωνσταντινούπολη. Δεν έχουμε κάποια άλλη αναφορά για μεταγενέστερη μεταφορά πέρα από όσες έχουμε για τον 8ο αιώνα, οπότε μπορεί να συνδεθεί η παρουσία τους στον 9ο αιώνα με αυτές τις μετακινήσεις και την διατήρηση κρυφών κοινοτήτων εντός της πρωτεύουσας.[50]

Στην αίρεση των Παυλικιανών είναι, επίσης, σημαντικό να εξεταστεί η γυναικεία παρουσία και κατ' επέκταση το μορφωτικό επίπεδο στο σύνολο της αίρεσης. Ο Σικελός αναφέρει χαρακτηριστικά ότι «μαθήτρια τούτου (εννοεί του Επαφρόδιτου) «εἰς Ἀρμενίαν γυνή τις, ἐκ τῶν αὐτοῦ μαθητῶν μοιχευθεῖσα ἔσχεν υἱόν…Βαάνην». Η μητέρα του ενός διδασκάλου της αίρεσης φέρεται να είναι μαθήτρια και όχι απλά οπαδός της αίρεσης. Εδώ πρέπει να προβληματιστεί κάποιος ως προς το εάν ο Σικελός χαρακτηρίζει όλους τους συμμετέχοντες στην διδασκαλία των Παυλικιανών ως μαθητές, άρα μιλάμε για έναν όρο «πασπαρτού», ή όντως ήταν μαθήτρια αυτή η γυναίκα. Από την συνολική εξιστόρηση του Σικελού ο όρος μαθητής φαίνεται πως ανταποκρίνεται στην κυριολεκτική σημασία του, καθώς, όπως έχουμε ήδη δει, αναπτύσσει ολόκληρη την ιστορία του Μανιχαϊσμού χρησιμοποιώντας τον όρο μαθητής για να δηλώσει πραγματικούς μαθητές. Το άλλο ενδιαφέρον στοιχείο σε αυτή την αναφορά είναι πως αυτή η γυναίκα βρίσκεται στην Αρμενία. Η γυναίκα αυτή λειτουργεί σαν ένα είδος συνδέσμου των Παυλικιανών της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας με τους Παυλικιανούς της Αρμενίας, εάν δεχτούμε την προαναφερθείσα διάκριση της Garsoian περί διαφοράς των Παυλικιανών του Βυζαντίου και της Αρμενίας. Μία δεύτερη αναφορά γυναίκας είναι εκείνης που «παρέσυρε» τον Σέργιο-Τυχικό στην αίρεση. Αυτή προχωράει σε ένα είδος κοινωνικού-θεολογικού διαλόγου με τον Σέργιο λέγοντας ότι «οι ορθόδοξοι ιερείς

[50] J. VAN DEN GHEYN (εκδ.), *S. Macarii monasterii Pelecetes hegumeni acta graeca*, *AB* 16 (1897), 140-141 και 159· DIXON, ό.π., 255-257.

εσκεμμένα δεν επιτρέπουν στον λαό να μελετήσει τα ιερά ευαγγέλια». Εδώ η γυναίκα παρουσιάζεται ως «πανούργα» και ο Σέργιος αδύναμος, γιατί παρασύρεται από τα λόγια της. Όμως εάν αναλογιστούμε ότι μία γυναίκα έχει σχηματίσει συγκροτημένη άποψη ενάντια στον ορθόδοξο κλήρο της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας και λέει πως έχει μελετήσει τα ευαγγέλια, πρέπει να αναρωτηθούμε για το μορφωτικό επίπεδό της. Για να εκφράζει αυτή την σκέψη και να θεωρεί πιθανό ο Σικελός ότι μπόρεσε αυτή η γυναίκα να την εκφράσει, φαίνεται πως οι γυναίκες στην υπό μελέτη αίρεση τύγχαναν εκπαίδευσης στην θεολογία και κατά κάποιο τρόπο στην μελέτη της κοινωνίας, εάν κρίνουμε από την απάντηση της στη θέση του Σέργιου ότι «η ανάγνωση των ευαγγελίων δεν είναι για τους κοσμικούς». Επίσης αυτή η παρατήρηση μπορεί να γενικευτεί και να υιοθετήσουμε την άποψη ότι εδώ αναφερόμαστε σε μία αίρεση, η οποία μεριμνά για την εκπαίδευση των ατόμων στις αποδεκτές ερμηνείες των ευαγγελίων, για την ικανότητά τους στην ανάγνωση, στην υιοθέτηση και απόρριψη ερμηνειών ως προς τα θεολογικά κείμενα, δηλαδή δεν έχουμε μόνο τους «ηγέτες» ή τους ανώτερους της αίρεσης να γνωρίζουν το θεωρητικό πλαίσιο που στηρίζεται η ομάδα τους. Αντιθέτως εμφανίζονται απλοί «μαθητές» και πόσο μάλλον γυναίκες να παίζουν έναν σημαντικό ρόλο στο κομμάτι όχι μόνο της θεωρητικής κατάρτισης αλλά και του προσηλυτισμού.[51]

Βασιζόμενοι στα λεγόμενα της γυναίκας-μαθήτριας του Παυλικιανισμού, περί συμμετοχής των απλών ανθρώπων στην ανάγνωση και την ερμηνεία των θεμελιωδών κειμένων του Χριστιανισμού, μπορούμε να προβληματιστούμε για το εάν ο Παυλικιανισμός μπορεί να θεωρεί ένα λαϊκό κοινωνικό κίνημα. Οι προτάσεις της γυναίκας στον Σέργιο σίγουρα μαρτυρούν μία προσπάθεια ένταξης των χαμηλών στρωμάτων στο θρησκευτικό διάλογο της εποχής που γράφονται τα κείμενα. Εάν αναλογιστούμε μάλιστα το γεγονός πως το κείμενο του Σικελού είναι κατά πάσα πιθανότητα πλαστό, ίσως ο διάλογος αυτός θέλει να δείξει την επικινδυνότητα του να αποκτήσουν πρόσβαση και γνώμη επί συγκεκριμένων ζητημάτων ως προς την σταθερότητα της λειτουργίας της αυτοκρατορίας στις επαρχίες. Η άποψη αυτή συνδέεται με την δική μας πεποίθηση ότι ο Παυλικιανισμός κυνηγήθηκε τον 9^{ο} αιώνα, όταν δηλαδή είχε αποκτήσει δομές ο ίδιος αλλά και η Βυζαντινή Αυτοκρατορία οργανώθηκε καλύτερα στις περιοχές όπου δρούσε αυτή η αίρεση. Από την άλλη όμως την θεωρούμε ακραία διότι ο Παυλικιανισμός του 8^{ου}-9^{ου} αιώνα δεν

[51] PAPACHRYSSANTHOU, ό.π., 51-53.

φαίνεται να είχε κοινωνικές εκφάνσεις. Μπορεί τα Βυζαντινά κείμενα να μας δίνουν την εντύπωση ότι μιλάμε για κάποιους «θρησκευτικούς ταραξίες», πράγμα το οποίο αληθεύει μέχρι ενός συγκεκριμένου βαθμού, παρόλα αυτά στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας γίνεται προσπάθεια να αποδειχθεί πως ο Παυλικιανισμός ανήκει ιδεολογικά στο περιθώριο και όχι τόσο στον κόσμο της λαϊκής-ταξικής πάλης, όπως θα υποστήριζε μια μαρξιστική ιστοριογραφική προσέγγιση. Ίσως υπήρχαν στοιχεία τέτοια στην αίρεση που ερευνάμε, όμως η μελέτη μας βρίθει παραδειγμάτων που δείχνουν ότι μιλάμε για μία ομάδα που απλώς ήθελε να επιβιώσει διατηρώντας τα πιστεύω της. Αυτό γίνεται εμφανές από τις αναφορές των Αρμενικών πηγών (Βλ. κεφ. 3) αλλά και από την περίπτωση των Παυλικιανών στην Τεφρική και στις συνεργασίες του με τους Άραβες, όπου και στις δύο περιπτώσεις παρουσιάζονται να συμπεριφέρονται εντελώς καιροσκοπικά καθώς εξασφαλίζουν συνθήκες με τους Άραβες που ωφελούν τους ίδιους. Οι δολιοφθορές στην εξέγερση του Γκριγκόρ Μαμικονιάν, οι προσπάθειες μίμησης του ορθόδοξου τυπικού για την αποφυγή ποινών, οι ληστρικές επιδρομές και το πλιάτσικο κατά την περίοδο της Τεφρικής είναι πρακτικές που υποστηρίζουν την άποψή μας.[52]

Έχοντας παρατηρήσει τις πρακτικές των Παυλικιανών, πρέπει να αναλογιστούμε το ζήτημα της επιρροής του ζωροαστρισμού. Η χρόνια παρουσία των Περσών άφησε ισχυρά κατάλοιπα στο θρησκευτικό κομμάτι τομέα στην περιοχή της Αρμενίας, εάν λάβουμε ιδιαίτερα υπ' όψη την αίρεση των «Αρεβόρντικ» («τα παιδιά του ήλιου»), η οποία αναφέρεται πρώτη φορά στα μέσα του 11^{ου} αιώνα. Όσον αφορά τους Παυλικιανούς, όπως έχουμε ήδη δει, η αίρεσή τους βασιζόταν στην έννοια της παράδοσης των ερμηνειών των ευαγγελίων από τον ένα διδάσκαλο στον άλλο. Έχουμε ήδη παρουσιάσει την υπόθεση ότι ίσως οι Παυλικιανοί δεν επιθυμούσαν μάλιστα την καταγραφή αυτών των διδαγμάτων. Οι παρατηρήσεις αυτές, εάν συνδυαστούν με την παρουσίαση του J. R. Russel για την επίδραση του Ζωροαστρισμού στην Αρμενία, αποκτούν ισχυρό έρεισμα. Εξηγεί ο Russel ότι η έννοια της προφορικής παράδοσης από τον ένα δάσκαλο στον άλλο αποτελούσε σημαντικό χαρακτηριστικό του Ζωροαστρισμού. Επίσης, σύμφωνα με τις αναφορές του Ιωάννη της Οτζούν (αρχές 8^{ου} αιώνα), οι Παυλικιανοί φέρονται να εκθέτουν τους νεκρούς τους στις οροφές των σπιτιών τους, να κάνουν θυσίες σε κορφές λόφων,

[52] Π. ΧΑΡΑΛΑΜΠΑΚΗΣ, Παυλικιανισμός και Βογομιλισμός: Θρησκευτικές Αιρέσεις και Λαϊκά κινήματα, στο Γ. Θ. ΚΑΡΔΑΡΑΣ και Ν. Γ. ΝΙΚΛΟΥΔΗΣ (επιμ.) *Λαϊκές Εξεγέρσεις στο Βυζάντιο*, Αθήνα 2011, 76-78.

καθώς επίσης να συνουσιάζονται με γυναίκες συγγενείς τους σε σκοτεινούς χώρους. Οι πρακτικές αυτές συνδέονται με τον Ζωροαστρισμό, όμως η τελευταία εμφανίζεται και στον Χοραμισμό που είναι σύγχρονος με τον Παυλικιανισμό και απόγονος του Ζωροαστρισμού. Οι Χορραμίτες είχαν την τάση να μοιράζονται σεξουαλικά τις γυναίκες ακόμα και εντός του οικογενειακού περιβάλλοντος. Η αναφορά λοιπόν του Ιωάννη μπορεί στην αρχή να ακούγεται σαν προσπάθεια αμαύρωσης της αίρεσης, όμως βλέπουμε ότι αιρέσεις με ζωροαστρικές επιρροές είχαν τάση προς την αιμομιξία. Στις ομιλίες του Φώτιου έχουμε επίσης αναφορά στην παρεκτροπή της συμπεριφοράς των Παυλικιανών προς «μίξεσιν εκατέρας φύσεως». Γενικότερα ο πατριάρχης προσπαθεί να παρουσιάσει τους Παυλικιανούς ως «αμαρτωλούς γλεντζέδες», οι οποίοι δεν έχουν κανένα όριο στην συμπεριφορά τους. Ο Russel υποστηρίζει πως και αυτές οι πρακτικές συνδέονται με την ζωροαστρική επιρροή. Η πρακτική της έκθεσης των νεκρών μπορεί να συνδεθεί με αυτή που θίξαμε προηγουμένως σχετικά με την αντιμετώπιση των ασθενών, οι οποίοι είτε ποδοπατώνταν είτε τους ρίχνανε στην φωτιά. Με άλλα λόγια ίσως στην κοινότητα των Παυλικιανών η αρρώστια να θεωρούταν κάτι μη ιάσιμο μίασμα, ακόμα και μετά την ανάρρωση ενός ατόμου, οπότε έπρεπε να ακολουθηθούν κάποια τυπικά που θα οδηγούσαν στην πλήρη εξαφάνισή της . Η ρίψη στην φωτιά μπορεί να αποσκοπούσε στην αποφυγή του κινδύνου εξάπλωσης μίας αρρώστιας.[53] Η αναφορά στον «μαζντακισμό» του 5ου αιώνα ξεκαθαρίζει πλήρως το τοπίο. Σύμφωνα με την Crone, ο Μάζντακ προωθούσε την άποψη ότι ένας άνθρωπος πρέπει να θανατώνεται εάν το σώμα του τον ταλανίζει ή μπορεί να τον οδηγήσει στην αμαρτία. Από την προηγούμενη θέση μπορούμε να σκεφτούμε ότι για τους Παυλικιανούς η αρρώστια στον άνθρωπο μπορεί να σημαίνει την μη αναστρέψιμη φθορά του σώματος ή ίσως την παράδοση του ανθρώπου στην αμαρτία. Έτσι μπορεί να εξηγηθεί και ο βίαιος τρόπος θανάτωσης με την ποδοπάτηση του αναρρωμένου άρρωστου και την σταύρωση του ατόμου που αρρωσταίνει. Η σταύρωση ίσως να είναι και ένας τρόπος εξαγνισμού για τους Παυλικιανούς, ιδιαίτερα εάν σκεφτούμε ότι για αυτούς δεν σημαίνει ο σταυρός ότι σήμαινε για τους ορθόδοξους, καθώς οι Παυλικιανοί θέλανε να ζούνε κατά το πρότυπο του Ιησού. Ίσως λοιπόν και η θανάτωση να υπαγόταν σε αυτό το πρότυπο.[54] Η ισχυρή παρουσία του σταυρού στο λατρευτικό τυπικό των

---

[53] J. R. RUSSEL, *Zoroastrianism in Armenia*, διδακτορική διατριβή, Λονδίνο, 1982, 617-618, 690-691, 694, 697, 700· CRONE, ό.π., 391-393· CONUS-WOLSHKA, ό.π., 131.
[54] Ό.π., 254.

Παυλικιανών εάν συνδυαστεί με τον τρόπο θανάτωσης τους (Βλ. κεφ. 2), ο οποίος ήταν κατά κύριο λόγο η σταύρωση, μπορεί να οδηγήσει στο εξής συμπέρασμα: η αυτοκρατορική διοίκηση γνωρίζοντάς το αυτό ίσως ήθελε να κοροϊδέψει, να χλευάσει τους Παυλικιανούς και τις πεποιθήσεις τους. Με άλλα λόγια ίσως θέλανε να υπονομεύσουν εντελώς τα τυπικά της αίρεσης και κατ' επέκταση τους ίδιους τους αιρετικούς. Με αυτό τον τρόπο δεν επιτυγχανόταν μόνο η προφανής αποθάρρυνση στην συμμετοχή της αίρεσης αλλά και η μείωση της αξίας των όσων υποστηρίζονταν από τον Παυλικιανισμό.

Η έντονη παρουσία του σταυρού στις πρακτικές των Παυλικιανών εντάσσεται επίσης στην κατηγορία των επιρροών που δέχτηκε η αίρεση, καθώς σχετίζεται με την Αρμενική καταγωγή της. Στο θρησκευτικό περιβάλλον της Αρμενίας κυριαρχούσε ο Σταυρός και όχι τόσο οι εικονιστικές παραστάσεις ήδη από την εποχή του Γρηγόριου του Φωτιστή κατά τα τέλη του 4ου αιώνα. Στα κείμενα του καθολικού Ιωάννη της Οτζούν έχουμε την περιγραφή του τυπικού για την χρήση ενός σταυρού. Ο Ιωάννης αναφέρει πως για να είναι ένας σταυρός σε θέση να χρησιμοποιηθεί για λατρευτικές πράξεις πρέπει να περάσει από μία διαδικασία χρίσματος από ιερέα της Αρμενικής εκκλησίας. Έτσι οι Παυλικιανοί μπορεί να βρέθηκαν στο στόχαστρο της κριτικής της Αρμενικής εκκλησίας λόγω του ότι παρέκκλιναν από αυτό τον κανόνα. Η αξία του σταυρού στον Αρμενικό χώρο φαίνεται και από τις θεωρητικές διαμάχες που εμφανίστηκαν τον 10ο αιώνα στην Αρμενία. Ο καθολικός Βαάνης το 969 κατηγορείται ότι παραμέλησε το σημείο του σταυρού για άλλες εικονογραφικές απεικονίσεις. Επίσης ο καθολικός Χατσίκ στο τέλος του 10ου αιώνα κατηγορεί τους Βυζαντινούς πως δεν δίνουν την απαραίτητη σημασία σε αυτό το σύμβολο. Βλέπουμε λοιπόν πως ο σταυρός σαν στοιχείο των τυπικών των Παυλικιανών ίσως να μην σχετίζεται με τις προσπάθειες μίμησης του ορθόδοξου τυπικού, αλλά να είναι προϊόν της επιρροής της Αρμενικής εκκλησιαστικής παράδοσης.[55]

Η Dadoyan επιπλέον υποστηρίζει πως είχαν επηρεαστεί εντόνως από την δράση του Babak και των Χοραμμιτών στο πρώτο μισό του 9ου αιώνα. Θεωρεί πως σε επίπεδο οργάνωσης, έχοντας υπό όψη το παράδειγμα των «άστατων» και σε επίπεδο αντίληψης της καθημερινής ζωής, π.χ. ως προς το ζήτημα της σεξουαλικής ελευθερίας, υπάρχουν πάρα πολλές ομοιότητες. Εντούτοις, οι Χοραμμίτες παρουσιάζονται ως κάτι αντίθετο με τους Παυλικιανούς, καθώς ο Θεόφιλος

[55] S. DER NERSESSIAN, Image Worship in Armenia and its Opponents, *Armenian Quarterly* (1946), 67-68, 72-75.

προσπάθησε να τους εντάξει στην αυτοκρατορική κρατική μηχανή ως στρατιωτικούς (αξιωματικούς). Μάλιστα εντάχθηκαν εντός του κοινωνικού συνόλου, καθώς παντρεύτηκαν χριστιανές γυναίκες και ο Dixon υποθέτει πως λόγω αυτού ίσως μεταστράφηκαν και στον Χριστιανισμό. Η P. Crone αναφέρει πως στην εξέγερση του Babak βοήθησαν και σώματα άτακτων στρατιωτών, οι οποίοι λειτουργούσαν και σαν ληστές (στις εκεί περιοχές). Οι τελευταίοι, οι λεγόμενοι «ασααλίκ», μοιάζουν στην περιγραφή τους με τους «άστατους» επί Σεργίου Τυχικού. Έτσι βλέπουμε πως αυτές οι θρησκευτικές ομάδες γνώριζαν κατά κάποιο τρόπο την ανάγκη προσφυγής στον ανταρτοπόλεμο για να αντισταθούν απέναντι στις μεγάλες δυνάμεις της περιοχής, πράγμα που αποτέλεσε αντικείμενο έριδας εντός των Παυλικιανών.[56]

Εάν εφαρμόσουμε τις παρατηρήσεις αυτές στο ζήτημα των επιρροών στο σύστημα πεποιθήσεων των Παυλικιανών παρατηρούμε ότι πέρα από το στοιχείο της «δυαδικότητας», που επικρατεί στην κριτική του Σικελού και άλλων πηγών καθώς επίσης και στην σύγχρονη ιστοριογραφία, μπορούμε να πούμε ότι οι Παυλικιανοί είχαν επηρεαστεί από και παράλληλα είχαν συγχωνεύσει ένα σύνολο πεποιθήσεων και θρησκειολογικών αντιλήψεων. Ο ίδιος ο Σικελός μας αναφέρει ότι «ταῖς τῶν προηγησαμένων αἱρέσεσι τάς ἐξευρεθείσας αὐτοῖς μυσαρᾶς αἱρέσεις ἐπισυνάψαντες» δηλώνοντας με αυτό τον τρόπο ότι ο ίδιος γνωρίζει ή ότι ήταν γνωστό ότι οι αιρέσεις, όπως το παράδειγμα μας, ήταν προϊόν συνειδητής επιλογής καθώς επίσης μίγμα απόψεων από διάφορες άλλες ομάδες. Η αντίληψη αυτή για το πώς δημιουργείται μία αίρεση υπάρχει και στην μελέτη του C. Ginzburg, ο οποίος μιλάει για αιρέσεις του 16ου αιώνα, οι οποίες σύμφωνα με την προσέγγισή του προέκυψαν ακριβώς από ένα τέτοιο είδος συγχώνευσης ιδεών, οι οποίες «δεν έχουν καταγραφεί», όπως αναφέρει και ο ίδιος, πράγμα που ταιριάζει αρκετά στην περίπτωση των Παυλικιανών.[57]

Εν κατακλείδι, πρέπει να δούμε τον Παυλικιανισμό κατά τον 8ο και 9ο αιώνα υπό το πρίσμα της αλλαγής και της προσαρμογής. Σύμφωνα με την Redgate, αυτό μπορεί να γίνει κατανοητό μέσα από την σύγκριση των αναφορών του Σικελού και του Ιωάννη της Οτζούν. Προσπερνώντας τα επιχειρήματα διαφόρων μελετητών αναφορικά με το ότι το κείμενο του Ιωάννη δεν μπορεί να μας προσφέρει αρκετές και αξιόπιστες πληροφορίες για τους Παυλικιανούς, καθώς υποτίθεται ότι χρησιμοποιεί ρητορικά σχήματα παρόμοια με αυτά που χρησιμοποιήθηκαν για να κατηγορηθούν οι πρώτες κοινότητες χριστιανών, φαίνεται πως μία σύγκριση ανάμεσα στα δύο κείμενα είναι

[56] CONUS-WOLSHKA, ό.π., 92-93· DIXON, ό.π., 262-263· P. CRONE, ό.π., 54-55, 58.
[57] PAPACHRYSSANTHOU, ό.π., 9· C. GINZBURG, ό.π., 3-4.

εφικτή. Αξίζει να αναφερθεί σε αυτό το σημείο πως η Redgate τονίζει το γεγονός πως οι Βυζαντινοί είχαν έρθει σε επαφή και σε συζητήσεις με τους Αρμένιους ως προς το ζήτημα της αντιμετώπισης των Παυλικιανών, βασιζόμενη στην ιδιαίτερα καλή σχέση που είχε ο Λέων Γ΄ με τους Αρμένιους. Το πρώτο κείμενο του 10ου αιώνα και το δεύτερο του 8ου μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε πως ο Παυλικιανισμός απέβαλε κάποια ζωροαστρικά-αρμενικά χαρακτηριστικά (η διαχείριση των πτωμάτων ή η λατρεία της γάτας που δεν αναφέρονται στον Σικελό), ενώ αφομοίωσε κάποια ορθόδοξα, όπως την βάπτιση. Βέβαια όπως είδαμε διατήρησε αρκετά ζωροαστρικά στοιχεία, όπως έδειξε η σύγκριση με τους Χορραμίτες. Γενικότερα πρέπει να γίνει αποδεκτό πως μιλάμε για μία δυναμική διαδικασία διαμόρφωσης ενός δόγματος, η οποία δεν περιορίζεται στις ανταλλαγές ανάμεσα στον «δυαδισμό» και την ορθοδοξία αλλά σχετίζεται και με πληθώρα άλλων δογμάτων και πεποιθήσεων.[58]

[58] E. A. REDGATE, Catholicos John III's Against the Paulicians and the Paulicians of Tephrike, στο R. G. HOVANNISIAN (επιμ.), *Armenian Sevastias/Sivas and Lesser Armenia*, Costa Mesa 2004, 94-100, 101-105.

Κεφάλαιο 2ο: Η σχέση των «Παυλικιανών» με την Βυζαντινή Αυτοκρατορία και ο ρόλος τους στην εικονομαχική έριδα

1. *Οι Παυλικιανοί κατά την πρώτη και δεύτερη εικονομαχική φάση*

Έχοντας αναλύσει συνοπτικά την ομάδα των Παυλικιανών αυτή καθ' εαυτή, το επόμενο βήμα είναι η παρουσίαση των σχέσεών της με τους Βυζαντινούς αυτοκράτορες επί εικονομαχίας. Οι σχέσεις αυτές πρέπει να τοποθετηθούν στο πλαίσιο του ανταγωνισμού μεταξύ της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας και του Αραβικού Χαλιφάτου στις μεθοριακές ζώνες της Μ. Ασίας που είχαν δημιουργηθεί ή στα επονομαζόμενα αραβικά «thughur» (θα γίνει εκτενέστερη αναφορά σε αυτά στο Κεφ. 3), εντός των οποίων βρισκόταν και δρούσε η αίρεση των Παυλικιανών.[59] Πρώτα από όλα ενδιαφέρον έχουν οι περιπτώσεις των αυτοκρατόρων Λέοντα Γ΄ (717-741), Κωνσταντίνου Ε΄ (741-775) και Νικηφόρου Α΄ (802-811). Όσον αφορά τον Λέοντα Γ΄, ο αυτοκράτορας, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, κάλεσε τον Γεγνέσιο στην Κωνσταντινούπολη. Ο Λέων ίσως να φώναξε τον Γεγνέσιο λόγω της ανησυχίας που συνδεόταν με την ραγδαία ανάπτυξη της αίρεσης. Σύμφωνα όμως με την παρατήρηση της Garsoian, ο Λέοντας κατηγορήθηκε από τις πηγές ως υποστηρικτής των Παυλικιανών σε σημείο που και ο ίδιος να θεωρείται ένας από αυτούς. Από την άλλη η περίπτωση του γιού του, Κωνσταντίνου Ε΄, είναι επίσης άξια αναφοράς, καθώς ο ίδιος μετακίνησε Αρμενικούς πληθυσμούς από το εσωτερικό της Μικράς Ασίας στην Κωνσταντινούπολη και στην Θράκη με σκοπό την φύλαξη των συνόρων από τις απειλητικές ενέργειες των Βουλγάρων. Για τους ίδιους λόγους και εκείνος κατηγορήθηκε για συμμετοχή στον Παυλικιανισμό. Μια προσεκτικότερη ματιά στην αναφορά του Θεοφάνη μαρτυρεί το ότι οι Παυλικιανοί θεωρούνταν μία αξιόμαχη δύναμη. Επίσης ο Θεοφάνης παίρνει ως δεδομένο ότι η αίρεση αυτή είναι γνωστή οπότε δεν προχωράει σε κάποια διευκρίνηση, γεγονός που προκαλεί και σε εμάς εντύπωση, γιατί για την εποχή στην οποία αναφέρεται ο Παυλικιανισμός δεν ήταν κάτι ξεκάθαρο στους Βυζαντινούς εν αντιθέσει με την εποχή του Θεοφάνη. Έτσι έχουμε μία αναχρονιστική θεώρηση των γεγονότων. Τέλος ο Νικηφόρος Α΄ θεωρείται ότι ευνόησε διάφορες αιρέσεις, συμπεριλαμβανομένων και των Παυλικιανών. Ακολουθώντας την σκέψη της Garsoian, με την οποία και

[59] ΤΑΚΙΡΤΆΚΟΓΛΟΥ, ό.π., 52-53.

συμφωνούμε, οι πράξεις αυτές των Βυζαντινών αυτοκρατόρων κρίνονται ορθές, καθώς δεν επιθυμούσαν την προσχώρηση μίας τέτοιας σημαντικής περιθωριακής ομάδας στο αντίπαλο στρατόπεδο, αυτό των Αράβων, πράγμα που έγινε στη συνέχεια με την διαφυγή τους προς τον εμίρη Μονοχειράρη. Παράλληλα ο Dixon υποστηρίζει την θεωρία ότι η ταύτιση Παυλικιανών-εικονομάχων γίνεται με σκοπό να καταδικαστούν οι δεύτεροι (κατά τον 9ο αιώνα), δηλαδή είναι σύμφωνα με τον ίδιο απλά «ένα ρητορικό σχήμα». Θεωρεί δηλαδή ότι δεν υπήρχε μία συστηματική συμμαχία μεταξύ των δύο ομάδων αλλά οι πολέμιοί τους κατά τον 9ο αιώνα, όπως ο Θεοφάνης και ο πατριάρχης Νικηφόρος, προσπαθούν να αποδώσουν μανιχαϊστικό χαρακτήρα στους εικονοκλάστες για να παρουσιάσουν την εξουσία τους ως έκνομη. Έτσι υποστηρίζει πως οι μετακινήσεις Παυλικιανών, που μας αναφέρουν οι πηγές κατά τον 8ο αιώνα μπορεί να μην αφορούσαν Παυλικιανούς αλλά μόνο Αρμένιους, εφόσον άλλωστε δεν σχετίζονται με κάποιο είδος συμμαχίας των εικονομάχων αυτοκρατόρων και των αιρετικών. Επιπλέον θεωρεί πως όντως κατά την βασιλεία του Νικηφόρου Α΄ σημειώθηκαν συμφιλιωτικές προσπάθειες ανάμεσα στις δύο ομάδες, καθώς εκείνη την εποχή παρατηρεί πως το τυπικό των Παυλικιανών λαμβάνει πιο πολλές ομοιότητες με το ορθόδοξο τυπικό. Στο ίδιο πλαίσιο χρήζει αναφοράς η περίπτωση του Καρβέα. Ο αξιωματικός αυτός ήταν θύμα των διωγμών κατά των Παυλικιανών και άλλων μη εικονολατρών, οι οποίοι έλαβαν χώρα μετά την αποκατάσταση των εικόνων. Η αναφορά στην φυγή 5000 ατόμων μαζί με τον Καρβέα πρέπει να μας προβληματίσει για ένα πολύ σημαντικό λόγο. Η αίρεση των Παυλικιανών μπορεί να θεωρείται ως μία συσσωμάτωση κατ' εξοχήν Αρμενική, όμως από ό,τι φαίνεται οι προσηλυτιστικές δραστηριότητες που έλαβαν χώρα οδήγησαν στην προσχώρηση σε αυτή μίας σημαντικής μερίδας Βυζαντινών ήδη από τα μέσα του 8ου αιώνα, εάν λάβουμε υπό όψη τις κινήσεις του Λέοντα Γ΄ και του Κωνσταντίνου Ε΄.[60]

Ο Καρβέας, επίσης, είχε έναν σημαντικό στρατιωτικό βαθμό. Ήταν «πρωτομανδάτορας», δηλαδή είχε την αρμοδιότητα να κρατάει την σημαία κατά την διάρκεια εκστρατειών. Επίσης, οι πρωτομανδάτορες ανήκαν στον κλειστό κύκλο των στρατιωτικών αξιωματικών των αυτοκρατορικών ταγμάτων στην Κωνσταντινούπολη, σύμφωνα με τον Haldon. Ήτανε οι ακόλουθοι τους. Οι πρωτομανδάτορες όντας

[60] GARSOIAN, ό.π., 122-128, 137-138· ΘΕΟΦΆΝΗΣ, ό.π., 429· J. HAMILTON, B. HAMILTON, Y. STOYANOV, *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650-c. 1450*, Νέα Υόρκη, 1998, 57·DIXON, ό.π., 190-194, 197-198.

σχετικά ψηλά στην στρατιωτική ιεραρχία και έχοντας παράλληλα έναν ρόλο επικοινωνιακού συντονιστή μέσα σε ένα στρατόπεδο γενικά και όχι μόνο στα τάγματα της Κωνσταντινούπολης διατηρούσαν επικοινωνία με διάφορα τμήματα της στρατιωτικής γραφειοκρατίας αλλά και με τους ίδιους τους στρατιώτες. Προς επίρρωση της σημασίας του αξιώματος, έχουμε την αναφορά ότι ο πρωτομανδάτορας των «ικανάτων» (προσωπική φρουρά του Νικηφόρου Α΄, ιδρυμένη από τον ίδιο) ήταν ο δεύτερος τη τάξει αξιωματικός αυτής της ομάδας. Η περίπτωση του Καρβέα, επομένως, είναι αξιοπρέσεκτη, διότι φαίνεται πως ένας σχετικά σημαντικός αξιωματικός της επαρχίας, σε ένα ιδιαίτερα σημαντικό στρατιωτικό «θέμα» (θέμα των Ανατολικών) , ανήκε σε οικογένεια Παυλικιανών. Έτσι μπορεί εύκολα να εξηγηθεί ο σχετικά σημαντικός αριθμός στρατιωτών που είχε μαζί του ο Καρβέας κατά την απομάκρυνσή του από τον Βυζαντινό στρατό και την προσκόλλησή του στην ομάδα των Παυλικιανών εκτός αυτοκρατορίας. Οι λόγοι που μπορεί να οδήγησαν έναν τέτοιο στρατιωτικό σε αυτή την κίνηση ίσως να εξηγούνται και να ταυτίζονται με τα κίνητρα των στρατιωτών που εκδιώχθηκαν από την Ειρήνη την Αθηναία, όπως θα δούμε παρακάτω. Όμως η θανάτωση του Παυλικιανού πατέρα του Καρβέα και κατ' επέκταση ο φόβος του τελευταίου να μην ακολουθήσει την ίδια μοίρα εξηγεί πολύ καλύτερα αυτή την εξέλιξη. [61]

Όσον αφορά την περίπτωση του πατριάρχη Νικηφόρου Α΄, η προσπάθεια του να σπιλώσει τις αιρέσεις συνεχίστηκε και κατά το διάστημα μετά την καθαίρεσή του το 815 από τον Λέοντα Ε΄. Ο Νικηφόρος συνέταξε ένα κείμενο κατά την διάρκεια της εξορίας του, στο οποίο επετίθετο στην εικονομαχική σύνοδο του 815. Όντας ένθερμος εικονολάτρης καταδίκαζε τις συνόδους της Ιέρειας (754) και του 815. Στο κείμενο του έχουμε αναφορά στην διατήρηση των εθίμων των διαφόρων θρησκευτικών ομάδων που εγκαταστάθηκαν στην Θράκη από τον Κωνσταντίνο Ε΄. Επίσης, η αξία της πηγής αυτής έγκειται στο γεγονός ότι έχουμε αναφορά στην ομοιότητα των αιρέσεων με την ορθοδοξία («ἄλλα τε μύρια τούτοις…κατίδοι τις ἐναργῶς.»). Με άλλα λόγια έχουμε μία αναφορά στην διαφορά μίας αίρεσης με την ορθοδοξία όσον αφορά στις λεπτές αποχρώσεις τους, οι οποίες καταλήγουν να είναι και οι σημαντικότερες. Η περιγραφή αυτή ταιριάζει απόλυτα με τα όσα έχουν αναφερθεί στο Κεφ. 1ο ως προς το ζήτημα μίμησης εκ μέρους της αίρεσης των Παυλικιανών. Επίσης φέρνει στον θρησκευτικό διάλογο που διαδραματίζεται στην

[61] J. F. HALDON, *Byzantine Praetorians: An administrative, institutional, and social Survey of the Opsikion and Tagmata, c. 580-900*, Βόννη 1984, 288 και 292-295.

Βυζαντινή Αυτοκρατορία το ζήτημα της γυναικείας συμμετοχής στις αιρέσεις. Τονίζει πως οι γυναίκες που βρίσκονται στην «Ἀράβων χώρα» είναι «αμύητες» στις ορθόδοξες διαδικασίες και φροντίζουν στην διάδοση των αιρέσεων. Η κατηγορία αυτή προς το γυναικείο φίλο μπορεί να χρησιμοποιείται για να αναδείξει την αδυναμία και την «μιαρότητα» μίας αίρεσης, τόσο ως προς αυτά που πρεσβεύει όσο και ως προς τον τρόπο διάδοσής της. Από την άλλη όμως, εάν λάβουμε υπό όψη τα παραδείγματα που μας δίνει ο Σικελός για την δράση των γυναικών στην αίρεση των Παυλικιανών τόσο ως προς το ζήτημα της συμμετοχής τους στην αίρεση όσο και ως προς την διαδικασία προσηλυτισμού από μέρους τους (η ένταξη του Σέργιου-Τυχικού στην κοινότητα των Παυλικιανών μέσω μία γυναίκας), φαίνεται πως δεν απομακρύνεται από την πραγματικότητα. Το γεγονός επίσης πως οι Παυλικιανοί κινήθηκαν αρχικά σε αραβοκρατούμενα εδάφη, καθώς η Αρμενία, που όπως και αρκετές συνοριακές περιοχές της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας ήταν υπό Αραβική κατοχή, επαληθεύει την αναφορά του Νικηφόρου σχετικά με το ότι πολλές γυναίκες στις περιοχές των Αράβων «παρασύρθηκαν λόγω της «αφέλειάς» τους από τις διάφορες αιρέσεις, όπως ήταν αυτή που μελετάμε.[62]

Παρόλα αυτά, η ύπαρξη Βυζαντινών πληθυσμών εντός της αίρεσης δεν επηρέασε ουσιαστικά την ομάδα των Παυλικιανών. Αυτό φαίνεται εναργώς στο ότι μπόρεσαν να συνεργαστούν με τους Άραβες, παρά το γεγονός ότι υπήρχαν Παυλικιανοί, οι οποίοι είχαν καταγωγή από το αντίπαλο στρατόπεδο των Αράβων, δηλαδή από την Βυζαντινή Αυτοκρατορία.[63] Αναφορικά με τους 5000 που έφυγαν με τον Καρβέα ο Dixon εικάζει ότι σκόπιμα αποδόθηκε ο χαρακτηρισμός Παυλικιανός σε όλους αυτούς εν είδει στίγματος, λόγω του ότι αρκετοί Ρωμαίοι αυτομόλησαν στην αίρεση των Παυλικιανών.[64] Η συγκεκριμένη υπόθεση θεωρούμε πως δεν ευσταθεί καθώς δεν είναι ορθό σε αυτή την περίπτωση να αποδίδουμε στην αναφορά αυτή χαρακτήρα ρητορικού σχήματος ενώ οι αριθμοί είναι τόσο μεγάλοι. Με άλλα λόγια δεν είναι δυνατόν να αποφάσισαν να φύγουν κάποια άτομα μαζί με τον Καρβέα, ο οποίος είχε ένα συγκεκριμένο θρησκευτικό προφίλ και να μην έχουν και αυτά τα άτομα το ίδιο προφίλ με εκείνον (γεγονός μάλιστα που ήταν η αιτία της φυγής τους).

Ένα πολύ σημαντικό γεγονός που σχετίζεται με τις κινήσεις των Παυλικιανών είναι η πολιτική της Ειρήνης της Αθηναίας και η πρώτη αποκατάσταση των εικόνων το

---

[62] J. M. FEATHERSTONE, *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et Eversio Definitionis Synodalis Anni 815*, Λουβένη, 1997, xiii-xv, 310.
[63] POGOSSIAN, ό.π., 205.
[64] DIXON, ό.π., 169, 238-239.

787. Αναφέρεται πως εικονοκλάστες στρατιώτες αυτομόλησαν στην αίρεση των Παυλικιανών. Αυτό το οποίο έχει ενδιαφέρον είναι ότι η Ειρήνη στην προσπάθειά της να δημιουργήσει στον στρατιωτικό τομέα ένα περιβάλλον, το οποίο θα ελέγχει απολύτως, προχώρησε στην εκκαθάρισή του. Οι παραπάνω προσπάθειες συνδέονται με την επιχείρηση αποδυνάμωσης του εικονοκλαστικού παράγοντα στην διοίκηση και στον στρατό και την αντίστοιχη ενδυνάμωση των εικονολατρών, οι οποίοι θεωρήθηκαν ως οι κατάλληλοι υποστηρικτές για την Ειρήνη.[65] Στο ίδιο πλαίσιο η Ειρήνη παρέσυρε προσποιούμενη εκστρατεία εναντίον των Αράβων τους στρατιώτες των ταγμάτων, αφού εκείνοι διέκοψαν την πρώτη σύνοδο για την αναστήλωση των εικόνων, στην περιοχή Μαλάγινα στο θέμα του Οψικίου. Εκεί οι στρατιώτες αφοπλίστηκαν με διαταγή της αυτοκράτειρας. Φαίνεται ενδιαφέρον το πόσο επικίνδυνα ήταν αυτά τα στρατεύματα σε σημείο μάλιστα να γίνεται προσπάθεια πλήρους αδρανοποίησης τους.[66] Βέβαια αναφέρεται πως οι στρατιώτες υπέκυψαν στον εκβιασμό της Ειρήνης, εφόσον αυτή κρατούσε ομήρους τις οικογένειές τους στην Κωνσταντινούπολη. Γενικότερα, πρέπει να αναλογιστούμε τις συνθήκες εργασίας και πληρωμής των στρατιωτών των ταγμάτων της Κωνσταντινούπολης. Αναφέρεται πως τα στρατεύματα αυτά λάμβαναν σχετικά σταθερά τον μισθό τους, όπως επίσης και έξτρα αυτοκρατορικές «χορηγίες», τακτική που συνεχίστηκε και επί Ειρήνης. Υποστηρίζεται ότι η ομαλή ροή της διαδικασίας της μισθοδοσίας υπήρχε και στα στρατεύματα της επαρχίας.

Πρέπει όμως να σκεφτούμε πως ένας στρατιώτης, ο οποίος ήταν συνηθισμένος σε ένα κοσμοπολίτικο περιβάλλον όπως αυτό της αυτοκρατορικής πρωτεύουσας, δεν θα έβλεπε θετικά την απομάκρυνσή του. Η δυσαρέσκεια τους λόγω της ξαφνικής μείωσης του εισοδήματός τους μπορεί να λειτούργησε σαν παράγοντας που τους οδήγησαν στην ομάδα των Παυλικιανών. Ιδιαίτερα εάν δεχτούμε την υπόθεση που αναπτύσσουμε παρακάτω σχετικά με την στρατιωτική παράδοση των Παυλικιανών από τα μέσα του 8^{ου} αιώνα όπως και το ότι οι Παυλικιανοί μοιάζανε εκείνοι την εποχή σε πολλά πράγματα με τους κανονικούς Χριστιανούς, δεν πρέπει να προκαλεί ιδιαίτερη εντύπωση το ότι αποφάσισαν σαν ένα έμπειρό στρατιωτικό δυναμικό να ενταχθούν στους Παυλικιανούς. Προσθέτοντας την παρατήρηση του Haldon, πως οι στρατιώτες, παρά το γεγονός πως αποτελούσαν μία ξεχωριστή ομάδα στις μεθοριακές ζώνες, είχαν την τάση να αναμειγνύονται με τον ντόπιο πληθυσμό, επιβεβαιώνεται

[65] CHEYNET, ό.π., 99-100,
[66] ARVITES, ό.π., 322-323.

για μία ακόμα φορά η υπόθεση μας πως οι συνθήκες για την ανάπτυξη ενός είδους παραστρατιωτικής δράσης ήταν αρκετά ευνοϊκές.[67]

Δίπλα σε αυτά τα δεδομένα αναφορικά με τους στρατιώτες και τους αξιωματικούς μπορεί να τοποθετηθεί η περίπτωση του αξιωματικού Καλλίστου. Το συγκεκριμένο πρόσωπο θανατώθηκε μαζί με τους 42 μάρτυρες του Αμορίου και ο Βίος του τοποθετείται σε αυτό το πλαίσιο. Ο Κάλλιστος εμφανίζεται ως ένας εικονολάτρης αξιωματικός στην στρατιωτική υπηρεσία του εικονομάχου αυτοκράτορα Θεόφιλου. Στο Βίο του μάλιστα του αποδίδονται έντονα χαρακτηριστικά μοναχού τόσο σε επίπεδο εμφάνισης («αὐχμηρᾷ τινί κόμῃ καί ἀφιλοκάλῳ γενειάδι») όσο και σε επίπεδο συμπεριφοράς απέναντι στον Θεόφιλο. Πιο συγκεκριμένα ο Κάλλιστος, όταν λαμβάνει την διαταγή του Θεόφιλου να καταλύσει ένα εικονολατρικό μοναστήρι, αυτό της Πελεκητής, εμφανίζεται σε κατάσταση έντονης δυσφορίας. Βέβαια πρέπει να τονιστεί το γεγονός πως ο βιογράφος δεν αναφέρει την κατάληξη του μοναστηριού, παρά μόνο τη δυσκολία, την αμηχανία που βίωσε ο Κάλλιστος. Προχωρώντας ο Κάλλιστος κατέληξε να έχει το αξίωμα του δούκα της Κολονίας πράγμα το οποίο οριζόταν στη διαθήκη του Θεοφίλου, γεγονός που δηλώνει ότι ο Κάλλιστος έλαβε το συγκεκριμένο αξίωμα μετά τον θάνατο του αυτοκράτορα («μεθιστάμενος τῶν ἀνθρώπινων πραγμάτων ὁ Θεόφιλος ἐνδιαθήκως…»). Εκεί ένα τμήμα του στρατεύματος του είχε ήδη προσηλυτιστεί ή το πιθανότερο ανήκε εξαρχής στη σέκτα των Παυλικιανών, τους οποίους ο συγγραφέας αναφέρει ως «μανιχαίους» για λόγους που έχουν αναπτυχθεί ήδη στο πλαίσιο της εργασίας. Ο Κάλλιστος φέρεται να προσπαθεί να τους μεταπείσει μάταια και τελικά καταλήγει αλυσοδεμένος να παραδίδεται από τους «προδότες» αξιωματικούς στον Καρβέα, τον ηγέτη της Τεφρικής, ο οποίος με τη σειρά του τον παραδίδει στον «βούλαρχο τῶν Ἀγαρηνών», δηλαδή στον χαλίφη. Άρα ο Κάλλιστος οδηγήθηκε στην τότε πρωτεύουσα του χαλιφάτου, τη Σαμάρα. Εδώ αξίζει να τονιστεί το γεγονός ότι οι προσήλυτοι Βυζαντινοί αξιωματικοί πρόδωσαν τον Κάλλιστο, πράγμα που ταυτίζεται με την παρατήρηση αναφορικά με την σύσταση της ομάδας των Παυλικιανών. Επομένως, κείμενο μας δείχνει την άμεση επικοινωνία του Καρβέα με τον χαλίφη Αλ Ουατίκ, χωρίς την παρεμβολή του εμίρη της Μελιτηνής, άρα μάλλον διαφωτίζει τις σχέσεις

[67] J. F. HALDON, *Recruitment and Conscription in the Byzantine Army c. 550-950: A study on the Origins of the Stratiotika Themata*, Βιέννη, 1979,77-78˙.

Τεφρικής-έδρας του χαλιφάτου. [68] Με αυτό τον τρόπο επιβεβαιώνεται ο Codoner ο οποίος υποστηρίζει ότι οι Παυλικιανοί σίγουρα συνεργάζονταν με το Χαλιφάτο καθώς όπως αναφέρει και ο ίδιος «η συνεργασία με πληθυσμούς της μεθορίου ήταν απαραίτητη για την επιτυχή έκβαση των εκστρατειών των χαλίφηδων κατά τη δεκαετία του 830». Ο συγκεκριμένος μελετητής παράλληλα δέχεται τη συμμετοχή Παυλικιανών στην εξέγερση του Θωμά του Σλάβου δεχόμενος τις αναφορές των πηγών, καθώς θεωρεί πως συμβαίνει κάτι ανάλογο με τις εκστρατείες του Χαλιφάτου που είχαν ανάγκη τους ντόπιους πληθυσμούς. Επιπροσθέτως, από ό,τι φαίνεται σύμφωνα με τον Συνεχιστή του Θεοφάνη ο Καρβέας μέσω του εμίρη της Μελιτηνής συνάντησε απευθείας τον «αμεραμνουνή», με άλλα λόγια τον χαλίφη τον ίδιο. Αναφορικά με τα ζητήματα της εσωτερικής πολιτικής του Θεοφίλου, σύμφωνα με την Βλυσίδου οι κινήσεις του Θεόφιλου απέναντι στον Κάλλιστο δηλώνουν την προσπάθεια επιβολής του αυτοκράτορα εις βάρος ενός εικονολάτρη αξιωματούχου του. Με άλλα λόγια, δέχεται το αφήγημα, το οποίο μας προωθεί ο Μιχαήλ Σύγκελλος, συγγραφέας του Βίου του Καλλίστου, μέσω του οποίου προκύπτει μία συγκρουσιακή σχέση αυτοκράτορα-αξιωματούχου.[69]

Γενικότερα η Βλυσίδου υποστηρίζει την άποψη πως ο Κάλλιστος ήταν θύμα της προσπάθειας του Θεοφίλου να καταστρέψει την ήδη υπάρχουσα αριστοκρατία για να δημιουργήσει μία καινούρια, την οποία θα αποτελούσαν Πέρσες-Χοραμίτες. Υποστηρίζει δηλαδή πως ο Κάλλιστος αποτελεί μία κατ' εξοχήν περίπτωση παραγκωνισμένου αριστοκράτη.[70] Στον αντίποδα βρίσκεται η άποψη του Ι. Θεοδωρακόπουλου που διατυπώνει τη θέση ότι ο Κάλλιστος δεν θα μπορούσε παρά να είναι εικονομάχος, όντας αξιωματικός του Θεοφίλου. Η άποψη αυτή είναι ορθή, καθώς παρατηρούμε ότι ο Θεόφιλος προσφέρει διαρκώς αξιώματα στον Κάλλιστο, όπως επίσης τον κάνει δούκα σε μία νευραλγική για την εποχή περιοχή της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Παράλληλα του δίνει την διαταγή να καταδιώξει ένα εικονολατρικό μοναστήρι, γεγονός που σύμφωνα με τον βιογράφο, το κάνει για να τον δοκιμάσει. Όλα αυτά τα στοιχεία μας οδηγούν στο ότι ο Μιχαήλ Σύγκελλος

---

[68] *Skazanija o 42 amoriskijch mucenikach*, εκδ. V. VASILIEVSKIJ και P. NIKITIN, Αγία Πετρούπολη, 1905, 24-30.

[69] V. N. VLYSSIDOU, L'empereur Théophile "chérissant les nations" et les relations avec la classe supérieure de la société byzantine, στο *Οι Σκοτεινοί Αιώνες του Βυζαντίου*, Ε. ΚΟΥΝΤΟΥΡΑ-ΓΑΛΑΚΗ (επιμ.), Αθήνα, 2001,444-445· DIXON, ό.π., 267· J. S. CODONER, *The Emperor Theophilos and the East, 829-842: Court and Frontier in Byzantium during the last phase of Iconoclasm*, Νέα Υόρκη, 2016, 49-51· ΣΥΝΕΧΙΣΤΗΣ ΘΕΟΦΆΝΗ, *Libri I-IV* εκδ. J. S. CODONER και M. FEATHERSTONE, Βερολίνο 2015, 236.

[70] Β. Ν. ΒΛΥΣΙΔΟΥ, ό.π., 34-35, 42-45.

σκόπιμα ζωγραφίζει ένα εικονολατρικό πορτραίτο του Καλλίστου στο πλαίσιο της αυτοκρατορικής προπαγάνδας που ηγήθηκε η Θεοδώρα μετά τον θάνατο του Θεοφίλου. Από την άλλη, ίσως η αριστοκρατική οικογένεια του Κάλλιστου (η οικογένεια των Μελισσηνών) ήθελε έναν άγιο μεταξύ των μελών της και για να αγιοποιηθεί κάποιος το 845 έπρεπε απαραίτητα να είναι εικονολάτρης.[71] Επίσης παρατηρούμε πως ο Κάλλιστος μετά τον θάνατο του Θεόφιλου δεν ακολουθεί την επίσημη πολιτική καταστολής αλλά προσπαθεί να προσηλυτίσει με ειρηνικό τρόπο τους Παυλικιανούς. Η παρατήρηση αυτή, γενικά, ίσως να γεφυρώνει την άποψη περί απόπειρας επαναφοράς των Παυλικιανών στους κόλπους της ορθοδοξίας από την Θεοδώρα που αποτυπώνεται διακριτικά στις πηγές. Ο Dixon μάλιστα παρατηρεί πως η έντονη καταστολή προέκυψε λόγω κάποιων αξιωματικών, όμως από ό,τι βλέπουμε υπάρχει και μία περίπτωση στην οποία η θέση της Θεοδώρας εφαρμόζεται.[72] Μπορεί όμως ο συγγραφέας του Βίου να ωραιοποιεί την κατάσταση, για να δείξει ότι ο ήρωάς του δεν απειλούσε πραγματικά τους Παυλικιανούς και επομένως δεν είχαν λόγο να τον προδώσουν.

Προσεγγίζοντας την κεντρική θεματική μας, δηλαδή την σχέση Εικονομαχίας-Παυλικιανών, ο Barnard υιοθετεί το σχήμα σύμφωνα με το οποίο η Εικονομαχία δημιούργησε το έδαφος για την ανάπτυξη της δράσης της αίρεσης και για την διάδοσή της. Πιο συγκεκριμένα, θεωρεί πως οι μετακινήσεις, στις οποίες υπέβαλε ο Κωνσταντίνος Ε΄ τους Παυλικιανούς, καθώς και η ευνοϊκή μεταχείρισή τους οδήγησε στην εξάπλωση τους. Επίσης η ευμενής διάθεση του Νικηφόρου Α΄ απέναντι στις εικονοκλαστικές αιρέσεις λειτούργησε προς την ίδια κατεύθυνση. Υποστηρίζει μάλιστα την άποψη πως όντως υπήρχαν Παυλικιανοί κατά την συγκέντρωση των Βυζαντινών στον τάφο του Κωνσταντίνου Ε΄, η οποία έλαβε χώρα κατά την περίοδο που απειλούνταν η Βυζαντινή Αυτοκρατορία από τους Βουλγάρους . Πιο συγκεκριμένα το επεισόδιο αυτό έλαβε χώρα λίγο πριν πολιορκηθεί η Βερσινικία το έτος 813. Οι Παυλικιανοί, ως εκ τούτου, επιθυμούσαν την επαναφορά της Εικονομαχίας με σκοπό να ευδοκιμήσει ξανά η δράση τους. Ο Θεοφάνης για άλλη μία φορά μας προσφέρει αυτή την πολύτιμη μαρτυρία λέγοντας πως πολλοί «σχήματι μόνον ἦσαν Χριστιανοί, τῇ δε ἀληθείᾳ Παυλικιάνοι», δείχνοντας πως η αίρεση είχε λάβει τέτοια έκταση ώστε το ποσοστό των Παυλικιανών της

[71] I. THEODORAKOPOULOS, *Saints sous les drapeaux: la sainteté et la guerre à la période byzantine (2ème moitié du IVe-Xe siècle)*, υπό έκδοση, 216-217.
[72] DIXON, ό.π., 275.

Κωνσταντινούπολης σε μία τέτοια στιγμή να αποκτά ένα είδος «θράσους» και να τολμά να εκδηλώνει τις πραγματικές πεποιθήσεις του. Η πραγματικότητα απέδειξε το αντίθετο, καθώς ο Λέων Ε΄, ο Μιχαήλ Β΄, ο Θεόφιλος και με μεγαλύτερο ζήλο η γυναίκα του Θεοδώρα (μετά την αποκατάσταση των εικόνων) καταδίωξαν εντόνως αυτή την αίρεση και τους οπαδούς της. Σαν αδυναμία της θέσης του Barnard μπορεί να θεωρηθεί το γεγονός ότι οι Παυλικιανοί υιοθέτησαν κάποιες πρακτικές, όπως το βάπτισμα κατά την ενηλικίωση ως προσπάθεια γελοιοποίησης των μοναχών, οι οποίοι στερεοτυπικά εμφανίζονται ως το προπύργιο της εικονολατρίας, γεγονός το οποίο έχει αποδειχθεί πως δεν ισχύει, τουλάχιστον στον βαθμό που θέλουν να το παρουσιάσουν οι φιλομοναχικές εικονολατρικές πηγές. Ο Παυλικιανισμός ουδέποτε προσπάθησε να συσχετιστεί με τον μοναχισμό ούτε να τον στηλιτεύσει. Δεν υπάρχει καμία αναφορά ως προς κάτι τέτοιο και για αυτό μας βρίσκει αντίθετους. Παρόλα αυτά, η άποψη ότι ο όρος «μανιχαίος» χρησιμοποιείται καταχρηστικά από της Βυζαντινές πηγές είναι ορθή.[73] Αντίθετος με τον Barnard είναι ο Loos, καθώς θεωρεί πως η εικονομαχία είναι προϊόν των πληθυσμών της Μικράς Ασίας συσχετίζοντάς την μάλιστα με την ύπαρξη και την δράση των Παυλικιανών από την εποχή του Λέοντα Γ΄. Θεωρεί μάλιστα πως τα ερείσματα της Εικονομαχίας ήταν τόσο ισχυρά στις περιοχές των Παυλικιανών που οδήγησαν στην προσκόλληση των εικονομάχων στρατιωτών σε αυτούς μετά την πρώτη αποκατάσταση της λατρείας των εικόνων από την Ειρήνη την Αθηναία το 786.[74]

2. *Αντιμετώπιση των Παυλικιανών και «δημόσιος διάλογος»*

Ως επέκταση του ζητήματος της αντιμετώπισης των Παυλικιανών εμφανίζεται η λύση του ορισμού της θανατικής ποινής. Υπήρξε μάλιστα έντονη διαμάχη ανάμεσα στον Θεόδωρο Στουδίτη, ο οποίος υποστήριζε την άποψη ότι ένας αιρετικός πρέπει να έχει την ευκαιρία να μετανοήσει και να επιστρέψει στον κύκλο της Ορθοδοξίας ή αλλιώς να αφεθεί στην κρίση του Θεού, και στον πατριάρχη Νικηφόρο Α΄ και τους υποστηρικτές του, οι οποίοι υποστήριζαν την θανάτωση των Παυλικιανών. Η θέση του Στουδίτη αναπτύσσεται στην επιστολή του προς τον Θεόφιλο Εφέσου. Στην αρχή αναφέρει πως με πικρία μαθαίνει ότι έχει παρθεί μία τέτοια απόφαση, η οποία

[73] L. BARNARD, The Paulicians and Iconoclasm, στο *Iconoclasm: Papers given at the Ninth Symposium of Byzantine Studies*, BRYER και J. HERRIN (επιμ.), Μπέρμινχαμ, 1977, 77-81· ΘΕΟΦΆΝΗΣ, ό.π., 501.
[74] LOOS, ό.π., 271-273.

δημιουργεί χάσματα και διχόνοια ανάμεσα σε αυτούς που «ορθοτομούν τον λόγο της αληθείας». Σε μετέπειτα στάδιο εντός της επιστολής ο Στουδίτης χρησιμοποιεί την βιβλική αναλογία πως «μαζί με την εκρίζωση των ζιζανίων εκριζώνεται και το σιτάρι». Στο συγκεκριμένο σημείο αξίζει να παρατηρηθεί πως ο Στουδίτης προωθεί επιχειρήματα αρκετά λογικά και ανθρωπιστικά, καθώς θεωρεί ότι η προσπάθεια καταπολέμησης των Παυλικιανών μπορεί να οδηγήσει σε μία ευρύτερη διαμάχη, η οποία θα παρασύρει και ανθρώπους «αθώους». Επιπλέον ίσως εδώ μπορούμε να διακρίνουμε και τον φόβο του χώρου της εκκλησιαστικής ιεραρχίας απέναντι στις πιθανές εξουσίες που μπορεί να αποκτήσει η κοσμική με μία τέτοια απόφαση, όπως αναλύουμε παρακάτω. Η αγανάκτησή του, επιπλέον, φαίνεται στο σημείο όπου ο Στουδίτης τονίζει ότι «ποτέ δεν υπέδειξαν οι εκκλησιαστικές την θανάτωση των αιρετικών». Έχοντας αναπτύξει αυτές τις σκέψεις τονίζει πως «διδάσκεσθαι γάρ οὐ τιμωρεῖσθαι χρή τούς ἀγνοοῦντας». Στο τέλος της επιστολής του, ο Στουδίτης καταλήγει στην διάκριση των τιμωριών ανάλογα με το αν τα «αμαρτήματα» συνδέονται με το σώμα ή την ψυχή, κατακρίνοντας την υψηλή παρεμβατικότητα της κοσμικής εξουσίας στα της εκκλησιαστικής. Είναι ενδιαφέρουσα η αναλογία που κάνει ο Στουδίτης αναφερόμενος στο γεγονός ότι «μαχαίρᾳ ἡ ἐκκλησία οὐκ ἐκδικεῖ». Σε αυτό το σημείο σχετική είναι η παρουσίαση της θέσης ότι ο όρος «μανιχαϊκός» συνδέθηκε σκοπίμως με τους Παυλικιανούς, καθώς σύμφωνα με την ρωμαϊκή νομοθεσία η ποινή για αυτή την κατηγορία αιρετικών ήταν ο θάνατος. Κατά συνέπεια εάν θεωρούνταν ότι οι Παυλικιανοί ήταν μανιχαϊστές, πράγμα που όπως έχει αποδειχθεί δεν είναι καθόλου βέβαιο, οι πολέμιοί τους θα μπορούσαν να απαλλαχθούν πιο εύκολα από την παρουσία τους.[75] Γενικότερα ο Θ. Κορρές ερμηνεύει την αντι-αιρετική δράση του Μιχαήλ Α΄ ως εξής: θεωρεί πως υπάρχει λάθος στη χρονική παράθεση των γεγονότων της βασιλείας του Μιχαήλ από τον Θεοφάνη, οπότε η απόφαση της ενδημούσας συνόδου του 812 κατά των Παυλικιανών και των Αθιγγάνων προκύπτει μετά τις συνωμοτικές δράσεις τους ενάντια στον αυτοκράτορα. Το ενδιαφέρον είναι πως αυτές οι κινήσεις προέκυψαν ως απόρροια της ανικανότητας του Μιχαήλ να διαχειριστεί τη βουλγαρική απειλή. Η δυσαρέσκεια αυτή οδήγησε στην απαίτηση από τον λαό της επαναφοράς της εικονομαχίας και στην προσπάθεια των Παυλικιανών και των Αθιγγάνων να ρίξουν τον αυτοκράτορα. Βλέποντας στο πρόσωπο των Παυλικιανών έναν πιθανό εχθρό ο Μιχαήλ τους

[75] LUDWIG, ό.π., 29-34· ΘΕΌΔΩΡΟΣ ΣΤΟΥΔΊΤΗΣ, *Επιστολές*, εκδ. Γ. ΦΑΤΟΥΡΟΣ, Βερολίνο, 1992, 644-647.

καταδίωξε προωθώντας το επιχείρημα ότι όσες προσπάθειες για προσηλυτισμό είχαν γίνει στο παρελθόν είχαν αποτύχει, οπότε η μόνη λύση ήταν η θανάτωσή τους απαντώντας έτσι στα επιχειρήματα των Στουδιτών.[76] Εδώ πρέπει να αναρωτηθούμε εάν όντως ήταν ο Μιχαήλ αυτός που είχε μένος ενάντια στους Παυλικιανούς και γενικότερα εάν ήταν ο συγκεκριμένος αυτοκράτορας σε θέση να πάρει τέτοιου είδους αποφάσεις μόνος του. Όπως έχουμε προαναφέρει, ο πατριάρχης Νικηφόρος ήταν αυτός που είχε τεράστια αντιπάθεια απέναντι στον Παυλικιανισμό, καθώς επίσης εκείνο ήταν το πρόσωπο που ήλεγχε τον Μιχαήλ και τις αποφάσεις του, οπότε η άποψη του Κορρέ σε αυτή την περίπτωση δεν έχει δυνατό έρεισμα.

Προέκταση των ανωτέρω ζητημάτων είναι η οριοθέτηση της εκκλησιαστικής και της κοσμικής εξουσίας στο πλαίσιο του Βυζαντίου του 8ου-9ου αιώνα. Σύμφωνα με τον Alexander, η επιβολή της κεφαλικής ποινής στους Παυλικιανούς από τον Μιχαήλ Α΄ είναι μία περίπτωση που προκαλεί έντονο προβληματισμό αναφορικά με το θέμα του καισαροπαπισμού. Πρώτα από όλα είναι σημαντικό να έχουμε υπό όψη το γεγονός πως η πρωτοβουλία για την θανατική ποινή προήλθε από τον πατριάρχη Νικηφόρο Α΄. Η απάντηση του Θεόδωρου Στουδίτη σε αυτό ήταν η χρήση του ρητού «η εκκλησία δεν τιμωρεί με το ξίφος». Ο Alexander ως προς αυτό υποστηρίζει πως η επιχειρηματολογία και οι αποφάσεις σχετικά με την μοίρα των αιρετικών ήταν προϊόντα της θέλησης του αυτοκράτορα παρά το γεγονός πως στην περίπτωση της θανατικής ποινής έγινε επίκληση βιβλικών χωρίων. Μέσα από αυτή την άποψη βλέπουμε πως στηρίζεται η υπόθεση ότι η εικονομαχία ήταν μία καθαρά πολιτικά οριζόμενη κίνηση, κατά την διάρκεια της οποίας η Εκκλησία ήταν το υποχείριο και μέσο έκφρασης της αυτοκρατορικής εξουσίας.

Γενικότερα, το ερώτημα του Alexander ως προς το ποιο ήταν το αποδεκτό όριο καταδίωξης των αιρετικών στον χώρο της αλληλεπίδρασης εκκλησιαστικής-κοσμικής εξουσίας είναι καίριας σημασίας, διότι από τον Μιχαήλ Α΄ μέχρι την Θεοδώρα παρατηρείται μία κλιμάκωση ως προς την εχθρότητα απέναντι στους Παυλικιανούς (ο αριθμός των θυμάτων επί της τελευταίας έφτασε μέχρι τους 10.000 σύμφωνα με τους υπολογισμούς του Συνεχιστή του Θεοφάνη και οι ποινές τους κυμαίνονταν από την σταύρωση μέχρι και το ρίξιμο στην θάλασσα μέσα σε σάκους). Εδώ φαίνεται με ενάργεια το γεγονός πως δεν έπαιζε ρόλο τόσο το δόγμα τους αλλά το πώς προσέγγιζε η κοσμική εξουσία την κάθε ομάδα. Υπό αυτή την οπτική τα επιχειρήματα σχετικά με

[76] Θ. ΚΟΡΡΕΣ, Οι διώξεις των Παυλικιανών επί Μιχαήλ Α΄, *Βυζαντινά* 10 (1980), 212-215.

την σκόπιμη απόδοση του χαρακτηρισμού «μανιχαϊστικός» αναιρούνται, καθώς η κεντρική εξουσία δεν χρειαζόταν να βασιστεί στο προϋπάρχον δίκαιο και έτσι καταλήγουμε στο συμπέρασμα πως τα όρια των αντι-αιρετικών δράσεων κυμαίνονταν ανάλογα με το πρόσημο που απέδιδε κάθε φορά ο αυτοκράτορας στην κατάσταση και ως προς το κατά πόσο κρίσιμη ήταν αυτή.

Επιπροσθέτως πρέπει να τοποθετήσουμε εντός του διαλόγου σχετικά με την αντιμετώπιση των αιρετικών τις του Στουδίτη, όπως και του Καλλίστου ως προς το ζήτημα της ευνοϊκότερης αντιμετώπισης της αίρεσης και της παροχής μίας ευκαιρίας επιστροφής στο βασικό αποδεκτό δόγμα της αυτοκρατορίας. Το ζήτημα αυτό έχει ενδιαφέρον από την άποψη ότι α) μία αίρεση δεν καταδικαζόταν τόσο απλά (πράγμα που συνέβαινε και στον χώρο της Ιεράς Εξέτασης στην Δυτική Ευρώπη κατά τον Ύστερο Μεσαίωνα, καθώς ο κατηγορούμενος είχε δικαίωμα να απολογηθεί και να ακουστεί η άποψή του), διότι ο Κάλλιστος κατά την εποχή της Θεοδώρας φέρεται σαν κρατικός αξιωματούχος να μην προχωράει στην άμεση καταστολή, πρακτική η οποία είχε ακολουθηθεί από άλλους συγχρόνους συναδέλφους του αλλά προσπαθεί να επαναφέρει τους αιρετικούς στο κοινωνικό σύνολο, β) η σύγκρουση ως προς την αντιμετώπιση της αίρεσης δεν είχε χαρακτήρα θεσμικό (κοσμική εναντίον εκκλησιαστικής εξουσίας) αλλά σχετιζόταν με το ζήτημα απόψεων που είχαν διάφορα άτομα εντός της Εκκλησίας επί ενός συγκεκριμένου θέματος. Τα κείμενα αυτά είναι μάρτυρες ενός διαλόγου που σχετιζόταν με την επανένταξη ή μη μίας κοινωνικής ομάδας στο αποδεκτό κοινωνικό πλαίσιο. Έτσι βλέπουμε πως η άποψη του Γ. Στουραΐτη σύμφωνα με την οποία η δράση του Καλλίστου αποτελεί απλά παράδειγμα της απουσίας ελέγχου ενός προνεωτερικού κράτους είναι υπεραπλουστευτική. Επιπλέον είναι σημαντικό να τονίσουμε το γεγονός πως κάθε κρατικός μηχανισμός επιθυμεί τον ιδεολογικό έλεγχο του συνόλου της κοινωνίας, διότι, εάν υπάρχει ο πλήρης έλεγχος της «κοσμοθεωρίας» των ατόμων, τότε μπορεί να ελεγχθεί συνολικά και η κοινωνία, οπότε βλέπουμε πως η παρέκβαση της κοσμοθεωρίας των Παυλικιανών αποτελεί ιδιαίτερα σημαντικό ζήτημα για τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία.[77]

[77] P. J. ALEXANDER, Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eighth and Ninth Centuries: Methods and Justifications, *Speculum* 52, (1977), 255-259· ΣΥΝΕΧΙΣΤΗΣ ΘΕΟΦΑΝΗ, ό.π., 236· BERLINERBRAY, ό.π., 347· Γ. ΣΤΟΥΡΑΪΤΗΣ, Reinventing Roman Ethnicity in High and Late Medieval Byzantium, *Medieval Worlds* 5, (2013), 76· H. A. KELLY, Inquisition and the Prosecution of Heresy: Misconceptions and Abuses, *Church History* 58, (1989), 444.

Πλάι σε αυτές τις αναφορές των ποινών καθίσταται χρήσιμο να προστεθεί η παρουσίαση από τη Dadoyan άλλης μίας, η οποία αναφέρεται σε ένα αρμενικό κείμενο. Σύμφωνα με αυτή την αναφορά, ο Κωνσταντίνος ΣΤ΄ επειδή είχε αντιληφθεί την ύπαρξη Παυλικιανών αξιωματούχων στο πλαίσιο του κρατικού μηχανισμού συγκέντρωσε όλους τους Αρμένιους και τους έκανε το σημάδι της αλεπούς.[78] Η αναφορά προκαλεί έντονους προβληματισμούς αναφορικά με την έκταση που είχε λάβει ο Παυλικιανισμός στα τέλη του 8ου αιώνα, καθώς επίσης είναι σημαντικό να αναρωτηθούμε κατά πόσον είχε εισχωρήσει στον κρατικό μηχανισμό εάν όντως δεχτούμε την αλήθειά της. Επίσης δεν πρέπει να ξεχνάμε τη σημασία που είχαν οι Αρμένιοι για τον κρατικό μηχανισμό της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας (κατάσταση που κορυφώνεται τον 9ο αιώνα), πέρα από το γεγονός ότι η περιγραφή και η εφαρμογή μίας τέτοιας πράξης μοιάζει κάπως φανταστική· όμως δεν αποκλείεται να είχε οριστεί κάποιος ενδυματολογικός κώδικας που να διαχωρίζει τους μεν από τους δε. Πρέπει να ξεκαθαρίσουμε σε αυτό το σημείο πως αυτή την πληροφορία δεν μπορούμε να την αναλύσουμε περαιτέρω λόγω του εμποδίου της γλώσσας στην οποία είναι γραμμένη η πηγή. Πάντως και ο Nersessian θεωρεί πιθανή έως σίγουρη την πληροφορία που παραδίδουν οι πηγές αναφορικά με το ότι στο πλαίσιο των εικονομαχικών στρατευμάτων το ποσοστό των Παυλικιανών ήταν αρκετά υψηλό.[79] Σε αυτό το σημείο αξίζει να προστεθούν κάποιες παρατηρήσεις ως προς τους κοινωνικούς μηχανισμούς γύρω από τις αιρέσεις. Σε κάποια αποσπάσματα του Σικελού παρατηρούμε πως αναφέρει την ύπαρξη των Παυλικιανών εντός της κοινωνίας. Θεωρεί ότι με αυτό τον τρόπο «μολύνουν» το κοινωνικό σώμα με την «αρρώστια των μυσαρών κακοδοξιών τους» («Ἐκεῖνοι γάρ οἱ μιαροί…δολίως καὶ ἀναφωνοῦσιν.»), καθώς επίσης ότι οι δοξασίες τους ομοιάζουν αρκετά με τον χριστιανισμό, κάτι που είναι κάτι ακόμα «πιο ύπουλο και επικίνδυνο». Το σημαντικό όμως είναι ότι αναφέρεται στην δράση τους εντός της Βυζαντινής κοινωνίας.[80]

Σε αυτό το σημείο προσφέρεται για άλλη μία φορά η κοινωνιολογία να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε αυτές τις θέσεις. Μία αίρεση, στο κοινωνιολογικό πλαίσιο, θεωρείται ως «εσωτερικός εχθρός», καθώς εμφανίζεται ως η διαφορετική άποψη σε σχέση με το κεντρικό δόγμα. Ο κίνδυνος αυτός θεωρείται ως ο μεγαλύτερος για την συνοχή του κοινωνικού συνόλου. Παράλληλα όμως ο αιρετικός κατέχει την ιδανική

[78] DADOYAN, ό.π., 86.
[79] NERSESSIAN, ό.π., 51.
[80] PAPACHRYSANTHOU, ό.π., 11, 15.

«κοινωνική απόσταση» για να αποτελέσει το εξιλαστήριο θύμα. Με τον όρο «κοινωνική απόσταση» εννοούμε την θέση του αιρετικού, ο οποίος βρίσκεται ταυτόχρονα εντός της κοινωνίας και εκτός λόγω της απόκλισής του από την «ορθοδοξία» που διέπει μία κοινωνική ομάδα. Με άλλα λόγια, προσαρμόζοντας την θέση αυτή στην περίπτωση μας, οι Παυλικιανοί προσδιορίζονται ως αιρετικοί και εχθροί της Βυζαντινής κοινωνίας, γιατί βρίσκονται ακριβώς σε αυτή τη θέση, ενώ επίσης δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι η καταδίωξή τους λαμβάνει χώρα στις αρχές του 9ου αιώνα και συστηματοποιείται από τα μέσα και ύστερα (οι πηγές που έχουμε χρησιμοποιήσει και γενικότερα όσες υπάρχουν και επιτίθενται στους Παυλικιανούς ή απλά παίρνουν κάποια θέση επί του θέματος τοποθετούνται σε αυτή την εποχή). Η ύπαρξη τους κατά τον 8ο αιώνα και η πιο συστηματική δράση τους κατά τον 9ο , σύμφωνα με το θεωρητικό σχήμα που υιοθετούμε, εξηγεί εν μέρει την ξαφνική στοχοποίησή τους, καθώς επίσης και η ιδιάζουσα πολιτική κατάσταση που έχουμε περιγράψει από την εποχή του Μιχαήλ Α΄ και ύστερα.[81] Επιπροσθέτως, βασιζόμενος σε αυτό το είδος της στοχοποίησης ο Dixon υποστηρίζει πως το κείμενο του Σικελού είναι μία «πλαστογραφία», καθώς το είδος της ανάλυσης που είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο παραπέμπει στην εποχή του Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου, οπότε και υπήρχε περισσότερο ενδιαφέρον και ως ένα σημείο συστηματοποίηση της μελέτης των μη «Ρωμαϊκών» κοινωνικών ομάδων εντός της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας.[82]

Στη μελέτη της αντιμετώπισης των Παυλικιανών ενδιαφέρον έχει μία απεικόνιση που προέρχεται από το χειρόγραφο του κειμένου του Σκυλίτζη (Μέσα 12ου αιώνα). Η εικόνα συνοδεύεται από λεζάντα που αναφέρει ότι προσπάθησαν οι αξιωματικοί της Θεοδώρας να κάνουν τους Παυλικιανούς να αλλάξουν την πίστη τους. Όσοι όμως δεν το έκαναν αυτό υποβάλλονταν σε σταυρώσεις και αποκεφαλισμούς όπως και άλλες ποινές. Επίσης αναφέρονται οι αξιωματικοί, οι οποίοι προχωρούν στους αποκεφαλισμούς των Παυλικιανών, «ὁ τοῦ Ἀργυροῦ δὲ ἦν Λέων καί ὁ τοῦ Δουκός Ἀνδρόνικος καί ὁ Σουδάλης». Από τους τρεις αξιωματικούς μπορούμε να ταυτίσουμε με ευκολία τον Λέοντα Αργυρό, ο οποίος κινήθηκε εναντίον των Παυλικιανών στην περιοχή της Χαλδίας (Βλ. κεφ. 1ο). Το κείμενο και η ίδια η εικόνα έχουν ενδιαφέρον γιατί βλέπουμε και ταυτόχρονα μπορούμε να επιβεβαιώσουμε την πολιτική της κεντρικής διοίκησης απέναντι στην αίρεση την εποχή της Θεοδώρας. Δινόταν η επιλογή στον αιρετικό να μεταστραφεί, όμως εάν δεν το έκανε του υποβαλλόταν η

[81] L. R. KURTZ, The Politics of Heresy, *American Journal of Sociology* 88, (1983), 1087-1097˙.
[82] DIXON, ό.π., 67-70.

θανατική ποινή, όπως έχουμε δει στην μελέτη μας. Ένα άλλο σημαντικό στοιχείο σχετίζεται με την εμφάνιση των αιρετικών, η οποία δεν διαφέρει από των Χριστιανών. Σε αυτή την περίπτωση έχουμε μία απεικόνιση της προσπάθειας των Παυλικιανών να μιμηθούν τον περιβάλλοντα χώρο τους και στον τομέα του καθημερινού ρουχισμού(Βλ. εικ. 1).[83] Μία δεύτερη απεικόνιση προέρχεται επίσης από τον Σκυλίτζη και θεωρείται ότι αναπαριστά μία νίκη του Καρβέα επί των Βυζαντινών το έτος 859, στην οποία συνέβαλε και το εμιράτο της Μελιτηνής. Ο Ι. Σιώπης αναφέρει πως ο τρόπος απεικόνισής τους σχετίζεται με την προσπάθεια του καλλιτέχνη να δώσει χαρακτήρα «θρησκευτικής και εθνικής ετερότητας».; Στην απεικόνιση βέβαια πρέπει να αναφέρουμε πως ο οπλισμός και τα χρώματα που χρησιμοποιούνται και για τις δύο ομάδες είναι αρκετά όμοια. Όπως θα αποδείξουμε και μέσω των Αραβικών κειμένων, ο Παυλικιανισμός θα προσπαθήσει να μιμηθεί τον Χριστιανικό κόσμο, ενώ επίσης τον 9ο αιώνα αυξάνεται το ποσοστό των Βυζαντινών που εντάσσονται στην αίρεση σε βαθμό που να χάνει την Αρμενικότητα της. Ίσως όντως ο ζωγράφος επιθυμούσε να δώσει αυτή την διάσταση για να δείξει ακριβώς ότι μία αίρεση δεν είναι δυνατόν να ταυτιστεί με το υπόλοιπο κοινωνικό σύνολο, όμως την ίδια στιγμή απεικονίζονται οι δύο ομάδες (Βυζαντινοί-Αιρετικοί) με τον ίδιο τρόπο (Βλ. εικ. 2.).[84]

Τέλος χρήζει συζήτησης η θεματική που έχει τεθεί ως προς την σύνδεση των μετακινήσεων των Παυλικιανών με την εικονομαχία. Όπως θα αναφερθεί και παρακάτω (Βλ. κεφ. 3), θεωρούμε αυτή τη σύνδεση όχι απαραίτητα ορθή, διότι οι Παυλικιανοί μετακινούνται ήδη από τον 7ο αιώνα στην αυτοκρατορία. Όμως και όταν βρίσκονται εντός οι αναφορές που έχουμε από τις Βυζαντινές πηγές δεν εστιάζουν στο ζήτημα της λατρείας των εικόνων εκ μέρους των Παυλικιανών. Αντίθετα η κριτική των πηγών αφορά ως επί το πλείστον τον υποτιθέμενο δυαδιστικό χαρακτήρα τους. Επίσης είναι σημαντικό να έχουμε υπό όψιν πως ίσως στην Αρμενία οι Παυλικιανοί να ήταν ριζοσπαστικοί εικονοκλάστες, μπορεί απλά να απέβαλαν την ένταση της κριτικής ενάντια στις εικόνες για να προσαρμοστούν στο καινούριο τους περιβάλλον. Στην ίδια συζήτηση μπορεί να ενταχθεί και η εξέγερση του Θωμά του Σλάβου του έτους 824 επί Μιχαήλ Β΄ και η συμμετοχή των Παυλικιανών σε αυτή. Ο

[83] Ι. ΣΙΩΠΗΣ, *Απεικονίσεις των Αιρετικών στη Βυζαντινή Τέχνη*, διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 2022, 216-217· Ιστορημένο χειρόγραφο της Σύνοψεως Ιστοριών του Ιωάννη Σκυλίτζη, Bibliotheca Digital Hispanica, http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000022766&page=1, φύλλο 69r.
[84] ΣΙΩΠΗΣ, ό.π., 217-218· Ιστορημένο χειρόγραφο της Σύνοψεως Ιστοριών του Ιωάννη Σκυλίτζη, Bibliotheca Digital Hispanica, http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000022766&page=1, φύλλο 72v.

A. Vasiliev και ο P. Lemerle αναφέρουν χαρακτηριστικά πως στην επιστολή του Μιχαήλ Α΄ προς τους Φράγκους αποδίδεται εικονολατρικός χαρακτήρας στην εξέγερση από τον ηγέτη της, τον Θωμά. Σε αυτή την περίπτωση είναι σημαντικό να σκεφτούμε πως η συμμετοχή των Παυλικιανών μπορεί να συνδυαστεί με ένα εικονολατρικό κίνημα. Θεωρούμε πως η συζήτηση αυτή ίσως δεν είναι γόνιμη, επειδή υιοθετούμε την άποψη της μίμησης εκ μέρους των αιρετικών οπότε ίσως και αυτή η περίπτωση να αποτελεί κάτι αντίστοιχο. Η συμμετοχή, δηλαδή, των Παυλικιανών στην εξέγερση ίσως να αποσκοπούσε στην ανάδειξή τους ως ομόθρησκους με τους κατοίκους της Βυζαντινής αυτοκρατορίας. Βέβαια οι εθνοτικές ομάδες που συμμετέχουν στην εξέγερση ποικίλουν σύμφωνα με τον Γενέσιο, οπότε η άποψη αυτή ίσως να μην έχει στέρεο έρεισμα. Σε αυτό που μπορούμε να καταλήξουμε με σχετική ασφάλεια είναι αυτό που υποστηρίζουμε και στο 3ο κεφ., δηλαδή ότι ο Παυλικιανισμός ιδεολογικά ανήκει στο περιθώριο, οπότε ένα τέτοιο είδος εξέγερσης αποτελεί προέκταση της περιθωριακής δράσης τους αποσκοπώντας στην κοινωνική τους ανάδειξη, καθώς ο Θωμάς διεκδικούσε τον θρόνο της αυτοκρατορίας. Πρέπει να τονίσουμε πως κατά πάσα πιθανότητα μιλάνε για ένα τμήμα από το σύνολο της αίρεσης, καθώς τα βασικά κείμενα που παρουσιάζουν την ιστορία του Παυλικιανισμού δεν μιλάνε για μαζική συμμετοχή της αίρεσης. Φαίνεται λοιπόν πως η συζήτηση για τις αλληλεπιδράσεις Βυζαντινής αυτοκρατορίας-Παυλικιανών πρέπει να πάρει διαφορετική κατεύθυνση από αυτή της σύνδεσης των δεύτερων με την εικονομαχία, διότι οδηγεί στον περιορισμό εντός ενός φαύλου κύκλου που δεν μας βοηθάει να εξηγήσουμε την συμμετοχή των Παυλικιανών σε τέτοιου είδους κινήματα όπως επίσης δεν εξηγεί άμεσα τις μετακινήσεις και τις δράσεις τους στο σύνολο τους.[85]

[85] J. P. MAHE, L'Eglise arménienne de 611 à 1066, στο G. DAGRON, P. RICHE και A. VAUCHEZ (επιμ.), *Eveques, moines et empereurs (610-1054)*, Παρίσι 1993, 485· P. LEMERLE, Thomas le slave, *TM* 1 (1965), 258· A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes t. 1 : La Dynastie D'Amorium (820-867)*, μτφρ. H. Gregoire και M. Canard, Παρίσι 1935, 23.

Κεφάλαιο 3ο: Οι Παυλικιανοί μεταξύ του Αραβικού κόσμου και της «αυτονομίας»

1. *Το γεωγραφικό και θεσμικό πλαίσιο του Αραβικού συνοριακού κόσμου*

Στο παρόν κεφάλαιο θα γίνει μία προσπάθεια ανασυγκρότησης της δράσης των Παυλικιανών κατά την περίοδο της υποτιθέμενης αραβικής επιρροής και της προσπάθειας αυτονόμησής τους από οποιαδήποτε μορφή αρχής. Θα δοθεί μεγάλη έμφαση στις αραβικές πηγές, καθώς θεωρούμε ότι θα διαφωτιστούν πολλά και σημαντικά στοιχεία μέσα από τις επιρροές του Ισλαμικού χώρου στην Παυλικιανική πρακτική. Συμβατικά τα όρια τοποθετούνται από την προαναφερθείσα διαφυγή του Καρβέα το έτος 843 μέχρι το έτος 878 όπου έλαβε χώρα η διάλυση του κράτους της Τεφρικής.

Το γεωγραφικό πλαίσιο των όσων θα αναφερθούν ορίζεται από την έννοια του Αραβικού thughur, που περιλάμβανε δύο ενότητες: 1) το thughur της Αλ-Τζαζίρα που εκτεινόταν ανατολικά του Ευφράτη, 2) το thughur της Αλ-Σααμ που βρισκόταν δυτικώς του Ευφράτη (αντίστοιχα). Στις περιοχές αυτές, ιδιαίτερα κατά τα τέλη του 8ου και στις αρχές του 9ου αιώνα, έχουμε την εικόνα ενός τοπίου ερήμωσης και συνεχών ανθρώπινων μετακινήσεων, οι οποίες προκύπτουν από τις τακτικές επιδρομές των Αράβων εις βάρος των Βυζαντινών (Χάρτης 1). Μία επιστολή του Χαρούν αλ Ρασίντ το έτος 796 προς τον Κωνσταντίνο ΣΤ΄ περιγράφει εναργώς την άθλια κατάσταση όπου βρίσκονταν οι χωρικοί εκεί, καθώς λόγω των τόσο συχνών επιθέσεων δεν μπορούσαν να ορθοποδήσουν εν αντιθέσει με την περίοδο ειρήνης που επικρατούσε επί Αλ Μάχντι (775-785) και αυτοκράτειρας Ειρήνης, όπου υπήρχε μία κατάσταση σχετικής ασφάλειας και ευημερίας.[86] Επίσης από την εποχή του Αλ-Μανσούρ (754-775) και ιδιαίτερα την εποχή του Χαρούν Αλ Ρασίντ (786-809) οι Άραβες καταφέρνουν και προελαύνουν μέχρι την Άγκυρα, διεκδικούν μία σειρά από κλεισούρες και κάστρα στην περιοχή της Καππαδοκίας. Επίσης ο Χαρούν Αλ Ρασίντ προχωράει στην οριοθέτηση της μεθορίου από τις υπόλοιπες Αραβικές κτήσεις με τις λεγόμενες «Αουάσιμ», περιοχές οι οποίες βρίσκονταν δίπλα στο σύνορο με το Βυζάντιο και θεωρούνταν «ιερές», κτήματα του Χαλίφη και οι κατ' εξοχήν περιοχές

[86] N. M. EL-SHEIKH, *Το Βυζάντιο όπως το είδαν οι Άραβες*, μτφρ. Νικος Κελερμένος, Αθήνα 2013, 87-88, 97-98.

όπου διεξαγόταν η τζιχάντ στη μεθόριο.[87] Ήδη όμως από την εποχή του Αλ Μανσούρ έχουμε την προσπάθεια εξυγίανσης της συνοριακής οργάνωσης. Ο χαλίφης Αλ Μανσούρ τοποθέτησε μέλη του Αββασιδικού οίκου ως διοικητές στα thughur που έχουμε αναφέρει, ενώ ξεκίνησε την προσπάθεια για επανοίκηση των βασικών οχυρών-«πόλεων», που θα αναφέρουμε στη συνέχεια, κατά την δεκαετία του 750, όταν καταπνίγηκαν τα επαναστατικά κινήματα που ταλάνιζαν το χαλιφάτο με αφορμή την πτώση των Ομμεϊάδων και την προσπάθεια εγκαθίδρυσης των Αββασιδών. Επίσης μέχρι την ίδρυση των Αουάσιμ τα thughur και τα φρούρια εντός αυτών εντάσσονταν στην σφαίρα επιρροής της περιοχής της Αρμενίας και του Αζερμπαϊτζάν, ενώ επίσης βρίσκονταν υπό τον ισχυρό έλεγχο των Βαρμακιδών (οικογένεια από το σημερινό Ιράν που είχε μεγάλη δύναμη και επιρροή στο Αββασιδικό διοικητικό σύστημα ήδη λίγα χρόνια πριν ανέβει ο Χαρούν Αλ Ρασίντ στην εξουσία και συνέχισαν ως την εξόντωσή τους επί της βασιλείας του).[88]

Παράλληλα οι Άραβες ιδιαίτερα από την εποχή των Αββασιδών και ύστερα βασίζονταν στην στελέχωση των Αδάνων, της Μοψουεστίας, της Ταρσού (το σημαντικότερο αραβικό φρούριο στην περιοχή της Κιλικίας) και αργότερα της Μελιτηνής (το αντίστοιχο σημαντικό φρούριο στην περιοχή του Άνω Ευφράτη) με στρατιώτες τόσο για την άμυνα όσο και για την επίθεση εναντίον του Βυζαντίου. Εκεί μεταφέρθηκαν στρατιώτες από το Χωρασάν, Ινδοί και Άραβες από την Παλαιστίνη και το Ιράκ. Σύμφωνα με τους Haldon και Kennedy, οι περιοχές αυτές ήταν ιδιαίτερα στρατιωτικοποιημένες, γεμάτες πολεμιστές, οι οποίοι ήταν πρόθυμοι για την διεξαγωγή της τζιχάντ. Επίσης μέσω των Αράβων γεωγράφων παρατηρούμε την μεγάλη σημασία που είχαν για τους Άραβες οι περιοχές δυτικά του Ευφράτη και ιδιαίτερα η πεδιάδα της Κιλικίας.[89] Οι Άραβες επί Χαρούν Αλ Ρασίντ, επίσης, προχώρησαν στην καταστροφή εκκλησιών σε αυτές τις περιοχές, ιδιαίτερα όταν ήταν αυτοκράτορας ο Νικηφόρος Α΄, καθώς θεωρήθηκαν ως εστίες κατασκοπίας. Εδώ παρατηρούμε πως μία θρησκευτική ομάδα μπορεί να βρεθεί στο στόχαστρο δύο δυνάμεων και να χρησιμοποιηθεί είτε ως μέσο επίτευξης σκοπών ή ως επικίνδυνος στόχος που πρέπει να περιοριστεί.[90] Η εντατικοποίηση της στρατιωτικής

---

[87] S. METIVIER, ό.π., 446-448.
[88] M. BONER, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, Κοννέκτικατ 1996, 65-68 και 79-81.
[89] HALDON-KENNEDY, ό.π., 106-111· A. TER-GHEWONDYAN, *The Arab Emirates in Bagratid Armenia*, μτφρ. N. G. GARSOIAN , Λισαβόνα 1976, 23.
[90] BONNER, ό.π., 96-99.

δραστηριότητας όπως και η καλύτερη οργάνωση των συνόρων ίσως να συνδέεται σε επίπεδο ιδεολογίας με την προσπάθεια ανάδειξης του Χαρούν Αλ Ρασίντ ως «γαζή χαλίφη», δηλαδή πολεμιστή. Ο Bonner αναφέρει πως αυτό άρχισε να συμβαίνει ήδη από τα τέλη της εποχής του Αλ Μάχντι, του πατέρα του Χαρούν Αλ Ρασίντ, και κορυφώθηκε στην διάρκεια της βασιλείας του γιού του.[91]

2. *Οι δράσεις των Παυλικιανών υπό τους Άραβες και το ιδεολογικό έρεισμά τους*

Η δράση των Παυλικιανών όσον αφορά την συνεργασία με τους Άραβες τοποθετείται στα μέσα του 9ου αιώνα. Όμως σύμφωνα με την Ιστορία του βαρδαπέτη (υψηλό εκκλησιαστικό αξίωμα) Λεβόντ, η οποία χρονολογείται στον 8ο αιώνα, μετατίθεται έναν αιώνα νωρίτερα. Πιο συγκεκριμένα, κατά την διάρκεια της επανάστασης του Γκριγκόρ Μαμικονιάν ενάντια στους Άραβες το έτος 747, ο Λεβόντ αναφέρει πως οι Παυλικιανοί εντάχθηκαν και αυτοί στην επανάσταση, όμως προκαλούσαν δολιοφθορές εις βάρος των Αρμενίων. Το ενδιαφέρον είναι όμως ο τρόπος που χαρακτηρίζονται οι Παυλικιανοί από τον Λεβόντ. Δεν τους αναφέρει ως Παυλικιανούς, αλλά οι μεταφραστές των κειμένων συμπεραίνουν ότι πρόκειται για Παυλικιανούς από τα συμφραζόμενα. Ο R. Bedrosian και ο Z. Arzoumanian χρησιμοποιούν την ακόλουθη μετάφραση: “sons of sinfulness”. Αυτό που προκαλεί προβληματισμό είναι το γεγονός πως ο Λεβόντ χρησιμοποιεί τον ίδιο χαρακτηρισμό και για τα άτομα που συνοδεύουν έναν Σουλεϊμάν, ο οποίος ήρθε από τις περιοχές του Ιράν μαζί με τους «γιούς της αμαρτίας». Ο Bedrosian υποθέτει πως ίσως ήταν Παυλικιανοί, ενώ ο Arzoumarian δεν σχολιάζει το γεγονός της ταύτισης των χαρακτηρισμών. Στην μετάφραση της Hisard έχουμε τον ίδιο χαρακτηρισμό(“les fils de transgression”) και την ίδια ερμηνεία για την αναφορά στην εξέγερση, ενώ στην δεύτερη αναφορά έχουμε την εξής μετάφραση χωρίς επίσης κάποιον σχολιασμό: “les fils de Belial”. Ως προς την πρώτη αναφορά, η ταύτιση με τους Παυλικιανούς μπορεί να γίνει με μεγάλη ασφάλεια. Αντίθετα, στη δεύτερη μπορούμε να αρνηθούμε την συσχέτιση με τους Παυλικιανούς, καθώς ο Στέφανος του Ταρόν αναφέρει πως αυτοί ήταν Ισμαηλίτες, δηλαδή Άραβες χωρίς να αφήνει περιθώριο αμφιβολίας για το ζήτημα της ερμηνείας της δεύτερης αναφοράς.[92] Μέσα από αυτές της παρατηρήσεις

---

[91] Ό.π., 101.

[92] R. BEDROSIAN, *Ghevond’s History*, Νέα Υέρσευ 2006, 122 και 129· B. M. HISARD (σχολ. και μτφρ.), *Lewond Vardapet: Discours Historique*, Παρίσι 2015, 128-129 και 144· Z. ARZOUMANIAN (σχολ. και

διακρίνουμε ότι οι Παυλικιανοί ήδη από τον 8ο αιώνα ανήκαν στον κόσμο της «εμπόλεμης» μεθορίου και δεν υπήρχαν απλά ως περιθωριακοί των συνόρων. Η προσπάθεια να «μποϊκοτάρουν» μία επανάσταση ενάντια στο αραβικό στοιχείο αποδεικνύει ότι ήδη εκείνη την εποχή στις συναλλαγές τους με τους Άραβες αποτελούσαν αξιόμαχο πολεμικό δυναμικό, το οποίο ήταν ταυτόχρονα επικίνδυνο. Ίσως για αυτό τον λόγο ο Κωνσταντίνος Ε΄ να διάλεξε Παυλικιανούς για το στράτευμά του και να μην είναι μόνο ένας απλός αντιεικονομαχικός τόπος. Με την αναφορά αυτή στην στρατιωτική δράση των Παυλικιανών και τις παρατηρήσεις μας μπορούμε να αλλάξουμε το αφήγημα σχετικά με το πότε «στρατιωτικοποιήθηκε» η αίρεση. Στο ερώτημα «γιατί παρατηρείται μία τάση προς τις στρατιωτικές δραστηριότητες εκ μέρους των Παυλικιανών;» μπορούμε να απαντήσουμε με το εξής άλλο: μήπως οι Παυλικιανοί προέβαιναν ήδη από τις αρχές του 8ου αιώνα σε στρατιωτικές ενέργειες και οι πιθανές διώξεις που υπέστησαν κάποια τμήματα τους από τους Άραβες και από τους Αρμένιους (Βλ. Κεφ. 1) να τους οδήγησε σε μία διαδικασία μετακινήσεων και παύσης των επιθετικών τους ενεργειών έως ότου έφτασαν στην Βυζαντινή Αυτοκρατορία και έλαβαν την υποστήριξη του Κωνσταντίνου Ε΄; Βέβαια σε αυτό το σημείο πρέπει να γίνει και η εξής σύνδεση: κατά την επανάσταση του Μαμικονιάν ο Λεβόντ αναφέρει πως Βυζαντινά στρατεύματα στρατεύματα είχαν λάβει εντολή από τον Κωνσταντίνο Ε΄ να υποστηρίξουν τους Αρμένιους.[93] Είναι πολύ πιθανό τότε ο Κωνσταντίνος να πληροφορήθηκε το γεγονός ότι οι Παυλικιανοί επιδίδονται σε στρατιωτικές δραστηριότητες, μέσω των στρατιωτών που βρίσκονταν εκεί. Οι ημερομηνίες μάλιστα ταιριάζουν καθώς σχεδόν 7 χρόνια αργότερα ο Κωνσταντίνος μετακίνησε μέρος των Παυλικιανών στην Θράκη για να υποστηρίξει το μέτωπο εναντίον των Βουλγάρων. Είναι ενδιαφέρον να σκεφτεί κανείς πως οι Παυλικιανοί είχαν εμφανιστεί στην Βυζαντινή Αυτοκρατορία από τα τέλη του 7ου αιώνα όμως μόνο τότε άρχισε να γίνεται χρήση τους σε στρατιωτικό επίπεδο. Αυτό ίσως να μην είναι τυχαίο από την άποψη ότι οι Παυλικιανοί ήθελαν να κρατήσουν ένα χαμηλό προφίλ για να επιβιώσουν και όχι να γίνει γνωστό το τι μπορούσαν να κάνουν, καθώς από ότι φαίνεται και από τις πράξεις του Κωνσταντίνου η γνωστοποίηση των πολεμικών ικανοτήτων τους μπορούσε να οδηγήσει στην διάσπαση της κοινότητας, κάτι το

μτφρ.), *History of Levond: The eminent Vardapet of the Armenians*, Pensylvania 1982, 120 και 1240· Τ. GREENWOOD (σχολ. και μτφρ.), *The Universal History of Stepanos Taroneci*, Οξφόρδη 2017, 194.

[93] Z. ARZOUMANIAN, ό.π., 120.

οποίο ήταν η υπέρτατη καταστροφή σε θεωρητικό επίπεδο για τον Παυλικιανισμό. Βέβαια έχει υποστηριχθεί ορθώς πως οι Παυλικιανοί ήταν μία διασπασμένη ομάδα, όμως πρέπει να σκεφτούμε πως είναι διαφορετικό το γεγονός του να μετακινείται κάποιος από την Μ. Ασία στη Θράκη από το να μετακινείται από την Αρμενία απλά λίγο πιο νότια. Αξίζει να προστεθεί η παρατήρηση της Dadoyan, η οποία αναφέρεται σε μία επίσημη συνθήκη μεταξύ Αράβων και Παυλικιανών το έτος 717, στην οποία ορίζονται ως κυρίαρχοι μίας περιοχής. Επίσης αναφερόμενη στον Ιωάννη της Οτζούν υποστηρίζει ότι οι Παυλικιανοί είχαν γενικά αναλάβει τον ρόλο βοηθητικών στρατευμάτων στο πλευρό των Αράβων.[94]

Η δράση και η συνεργασία Αράβων και Παυλικιανών σαν γεγονός προκαλεί έντονο προβληματισμό εάν λάβουμε υπό όψιν την αναφορά της Dadoyan σχετικά με την συνθήκη που υπογράφηκε μεταξύ του Ομμεϊάδη χαλίδη Ούμαρ Γ΄ και του γνωστού Αρμένιου Καθολικού Ιωάννη της Οτζούν το έτος 719. Η συγκεκριμένη διπλωματική κίνηση του Ιωάννη θεωρείται πως εδραίωσε την εξουσία του και γενικότερα κατάφερε να εξασφαλίσει για τους χριστιανούς Αρμένιους καλύτερες συνθήκες διαβίωσης. Όμως ο προβληματισμός μας προκύπτει από την αναφορά της ερευνήτριας στο ότι μετά από αυτή τη συνθήκη ο Ιωάννης κατάφερε να διώξει τους Παυλικιανούς και να τους αναγκάσει να κινηθούν δυτικότερα, προς την Βυζαντινή Αυτοκρατορία όπου φέρονται να προσαρμόστηκαν καλύτερα λόγω της Εικονομαχίας. Πρώτα από όλα έχει μεγάλη σημασία να σκεφτούμε το γεγονός πως οι Άραβες συνεργάζονταν με το σύνολο της Αρμενικής κοινωνίας. Χρησιμοποιούσαν από ό,τι φαίνεται και πριν και μετά την αναφερόμενη συνθήκη τους Παυλικιανούς ως σώματα ατάκτων, που προκαλούσαν δολιοφθορές στους Αρμένιους, όμως παράλληλα ήθελαν να έχουν καλή σχέση με τους ίδιους τους Αρμένιους. Με άλλα λόγια, φαίνεται σαν να μην γνώριζαν οι Αρμένιοι της εποχής ότι οι Παυλικιανοί συνεργάζονταν με τους Άραβες. Αυτός που το φανερώνει είναι ο Λεβόντ, ο οποίος χρονολογείται επιβεβαιωμένα από τον Mahe προς τα τέλη του 9^{ου} αιώνα, ενώ ο ίδιος ερευνητής επιβεβαιώνει των όσων έχουν γραφθεί από τον Λεβόντ. Η γνώση της Αραβοπαυλικιανικής συμμαχίας προκύπτει λοιπόν αρκετά χρόνια αργότερα, τουλάχιστον για την περιοχή της Αρμενίας και τους ίδιους τους Αρμένιους. Επιπλέον η Dadoyan αναφέρει πως τότε οι Παυλικιανοί κατέφυγαν στο Βυζάντιο λόγω της εικονομαχίας, όμως όπως έχει ήδη αποδειχθεί (Βλ. κεφ. 1^{ο}) οι Παυλικιανοί εισέρρεαν

[94] DADOYAN, ό.π., 75-76.

στο Βυζάντιο ήδη από τα τέλη του 7ου αιώνα. Οι λόγοι των μετακινήσεων και οι συνθήκες τους ξεφεύγουν από το πλαίσιο της εργασίας και δεν θα αναφερθούμε σε αυτούς όμως πρέπει να λάβουμε σοβαρά υπό όψιν πως ο συσχετισμός μετακινήσεων και εικονομαχίας είναι αρκετά αδύναμος, διότι οι πρώτες είναι προγενέστερες της δεύτερης. Τέλος, από ό,τι φαίνεται ο Ιωάννης δεν κατάφερε να ξεριζώσει εντελώς τον Παυλικιανισμό, διότι οι οπαδοί του τελευταίου ανέλαβαν τον ρόλο του «διπλού πράκτορα» στην εξέγερση του έτους 747 του Γριγκόρ Μαμικονιάν.[95]

Μία σημαντική παράμετρος σχετίζεται με την αξία που μπορεί να είχαν η Παυλικιανοί για τους Άραβες ως στρατιώτες. Θεωρούμε πως ίσως οι Παυλικιανοί και οι Χοραμίτες να ήταν δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Με άλλα λόγια, οι Χοραμίτες του Θεόφοβου ή Νάσερ θεωρήθηκαν ως πιστά προς τον αυτοκράτορα Θεόφιλο στρατεύματα και χρησιμοποιήθηκαν σε εκστρατείες κυρίως ενάντια σε Άραβες, όπως η εκστρατεία του Θεοφίλου και στην περιοχή της Αρμενίας. Η χρήση των στρατευμάτων αυτών σε αυτές τις περιοχές και απέναντι στους συγκεκριμένους αντιπάλους δεν μπορεί να θεωρηθεί τυχαία, καθώς οι Χοράμιτες, παρά το γεγονός ότι αποτελούνταν από διάφορες ομάδες, κατά αναλογία με το διασπασμένο τοπίο των Παυλικιανών, είχαν εμπειρία των Αράβων και των περιοχών του Καυκάσου. Αντίστοιχα λοιπόν οι Παυλικιανοί ως υποτελείς των Αράβων θα ήταν ιδιαίτερα χρήσιμοι, καθώς δρούσαν για σχεδόν ενάμιση αιώνα στα thughur δίπλα στην Βυζαντινή Αυτοκρατορία. Γνώριζαν λοιπόν τις περιοχές αρκετά καλά. Ένα άλλο σημαντικό στοιχείο που πρέπει να λάβουμε υπό όψη σχετίζεται με το ποιος ήταν ηγέτης των Παυλικιανών, όταν αυτοί μετακινήθηκαν επισήμως προς την αραβική πλευρά. Αυτός ήταν ο Καρβέας ο οποίος ήταν Βυζαντινός αξιωματικός, οπότε θα παρέδιδε και σημαντικές πληροφορίες στους Άραβες. Επίσης, εάν δεχτούμε ως αληθινές τις αναφορές, που είδαμε στο δεύτερο κεφάλαιο (Βλ. σελ. 39-40), για την προσχώρηση Βυζαντινών στρατιωτών στους Παυλικιανούς, φαίνεται πως η αξία τους ήταν ακόμα μεγαλύτερη, καθώς θα αποκτούσαν οι Άραβες, είτε οι εμίρηδες είτε ο χαλίφης, σημαντικά στοιχεία για τις τακτικές των Βυζαντινών και τους τρόπους που μάχονταν. Οι Παυλικιανοί επίσης επί Καρβέα φαίνεται ότι συμμετείχαν στις «εθιμοτυπικές» επιθέσεις του Αραβικού χαλιφάτου κατά την περίοδο του καλοκαιριού. Στην περιοχή της Σαμάλου φέρεται να επιτίθεται ο Καρβέας το έτος

[95] DADOYAN, *Literary Culture*, 188-190· J. P. MAHE, Le problème de l'authenticité et de la valeur de la Chronique de Levond, στο *L'Arménie et Byzance*, ηλεκτρονική έκδοση, 2015 https://books.openedition.org/psorbonne/1773 , 20-21.

860 αποκομίζοντας 5.000 ζώα. Παρά τις όποιες διαφορές που μπορεί να υπήρχαν στις κινήσεις των Εμίρηδων και των Παυλικιανών, φαίνεται πως οι τελευταίοι εκμεταλλεύονταν αυτή την πολεμική διαδικασία, η οποία είχε λάβει την μορφή εθίμου, καθώς θα ήταν αρκετά προσοδοφόρα για μία κοινότητα που βρισκόταν στην περιθωριακή κατάσταση της δικής τους. Το τακτικό πλιάτσικο, δηλαδή, το οποίο γινόταν στο πλαίσιο της σύρραξης δύο μεγάλων δυνάμεων και με την προστασία της μίας (στη συγκεκριμένη περίπτωση του Αραβικού χαλιφάτου), θα ήταν ζωτικής σημασίας για αυτούς, ιδιαίτερα μάλιστα την περίοδο του Καρβέα, όπου έχουμε δει ότι οι σχέσεις τους με τα Εμιράτα και τον ίδιο τον Άραβα χαλίφη είναι καλές. Μία βασική διαφορά μεταξύ Χοραμιτών και Παυλικιανών ήταν πως οι πρώτοι φάνηκαν άμεσα πρόθυμοι να προσαρμοστούν στα ήθη και έθιμα της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, ενώ οι δεύτεροι δεν ακολούθησαν ούτε το ισλαμικό τυπικό ούτε εναρμονίστηκαν πλήρως με το ορθόδοξο.

Πρέπει να αναφερθεί σε αυτό το σημείο πως η άποψη του A. Kaldellis περί προσπάθειας του Θεοφίλου να εντάξει τους Χοραμίτες στην κοινότητα των «Ρωμαίων» δεν λαμβάνει υπό όψη της το γεγονός ότι οι Χοραμίτες λειτούργησαν απλά σαν μία ομάδα, η οποία έψαχνε ένα είδος προστασίας από ένα ισχυρό κράτος. Με άλλα λόγια δεν ήταν θέμα «εθνοτικής αφομοίωσης» αυτής καθ' εαυτής αλλά ζήτημα επιβίωσης μίας ομάδας, η οποία βρισκόταν σε κατάσταση καταδίωξης. Επομένως ο Θεόφιλος με τις επιγαμίες προσπάθησε απλά να εξασφαλίσει ένα είδος πίστης εκ μέρους τους και δεν πρέπει να μας προκαλεί ιδιαίτερη εντύπωση το γεγονός ότι οι Χοραμίτες δέχτηκαν τόσο εύκολα να προσαρμοστούν, σύμφωνα με τα όσα έχουν ειπωθεί. Δεν πρέπει δηλαδή να αποδίδεται έμφαση στην προσπάθεια της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας να εντάξει κάποια άτομα με διαφορετικό προφίλ στον «Ρωμαϊκό κόσμο» απλά και μόνο για να τους αφομοιώσει εθνοτικά. Υπήρχε μία συγκεκριμένη σκοπιμότητα (στην περίπτωση μας η ανάγκη για ικανούς στρατιώτες) που υπαγόρευε αυτές τις κινήσεις.[96] Αυτό που προκύπτει από την σύγκριση των δύο ομάδων είναι το εξής: οι Παυλικιανοί με τις αξιώσεις τους και την κατ' επίφαση προσαρμογή τους στον εκάστοτε κοινωνικό χώρο αποδεικνύουν ότι ο μεγαλύτερος κίνδυνος είναι μία ομάδα, η οποία ανά πάσα στιγμή μπορεί να ανακαλέσει την

[96] Η. BARTIKIAN, Οι Βυζαντινοί Χουρραμίτες και η Αρμενία, *ΒΣ* 9, (1994), 116-120, 125-126, 128· A. KALDELLIS, *Romanland: Ethnicity and Empire in Byzantium*, Μασαχουσέτη, 2019, 128-131· Κ. ΤΑΚΙΡΤΑΚΟΓΛΟΥ, Η συμμετοχή Τούρκων πολεμιστών στον αββασιδικό στρατό κατά τις αραβοβυζαντινές συγκρούσεις: Οι επιχειρήσεις του στρατιωτικού αρχηγού Bugha al Kabir, *ΒΣ* 28, (2018), 109-110.

υπακοή της στην κρατούσα θρησκευτική ιδεολογία. Τα παραδείγματα των πράξεων των Παυλικιανών στον χώρο των Αράβων το επιβεβαιώνουν αυτό, καθώς οι Άραβες φαίνεται να μην είχαν αντιληφθεί τον χρησιμοθηρικό χαρακτήρα τους. Ήδη οι αναφορές για την επιφανειακή εναρμόνιση τους με τον ορθόδοξο χριστιανισμό δείχνουν μία ομάδα που θέλει βασικά να επιβιώσει. Οι δράσεις μάλιστα του Καρβέα σχετικά με την ταυτόχρονη προσήλωσή του σε διάφορους σημαντικούς Άραβες το επιβεβαιώνει. Αντίστοιχα και η περίπτωση του Χρυσόχειρα που δεν υπάκουε σε καμία ισχυρή δύναμη.

Η ρευστότητα της κατάστασης στο στρατιωτικό πεδίο των βυζαντινο-αραβικών συγκρούσεων, ιδιαίτερα όταν μιλάμε για Αρμένιους στρατιωτικούς και όχι μόνο για τους Παυλικιανούς, ήταν εμφανέστατη. Έχουμε δύο περιπτώσεις, εκ των οποίων η μία αφορά την αποστασία ενός αρμένιου στρατηγού προς τους Άραβες, ενώ η δεύτερη την αντίστροφη περίπτωση. Η πρώτη σχετίζεται με την αποστασία του Αρμένιου Τατζάτη προς τον Χαρούν αλ Ρασίντ το 782, εφόσον εξασφάλισε καλές συνθήκες για αυτόν.[97] Η δεύτερη αφορά τον Κουσάν Αλ Αρμάνι, ο οποίος το έτος 750 αυτομόλησε στον Κωνσταντίνο Ε΄. Είναι ενδιαφέρον να σκεφτούμε σε αυτές τις περιπτώσεις όχι μόνο το γεγονός ότι μιλάμε για Αρμένιους, αλλά το ότι επίσης βλέπουμε και έξω από τον χώρο της «αίρεσης» αξιωματικούς, οι οποίοι λειτουργούν άκρως καιροσκοπικά. Σκοπός των παραδειγμάτων αυτών δεν είναι η αξιολόγηση της δράσης των προσώπων αυτών, ούτε να εξετάσουμε το κατά πόσο θεωρούσαν τους εαυτούς τους Αρμένιους, Άραβες ή Ρωμαίους. Αυτό που θεωρείται ουσιώδες στις περιπτώσεις αυτές και συσχετίζεται με το σκεπτικό της επιβίωσης των Παυλικιανών και των Χοραμιτών, χωρίς απαραίτητα να θεωρούμε ότι οι αξιωματικοί αυτοί θέλανε με αυτές τις κινήσεις απλά να επιβιώσουν, είναι το πώς δεν είχε απαραίτητη σημασία το εθνοτικό στοιχείο. Η προσχώρηση σε έναν χώρο και η απομάκρυνση από έναν άλλο πρέπει να συσχετιστεί με την ατομική πρωτοβουλία ή την πρωτοβουλία μίας ομάδας. Η άποψη του Στουραΐτη σχετικά με το γεγονός ότι δεν είναι αρκετά ορθό να μιλάμε για ένα είδος «Ρωμαϊκού εθνικισμού» έχει έρεισμα, καθώς, όπως ήδη έχουμε δει, δεν ήταν άμεσος σκοπός της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας να κάνει κάτι τέτοιο όσον αφορά τις ομάδες για τις οποίες έχουμε μιλήσει.[98]

---

[97] L. A. TRITLE, Tatzate's Flight and the Byzantine-Arab Treaty of 782, *Byzantion* 47, (1977), 279· ARVITES, ό.π., 324-325.

[98] Γ. ΣΤΟΥΡΑΪΤΗΣ, Roman Identity in Byzantium: a critical approach, *BZ* 107, (2014), 178-179· J. P. KAPELLER, Aristocrats, Mercenaries, Clergymen and Refugees: Deliberate and Forced Mobility in the Early Medieval Mediterranean (6th to 11th century A.D.), στο J. P. KAPELLER, L. REINFANDT και Γ.

Εμμένοντας περισσότερο στο ζήτημα της συχνής αλλαγής στρατοπέδων εκ μέρους των Αρμενίων, είναι γνωστή η διάταξη του Νικηφόρου Φωκά, η οποία θέλει να επιβάλει ποινές στους «άστατους» Αρμένιους, πράγμα που μας δείχνει ότι η συμπεριφορά αυτή ήταν γνωστή στην εξουσία και συνδεδεμένη με την δράση των Αρμενίων. Πιο συγκεκριμένα η διάταξη αυτή τοποθετείται γύρω στο 963 και ορίζει ότι οι Αρμένιοι στρατιώτες, σε όποια βαθμίδα ανήκουν, εάν εγκαταλείψουν την γη τους για πάνω από τρία χρόνια, αυτή θα περάσει σε άλλα χέρια, είτε σε στρατιώτες οι οποίοι «αρίστευσαν σε πολεμικές δραστηριότητες» («τισί στρατιώταις ὡς ἀριστεύσασιν ἐπιδοθέντας»), είτε σε στρατηγούς που έκαναν ανδραγαθήματα («στρατηγοῖς ἀνδραγαθήσασιν»), είτε σε διοικητές θεμάτων ή ταγμάτων («ἄρχουσι θεματικοῖς και ταγματικοῖς») είτε τέλος θα δοθεί για οτιδήποτε σχετίζεται με «κοινοφελεῖς δουλείας». Το ενδιαφέρον είναι πως για τους Αρμένιους που «ηὐτομόλησαν προς Συρίαν», δηλαδή προς τους Άραβες το διάστημα αυτό γίνεται ένας χρόνος. Μέσα στην διάταξη μάλιστα τονίζεται «τό γαρ τῶν ἀρμενίων ἄστατον και πολυπλανές». Φαίνεται λοιπόν πως ο Φωκάς παρακάμπτει τη νομική ρήτρα που λέει ότι πρέπει να περάσουν τριάντα έτη για να γίνει απαλλοτρίωση της ιδιοκτησίας και ότι θέλει να χτυπήσει τα φαινόμενα αποστασίας γενικά. Από αυτό το μεταγενέστερο παράδειγμα συμπεραίνεται ότι οι Αρμένιοι και μάλιστα εκείνοι οι οποίοι προσέφευγαν στους Άραβες αποτελούσαν ένα ευρέως γνωστό στην Βυζαντινή Αυτοκρατορία πρόβλημα, το οποίο έχρηζε αντιμετώπισης.[99]

Ο Σ. Βρυώνης, επίσης, έχοντας εκφράσει νωρίτερα αυτές τις απόψεις και αναφερόμενος στην περίπτωση των Αρμενίων τονίζει το γεγονός της υπεραπλούστευσης της έννοιας της ταυτότητας, στο οποίο οδηγούν απόψεις περί πλήρους Ρωμαϊκότητας όλων των υπηκόων της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, ενώ επίσης αναφέρεται στο πόσες διαφορετικές απεικονίσεις υπήρχαν (από την σκοπιά των Βυζαντινών) αναφορικά με αυτές τις διάφορες εθνοτικές ομάδες. Υιοθετώντας αυτή την άποψη όσον αφορά τους κανονικούς βυζαντινούς υπηκόους μπορούμε να αναλογιστούμε την τεράστια απόκλιση που είχαν άτομα και ομάδες, οι οποίες ήταν στο μεταίχμιο του να είναι υπήκοοι και να μην είναι. Η περίπτωση των Χοραμιτών

ΣΤΟΥΡΑΪΤΗΣ (επιμ.), *Migration Histories of the Medieval Afroeurasian Transition Zone: Aspects of Mobility Between Africa, Asia and Europe, 300-1500 C.E.*, Λέιντεν, 2020, 352.

[99] C. E. LINGENTHAL (εκδ.), *Novellae Constitutiones Imperatorum post Justinianum*, Λειψία 1857, 289-291· E. MCGEER, The Legal Decree of Nikephoros II Phokas Concerning Armenian *Stratiotai*, στο T. S. MILLER και J. NESBIT (επιμ.), *Peace and War in Byzantium: Essays in Honor of George T. Dennis*, Ουάσινγκτον 1995, 127-128 και 131-132.

και των Παυλικιανών έχει ενδιαφέρον μέσα σε αυτό το θεωρητικό σχήμα, καθώς έγινε προσπάθεια να γίνουν ένα είδος κανονικού υπηκόου (η οποία δεν ευοδώθηκε). Βέβαια, όπως αποδείξαμε, σκοπός αυτής της προσπάθειας δεν ήταν να γίνουν Ρωμαίοι αλλά να καταστούν ελέγξιμες αυτές οι ομάδες. Επίσης, όπως έχουμε δει γενικότερα, οι πηγές κάνουν έκδηλη την δυσπιστία τους απέναντι σε αυτές τις δύο ομάδες, όπως επίσης και την προσπάθεια υπεράσπισης τους (Βλ. Στουδίτη Κεφ. 2). Οι απεικονίσεις αυτές κυριαρχούνται από το μοτίβο της παρουσίασης του «άλλου», δηλαδή αυτού που δεν ανήκει στην κοινότητα. Επομένως και σε αυτή την περίπτωση βλέπουμε πως σε ένα θεωρητικό πλαίσιο έχει βάση η παρατήρηση μας αναφορικά με το ότι όχι μόνο η κεντρική εξουσία αλλά και οι «περιθωριακές» ομάδες διατηρούν τον καιροσκοπισμό τους αλλά και την ιδιαίτερη ταυτότητα τους, καθώς επίσης ότι δεν υπήρχε μία συγκεκριμένη άποψη για αυτές.[100]

Αναφορικά με την δράση των Παυλικιανών υπό τους Άραβες, ενδιαφέρον έχει η εκδοχή Ζ΄ του Μαρτυρίου των 42 μαρτύρων του Αμορίου. Εκεί αναφέρεται πως προσέγγισαν τους αιχμάλωτους Χριστιανούς κάποιες πρεσβείες, οι οποίες προσπάθησαν να τους κάνουν να αλλαξοπιστήσουν. Η τελευταία ήταν μία πρεσβεία «ψευδευλαβῶν γνωστικῶν» η οποία πρότεινε στους Χριστιανούς «ὑποκριθέντες περιτμήθητε και τῷ πρωτωσυμβούλῳ συνεύξασθε», με άλλα λόγια να ασπαστούν το Ισλάμ κατ' επίφαση και να ζουν ως κρυπτο-χριστιανοί. Εδώ υποθέτουμε πως η ομάδα αυτή ίσως αποτελούταν από Παυλικιανούς για τον εξής λόγο: σύμφωνα με τον Dixon, καθώς επίσης και μέσα από το παράδειγμα του Γεγνέσιου-Τιμόθεου που ισχυρίστηκε ψευδώς ότι ήταν ορθόδοξος και του Ζαχαρία-Επαφόδριτου που είπε ψέματα στους Άραβες στρατιώτες, μία τακτική των Παυλικιανών ήταν να παρουσιάζονται ως αληθινοί πιστοί, όμως κρυφά να διατηρούν τις πεποιθήσεις τους. Ήδη έχουμε δει πώς λειτουργούσε αυτό και μέσα από τις πηγές του Πέτρου Ηγούμενου και του Σικελού. Όμως ο Dixon το συσχετίζει και με την προσπάθεια του Τυχικού να επιβληθεί ορίζοντας ως αποδεκτές ειρηνικές μεθόδους επιβίωσης, καθώς, όπως ήδη έχουμε αναφέρει, ήταν κατά της βίας. Πρέπει επίσης να αναλογιστούμε το γεγονός πως εκείνη την εποχή οι γνωστικοί δεν υπήρχαν και να προβληματιστούμε ως προς το εξής: μήπως ο βιογράφος αναφέρεται με έναν πιο λόγιο τρόπο σε «μανιχαίους», άρα να εννοεί Παυλικιανούς; Γενικότερα η έννοια της «γνώσης» και της απόκτησής της υπήρχε και στον Ζωροαστρισμό. Το ενδιαφέρον είναι πως ο γνωστικισμός στην

[100] S. J. VRYONIS, Byzantine Images of the Armenians, στο R. G. HOVANNISIAN (επιμ.), *The Armenian Image in History and Literature*, Μαλιμπού (1981), 65-66.

θρησκειολογία του κόσμου της Ύστερης Αρχαιότητας διαχεόταν σε διάφορες θρησκευτικές ομάδες. Έχει συνδυασθεί με τους Μανιχαίους, όπως επίσης και με των Χοραμισμό της εποχής που μελετάμε, αν και, σύμφωνα με την P. Crone, οι Χοραμίτες δεν είχαν τόσο κοινά με τον Γνωστικισμό. Η τελευταία τονίζει μάλιστα το στοιχείο της δυαδικότητας ως σημείο επικοινωνίας των παραπάνω θρησκευτικών ομάδων. Η σύνδεση λοιπόν του γνωστικισμού με μία μανιχαϊστική (για τις αντιλήψεις των λογίων της εποχής) αίρεση στο νου του συγγραφέα δεν είναι τόσο απίθανη. Έτσι ίσως έχουμε άλλη μία περίπτωση όπου οι Παυλικιανοί λαμβάνουν αυτό τον χαρακτηρισμό. Η σύγχυση αυτή φαίνεται και από τις γενικότερες σχέσεις του μανιχαϊσμού με την λατρεία του ήλιου και του ίδιου του Ζαρατούστρα. Οι αναλογίες κατά τον Ιωάννη της Οτζούν των Παυλικιανών με τον Ζωροαστρισμό μας βοηθάνε να κατανοήσουμε την συγχώνευση των όρων Παυλικιανός-Μανιχαΐστής-Γνωστικιστής. Εάν λάβουμε υπό όψη και την παρατήρηση ότι για τους Άραβες οι Παυλικιανοί ήταν ένα είδος χριστιανών και ειδικά το ότι μόλις τότε είχαν προσχωρήσει σε αυτούς, άρα ίσως να μην είχαν μία ολοκληρωμένη εικόνα για τις διαφορές τους με τους ορθόδοξους, εξηγείται γιατί οι Άραβες να προσπάθησαν κατά κάποιο τρόπο να επηρεάσουν τους αιχμαλώτους τους με τα λόγια ομοϊδεατών τους.[101]

3. *Οι επιρροές από το Ισλαμικό περιβάλλον και οι απεικονίσεις των Αραβικών πηγών*

Στην συζήτηση για την ύπαρξη των διάσπαρτων στρατιωτικών σωμάτων στο πλαίσιο της βυζαντινο-αραβικής μεθορίου εντάσσεται και η θεματική της ιδεολογικής τεκμηρίωσης της ύπαρξης τους μέσω της Ισλαμικής θεολογίας. Στις περιοχές αυτές, από την πολιορκία της Κωνσταντινούπολης (716-717) έχουμε την παρουσία λόγιων νομομαθών από τον χώρο του Ισλάμ. Οι λόγιοι αυτοί, όπως δείχνει το παράδειγμα του Άλι μπιν Μπακκάρ, ήταν ταυτόχρονα και πολεμιστές. Επίσης θεωρείται πως βοήθησαν στην διάδοση των χαντίθ (ρήσεων του Προφήτη Μωάμεθ) και της «σούνα» (της ορθής ερμηνείας του Ισλάμ). Ένα παράδειγμα λόγιου (για τον οποίο δεν ξέρουμε εάν ήταν και στρατιώτης) είναι αυτό του Άμπου Ισάκ Αλ Φαζάρι. Έδρασε τον 8ο αιώνα και προερχόταν από την νομοκανονική σχολή των Χάνμπαλι

[101] C. DIXON, Paulician Self-Defense and Self-Definition in the Didaskalie, *Nottingham Medieval Studies* 63 (2019), 72-76· *Skajanija*, ό.π., 66 · RUSSEL, ό.π., 209-210· P. CRONE, ό.π., 215-219 και 300-301.

(συντηρητική-παραδοσιοκρατική ερμηνεία του Κορανίου, που προωθούσε την μίμηση της ζωής του Προφήτη). Διακήρυττε πως η κοινότητα πρέπει να υπακούει στο πρόσωπό του. Ήταν ενάντια στην έννοια της ελεύθερης βούλησης και της ύπαρξης άλλων απόψεων πέραν της δικής του. Επίσης σαν αρχηγός της σούνα διαχειριζόταν ζητήματα όπως η διανομή γαιών χωρίς να απευθύνεται στην κεντρική διοίκηση. Μέσα από το συγκεκριμένο παράδειγμα βλέπουμε πως στις εν λόγω περιοχές υπήρχαν αποσχιστικές τάσεις παρόμοιες με αυτές των Παυλικιανών. Ακόμη η έννοια της πλήρους υπακοής μπορεί να παραλληλιστεί με το ζήτημα της εκμάθησης και του θείου πνεύματος των διδασκάλων των Παυλικιανών.[102]

Ένας άλλος λόγιος ήταν ο Αμπντ-Αλλάχ μπιν Μουμπάρακ, ο οποίος ήταν σύγχρονος του Αλ Φαζάρι. Ο Μουμπάρακ μίλησε για την έννοια του εθελοντικού τζιχάντ. Θεωρεί πως οι πολεμιστές της μεθορίου πρέπει να μάχονται χωρίς να προσδοκούν κάποιο αντίτιμο πέρα από την ανταμοιβή του Θεού. Επίσης τονίζει την αξία της ανταμοιβής από την κοινότητα εντός της οποίας βρίσκεται ο πολεμιστής. Δηλαδή δεν πρέπει το άτομο να μάχεται έχοντας ως σκοπό να ανταμειφθεί αλλά η κοινότητα θα ανταμείψει την ανιδιοτελή του προσπάθεια.[103] Η τελευταία θέση του Μουμπάρακ μας θυμίζει την αξία που είχε για τους Παυλικιανούς η κοινότητα, όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο. Αυτό όμως ισχύει γενικά για τις περιθωριακές ομάδες, που νιώθουν απειλή. Είναι απολύτως λογική η σκέψη αυτή, διότι σε μία ομάδα που ιδεολογικά βρίσκεται αποκομμένη το μόνο το οποίο μένει είναι η υπεράσπιση της υπόστασης της.

Τέλος μας ενδιαφέρει η δράση του ποιητή και ασκητή Ιμπραχίμ μπιν Άδαμ αλ Μπάλχι, ο οποίος έζησε στα τέλη του 8ου και στις αρχές του 9ου αιώνα. Ο Μπάλχι υποστήριζε ένα είδος ζωής ασκητικό, που βασιζόταν στην αυστηρή δίαιτα, στην φιλανθρωπία και στην τζιχάντ. Το ενδιαφέρον της θεώρησής του είναι πως υποστηρίζει την ύπαρξη κοινοτήτων στις περιοχές των thughur, οι οποίες πρέπει να συσπειρώνονται γύρω από έναν ηγέτη και να ακολουθούν τον τρόπο ζωής του.[104] Όπως έχουμε δει, βασική αρχή του Παυλικιανισμού είναι η μίμηση του παραδείγματος του Χριστού και του απόστολου Παύλου. Αυτό σύμφωνα με τον Bonner μπορεί επίσης να συνδεθεί και με την κοσμοθεωρία των Χάνμπαλι, η οποία υποστήριζε την μίμηση της ζωής του Προφήτη και της κοινότητάς του στην Μεδίνα.

---

[102] BONNER, ό.π., 108-112, 116, 118.
[103] Ό.π., 119-121, 123-124.
[104] Ό.π., 125-129.

Η ζωή επίσης των Παυλικιανών κινείται γύρω από την ύπαρξη του διδασκάλου, τουλάχιστον έως την εποχή του Σέργιου-Τυχικού. Αυτό που προκύπτει από την παρουσίαση των αντιλήψεων των μουσουλμάνων λογίων της μεθορίου είναι ότι απόψεις περί μίας κοινότητας, η οποία μάχεται, ζει γύρω από ένα κεντρικό πρόσωπο και ακολουθεί ένα συγκεκριμένο πρότυπο ζωή ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένες σε αυτές τις περιοχές. Είτε αναφερόμαστε στην αναλογία Παυλικιανών-Χορραμιτών, είτε στις επιρροές που έχει δεχθεί η κάθε περιθωριακή ομάδα βλέπουμε πως παρά τις παραλλαγές που ακολουθούνται στην καθεμία υπάρχει ο κοινός πυρήνας που έχουμε παρουσιάσει. Είναι λοιπόν δυνατόν να μιλήσουμε για την ύπαρξη μίας σταθεράς, η οποία διέπει τις ζωές των κοινοτήτων των περιοχών της βυζαντινο-αραβικής μεθορίου τόσο σε ιδεολογικό επίπεδο όσο και σε πρακτικό, είτε μιλάμε για τις Χριστιανικές , είτε για τις Μουσουλμανικές είτε για τις Ζωροαστρικές εκφάνσεις αυτών των ομάδων. Ίσως τελικά να μην ισχύει απόλυτα η θέση του Bonner, σύμφωνα με την οποία ο χώρος των thughur και γενικότερα των συνόρων να ήταν σημείο διάκρισης και διαχωρισμού. Μπορεί να υπήρξε αντίθετα σημείο ανταλλαγής και επιρροής τόσο σε θεωρητικό όσο και σε πρακτικό επίπεδο.[105] Με άλλα λόγια δεν ευοδώθηκαν οι προσπάθειες των Βυζαντινών αυτοκρατόρων και των Αράβων χαλιφών για την αυστηρή οριοθέτηση ενός Αραβοβυζαντινού συνόρου. Ο W. E. Kaegi αναφέρει πως ήδη από την εποχή του Ηράκλειου και του Ούμαρ υπήρξε μέριμνα για κάτι τέτοιο, ιδιαίτερα ως προς το ζήτημα της μετακίνησης Ρωμαίων και Αράβων ανάμεσα στα σύνορα του Βυζαντίου και του Χαλιφάτου. Προσπαθούσαν και οι δύο να αποτρέψουν την συχνή μετακίνηση των πληθυσμών είτε λόγω του φόβου της κατασκοπείας είτε επειδή θέλανε να δημιουργήσουν μία «νεκρή ζώνη». Και τον 8ο αιώνα ο Αμπου Γιούσεφ Γιακούμπι προσπάθησε να τονίσει στον Χαρούν Αλ Ρασίντ τον κίνδυνο των Ρωμαίων εμπόρων, οι οποίοι μπορούσαν να είναι και Βυζαντινοί κατάσκοποι. Κάτι επίσης ενδιαφέρον που αναφέρει ο Kaegi είναι πως την περίοδο του 7ου αιώνα δεν υπήρχαν οι συνθήκες για την ίδρυση παραστρατιωτικών οργανώσεων. Όπως έχουμε αναπτύξει ήδη στο Κεφάλαιο 2ο, βλέπουμε πως οι συνοριακές δομές αλλάζουν και επιτρέπουν τελικά την δράση και την ύπαρξη τέτοιων ομάδων. Επιστρέφοντας λοιπόν, στην αρχική μας θέση φαίνεται πως οι

[105] Ό.π., 130 και 137.

κεντρικές διοικήσεις δεν μπόρεσαν να αποφύγουν την πολιτισμική και κοινωνική ώσμωση του κόσμου των συνόρων.[106]

Ένας άλλος μη αρκετά ερευνημένο αντικείμενο σχετικά με την περίοδο αυτή είναι η ιδεολογική και ταυτολογική τοποθέτηση των Παυλικιανών τόσο στις αραβικές όσο και στις βυζαντινές πηγές και οι πιθανές συσχετίσεις τους. Στις Βυζαντινές ιστοριογραφικές πηγές βλέπουμε μία τάση να τους εντάξουν στον Αραβικό κόσμο. Ο Dixon θεωρεί πως αυτή η ταύτιση γίνεται για να δικαιολογηθεί η εχθρική στάση της αυτοκρατορίας απέναντί τους και η καταστολή τους. Προσθέτει μάλιστα τις αναφορές που υπάρχουν στον Βίο του Βασίλειο Α΄ όπου οι Παυλικιανοί αναφέρονται ως «Ισμαηλίτες», δηλαδή Άραβες.[107] Όσον αφορά τις αραβικές, η απεικόνιση των Παυλικιανών αποκτά έντονο ενδιαφέρον. Κατ' αρχάς φαίνεται πως για τους Άραβες της εποχής οι Παυλικιανοί έλκουν την καταγωγή τους από τον Παύλο τον Σαμοσατέα. Επίσης χαρακτηρίζονται ως υιοθετιστές. Το πιο ενδιαφέρον σημείο σχετίζεται με την παρουσίαση του Παυλικιανισμού ως ενός μείγματος Ζωοραστρισμού, Χριστιανισμού και Μανιχαϊσμού. Η περιγραφή βρίσκεται στον Αλ Μασαούντι και έχει ενδιαφέρον διότι εναρμονίζεται με την δική μας τοποθέτηση πάνω στο ζήτημα των επιρροών που είχε δεχθεί η αίρεση των Παυλικιανών από τους πληθυσμούς των περιοχών, στις οποίες είχαν εγκατασταθεί. Παράλληλα είναι σημαντικό το γεγονός πως οι Αραβικές πηγές τους χρωματίζουν ως μία «διαφορετική εκδοχή του Χριστιανισμού». Επίσης σε αυτές τις πηγές το τέλος του Παυλικιανικού «κράτους» της Τεφρικής λαμβάνει χώρα μετά τον θάνατο του Καρβέα. Η απεικόνιση αυτή μας οδηγεί στις εξής σκέψεις: α) επιβεβαιώνεται η άποψη του Dixon περί πλήρους απόσπασης της ομάδας των Παυλικιανών αυτό το διάστημα από το χαλιφάτο ώστε να μην υπολογίζεται καθόλου από τους Άραβες, β) η δράση του Χρυσόχειρα ως αυτονομιστή και η απομάκρυνσή του από τον Αραβικό χώρο επιρροής τον οδήγησαν σε ένα είδος «damnatio memoriae». Ακόμη, σύμφωνα με την σύγχρονη ιστοριογραφία, στους Παυλικιανούς «αποδίδονται θηλυκά ονόματα στον ενικό». Σύμφωνα με τον A. R. Tayyara, ήταν γενικό χαρακτηριστικό των αραβικών πηγών να αποδίδουν τέτοιου είδους ονομασίες στις αιρέσεις. Αυτό, θυμίζει το γραμματικό φαινόμενο της Αραβικής γλώσσας σχετικά με την απόδοση θηλυκών επιθέτων στον ενικό σε ουσιαστικά απρόσωπα στον πληθυντικό. Μπορεί να ήταν στο φαντασιακό των Αράβων οι ομάδες αυτές «άψυχες συσσωματώσεις» που, επειδή

[106] W. E. KAEGI, The Frontier: Barrier or Bridge?, στο *Warfare*, 271-275, 277-278 και 284.
[107] DIXON, ό.π., 291-292.

ακριβώς παρέκκλιναν από την ορθή πορεία της θρησκείας τους, να μην είχαν καμία απολύτως αξία.[108] Επιστρέφοντας στην μελέτη των κειμένων του Μασουντί, ο συγγραφέας μας παρουσιάζει μία εξαιρετικά ενδιαφέρουσα αναφορά στους Παυλικιανούς στον 8ο τόμο των «Χρυσών Λειμώνων και των ορυχείων πολύτιμων λίθων». Την πληροφορία αυτή την έλαβε από έναν προσφάτως προσηλυτισμένο μουσουλμάνο ο οποίος ήταν «Ρωμαίος», δηλαδή Βυζαντινός. Ο «Ρωμαίος» είπε στον Μασουντί ότι σε μία εκκλησία της Κωνσταντινούπολης υπάρχουν οι «εικόνες» σπουδαίων αντιπάλων των Βυζαντινών. Συμπεριλαμβάνονται σε αυτούς οι γνωστοί εμίρηδες της Ταρσού, Άλι μπιν Γιάχια αλ Αρμάνι, και της Μελιτηνής, Άμρ αλ άκτα. Τέλος αναφέρεται στον Καρβέα. Η αναφορά στον Καρβέα έχει εξαιρετικό ενδιαφέρον, καθώς ο Μασουντί χρησιμοποιεί τον τίτλο του «πατριάρχη» για να τον περιγράψει. Χρησιμοποιεί δηλαδή την λέξη «μπατρίκ» (بطريق) η οποία στα Αραβικά κείμενα αποδίδει και την σημασία του όρου «πατρίκιος». Όμως ο Μασουντί σε ένα δεύτερο κείμενο, το οποίο έγραψε στο έτος 956, το «Νουθέτηση και Αναθεώρηση», χρησιμοποιεί τον ίδιο όρο αλλάζοντας απλά το τελευταίο γράμμα για να αναφερθεί στον πατριάρχη της Κωνσταντινούπολης («μπατρίχ»- بطريخ). Επίσης στο ίδιο έργο (στο οποίο θεωρείται ότι έχουν γίνει διορθώσεις και αλλαγές από τον Μασουντί συγκριτικά με τους Χρυσούς Λειμώνες) ο συγγραφέας συνεχίζει να αναφέρει ότι στην Τεφρική έμεναν οι Παυλικιανοί και πολλοί από τους «πατριάρχες» τους, όπως ο Καρβέας και ο Χρυσόχειρας. Με άλλα λόγια επαναλαμβάνεται η «λάθος» χρήση του όρου. Ένα άλλο λάθος, το οποίο σχετίζεται αυτή τη φορά με την έκδοση των Χρυσών Λειμώνων, αφορά στη μνεία της απεικόνισης ενός άλλου προσώπου, το οποίο οι εκδότες παρουσιάζουν ως «η αδερφή του Καρβέα, η Χάρις». Το λάθος αυτό είναι εξόφθαλμο καθώς στο «Νουθεσία και Αναθεώρηση» η γραφή που χρησιμοποιείται για τον Χρυσόχειρα είναι πανομοιότυπη με αυτή ~~που~~ στους Λειμώνες. Οι εκδότες των Χρυσών Λειμώνων δεν γράφουν ολόκληρο το όνομα που αναφέρεται σε αυτό το σημείο του κειμένου.[109] Έχοντας παρουσιάσει τις πληροφορίες που μας προσφέρει ο Μασουντί είναι σημαντικό να σκεφτούμε ότι ο συγγραφέας έχει χρησιμοποιήσει πολλές πηγές, τόσο γραπτές όσο και σύγχρονους με την εποχή ανθρώπους. Η

---

[108] A. R. TAYYARA, Muslim-Paulician Encounters and Early Anti-Christian Polemical Writings, *ICMR* 27 (2016), 475 και 477-480.

[109] C. BARBIER DE MEYNARD (εκδ. και μτφρ), *Les prairies d'or*, τ. 8ος, Παρίσι 1874, 74-75- "و قرنياس البيلقاني صاحب مدينة ابريق و هي اليوم الروم و كان بطريق البيالقة" , μτφρ.: και ο Καρβέας ο Παυλικιανός που ήταν διοικητής της πόλης της Τεφρικής, η οποία είναι σήμερα των Ρωμαίων, και ήταν ο Καρβέας πατριάρχης των Παυλικιανών, "و حرسخارس" , μτφρ.: και ο Χρυσόχειρας (Χαρσάχαρης).

μαρτυρία για τις απεικονίσεις προέρχεται από έναν Βυζαντινό μουσουλμάνο. Σε αυτό το σημείο μπορούμε να υποθέσουμε πως ο Μασουντί ίσως να μην καταλάβαινε καλά τους Ελληνικούς όρους, όπως «πατριάρχης», γεγονός που τον οδηγεί να τον χρησιμοποιεί αυθαίρετα όσον αφορά τουλάχιστον τους Παυλικιανούς, καθώς οι Βυζαντινές πηγές αποκαλούν τους ηγέτες τους διδασκάλους. Βέβαια ίσως γενικότερα να μην καταλάβαινε πολύ καλά την Ελληνική γλώσσα. Επίσης στο τέλος της παρουσίασης των Παυλικιανών στους Λειμώνες αναφέρει τον κλασικό συσχετισμό με τον Παύλο τον Σαμοσατέα και το γεγονός ότι οι Παυλικιανοί έχουν επηρεαστεί από τον Ζωροαστρισμό τονίζοντας ότι αυτή η πληροφορία είναι γνωστή από τα «αραβικά χρονικά». Δυστυχώς είναι αδύνατο ακόμα να ταυτίσουμε αυτά τα χρονικά όμως έχει ενδιαφέρον να αναλογιστούμε το γεγονός πως ο Παυλικιανισμός ήταν αρκετά διαδεδομένος και στον κόσμο της θεωρίας των Αράβων.[110]

Ένα άλλο χωρίο της αραβικής γραμματείας το οποίο μας δίνει μια πληροφορία σχετικά με τους Παυλικιανούς προέρχεται από έναν κρατικού λειτουργό του Αββασιδικού χαλιφάτο των αρχών του 10ου αιώνα, τον Κουντάμα μπιν Τζάφαρ στο «Βιβλίο της Φορολογίας». Γνωρίζουμε ότι αναφέρεται στους Παυλικιανούς χάρη στην παρέμβαση του Guy Le Strange, καθώς ο εκδότης του κειμένου ταύτισε την αναφερόμενη ομάδα με την αίρεση των «Νικολαϊτών», καθώς η Αραβική γραφή των όρων Παυλικιανισμός και Νικολαϊτισμός στα χειρόγραφα μοιάζουν πάρα πολύ .Ο Κουντάμα λοιπόν αναφέρει πως οι Άραβες τον 9ο αιώνα συνεργάζονταν στρατιωτικά στις περιοχές της Χαλδίας, της Μελετινής και των Σαμοσάτων με έναν λαό από την Βυζαντινή αυτοκρατορία ή αλ Ρουμ, όπως αναφέρεται στην αραβική πηγή, ο οποίος είχε σημαντικές διαφορές ως προς το θρήσκευμα με τη Βυζαντινή αυτοκρατορία. Το σημαντικό είναι πως ο Κουντάμα τους τοποθετεί όπως ο Μασούντι στην κατηγορία των χριστιανών. Τους χαρακτηρίζει γενικά και αόριστα ως άτομα που αψηφούν την θρησκεία των χριστιανών, παρατήρηση που συμπίπτει ως ένα σημείο με αυτό που θα αποκαλούσε και ένας χριστιανός ως αίρεση. Ωστόσο, πρέπει να ληφθεί υπό όψιν ότι ο Κουντάμα έγραψε το βιβλίο του με σκοπό αυτό να αποτελέσει μία πραγματεία για να

---

[110] A. M. SHBOUL, *Al Masudi and his World*, Λονδίνο 1979, 229-230· Al MASOUDI, *Kitab al tanbih wa al Ishraf (Βιβλίο της Νουθεσίας και της Αναθεώρησης)*, Λέιντεν 1893, 172 και 183- "و جلس البطريخ على كرسي من حديد" μτφρ.: και κάθεται ο πατριάρχης στον σιδερένιο θρόνο, "و قلعة ابريق التي كانت مدينة البيالقة و كان بها عدة من بطارقتهم منهم قربياس معلى طاهر بن الحسين و خرسخارس" μτφρ.: και το κάστρο της Τεφρικής το οποίο ήταν η πόλη των Παυλικιανών και κατοικούσαν σε αυτό ένας αριθμός από τους πατριάρχες τους εκ των οποίων ο Καρβέας, ο οποίος ήταν υποτελής (μάουλα) του Τάχιρ μπιν αλ Χουσείν και ο Χρυσόχειρας· A. NAZMI, The Paulicians (al Bayaliqa) in Muslim sources and their role in wars between Arabs and Byzantines, *SAI* 9 (2001), 54 · (οι όροι είναι οι εξής: για τους Παυλικιανούς "البيالقة" και για τους Νικολαϊτες "النيالقلة").

διδάξει όσους υπηρετούσαν στον Αραβικό κρατικό μηχανισμό τα σχετικά με την πολιτική και την φορολογία. Επομένως για αυτόν είναι σημαντικό ότι οι Παυλικιανοί αποτελούν μία ομάδα στρατιωτικής υποστήριξης στη Αραβοβυζαντινή μεθόριο και όχι το τι ακριβώς ήταν ή το τι πίστευαν. Πάντως θίγει το γεγονός ότι διέφεραν με την θρησκεία του χριστιανισμού, ίσως για ότι οι μουσουλμάνοι που θα συνεργαστούν μαζί τους μπορούν να χρησιμοποιήσουν αυτές τις διαφορές εις βάρος του Βυζαντίου. Επίσης σημαντικό είναι το γεγονός πως ο Κουντάμα αποδίδει στους Παυλικιανούς Βυζαντινή καταγωγή και όχι Αρμενική. Το γεγονός αυτό είναι ενδιαφέρον, διότι οι Παυλικιανοί είχαν συνεργαστεί με τους Άραβες στην Αρμενία. Σε αυτή την περίπτωση ίσως έχουμε ένα είδος αλλοίωσης της γενεαλογίας των Παυλικιανών λόγω των όσων αναφέρθηκαν για το συγγραφικό έργο του Κουντάμα. Επιπλέον ίσως μετά από δύο αιώνες συμμετοχής των Παυλικιανών στις Αραβοβυζαντινές συγκρούσεις, την απουσία αναφορών για την ύπαρξή τους στην Αρμενία και την έντονη παρουσία τους στην Βυζαντινή Αυτοκρατορία οι Παυλικιανοί από την σκοπιά των Αράβων έχουν περάσει στον χώρο των Βυζαντινών επισήμως. Βέβαια ο Κουντάμα αναφέρει επίσης ότι οι Παυλικιανοί προέρχονται από περιοχές στις οποίες τώρα ζουν Αρμένιοι. Με αυτό τον τρόπο βλέπουμε ότι αναφέρεται η Αρμενική καταγωγή της αίρεσης, όμως στα μάτια του συγγραφέα τώρα πια ο Παυλικιανισμός δεν είναι ταυτόσημος με την έννοια της Αρμενικότητας όπως συμβαίνει με τις Βυζαντινές πηγές. Αντίθετα, στην εποχή του Κουντάμα (10ος αιώνας) ο Παυλικιανισμός έχει για τον Αραβικό κόσμο Βυζαντινό-Χριστιανικό χαρακτήρα.[111]

Η απεικόνιση του Παυλικιανισμού και ο συσχετισμός του με το Ισλάμ είναι ένας άλλος όχι και τόσο ερευνημένος χώρος. Η θεματική αυτή σχετίζεται με τον προβληματισμό μας όσον αφορά την απεικόνιση των Παυλικιανών από τις πηγές, καθώς αυτός ο συσχετισμός γίνεται κυρίως από μία αρμενική πηγή που έχουμε αναφέρει πολλάκις, τον Ιωάννη της Οτζούν. Ο Ιωάννης συνδέει τον Παυλικιανισμό άμεσα με το Ισλάμ αναφέροντας πως οι Παυλικιανοί «διαπαιδαγωγούσαν τα παιδιά τους στα διδάγματα του Ισλάμ». Η Dadoyan έχει συνδέσει την αναφορά του Ιωάννη με τα κείμενα του Γρηγόριου του Τατέβ (Αρμένιος αριστοτελικός λόγιος του 14ου

---

[111] G. LE STRANGE, Al-Abrik, Tephrike, the Capital of the Paulicians: a correction corrected, *JRAS* 28 (1896), 734· M. J. DE GOEJE(εκδ.), *KITAB Al KHARADJ: Auctore Kodama ibn Djafar*, BGA VI, Λέιντεν, 1889, 254-"و كان يسكنه قوم يسمون البيالقة و هم من الروم الا انهم يخالفونهم في كثيرمن اديانهم": σε μτφρ. LE STRANGE: "the land which was settled by a people called the Baylakani, who are of the Greeks, except for certain differences that exist between the two in matters of faith."· P. L. HECK, *The Construction of Knowledge in Islamic Civilization: Qudama b. Jafar and his Kitab al-kharaj wa-sinaat-al kitaba*, Λέιντεν 2002, 1.

αιώνα) ο οποίος έγραψε μία πραγματεία ενάντια στους Τατζίκους (κοινότητα Ιρανικής καταγωγής με πεποιθήσεις επηρεασμένες από τον Ζωροαστρισμό και τον Ινδουϊσμό). Ο Γρηγόριος του Τατέβ τους κατηγορεί ότι έχουν επηρεαστεί από τα διδάγματα του Ισλάμ κατ' αναλογία με τον Ιωάννη της Οτζούν, ο οποίος κάνει το ίδιο αναφερόμενος στους Παυλικιανούς. Με άλλα λόγια η Dadoyan θέλει να αποδείξει πως εδώ μιλάμε για έναν καθιερωμένο αντιαιρετικό ρητορικό τόπο. Το πιο ενδιαφέρον βέβαια είναι πως αρκετά σημεία (στα οποία βασίζει ο Γρηγόριος την κριτική ενάντια στους Τατζίκους) είναι πανομοιότυπα με αυτά των Βυζαντινών πηγών. Πρώτα από όλα κατηγορούνται οι Τατζίκοι ότι αρνούνται την Αγία Τριάδα. Έπειτα ότι «δεν δέχονται την ενσάρκωση του Θείου λόγου», «αρνούνται την αλήθεια των Γραφών», «θεωρούν τον Χριστό προφήτη» και την ύπαρξη δύο θεών, ενός του καλού και ενός του κακού. Η ομοιότητα της κριτικής είναι εντυπωσιακή και προκαλεί πολλούς και έντονους προβληματισμούς. Βλέπουμε πως κείμενα διαφορετικών γλωσσών, εποχών και περιοχών τυχαίνει να ασκούν κριτική σε αιρετικές ομάδες με τον ίδιο ακριβώς τρόπο. Αυτό που μπορούμε να σκεφτούμε είναι η μελέτη και αντιγραφή των παλαιότερων κειμένων από τις μεταγενέστερες γενιές λόγιων, θεολόγων και μη, οι οποίοι παρά τις όποιες διαφορές τους προέρχονται από ένα κοινό περιβάλλον, αυτό του χριστιανισμού και του αριστοτελισμού.[112]

Επίσης είναι σημαντικό να εξεταστεί και η εικόνα των ηγετών των Παυλικιανών από τον Καρβέα και ύστερα ως ικανών στρατιωτών. Τα γεγονότα της πτώσεως της Τεφρικής και της ήττας των Παυλικιανών στον Βαθυρύακα έχουν αναφερθεί ήδη στο πρώτο κεφάλαιο. Αν και δεν υπάρχει συμφωνία ως προς τον χαρακτήρα των κινήσεων των δύο ομάδων, εδώ δεν θα προσπαθήσουμε να δώσουμε απάντηση σε αυτά τα ζητήματα, παρόλο που αναφερόμαστε σε αυτά. Το σημαντικό στην περίπτωση μας σχετίζεται με το πώς παρουσιάζονται από τις πηγές οι Παυλικιανοί ως στρατιώτες. Πιο συγκεκριμένα στον Σκυλίτζη ο Χρυσόχειρας χαρακτηρίζεται ως «ἐπ' ἀνδρείᾳ καί συνέσει διαφέρειν». Αναγνωρίζεται δηλαδή η στρατιωτική ικανότητα του συγκεκριμένου προσώπου. Ίσως σε αυτή την περίπτωση να πρόκειται για ένα είδος υπερβολής του συγγραφέα θέλοντας να δείξει το πόσο σημαντικό είναι να ηττηθεί ένας τόσο σπουδαίος και επικίνδυνος αιρετικός. Από την άλλη ίσως οι στρατιωτικές ικανότητες του να ήταν όντως τόσο αξιόλογες. Αργότερα ο Σκυλίτζης αναφερόμενος στην ήττα των Παυλικιανών στον Βαθυρύακα αναφέρει την φράση «σταυρός

[112] S. B. DADOYAN, Grigor of Tatev: Treatise against the Tajiks, στο *Islam and Christian-Muslim Relations* 7 (1996), 195, 197.

νενίκησε», την οποία φώναζαν οι Βυζαντινοί στρατιώτες κατά την νίκη τους. Τέλος αναφέρεται πως αποκεφάλισαν το άλογο του Χρυσόχειρα, πράξη που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως πλήρως εξευτελιστική για τη μνήμη του νεκρού στρατιώτη και παράλληλα δηλωτική του πόσο επικίνδυνος εχθρός θεωρούνταν σε σημείο που δεν έπρεπε να ζει ούτε το άλογο του.[113] Ο Γενέσιος περιγράφοντας τα ίδια γεγονότα ως προς τα βασικά συμφωνεί με τον Σκυλίτζη, του οποίου άλλωστε το κείμενο είναι μεταγενέστερο και έχει χρησιμοποιήσει πηγές προγενέστερων εποχών.Επιστρέφοντας στον Γενέσιο, ο ιστοριογράφος χαρακτηρίζει και εκείνος ως «παμπόνηρο» τον Χρυσόχειρα. Η σκηνή της θανάτωσης του τελευταίου μάλιστα είναι ίδια με την περιγραφή του Σκυλιτζη με την εξαίρεση ότι προστίθεται μια ενδιαφέρουσα πληροφορία για τον πιστό ακόλουθο του Χρυσόχειρα, τον Διακονίτζη. Το πρόσωπο αυτό φέρεται να είχε απαρνηθεί την αίρεση των Παυλικιανών επί του αυτοκράτορα Λέοντος, ο οποίος λογικά θα είναι ο Λέων Ε΄ ο Αρμένιος. Ο Λέοντας αντάμειψε την μεταστροφή αυτού του ατόμου με τον διορισμό του ως «μηνσουράτορα». Η παρούσα αναφορά μπορεί να ερμηνευθεί ως εξής: είτε να έγινε κάποιο λάθος στην συλλογή πληροφοριών του Γενέσιου, καθώς είναι σχετικά μεγάλο το διάστημα του χρόνου της συγγραφής από την εποχή του Λέοντα (άλλωστε ο εν λόγω συγγραφέας είναι γνωστός για τέτοιου είδους λάθη, όπως η αναφορά του Κάλλιστου ως ενός εκ των ηγετών της αίρεσης των Παυλικιανών), είτε όντως ισχύει αυτή η πληροφορία, γεγονός που οδηγεί στο συμπέρασμα ότι οι αυτοκράτορες που δίωκαν τους Παυλικιανούς γνώριζαν ήδη από την εποχή του Λέοντα την προσχώρηση αξιωματικών στην αίρεση με συνέπεια την υιοθέτηση μέτρων, όπως η απόδοση αξιωμάτων, για να μπορέσει να περιοριστεί το φαινόμενο. Η δεύτερη προσέγγιση δεν μπορεί να θεωρηθεί τελείως απίθανη, ειδικότερα εάν σκεφτούμε πως η χρονική απόσταση μεταξύ του διορισμού του Διακονίτζη ως μηνσουράτορα και της αποστασίας του Καρβέα περιορίζεται στα 30 έτη περίπου, δεδομένου ότι ο Λέων ο Αρμένιος βασίλεψε κατά τα έτη 813-820 Επομένως, ένα τέτοιο σενάριο δεν αποκλείεται, όμως η ηλικία του Διακονίτζη σύμφωνα με τα δεδομένα φαντάζει υπερβολικά μεγάλη για στρατιωτική δράση.[114] Στην ίδια εποχή με τον Γενέσιο εντάσσεται και το κείμενο του Συμεών του Λογοθέτη. Ο Συμεών προχωράει στην ταύτιση των κατοίκων της Τεφρικής ή όπως αναφέρει και ο ίδιος της «Τιβρικής», με

[113] ΙΩΑΝΝΗΣ ΣΚΥΛΙΤΖΗΣ, *Σύνοψις Ιστοριών*, I. THURN (εκδ.), Βερολίνο 1973, 135 και 139-140.
[114] A. LESMUELLER-WERNER -I. THURN επιμ., *Iosephi Genesii Regum Libri Quattor*, Βερολίνο 1978, 86 και 88· A. KALDELLIS, *Genesios on the Reigns of the Emperors*, Κανμπέρα 1998, ix.

τους «Αγαρηνούς», δηλαδή τους Άραβες. Και ο Σικελός αναφέρει την Τεφρική ως «Τιβρική». Η χρήση της αραβικής ονομασίας μπορεί να σχετίζεται με το γεγονός ότι την εποχή που γράφονται αυτά τα κείμενα η Τεφρική είναι υπό Αραβική κατοχή, οπότε είναι πιο γνωστός ο Αραβικός όρος· ειδάλλως οι συγγραφείς προσπαθούν να επιτεθούν στους Παυλικιανούς χαρακτηρίζοντας ως ριζικά αλλόθρησκους εξισώνοντας τους με τους Άραβες.[115]

[115] S. WAHLGREN, *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon*, Βερολίνο 2006, 262-263· PAPACHRYSSANTHOU, ό.π., 9.

Συμπεράσματα

Έπειτα από την διαδρομή στο ζήτημα των σχέσεων της κοινότητας των Παυλικιανών με τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία της εικονομαχικής περιόδου μπορούμε να παρατηρήσουμε πρώτα από όλα το εξής: οι σχέσεις της κεντρικής εξουσίας με την συγκεκριμένη κοινότητα υπαγορεύονταν πιο πολύ από την πολιτική σκοπιμότητα παρά από τη δογματική προσέγγιση. Η πρόταση αυτή έχει λογική, εάν σκεφτεί κανείς ότι επί των πρώτων εικονομάχων αυτοκρατόρων οι Παυλικιανοί είχαν τον ρόλο αξιόπιστων στρατιωτικών μονάδων στις μεθοριακές ζώνες της αυτοκρατορίας, ενώ αυτό άλλαξε κατά τις αρχές και τα μέσα του 9^{ου} αιώνα. Η αλλαγή πολιτικής μπορεί να ερμηνευθεί εν μέρει από την εξάπλωση που γνώρισε η αίρεση εντός της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, παρά το γεγονός ότι η έδρα της βρισκόταν στο «περιθώριο». Παράλληλα η προσχώρησή της στο Αραβικό στρατόπεδο επισφράγισε την εχθρική αντιμετώπιση των Παυλικιανών, καθώς ήταν πλέον ξεκάθαρο ότι ήταν ένας μεγάλος κίνδυνος για την αυτοκρατορία.

Το τελευταίο σκέλος της παραπάνω ερμηνείας μας βοηθάει να αντιληφθούμε τον τρόπο που αναπτύχθηκε η ταυτότητα των Παυλικιανών στο πλαίσιο της μεθορίου και των περιθωριακών ζωνών ανάμεσα στην Βυζαντινή Αυτοκρατορία και το Αββασιδικό Χαλιφάτο. Αυτό το γεγονός μάλιστα επέτρεψε στη συγκεκριμένη αίρεση να αναπτύξει ένα είδος μοναδικής ταυτότητας. Παράλληλα είναι ενδιαφέρον το γεγονός ότι η αίσθηση της Αρμενικότητας, διακριτή στο ζήτημα της διαδοχής των διδασκάλων, χάνεται κατά τον 9^{ο} αιώνα, κάτι που μπορεί πολύ εύκολα να εξηγηθεί από την έντονη προσηλυτιστική δραστηριότητα που παρουσιάσαμε, η οποία είχε ως αποτέλεσμα την προσχώρηση μη Αρμενίων στο πλαίσιο της κοινότητας. Επιπροσθέτως παρατηρήσαμε ότι οι Παυλικιανοί θεωρούσαν τους εαυτούς τους ως τους σωστούς Ορθόδοξους Χριστιανούς εν αντιθέσει με τους Ρωμαίους-Βυζαντινούς. Στο ίδιο μήκος κύματος αξίζει να προστεθεί η αναφορά σύμφωνα με την οποία οι Παυλικιανοί απέτρεπαν τη γνωστοποίηση των τελετών τους, πράγμα που μας οδήγησε στο να συσχετίσουμε την έλλειψη δικών τους κειμένων όχι απαραίτητα με την καταστολή τους αλλά με τη στάση των ιδίων σε αυτό το ζήτημα. Εύλογα μπορεί να οδηγηθεί κάποιος στο συμπέρασμα ότι με αυτό τον τρόπο προσπαθούσαν να καλύψουν την άγνοια τους ως αγροτοκτηνοτρόφων. Όμως όπως είδαμε από τα «ριζοσπαστικά» λόγια των Παυλικιανών στο κείμενο του Σικελού, ίσως η αίρεση δεν

ήθελε να ακολουθήσει τα τυπικά των ορθοδόξων σε αυτό το κομμάτι. Επιπλέον αξίζει να συνδυαστεί με την προσπάθεια των Παυλικιανών να μιμηθούν το περιβάλλον τους. Με την αποφυγή της καταγραφής των πεποιθήσεων τους θα μπορούσαν να εναρμονιστούν, έστω κατ' επίφαση, με το κοινωνικό σύνολο, χωρίς η κοινωνία και ο κρατικός μηχανισμός να έχουν γραπτά τεκμήρια για να τους κατηγορήσουν. Με άλλο λόγια, με αυτό τον τρόπο θα μπορούσαν να κινηθούν στο παρασκήνιο ευκολότερα, εάν δηλαδή βασίζονταν απλά στην προφορική μετάδοση των πιστεύω τους.

Άλλη μία αρκετά σημαντική θεματική είναι ο ορισμός του δόγματος των Παυλικιανών και η ακόλουθη καταστολή τους. Ως προς το πρώτο ζήτημα είναι σημαντικό να επαναλάβουμε ότι ο χαρακτηρισμός «μανιχαϊστική» δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, αλλά εντάσσεται στην προσπάθεια στρέβλωσης της εικόνας της αίρεσης.

Επίσης, είναι σημαντικό να τονίσουμε το γεγονός πως το αρχικό ερώτημα του εάν οι Παυλικιανοί επηρέασαν δογματικώς την εικονομαχία ή το αντίστροφο δυστυχώς δεν απαντάται στην παρούσα εργασία, καθώς θα ήταν απαραίτητο, όπως φάνηκε, να μελετήσει κάποιος την ανάπτυξη της δράσης των Παυλικιανών από τα μέσα του 7^{ου} αιώνα, πράγμα που ξεφεύγει από το χρονικό πλαίσιο που έχουμε θέσει. Προς το παρόν αυτό που χρήζει επισήμανσης είναι το γεγονός ότι ο Παυλικιανισμός και οι μετακινήσεις των αιρετικών στο πλαίσιο της περιόδου του 8^{ου}-9^{ου} αιώνα δεν πρέπει να συνδεθεί με την εμφάνιση της εικονομαχίας, διότι οι μετακινήσεις των πληθυσμών αυτών είχαν ξεκινήσει σχεδόν μία εκατονταετία πριν από την εικονομαχική έριδα. Επίσης η εύνοια που τους επέδειξε ο Κωνσταντίνος Ε΄ συσχετίζεται μάλλον με το γεγονός ότι οι Βυζαντινοί έμαθαν πως οι Παυλικιανοί αποτελούσαν ένα αξιόμαχο δυναμικό στην περιοχή της Αρμενίας. Βέβαια το ως προς το πόσο ήταν ευνοημένοι στην πραγματικότητα είναι ένα ζήτημα που χρήζει περαιτέρω συζήτησης, καθώς οι απόψεις περί ομαλής συνεργασίας είναι αρκετά αβάσιμες όπως επίσης και εκείνες που υποστηρίζουν ότι δεν υπήρξε καμία συνεργασία και ότι όλες αυτές οι αναφορές των πηγών ανήκουν στην σφαίρα των ρητορικών τεχνασμάτων για να κατηγορηθούν οι εικονομάχοι αυτοκράτορες του 8^{ου} αιώνα ως αιρετικοί και μανιχαϊστές.

Σε σύνδεση με τα παραπάνω, καταλήγουμε με ασφάλεια στο συμπέρασμα ότι ο Παυλικιανισμός προωθούσε, όπως και κάθε άλλη ομάδα που ανήκει ιδεολογικά στο περιθώριο, την επιβίωσή του με κάθε τρόπο. Οι προσεγγίσεις των αιρετικών ως λαϊκών αγωνιστών που εξεγείρονται ενάντια σε μία καταπιεστική εξουσία δεν

αποδεικνύονται από τις πηγές. Αντίθετα, η θέση του Dixon για το ζήτημα της απλής συνέχισης της ύπαρξης της αίρεσης έχει πολύ ισχυρό έρεισμα.

Μία εξίσου σημαντική προβληματική που αναπτύξαμε είναι η απεικόνιση των Παυλικιανών στις αραβικές, αρμενικές και βυζαντινές πηγές υπό το πρίσμα μίας συγκριτικής οπτικής. Η σύγκριση των μαρτυριών των παραπάνω πηγών κρίθηκε απαραίτητη όπως επίσης και πάρα πολύ γόνιμη, διότι είναι γνωστή η παγίδα στην οποία πέφτουν οι μελετητές του συγκεκριμένου θέματος περιοριζόμενοι στις βυζαντινές πηγές, οι οποίες παρέχουν σημαντικές αλλά περιορισμένες πληροφορίες. Μέσα από τον Λεβόντ είδαμε ότι ο Παυλικιανισμός ήταν ένας φορέας δολιοφθοράς προς όφελος των Αράβων και εις βάρος των Αρμενίων. Ο Κουντάμα, σαν κρατικός λειτουργός του αββασιδικού χαλιφάτου, επιβεβαιώνει ότι ο Παυλικιανισμός ήταν ένας χρήσιμος σύμμαχος στις εμπόλεμες συρράξεις των μεθοριακών ζωνών. Ο Μασουντί σε λίγες γραμμές εκφράζει αυτό που επιδιώκουμε να αποδείξουμε: ο Παυλικιανισμός είναι ένα πολυθρησκευτικό και πολυπολιτισμικό κράμα. Τα τεκμήρια αυτά, εάν συνδυαστούν σωστά με το υλικό των βυζαντινών πηγών, μπορούν να μας οδηγήσουν στην σύνδεση συγκεκριμένων πρακτικών με-πιθανές επιρροές και αλληλεπιδράσεις της αίρεσης με άλλες θρησκείες και αιρέσεις. Μπορούμε λοιπόν να δημιουργήσουμε ένα θρησκειολογικό και πολιτισμικό χάρτη, ο όποιος να μας δείξει την γεωγραφική και χρονολογική πορεία και εξέλιξη των συσχετισμών των διαφόρων θρησκευτικών ομάδων, έτσι ώστε να αναπτυχθεί μία πιο ορθή θεωρία σχετικά με τον χαρακτήρα της μεθορίου κατά την μέση βυζαντινή περίοδο. Τα παραδείγματα που αναφέρουμε για την έντονη παρουσία του σταυρού, για την «βάναυση» (σύμφωνα με τα σημερινά δεδομένα) αντιμετώπιση των αρρώστων, όπως επίσης και οι αναφορές των Παυλικιανών στις διάφορες εκδοχές του μαρτυρίου των 42 μαρτύρων του Αμορίου, μας δείχνουν ότι υπάρχει το υλικό για τον εντοπισμό συγκεκριμένων συσχετισμών. Επομένως, αυτό το οποίο λείπει για την ολοκλήρωση της μελέτης είναι η ορθή σύγκριση των πληροφοριών αυτών από την ιστοριογραφική κοινότητα.

Τέλος, κλείνουμε με αυτό που αναφέρουμε και στην εισαγωγή της μελέτης μας. Είναι σημαντικό, αν όχι το σημαντικότερο, να προσπαθήσουμε να ξεφύγουμε από τα ιστοριογραφικά σχήματα και τις προσεγγίσεις του προηγούμενου αιώνα αναφορικά με το ζήτημα των Παυλικιανών. Αυτά τα θεωρητικά σχήματα δυστυχώς περιορίζουν την έρευνα και δεν επιτρέπουν την πλήρη κατανόηση των φαινομένων που έχουμε συζητήσει στο σύνολο της μελέτης μας. Η διάκριση των Παυλικιανών σε αυτούς της

Αρμενίας και σε αυτούς της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, η απόδοση σε ρητορικά σχήματα πολλών και σημαντικών πληροφοριών των πηγών και η προσκόλληση στη σύγκριση του Παυλικιανισμού με την εικονομαχία δεν διευκολύνουν την προώθηση της έρευνας.

Βιβλιογραφία

Πρωτογενείς πηγές

- ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΜΟΝΑΧΌΣ, *Χρονικό*, εκδ. C. D. BOOR, Λειψία 1904.
- ΘΕΌΔΩΡΟΣ ΣΤΟΥΔΊΤΗΣ, *Επιστολές*, εκδ. Γ. ΦΑΤΟΥΡΟΣ, Βερολίνο 1992.
- ΘΕΟΦΆΝΗΣ, *Χρονογραφία*, εκδ. C. D. BOOR, Λειψία 1883.
- ΙΩΑΝΝΗΣ ΣΚΥΛΙΤΖΗΣ, *Σύνοψις Ιστοριών*, I. THURN (εκδ.), Βερολίνο 1973.
- ΙΩΣΗΦ ΓΕΝΕΣΙΟΣ = LESMUELLER-WERNER A. - THURN I., (εκδ.), *Iosephi Genesii Regum Libri Quattor*, Βερολίνο 1978· KALDELLIS A., *Genesios on the Reigns of the Emperors*, Κανμπέρα 1998.
- ΛΕΒΟΝΤ ΒΑΡΔΑΠΕΤΗΣ = BEDROSIAN R., *Ghevond's History*, New Jersey 2006· HISARD B. M. (σχολ. και μτφρ.), *Lewond Vardapet: Discours Historique*, Παρίσι 2015· ARZOUMANIAN Z. (σχολ. και μτφρ.), *History of Levond: The eminent Vardapet of the Armenians*, Πενσυλβάνια 1982.
- ΣΥΝΕΧΙΣΤΉΣ ΘΕΟΦΆΝΗ, *Χρονικό*, εκδ. J. S. CODONER και M. FEATHERSTONE, Βερολίνο 2015.
- Ιστορημένο χειρόγραφο της Σύνοψις Ιστοριών του Ιωάννη Σκυλίτζη, Bibliotheca Digital Hispanica, http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000022766&page=1.
- Al MASOUDI, *Kitab al tanbih wa al Ishraf (Βιβλίο της Νουθεσίας και της Αναθεώρησης)*, M. J. DE GOEJE, Λέιντεν 1893.
- ASTRUC C. (εκδ.), Pierre L'Higoumene : Precis sur Les Pauliciens, *TM* 4 (1970), 80-92.
- BARBIER DE MEYNARD C. (εκδ. και μτφρ), *Les prairies d'or*, τ. 8ος, Παρίσι 1874.
- CONUS-WOLSHKA W. (εκδ.), Photius: Recit de la Reapparition des Manicheens, *TM* 4 (1970), 99-183.
- DE GOEJE M. J. (εκδ.), *KITAB Al KHARADJ: Auctore Kodama ibn Djafar*, BGA VI, Λέιντεν, 1889.
- FEATHERSTONE J. M. (εκδ.), *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et Eversio Definitionis Synodalis Anni 815*, Λουβένη 1997.

- GOUILLARD J.(εκδ.-μτφρ.), Les Formules d'abjuration, *TM* 4 (1970), 185-207.
- GREENWOOD T. (σχολ. και μτφρ.), *The Universal History of Stepanos Taroneci*, Οξφόρδη 2017.
- LINGENTHAL C. E.(εκδ.), *Novellae Constitutiones Imperatorum post Justinianum*, Λειψία 1857.
- *Skazanija o 42 amoriskijch mucenikach*, εκδ. V. VASILIEVSKIJ και P. NIKITIN, Αγία Πετρούπολη 1905.
- PAPACHRYSSANTHOU D., Pierre de Sicile: Histoire des Pauliciens, *TM* 4 (1970), 3-67.
- PERELS E., *Epistolarum Tomus VI: Karolini Aevi IV*, Βερολίνο, 1925.
- VAN DEN GHEYN J. (εκδ.), *S. Macarii monasterii Pelecetes hegumeni acta graeca*, *AB* 16 (1897), 140-163.
- WAHLGREN S. (εκδ.), *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon*, Βερολίνο 2006.

- *Δευτερογενής Βιβλιογραφία*

- ADONTZ N., L'Age et L'Origine de l'empereur Basile I (867-886), *Byzantion* 8 (1933), 475-500.
- ALEXANDER P. J., Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eighth and Ninth Centuries: Methods and Justifications, *Speculum* 52 (1977), 238-264.
- ARVITES J. A., The Defense of Byzantine Anatolia during the Reign of Irene (780-802), στο *Warfare*, 315-333.
- ASSAD T., Medieval Heresy: An Anthropological View, *Social History* 11 (1986), 345-362.
- BARNARD L., *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclast Controversy*, Λέιντεν, 1974.
- BARNARD L., The Paulicians and Iconoclasm, στο A. BRYER και J. HERRIN (επιμ.), *Iconoclasm: Papers given at the Ninth Symposium of Byzantine Studies*, Μπέρμινχαμ 1977, 75-82.
- BARTIKIAN H., Armenia and Armenians in the Byzantine Epic, στο R. BEATON και D. RICKS (επιμ.), *Digenes Akrites: New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, Λονδίνο 1993, 86-92.
- BARTIKIAN H., Οι Βυζαντινοί Χουρραμίτες και η Αρμενία, *ΒΣ* 9 (1994), 115-132.
- BERLINERBRAU J., Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy and Doxa, *History of Religions* 10 (2001), 327-351.
- BONER M., *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, Κοννέκτικατ 1996.
- CHARANIS P., *The Armenians in the Byzantine Empire*, Λισαβόνα 1963.
- CHEYNET J. C., Το Βυζάντιο σε Άμυνα: Η Σταθεροποίηση των Συνόρων (Από τον Έβδομο έως τα Μέσα του Ένατου αιώνα), στο *Βυζαντινός Κόσμος*, 83-106.
- CODONER J. S., *The Emperor Theophilos and the East, 829-842: Court and Frontier in Byzantium during the last phase of Iconoclasm*, Νέα Υόρκη 2016.
- CRONE P., *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Κέιμπριτζ 2012.

- DADOYAN S. B., Grigor of Tatev: Treatise against the Tajiks, στο *Islam and Christian-Muslim Relations* 7 (1996), 193-204.
- DADOYAN S. B., *Islam in Armenian Literary Culture: Texts, Contexts, Dynamics*, Λουβέν 2021.
- DADOYAN S. B., *The Armenians in the Medieval Islamic World: Paradigms of Interaction (Seventh to Fourteenth Centuries)*, τ. 1: *The Arab Period in Arminyah: Seventh to Eleventh Centuries*, New Brunswick 2011.
- DER NERSESSIAN S., Image Worship in Armenia and its Opponents, *Armenian Quarterly* (1946), 67-81.
- DIXON C., Between East Rome and Armenia: Paulician Ethnogenesis c. 780-850, στο M. IVANOVA και H. JEFFRY (επιμ.) *Transmitting and Circulating the Late Antique and Byzantine Worlds*, Λέϊντεν 2020, 251-273.
- DIXON C., *The Paulicians: Heresy, persecution and Warfare on the Byzantine Frontier c. 750-880*, Λέιντεν 2022.
- EGER A. A., *The Islamic-Byzantine Frontier: Interaction and Exchange Among Muslim and Christian Communities*, Νέα Υόρκη 2015.
- EL-SHEIKH N. M., *Το Βυζάντιο όπως το είδαν οι Άραβες*, Νίκος Κελερμένος (μτφρ.), Αθήνα 2013.
- GARSOIAN N. G., *The Paulician Heresy: A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Παρίσι 1967.
- GEREMEK B., Mouvements hérétiques et déracinement social au bas Moyen Age, *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 37 (1982), 186-192.
- GINZBURG C., *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, John and Anne C. Tedeschi (μτφρ.), Βαλτιμόρη 2013.
- HALDON J. F., *Byzantine Praetorians: An administrative, institutional, and social Survey of the Opsikion and Tagmata, c. 580-90*, Βόννη 1984.
- HALDON J. F., *Recruitment and Conscription in the Byzantine Army c. 550-950: A study on the Origins of the Stratiotika Themata*, Βιέννη, 1979.
- HALDON J. F.-KENNEDY H., The Arab-Byzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries: Military Organization and Society in the Borderlands, *ZRVI* 19 (1980), 79-116.

- HAMILTON J., HAMILTON B., STOYANOV Y., *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650-c. 1450*, Νέα Υόρκη 1998.
- HECK P. L., *The Construction of Knowledge in Islamic Civilization: Qudama b. Jafar and his Kitab al-kharaj wa-sinaat-al kitaba*, Λέιντεν 2002.
- HUXLEY G., The Emperor Michael III and the Battle of Bishop's Meadow (A.D. 863), *GRB* 16 (1975), 443-450.
- HUXLEY G., The Historical Geography of the Paulician and T'ondrakian Heresies, στο T. J. SAMUELIAN και M. E. STONE (επιμ.) *Medieval Armenian Culture*, Καλιφόρνια 1984, 81-95.
- KAEGI W. E. Jr., The Frontier: Barrier or Bridge?, στο *Warfare*, 269-293.
- KALDELLIS A., *Romanland: Ethnicity and Empire in Byzantium*, Μασαχουσέτη 2019.
- KAPELLER J. P., Aristocrats, Mercenaries, Clergymen and Refugees: Deliberate and Forced Mobility in the Early Medieval Mediterranean (6th to 11th century A.D.), στο J. P. KAPELLER, L. REINFANDT και Γ. ΣΤΟΥΡΑΪΤΗΣ (επιμ.), *Migration Histories of the Medieval Afroeurasian Transition Zone: Aspects of Mobility Between Africa, Asia and Europe, 300-1500 C.E.*, Λέιντεν 2020, 327-384.
- KELLY H. A., Inquisition and the Prosecution of Heresy: Misconceptions and Abuses, *Church History* 58 (1989), 439-451.
- KURTZ L. R., The Politics of Heresy, *American Journal of Sociology* 88 (1983), 1085-1115.
- KUTSABU H., Seminaries, Cults and Militia in Byzantine Heresiologies: A Genealogy of the Labelling the "Paulicians", στο C. RAFFENSPERGER και D. OLSTER (επιμ.), *Radical Traditionalism: The Influence of Walter Kaegi in Late Antique, Byzantine and Medieval Studies*, Λονδίνο 2019, 181-196.
- LEMERLE P., L'Histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources Grecques, *TM* 5 (1973), 1-145.
- LEMERLE P., Thomas le slave, *TM* 1 (1965), 255-297.
- LE STRANGE G., Al-Abrik, Tephrike, the Capital of the Paulicians: a correction corrected, *JRAS* 28 (1896), 733-741.
- LOOS M., Le Mouvement Paulicien a Byzance, *ByzantinoSlavica* 24 (1963), 258-286.

- LOURIE B., Syrian and Armenian Christianity in Northern Macedonia from the Middle of the Eighth to the Middle of the Ninth Century, *Materialy po arheologii i istorii antičnogo i srednevekovogo Kryma* 10 (2018), 461-476.
- LUDWIG C., The Paulicians and Ninth Century Byzantine Thought, στο L. BRUBAKER (επιμ.), *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?*, Νέα Υόρκη 2016, 23-36.
- MAHE J. P., L'Eglise arménienne de 611 à 1066, στο G. DAGRON, P. RICHE και A. VAUCHEZ (επιμ.), *Eveques, Moines et Empereurs (610-1054)*, Παρίσι 1993, 457-547.
- MAHE J. P., Le problème de l'authenticité et de la valeur de la Chronique de Levond, στο *L'Arménie et Byzance*, ηλεκτρονική έκδοση 2015 https://books.openedition.org/psorbonne/1773 , 1-22.
- MARTIN-HISARD B., Η Ανατολία και η Βυζαντινή Ανατολή, στο *Βυζαντινός Κόσμος*, 551-603.
- MCGEER E., The Legal Decree of Nikephoros II Phokas Concerning Armenian *Stratiotai*, στο T. S. MILLER και J. NESBIT (επιμ.), *Peace and War in Byzantium: Essays in Honor of George T. Dennis*, Ουάσινγκτον 1995, 123-137.
- METIVIER S., L'organisation de la Frontière Arabo-Byzantine en Cappadoce (VIIIe-IXe siècle), στο E. CUOZO, V. DEROCHE και A. PETERS-CUSTOT (επιμ.), *Puer Apuliae. Mélanges offerts a Jean-Martin*, Παρίσι 2008, 433-454.
- NAZMI A., The Paulicians (al Bayaliqa) in Muslim sources and their role in wars between Arabs and Byzantines, *SAI* 9 (2001), 44-60.
- NERSESSIAN V., *The Tondrakian Movement*, Γκίλφορντ 1987.
- POGOSSIAN Z., The Frontier Existence of the Paulician Heretics, *AMS* 6 (2000), 203-206.
- RAJABZADEH S., The depoliticized Saracen and Muslim Erasure, *Literary Compass* 16 (2019), 1-8, https://doi.org/10.1111/lic3.12548.
- REDGATE A. E., Catholicos John III's Against the Paulicians and the Paulicians of Tephrike, στο R. G. HOVANNISIAN (επιμ.), *Armenian Sevastias/Sivas and Lesser Armenia*, Costa Mesa 2004, 81-110.
- REDGATE A. E., Myth and Reality: Armenian Identity in the Early Middle Ages, *National Identities* 9 (2008), 281-306.
- REDGATE A. E., *Οι Αρμένιοι*, Μπάμπης Κολώνιας (μτφρ.), Αθήνα 2006.

- RUSSEL J. R., *Zoroastrianism in Armenia*, διδακτορική διατριβή, Λονδίνο 1982.
- SHBOUL A. M., *Al Masudi and his World*, Λονδίνο 1979.
- TAYYARA A. R., Muslim-Paulician Encounters and Early Anti-Christian Polemical Writings, *ICMR* 27, (2016), 471-489.
- TER-GHEWONDYAN A., *The Arab Emirates in Bagratid Armenia*, N. G. Garsoian (μτφρ.), Λισαβόνα 1976.
- THEODORAKOPOULOS I., *Saints sous les drapeaux: la sainteté et la guerre à la période byzantine (2ème moitié du IVe-Xe siècle)*, υπό έκδοση.
- TRITLE L. A., Tatzate's Flight and the Byzantine-Arab Treaty of 782, *Byzantion* 47 (1977), 279-300.
- VASILIEV A. A., *Byzance et les Arabes t. 1 : La Dynastie D'Amorium (820-867)*, μτφρ. H. Gregoire και M. Canard, Παρίσι 1935.
- VLYSSIDOU V. N., L'empereur Théophile "chérissant les nations" et les relations avec la classe supérieure de la société byzantine, στο Ε. ΚΟΥΝΤΟΥΡΑ-ΓΑΛΑΚΗ (επιμ.) *Οι Σκοτεινοί Αιώνες του Βυζαντίου*, Αθήνα 2001, 443-453.
- VRYONIS S. J., Byzantine Images of the Armenians, στο R. G. HOVANNISIAN (επιμ.), *The Armenian Image in History and Literature*, Μαλιμπού (1981), 65-81.
- ΒΛΥΣΙΔΟΥ Β. Ν., *Αριστοκρατικές οικογένειες και εξουσία: Έρευνες πάνω στα διαδοχικά στάδια αντιμετώπισης της αρμενο-παφλαγονικής και της καππαδοκικής αριστοκρατίας*, Θεσσαλονίκη 2001.
- ΚΟΡΡΕΣ Θ., Οι διώξεις των Παυλικιανών επί Μιχαήλ Α΄, *Βυζαντινά* 10 (1980), 203-215.
- ΣΙΩΠΗΣ Ι., *Απεικονίσεις των Αιρετικών στη Βυζαντινή Τέχνη*, διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 2022.
- ΣΤΟΥΡΑΪΤΗΣ Γ., Reinventing Roman Ethnicity in High and Late Medieval Byzantium, *Medieval Worlds* 5 (2013), 70-94.
- ΣΤΟΥΡΑΪΤΗΣ Γ., Roman Identity in Byzantium: a critical approach, *BZ* 107 (2014), 175-220.
- ΤΑΚΙΡΤΑΚΟΓΛΟΥ Κ. Α., *Η Αρμενία μεταξύ Βυζαντίου και Χαλιφάτου (885-929)*, Αθήνα 2018.

- ΤΑΚΙΡΤΑΚΟΓΛΟΥ Κ., Η συμμετοχή Τούρκων πολεμιστών στον αββασιδικό στρατό κατά τις αραβοβυζαντινές συγκρούσεις: οι επιχειρήσεις του στρατιωτικού αρχηγού Bugha al Kabir, *ΒΣ* 28 (2018), 83-120.
- ΧΑΡΑΛΑΜΠΑΚΗΣ Π., Παυλικιανισμός και Βογομιλισμός: θρησκευτικές Αιρέσεις και Λαϊκά κινήματα, στο Γ. Θ. ΚΑΡΔΑΡΑΣ και Ν. Γ. ΝΙΚΟΛΟΥΔΗΣ (επιμ.) *Λαϊκές Εξεγέρσεις στο Βυζάντιο*, Αθήνα 2011, 49-84.

Εικόνες

Εικ. 1: Προσπάθεια προσηλυτισμού των Παυλικιανών και η θανάτωση όσων δεν μεταστράφηκαν στον Χριστιανισμό.

Εικ. 2: Η ήττα των Βυζαντινών από τους Παυλικιανούς του Καρβέα και τους Άραβες της Μελιτηνής το έτος 859.

Χάρτες

Χάρτης 1: Τα βυζαντινο-αραβικά σύνορα προς τα τέλη του 8ου αιώνα.

Χάρτης 2: Η Αραβοβυζαντινή μεθόριος στα μέσα του 8ου αιώνα.