

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΜΟΥΣΤΑΚΑΣ

**Μαμάιμι : συμβολή στη μελέτη της χρησιμολογικής
παράδοσης κατά την εποχή της Άλωσης***

ΜΙΑ ΟΨΗ της βυζαντινής πολιτικής αντίληψης είναι και αυτή που συσχετίζει τα πολιτικά φαινόμενα με την επιρροή του μεταφυσικού, πιο συγκεκριμένα του θεϊκού παράγοντα. Φυσικά η αντίληψη αυτή, που γινόταν αποδεκτή σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό από τους ανθρώπους της εποχής, δεν περιορίζεται μόνο στα πολιτικά φαινόμενα, αλλά στο σύνολο των εκφάνσεων της ανθρώπινης πραγματικότητας, ούτε αποτελεί ιδιαίτερο βυζαντινό φαινόμενο αλλά είναι υπαρκτή στο σύνολο των προνεωτερικών κοινωνιών. Η ιδέα του μεταφυσικού καθορισμού των πολιτικών φαινομένων συνεπάγεται ότι αυτά θεωρούνται δεδομένα πριν ακόμη συμβούν και η εξέλιξή τους προδιαγεγραμμένη, οπότε και μπορεί να προβλεφτεί από πρόσωπα με το ανάλογο χάρισμα. Έτσι, στη βάση των ιδεών αυτών αναπτύχθηκε μία παράδοση χρησμών και προφητειών με επιμέρους επικέντρωση στα πολιτικά φαινόμενα και ειδικότερα σε περιπτώσεις όπως η έκβαση πολέμων και επαναστατικών κινήσεων, η τύχη συγκεκριμένων αυτοκρατόρων και δυναστειών, ακόμη και το τέλος της αυτοκρατορίας, που στην τελευταία περίπτωση οι σχετικές χρησιμολογικές παραδόσεις ενείχαν και μία εσχατολογική διάσταση αφού η ρωμαϊκή αυτοκρατορία θεωρείτο ότι παίζει κεντρικό ρόλο στην όλη πορεία της ανθρωπότητας και ότι θα υφίστατο μέχρι τις «έσχατες ημέρες». Οι ουκ ολίγες αναφορές ιστοριογραφικών και άλλων κειμένων σε τέτοιες παραδόσεις δείχνουν τη γενικότερη δημοτικότητα που πρέπει να γνώριζαν αυτές, ιδίως σε κρίσιμες περιόδους και σε περιπτώσεις δραματικών γεγονότων και εξελίξεων. Αναφέρονται και περιπτώσεις αυτοκρατόρων που

* Αρκετά από τα θέματα που θίγονται σε αυτό το άρθρο είχα την ευκαιρία να συζητήσω με την καθηγήτρια Ελισάβετ Ζαχαριάδου, τον καθηγητή Αθανάσιο Μαρκόπουλο και τους συναδέλφους κ.κ. Δημήτρη Κυρίτση και Μαρίνο Σαρηγιάννη, τους οποίους ευχαριστώ θερμά. Εξυπακούεται φυσικά ότι οι τυχόν αδυναμίες επιβαρύνουν αποκλειστικά τον γράφοντα.

πίστευαν στη δυνατότητα πρόβλεψης των εξελίξεων και κατέφευγαν στις συμβουλές της αστρολογίας, οιωνοσκοπίας κ.ο.κ. πριν από τη λήψη σημαντικών αποφάσεων, όπως ο Μανουήλ Α΄ Κομνηνός που δέχεται για το λόγο αυτό την κριτική του Νικήτα Χωνιάτη.¹

Διάφορες δοξασίες, οιωνοί, προφητείες κ.λπ. σχετικά με τη βασιλεία των αυτοκρατόρων ή με την εξέλιξη σημαντικών γεγονότων κυκλοφορούσαν και στη συγχρονία των φαινομένων στα οποία αναφέρονταν, οπότε μπορούσαν είτε να φανούν ότι επαληθεύονται είτε όχι, ενώ σε άλλες περιπτώσεις οι σχετικές χρησμολογικές παραδόσεις συνιστούν μεταγενέστερες επινοήσεις που παρουσιάζουν τη δεδομένη μεθύτερη γνώση ως προλεχθείσα. Η χρησμολογική αντίληψη γενικότερα εξυπηρετούσε πολιτικές σκοπιμότητες, ιδίως οι μεταγενέστερα επινοημένες παραδόσεις, με συνηθέστερη στόχευση τη νομιμοποίηση της βασιλείας και την καθιέρωση δυναστικής αρχής εκ μέρους αυτοκρατόρων που είχαν καταλάβει την εξουσία πραξικοπηματικά. Η δυνατότητα προφητικής πρόβλεψης της νέας αρχής που θεωρείτο ότι αντιπροσώπευε ένας τέτοιος αυτοκράτορας λειτουργούσε ως επιβεβαίωση της θεϊκής επιδοκίμασias και αποδοχής του εγχειρήματός του. Χαρακτηριστικό παράδειγμα συνιστούν οι αναφορές του Ιωάννη Καντακουζηνού στο προφητικό χάρισμα του μητροπολίτη Διδυμοτείχου, για τον οποίο παραδίδεται ότι είχε προβλέψει τη βασιλεία του, αλλά και σε προφητικό όνειρο του Μανουήλ Καντακουζηνού με ανάλογο μήνυμα.² Ένα χαρακτηριστικό μοτίβο τέτοιων χρησμών συνιστούν οι «ἄσημοι λέξεις», που ερμηνευόμενες θεωρείτο ότι αποκάλυπταν μια νέα βασιλεία ή την καθιέρωση μιας δυναστείας. Οι λέξεις αυτές συνιστούν ακρόστιχα ή ακρωνύμια, που αποδίδουν είτε το κωδικοποιημένο περιεχόμενο μιας φράσης είτε τα αρχικά ονόματα των βασιλέων μιας δυναστείας. Γνωστές τέτοιες περιπτώσεις συνιστούν το ΒΕΚΛΑΣ, που αναφέρεται στον Βασίλειο Α΄ και στην καθιέρωση της μακεδονικής δυναστείας, το ΑΙΜΑ με αντίστοιχη αναφορά στη δυναστεία των Κομνηνών, και το ΜΑΡΠΟΥ, με αναφορά στη βασιλεία του Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγου.³

Μία τέτοια «ἄσημος λέξις» με χρησμολογικό χαρακτήρα είναι και το «μαμάϊμι», που σε πρώτο επίπεδο ανάγνωσης δείχνει ότι αναφέρεται στην εξέλιξη της δυναστείας των Παλαιολόγων. Οπωσδήποτε, η μεγάλη χρονική απόσταση της επινοήσης του χρησμού αυτού από την άνοδο της παλαιολόγιας δυναστείας καθιστά σαφές ότι η πολιτική αναγωγή του δεν μπορεί να έχει σχέση

1 Van Dieten 1975: 95-96.

2 Schopen 1831: 341-42, 499-501.

3 «ΒΕΚΛΑΣ = Βασίλειος, Ευδοκία, Κωνσταντίνος, Λέων Αλέξανδρος, Στέφανος». Ψευδο-Συμεών, *Χρονογραφία* (Bekker 1838: 689). «ΑΙΜΑ = Αλέξιος, Ιωάννης, Μανουήλ, Αλέξιος». Νικήτας Χωνιάτης, *Ιστορίαι* (Van Dieten 1975: 169). «ΜΑΡΠΟΥ = Μιχαήλ Αυτοκράτωρ Ῥωμαίων ὁ Παλαιολόγος Ὁξέως Ὑμνηθήσεται». Παχυμέρης, *Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι* (Failler 1984: 49). Για τον χρησμό του ΒΕΚΛΑΣ δηλώνεται ανοιχτά ότι η επινοήση και «ανακάλυψή» του συνιστά ἀπάτη του Φωτίου, που επιδίωκε να κερδίσει την εύνοια του Βασιλείου Α΄.

με ζητήματα νομιμοποίησης της δυναστείας, αντίθετα αυτή πρέπει να εγγραφεί σε συγκυριακά συμφραζόμενα του τέλους της δυναστείας αυτής, και κατ' επέκταση του τέλους της «Βασιλείας των Ρωμαίων».

Για τον χρησμό του «μαμάϊμι» πληροφορούμαστε από δύο διαφορετικά κείμενα, αμφότερα μεταγενέστερα της Άλωσης, αφενός από την *Ιστορία* του Δούκα και αφετέρου από σύντομο ανώνυμο χρονικό της περιόδου 1220-1460.⁴ Ένα αρχικό σημείο προβληματισμού έγκειται στην πατρότητα του χρησμού, αν δηλαδή η αναφορά στο «μαμάϊμι» βασίζεται σε μια υπαρκτή παράδοση και ο Δούκας απλώς την παραθέτει και την αξιοποιεί, ή αν η διήγηση περί του χρησμού επινοείται από τον ίδιο στα πλαίσια της αφηγηματικής στρατηγικής και των στοχευσεών του. Η ύπαρξη και της δεύτερης μαρτυρίας περί του χρησμού στο ανώνυμο χρονικό μπορεί καταρχάς να θεωρηθεί ως ένδειξη για την ανεξάρτητη ύπαρξη της σχετικής παράδοσης, αν και προκύπτει πλέον το ερώτημα περί του ενδεχομένου ο ανώνυμος χρονογράφος να γνώριζε το κείμενο του Δούκα και να είχε αντλήσει από αυτό την πληροφορία για το «μαμάϊμι». Το ερώτημα αυτό δεν μπορεί να απαντηθεί με απόλυτη βεβαιότητα, μπορούν μόνο να προταθούν εκτιμήσεις στη βάση ενδείξεων και λογικών υποθέσεων. Το σύντομο χρονικό αναφέρεται στη δυναστική ιστορία της περιόδου των Λασκαριδών και των Παλαιολόγων, με αποκλειστική επικέντρωση στη διαδοχή των αυτοκρατόρων και με συνοπτικότερη αναφορά σε σημαντικά γεγονότα των βασιλείων τους. Ο χρόνος συγγραφής του χρονικού είναι μεταγενέστερος της *Ιστορίας* του Δούκα και τα αντίστοιχα πλαίσια κυμαίνονται μεταξύ του 1470, οπότε χρονολογείται το τελευταίο γεγονός που καταγράφεται (ο θάνατος του δεσπότη Δημητρίου Παλαιολόγου στην Αδριανούπολη), και του 1476 που συνιστά το υστερότερο σημείο χρονολόγησης του παλαιότερου από τους δύο κώδικες που διασώζουν το χρονικό (του Laurentianus plut. 59, 13).⁵ Όσα γεγονότα αναφέρονται συνοπτικά στο χρονικό ήταν ευρέως γνωστά και γενικά απαντούν και στα κείμενα των «Ιστορικών της Άλωσης»,⁶ χωρίς να εντοπίζεται σε κάποιο σημείο και στιλιστική συνάφεια με την αντίστοιχη αναφορά ενός από αυτούς τους ιστοριογράφους.⁷ Εκτός από το «μαμάϊμι», μια δεύτερη αναφορά του σύντομου

4 Grecu 1958: 401. Schreiner 1975: 188.

5 Schreiner 1975: 156-57, 178-79. Ο δεύτερος κώδικας που περιλαμβάνει το χρονικό, ο Vaticanus graecus 162, χρονολογείται στο πρώτο μισό του 16ου αι. Schreiner 1975: 123-24.

6 Μία εξαίρεση εντοπίζεται στην πληροφορία περί της πρόθεσης των Κωνσταντινοπολιτών να παραδώσουν την πόλη στον Βαγιαζήτ, λόγω της απελπισίας τους από τη μακρά πολιορκία, και την πρεσβεία που έστειλαν στην Κιουτάχεια με αυτή την αποστολή λίγο καιρό πριν τη μάχη της Άγκυρας. Schreiner 1975: 184. Το γεγονός αυτό δεν μνημονεύεται από τους «Ιστορικούς της Άλωσης», για την ακρίβεια από τον Δούκα και τον Χαλκοκονδύλη που εξιστορούν τα γεγονότα της συγκεκριμένης περιόδου. Η αποστολή πρεσβείας των απελπισμένων Κωνσταντινοπολιτών στον Βαγιαζήτ αναφέρεται και σε ανώνυμη περιγραφή της πολιορκίας (ως συγγραφέας πιθανολογείται ο Ιωάννης Χορτασμένος), χωρίς όμως να δηλώνεται πρόθεση παράδοσης της πόλης. Gautier 1965: 108-10.

7 Schreiner 1975: 178.

χρονικού, που παράλληλό της μεταξύ των «Ιστορικών της Άλωσης» εντοπίζεται μόνο στον Δούκα, αφορά στη σπάνι και στην υψηλή τιμή των τροφίμων κατά τη μακρά πολιορκία της Κωνσταντινούπολης από τον Βαγιαζήτ. Σε αυτή την περίπτωση, οι αντίστοιχες μαρτυρίες των δύο κειμένων δείχνουν ότι αυτά μάλλον αναπαράγουν κοινή πηγή, η αναφορά της οποίας μάλιστα δεν έχει γίνει κατανοητή με τον ίδιο τρόπο, παρά ότι υφίσταται επιρροή του ενός στο άλλο.⁸ Επιπλέον, η ανακριβής πληροφορία του ανώνυμου χρονογράφου για την αντικατάσταση του Μανουήλ Β΄ το 1399 από τον αδερφό του «κυρ Ανδρόνικο»⁹ απομακρύνει την πιθανότητα να είχε αυτός γνώση του κειμένου του Δούκα, αφού στο τελευταίο παρατίθεται σωστή πληροφόρηση περί του βασιλέα που αναπλήρωσε τον Μανουήλ Β΄ και ήταν φυσικά ο ανηψιός του Ιωάννης Ζ΄.

Στη συζήτηση περί του ενδεχομένου να γνώριζε ο συντάκτης του χρονικού την *Ιστορία* του Δούκα και να είχε αντλήσει από αυτή την πληροφορία για το «μαμάϊμ» εμπλέκεται και το ζήτημα της κυκλοφορίας του κειμένου του Δούκα. Μια λογική υπόθεση για την αρχική τύχη του κειμένου προτείνεται από τον Τωμαδάκη, ο οποίος θεωρεί ότι η απότομη διακοπή της συγγραφής στο σημείο όπου περιγράφεται η έναρξη της τουρκικής πολιορκίας της Μυτιλήνης οφείλεται σε αυτό καθαυτό το γεγονός της πολιορκίας και της άλωσης της πόλης. Στα πλαίσια αυτής της συλλογιστικής, υποστηρίζεται ότι ο ίδιος ο συγγραφέας υπήρξε θύμα των Τούρκων και ότι το αυτόγραφο του είτε απεκρύβη, είτε κατέληξε λάφυρο κάποιου Τούρκου στρατιώτη, για να αγοραστεί κάποτε από ανθρώπους που ενδιαφέρθηκαν για την αναπαραγωγή του.¹⁰ Η ιταλική μετάφραση του 16^{ου} αιώνα δείχνει ότι το κείμενο του Δούκα έφτασε κάποια στιγμή στην Ιταλία και θεωρήθηκε αρκετά χρήσιμο ώστε να μεταφραστεί, γενικότερα όμως η κυκλοφορία του κειμένου θα πρέπει να υπήρξε πολύ περιορισμένη όπως μπορεί να υποτεθεί από τα ελάχιστα χειρόγραφα που το διασώζουν.¹¹ Κατά συνέπεια, είναι μάλλον απίθανο το κείμενο του Δούκα να είχε γνωρίσει την όποια κυκλοφορία μέχρι τον σχετικά κοντινό χρόνο σύνταξης του ανώνυμου χρονικού και μάλιστα να είχε φτάσει στην Πελοπόννησο όπου εικάζεται ότι

8 «μόδιος γὰρ σίτου ὑπὲρ τὰ εἴκοσι νομίματα. καὶ ποῦ νόμισμα;» Δούκας: Grecu 1958: 85. «... ὡς γενέσθαι τὸ μουζούρι τὸ σιτᾶρι ἄσπρα ρ΄, καὶ οὐχ εὐρίσκετο», Ανώνυμο χρονικό: Schreiner 1975: 184.

9 Schreiner 1975: 184.

10 Τωμαδάκης 1950: 47.

11 Για την επισήμανση μιας σειράς από ενδείξεις που μπορούν να στηρίξουν την ταύτιση του παλαιότερου σωζόμενου κώδικα της *Ιστορίας* του Δούκα (Paris. gr. 1310) με το αυτόγραφο του συγγραφέα, βλ. Kotzabassi 2003: 681-83. Ο εντοπισμός σε ευρωπαϊκές βιβλιοθήκες και άλλων χειρογράφων που φαίνεται πως βρίσκονταν στην κατοχή του γραφέα του Paris. gr. 1310 (Kotzabassi 2003: 679-83) μπορεί να δώσει βάση στην υπόθεση ότι το σύνολο αυτών των κωδίκων είχαν κοινή τύχη, και ίσως έφτασαν στη Δύση ως σώμα. Σε αυτή την περίπτωση, και υποθέτοντας ότι γραφέας του Paris. gr. 1310 είναι ο ίδιος ο Δούκας, εξασθενεί κάπως η υπόθεση που Τωμαδάκη ότι το αυτόγραφο του Δούκα αρχικά υπήρξε τουρκικό λάφυρο.

είχε συνταχθεί το τελευταίο.¹² Από τα παραπάνω συνάγεται ότι μάλλον δεν υπάρχει εξάρτηση του ανώνυμου χρονικού από την *Ιστορία* του Δούκα, άρα και η αναφορά αμοτέρων στο χρησμό του «μαμάιμι» να θεωρηθεί ότι συνιστά δύο ανεξάρτητες μαρτυρίες περί της σχετικής διήγησης. Έτσι, το ενδεχόμενο απόδοσης της αρχικής έμπνευσης του «μαμάιμι» στον ίδιο τον Δούκα φαίνεται πως απομακρύνεται. Στη συνέχεια θα επισημανθούν και άλλα δεδομένα που συντείνουν στη μη απόδοση της πατρότητας του χρησμού στον Δούκα.

Όπως είναι εμφανές, το «μαμάιμι» αποτελεί ακρωνύμιο των βασιλέων της παλαιολόγειας δυναστείας έως και τον Ιωάννη Η' και αποδίδει την ευθεία γραμμή διαδοχής των βασιλέων. Αν εξαιρέσουμε τη μη συμπερίληψη του τελευταίου αυτοκράτορα Κωνσταντίνου ΙΑ', η οποία αποτελεί κομβικό σημείο της όλης σύλληψης και στόχευσης του συγκεκριμένου χρησμού, και θα αναλυθεί παρακάτω, οι άλλες περιπτώσεις αυτοκρατόρων που δεν δηλώνονται στο ακρωνύμιο είναι εύκολα εξηγήσιμες και δεν δημιουργούσαν ζήτημα αξιοπιστίας ή αμφισβητούμενης ακρίβειας των ιστορικών δεδομένων του χρησμού. Εκτός της σειράς των αυτοκρατόρων που δηλώνονται στο «μαμάιμι» βρίσκονται οι Ανδρόνικος Δ' και Ιωάννης Ζ', και αυτή η απουσία θα γινόταν εύκολα κατανοητή στον Βυζαντινό των μέσων του 15^{ου} αιώνα με δεδομένη την εξέλιξη της διαδοχής των Παλαιολόγων. Αμφότεροι οι παραπάνω δεν υπήρξαν «κύριοι» ή «πρώτοι» βασιλείς αφού οι περίοδοι της εκ μέρους τους κατοχής του βασιλικού αξιώματος είχαν συμπέσει με τις βασιλείες των Ιωάννη Ε' και Μανουήλ Β' αντίστοιχα. Επιπλέον, η περίοδος της βασιλείας του Ανδρονίκου Δ' στην Κωνσταντινούπολη (1376-1379) ήταν λογικό να αντιμετωπίζεται από τις επόμενες γενιές ως «τυραννική» (αυθαίρετη, πραξικοπηματική), σε συμφωνία με τις πάγιες βυζαντινές αντιλήψεις περί νομιμοποίησης της εξουσίας, αφού τελικά απέτυχε στο εγχείρημα του να ανατρέψει τον πατέρα του, να καταστεί μόνος αυτοκράτορας και να καθιερώσει δική του γραμμή διαδοχής. Έτσι, και ο Ιωάννης Ζ' που βασίλευσε για περίπου τρία χρόνια στην Κωνσταντινούπολη (1399-1403) –ουσιαστικά ως τοποτηρητής του Μανουήλ Β', όπως εξελίχθηκαν τα πράγματα– εντασσόταν πλέον σε πλάγια γραμμή διαδοχής και δεν θα προκαλούσε απορία η απουσία του από τη σειρά που δηλώνεται στο «μαμάιμι».

Ουσιαστικότερο προβληματισμό μπορεί να προκαλέσει η συμπερίληψη στη σειρά των αυτοκρατόρων του Μιχαήλ Θ', εφόσον αυτός υπήρξε απλά συμβασιλέας του πατέρα του, Ανδρονίκου Β', και ο πρόωρος θάνατός του δεν του επέτρεψε να καταστεί πρώτος αυτοκράτορας. Πιθανότατα η συμπερίληψη του Μιχαήλ Θ' είναι άσχετη με ζητήματα ιστορικής ακρίβειας εκ μέρους των εμπνευστών του «μαμάιμι», ή συνεπούς τήρησης κάποιων κριτηρίων επιλογής των βασιλέων που δηλώνονται στο ακρωνύμιο, και μάλλον εξυπηρετεί τη φωνητική υπόσταση της «άσήμου λέξεως» η οποία έπρεπε να είναι εύηχη και

12 Για τα στοιχεία που δεικνύουν την Πελοπόννησο ως τόπο σύνταξης του ανώνυμου χρονικού, βλ. Schreiner 1975: 179.

όχι ένα συνονθύλευμα άναρθρων φθόγγων. Επιπλέον, με δεδομένη την επιλογή της εξαίρεσης του Κωνσταντίνου ΙΑ΄, αλλά και των Ανδρόνικου Δ΄ και Ιωάννη Ζ΄ για τους λόγους που προαναφέρθηκαν, με τη συμπερίληψη του Μιχαήλ Θ΄ παρεχόταν η ευκαιρία για τη συμβολική χρήση του αριθμού επτά, όσα και τα γράμματα του «μαμάϊμι».

Λεπτομέρειες για την υποτιθέμενη ιστορία του χρησμού μάς δίνει το ιστορικό κείμενο του Δούκα, που η αναφορά του στον χρησμό εντάσσεται στο πλαίσιο της θεολογικής ερμηνείας των ιστορικών φαινομένων που γενικά προβάλλει, αλλά και της γενικότερα αρνητικής για τους Παλαιολόγους τοποθέτησής του. Το «μαμάϊμι» φέρεται να είχε αποκαλυφθεί στον Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγο ως «άσημος» λέξη με προφητικό μήνυμα, που του αποκάλυπτε ότι εγκαινίαζε μια νέα δυναστεία επτά αυτοκρατόρων, η οποία όμως ήταν εξαρχής καταδικασμένη να οδηγήσει στην παρακμή και στην πτώση της «Βασιλείας των Ρωμαίων».¹³ Ως προς τη δεύτερη σωζόμενη μαρτυρία για τον χρησμό του «μαμάϊμι», ο ανώνυμος συγγραφέας της σύντομης χρονογραφίας δηλώνει απλά: «καί ούτως άπώλετο ή βασιλεία τών Ρωμαίων έν τῷ δυστυχεῖ Δράγασι. Κωνσταντίνος καί Έλένη έκτισαν τήν Πόλιν, Κωνσταντίνος καί Έλένη τήν έχάλασαν, έπληρώθη δ΄ ό χρησμός τῶ μαμάϊμι»,¹⁴ και αποκαλύπτει έτσι ευθέως ότι ο χρησμός αναφέρεται στην πτώση του Βυζαντίου.

Η άλωση της Κωνσταντινούπολης βιώθηκε και θεωρήθηκε εξαρχής ως βαρυσήμαντο κοσμοϊστορικό γεγονός και άσκησε μεγάλη συναισθηματική επίδραση στους ανθρώπους της εποχής με αποτέλεσμα την ανάπτυξη μιας πλούσιας χρησμολογικής παράδοσης, που παραδείγματά της παραδίδονται από σύγχρονα ή ολίγον μεταγενέστερα ιστορικά κείμενα.¹⁵ Χρησμολογικές διηγήσεις περί της επικείμενης πτώσης της Βασιλείας των Ρωμαίων υφίσταντο από την πρώιμη βυζαντινή εποχή και σε αυτή τη μακρά χρησμολογική παράδοση προστίθενται και οι διηγήσεις που προέκυψαν κατά την εποχή της Άλωσης, στις οποίες οι σύγχρονοι απέδιδαν μια μακρά παλαιότητα ώστε να τους αποδοθεί το απαραίτητο κύρος και μια μη αμφισβητήσιμη προφητική υπόσταση.¹⁶ Δεδομένης της ιδέας περί της ύπαρξης της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας μέχρι τη

13 «έτυχε γάρ ό Μιχαήλ οίωνοσκοπήσας τότε, ει τήν βασιλείαν κληρονομήσει ό υιός αύτου, τελευτήσας αύτός. έλέγχετο γάρ ύπό του συνειδότος, άδίκως τήν βασιλείαν δραζάμενος, τυφλώσας τόν κληρονόμον καί μυρίουσιν άφορισμούς κατά κεφαλής δεζάμενος καί κατά τής του γένους σειράς. τῶ μαντειον ούν φωνήν άσημον εξερεύξατο μαμάϊμι. ό δέ μάντις έξηγουμένος έλεγεν όσα στοιχειά έν τῇ άσήμῳ λέξει τυγχάνουσιν, τοσοούτοι εκ τής σῆς σποράς βασιλείς βασιλεύσουσιν, καί τότε ή βασιλεία καί από τής Πόλεως καί από του γένους σου άρθήσεται». Grecu 1958: 401.

14 Schreiner 1975: 188.

15 Congourdeau 1999: 63-64. Pertusi 1988: 5- 7.

16 Ενδεικτικά, ο Χαλκοκονδύλης χαρακτηρίζει τους χρησμούς αυτούς ως «σιβυλλικούς». Darkó 1927: 169. Άλλοι χρησμοί που αναφέρονται στο γεγονός της Άλωσης είχαν ενταχθεί στο σώμα των προφητικών διηγήσεων που αποδίδονταν στον Λέοντα τον Σοφό, και άλλοι ανάγονταν στον Μέγα Κωνσταντίνο. Pertusi 1988: 5-6.

συντέλεια του κόσμου, στις διηγήσεις αυτές θα μπορούσε να αποδοθεί και μια εσχατολογική διάσταση, η οποία όμως δεν είναι πάντα υπαρκτή ή εμφανής, οπότε η χρησμολογία περί του τέλους της αυτοκρατορίας δεν μπορεί να θεωρηθεί εξαρχής ότι ταυτίζεται με τη βυζαντινή εσχατολογική παράδοση, ενίοτε όμως δεν λείπουν οι σχετικές αναγωγές και συσχετίσεις.¹⁷

Ο χρησμός του μαμάιμι, αν και δεν μπορεί να θεωρηθεί εσχατολογικός, φέρει μια τέτοια επιρροή από τη βυζαντινή εσχατολογική παράδοση, η οποία έγκειται στην προβολή του συμβολικού αριθμού επτά. Το επτά είναι ίσως ο αριθμός με τη μεγαλύτερη συμβολική βαρύτητα στη βυζαντινή εσχατολογία, που έγκειται στην ιδέα ότι η ύπαρξη του κόσμου θα διαρκέσει επτά χιλιετίες κατ' αναλογία των επτά ημερών της Δημιουργίας.¹⁸ Η χρονική σύμπτωση της πτώσης του Βυζαντίου με την εγγύτητα του έτους συμπλήρωσης της εβδόμης χιλιετίας (AM 7000 = AD 1492) διαμόρφωσε την πίστη πολλών συγχρόνων της εποχής στην επικείμενη συντέλεια του κόσμου, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγεται και ο Γεννάδιος, όπως αποκαλύπτει σε κείμενά του.¹⁹ Το κείμενο στο οποίο κατεξοχήν αναδεικνύεται η συμβολική χρήση του αριθμού επτά είναι η *Αποκάλυψη* του Ιωάννη, το μόνο αποκαλυπτικό κείμενο που εντάχθηκε στον κανόνα της Καινής Διαθήκης. Ως επί το πλείστον οι συμβολισμοί του επτά στην *Αποκάλυψη* παραπέμπουν στις επτά εκκλησίες της επαρχίας Ασίας του 1^{ου} μ.Χ. αιώνα. Στην *Αποκάλυψη* όμως προβάλλεται και το σχήμα συγκρότησης της ανθρώπινης ιστορίας και του ανθρώπινου μέλλοντος με βάση τη διαδοχή επτά αυτοκρατοριών,²⁰ που μπορεί να θεωρηθεί ως εναλλακτική εκδοχή του περισσότερο καθιερωμένου σχήματος των τεσσάρων αυτοκρατοριών όπως αυτό προκύπτει από το *Ζ' Βιβλίο του Δανιήλ* της Παλαιάς Διαθήκης. Σύμφωνα με την ερμηνεία της *Αποκάλυψης* από τον Ανδρέα, επίσκοπο Καισαρείας (6^{ος} - 7^{ος} αιώνας), οι επτά αυτοκρατορίες που θα κυριαρχήσουν διαδοχικά στον κόσμο μέχρι τη συντέλεια αυτού είναι των Ασσυρίων, Μήδων, Χαλδαίων, Περσών, Μακεδόνων, Ρωμαίων και Νέας (χριστιανικής) Ρώμης.²¹ Το σχήμα των επτά αυτοκρατοριών,

17 Για τη διάκριση ανάμεσα σε *tradition oraculaire* και *tradition apocalyptique*, βλ. και Congourdeau 1999: 56. Επίσης, Argyriou 1982: 95.

18 Mango 1965: 34.

19 Π.χ. στη *Χρονογραφία*. Congourdeau 1999: 94. Για σχολιασμό των ιδεών αυτών του Γενναδίου, βλ. Mango 1965: 34-35.

20 «Αί επτά κεφαλαί επτά ὄρη εἰσίν, ὅπου ἡ γυνή κάθηται ἐπ' αὐτῶν. καὶ βασιλεῖς επτά εἰσιν. οἱ πέντε ἔπεσαν, ὁ εἷς ἔστιν, ὁ ἄλλος οὐπω ἦλθεν, καὶ ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μείναι». *Ἀποκ.* XVII 9-10.

21 «ἐπτά κεφαλὰς καὶ επτά ὄρη ἡγοῦμεθα νοεῖσθαι επτά τόπους ἐν ὑπεροχῇ καὶ δυναστείᾳ κοσμικῇ τῶν λοιπῶν ἐξέχοντας, ἐφ' οὓς κατὰ καιροὺς τὴν τοῦ κόσμου βασιλείαν ἐστηρίχθαι ἔγνωμεν, οἷον πρῶτον ἐν Νινευί τὴν Ἀσσυρίων ἀρχήν, ... μετὰ δὲ τούτους ἐν τῇ πρεσβυτέρᾳ Ῥώμῃ τὴν Ῥωμαίων ἰσχύν, ἐπὶ μὲν Αὐγούστου καίσαρος μετὰ τοὺς πρῶν βασιλεῖς αὐτῆς καὶ ὑπάτους μοναρχήσασαν, ὑπὸ δὲ ἀσεβῶν μέχρι Κωνσταντίνου κατασχεθεῖσαν, ὧν μετὰ τὴν κατάλυσιν εἰς τὴν Νέαν Ῥώμην τὰ τῶν φιλοχρίστων βασιλέων μετενεχθῆναι τὰ βασίλεια». Schmid 1955: 17.9b-17.9c. Η ερμηνεία του Ανδρέα Καισαρείας στα συγκεκριμένα χωρία της

που ως τότε δεν είχε επιδράσει στη βυζαντινή ιστορική αντίληψη, επισημαίνεται και στη χρονογραφία του Γενναδίου εναλλακτικά αυτού των τεσσάρων. Η κατά τον Γεννάδιο διαδοχή των αυτοκρατοριών διαφοροποιείται από αυτή που είχε προτείνει ο Ανδρέας Καισαρείας, αφού ως πρώτη παγκόσμια βασιλεία προβάλλεται αυτή των Χαλδαιών, δεύτερη των Αράβων, τρίτη των Ασσυρίων, και ακολουθούν αυτές των Μήδων, Περσών, «Αιγυπτίων» (δηλ. Μακεδόνων που ταυτίζονται με τους Πτολεμαίους) και Ρωμαίων χωρίς διαφοροποίηση μεταξύ προ-χριστιανικής και χριστιανικής βασιλείας.²² Η περιορισμένη έως μηδενική επίδραση του σχήματος διαδοχής των επτά αυτοκρατοριών στη βυζαντινή ιστορική αντίληψη, έως ότου αυτό «ανακαλύπτεται» από τον Γεννάδιο, δεν είναι άσχετη με τη γενικά περιορισμένη επιρροή της *Αποκάλυψης* στη διαμόρφωση των θεμάτων και μοτίβων της βυζαντινής χρησμολογικής και εσχατολογικής παράδοσης,²³ που κυρίως αντλούν την έμπνευσή τους από τις αρχικές εκδοχές της *Αποκάλυψης* του Ψευδο-Μεθοδίου.²⁴ Η μεγάλη απήχηση της *Αποκάλυψης* προκύπτει μετά την οθωμανική κατάκτηση, όπως δείχνει ο μεγάλος αριθμός εξηγητικών κειμένων που συγγράφονται την εποχή αυτή, και η οποία μπορεί να ερμηνευθεί ως απότοκο της ιδέας ότι η οθωμανική κατίσχυση εισήγαγε στην «εποχή του Αντιχρίστου». Έτσι, η *Αποκάλυψη* εξελίσσεται σε πηγή έμπνευσης και των χρησμολογιών και των εσχατολογικών διηγήσεων της εποχής, χωρίς όμως να μειώνεται και η επιρροή των απόκρυφων αποκαλυπτικών κειμένων.²⁵

Αποκάλυψης επαναλαμβάνεται αυτολεξεί και από τον Αρέθα Καισαρείας (10^{ος} αι.) στο δικό του εξηγητικό κείμενο.

22 «Γεγόνασιν οὖν ἀπὸ Ἀδάμ βασιλείαι ζ'. α', ἡ τῶν Χαλδαίων. β', ἡ τῶν Ἀράβων. τρίτη, ἡ τῶν Ἀσσυρίων. δ', ἡ τῶν Μήδων. ε', ἡ τῶν Περσῶν. στ', ἡ τῶν Αἰγυπτίων. καὶ ζ', ἡ τῶν Ῥωμαίων, ἡ καὶ τελευταία ἐστὶ». Congourdeau 1999: 90. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η αναφορά του Γενναδίου σε παγκόσμια κυριαρχία των Αράβων, η οποία μάλιστα τοποθετείται στο απώτερο παρελθόν και συνιστά πρωτοτυπία του συγγραφέα αφού σε καμία άλλη βυζαντινή χρονογραφία δεν γίνεται ανάλογη αναφορά. Ίσως πρόκειται για επίδραση της *Αποκάλυψης* του Ψευδο-Μεθοδίου, του κειμένου που άσκησε τη μέγιστη επίδραση στη βυζαντινή αποκαλυπτική παράδοση, στην οποία γίνεται λόγος για μία πρώτη φάση παγκόσμιας αραβικής επέκτασης, κατά το μακρινό παρελθόν της βιβλικής ιστορίας, που φέρεται να αναχαιτίζεται από τον Γεδεών.

23 Χαρακτηριστικά θέματα της *Αποκάλυψης*, όπως οι συμβολισμοί του επτά, τα δύο «θηρία», το 666 κ.ά. απουσιάζουν από τα δείγματα της βυζαντινής εσχατολογικής λογοτεχνίας (εκδοχές της *Αποκάλυψης* του Ψευδο-Μεθοδίου, των *Ὁράσεων τοῦ Δανιήλ*, *Αποκάλυψη Ἀνδρέα Σαλού*).

24 Argyriou 1982: 95-96. Alexander 1985. Pertusi 1988.

25 Για την ιδιαίτερη απήχηση της *Αποκάλυψης* κατά την περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας βλ. Argyriou 1982, Κυριακού 1995: 22, Balivet 1999: 13-15. Όπως επισημαίνεται, καθ' όλη τη βυζαντινή περίοδο είναι γνωστές μόνο τέσσερις εξηγήσεις της *Αποκάλυψης*, ενώ τα αντίστοιχα κείμενα που συγγράφηκαν κατά την περίοδο 1600-1821 ανέρχονται σε έντεκα. Argyriou 1982: 113-14. Ειδικά σε ό,τι αφορά στο σχήμα διαδοχής επτά αυτοκρατοριών, αυτό εντοπίζεται και στον Ψευδο-Φραντζή, απαλλαγμένο από εσχατολογικές αναγωγές, αλλά προσαρμοσμένο στο πλαίσιο μιας χρησμολογίας περί του τέλους της οθωμανικής αυτοκρατορίας και σε συμφωνία με μια αντίληψη περί του πρόσκαιρου της ισχύος των αυτοκρατοριών, που έρχο-

Η λίγο πολύ εμφανής επιρροή της *Αποκάλυψης* στις παραπάνω αναφορές του Γενναδίου και η διαφαινόμενη, μάλλον έμμεση, επίδρασή της στον χρησμό του «μαμάϊμι» (μέσω της συμβολικής χρήσης του επτά) μπορούν να θεωρηθούν ως ένα αρχικό στάδιο της δημοτικότητας που θα γνώριζε αυτή στη συνέχεια. Είναι μάλιστα λογικό να επισημάνουμε μια ιδιαίτερη επικαιρότητα της *Αποκάλυψης* στο πλαίσιο του βυζαντινού 15^{ου} αιώνα, σε σχέση και με τις νοητικές προσλήψεις της Άλωσης, ακριβώς λόγω της έντονης προβολής των συμβολισμών του επτά, που προφανώς θα συσχετιζονταν με τις εσχατολογικές ιδέες γύρω από την επικείμενη συμπλήρωση της εβδόμης χιλιετίας. Οι υποθέσεις αυτές ενισχύονται από αναφορές ιταλικών κειμένων του 15^{ου} αιώνα, που αναδεικνύουν την *Αποκάλυψη* ως πηγή έμπνευσης διηγήσεων, είτε προφητολογικού χαρακτήρα, είτε συσχετιζόμενων με εσχατολογικά θέματα. Ένα πρώτο παράδειγμα συνιστά η παραινετική επιστολή του Γεωργίου Τραπεζούντιου προς τον πάπα Νικόλαο Ε' (1452) με θέμα την παροχή βοήθειας στην Κωνσταντινούπολη και την εξασφάλιση του ελέγχου των Στενών από χριστιανική δύναμη, για την αποφυγή της μουσουλμανικής επέκτασης στην Ευρώπη. Στην επιστολή αυτή, οι Οθωμανοί και γενικότερα οι Μουσουλμάνοι ταυτίζονται με τα *Μιαρά Έθνη*, Γωγ και Μαγώγ, της χριστιανικής εσχατολογικής παράδοσης και ως πηγή αυτής της ταύτισης δηλώνεται άμεσα η *Αποκάλυψη*.²⁶ Δεύτερη περίπτωση συνιστούν οι χρησιμολογικές αναφορές του Giovanni di Viterbo (1480), που αναφέρονται σε επικείμενη πτώση της οθωμανικής αυτοκρατορίας και επίσης εμπνέονται από την *Αποκάλυψη*, για τις οποίες θα υπάρξει εκτενέστερη αναφορά παρακάτω.

Όπως αξιοποιείται στον χρησμό του «μαμάϊμι», ο αριθμός επτά απομακρύνεται από τα εσχατολογικά του συμφραζόμενα και συσχετίζεται με τα υπαρκτά ιστορικά δεδομένα της πτώσης του Βυζαντίου. Μπορούμε να θεωρήσουμε βάσιμα ότι οι εμπνευστές του χρησμού κατ' αναλογία των επτά αυτοκρατοριών της παγκόσμιας ιστορίας προβάλλουν το μεταφυσικής αναγωγής σχήμα των επτά τελευταίων αυτοκρατόρων που οδηγούν στο τέλος της «Βασιλείας των Ρωμαίων». Μία δεύτερη αναγωγή του επτά όπως χρησιμοποιείται στο «μαμάϊμι» μπορεί να συσχετιστεί αμεσότερα με τα σχήματα που προβάλλονται στη χρονογραφία του Γενναδίου. Για την ακρίβεια, ο Γεννάδιος θεωρώντας τη βασιλεία των Χαλδαιών ως πρώτη παγκόσμια βασιλεία τοποθετεί το μέγιστο του χρονικού εύρους της στην προ του Κατακλυσμού εποχή. Η τελευταία μόνο περίοδος της κυριαρχίας των Χαλδαιών τοποθετείται μετά τον Κατακλυσμό και φέρεται να συνίσταται από τις βασιλείες επτά αυτοκρατόρων, με τις οποίες φτάνει στο τέλος της για να τη διαδεχθεί η κυριαρχία των Αράβων. Μπορούμε

νται και παρέρχονται. Η διαφαινόμενη επίδραση του σχήματος της *Αποκάλυψης* εντοπίζεται στη διάκριση μεταξύ των αυτοκρατοριών που παρήλθαν (Ασσυρίων, Βαβυλωνίων, Περσών, Μακεδόνων και Ρωμαίων), αυτής που κυριαρχεί στη συγχρονία (οθωμανική), και της μελλοντικής (του «Ξανθού Γένους») που θα καταστρέψει την προηγούμενη. Grecu 1966: 462.

26 «Et nimirum hec sunt illa claustra, quibus apertis Gog et Magog, ut evangelista scribit Iohannes, nomen Christi delebunt». Monfasani 1984: 437.

έτσι να θεωρήσουμε ότι προκύπτει μια αναλογία ανάμεσα στην πρώτη μετά τον Κατακλυσμό παγκόσμια αυτοκρατορία, των επτά Χαλδαιών αυτοκρατόρων, και στην τελευταία (τη ρωμαϊκή) που η τελική φάση της ταυτίζεται με μια δυναστεία επίσης επτά αυτοκρατόρων. Σε αυτή την περίπτωση είναι ορατή η στενότερη σχέση του «μαμάϊμι» με το σχήμα του Γενναδίου.

Οι επιρροές των εσχατολογικών αντιλήψεων και η συνάφεια με τα σχήματα του Γενναδίου που διαφαίνονται στη διατύπωση του «μαμάϊμι» εντοπίζονται στη χρήση του συμβολικού αριθμού επτά. Πέραν αυτών των επιρροών, μία λιγότερο ορατή επίδραση στη διαμόρφωση της λογικής του χρησμού ενδέχεται να έχει ασκήσει και η χρησιμολογική παράδοση που σχετίζεται με τους λεγόμενους «Χρησμούς του Λέοντα του Σοφού» (*Oracula Leonis*).²⁷ Το μοντέλο χρησιμολογικής διατύπωσης που τον 15^ο αιώνα είχε πλέον καθιερωθεί να ονοματίζεται ως «Χρησμοί του Λέοντα» (δηλαδή οι αλληγορικές αναφορές και τα σύμβολα που παρέπεμπαν σε συγκεκριμένους αυτοκράτορες) εξαρχής θεωρείτο ότι αναφερόταν σε μια σειρά αυτοκρατόρων (δυναστεία;) που η διαδοχή τους είχε μια προδιαγεγραμμένη κατάληξη.²⁸ Τον 15^ο αιώνα η «κατάληξη» που υποδηλώνεται στο μήνυμα των χρησμών ήταν πλέον η πτώση της «Βασιλείας των Ρωμαίων».²⁹ Συνδέοντας τη διαδοχή των Παλαιολόγων με τη θεωρούμενη ως προδιαγεγραμμένη πτώση του κράτους ο εμπνευστής του «μαμάϊμι» ουσιαστικά αναπαράγει τη λογική των «Χρησμών του Λέοντα», τους οποίους προφανώς γνώριζε.

Όπως προαναφέρθηκε, η σειρά των αυτοκρατόρων που δηλώνεται στο «μαμάϊμι» προκύπτει από τη σχετική χειραγώγηση των ιστορικών δεδομένων, μέσω συμπεριλήψεων και αποκλεισμών, που οφείλονται σε περισσότερους του ενός παράγοντες, για την ακρίβεια στην προοπτική αξιοποίησης του συμβολικού αριθμού επτά, στην ανάγκη επίτευξης του εύηχου της λέξης, στα ουσιαστικά πολιτικά δεδομένα της βασιλείας αυτοκρατόρων όπως ο Ανδρόνικος Δ' και ο Ιωάννης Ζ'. Η απουσία του Κωνσταντίνου ΙΑ' συνιστά ουσιαστικό και κεντρικό στοιχείο των συνδηλώσεων του χρησμού και καταρχάς μπορεί να αναχθεί στο υπαρκτό «συνταγματικό» ζήτημα της αμφισβήτησης της βασιλικής ιδιότητας του Κωνσταντίνου λόγω του ότι ήταν «άστεπτος». Η αμφισβήτηση

27 Στο παρόν ο όρος «Χρησμοί του Λέοντα» αναφέρεται στα συγκεκριμένα 15 ή 16 αλληγορικά στιχουργήματα, που στη χειρόγραφη παράδοση παραδίδονται ως σώμα, όπως εκδίδονται από τον Lambeck (1655) και αναπαράγονται στην *Patrologia Graeca*. Ο όρος δεν αφορά σε άλλες χρησιμολογικές διηγήσεις που επίσης αποδίδονται στον Λέοντα.

28 Mango 1960: 60-62.

29 Μία δοξασία που είχε πληροφορηθεί και αναφέρει ο ανώνυμος Ρώσος περιηγητής του 1390, ότι ο τότε διάδοχος του θρόνου, Μανουήλ Παλαιολόγος, θα ήταν ο τελευταίος αυτοκράτορας, βασίζεται σε ερμηνείες των «Χρησμών του Λέοντα» στους οποίους θα είχε ήδη αποδοθεί το μήνυμα της πτώσης του Βυζαντίου. Η συσχέτιση αυτή προκύπτει από τη σύνδεση του Λέοντα με τα προφητικά μηνύματα των παραστάσεων των Μαγγάνων, για την οποία ο ανώνυμος περιηγητής ήταν ενήμερος. Majeska 1984: 140.

αυτή έχει τη βάση της στο γεγονός της μη στέψης του Κωνσταντίνου από τον πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως, που άφηνε ανολοκλήρωτη την τυπική «συνταγματική» διαδικασία της ανάρρησης του νέου αυτοκράτορα, και αναφέρεται σε σειρά σύγχρονων μαρτυριών. Χαρακτηριστικά, στο κείμενο του Δούκα ο Ιωάννης Η΄ δηλώνεται περισσότερες από μία φορές ως τελευταίος βασιλεύς Ρωμαίων,³⁰ ενώ ο Κωνσταντίνος χαρακτηρίζεται άλλοτε ως δεσπότης και άλλοτε ως βασιλεύς, με την επισήμανση όμως του συγγραφέα ότι απλά είχε καθιερωθεί να τον αποκαλούν έτσι ενώ τυπικά δεν ίσχυε η βασιλική ιδιότητά του λόγω της μη στέψης του.³¹ Επιπλέον, και η μαρτυρία *Βραχέως Χρονικού* μας ενημερώνει για το ίδιο ζήτημα ότι: «και πάλιν ἐσέβηκαν αὐτοὶ οἱ τῆς Ἄγαρ καὶ ἐπῆραν αὐτὴν ἐκ τῶν χειρῶν Κωνσταντίνου δεσπότη, ἀστέπτου ὄντος...»,³² ενώ σχετικός υπαινιγμός διατυπώνεται και στον παραινετικό λόγο του Ιωάννη Ευγενικού προς τον Κωνσταντίνο.³³ Η μη στέψη του Κωνσταντίνου εντάσσεται στις πολιτικές επιπλοκές που προέκυψαν από τη διένεξη για την ένωση των εκκλησιών και ερμηνεύεται στα πλαίσια αυτού του ζητήματος. Προφανώς ο αυτοκράτορας ανέβαλε τη στέψη του ερχόμενος στην Κωνσταντινούπολη σε μια προσπάθεια εκτόνωσης της κρίσης την οποία δεν θα εξυπηρετούσε η άμεση στέψη του από τον ενωτικό πατριάρχη Γρηγόριο Γ΄ Μαμμή.³⁴ Στη συνέχεια, η αναχώρηση του πατριάρχη για την Ιταλία και η μη αντικατάστασή του στις οξυμένες συνθήκες που επικρατούσαν καθιστούσαν πρακτικά αδύνατη τη στέψη. Πέραν όμως της αναμφισβήτητης συσχέτισης του ζητήματος της μη στέψης με τις επιπλοκές της διένεξης για την Ένωση, υπάρχει το ενδεχόμενο της συνειδητής αξιοποίησης του προβλήματος από τον Κωνσταντίνο στο πλαίσιο μιας πολιτικής ιδεολογικού αναπροσανατολισμού, που έγκειται στην προσπάθεια για τη σχετική εκκοσμίκευση του ιδεολογικού και συμβολικού υποβάθρου του βυζαντινού πολιτικού συστήματος και του βασιλικού αξιώματος, και ενδείξεις της διαφαίνονται στις πολιτικές των τελευταίων Παλαιολόγων.³⁵

Η θεώρηση του Ιωάννη Η΄ ως τελευταίου βασιλέα και η συνεπαγόμενη αμφισβήτηση της τυπικής βασιλικής ιδιότητας του Κωνσταντίνου αποτυπώνονται και στη χρησμολογική παράδοση, όπως μπορεί να διαφανεί και από άλλα γνωστά παραδείγματα πέραν του «μαμάϊμι». Μία πρώτη περίπτωση

30 «Ο δὲ βασιλεὺς Ἰωάννης ..., καὶ ἐν ὀλίγαις ἡμέραις ἐτελεύτησεν, ὕστατος βασιλεὺς χρηματίσας Ῥωμαίων». Grecu 1958: 279.

31 «... ὁ βασιλεὺς Κωνσταντίνος, – οὐπῶ γὰρ ἦν στεφθεὶς, ἀλλὰ οὐδὲ στεφθῆναι ἔμελλε διὰ τὸ προρρηθῆν, πλὴν βασιλέα ἐκάλουν Ῥωμαίων». Grecu 1958: 293.

32 Schreiner 1975: 535.

33 Ο υπαινιγμός αυτός δηλώνεται με την επίκληση του Ευγενικού: «καὶ τίς ὁ στέψων σε πατριάρχης ὅτεδήποτε καὶ τῷ θεῷ μῦρῳ χρίσων βασιλικῶς καὶ τὴν σὴν εὐεργεσίαν καὶ ὁμολογίαν δεξιόμενος;» Λάμπρος 1923: 123. Στον λόγο αυτόν ο Ιωάννης Ευγενικός συνιστά στον Κωνσταντίνο να αποκηρύξει την ένωση των εκκλησιών. Βλ. και Carroll 1984: 334-35.

34 Πιτσάκης 2005: 145-65; παρατίθεται στο Κιουσοπούλου 2007: 185-86 (σημ. 62).

35 Κιουσοπούλου 2007: 183-86, 196-98.

συνιστά η μαρτυρία του Λεονάρδου του Χίου αναφορικά με την προφητική παράδοση που σχετιζόταν με τα πορτρέτα των αυτοκρατόρων και των πατριαρχών που είχαν εικονογραφηθεί στον νάρθηκα του ναού του Αγίου Γεωργίου των Μαγγάνων. Οι παραστάσεις των Μαγγάνων γίνονταν αντιληπτές ως ένας τύπος «εικονικού χρησμού» και η παράδοση που τους απέδιδε προφητικά νοήματα ήταν αρκετά παλαιότερη των χρόνων της Άλωσης, αφού η παλαιότερη σχετική μαρτυρία παρέχεται από τον ανώνυμο Ρώσο περιηγητή που επισκέφθηκε την Κωνσταντινούπολη γύρω στο 1390.³⁶ Ο προφητικός χαρακτήρας των παραστάσεων έγκειτο στην πίστη ότι ο ακριβής αριθμός των αυτοκρατόρων και πατριαρχών που θα εικονογραφούνταν είχε προβλεφθεί στο μακρινό παρελθόν (και μάλιστα από τον Λέοντα τον Σοφό, κεντρική μορφή της βυζαντινής χρησμολογίας), οπότε και είχαν καθοριστεί οι αντίστοιχες θέσεις που θα καλύπτονταν από το πορτρέτο του κάθε αυτοκράτορα και πατριάρχη μετά την ανάρρησή του. Κατά τον Λεονάρδο πάντα, οι προβλεπόμενες προς εικονογράφηση θέσεις ολοκληρώνονταν με αυτή που αντιστοιχούσε στον Κωνσταντίνο ΙΑ', η οποία όμως είχε παραμείνει κενή για τον λόγο ότι ο αυτοκράτορας ήταν άστεπτος.³⁷

Μνεία σε παρεμφερή αλλά όχι ταυτόσημη διήγηση με αυτή του Λεονάρδου κάνει και ο Χαλκοκονδύλης, που αναφέρεται σε βιβλίο του οποίου η συγγραφή αποδιδόταν επίσης στον Λέοντα τον Σοφό και όπου η σειρά των «μελλοντικών» αυτοκρατόρων και πατριαρχών δηλωνόταν με συνδυασμό κειμένου και εικονογράφησης.³⁸ Είναι πολύ πιθανό ότι η αναφορά του Χαλκοκονδύλη αναπαράγει αυτή του Λεονάρδου, αφού και άλλες συνάψεις μεταξύ των δύο κειμένων επιτρέπουν την κατάταξη του Λεονάρδου μεταξύ των πηγών του Χαλκοκονδύλη,³⁹ αν και ο τελευταίος σε αυτή την περίπτωση διαφοροποιεί την αναφορά του από αυτή του προτύπου του. Αν για λόγους ευκολίας ονομάσουμε τους δύο χρησμούς «χρησμός των Μαγγάνων» και «χρησμός της Βίβλου του Λέοντα», η βασική διαφορά μεταξύ τους έγκειται στο γεγονός ότι στο προφητικό μήνυμα του πρώτου, όπως αυτό διατυπωνόταν κατά την εποχή της Άλωσης, περιλαμβάνεται και ο Κωνσταντίνος ΙΑ', αφού είχε προβλεφθεί η θέση του πορτρέτου του ασχέτως αν αυτή δεν καλύφθηκε, ενώ στη «Βίβλο του Λέοντα» η σειρά των αυτοκρατόρων φέρεται να ολοκληρώνεται με τον Ιωάννη

36 Majeska 1984: 140.

37 *MPG* 159, cols. 926-27.

38 Προφανώς ο Χαλκοκονδύλης δεν αναφέρεται στους «Χρησμούς του Λέοντα» και στη συμβολική τους εικονογράφηση, αλλά σε πορτρέτα βυζαντινών αυτοκρατόρων, αντίστοιχα ίσως του «Ζωναρά της Μοδένας». Για το ιστορικό πλαίσιο και τις δυνατότητες ερμηνείας της σύνθεσης των πορτρέτων του «Ζωναρά», που μπορεί να ανήγαν και σε μία χρησμολογική αντίληψη, βλ. Γκράτζιου 1996: 153-60.

39 Π.χ. η αναφορά του Χαλκοκονδύλη στους λόγους θανάτωσης του Λουκά Νοταρά που περιλαμβάνει και την εκδοχή περί των ανήθικων προθέσεων του σουλτάνου απέναντι στον γιο του Νοταρά (*Darkó* 1927: 165-66), η οποία αρχικά παρατίθεται από τον Λεονάρδο.

Η'. Επίσης, ο Χαλκοκονδύλης επισημαίνει ότι η σειρά των «μελλοντικών» πατριαρχών, που περιλαμβάνονταν στη «Βίβλο του Λέοντα», ολοκληρωνόταν με τον Ιωσήφ Β',⁴⁰ ενώ ο Λεονάρδος δεν αναφέρει κάτι σχετικό με τον τελευταίο πατριάρχη των παραστάσεων των Μαγγάνων.

Με αφετηρία τη θεώρηση στον χρησμό του Ιωάννη Η' ως τελευταίου αυτοκράτορα και του Ιωσήφ ως τελευταίου πατριάρχη, ο Χαλκοκονδύλης προχωρεί σε επεξήγηση της αμφισβήτησης της βασιλικής και πατριαρχικής ιδιότητας του Κωνσταντίνου και του Γρηγορίου αντίστοιχα ως απόρροια της απότομης και ασυνήθους διακοπής της θητείας αμφοτέρων, του μεν Κωνσταντίνου λόγω της θανάτωσής του από τους εχθρούς, του δε Γρηγορίου λόγω της εγκατάλειψης της θέσης του και της φυγής του.⁴¹ Αναφορικά με τον Κωνσταντίνο, ο Χαλκοκονδύλης διαφοροποιείται από τον Δούκα εφόσον δεν θίγει το «συνταγματικό» ζήτημα της μη στέψης. Στο σημείο αυτό θα μπορούσε καταρχάς να υποστηριχθεί ότι ο Δούκας αποδίδει ακριβέστερα τα ουσιαστικά πολιτικά δεδομένα πάνω στα οποία βασίστηκε η αμφισβήτηση της τυπικής βασιλικής ιδιότητας του Κωνσταντίνου, ενώ ο Χαλκοκονδύλης δείχνει να τα αγνοεί, στοιχείο που μπορεί να εξηγηθεί από τη μεγαλύτερη χρονική απόσταση της συγγραφής του σε σύγκριση με του Δούκα. Και η αιτιολόγηση του Χαλκοκονδύλη όμως αποκαλύπτει την ύπαρξη ενός προβληματισμού για το αν θα έπρεπε να θεωρείται «κανονική» η θητεία ενός αυτοκράτορα που δεν «τελευτᾷ ἐν τῇ βασιλείᾳ» και δεν τυγχάνει διαδοχής, αλλά η βασιλεία του συνδέεται με την πτώση του κράτους. Η ιδέα αυτή θα πρέπει να γνώριζε κάποια απήχηση, οπωσδήποτε όχι γενικευμένη, και μάλιστα να εξυπηρετούσε τη διατύπωση χρησολογικών σχημάτων προκειμένου να παρακάμπτονται ασυμφωνίες με τα υπαρκτά δεδομένα. Χαρακτηριστικά, η αντίληψη αυτή φαίνεται να είναι υπαρκτή και στη διατύπωση του χρησολογικού σχήματος των «πέντε σουλτάνων» που θα βασιλεύουν στην Κωνσταντινούπολη προτού επερχόταν η πτώση της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Το σχήμα αυτό διατηρήθηκε και μετά την παρέλευση της βασιλείας του πέμπτου σουλτάνου (Σελίμ Β'), αφού ο επόμενος σουλτάνος, Μουράτ Γ', προφανώς δεν συνυπολογιζόταν λόγω της προσδοκώμενης πτώσης των Οθωμανών κατά τη βασιλεία του.⁴² Προκύπτει έτσι και μία πιθανή ερμηνεία της απουσίας του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου από τη σειρά των βασιλέων που δηλώνεται στο «μαμάϊμι», η οποία όμως δεν θα πρέπει να ήταν η μόνη.

40 «θαυμάζω δὲ, εἰ μὴ τοὺς χρησμοὺς τῆς Σιβύλλης οὐκ οἶονταί τινες ἀληθεῖς γεγονέναι, ὅποτε τὴν ἐν Βυζαντίῳ χώραν τὴν τῶν βασιλέων γραφὴν, ὑπὸ Λέοντος τοῦ σοφοῦ, ὡς φασί, βασιλέως, ἐς τοῦτον τὸν βασιλέα [Ιωάννης Η'] ἐτελεύτα ἢ γραφὴ, καὶ ἐς τὸν ἀρχιερέα τὸν ἐν Φλωρεντίᾳ τῇ Τυρρηνῶν τελευτήσαντα». Darkó 1927: 169.

41 «τὸν γὰρ δὴ Κωνσταντῖνον βασιλέα, ἅτε ἀπολλύμενον ὑπὸ τῶν βαρβάρων καὶ οὐ τελευτῶντα ἐν τῇ βασιλείᾳ, οὔτε τὸν Γρηγόριον τὸν ἐπὶ Ἰταλίας οἰχόμενον ἐχώρει ὁ πίναξ ἐκεῖνος». Darkó 1927: 169.

42 Βλ. παρακάτω.

Σχετικά με την αναφορά του Χαλκοκονδύλη στον χρησμό της «Βίβλου του Λέοντα», και την προσπάθεια επεξήγησης της θεώρησης του Ιωάννη Η΄ ως τελευταίου αυτοκράτορα και του Ιωσήφ Β΄ ως τελευταίου πατριάρχη, μία ουσιαστική αδυναμία της παραπάνω πραγματιστικής προσέγγισης του ζητήματος έγκειται στην παράκαμψη της πατριαρχείας του Μητροφάνη Β΄, ο οποίος θα έπρεπε λογικά να αντιμετωπίζεται ως ο τελευταίος προ της Άλωσης πατριάρχης από όποιον αμφισβητούσε την πατριαρχική ιδιότητα του Γρηγορίου. Αναφορά άλλωστε στον Μητροφάνη ως τελευταίο πατριάρχη κάνει και ο Γεννάδιος στη *Χρονογραφία*, στην οποία επίσης προβάλλεται η μεταφυσική αναγωγή της σύμπτωσης των δύο Μητροφάνεων ως πρώτου (επί βασιλείας του Μεγάλου Κωνσταντίνου) και τελευταίου πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως.⁴³ Το πρόβλημα της ασυμφωνίας των δηλώσεων του χρησμού, όπως παρατίθενται από τον Χαλκοκονδύλη, με τα πραγματολογικά δεδομένα επιλύεται αν ξεπεράσουμε την πραγματιστική ερμηνεία και προκρίνουμε τη δυνατότητα ερμηνείας του με υπερβατικούς όρους. Ανάλογη περίπτωση συνιστά ένας ακόμη χρησμός που βάσει της τότε ερμηνείας του ανάγεται στο ευρύτερο θέμα της θεώρησης του Ιωάννη Η΄ ως τελευταίου αυτοκράτορα. Για τον συγκεκριμένο χρησμό πληροφορούμαστε από τη *Χρονογραφία* του Γενναδίου, και η επισήμανση για το επιφώνημα «Ιώ», που επαναλαμβάνεται στο κείμενο του χρησμού, μας επιτρέπει να τον ταυτίσουμε με ένα από τα αλληγορικά στιχουργήματα που ενσωματώνονται στους «Χρησμούς του Λέοντα», και σε αρκετά χειρόγραφα φέρει τον χαρακτηριστικό τίτλο *πατριάρχης*.⁴⁴ Ερμηνεύοντας τον χρησμό, ο Γεννάδιος προτείνει ότι το «Ιώ» (που μεταφράζεται ως «φευ», αλίμονο) παραπέμπει στον Ιωάννη Η΄ και στον πατριάρχη Ιωσήφ επί των οποίων θα επερχόταν το τέλος της εκκλησίας των Ρωμαίων, και κατ' επέκταση και της βασιλείας.⁴⁵ Γίνεται έτσι σαφές ότι οι διηγήσεις αυτές αναφέρονται στη σύνοδο της Φλωρεντίας και στην ένωση των εκκλησιών, η οποία νοείται μέσα από την ανθενωτική λογική ως σημαίνουσα το συμβολικό τέλος και την ηθική πτώση της βασιλείας

43 Congourdeau 1999: 92.

44 «... και μεγάλως άγριωθήση αύτς ό φόνου σύμβουλος άρχιερεύς, ού τó όνομα Ιώ». *MPG* 107, cols. 1136-37.

45 «Χρησμός ήν, ότι όταν βασιλεύση τó Ίω όνομα και πατριαρχεύση άμα, τότε, ιώ τώ βασιλεί τών χριστιανών και τή Έκκλησία, και τέλος άμφοτέρων έσται. τó γάρ ιώ θρηνητικόν έστιν έπίρρημα σημαϊνον τó φευ. οί τήν Έκκλησίαν ούν ανατρέψαντες έν Ίταλία Ίωάννης ήν βασιλεύς και Ίωσήφ πατριάρχης. τή δέ Έκκλησίας άνατροπή και ή τής βασιλείας έπηκολούθησεν». Congourdeau 1999: 92. Φαίνεται πως ο χρησμός του «Ιώ» είχε τροφοδοτήσει μία μακρά παράδοση σχετικά με τον «τελευταίο πατριάρχη» και το τέλος της «Εκκλησίας των Ρωμαίων». Κατά τον ανώνυμο Ρώσο περιηγητή του 1390, οι προφητικές αναγωγές των παραστάσεων των Μαγγάνων παρέπεμπαν σε έναν μελλοντικό τελευταίο πατριάρχη που το όνομά του θα ήταν «Ιωάννης» ή «Ιωνάς». Majeska 1984: 140. Την επαύριο της συνόδου Φερράρας-Φλωρεντίας οι διηγήσεις αυτές αξιοποιήθηκαν από την ανθενωτική παράταξη και συγκεκριμενοποιήθηκαν στο πρόσωπο του πατριάρχη Ιωσήφ, όπως αποκαλύπτουν οι αναφορές του Γενναδίου.

και της εκκλησίας των Ρωμαίων. Οι θεωρήσεις του Ιωάννη Η΄ ως τελευταίου αυτοκράτορα μπορεί να έχουν την αφετηρία τους σε προβληματισμούς γύρω από την τυπική βασιλική ιδιότητα του Κωνσταντίνου, που καταρχάς βασίζονται στο υπαρκτό πολιτικό ζήτημα της μη στέψης και μετά την Άλωση στην ταύτισή του με την πτώση του κράτους. Όπως διαφαίνεται όμως από τις παραπάνω διηγήσεις, αυτές οι θεωρήσεις του Ιωάννη Η΄ αξιοποιούνται στον λόγο της ανθενωτικής μερίδας μέσα από την απόδοση νέου νοήματος και της σύνδεσής τους με υπερβατικές και συμβολικές θεωρήσεις του ζητήματος της Ένωσης.

Το «μαμάϊμι» είναι ο τρίτος γνωστός χρησμός που μαζί με τους αντίστοιχους της «Βίβλου του Λέοντα» και του «Ιώ», όπως ερμηνεύεται από τον Γεννάδιο, συγκροτούν μία επιμέρους κατηγορία των χρησμολογικών παραδόσεων της εποχής της Άλωσης υπό την έννοια ότι και οι τρεις αντιμετωπίζουν τον Ιωάννη Η΄ ως τελευταίο αυτοκράτορα. Δεδομένου ότι στους άλλους δύο χρησμούς είναι λίγο πολύ εμφανής η ανθενωτική λογική, στη μία μάλιστα περίπτωση ο ίδιος ο Γεννάδιος παίζει κεντρικό ρόλο στη διατύπωση του χρησμού, θα ήταν λογικό να θεωρήσουμε ότι και ο χρησμός του «μαμάϊμι» αποδίδει ανάλογο νόημα. Στο σημείο αυτό μπορεί να προταθεί μία ακόμη απάντηση στο ερώτημα που τέθηκε παραπάνω για το αν η αναφορά του Δούκα στον χρησμό του «μαμάϊμι» συνιστά επινόηση του ίδιου του συγγραφέα ή η διήγηση περί του χρησμού υφίστατο ανεξάρτητα. Μία χρησμολογική διήγηση με εμφανή πολιτικό χαρακτήρα όπως το «μαμάϊμι», η οποία επινοείται κατά την εποχή της Άλωσης δεν θα ήταν πιθανό να είναι ιδεολογικά ουδέτερη σε σχέση με το κορυφαίο ζήτημα αντιπαράθεσης της εποχής, δηλαδή τη διένεξη ενωτικών και ανθενωτικών, άσχετα με το αν ο Δούκας την παρουσιάζει χωρίς ανάλογη ιδεολογική αναγωγή. Το στοιχείο της θεώρησης του Ιωάννη Η΄ ως τελευταίου αυτοκράτορα θέτει τη διήγηση αυτή σε αντιστοιχία με τις άλλες δύο χρησμολογικές διηγήσεις που αναλύθηκαν παραπάνω, και μπορεί να στηρίξει την υπόθεση ότι και αυτή μεταφέρει ανάλογο μήνυμα. Έχουμε έτσι μία ένδειξη για την πατρότητα του χρησμού του «μαμάϊμι», η οποία στην αρχική του σύλληψη δεν θα πρέπει να αποδοθεί στον ενωτικό Δούκα, αλλά μάλλον στους περί τον Γεννάδιο ανθενωτικούς κύκλους όπως δείχνουν και τα παραδείγματα των άλλων δύο ανάλογων χρησμολογικών διηγήσεων.

Συνοψίζοντας τα σχετικά με τις πιθανές σημασίες και ερμηνείες του χρησμού του «μαμάϊμι», η ανθενωτική λογική που διαφαίνεται στην αρχική έμπνευση της διήγησης περί του χρησμού τοποθετεί αυτήν σε χρόνο οπωσδήποτε μεταγενέστερο της συνόδου Φερράρας-Φλωρεντίας. Πέραν αυτού, η χρονολόγηση της αρχικής διατύπωσης του χρησμού πριν ή μετά την Άλωση είναι μάλλον αδύνατη. Θα μπορούσε μόνο να εκφραστεί μια απλή εικασία για ενδεχόμενη χρονολόγηση του χρησμού σε μεταγενέστερο της Άλωσης χρόνο (οπωσδήποτε όμως αρκετά νωρίτερα από το 1462 οπότε σταματά η συγγραφή του Δούκα), λόγω της συνάφειας με σχήματα της *Χρονογραφίας* του Γενναδίου, η οποία

γράφεται μετά την Άλωση. Σε αυτή την περίπτωση ο χρησμός του «μαμαίμι» μπορεί να θεωρηθεί ότι συνιστά ένα *vaticinium ex post facto*. Η υπόθεση για την απόδοση της πατρότητας του χρησμού σε ανθενωτικούς κύκλους βασίζεται και στις παραπάνω συνάψεις, αλλά και στην ύπαρξη των άλλων γνωστών παραδειγμάτων χρησμολογικών διηγήσεων που επίσης παρουσιάζουν τον Ιωάννη Η΄ ως τελευταίο αυτοκράτορα, και στις οποίες η ανθενωτική λογική είναι αμεσότερα ορατή. Η θεώρηση του Ιωάννη Η΄ ως τελευταίου αυτοκράτορα μπορούσε να τύχει πολλαπλών αναγνώσεων. Με βάση την ανθενωτική λογική η συγκεκριμένη θεώρηση του Ιωάννη γινόταν αντιληπτή με συμβολικούς όρους, από την άλλη όμως αυτή μπορούσε να γίνει δεκτή και από όσους δεν ενστερνίζονταν τις ανθενωτικές ιδέες ή δεν αντιλαμβάνονταν τα σχετικά νοήματα (π.χ. Δούκας) σε συμφωνία με τις αμφισβητήσεις της τυπικής βασιλικής ιδιότητας του Κωνσταντίνου ΙΑ΄, είτε λόγω της μη στέψης είτε γιατί δεν «έτελεύτησε έν βασιλεία».

Αναφορικά με τη χρήση και τις συνδηλώσεις του «μαμαίμι» στα δύο κείμενα που διασώζουν αναφορές στον χρησμό, ο συγγραφέας ή συμπιλητής της σύντομης χρονογραφίας αξιοποιεί την αναφορά στον χρησμό προκειμένου να ολοκληρώσει τη διήγησή του. Προφανώς στην αντίληψη του ανώνυμου συγγραφέα ένας χρησμός που φέρεται να προλέγει την πτώση της «Βασιλείας των Ρωμαίων» συνιστά το ιδανικό κλείσιμο μιας εξιστόρησης των σχετικών γεγονότων. Της αναφοράς άλλωστε στον χρησμό του «μαμαίμι» προηγείται αυτή στη διαδεδομένη και επίσης μεταφυσικής αναγωγής διήγηση περί της σύμπτωσης των δύο «Κωνσταντίνων υιών Ελένης» ως πρώτου και τελευταίου αυτοκράτορα: «Κωνσταντίνος καί Έλένη ἔκτισαν τήν Πόλιν, Κωνσταντίνος καί Έλένη τήν ἐχάλασαν». Η ευρεία διάδοση της τελευταίας διήγησης, που διατυπωνόταν και ως χρησμός,⁴⁶ πρέπει να θεωρείται δεδομένη λόγω της μνημόνευσής της σε ικανό αριθμό κειμένων που πραγματεύονται την Άλωση.⁴⁷ Μια σχετικά ευρεία διάδοση θα μπορούσε ίσως να υποστηριχθεί και για τη διήγηση περί του «μαμαίμι» αν κρίνουμε από τη λακωνικότητα και την απουσία της οποίας επεξήγησης ή διευκρίνισης με την οποία αναφέρεται στον χρησμό ο ανώνυμος χρονογράφος, που δίνει έτσι την εντύπωση ότι θεωρεί γνωστά τα περί του χρησμού για τον αναγνώστη του, αν και η υπόθεση αυτή δεν μπορεί να τεθεί χωρίς επιφυλάξεις εφόσον απουσιάζουν άλλα στοιχεία που να την ενισχύουν. Προκύπτει όμως ζήτημα λογικής ανακολουθίας εφόσον παρατίθεται ένας χρησμός που φέρει ως τελευταίο αυτοκράτορα τον Ιωάννη Η΄ σε ένα κείμενο που κατά τα άλλα δηλώνει ευθέως τον Κωνσταντίνο ως αυτόν επί των ημερών του οποίου συντελείται η πτώση (όπως τονίζεται με τη φράση «καί οὕτως ἀπώλετο ἡ βασιλεία τῶν Ῥωμαίων ἐν τῷ δυστυχεῖ Δράγασι»), χωρίς να υπάρχουν υπόνοιες αμφισβήτησης της βασιλικής ιδιότητας του Κων-

46 Pertusi 1988: 5-6. Congourdeau 1999: 63.

47 Κριτόβουλος, Niccolo Barbaro, Γεννάδιος κ.ά.

σταντίνου. Το πρόβλημα αυτό θα μπορούσε να επιλυθεί αν θεωρούσαμε ότι και σε αυτή την περίπτωση η αναφορά στο «μαμάϊμι» αντιμετωπίζει τον Ιωάννη ως τελευταίο αυτοκράτορα με νοητούς και συμβολικούς όρους, στο πλαίσιο της ανθενωτικής λογικής, όπως εκτέθηκε παραπάνω. Σε κανένα σημείο του χρονικού όμως δεν διαφαίνεται η τυχόν ανθενωτική τοποθέτηση του συντάκτη του. Αντίθετα, ο χαρακτηρισμός της συνόδου Φερράρας-Φλωρεντίας ως «ογδός συνόδου» δείχνει φιλενωτική αντίληψη.⁴⁸ Κατά συνέπεια, η αναφορά του ανώνυμου χρονικογράφου στο «μαμάϊμι» φαίνεται πως δεν συνοδεύθηκε από προβληματισμό για την ασυμφωνία των δεδομένων του χρησμού με τη βασιλεία του Κωνσταντίνου ΙΑ΄.

Και στην περίπτωση του Δούκα η αναφορά στο «μαμάϊμι» είναι σαφώς απαλλαγμένη από αναγωγές στην ανθενωτική λογική, εφόσον ο ενωτικός ιστοριογράφος αιτιολογεί επαρκώς τη θεώρηση του Ιωάννη Η΄ ως τελευταίου αυτοκράτορα σε πραγματιστικά πλαίσια, αποδεχόμενος την αμφισβήτηση της βασιλικής ιδιότητας του Κωνσταντίνου λόγω του ζητήματος της μη στέψης. Και όπως χρησιμοποιείται από τον Δούκα όμως, η αναφορά στον χρησμό δεν είναι απαλλαγμένη από ιδεολογικές συνδηλώσεις, αφού την αξιοποιεί στο πλαίσιο της αρνητικής για τους Παλαιολόγους τοποθέτησής του προκειμένου να παρουσιάσει τη δυναστεία του Μιχαήλ Η΄ ως εξαρχής καταδικασμένη να οδηγήσει στην πτώση της «Βασιλείας των Ρωμαίων». Η ουσιαστικότερη όμως αξιοποίηση της αναφοράς στο «μαμάϊμι» από τον Δούκα αφορά στην εισαγωγή μιας νέας χρησμολογίας με αντικείμενο πλέον τη θεωρούμενη ως επικείμενη πτώση της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Η μετά την Άλωση εποχή διακρίνεται από την ανάπτυξη μεταφυσικής αντίληψης περί της σύντομης διάρκειας της οθωμανικής κυριαρχίας και του προδιαγεγραμμένου τέλους της, στην οποία προσαρμόζονται τα σχήματα της παλαιότερης χρησμολογικής παράδοσης που αναφερόταν στο τέλος της Βασιλείας των Ρωμαίων αποκτώντας έτσι νέο περιεχόμενο και επικαιρότητα. Η διατύπωση αυτής της αντίληψης από τον Δούκα συνιστά μία από τις αρχαιότερες καταγεγραμμένες μαρτυρίες αυτής της ιδέας, που θα γνωρίσει ιδιαίτερη διάδοση από τον 16^ο αιώνα και εξής, και που οι απαρχές της μπορούν να τοποθετηθούν ήδη σε προγενέστερο της Άλωσης χρόνο. Η κυκλοφορία χρησμολογικών διηγήσεων σε προγενέστερο χρόνο του γεγονότος της Άλωσης, που συνέδεαν την προβλεπόμενη πτώση του Βυζαντίου με την πτώση και των Οθωμανών, προκύπτει και από την αυτοαναφορική μαρτυρία του Δούκα, αν τη θεωρήσουμε αξιόπιστη, ότι έλαβε για πρώτη φορά γνώση των παραπάνω μελλοντολογικών διηγήσεων σε νεαρή ηλικία από «τίμιους γέροντες»,⁴⁹ όπως επίσης από τη μαρτυρία του ίδιου συγγραφέα για

48 «ὁ γοῦν βασιλεὺς Ἰωάννης ἰδὼν τὴν ἀπορίαν τῆς Πόλεως ἐπορεύθη ἐν τῇ Φραγγίᾳ ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάπα Εὐγενίου, καὶ τότε γέγονε ἡ σύνοδος ἡ ἡ΄». Schreiner 1975: 187.

49 «ἔμαθον παρὰ τινων γερόντων τιμίων ἀνδρῶν, ἔτι νέος ὢν, ὅτι τὸ τέλος τῆς τυραννίδος τῶν Ὀθμάνων ἔσται ὁμοῦ φθάσαν σὺν τῷ τέλει τῆς βασιλείας Παλαιολόγων». Grecu 1958:

ιδέες που κυκλοφορούσαν μεταξύ των Ούγγρων ότι η πτώση των Οθωμανών δεν θα συντελείτο πριν αυτοί κυριεύσουν την Κωνσταντινούπολη.⁵⁰ Στο πλαίσιο αυτών των αντιλήψεων και σε συμφωνία με τη θεολογική ερμηνεία των γεγονότων, η οθωμανική κατάκτηση της Κωνσταντινούπολης ουσιαστικά νοείται ως κάθαρση των αμαρτημάτων που βαραινούν τη χριστιανοσύνη,⁵¹ ώστε να είναι δυνατή στη συνέχεια η εκ μέρους της Θείας Πρόνοιας καταστροφή του αλλόθρησκου κατακτητή. Η μεταφυσικής αντίληψης σύνδεση της κατάληψης της Κωνσταντινούπολης με την επικείμενη πτώση της οθωμανικής αυτοκρατορίας είναι υπαρκτή και μεταξύ των μουσουλμάνων υπηκόων της, και τροφοδοτεί μία σχετική χρησιμολογική παράδοση, με ή χωρίς εσχατολογικές προεκτάσεις, η οποία μάλιστα εκδηλώνεται ακόμη και κατά τον χρόνο που η οθωμανική ισχύς φτάνει στο μέγιστο της ακμής της μετά τα μέσα του 16^{ου} αιώνα.

Το ενδεχόμενο επιρροών και αλληλοτροφοδοτήσεων μεταξύ των μουσουλμανικών και των χριστιανικών χρησιμολογιών περί πτώσης της οθωμανικής αυτοκρατορίας χρήζει ειδικής διερεύνησης. Η ιδιαίτερη ανάπτυξη των σχετικών παραδόσεων, όπως διατυπώνονταν μεταξύ Ελλήνων και Ιταλών κατά τον 16^ο αιώνα (ιδίως στα μέσα και στο δεύτερο μισό του),⁵² βασίστηκε σε μεγάλο βαθμό

399-401.

50 «λέγεται ότι μετά τήν τρίτην ήτταν, ήν φθάσας ό λόγος εδήλωσε, φεύγων ό Ίάγκος, και ούχ ώς ήθελεν ή ώς έπρεπε, καταλαβών τά οικεία, έτυχε τινος τών πνευματοφόρων άνδρών διηγουμένους τά τής ήττης και άδημωνών, πώς ή τύχη τά τών Ρωμαιοών κατέλιπεν και πρός τούς άσεβείς χαροπόν έβλεπεν. ό δέ γέρων άπεκρίνατο Ίσθι, τέκνον, ει μη παντελής φθορά τοίς Ρωμαιοίς επέλθοι, ούκ έπιγελάσει τοίς χριστιανοίς ή τύχη. δει γάρ τήν πόλιν ύπό τών Τούρκων φθαρήναι, και ούτω τά τών Χριστιανών δυστυχήματα τέλος έξουσιν. έξων ούν έν ώσι τήν άπαισιν ταύτην προφητείαν ό του Ίάγκου άγγελος έπεθύμει συντομότερον τήν πόλιν άλωναί, και διά τούτο τήν βουλήν, πώς δει και μέλλει τό τείχος ευκόλως πεσειν, έδίδασκε.» Grecu 1958: 343.

51 Στη γενικότερη αντίληψη που τροφοδοτεί και τις χρησιμολογικές δοξασίες η Κωνσταντινούπολη εκτός από Νέα Ρώμη και Νέα Σιών νοείται και ως Νέα Βαβυλώνα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα συνιστά η αναφορά του «Χρησμού Περί Αναστάσεως της Κωνσταντινουπόλεως» (13^{ος} αιώνας): «Βύζαντος αύλη, έστία Κωνσταντίνου, Ρώμη, Βαβυλών και Σιών άλλη νέα, ...» MPG 107, col. 1149.

52 Το γενικότερο ιστορικό πλαίσιο της ανάπτυξης και κυκλοφορίας των δοξασιών περί επικείμενης πτώσης της οθωμανικής αυτοκρατορίας κατά τον 16^ο αιώνα εντοπίζεται στην αντιπαράθεση δυτικών δυνάμεων με την οθωμανική αυτοκρατορία και σε προσπάθειες υποκίνησης των υπό οθωμανική κυριαρχία χριστιανών σε εξέγερση. Χαρακτηριστικά, η χρησιμολογική αναφορά του Ψευδο-Φραντζή κάνει λόγο για το «Ξανθό Γένος», που μαζί με τους «πράκτορες» (= «προκλήτορες», οι προηγούμενοι κάτοχοι, δηλαδή οι εξεγερμένοι χριστιανοί της οθωμανικής αυτοκρατορίας), θα «τροπώσουν» την οθωμανική ισχύ. Grecu 1966: 462. Κατά καιρούς διαμορφωνόταν ένα κλίμα που ευνοούσε την ιδιαίτερη ανάπτυξη των δοξασιών αυτών λόγω συγκυριακών φαινομένων, όπως η εκτεταμένη δήμευση εκκλησιαστικής και μοναστηριακής περιουσίας που εφάρμοσαν οι οθωμανικές αρχές από το 1568, και η οποία προκάλεσε την έντονη δυσάρεσκεια εκκλησιαστικών κύκλων εντός της οθωμανικής επικράτειας, η συγκρότηση της Sacra Liga Antiturca (1571-73), η ναυμαχία της Ναυπάκτου και η επακόλουθη επαναστατική κινητοποίηση των υπό οθωμανική κυριαρχία χριστιανών, η παρουσία φιλοδυτικών στοιχείων στους κύκλους του οικουμενικού πατριαρχείου κατά τη δεκαετία του 1570

σε μια νέα ανάγνωση των μηνυμάτων που υποδηλώνονταν από τους «Χρησμούς του Λέοντα» προσαρμοσμένη στο δεδομένο της οθωμανικής κυριαρχίας.⁵³ Η επίδραση των «Χρησμών του Λέοντα» προκύπτει και από το μεγάλο μέρος της χειρόγραφης παράδοσης που ανήκει σε αυτήν την περίοδο,⁵⁴ αλλά και από τις άμεσες ή έμμεσες δηλώσεις άλλων χρησμολογικών κειμένων, που συνοδεύουν τους «Χρησμούς του Λέοντα» στους ίδιους κώδικες. Ένα χαρακτηριστικό σχήμα της σχετικής χρησμολογίας, που αναπτύχθηκε στο δεύτερο μισό του 16^{ου} αιώνα,

(στην οποία αποδίδεται και η σύνταξη ενός σημαντικού αριθμού χρησμολογικών κωδίκων που φαίνεται πως συντάχθηκαν στην Κωνσταντινούπολη κατά την εποχή αυτή). Κυριακού 1995: 24. Γκράτζιου 2000: 151. Καστρινάκης 2003: 102-9, 112-29. Η κυκλοφορία και διάδοση των σχετικών διηγήσεων δεν θα πρέπει να αποδοθεί τόσο στις δυτικές αυλές, σε ένα “δεύτερο γραφείο” της αψβουργικής αυτοκρατορίας όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Deny 1936: 204, με στόχο την υπονόμηση της οθωμανικής εξουσίας, αλλά κυρίως σε πρόσωπα προερχόμενα είτε από την οθωμανική επικράτεια, είτε από τη λατινική ανατολή, Έλληνες και Ιταλούς, με προσβάσεις σε δυτικές αυλές, που ανάλογα με τις περιστάσεις επιδίωκαν ή να αναζωπυρώσουν τη λατινο-τουρκική αντιπαράθεση ή να προκαλέσουν εξεγέρσεις μεταξύ των υπό οθωμανική κυριαρχία χριστιανών. Rigo 1998: 14. Ενδεικτική είναι η περίπτωση του μητροπολίτη Μονεμβασίας Μακάριου Μελισσηνού (Μελισουργού). Ως συγγραφέας, κατά γενική παραδοχή, του χρονικού του Ψευδο-Φραντζή, ο Μελισσηνός κατατάσσεται ανάμεσα στους συντάκτες χρησμολογικών διηγήσεων, και μάλιστα αυτής που προσβλέπει στην καταστροφή της οθωμανικής αυτοκρατορίας μέσα από την κοινή δράση «Ξανθού Γένους» και «προκνητόρων». Ο ίδιος υπήρξε υποκινητής εξεγέρσεων στην Πελοπόννησο. Ανάλογη περίπτωση θα μπορούσε να θεωρηθεί αυτή του Πελοποννήσιου Θεόφιλου Βεντούρα, κατόχου του χρησμολογικού κώδικα *Scorialensis graecus* Y.I. 16 προ του 1576, οπότε ο κώδικας βρισκόταν ήδη στη βιβλιοθήκη του Φιλίππου Β΄ της Ισπανίας, πιθανότατα ως δώρο του Βεντούρα προς κάποιο μέλος της βασιλικής αυλής της Ισπανίας, ίσως και προς τον ίδιο τον βασιλέα. Πέραν της εμπλοκής του στην κυκλοφορία των χρησμολογικών διηγήσεων ο Βεντούρας είχε υπάρξει ηγετικός παράγοντας των εξεγέρσεων στην Πελοπόννησο ως συνεργάτης του Μακάριου Μελισσηνού. Κυριακού 1995: 61.

53 Ενδεικτική για την κυκλοφορία των δοξασιών περί πτώσης της οθωμανικής αυτοκρατορίας κατά τη βασιλεία του Σουλεϊμάν Β΄ είναι μία ανεκδοτολογικού χαρακτήρα αναφορά του Francesco Sansonino περί της γνώσης που είχε ο ίδιος ο σουλτάνος για χρησμούς που τοποθετούσαν την επικείμενη πτώση στη βασιλεία του ίδιου ή του διαδόχου του. Όταν ένας Αρμένιος αστρολόγος πληροφόρησε τον Σουλεϊμάν για την πτώση που θα συντελείτο επί της δικής του βασιλείας, αυτός φέρεται να απαντά: «non con me, ma con il mio successore». Rigo 1998: 13, 16. Η αναφορά αυτή δεν φαίνεται να παραπέμπει στις ελληνοϊταλικές παραδόσεις που εμπνέονται από τους «Χρησμούς του Λέοντα», ένα όμως παράδειγμα της σύνδεσης των «Χρησμών του Λέοντα» με τις τύχες της οθωμανικής δυναστείας κατά τη βασιλεία του Σουλεϊμάν υπάρχει σε έναν από τους μάλλον πρώιμους χρησμολογικούς κώδικες της εποχής, τον *Holmiensis gr.* Va 4a. Ο κώδικας αυτός περιλαμβάνει σημείωση του γραφέα υπό τον τύπο σκαριφήματος, όπου εκτίθεται η διαδοχή των σουλτάνων από τον Πορθητή μέχρι τον Σουλεϊμάν, καθώς και οι πιθανοί διάδοχοι του τελευταίου. Αποκαλύπτεται έτσι η αντίληψη της άμεσης σύνδεσης της διαδοχής των σουλτάνων με τα μηνύματα των «Χρησμών του Λέοντα». Ως προς τη χρονολόγηση του κώδικα, αυτός ανήκει στην περίοδο της βασιλείας του Σουλεϊμάν, και είναι μάλιστα προγενέστερος του 1553, αφού μεταξύ των πιθανών διαδόχων του Σουλεϊμάν είναι και ο Μουσταφά που εκτελέστηκε τότε. Κηός 1960: 165.

54 Mango 1960: 78-80. Κυριακού 1995: 44-82. Ούτως ή άλλως, η όλη χειρόγραφη παράδοση των «Χρησμών του Λέοντα» είναι μεταγενέστερη της Άλωσης.

βασίζεται στην ιδέα ότι η οθωμανική κυριαρχία θα διαρκούσε όσο και οι βασιλείες πέντε σουλτάνων που θα βασιλεύαν στην Κωνσταντινούπολη μετά την πτώση της. Οι τουλάχιστον πέντε αυτοκράτορες που εντοπίζονται στους χρησμούς, και που η διαδοχή τους θα κατέληγε σε μια κρίση διάσπασης ή και πτώσης του κράτους, ταυτίστηκαν με τους σουλτάνους που θα βασιλεύαν «προσωρινά» στην Κωνσταντινούπολη μέχρι την προσδοκώμενη αποκατάσταση της χριστιανικής κυριαρχίας.⁵⁵ Η πληρέστερη και πλέον ξεκάθαρη διατύπωση του σχήματος εντοπίζεται σε έμμετρο χρησμολογικό κείμενο που συνοδεύει τους «Χρησμούς του Λέοντα» στη χειρόγραφη παράδοση του 16^{ου} αιώνα. Το κείμενο έχει εκδοθεί από τον Νικόλαο Βέη βάσει της εκδοχής του κώδικα *Berolinensis graecus 297* (fol. 62), όπου αυτό παραδίδεται υπό τον τίτλο: «Ἔτερος χρησμός ώραϊος διαλαμβάνων καὶ οὗτος περὶ τοῦ τέλους τῆς βασιλείας τοῦ Ἰσμαηλῆμ». Οι σχετικές αναφορές έχουν ως εξής: «ἐν τῇ Κωνσταντίνου πόλιν <sic> εὐρίσκειται κίονι / καὶ εἰς ἓν μέρος ἴσταται, Ξηρόλοφος καλεῖται / ὑπάρχει μάρμαρον γλυπτὸν, λευκὸν ώραϊοτάτο, / καὶ ἔχει πάντας τοὺς χρησμοὺς, οὓς ἔκαμεν ἐκεῖσε, / τοῦ Βασιλείου ὁ υἱὸς, τοῦ ἐκ Μακεδονίας / ὁ Λέων ὁ σοφώτατος ὁ μέγας αὐτοκράτωρ / λέγει γὰρ πέντε βασιλεῖς ἀπόγονοι τῆς Ἄγαρ, / παραχωρήσει τοῦ Θεοῦ, κυρίου τοῦ δεσπότου, / τὴν Πόλιν βασιλεύσωσιν, φημί τοῦ Κωνσταντίνου, / μετὰ πολλῆς δυνάμεως ταύτην περικρατήσουσιν / ... περὶ τοῦ πέμπτου τε, φησί, εὐθέως τέλος λάβει / καὶ βασιλεὺς Χριστιανὸς αὐτὴν πάλιν ὀρίσει ...».⁵⁶ Η εικονική εκδοχή του χρησμού αυτού συνίσταται από παράσταση του υποτιθέμενου κίονα του Ξηρολόφου, που στη χειρόγραφη παράδοση συνοδεύει το παραπάνω κείμενο. Οι παραστάσεις του κίονα κατανέμονται σε τρεις ζώνες. Η ανώτερη ζώνη, που καταλαμβάνει το κορινθιακού τύπου κιονόκρανο, απεικονίζει τρεις φιγούρες βασιλέων, η μεσαία που καταλαμβάνει καθ' ύψος το μεγαλύτερο μέρος του κίονα απεικονίζει πέντε σουλτάνους εκατέρωθεν ὄφως, και η κατώτερη στο χαμηλότερο μέρος του κίονα τέσσερις φιγούρες χριστιανῶν βασιλέων.⁵⁷ Ασχέτως των προβλημάτων ταύτισης των βασιλέων που απεικονίζονται, το μήνυμα των εικόνων είναι λίγο πολύ σαφές: η οθωμανική κυριαρχία θα είναι σύντομη, θα διαρκέσει όσο οι βασιλείες πέντε σουλτάνων και στη συνέχεια η Κωνσταντινούπολη θα επιστρέψει σε χριστιανικά χέρια.

Η συγκεκριμένη παράδοση πρέπει να μορφοποιήθηκε οριστικά στα χρόνια της βασιλείας του Σελίμ Β' (1566-74), πέμπτου σουλτάνου μετά την Άλωση και βάσει αυτής της αντίληψης θεωρούμενου ως τελευταίου, όπως προκύπτει

55 Mango 1960: 60-61, 77-82. Rigo 1998: 11-13.

56 Βέης 1937: 242-44α'.

57 Την παράσταση αυτή εκδίδουν οι Βέης 1937: 241, από τον κώδικα *Berolinensis graecus 297* (fol. 62), 12v, και Κυριακού 1995: 225, από τον *Scorialensis graecus Y.I. 16*. Για γενικότερο σχολιασμό αυτής της παράστασης από ιστορικής και τεχνολογικής πλευράς βλ. Καστρινάκης 2003: 24-32, 35-64, όπου αποκαθίστανται και οι παραδόσεις στις οποίες βασίστηκε η σύνδεση του κίονα της μεταβυζαντινής χρησμολογίας με υπαρκτά μνημεία της άλλοτε βυζαντινής πρωτεύουσας και με τον Ξηρόλοφο.

από τη χρονολόγηση των κωδίκων που εμπεριέχουν τη διήγηση που εκτέθηκε παραπάνω και τη σχετική εικονογράφηση.⁵⁸ Και μετά την έκλειψη του Σελίμ όμως, τα εμπνευσμένα από τους «Χρησμούς του Λέοντα» σχήματα διατήρησαν την επιρροή τους μέσα από την εκ νέου προβολή της ιδέας περί πτώσης της οθωμανικής αυτοκρατορίας στη βασιλεία του επόμενου σουλτάνου, Μουράτ Γ' (1574-95), που ως «σουλτάνος της πτώσης» διαφοροποιείται από τη σειρά των πέντε σουλτάνων που η βασιλεία τους έληξε «κανονικά» (που τελέτησαν δηλαδή ως κάτοχοι του θρόνου και υπήρξε διαδοχή τους).⁵⁹ Όπως έχει ήδη επισημανθεί, η αντίληψη περί ακύρωσης της βασιλείας του ηγεμόνα που δεν θα τύχει «κανονικής» τελετής και διαδοχής προβάλλεται από τον Χαλκοκονδύλη, όταν εξηγεί την απουσία του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου από τις προφητικές παραστάσεις της «Βίβλου του Λέοντα», και πιθανώς αυτός είναι ένας από τους λόγους της μη συμπερίληψης του ίδιου βασιλέα στη σειρά του «μαμάιμι». Η θεώρηση του Σελίμ ως τελευταίου σουλτάνου προβάλλεται ιδιαίτερα σε εικονογραφική παράσταση του κώδικα του Γεωργίου Κλόντζα, ασχέτως αν οι αναφορές του ίδιου κώδικα δείχνουν ότι η πτώση θα επέλθει επί της βασιλείας του επόμενου σουλτάνου Μουράτ Γ'. Στη συγκεκριμένη παράσταση ο βοόμορφος Σελίμ απεικονίζεται σε πρώτο πλάνο ανάμεσα στον κίονα του Ξηρολόφου (υπενθύμιση του χρησμού περί των πέντε σουλτάνων και της θέσης που κατέχει ως τελευταίος εξ αυτών) και στους τρεις Ευρωπαίους ηγέτες που είχαν συγκροτήσει τη *Sacra Liga* του 1571, Πάπας, Αυτοκράτωρ και Δόγης.⁶⁰ Είναι σαφές ότι το μήνυμα της παράστασης αυτής υποδεικνύει τη ναυμαχία της Ναυπάκτου ως αρχή του τέλους της οθωμανικής αυτοκρατορίας και τον Σελίμ ως τον σουλτάνο που εγκαινιάζει αυτή την πτωτική πορεία. Ο σύντομος θάνατος του σουλτάνου (που επίσης απεικονίζεται ως δρεπανηφόρος χάροντας όπισθεν του Σελίμ) δεν άφησε χρονικό περιθώριο για την πραγματοποίηση της πτώσης κατά τη βασιλεία του, και προσδοκάται ότι αυτή θα συμβεί κατά τη βασιλεία του διαδόχου του. Το προφητικό μήνυμα της παράστασης υπογραμμίζεται από την απεικόνιση της Κωνσταντινούπολης στο βάθος, με τη μία πλευρά των τειχών της να κατέχεται από Τούρκους στρατιώτες, και την άλλη από «ελευθερωτές» Λατίνους.

58 Καστρινάκης 2003: 84-91, 96-99.

59 Η αντίληψη αυτή είναι λίγο πολύ εμφανής στους «κρητικούς» κώδικες Bodleianus Baroc. 170, που της σύνταξης του επιμελήθηκε ο Francesco Barozzi και ολοκληρώθηκε το 1577, και Marcianus Graecus VII.22 του Γεωργίου Κλόντζα, που χρονολογείται στο 1590-92. Στους κώδικες αυτούς ο Μουράτ Γ', ως επόμενος των πέντε σουλτάνων, συνδέεται με το στιχούργημα που φέρει τον χαρακτηριστικό τίτλο «μελισμός» και με το σύμβολο της δεύτερης «σκυμνοτρόφου ἄρκτου» σε αναλογία με το αντίστοιχο σύμβολο του Πορθητή (η αντίληψη του τέλους ως αντεστραμμένης εικόνας της αρχής). Rigo 1998: 25, 28, 60, 68.

60 Marcianus Graecus VII.22, 140r. Η εικόνα εκδίδεται στο Rigo 1998: 59 (εικ. 36), με σύντομο σχόλιο Rigo 1998: 60. Ο βους είναι το σύμβολο του πέμπτου ηγεμόνα της σειράς που δηλώνεται στους «Χρησμούς του Λέοντα».

Η ιδιαίτερη έμφαση που δόθηκε παραπάνω στον σχολιασμό του σχήματος των «πέντε σουλτάνων» οφείλεται στη διαφαινόμενη παλαιότητα αυτής της παράδοσης, που ήταν υπαρκτή ήδη στα μέσα του 15^{ου} αιώνα, όπως προκύπτει από αναφορά του Δούκα. Ο τελευταίος ενσωματώνει στο κείμενό του διήγηση σχετική με «προφητικό» όνειρο του Μουράτ Β' που αποκάλυπτε ότι η οθωμανική δυναστεία θα συνεχιζόταν, και προφανώς θα ολοκληρωνόταν, από σειρά τεσσάρων σουλτάνων,⁶¹ και δείχνει έτσι ότι μια αρχική εκδοχή της παράδοσης περί των πέντε σουλτάνων υφίστατο κατά την εποχή της συγγραφής του. Ο τρόπος παρουσίασης της σχετικής διήγησης, δηλαδή η σύνδεσή της με το υποτιθέμενο προφητικό όνειρο του Μουράτ, θα μπορούσε να αναγάγει τη διήγηση αυτή σε μουσουλμανικό περιβάλλον και να δώσει βάση στη διατύπωση της τολμηρής υπόθεσης ότι το σχήμα των «πέντε σουλτάνων» δεν είχε προκύψει μόνο από τη βυζαντινών καταβολών παράδοση των «Χρησμών του Λέοντα» αλλά και από μία ανεξάρτητη μουσουλμανική παράδοση με παρεμφερές περιεχόμενο. Η υπόθεση αυτή όμως δεν μπορεί να στηριχθεί αν δεν εντοπιστεί σχετική μαρτυρία σε οθωμανική πηγή της εποχής, που προϋποθέτει διεξοδική έρευνα των πηγών αυτών η οποία δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί στα πλαίσια του παρόντος.⁶² Μένουμε έτσι σε μία πρώτη διαπίστωση ότι η παραπάνω αναφορά του Δούκα ανάγει σε αρχική εκδοχή του σχήματος των «πέντε σουλτάνων», εμπνεόμενη μάλλον από τη βυζαντινή παράδοση των «Χρησμών του Λέοντα», την οποία όμως οι εκφραστές της παρουσίαζαν να έχει διατυπωθεί σε οθωμανικό περιβάλλον.

Πέραν όμως της αναφοράς του στην παραπάνω χρησιμολογική διήγηση, ο Δούκας προβάλλει περισσότερο, και δείχνει ότι αποδέχεται προσωπικά, μία άλλη χρησιμολογική εκδοχή κατά την οποία το τέλος της οθωμανικής αυτοκρατορίας θα ήταν πολύ πιο σύντομο και θα επερχόταν κατά τη βασιλεία του ίδιου του Πορθητή. Η ιδέα αυτή δηλώνεται άμεσα από τον συγγραφέα στο σημείο που αναφέρεται στον Μεχμέτ Β' ως: «... ούτος δέ ο νέος Μακεδών, και ως έμοι δοκεῖ, τών γενεῶν αὐτοῦ τύραννος ὕστατος»,⁶³ ενώ παρακάτω στο κείμενό του εκθέτει αναλυτικότερα αυτή την πίστη του εκθέτοντας τον χρησμό που φέρει εαυτόν να πληροφορείται σε νεαρή ηλικία περί της κοινής μοίρας Παλαιολόγων και Οσμανιδών, η αναφορά του μάλιστα στον χρησμό του «μαμάιμι» πραγματοποιείται στο πλαίσιο της ανάπτυξης αυτού του θέματος. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, όπως εκτίθεται από τον Δούκα, οι τύχες των Παλαιολόγων και των Οσμανιδών θεωρούνταν συνδεδεμένες κατά κάποιο «μαγικό» τρόπο, με αφετηρία τη σύμπτωση της εμφάνισης του Οσμάν

61 Grecu 1958: 285-87.

62 Από την ενδεικτική επισκόπηση των χρονικών του Uğuc και του Neşri δεν προέκυψε κάποια σχετική πληροφορία.

63 Grecu 1958: 339.

στα χρόνια της βασιλείας του Μιχαήλ Η΄.⁶⁴ Όπως μπορεί να αποκατασταθεί η λογική αυτής της αντίληψης, η ιστορική πορεία των δύο δυναστειών νοείται στο πλαίσιο μιας μεταφυσικά καθορισμένης παραλληλίας, και η άνοδος της μίας συνδεόταν με την πτώση της άλλης. Με την τελική πτώση του Βυζαντίου, το σχήμα της αντιθετικής παραλληλίας διατηρεί το νόημά του προβάλλοντας την προϋπόθεση της επικείμενης πτώσης και των Οθωμανών.⁶⁵

Δεδομένου ότι η θεώρηση του Μεχμέτ Β΄ από τον Δούκα ως τελευταίου σουλτάνου εντάσσεται στο σχήμα της μεταφυσικά καθορισμένης παραλληλίας και της κοινής μοίρας Παλαιολόγων και Οσμανιδών, η διατύπωση του όλου σχήματος εξυπηρετείται από τη δυνατότητα εντοπισμού των συμβολισμών του επτά και στην οθωμανική περίπτωση. Περιγράφοντας την παραπάνω δοξασία, ο Δούκας δεν αναφέρεται άμεσα στους συμβολισμούς του επτά, στην περίπτωση όμως των Παλαιολόγων τους προβάλλει έμμεσα μέσα από την αναφορά στον χρησμό του «μαμάιμι». Η δυνατότητα προβολής των ίδιων συμβολισμών και σε ό,τι αφορά στους Οσμανίδες μπορούσε να γίνει αντιληπτή από τον προσεκτικό αναγνώστη δεδομένου ότι ο Μεχμέτ Β΄ ήταν ο έβδομος Οθωμανός ηγεμόνας στη σειρά διαδοχής που ξεκινά από τον Οσμάν. Η θεώρηση λοιπόν του Πορθητή ως τελευταίου σουλτάνου μπορούσε να αναχθεί όχι μόνο στο γεγονός ότι υπήρξε ο κατακτητής της Κωνσταντινούπολης, άρα αυτός που στις μέρες του εκπληρώθηκε το πρώτο σκέλος των προφητειών περί κοινής μοίρας Παλαιολόγων και Οσμανιδών, αλλά και λόγω της έβδομης θέσης που καταλαμβάνει στη σειρά διαδοχής του οσμανικού οίκου.⁶⁶

64 «Έμαθον παρά τινων γερόντων τιμών άνδρών, έτι νέος ών, ότι τὸ τέλος τῆς τυραννίδος τῶν Ὀτμάνων έσται ὁμοῦ φθάσαν σὺν τῷ τέλει τῆς βασιλείας Παλαιολόγων. Ὁμοῦ γάρ ἤρξαντο ὁ Ὀτμάν ἐν τυραννίδι καὶ Μιχαήλ ὁ Παλαιολόγος ἐν βασιλείᾳ, πρὸ ὀλίγου μὲν ὁ Μιχαήλ, μετ' ὀλίγου δὲ ὁ Ὀτμάν ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, Ἄνδρονίκου τοῦ Παλαιολόγου. Ἦν δὲ καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ Μιχαήλ τυραννῶν ὁ Ὀτμάν, πλὴν ληστρικῶς. Κατὰ τοῦτο ἐπρόκειτο καὶ τὸ τῶν βασιλέων καὶ τῆς Πόλεως πέρας προλαβὸν γενέσθαι, εἴτα τὸ τῶν Ὀτμάνων». Grcscu 1958: 399-401. Την αναφορά αυτή ακολουθεῖ η παράθεση των σχετικών με τον χρησμό του «μαμάιμι», βλ. παραπάνω σημ. 13.

65 Πρόκειται για μία ιδέα που σε μεγάλο βαθμό προσομοιάζει στο σχήμα της «συγχρονιστικής παραλληλίας», διατυπωμένη φυσικά με διαφορετικούς όρους και σε ένα διακριτό ιστορικό πλαίσιο. Το σχήμα που προβάλλει ο Δούκας λειτουργεί κατά κάποιο τρόπο ως μία αντεστραμμένη εικόνα του μοντέλου της «συγχρονιστικής παραλληλίας», αφού η σχέση των δύο υποκειμένων της παραλληλίας είναι αρνητική.

66 Η ιδέα μίας μεταφυσικά καθορισμένης αντιθετικής παραλληλίας, που διέπει την ιστορική πορεία Παλαιολόγων και Οσμανιδών, διαφαίνεται και στις διατυπώσεις του Κριτόβουλου. Στην περίπτωση όμως του Κριτόβουλου δεν υπάρχει άμεση αναφορά και ανάπτυξη του σχήματος, σε αντίθεση με τον Δούκα, αλλά μόνο υπαινικτική, η οποία μάλιστα προκύπτει από την προβολή των συμβολισμών του επτά που είναι παρόντες και στο κείμενο του Κριτόβουλου. Ειδικότερα, ο Κριτόβουλος σε δύο σημεία του κειμένου του προσδιορίζει τον Μεχμέτ Β΄ ως έβδομο βασιλέα του οίκου του (στη μία περίπτωση άμεσα και στην άλλη έμμεσα χαρακτηρίζοντας τον Μουράτ Β΄ ως έκτο στην ίδια σειρά διαδοχής): «καὶ τελευτᾷ τὸν βίον Μωράτης ὁ βασιλεὺς ... τοῦ λαμπροτάτου γένους τῶν Ἀτουμάνων ἔκτος αὐτὸς εὐγενῆς ἐξ εὐγενῶν ... τελευτήσαντος δ' ἤπερ ἔφην Μωράτεω παραλαμβάνει τὴν βασιλείαν Μεχεμέτης ὁ τούτου

Το παραπάνω σχήμα όπως αναπτύσσεται από τον Δούκα συνιστά ειδικότερη διατύπωση των δοξασιών και χρησμολογικών παραδόσεων που φαίνεται πως κυκλοφορούσαν ήδη πριν από την Άλωση, και οπωσδήποτε θα γνώρισαν περαιτέρω διάδοση την επαύριο αυτής, και προσέβλεπαν σε επικείμενη πτώση και των Οθωμανών σε ακολουθία της πτώσης του Βυζαντίου. Οι αναφορές αυτές αντανακλούν ιστορική πραγματικότητα κατά την οποία η δεδομένη ροπή πολλών από τους ανθρώπους της εποχής να κατανοούν τα πράγματα με μεταφυσικούς όρους ενισχύεται από την έντονη συναισθηματική επίδραση του γεγονότος της Άλωσης και συντελεί στην ανάπτυξη της κυκλοφορίας και απήχησης παραδόσεων με χρησμολογικό και γενικότερα μεταφυσικής αναγωγής περιεχόμενο, και με αντικείμενο όχι μόνο τη συντελεσθείσα πτώση του Βυζαντίου αλλά και την αρχική εκδήλωση των προφητικού χαρακτήρα δοξασιών περί της επικείμενης πτώσης της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Οι δοξασίες αυτές οπωσδήποτε λειτουργούσαν παρηγορητικά και άμβλυναν το αίσθημα απελπισίας που είχε προκαλέσει η άλωση της Κωνσταντινούπολης.⁶⁷ Το εύρος όμως της διάδοσης και ο βαθμός απήχησης αυτών των ιδεών σε συγκεκριμένα χρονικά πλαίσια δεν είναι σαφή. Είναι μάλιστα θέμα προς διερεύνηση αν είχε την όποια απήχηση η προσμονή εκπλήρωσης αυτών των προσδοκιών σε σύντομο μετά την Άλωση χρόνο και μάλιστα κατά τη βασιλεία του Πορθητή, εφόσον κανένα σύγχρονο γεγονός δεν θα μπορούσε να εκληφθεί ως σημείο κάμψης της οθωμανικής ισχύος. Προκύπτει έτσι ερώτημα για το αν η συγκεκριμένη αναφορά του Δούκα περί της πίστης του σε επικείμενη πτώση της οθωμανικής

υιός ἑβδομος αὐτὸς εἰκοστὸν ἔτος ἄγων ἦδη τῆς ἡλικίας ...» Reinsch 1983: 15-16. Σε άλλη περίπτωση ο Κωνσταντίνος Παλαιολόγος δηλώνεται ως ἑβδομος βασιλέας της παλαιολόγειας δυναστείας: «ἔάλω τοίνυν ἐπὶ Κωνσταντίνου βασιλέως, ἑβδομου Παλαιολόγων» Reinsch 1983: 81. Είναι φανερό ότι ο Κριτόβουλος δεν ενστερνίζεται τις ιδέες που ἔφεραν τον Ιωάννη Η' ως τελευταίο αυτοκράτορα, ούτε και τη σειρά διαδοχῆς των Παλαιολόγων που προβάλλεται στο «μαμάϊμ». Η διαφοροποίησή του προφανῶς ἔγκειται στη μη συμπερίληψη του Μιχαήλ Θ' στη σειρά διαδοχῆς των Παλαιολόγων. Δεδομένου ότι ο Κριτόβουλος δεν ενδιαφέρεται για την προγενέστερη του Μεχμέτ Β' ιστορία του οσμανικού οίκου, ούτε για αὐτή των Παλαιολόγων, και σε κανένα σημείο του κειμένου του δεν παραθέτει τη διαδοχή των δύο οίκων, οι παραπάνω αναφορές στην ἑβδομη θέση που καταλάμβαναν ἀντίστοιχα οι Μεχμέτ Β' και Κωνσταντίνος ΙΑ' στη διαδοχή των δυναστειών τους δεν ἐξηγούνται παρά μόνο αν θεωρήσουμε ότι και αὐτὸς προβάλλει ἕνα σχῆμα ἀντιθετικῆς παραλληλίας μεταξύ των δύο δυναστειών, ἔστω και αν δεν το δηλώνει ἄμεσα. Η ὑπόθεση αὐτῆ ἐνισχύεται ἀπὸ το γεγονός ότι ο Κριτόβουλος ἐμπλουτίζει γενικά το κείμενό του με μεταφυσικῆς ἀναγωγῆς ἀναφορές. Η διαφαινόμενη ἀντίληψη του Κριτόβουλου σε σχέση με το σχῆμα της παραλληλίας διαφοροποιεῖται ἀπὸ την ἀντίστοιχη του Δούκα, εφόσον ο πρῶτος προφανῶς δεν το συσχετίζει με ἐνδεχόμενη πτώση και των Οθωμανῶν. Στη μεταφυσικῆ ἀναγωγῆ του Κριτόβουλου ο ἑβδομος Οθωμανὸς σουλτάνος προορίζεται να εἶναι ὄχι ο τελευταίος, ἀλλὰ αὐτὸς που θα φέρει τον οἶκο του στο ἀπόγειο της δόξας του, ἐνῶ ο ἑβδομος βασιλέας της παλαιολόγειας δυναστείας θα ταυτιστεῖ με την πτώση της Βασιλείας των Ρωμαίων.

⁶⁷ Είναι χαρακτηριστικῆ ἡ μαρτυρία σωζόμενης ἐπιστολῆς ἐνὸς ἱερέα Δημητρίου ἀπὸ την Αἴνο, με χρονολογία 29 Ἰουλίου 1453, ο ὁποῖος ἀναζητᾷ ἐναγωνίως ἕνα ἀντίγραφο της Ἀποκάλυψης του Μεθοδίου. Darrouzès 1964: 90-92.

αυτοκρατορίας κατά τη βασιλεία του Μεχμέτ Β', που προσδοκείται να είναι ο τελευταίος σουλτάνος, αντιπροσωπεύει γενικότερα γνωστή παράδοση ή αν πρόκειται για προσωπική ιδέα και παρέμβαση του συγγραφέα. Το προσωπικό στοιχείο που διακρίνει τη συγκεκριμένη αντίληψη του Δούκα διαφαίνεται και στην ίδια τη διατύπωση του συγγραφέα, που όταν αναφέρεται στην προφητεία περί της κοινής μοίρας Παλαιολόγων και Οσμανιδών ανάγει την πληροφόρησή του στους «τίμιους γέροντες», την ειδικότερη όμως θεώρηση του Μεχμέτ Β' ως τελευταίου σουλτάνου την προσδιορίζει ως δική του ιδέα («ώς έμοι δοκεί»). Γενικότερα, η αναφορά του στους «τίμιους γέροντες», που φέρονται να τον είχαν πληροφορήσει για την προφητεία περί της πτώσης των Οθωμανών που θα ακολουθούσε αυτή των Παλαιολόγων (χωρίς να προσδιορίζεται η ακριβής χρονική φάση της εκπλήρωσής της), έχει μάλλον τον χαρακτήρα *τόπου* και δεν μπορεί να γίνει ανεπιφύλακτα δεκτή ως ακριβής, αφού η αναγωγή της πληροφορίας στους «τίμιους γέροντες» μπορεί απλά να συνιστά ένα τέχνασμα του ιστοριογράφου για την απόδοση αυθεντίας στα γραφόμενά του.

Σε σχέση με τα παραπάνω ερωτήματα, η παράλληλη μαρτυρία του δομινικανού Giovanni Nanni ή Giovanni di Viterbo (1480) δείχνει ότι ο Δούκας δεν ήταν ένας μεμονωμένος εκφραστής της χρησιμολογίας περί πτώσης των Οθωμανών κατά τη βασιλεία του Μεχμέτ Β'. Ενώ στην περίπτωση του Δούκα η προβολή των συμβολισμών του επτά γίνεται μόνο υπαινικτικά, ο Giovanni di Viterbo δηλώνει ανοικτά ως πηγή έμπνευσής του την *Αποκάλυψη*, καθώς και την πεποίθησή του ότι η οθωμανική ισχύς θα καταρρεύσει στη βασιλεία του εβδόμου σουλτάνου. Σε σχέση με τη θέση του Μεχμέτ Β' σε αυτό το σχήμα, ο Giovanni προβάλλει μία ίδια αντίληψη της σειράς διαδοχής του οθωμανικού οίκου, στην οποία ο Πορθητής αρχικά καταλάμβανε την όγδοη θέση. Αφού εξαιρέσει δύο σουλτάνους με το επιχείρημα ότι δεν επιδίωκαν την κατάκτηση της Κωνσταντινούπολης, καταβιβάζει τον Μεχμέτ στην έκτη θέση και δηλώνει ότι η προσδοκόμενη πτώση θα επέλθει κατά τη βασιλεία του διαδόχου του.⁶⁸ Οι αυτοσχεδιασμοί του Giovanni σε σχέση με τη σειρά διαδοχής των Οθωμανών εξυπηρετούσαν τη δυνατότητα διατύπωσης του συγκεκριμένου χρησιμολογικού σχήματος στη δεδομένη χρονική φάση. Ειδικότερα, τα σχήματα που προβάλλει δείχνουν ότι είχε υπόψη του προφητείες που συσχέτιζαν τον Μεχμέτ Β' με την πτώση της οθωμανικής αυτοκρατορίας λόγω της έβδομης θέσης που καταλάμβανε στη γενικά παραδεκτή σειρά διαδοχής των σουλτάνων. Το 1480, χρονιά που ο Giovanni di Viterbo συντάσσει το κείμενό του, ο μεγάλης ηλικίας και κακής υγείας σουλτάνος βρισκόταν εμφανώς κοντά στο τέλος της ζωής του, η οθωμανική ισχύς δεν παρουσίαζε σημεία κάμψης, άρα ήταν πλέον σαφές ότι οι σχετικές προφητείες δεν θα εκπληρώνονταν και έτσι χρειαζόταν να επαναδιατυπωθούν. Καθώς δεν ήταν σκόπιμο να αμφισβητηθεί ο μεταφυσικός πυρήνας της προφητείας, ήταν ευκολότερο να προταθούν αναθεωρήσεις της

68 Deny 1936: 216.

σειράς διαδοχής των σουλτάνων, ώστε η παραπάνω δοξασία να διατηρήσει την ισχύ της με σημείο αναφοράς έναν επόμενο κάτοχο του οθωμανικού θρόνου.

Όταν η πραγματικότητα κατέδειξε ότι οι χρησμοί περί του εβδόμου σουλτάνου δεν επαληθεύθηκαν, το όλο σχήμα αναπροσαρμόστηκε και η εκπλήρωσή του μετατέθηκε σε μελλοντικό χρόνο τοποθετώντας πλέον την προσδοκώμενη πτώση των Οθωμανών στη βασιλεία του δέκατου τρίτου ή του δέκατου τέταρτου σουλτάνου, που ήταν και ο έβδομος σουλτάνος όχι πλέον από την εμφάνιση του οσμανικού οίκου αλλά από την άλωση της Κωνσταντινούπολης, ανάλογα με το αν προσμετράτο και ο ίδιος ο Πορθητής ή όχι. Η ιδέα αυτή διατυπώνεται στο *Prognosticon de Eversione Europae*, που εκδόθηκε ψευδωνύμως το 1534 ως έργο του Antonio Torquati, όπου δηλώνεται ότι η οθωμανική αυτοκρατορία θα καταρρεύσει στη βασιλεία του δέκατου τρίτου ή του δέκατου τέταρτου σουλτάνου και ότι το γεγονός αυτό θα επισυμβεί μέχρι το έτος 1596.⁶⁹ Εφόσον η συγκεκριμένη προφητική διήγηση διατυπώθηκε το 1534, δηλαδή σε χρόνο κατά τον οποίο οι βασιλείες των σουλτάνων στους οποίους αναφερόταν θα θεωρούνταν ακόμη μακρινές, αυτή θα διατηρούσε την ισχύ της και θα εξυπηρετούσε τις στοχεύσεις της για μεγάλο χρονικό διάστημα. Ως προς την ερμηνεία των δύο οροσήμων που θέτει ο χρησμός του *Prognosticon* για την πτώση των Οθωμανών, η μεν αναφορά στη διαδοχή των σουλτάνων συνιστά μια επαναδιατύπωση των σχημάτων που εμπνέονταν από τους συμβολισμούς του επτά, πιθανώς υπό την επίδραση του έργου του Giovanni di Viterbo. Η αναφορά όμως στο έτος 1596 δεν παραπέμπει σε κάποιο γνωστό σχήμα της ελληνικής ή ιταλικής χρησμολογικής παράδοσης, και ενδέχεται να συνιστά μουσουλμανική επιρροή δεδομένου ότι η χρησμολογία περί επικείμενης πτώσης της οθωμανικής αυτοκρατορίας που υφίστατο και μεταξύ των μουσουλμάνων υπηκόων της είχε επηρεαστεί ιδιαίτερα από χιλιαστικές αναγωγές σε σχέση με την έλευση του χιλιοστού έτους της Εγίρας (= AD 1594).

Πίσω στον 15^ο αιώνα, η προβαλλόμενη από τον Δούκα προσδοκία της επικείμενης πτώσης των Οθωμανών και η αναφορά στη σχετική προφητεία εξυπηρετούν τις στοχεύσεις του ιστοριογράφου, εφόσον παρατίθενται στο πλαίσιο ενός αυτο-αναφορικού χωρίου στο οποίο ο συγγραφέας επιδιώκει να αιτιολογήσει το ιστοριογραφικό εγχείρημά του. Ο συγγραφέας διατυπώνει τον προβληματισμό του για το αν είναι πρόπον να εξιστορεί την άνοδο «τυράννου δυσσεβοῦς καὶ ἔχθρου ἄσπόνδου καὶ ὀλετήρος τοῦ γένους ἡμῶν».⁷⁰ Στο ερώτημα αυτό απαντά, εκθέτοντας την προσδοκία της σύντομης πτώσης των Οθωμανών, την οποία θα επακολουθήσει η «ἀνάρρυσις».⁷¹ Το πόνημα δηλαδή

69 Deny 1936: 207-208, 212-13.

70 Grecu 1958: 399.

71 «τοῦτο οὖν ἡμεῖς οἱ ἐν τῇ ὑστάτῃ τοῦ χρόνου φορᾶ φθάσαντες, καὶ ἰδόντες τὴν ἀπαίσιον καὶ φοβερὰν ἀπειλὴν τὴν γεννηθεῖσαν τῷ ἡμετέρῳ γένει, ὄνειροπολοῦντες ἐκδεχόμεθα τὴν ἀνάρρυσιν, καὶ δι' ἐπιθυμίας εἰς ἄκρον ζεούσης ἰκετεύοντες τὸν παιδεύοντα καὶ πάλιν ἰώμενον Θεόν, καὶ τὰ προρρηθέντα παρὰ τινῶν εὐλαβῶν ἀνδρῶν εἰς ἐκδοχὴν ἐλπίζοντες».

του Δούκα παρουσιάζεται ως ιστορία όχι μόνο της ανόδου αλλά και της πτώσης των Οθωμανών, που θα σημάνει την απελευθέρωση του «γένους των Ρωμαίων» και πιθανώς την αποκατάσταση της βασιλείας τους.

Οπωσδήποτε θα υπήρχαν περισσότεροι του ενός λόγοι για τους οποίους ο Δούκας θα προέβη στο ιστοριογραφικό του εγχείρημα, τους οποίους συσκοτίζει η απουσία ενός προοιμίου όπου θα εκθέτονταν κάποια από τα κίνητρα και τις προθέσεις του συγγραφέα.⁷² Σε άλλο σημείο του κειμένου του ο Δούκας παρουσιάζει έναν από αυτούς, αναφέροντας: «... παρεκίνησάν με γάρ αί μονάστριαι εἰπεῖν τε καὶ γράφειν».⁷³ Η δήλωση αυτή έχει ερμηνευθεί κατά κυριολεξίαν και έτσι θεωρείται ότι ο Δούκας προέβη στη συγγραφή του παρακινούμενος από κάποιες μοναχές.⁷⁴ Με βάση όμως τα συμφραζόμενα αυτής της αναφοράς, η οποία τοποθετείται στο μέσο περιγραφών περί της απήχησης που είχαν οι ανθενωτικές ιδέες και του φανατισμού των ανθενωτικών, είναι πιθανότερο η φράση αυτή να έχει μεταφορικό νόημα και να υποδηλώνει την πρόθεση του συγγραφέα να καταγγείλει τον φανατισμό των ανθενωτικών, που εκδηλώνεται με ιδιαίτερη ενεργητικότητα και μεταξύ των καλογραιών.⁷⁵

Δεδομένης της αποσπασματικότητας και του υπαινκτικού τρόπου με τον οποίο δηλώνονται από τον ίδιο τον συγγραφέα τα κίνητρα και οι επιδιώξεις της συγγραφής του, η γενικότερη προσέγγιση του ζητήματος μπορεί να γίνει μόνο στη βάση υποθέσεων. Καταρχάς, το γεγονός ότι ο Δούκας συνέγραψε οθωμανική ιστορία θα πρέπει να συσχετιστεί με την ιδιότητά του ως γραμματέα τουρκικών υποθέσεων στην αυλή των Gattilusi της Μυτιλήνης. Ο Δούκας πιθανώς προέβη σε αυτή τη συγγραφή εκτός των άλλων και για να προβάλλει την εκ μέρους του γνώση του τουρκικού παράγοντα. Επιπλέον, το όλο πνεύμα της συγγραφής καταδεικνύει ότι ο Δούκας επιδιώκει να παρουσιάσει την πτώση του Βυζαντίου στο πλαίσιο μιας θεολογικής ερμηνείας των πραγμάτων, κατά την οποία η όλη περίοδος των Παλαιολόγων προβάλλεται ως μια φάση συνεχούς παρακμής με κύριο χαρακτηριστικό την ηθική κατάρπωση και την «ασέβεια», την οποία οι Παλαιολόγοι που γενικά απεικονίζονται με αρνητική διάθεση δεν μπόρεσαν να ανακόψουν, αν δεν συνέβαλαν και ενεργά στην εκδήλωση των σχετικών φαινομένων (πλην φωτεινών εξαιρέσεων όπως ο Μανουήλ Β'). Η σύγκρουση για το ζήτημα της Ένωσης μπορεί να θεωρηθεί ότι προβάλλεται ως η κορύφωση αυτής της παρακμιακής πορείας στο πλαίσιο της γενικότερης διατύπωσης του σχήματος, ενώ καταγγέλλονται η μισαλλοδοξία και ο φανατισμός των ανθενωτικών.

Grecu 1958: 401.

72 Krasavina 1973: 97.

73 Grecu 1958: 315.

74 Magoulas 1975: 29.

75 «Τότε αἱ δοκοῦσαι καθαρὰ καὶ εἰς Θεὸν ἐν ὀρθοδοξίᾳ σχολάζουσαι μονάστριαι κατὰ τὸ δοκοῦν αὐταῖς καὶ τὸν αὐτῶν διδάσκαλον Γεννάδιον, ἅπασαι σὺν τοῖς ἡγουμένοις καὶ πνευματικοῖς καὶ λοιποῖς ἱερεῦσι καὶ λαϊκοῖς τὸ ἀνάθημα ἐξεβόησαν καὶ τὸν ὄρον τῆς συνόδου καὶ τοὺς στέξαντας καὶ στέργοντας καὶ μέλλοντας στέρξει ἀναθεμάτισαν». Grecu 1958: 317.

Η προσπάθεια προσέγγισης των στοχεύσεων της συγγραφής προϋποθέτει και τον προσδιορισμό του αναγνωστικού κοινού στο οποίο απευθυνόταν ο ιστοριογράφος. Τα γενικότερα χαρακτηριστικά της αφήγησης, όπως το απλό ύφος, η προσπάθεια διατύπωσης σε λογία αλλά όχι εξεζητημένη γλώσσα, η ενσωμάτωση λαϊκών εκφράσεων, δείχνουν ότι ο συγγραφέας απευθύνεται σε ευρύτερο κοινό και όχι σε έναν κύκλο λογίων. Το έργο θα απευθυνόταν γενικότερα σε ένα ελληνόφωνο αναγνωστικό κοινό που είτε βρισκόταν υπό οθωμανική κυριαρχία είτε όχι, και ίσως ο συγγραφέας προσδοκούσε ότι θα γινόταν γνωστό και στη Δύση, είναι όμως λογικό να θεωρήσουμε ότι καταρχάς προοριζόταν για αναγνώστες που ζούσαν σε περιβάλλοντα αντίστοιχα με αυτό του συγγραφέα, δηλαδή στις λατινικές κτήσεις του Αιγαίου.

Ένα ιστοριογραφικό κείμενο και γενικότερα μία πραγματεία που έχει ως αντικείμενο τον «εχθρό» (όπως αντιλαμβάνεται τους Οθωμανούς ο Δούκας) συνήθως έχει ως αρχική στόχευση τη γνώση του αντιπάλου ώστε να είναι ευχερέστερη η αντιμετώπισή του (είναι χαρακτηριστικό ότι αυτή την εποχή είχαν αρχίσει να κυκλοφορούν στη Δύση πραγματείες με αντικείμενο την οργάνωση, τους θεσμούς και τη στρατιωτική ισχύ του οθωμανικού κράτους). Επιπλέον, ο εντοπισμός του αναγνωστικού κοινού στο οποίο απευθύνεται το κείμενο επιτρέπει την προσέγγιση της δεοντολογικής λειτουργίας που ενυπάρχει στην ιστοριογραφία, και η οποία στη συγκεκριμένη περίπτωση θα εξυπηρετείτο από τις ιδέες που προβάλλει ο συγγραφέας και τα σχήματα που αναπτύσσει. Η καταγγελία της στάσης των ανθενωτικών πιθανώς αποσκοπεί και στη συσπείρωση των ορθόδοξων κατοίκων των λατινικών κτήσεων γύρω από τους ρωμαιοκαθολικούς ηγεμόνες ενόψει του τουρκικού κινδύνου, με ιδιαίτερη επικέντρωση σε όσους ενδεχομένως θεωρούσαν την οθωμανική κυριαρχία ως το «μη χείρον» (ένα τέτοιο σκεπτικό πιθανώς υποδεικνύεται από την εξιστόρηση των παθημάτων του Λουκά Νοταρά που φέρεται να είχε δηλώσει ότι προτιμούσε το «τουρκικόν φακίολιον» από τη «λατινική καλύπτρα»). Σε ανάλογα πλαίσια, η αναφορά στις προφητείες περί της επικείμενης πτώσης των Οθωμανών, η διαβεβαίωση του συγγραφέα ότι τις αποδέχεται, και η εξειδίκευση του χρόνου πραγμάτωσής τους στη βασιλεία του Πορθητή, μπορούν να θεωρηθούν ότι στοχεύουν στην εξύψωση του ηθικού και στην εμφύσηση αγωνιστικού φρονήματος στους κατοίκους της Μυτιλήνης και των άλλων λατινικών κτήσεων, που αποτελούσαν τους επόμενους στόχους της οθωμανικής επέκτασης.

Ο εντοπισμός των παραπάνω στοχεύσεων που θεωρούμε ότι διέπουν τις χρησμολογικές αναφορές του Δούκα τις θέτει σε άμεση συνάφεια με αυτές της περίπου σύγχρονης διήγησης που παραδίδεται με τον τίτλο «Χρησμός του Τάφου του Μεγάλου Κωνσταντίνου», δηλαδή του κρυπτογραφικού μηνύματος που υποτίθεται ότι βρισκόταν χαραγμένο στον τάφο του Μεγάλου Κωνσταντίνου και φερόταν να το έχει ερμηνεύσει ο Γεννάδιος. Στο κείμενο αυτό

παρατίθεται με σχετική χρονολογική και πραγματολογική ακρίβεια η πορεία των οθωμανικών κατακτήσεων από την άλωση της Κωνσταντινούπολης μέχρι και την κατάκτηση της Βοσνίας (1463), οπότε και αναπτύσσεται το προφητικό μήνυμα του κειμένου, δηλαδή η επαγγελία χριστιανικής αντεπίθεσης που θα οδηγήσει στη συντριβή των «Ισμαηλιτών», μέσα από τη σύμπραξη των «Εσπερίων», που στη συνέχεια δηλώνονται ως «Ξανθό Γένος», και των «προκτόρων» (δηλαδή «προκητόρων»)⁷⁶. Αποκαθιστώντας το πλαίσιο της επινόησης και των στοχεύσεων της συγκεκριμένης χρησολογικής διήγησης, ο Turner διαπιστώνει ότι η ολοκλήρωση της αναφοράς στις οθωμανικές κατακτήσεις, άρα και η εκδήλωση της προσδοκώμενης χριστιανικής αντεπίθεσης, ταυτίζεται με τον χρόνο έναρξης του βενετοτουρκικού πολέμου της περιόδου 1463-1479 και προβαίνει στη λογική χρονολόγηση της επινόησης του χρησμού κατά την αρχική φάση του πολέμου, πιθανώς στα έτη 1463-64 (πρόκειται δηλαδή για μια διήγηση ολίγον μεταγενέστερη αυτής του Δούκα)⁷⁷. Στη βάση της ίδιας συλλογιστικής θεωρείται ότι ο χρησμός αποσκοπεί σε εξέγερση των υπό οθωμανική κυριαρχία Χριστιανών, στοιχείο στο οποίο συντείνει η αναφορά στους «πρόκτορες», και τεκμαίρεται ως τόπος σύνταξης του βενετική κτήση ή περιοχή που είχε καταληφθεί από τους Βενετούς (Πελοπόννησος;). Αν και η διήγηση επινοείται ζώντος του Γενναδίου, η απόδοσή της σε αυτόν είναι ψευδής και παραπλανητική, αφού η όλη λογική του χρησμού και οι στοχεύσεις του είναι ασύμβατες με τις ιδέες και την πολιτική στάση του Γενναδίου, ενώ και η εκ μέρους του χρήση της χρησολογίας κινείται σε διαφορετικές κατευθύνσεις από αυτή της συγκεκριμένης διήγησης.⁷⁸ Παρά ταύτα, η σύνδεση του χρησμού με το πρόσωπο του Γενναδίου δείχνει είτε τον σεβασμό του αγνώστου συντάκτη της διήγησης προς τον πρώτο μετά την Άλωση πατριάρχη, είτε την ιδιαίτερη απήχηση και δημοτικότητα του τελευταίου μεταξύ των χριστιανικών πληθυσμών της οθωμανικής επικράτειας και των ορθόδοξων χριστιανών γενικότερα.

Σε σύγκριση με τις προφητικές αναφορές του Δούκα, ο «Χρησμός του Τάφου» προβάλλει ένα πιο συγκροτημένο μήνυμα, στο οποίο δηλώνεται επαρκώς τι θα ακολουθήσει την πτώση των Οθωμανών, δηλαδή η χριστιανική ανάκτηση της Κωνσταντινούπολης και η αποκατάσταση μιας χριστιανικής βασιλείας. Επιπλέον, η πρόβλεψη της πτώσης των Οθωμανών στα συγκεκριμένα χρονικά

76 «καὶ τὰ πλήθη καὶ τὰ φύλλα συνοδῆ τῶν Ἑσπερίων διὰ θαλάσσης καὶ ξηρᾶς τὸν πόλεμον συνάψουν, καὶ τὸν Ἰσμαὴλ τροπώσουν. τὸ ἀπόγονον αὐτοῦ βασιλεύσει, ἔλλατον μικρὸν ὀλίγον, τὸ δὲ ξανθὸν γένος ἅμα μετὰ τῶν προκτόρων ὅλον Ἰσμαὴλ τροπώσουν, τὴν Ἐπτάλοφον ἐπάρουν μετὰ τῶν προνομίων. ... καὶ φωνὴ βοήσει τρίτον, Στήτε στήτε μετὰ φόβου. σπεύσατε πολλὰ, σπουδαίως εἰς τὰ δεξιὰ τὰ μέρη ἄνδρα εὖρητε γενναῖον, θαυμαστόν, καὶ ῥωμαλαῖον. τοῦτον ἔζητε δεσπότην. φίλος γὰρ ἐμὸς ὑπάρχει. καὶ αὐτὸν παραλαβόντες θέλημα ἐμὸν πληρεῖται». *MPG* 160, cols. 771-72.

77 Turner 1968: 42-45.

78 Turner 1968: 45-47.

πλαίσια της βασιλείας του Πορθητή περιόριζε την ισχύ της προφητείας που προβάλλει ο Δούκας σε μια βραχυπρόθεσμη προοπτική, ενώ η μη επαλήθευσή της μετά την παρέλευση της συγκεκριμένης βασιλείας θα σήμανε την αυτόματη ακύρωσή της. Αντίθετα, η σχετική ασάφεια που υπάρχει στον «Χρησμό του Τάφου» σε σχέση με τον χρόνο εκπλήρωσής του τον κατέστησε ενεργό σε ικανό βάθος χρόνου μετά την αρχική επινόσή του, όπως διαπιστώνεται και από τη συμπερίληψη της συγκεκριμένης διήγησης στους χρησμολογικούς κώδικες του 16^{ου} αιώνα. Έναν αιώνα και πλέον μετά την αρχική διατύπωσή της, η ίδια διήγηση αναγνωρίζεται εμφανώς ως πηγή έμπνευσης της χρησμολογικής αναφοράς του Ψευδο-Φραντζή, ο οποίος αναπαράγει το σχήμα της σύμπραξης «ξανθού γένους» και «προκνητόρων» χρησιμοποιώντας την ίδια φρασεολογία με τον «Χρησμό του Τάφου».⁷⁹

Οι μεταφυσικά αναγόμενες προσδοκίες, όπως αυτή που προβάλλει ο Δούκας για την επικείμενη πτώση των Οθωμανών κατά τη βασιλεία του Πορθητή, οπωσδήποτε δεν επιδέχονταν την όποια λογική προσέγγιση και συζήτηση. Επ' αυτού δεν γνωρίζουμε αν και κατά πόσο απασχολούσε τον ιστοριογράφο ο ενδεχόμενος προβληματισμός του δυνητικού αναγνώστη και δέκτη του παραπάνω μηνύματος, που ακόμη και αν ήταν ευεπίφορος σε τέτοιες δοξασίες πιθανώς θα διερωτάτο για τους πραγματιστικούς όρους υπό τους οποίους θα μπορούσε να επισυμβεί η επαγγελόμενη πτώση της οθωμανικής ισχύος σε μια εποχή που αυτή παρουσιαζόταν σε πλήρη ακμή. Γενικεύοντας αυτό το υποθετικό ερώτημα, διερωτώμαστε για το αν μεταξύ των συγχρόνων της εποχής θα μπορούσε να θεωρείται εφικτή μία απότομη, περίπου «στιγμιαία», πτώση της οθωμανικής αυτοκρατορίας αν συνέπιπταν οι κατάλληλες προϋποθέσεις. Η απάντηση σε ένα τέτοιο ερώτημα θα ήταν καταφατική, δεδομένου ότι έως τα μέσα του 15^{ου} αιώνα η οθωμανική αυτοκρατορία είχε βρεθεί δύο φορές σε κατάσταση ολοκληρωτικού κινδύνου, στη μία περίπτωση μετά τη μάχη της Άγκυρας και στη δεύτερη κατά τη σταυροφορία και τη μάχη της Βάρνας. Σε μία εποχή κατά την οποία η αυτοκρατορία των Ακκογυνlu υπό τον Uzun Hasan θεωρείτο ακόμη το αντίπαλο δέος των Οθωμανών στην Ανατολή, η προσδοκία εμπλοκής των Οθωμανών σε διμέτωπο αγώνα εναντίον του παραπάνω αντιπάλου και μιας μεγάλης σταυροφορικής εκστρατείας των δυτικών δυνάμεων θα λειτουργούσε ως σενάριο ολοκληρωτικής καταστροφής της οθωμανικής αυτοκρατορίας.

Οι χρησμοί και οι προφητείες που κυκλοφορούσαν σε βυζαντινό περιβάλλον κατά την εποχή της Άλωσης μπορούν να διακριθούν σε επιμέρους κατηγορίες ανάλογα με τη χρονικότητα της επινόησης και κυκλοφορίας τους, την ταύτιση των εμπνευστών τους, τα μηνύματα και τις στοχεύσεις τους. Ανάλογα μάλιστα με τις περιστάσεις οι ίδιες ή παρεμφερείς διηγήσεις μπορεί να διατυπώνονταν από διαφορετικούς εκφραστές και με διαφορετικά μηνύματα. Δεδομένου ότι το σύνολο των σχετικών μαρτυριών προέρχεται από κείμενα που γράφτηκαν

79 Grecu 1966: 462. Βλ. και παραπάνω σημ. 52.

μετά την Άλωση, γενικά δεν είναι εφικτό να προσδιοριστούν οι διηγήσεις που είναι όντως προγενέστερες του γεγονότος. Δύο διηγήσεις για τις οποίες μπορεί να υποστηριχθεί με σχετική βεβαιότητα ότι κυκλοφορούσαν πριν επισυμβεί η πτώση της Κωνσταντινούπολης, και ειδικότερα κατά τον χρόνο της πολιορκίας της πόλης, είναι αφενός η προφητεία περί του ρομαιοφόρου αγγέλου και του «πένητα βασιλέα», που θα εμφανίζονταν όταν οι Τούρκοι εισέρχονταν στην πόλη και θα τους εξεδίωκαν έως το Μονοδένδριον, και αφετέρου ο χρησμός που συνδεόταν με τις παραστάσεις των Μαγγάνων και έφερε τον Κωνσταντίνο Παλαιολόγο ως τελευταίο βασιλέα, σύμφωνα με τη σχετική πληροφόρηση του Λεονάρδου Χίου. Οι δύο αυτές προφητείες διαφοροποιούνται σαφώς ως προς τα μηνύματά τους, εφόσον η πρώτη προβάλλει μία αισιόδοξη προοπτική κατά την οποία η πόλη τελικά θα σωζόταν και η Βασιλεία των Ρωμαίων θα αναγεννιόταν, ενώ η δεύτερη παρουσιάζει την πτώση ως αναπόφευκτη. Τα παραπάνω παραδείγματα δείχνουν και τις δύο κύριες κατευθύνσεις των προγενέστερων της Άλωσης χρησμολογιών σε σχέση με την τελική τύχη της Πόλης και της Βασιλείας των Ρωμαίων. Σειρά άλλων διηγήσεων για χρησμούς, προφητείες, θεοσημείες και γενικότερα μεταφυσικής αναγωγής φαινόμενα που προδίκαζαν την πτώση, και φέρονται από τους συγγραφείς που τις παραθέτουν να κυκλοφορούσαν πριν από την Άλωση, δεν μπορεί να αποδειχθεί αν ήταν προγενέστερες του γεγονότος ή μεταγενέστερες επινοήσεις. Γενικότερα, η επινόηση και κυκλοφορία χρησμολογικών διηγήσεων πριν από την Άλωση θα πρέπει να συνδεθεί μάλλον με την ανθενωτική παράταξη, όποια κατεύθυνση και αν ακολουθούσαν τα μηνύματά τους, είτε την αισιόδοξη είτε την απαισιόδοξη.⁸⁰ Είναι μάλιστα λογικό να θεωρήσουμε ότι οι μεταφυσικού χαρακτήρα προσεγγίσεις του ζητήματος της τύχης της Πόλης και της «Βασιλείας των Ρωμαίων» θα προσιδίαζαν περισσότερο στην ανθενωτική μερίδα, και λόγω της αντίληψης περί του μάταιου της όποιας ρεαλιστικής προσμονής αντιμετώπισης του τουρκικού κινδύνου, την οποία αντιπροσώπευε η ενωτική πολιτική, και λόγω της ιδέας περί εναπόθεσης των όποιων ελπίδων στο Θείο με την προϋπόθεση διατήρησης της «ορθής πίστης», αλλά και λόγω του γεγονότος ότι τα πλέον ευεπίφορα στοιχεία ως προς την αποδοχή και αναπαραγωγή τέτοιων μεταφυσικών διηγήσεων, δηλαδή οι μοναχοί, ο περιορισμένης καλλιέργειας κατώτερος κλήρος και γενικά το θρησκόληπτο τμήμα της κοινωνίας, ανήκαν στη μεγάλη πλειοψηφία τους στην ανθενωτική παράταξη.

Η κυκλοφορία και η εκ νέου επινόηση χρησμών, υποτίθεται πρωθύστερων, που παρουσίαζαν το γεγονός της Άλωσης ως προδιαγεγραμμένο και απότοκο

80 Στοιχεία της ανθενωτικής λογικής μπορούν να εντοπιστούν στην προφητεία περί του «ρομαιοφόρου αγγέλου» και του «πένητα βασιλέα» και αυτός ίσως είναι ένας από τους λόγους που ο Δούκας τοποθετείται με ιδιαίτερη επικριτικότητα απέναντι στους «ψευδομάντιες» που την κυκλοφορούσαν. Grecu 1958: 365. Επιφυλάσσομαι για εκτενέστερη μελέτη του συγκεκριμένου θέματος σε άλλη ευκαιρία.

της θείας βούλησης συνεχίστηκε και μετά την Άλωση από την πλευρά των ανθωνωτικών, και γενικότερα όσων προέκριναν την ενσωμάτωση στο οθωμανικό σύστημα, όπως δείχνει και η παράθεση των περισσότερων από αυτές τις διηγήσεις στα κείμενα του Γενναδίου και του Κριτόβουλου, με στόχο την προσαρμογή των χριστιανικών πληθυσμών στο δεδομένο της οθωμανικής κυριαρχίας. Από την άλλη, η νέα χρησολογία με αντικείμενο πλέον την προσδοκώμενη πτώση των Οθωμανών, προβάλλεται από φιλοδυτικά στοιχεία, ενίοτε μέσω της αναδιατύπωσης παλαιότερων χρησολογικών σχημάτων με νέο μήνυμα (π.χ. οι «Χρησμοί του Λέοντα»), και με στόχο την εμφύσηση αντιτουρκικού φρονήματος στους ορθόδοξους πληθυσμούς των λατινικών κτήσεων ή την υποκίνηση εξεγέρσεων μεταξύ των υπό οθωμανική κυριαρχία Χριστιανών, όπως δείχνει η ανάλυση των πρώιμων παραδειγμάτων που συνιστούν η χρησολογία του Δούκα και ο «Χρησμός του Τάφου». Σε αυτά τα πλαίσια, ο χρησμός του «μαμάϊμι» μπορεί ως προς την αρχική διατύπωσή του να ενταχθεί στο σώμα των χρησολογιών που εκπορεύονται από τους ανθωνωτικούς κύκλους και μετά την Άλωση εξυπηρετούν την ενσωμάτωση στο οθωμανικό σύστημα. Η χρησιμοποίησή του όμως από τον Δούκα ουσιαστικά του αποδίδει άλλο νόημα και τον συνδέει με τη νέα χρησολογία που ευαγγελίζεται την πτώση της οθωμανικής αυτοκρατορίας.



Κωνσταντίνος Μουστάκας

Λέκτορας Βυζαντινής Ιστορίας
Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
Πανεπιστήμιο Κρήτης
moustakas@phl.uoc.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Βέης, Ν. Α. 1937. “Περί του ιστορημένου χρησμολογίου της Κρατικής Βιβλιοθήκης του Βερολίνου (Codex Graecus fol. 62 = 297) και του θρύλου του «Μαρμαρωμένου Βασιλιά».” *Byzantinische und Neuegriechische Jahrbucher* 13: 203-44λστ’.
- Γκράτζιου, Ο. 1996. *Αναμνήσεις από τη χαμένη βασιλεία. Σελίδες εικονογραφημένης χρονογραφίας του 17ου αιώνα*. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη / Γεννάδειος Βιβλιοθήκη.
- Γκράτζιου, Ο. 2000. “Ιστορία και επικαιρότητα στα χρησμολόγια του Γεωργίου Κλόντζα.” *Πεπραγμένα Η’ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τ. Β1, 151-62. Ηράκλειο: Εταιρία Κρητικών Ιστορικών Μελετών.
- Καστρινάκης, Ν. 2003. *Ένας κίονας με προφητείες στην Κωνσταντινούπολη του 16^{ου} αιώνα*. Διπλωματική εργασία ΜΔΕ, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Διατμηματικό Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα «Βυζαντινές Σπουδές».
- Κιουσοπούλου, Τ. 2007. *Βασιλεύς ή Οικονόμος; Πολιτική εξουσία και ιδεολογία πριν την Άλωση*. Αθήνα: Πόλις.
- Κυριακού, Κ. 1995. *Οι ιστορημένοι χρησμοί του Λέοντος ΣΤ’ του Σοφού. Χειρόγραφη παράδοση και εκδόσεις κατά τους ιε’ - ιθ’ αιώνες*. Αθήνα: Σύλλογος προς Διάδοσιν Ωφελίμων Βιβλίων.
- Λάμπρος, Σ. 1923. *Παλαιολόγια καί Πελοποννησιακά*, τ. Α’. Αθήνα.
- Πιτσάκης, Κ. Γ. 2005. “Και πάλι για την ‘Στέψη’ του Κωνσταντίνου ΙΑ’ Παλαιολόγου.” Στο: Μπαλόγλου, Χ. Π. (επιμ.), *Η συμβολή του Sir Steven Runciman στην ανάδειξη του Βυζαντινού πολιτισμού. Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου: Μυστράς 27 & 28 Μαΐου 2001*, 145-65. Αθήνα / Μυστράς: Κοινοφελές Ίδρυμα Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών Σπουδών Μυστρά
- Τωμαδάκης, Ν. Β. 1950. “Δούκας, ο ιστορικός της αλώσεως εκ του ιδίου του έργου.” *Αθηνά* 54: 38-58.
- Alexander, P. J. 1985. *The Byzantine Apocalyptic Tradition*. Berkeley / Los Angeles / Λονδίνο: University of California Press.
- Argyriou, A. 1982. *Les exégèses grecques de l’Apocalypse à l’époque turque (1453-1821). Esquisse d’une histoire des courants ideologiques au sein de peuple grec asservi*. Θεσσαλονίκη: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών [Επιστημονικά Πραγματεία, 15].
- Balivet, M. 1999. “Textes de fin d’ empire, recits de fin du monde: À propos de quelques themes communs aux groupes de la zone byzantino-turque.” Στο: Lellouch, B. & Yérasimos, S. (επιμ.) 1999: 5-17.
- Bekker, I. 1838. *Theophanes Continuatus*. Βόννη: imp. Ed. Weber [Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae].

- Carroll, M. 1984. "Constantine XI Palaeologus: Some Problems of Image." Στο: A. Moffatt (επιμ.), *Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*, 329-43. Καμπέρα: Australian Association for Byzantine Studies [Byzantina Australensia, 5].
- Congourdeau, M.-H. 1999. "Byzance et la fin du monde. Courants de pensée apocalyptiques sous les Paléologues." Στο: Lellouch, B. & Yérasimos, S. (επιμ.) 1999: 55-97.
- Darkó, E. 1927. *Laonici Chalcocandylae Historiarum Demonstrationes*, τ. II.2, Βουδαπέστη: Academia Litterarum Hungarica.
- Darrouzès, J. 1964. "Lettres de 1453." *Revue des Études Byzantines* 22: 72-127.
- Deny, J. 1936. "Les pseudo-prophéties concernant les Turcs au XVIe siècle." *Revue des Études Islamiques* 10: 201-20.
- Failler, A. 1984. *Georges Pachymérés Relations Historiques*, τ.Ι. Παρίσι: Les Belles Lettres [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, XXIV/1].
- Gautier, P. 1965. "Un récit inédit sur la siège de Constantinople par les Turcs (1394-1402)." *Revue des Études Byzantines* 23: 102-17.
- Greco, V. 1958. *Ducas. Istoria Turco-Bizantină (1341-1462). Ediție critică*. Βουκουρέστι: Editura Academiei Republicii Populare Romine [Scriptores Byzantini, I].
- Greco, V. 1966. *Georgios Sphrantzes Memorii 1401-1477. În anexă Pseudo-Phrantzes: Macarie Melissenos Cronica 1258-1481*. Βουκουρέστι: Editura Academiei Republicii Socialiste România.
- Kotzabassi, S. 2003. "Ist der Kopist des Geschichtswerkes von Dukas Dukas selbst?" *Byzantinische Zeitschrift* 96: 679-83.
- Knös, B. 1960. "Les oracles de Léon Le Sage d'après un livre d'oracles byzantins illustrés récemment découvert." Στο: *Αφιέρωμα στη Μνήμη Μανόλη Τριανταφυλλίδη*, 155-88. Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Νεοελληνικών Σπουδών.
- Krasavina, S. K. 1973. "Mirovozzrenie i socialjno - politiceskie vegljadii vizantiiskogo istorika Duki." *Vizantiiskih Vremennik* 34: 97-111.
- Lellouch, B. & Yérasimos, S. (επιμ.) 1999. *Les Traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*. Παρίσι / Μόντρεαλ: L'Harmattan [Institut Français d' Études Anatoliennes Georges-Dumézil d'Istanbul, *Varia Turcica* XXXIII].
- Magoulias, H. J. 1975. *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks by Doukas*. Νητηρότι: Wayne State University Press.
- Majeska, G. P. 1984. *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Ουάσιγκτων DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection [Dumbarton Oaks Studies, 19].
- Mango, C. 1960. "The Legend of Leo the Wise." *Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta* 6: 59-93 (= C. Mango, *Byzantium and Its Image. History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage*. Λονδίνο: Variorum Reprints, 1984, αρ. XVI).
- Mango, C. 1965. "Byzantinism and Romantic Hellenism." *Journal of the Warburg and*

- Courtauld Institutes* 28: 29-43 (= C. Mango, *Byzantium and Its Image. History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage*, Λονδίνο: Variorum Reprints, 1984, αρ. I).
- Monfasani, J. 1984. *Collectanea Trapezuntiana. Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond*. Binghampton, Νέα Υόρκη: Center for Medieval and Early Renaissance Studies.
- Pertusi, A. 1988. *Fine di Bisanzio e Fine del Mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Constantinopoli in Oriente e in Occidente* (μεταθανάτια έκδοση επιμ. E. Morini). Ρώμη: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo [Nuovi Studi Storici, 3].
- Reinsch, D. R. 1983. *Critobuli Imbriotae Historiae*. Βερολίνο: De Gruyter [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, XXII].
- Rigo, A. 1998. *Oracula Leonis. Tre manoscritti greco-veneziani degli oracoli attribuiti all'imperatore bizantino Leone il Saggio (Bodl. Baroc. 170, Marc. gr. VII. 22, Marc. gr. VII. 3)*. Πάδοβα: Centro Veneto Studi e Ricerche sulle Civiltà Orientali.
- Schmid, J. 1955. *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse - Textes, 1. Text und Einleitung*. Μόναχο: K. Zink [Münchener theologische Studien, 1].
- Schopen, L. 1831. *Ioannis Cantacuzeni Eximperatoris Historiarum Libri IV*, τ. Β'. Βόννη: imp. Ed. Weber [Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, XX].
- Schreiner, P. 1975. *Die byzantinischen Kleinchroniken (Chronica Byzantina Breviora)*, τ. Α'. Βιέννη [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, XII].
- Turner, C. J. G. 1968. "An oracular interpretation attributed to Gennadius Scholarius." *Ελληνικά* 21: 40-47.
- Van Dieten, J. L. 1975. *Nicetae Choniatae Historia*. Βερολίνο: De Gruyter [Corpus Fontium Historiae Byzantinae XI/1].



KONSTANTINOS MOUSTAKAS

***Μαμάϊμι* : a contribution to the study of the oracular tradition in the period of the fall of Constantinople**

Summary

MAMÁĪMI, an acronym of the Palaeologean emperors down to John VIII, is one of the numerous oracles that were circulating at the time of the fall of Constantinople, and certainly in the period after the event. This oracle belongs to the type of the «unintelligible words» that conveyed a codified message and usually concerned dynastic legitimation. Nevertheless, in the present case, the oracle's message concerns the fall of Byzantium. The existing records of μαμάϊμι are supplied by the historical text of Doukas and an anonymous brief chronicle of the period c. 1220 - 1460 (n. 22 in Schreiner's edition of the *Short Chronicles*). The anonymous chronicle, whose composition can be dated between 1470 and 1476, does not reflect any influences from the older text of Doukas, therefore, the two texts can be regarded as distinct sources of an independently existing tradition about the oracle.

The oracle of μαμάϊμι does not seem to have any eschatological connotations, but it reflects some influence from the Byzantine eschatology that is discernible in the use of the symbolic number seven. The symbolisms of seven are also present in Gennadios's chronography and reflect an influence from the *Revelation*, that was beginning then to become especially popular among contemporaries who understood the fall of Constantinople as a sign of the approaching end of the world. Another influence that seems to have shaped the form and meaning of μαμάϊμι can be associated with the Leonine oracles, that introduce the scheme of the metaphysically predetermined end of a dynastic succession, which in the case of μαμάϊμι is identified as the end of the empire.

The view of John VIII as the last emperor can be explained first by the widespread doubt on Constantine XI's royalty, since he had not been crowned by a patriarch. Another explanation may be established on symbolic grounds and reflect an anti-unionist position, according to which, by accepting Church union John VIII brought the moral collapse of the "Roman" Church and state. Two other known oracles, that equally present John VIII as the last emperor, the one cited in Gennadios' chronography, the other by Chalkokondyles, are directly expressive of an anti-unionist logic. Therefore, μαμάϊμι can be suggested to belong to the same group of oracles and its origins to be associated with anti-unionist circles.

In any case, Doukas' reference to μαμάϊμι is free of anti-unionist connotations. Instead, his use of the oracle serves the introduction of the new profecies that concerned the collapse of Ottoman rule. Doukas presents himself to accept those profecies in accordance to the scheme of the common destiny of the Palaiologoi and the Osmanlis that was based on the coincidence of Osman's emergence at the times of Michael VIII. More precisely, Doukas openly expresses his expectation that Mehmed II would be the last Ottoman ruler. This statement by Doukas is allusive of the symbolisms of number seven, which is expressed as regards the Palaiologoi through the reference to "μαμάϊμι" and implicitly projected to the Osmanlis, as Mehmed II was the seventh ruler of the house of Osman. Doukas' position reflects contemporary ideas of the expected fall of the Ottoman empire in the reign of its seventh ruler, which are exemplified in the writings of Giovanni di Viterbo (1480). In so far as the political ends of Doukas' use of prophecy are concerned, we suggest that the prophetic messages he projects aim at a rallying of the Orthodox population of Latin Romania around their rulers, as well as at promoting their determination to resist the Ottoman expansion.