

Anastasios I. Kantaras

Aristoteles Universität, Thessaloniki – Griechenland

e-mail: KantarasTasos@hotmail.com

DIE BYZANTINISCHEN KREUZFÖRMIGEN ENKOLPIEN MIT EINGESCHNITTENEN EPIGRAMMEN ÜBER DAS KREUZ UND DIE KREUZIGUNG CHRISTI ALS FORTSETZUNG DER AMULETTE DER SPÄTANTIKE

Ἅγια ὀνόματα καὶ σύμβολα καὶ φοβεροὶ χαρακτήρες
Φυλάξατε τὸν φοροῦνταν ἢ τὴν φοροῦσαν
τὰς θείας ὑμῶν δυνάμεις ἀπὸ πάντων κινδύνων.¹

Zusammenfassung In der Geschichte der Menschheit gehören Amulette als Gegenstände zu einer besonderen Kategorie, da sie mit dem Begriff des Heiligen verbunden sind. Insbesondere versuchte der Mensch durch die Amulette, sich dem Göttlichen zu nähern und sich den nötigen Schutz zu sichern, um die Schwierigkeiten seines Lebens zu bewältigen. Auf diese Weise werden Amulette zu Gegenständen mit apotropäischem Charakter, die durch die Anrufung guter übernatürlicher Kräfte Unheil von ihrem Besitzer abwenden können. Mit der Entstehung der neuen Religion des Christentums erhalten die Amulette als Gegenstände einen tieferen Hintergrund, da sie enger mit dem Glauben verbunden werden. In Byzanz war die Anfertigung von Enkolpien Teil dieser Vorstellung, einerseits zum Schutz vor bösen Mächten und andererseits zur Erleuchtung der Seele des Besitzers durch Stärkung seines Glaubens. Eine Gruppe solcher Enkolpien sind jene in Kreuzform, von denen einige kleine Teile des heiligen Holzes des Kreuzes Christi enthielten, begleitet von gereimten Versen, die auf diese Weise die Eigenschaften des Objekts und die Erwartungen seines Besitzers verdeutlichen. In diesem Artikel wird versucht, die letztgenannten Fälle von Enkolpien näher zu beleuchten und einige grundlegende Schlussfolgerungen zu ziehen.

Schlüsselworte Spätantike, Amulette, apotropäische Wirkung, Enkolpion, Kreuz, Kreuzigung, byzantinisches Epigramm.

Gut gegen Böse

In der gesamten Geschichte der menschlichen Gesellschaften gibt es eine starke Unterscheidung zwischen Gut und Böse. In der menschlichen Wahrnehmung steht das Gute, das mit allem verbunden ist, was das Leben fördert, und das Böse, das mit allem verbunden ist, was zum Tod führt, in ständiger Abfolge und gegenseitiger Abhängigkeit. Die Menschen der Spätantike erkennen, dass ihre Welt von unsichtbaren Kräften überrannt wird, die sie entweder zerstören oder vor dem Untergang bewahren können. Die Religionen, die sich des Einflusses dieser Kräfte auf das tägliche Leben der Menschen bewusst sind, nutzen sie zu eigenem Vorteil, um ihre Ziele zu erreichen. Auf diese Weise wird das Böse, oft unter Mitwirkung der

¹ Bonner 1950, 215 (no. 317); Frankfurter 1994; Tambiah 1968; Καμπάνης 2017, 91.

betreffenden Autorität, nach Gutdünken und willkürlich interpretiert, indem das Böse und das Gute zu dem erklärt werden, was für den jeweils gewünschten Zweck geeignet ist.

Die neue Religion des Christentums, wird die bis dahin instabile und diffuse Umstände klären, indem sie den Menschen bestimmte Verhaltensregeln vorgibt, um sie zu ihrer Erlösung zu führen. Heute besitzen nun die Menschen ein großes Arsenal an Gebeten, Exorzismen und Phylakterien, die ihnen helfen einerseits gegen das Böse und alle seine möglichen Formen ständig zu kämpfen und andererseits alle Schwierigkeiten in ihrem Leben zu bewältigen.

Magie-Medizin-Religion

An dieser Stelle lohnt es sich, die Rolle der Magie und ihre Beziehung zur Religion zu betonen, doch auch den Platz der Medizin (Wissenschaft) in dieser Beziehung aufzuspüren. Genauer gesagt, wann immer die Menschen nicht in der Lage waren, das Natürliche und die Realität zu interpretieren, wandten sie sich dem Unlogischen und Übernatürlichen zu. Unter diesen Umständen, wenn die Krankheiten und die begleitenden Schmerzen durch die Medizin der jeweiligen Epoche nicht erklärt und vor allem nicht beseitigt werden konnten, war dann die Hinwendung der Kranken zum Übernatürlichen und Göttlichen die einzige Möglichkeit. In der Spätantike förderte sogar die ständige Bedrohung durch Epidemien ein Klima der Angst, da die Ärzte ihren Patienten oft wenig helfen konnten. Eine natürliche Folge dieser Schwäche der Medizin war die Suche nach übernatürlicher Hilfe durch magische oder prophylaktische Maßnahmen,² wie Phylakterien,³ und selbstverständlich Gebete an verschiedenen heilenden Heiligen.⁴

Darüber hinaus ist die Auffassung der Menschen, dass jede Krankheit eine Plage ist, die von den zornigen Göttern wegen eines kultischen gottesverehrenden Versäumnisses geschickt wurde, in der Nichtchristlichen Welt recht weit verbreitet.⁵ So war die Opferung durch die Menschen an die Götter eine notwendige Voraussetzung für die Heilung. Doch auch im Christentum sehen wir die Wahrnehmung von Krankheit als eins der Zeichen des Zorns Gottes gegen die sündige Welt,⁶ zumal sich die Macht des Todes über diese Welt in der Krankheit manifestiert hat. Daher drängt die Schwäche, besonders in den kritischen Stunden der Krankheit, dem Menschen, seinen Schutz durch jene Objekte zu suchen, die ihn nicht nur schützen, sondern auch heilen können. Aus diesem Grund greifen Menschen mit chronischen Krankheiten, die bei Ärzten und durch Behandlungen keine Heilung finden konnten, leichter und häufiger auf die Nutzung von Amuletten zurück.⁷ Außerdem dürfen wir dabei die Wunder Jesu Christi und ihre heilende Wirkung,⁸ nicht vergessen sowie die Tatsache, dass Jesus Christus für die Christen der

² Allgemein über die Magie der Spätantike siehe hierzu Bernand 1997; Graf 2014; Dickie, 2006; Luck 1996; Meyer and Mirecki 1995; Torijano 2000. Vgl. auch Μερκούρη, 2010α.

³ Viele Ärzte befürworteten die Verwendung von Amuletten, denn selbst wenn sie keine unmittelbare Wirkung auf die Heilung der Krankheit hatten, konnten sie die Moral des Patienten durch die Hoffnung stark verbessern (vgl. Καμπάνης 2017, 226; Καμπάνης 2001b, 17-18).

⁴ Πεντόγαλος 1983, 127; Magulias 1964, 144; Rivers 1924; Rose 1971.

⁵ Ejik 2009.

⁶ Χανιώτης 1995-1996; Kee, 1986. Charakteristisch ist die Passage aus der Bibel (*Deut.* 28, 21: Πατάξει σε Κύριος ἐν ἀπορίᾳ καὶ πυρετῷ καὶ ρίγει καὶ ἐρεθισμῷ καὶ ἀνεμοφοθρίᾳ καὶ τῇ ὄχρᾳ, καὶ καταδιώξονται σε, ἕως ἂν ἀπολέσῃ σε).

⁷ Über die Amulette für die Gesundheit in der Spätantike durch Zitieren von mehreren Beispielen siehe hierzu Καμπάνης 2017, 244-263. Vgl. auch Vikan 1984.

⁸ Zur möglichen Beziehung zwischen Jesu Christi und Asklepios sowie zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden in ihrer heilenden und wundersamen Rolle, vgl. Καζαμία-Τσέρνου 1995. Zu den Wundern Jesu und seinen heilenden Eigenschaften siehe Aune 1980, 1523-1539; Κιζιρίδου 2014, 188-189. Zur Frage der Wunder Jesu und der Gefahr, sie als magische Praktiken bezichtigt zu werden, siehe Κυρτάτσ 1997. Schließlich weisen wir darauf hin, dass Kelsos, ein antiker Philosoph und Gegner, der von Origenes argumentiert wurde (*Orig. Κατὰ Κέλσον* 1, 68), nach jüdischen Quellen behauptete, dass Jesus, als er nach Ägypten, dem Land der Magie floh, in deren Kunst eingeweiht wurde. Vgl. hierzu Smith 1978; Gallagher 1982; Butler 1948, 66-73. Im Deuteronomium (*Deut.* 18, 10-12) wird auf das Phänomen des

Arzt sowohl für die Seele als auch für den Körper ist.⁹

Wir stellen fest, dass die Grenzen zwischen Glauben, volkstümlichen Heilmethoden, Magie und Medizin in der Spätantike besonders unscharf sind. Wir möchten daran erinnern, dass im Alten Testament der Medizin mit Misstrauen,¹⁰ begegnet wurde, da Gott als einziger Arzt anerkannt wurde, während im Neuen Testament die Heilungen hauptsächlich einer eher wundersamen Natur waren, ohne dass dies bedeutet, dass einige medizinische Heilmittel nicht anerkannt werden. Die Kirchenväter ihrerseits standen der Wissenschaft der Medizin überwiegend¹¹ positiv gegenüber.¹² Eine Unterscheidung könnte jedoch darin bestehen, dass die medizinische Wissenschaft dem Bereich der alltäglichen Praxis zuzuordnen ist, während Magie und Religion dem Bereich des Sakralen angehören,¹³ da beide die Existenz übernatürlicher Kräfte voraussetzen. Der grundlegende Unterschied zwischen Religion und Magie besteht darin, dass die Religion irrational ist, keine praktischen Zwecke verfolgt und mit den zulässigen Mitteln der Annäherung an das Göttliche identifiziert wird, während die Magie mit den unzulässigen Mitteln und dem Versuch identifiziert wird, das Göttliche dem menschlichen Willen unterzuordnen.¹⁴

Amulette

Der Begriff *Amulett* bezeichnet jeden Gegenstand, der das Böse abwehren soll und somit seinen Besitzer vor bösen Einflüssen, körperlichen und geistigen Beschwerden schützt.¹⁵ Kurzgesagt, handelt es sich um ein Objekt,¹⁶ der eine magische und geheime Kraft besitzt, die seinen Besitzer vor allen Formen des Bösen retten und schützen kann.¹⁷ Das Amulett

„Charme“ von Jesus Bezug genommen (vgl. Sanzi 2013, 257). Generell zum Verhältnis zwischen Christentum und Magie siehe Aune 1980; Maguire, 1995a; Maguire 1995b; Russel 1995; Theijeiro 1993. Über das Verhältnis zwischen Judentum und Magie siehe Barb 1963; Bohak 2008.

⁹ Frankfurter 2000; Chepel 2017, 58. Im Evangelium nach Matthäus lesen wir, dass Jesus heilt *πάσαν νόσον καὶ μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ* (Matt. 4: 23, 9:35).

¹⁰ Erwähnenswert ist die weit verbreitete Ansicht, die Christen aus der Apostelgeschichte kennen (Acts 7, 22: Καὶ ἐπαδεδεύθη Μωϋσὶς πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων, ἣν δὲ δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἐν ἔργοις), nämlich dass Moses ein Magier war (vgl. Gager 1972; Gager 1994), da er die ganze Weisheit Ägyptens, des Landes der Magie, gelehrt bekam, nachdem er dort lange Zeit gelebt hatte. Die Gestalt des Magiers Mose war den hellenisierten Juden in Alexandria, Syrien und Palästina ebenso bekannt wie den Griechen und Römern. Sein Name findet sich nicht in seiner achten Bibel (vgl. Smith 1984), sondern auch auf Papyri (vgl. Graf 2014, 7-11), während ein in der sizilianischen Stadt Akrai gefundenes Bronzeamulett erzählt, wie Mose zum Magier wurde, als er auf den Heiligen Berg stieg, um das Kupfertäfelchen (κάστω) zu nehmen (φυλακτήριον Μωσέως ὅτε ἀνέβαινεν τῷ ὄρει Σειλαμωνία λαβεῖν κάστω). Vgl. Kotansky 1994, 140 [no. 32]).

¹¹ Κιζιρίδου 2014, 175-202.

¹² Zur Entwicklung der Medizin in der byzantinischen Zeit siehe Temkin 1962; Κιζιρίδου 2014, 163-170, während allgemein für die Medizin dieser Zeit siehe Κουκουλές 1948-1955, VI, 9-35; Duffy 1984. Zu den paramedizinischen Praktiken dieser Zeit siehe Dickie 2006, 307-311.

¹³ Σκουτέρη-Διδασκάλου 1997, 13-43; Collins 2008, 1-26; Fowler 1995, 13-16.

¹⁴ Kambanis 2006, 16. In jedem Fall gehörten magische Praktiken zum Alltag der Byzantiner (Λεοντσίνη und Πανοπούλου 2013, 858-859). Zur Frage der Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Magie und Religion siehe hierzu Fowler 1995, 2-6, 19-22; Aune 1980; Faraone and Obbink 1991; Meyer and Mirecki 1995; Vakaloudi 2000; Vermaseren 1982, 18; Versnel 1991.

¹⁵ Καμπάνης 2001b, 13.

¹⁶ In der Regel handelte es sich um tragbare Objekte, die verschiedene Namen trugen, darunter *ἀπωσικάκα*, *βασκάνια*, *περιάμματα*, *περίπτα* (aus dem Verb *περίπτω* = *δένω*, *περιδένω*, *ἐξαρτῶ ἐκ τινός*, vgl. Liddel and Scott, III, 533 und Montanari 2013, 1639), *προβασκάνια* und *φυλακτήρια*. Es handelt sich um Objekte, die von den Götzendienern benutzt wurden (vgl. Bonner 1950, 3-4; Οικονομάκη-Παπαδοπούλου 1980, 26; Βακαλοῦδη 2001, 527; Μερκούρη 2010b, 78), während der Begriff *τελέσματα* für ähnliche, von den Altgriechen hergestellten Objekte anzutreffen ist (vgl. Βακαλοῦδη 2001, 33, 67-68, 527).

¹⁷ Eine Art des Bösen ist das so genannte böse Auge (*κακό μάτι*), der böse Blick, die Fähigkeit, mit einem einzigen Blick Verletzungen, Krankheiten und sogar den Tod zu verursachen. In der byzantinischen Gesellschaft war der Glaube an das böse Auge so weit verbreitet (Russel 1982), dass die Kirche den „bösen Blick“, ein rein idolatrisches Konzept, akzeptierte und im Kleinen Segensbuch (*Μικρόν Εὐχολόγιον*) ein Segen beinhaltet ist «*εὐχὴν περιστατικὴν ἐπὶ βασκανίαν*» (*Μικρόν*

was für den Menschen das Mittel, das ihm seine Annäherung an das Göttliche sicherstellte und den notwendigen Schutz zur Bewältigung aller Arten von Schwierigkeiten im Leben gewähr leistete. Die Verbindung des Amuletts mit dem Sakralen¹⁸ ist offensichtlich und zugleich selbstverständlich, denn der Wunsch des Besitzers eines Amuletts war nicht nur, dass Gott seine Anrufung erhört, sondern dass seine göttliche Macht durch das Objekt auf denjenigen übergeht, der ihn anruft, und ihm die entsprechende Kraft für den erfolgreichen Ausgang seines Vorhabens verleiht.¹⁹ Im Grund steht hinter jedem Amulett nicht die Vernunft, sondern der Glaube, weshalb potenziell jedes Objekt als Amulett dienen kann.

Die schützenden Eigenschaften der Amulette ergeben sich entweder aus ihrem Herstellungsmaterial,²⁰ ihrer Farbe und Form,²¹ oder aus den darin eingravierten²² Formen,²³ Darstellungen und Inschriften.²⁴ Angefangen mit den magischen Papyri des griechisch-

Εὐχολόγιον 1974, 276-277). Es gibt sogar ein Segen des Heiligen Cyprianus zum Schutz vor dem bösen Auge (vgl. Βέικου 1998, 64). Aber auch in dem bekannten Segen des Sonntagsgebetes finden wir die Anrufung Gottes, uns vor dem Bösen zu erlösen (ἀλλὰ ρῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ). Zu den Amuletten (αβάσκαντα oder προβοσκάνια) die vor dem bösen Blick schützen siehe Καμπάνης 2001b, 18, doch für zusätzliche Beispiele aus den Segensbüchern der griechischen Kirche (*Εὐχολόγια*) siehe Λουκάτος 1971, 95. Es ist erwähnenswert, dass die θεοφυλαγμοί, nämlich die sprichwörtlichen Appelle, die vom einfachen Volk formuliert sind, indem Gott gebeten wird, sie vor Unglück zu bewahren, bis in unsere Tage überleben und in vielen Völkern verbreitet sind, da sie in ihrer Formulierung dieselbe stereotype Einleitung haben: O θεός να μας φυλά από ... (griechisch), God keep me/us from ... (englisch), Que Dieu nous garde de ... (französisch), Gott bewahre mich-uns vor ... (deutsch), Dio ci guardi da ... (italienisch), Dios os salve ... (spanisch), Sochrani nas Gospodì ot ... (russisch), usw. (vgl. hierzu Λουκάτος 1971, 95).

¹⁸ Zum Begriff des Sakralen siehe hinweisend Eliade 2002.

¹⁹ Bernand 1997, 125.

²⁰ Die Herstellungsmaterialien für die Amulette wurden mit besonderer Sorgfalt ausgewählt und variierten je nach Zweck, für den sie geschaffen und verwendet wurden. Im Allgemeinen dominierten Steine und Metalle bei der Herstellung von Amuletten, da der Glaube an ihre übernatürliche Kraft besonders weit verbreitet war. Schon die griechischen Schriftsteller der Antike beschäftigten sich mit dieser Kraft und verfassten Werke über die Bedeutung und den Gebrauch von Steinen, wie z. B. Theophrastus, ein Schüler des Aristoteles, in seinem Werk *Περὶ λίθων* (Caley and Richards 1956). Es ist anzumerken, dass der Glaube an die Kräfte der Steine in Amuletten von den Persern an die Griechen weitergegeben wurde (vgl. Graf 2014, 25-36, 202; bei den Griechen und Römern kommt die Magie aus dem Osten, aus Persien oder Ägypten). Es gibt auch Schriften von Ärzten, die die Verwendung von Edelsteinen zu therapeutischen Zwecken erwähnen, wie zum Beispiel die von Claudius Galen mit dem Titel *Περὶ τῆς τῶν ἀπλῶν φαρμάκων κράσεως καὶ δυνάμεως* (vgl. Λαμέρας 1969). Ähnliche Referenzen auf die Symbolik der Edelsteine finden sich im Alten Testament (*Ex.* 28, 17-20: die Verwendung von zwölf Edelsteinen auf Gottes Geheiß auf dem Brustgewand des Hohepriesters; *Ex.* 36, 15-29: Referenz auf die zwölf Edelstein, genäht auf dem *λογεῖον* [= das hellenische Brustgewand der Hebräischen Hohepriester] von Aaron). Aber auch in der Beschreibung von Oberjerusalem in der Offenbarung des Johannes des Theologen (*Rev.* 21, 16-21) finden wir eine Reihe von Edelsteinen, die eine spirituelle und metaphysische Bedeutung haben. Generell lässt sich feststellen, dass Edelsteine und Halbedelsteine mit ihrer Farbe und vor allem mit ihrem Glitzern eine große Anziehungskraft auf die Menschen ausübten, während gleichzeitig ihre Seltenheit aufgrund ihres hohen Wertes ihre Attraktivität noch erhöhte.

Von allen Metallen ist Gold aufgrund seines Glanzes und seiner Langlebigkeit zweifellos das beliebteste. Silber wurde vor allem im 6. bis 7. Jahrhundert zur Herstellung von Amuletten für die weibliche Menstruation verwendet (vgl. *Mark* 5, 25-34: die Szene mit der Heilung der blutenden Frau) da es eine bestimmte Farbe annimmt, wenn es rostet, Kupfer wurde verwendet, weil es mit dem Testament Salomos in Verbindung gebracht wurde, bei dem König Salomo alle Dämonen in Kupferneuern versiegelte, was bei den Christen zu der Vorstellung führte, dass das Geräusch von Kupferschlägen die Vertreibung böser Dämonen bewirkt. Schließlich wurde das Blei wegen seiner Unzerstörbarkeit zur Herstellung von Amuletten für die Toten verwendet (vgl. Καμπάνης 2001b, 16). Zur Vielfalt der Materialien, die für die Herstellung von Amuletten in der frühbyzantinischen Zeit verwendet wurden siehe Foskolou 2014, 332. Für eine Privatsammlung von achtzehn Kreuzen aus Bronze aus dem 11. und 12. Jahrhundert siehe *Εὐαγγελιάτου-Νοταρά* 2006.

²¹ Die Form der Amulette war ebenso wichtig wie die Darstellung und die Epigramme. So wird beispielsweise die achteckige Form der Amulette mit Fruchtbarkeit, Eutokie und Kolikbehandlung in Verbindung gebracht, siehe hierzu Maguire – Maguire and Duncan-Flowers 1989, 9; Buckton 1994, 99.

²² Βακαλούδη 1998; Καμπάνης 2001a, 91.

²³ Götter und Helden, Engel und Dämonen, Heilige sind einige der Figuren, die in den Amuletten erscheinen, um übernatürliche Kräfte anzuziehen, aber auch, um den menschlichen Geist durch den bloßen Anblick auf diese Figuren zu beruhigen (vgl. hierzu Brown 2000, 213).

²⁴ Die auf den Amuletten eingravierten Inschriften boten ihren Besitzern einen zusätzlichen Schutz (Bonner 1950, 6, 170-

römischen und koptischen Ägyptens aus der Zeit zwischen dem 2. Jahrhundert v.Chr. und dem 5. Jahrhundert n.Chr., die sich auf magische Sprüche, Hymnen und Rituale beziehen,²⁵ kommen wir zu den apokryphen christlichen Texten (Apokryphen und Pseudepigraphen),²⁶ wie die Sibyllinischen Orakel (Werk eines unbekanntem Autors aus dem 2. bis 3. Jahrhundert)²⁷ und das Testament Salomos (Werk aus dem 3. Jahrhundert, das von einem unbekanntem christlichen Autor verfasst und pseudepigraphisch dem weisen König Salomon zugeschrieben wurde),²⁸ und setzen weiterhin mit der Herstellung verschiedener Amulette während der gesamten byzantinischen Periode fort. Die Byzantiner nannten sie unterschiedlich, zum Beispiel *γραπτά*, *εὐλόγια*, *περιάμματα*, *περιάπτα*, *πυργία*, *σωτηρία*, *φυλακτήρια*²⁹ und *φυλακτά*.³⁰

Auch die Arten von Amuletten zeigen eine bemerkenswerte Vielfalt, denn wir finden Segensprüche und Passagen aus dem Alten und Neuen Testament, auf dünnen Metallplättchen geschrieben, in kleinen Zylindern eingewickelt und auf dem linken Arm oder auf dem Kopf gelegt. Es handelt sich um die erste Art von Amuletten in der Christlichen Welt.³¹ Viele Christen benutzten auch kleine Evangelien oder Passagen daraus als Amulette,³² die sie bei sich trugen,³³

176, 178-179; Russel 1995, 37-38; Foskolou 2014: zu den apotropäischen Gebrauch des geschriebenen Wortes anhand der Inschriften auf byzantinischen Amuletten und mit mehreren Beispielen). Auf diesen Inschriften waren Anagramme ein häufiger Fall (Bonner 1950, 9; Spier 2007, 29, 32; Κιζιρίδου 2014, 180), während einige andere Fälle einfach aus Vokalen und Konsonanten oder aus rückwärts gerichteten Sätzen bestanden (Aune 1980, 1549; Χριστίδης 1997, 55; Βακαλούδη 1998, 218-221; Καμπάνης 2001b: für "Schriften", die nicht phonetisch wiedergegeben wurden; Foskolou 2014, 334: für die apotropäische Verwendung von nur Wörtern ohne Darstellung irgendeiner Form in Amuletten der frühbyzantinischen Zeit). In jedem Fall handelt es sich um "magische" Wörter, die im Laufe der Zeit in stereotype Ausdrücke (Formeln) umgewandelt wurden. Wir erwähnen einige Namen und entzifferte Wörter, die in Amuletten der Spätantike gefunden wurden: ΑΔΑΜ (es bedeutet den „Mann“ und die „Erde“ hinweisend auf die Schöpfung des Mannes aus Erde [*Gen.* 2, 7]), ΑΔΩΝΑΙ (aus dem hebräischen *ādōnai*, das „mein Herr“ bedeutet), ΑΧΕΜΕ (Teil des hebräischen Ausdrucks *mešsem achem*, interpretiert als „behüte mich“), ΒΑΡΧΑΙ (vom persischen *barcha* das „helles Licht“ bedeutet und fast immer mit der Darstellung eines Krebses begleitet ist), ΔΕΛΚΩ (vom hebräischen Wort *deleq*, das „verfolgen“ bedeutet), ΕΛΩΙΜ (vom hebräischen *‘ēlōhīm*, das „Kräfte Gottes“ bedeutet), ΗΛΑΙΑΙΑ (es ist eine Umschreibung des aramäischen Ausdrucks *hēlī hēlī lamā sabraḥānī*, nämlich die letzten Worte Christi am Kreuz), ΘΘΘΘ (Θεός Θεός Θεός Θεός), ΙΧΘΕΘΩΗΙΑΙ’ΑΩ (kognitiver Ausdruck interpretiert als *Ἰησοῦς Χριστός Θεός ἐκ Θεοῦ Ἰάω*), ΜΑΡΜΑΡΑΩΘ (auf Aramäisch bedeutet „der Herr der Herren“), ΣΑΒΑΩΘ (vom hebräischen *hassebā’ot*, das den Namen des hebräischen Gottes begleitet und weist entweder auf den „Besucher des Paradieses“ oder den „Herrn der Mächte“ oder schließlich den „Allmächtigen“ hinauf), ΣΟΥΜΑΡΤΑ (vom hebräischen Wort *šōmēr*, das „Wächter“ bedeutet), ΦΧΦΠ (Φῶς Χριστοῦ Φαίνα Πάσιν), ΧΧΧΧ (Χριστός Χριστιανοῖς Χαρίζεται Χάριν). Zu weiteren Beispielen für (koptische) Namensinschriften auf Amuletten der Spätantike siehe Καμπάνης 2017, 99-102 und Anm. 343 für weitere Bibliographie.

²⁵ Die magischen Papyri geben uns auch eine große Menge von Informationen über das Ritual, das bei der Herstellung von Amuletten in Werkstätten hauptsächlich in Alexandria, Ägypten, befolgt wurde. Zu den Sammlungen magischer Papyri, die sich heute im Britischen Museum, in der Pariser Nationalbibliothek und im Louvre, im Staatlichen Museum in Berlin und im Rijksmuseum in Leiden befinden, siehe hierzu Bell–Nock and Thomson 1933; Brashear 1995; Dieleman 2005; Griffith and Thompson 1974; Preisendanz 2002; Sederholm 2006; Turner 1981. Zu der Reihe der Zaubersprüche in den magischen Papyri siehe Versnel 1996.

²⁶ Vgl. hierzu Καμπάνης 2017, 43-48. Zu den Apokryphen siehe *Ἀπόκρυφα. Εὐαγγέλια* 2002-2003; *Ἀπόκρυφα χριστιανικά κείμενα* 1999-2004; Cartlidge and Elliot 2001.

²⁷ Thery 2010.

²⁸ *Διαθήκη Σολομώντος*, PG 122, 1315-1358. Vgl. auch Cown 1922; Klutz 2005.

²⁹ Der Begriff *φυλακτήριον* (Bartelink 1973) wurde von den Byzantinern zur Beschreibung einer Vielzahl von Objekten verwendet (Foskolou 2014, 330).

³⁰ Dickie 2006, 304; Κιζιρίδου 2014, 239; Κουκουλές 1948-1955, τ. Α΄II, 255-256; Spier 1993: zu den magischen Amuletten der mittleren byzantinischen Periode.

³¹ Καμπάνης 2001b, 18-19.

³² Wir erwähnen zum Beispiel die erhaltene fragmentarische Passage aus dem Evangelium nach Matthäus in einem Papyrusamulett aus dem 6. Jahrhundert (Hunt 1911, 10-11 [P. Oxy. 1077]; Betz 1986, 122 [PGM VII. 218-221]). Wir finden sogar Papyri mit Anleitungen für die Herstellung eines solchen Amuletts (Betz 1986, 122 [PGM VII. 579-590]). Zu den Papyri mit griechischem Text, die als Amulette vom 4. bis zum 6. Jahrhundert n.Chr. verwendet wurden siehe hierzu Daniel and Maltomini 1990, 53-104.

³³ Johannes Chrysostomos sagt bezeichnenderweise: ... ὅς πολλοί νῦν τῶν γυναικῶν εὐαγγέλια τῶν τραχίλων ἐξαρτῶσαι

während Wünsche auch in Stoffamulette, meist in Dreiecksform, gelegt wurden.³⁴ Eine charakteristische Art von Amuletten waren die sogenannten Segenwünsche (*ευλογίες* = *Evlogies*),³⁵ nämlich kleine Gefäße-Flakons aus Ton, Glas, Kupfer, Blei oder Silber, die sich die Gläubigen um den Hals hängten³⁶ und denen sie geweihte Stoffe, wie Öl aus den Leuchtern des Heiligen Landes, mit sich führen konnten.³⁷ Die Beziehung und der Zusammenhang zwischen *Evlogies* und Pilgerfahrten zum Heiligen Land ist offensichtlich.³⁸ Die Münzen mit der Figur Alexanders des Großen wurden jedoch auch als Amulette verwendet, wie Johannes Chrysostomos bezeugt,³⁹ die im Laufe der Zeit durch die so genannten *Konstantinata*, Münzen, die Konstantin dem Großen und seine Mutter, die Heilige Helena darstellten,⁴⁰ ersetzt wurden. Schließlich wurde Schmuck⁴¹ nicht nur zu dekorativen Zwecken verwendet, sondern auch zum Schutz und zur Vorsorge.⁴²

Zum Abschluss des Abschnitts „Amulette“ muss auf die Haltung der Kirchenväter gegenüber dieser „magischen“ Welt der Amulette besonders hingewiesen werden.⁴³ Aufgrund der weitverbreiteten und systematischen Verwendung von Amuletten in der Spätantike, konnten die Kirchenväter diese nicht ignorieren. Die idolatrische Herkunft der Amulette stand also ihrer christlichen Umwandlung nicht im Wege,⁴⁴ denn die offizielle Kirche⁴⁵ ihre strenge Haltung allmählich auflöste⁴⁶ und die Verwendung des Kreuzes als Abschreckungssymbol in der Welt

ἔχουσι ... (Ομιλία OB', PG 58, 669). Vgl. auch Kartsonis 1994, 90, Anm. 53; Ἐγκόλπια 2000, 13; Κιζιρίδου 2014, 248.

³⁴ Μαρκοπούλου 1997, 65; Κιζιρίδου 2014, 239.

³⁵ Grabar 1958, 63-64; Ross 1965, 71; Kitzinger 1980, 152; Vikan 1994, 342-343; Russel 1995, 41; Hunt 2002 130; Anderson 2004, 79-81; Spier 2007, 119; Κιζιρίδου 2014, 249, 276.

³⁶ Maguire – Maguire and Duncan-Flowers 1989, 209; Buckton 1994 113, 187-188.

³⁷ Auch die *ευλογίες* konnten Flüssigkeit aus dem Ort, wo ein Heiliger in Askese lebte, beinhalten, wie zum Beispiel Wasser aus einer Quelle (vgl. Κιζιρίδου 2014, 271-275), Öl (vgl. Κιζιρίδου 2014, 260-269), Salbe (vgl. Καζαμία-Τσέρνου 2009, 222, Anm. 151; Καμπάνης 2001b, 22-23: für die Salbung von Agios Demetrios in Thessaloniki), Blut oder ein festes Material, mit dem der Heilige in Berührung gekommen ist, wie Erde, oder schließlich Haare aus dem Haar oder Bart des Heiligen oder alles, womit sein Körper in Berührung gekommen ist (vgl. Kambanis 2006, 26, 30).

³⁸ Es ist bemerkenswert, dass im 4. und 5. Jahrhundert n.Chr. das Interesse der einfachen Leute an Pilgerreisen in den Osten und insbesondere nach Palästina zunahm (abgesehen von dem entsprechenden Interesse der Kirchenväter und Mönche), an deren heiligen Stätten Werkstätten eingerichtet wurden, um kleine Objekte mit dem Bild eines Heiligen oder eines christlichen Symbols darauf herzustellen und an die Gläubigen zu verkaufen, um sie vor allem Bösen zu schützen (Sendler 2014, 20-21; Robinson 2011, 27-30).

³⁹ Johannes Chrysostomos, Κατηχήσεις, PG 49, 240 (Τί ἄν τις εἴποι περὶ τῶν ἐπιβάδων καὶ περιήτοις κεκηρημένον, καὶ νομίματα χαλκᾶ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνοιο ταῖς κεφαλαῖς καὶ τοῖς ποσὶ περιδεσμούοντων; ... Οὐ περιήτοια δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐπιβάδων παντὶ περιήτοις, γραῖδια μεθύοντα καὶ παραπαίοντα εἰς τὴν οἰκίαν σου εἰσάγων· καὶ οὐκ αἰσχύνῃ οὐδὲ ἐρυθρίαῖς μετὰ τοσαύτην φιλοσοφίαν πρὸς ταῦτα ἐπισημνόμενος; ...).

⁴⁰ Die Überlieferung besagt, dass die Heilige Helena das Heilige Kreuz, das sie im Heiligen Land gefunden hatte, mit einer Säge zersägte, um einen Teil davon nach Konstantinopel zu transportieren, und dass sie die Prägung von Münzen anordnete, bei denen das Gold mit dem herabfallenden Sägemehl vermischt wurde. Vgl. Καμπάνης 2001b, 21; Πολίτης 1915-1916.

⁴¹ Zu dieser Art von Schmuck gehören Ohringe, Anstecknadeln, Halsketten, Anhänger, Armbänder, Ringe, Fibel und Gürtelschnallen (siehe hierzu Μαρκοπούλου 1997; Γερούλανου 1999; Delvoye 1998, 210).

⁴² Προβατάκης 1980, 288; MAGUIRE 1995b, 64; Pitarakis 2005b, 72.

⁴³ Zu der Haltung der Kirchenväter gegenüber das Böse siehe hinweisend Dickie 1995.

⁴⁴ Σκουτέρη-Διδασκάλου 1997, 39; Βεΐκου 1998, 63-64.

⁴⁵ Die Herstellung und der Verkauf von Amuletten rief zunächst die Reaktion der Kirche hervor, die durch ständige Beschlüsse von Synoden den Gebrauch von Amuletten missbilligte und sogar mit der Verhängung der langjährigen Exkommunikation drohte (vgl. Τρωιάδος 1997, 20-21.).

⁴⁶ Wir weisen darauf hin, dass in frühchristlicher Zeit die Grenzen zwischen der orthodoxen christlichen Form des Schutzes und den magischen Ritualen etwas verschwommen und unklar waren, was natürlich zu einer allgemeinen Verwirrung beim Thema Amulette führte (vgl. Maguire 1995b, 60-66; Maguire 1996, 132-137). Demzufolge fand der Übergang von den alten Ritualen und Gewohnheiten zum neuen religiösen Leben des Christentums, sowohl durch individuelle als auch durch kollektive Verehrung, in der frühen byzantinischen Periode langsam statt (Λεοντσίνη und Πανοπούλου 2013, 875).

der Amulette bereits im Apostolischen Zeitalter, aus ihrer Seite einführte.⁴⁷ Bischof Gregor von Nyssa sagt bezeichnenderweise: Περιορᾶ δὲ τὴν τῶν μυστικῶν συμβόλων τε καὶ ἐθῶν κοινωσίαν ἐν οἷς ὁ Χριστιανισμὸς τὴν ἰσχὺν ἔχει ... λέγει μὴδὲ τὰ μυστικὰ σύμβολα φυλακτήρια ...⁴⁸ Die Lebensbeschreibungen der Heiligen, die den Gebrauch von Amuletten belegen, sind charakteristisch. So wird im Leben der Heiligen Makrina, Schwester von Gregor von Nyssa, der Besitz eines Eisenkreuzes, das τὸ τοῦ σταυροῦ φυλακτήριον genannt wurde, und ein Ring mit einem Teil von ξύλο τῆς ζωῆς erwähnt.⁴⁹ In den Lebensbeschreibungen des Heiligen Stephanus des Jüngeren (8. Jahrhundert) lesen wir, dass μόνην τὴν τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα καὶ τῆς μητρὸς αὐτοῦ εἰς φυλακτήριον κατασχών,⁵⁰ während Hinweise auf Amulette finden sich auch in den Lebensbeschreibungen des Heiligen Symeon Salos von Emesa (7. Jahrhundert)⁵¹ und des Heiligen Antonius des Jüngeren (9. Jahrhundert).⁵²

Byzantinische Enkolprien und das Kreuz

Das Kreuz, dessen Symbol bereits vor dem Erscheinen des Christentums in verschiedenen Formen existierte,⁵³ und das bis zur Zeit Jesu Christi ein Mittel der öffentlichen Todesverurteilung war, wird durch den Tod des Gottmenschen Jesu Christi auf dem Kreuz zu einem Symbol der Erlösung, der Hoffnung und der Seelenrettung für die ganze Menschheit. Daher konnten die Schaffung und Herstellung von Amuletten in Kreuzform, vom Symbol des Kreuzes doch nicht unberührt bleiben. Dabei handelte es sich um die so genannten Enkolprien,⁵⁴ die entweder einfache flache Kreuze oder Reliquiarien in Form eines Kreuzes, mit oder ohne heilige Reliquien im Inneren waren. Es handelt sich grundsätzlich um Objekte der Verehrung, deren Macht sich sowohl aus den heiligen Reliquien, die sie enthalten können, als auch aus den ikonographischen Motiven,⁵⁵ die manchmal von einem darin eingravierten Epigramm begleitet sind, ergibt.⁵⁶

Insbesondere, die Kreuze, die als Enkolprien-Amulette verwendet wurden, sind bereits im 4. Jahrhundert anzutreffen,⁵⁷ gehen über das 6. und 7. Jahrhundert als Andenken der Pilger aus dem Heiligen Land und setzen sich bis ins 9. Jahrhundert fort, wonach der ersten Periode des Byzantinischen Bilderstreits eine intensive Herstellung von Kreuzen als Ausdruck des orthodoxen Glaubens zu beobachten ist.⁵⁸ Der Höhepunkt ihrer Herstellung folgt im 10. bis 12.

⁴⁷ Καμπάνης 2001b, 19; Καμπάνης 2017, 87-90 (zum Mikrokosmos der Symbole, einschließlich des Kreuzes, und ihre Bedeutung für die christliche Lehre).

⁴⁸ Gregor von Nyssa, Πρὸς Εὐνόμιον, ἀντιρρητικοὶ λόγοι, PG 45, 880B.

⁴⁹ Gregor von Nyssa, Εἰς τὸν βίον τῆς Ὁσίας Μακρίνης, PG 46, 989. Vgl. auch Pitarakis 2005a, 154.

⁵⁰ Auzépy 1997, 149, line 6.

⁵¹ Festugière and Rydén 1974, 96-97. Zu der Besonderheit der Heiligen Narren im Byzantium siehe hinweisend Rydén 1981; IVANOV 2006.

⁵² Foskolu 2014, 331.

⁵³ Hinweisend erwähnen wir die Form + (crux immissa), das Schema T (crux commissa), das Schema X, das Schema ☩ (Ankh) bei ägyptischen Monumenten, das Schema des Hakenkreuzes oder auch der Swastika oder der Mäanderschlinge (crux gammata-swastika) und viele mehr (vgl. ΘHE 11, 411-414, zum Schema des Kreuzes im frühen Christentum; Καλλίνικος 1958, 244-254, zum Kreuz als das absolute Symbol des Christentums und die Formen, die es bei antiken Monumenten angenommen hat; Σιώτος 1956; Daniélou 2018, 288-289, zur Umwandlung des Ταῦ, unter dem Schema T oder †, auf das Symbol des Kreuzes im Jüdisch geprägten Christentum; Rahner 1953; Teicher 1955).

⁵⁴ Zum Begriff Enkolpion (εν+κόλπος) siehe Drpić 2018, 197-199; Gerstinger 1962; Vinson 1995.

⁵⁵ Καμπάνης 2001b, 22.

⁵⁶ Ἐγκόλπια 2000, 13 (B. Pitarakis).

⁵⁷ Johannes Christostomos, PG 48, 826-827. Der Tradition zufolge, der erste der Kreuze Christi anfertigte und sie den Christen von Rom verteilte, war einer aus der Gruppe der Pharisäer, Mitglied des Konzils, und somit Führer der Juden, Nikodemus, ὁ ὑκτός ἐλθὼν πρὸς τὸν Ἰησοῦν (John 3, 1-21· John 7, 50-52· John 19, 39). Vgl. hierzu Σιώτος 1994, 103, σημ. 6.

⁵⁸ Während des Byzantinischen Bilderstreits waren die Begriffe επιστήθιος σταυρός (Brustkreuz)-λειψανοθήκη

Jahrhundert,⁵⁹ während in den zwei folgenden Jahrhunderten, nämlich im 13. und 14. Jahrhundert, ihre Massenherstellung nachlässt.

An dieser Stelle muss die Besonderheit der Enkolpien hervorgehoben werden, denn es handelt sich, einerseits, um heilige Objekte⁶⁰ und andererseits, um rein persönliche Objekte,⁶¹ da sie nicht wie andere heilige Gegenstände (zum Beispiel Ikonen, Kreuze, Staurotheken, Evangelien, usw.) in einer Kirche bereitgestellt waren. Das bedeutet natürlich nicht, dass sie nicht dem Kreuz, Jesu Christi, auch der Jungfrau Maria⁶² und verschiedenen anderen Heiligen und Propheten gewidmet sein könnten.

In Bezug auf die Herstellungsmaterialien dieser kleinen Objekte, die mit einer Kette⁶³ um den Hals des Gläubigers gehängt werden sollte,⁶⁴ handelte es sich hauptsächlich um Edelmetalle wie Gold⁶⁵ und Silber, aber auch um Kupferlegierungen,⁶⁶ während weitere Materialien wie Kamee,⁶⁷ Speckstein,⁶⁸ doch auch Holz,⁶⁹ und manchmal sogar Horn⁷⁰ verwendet wurden. Was ihre Herstellungsmethode betrifft, so wurden sie in Gussformen aus zwei separaten Teilen hergestellt, die oben und unten durch Zapfen verbunden waren. Dazwischen ließ sich ein leerer Raum übrig, um heilige Reliquien anzulegen (wie zum Beispiel Holzpartikel des Heiligen Kreuzes).⁷¹

Möglicherweise war Konstantinopel,⁷² die Hauptstadt des Byzantinischen Reiches, das

(kreuzförmiges Reliquiar) und φυλακτήριο (Phylakterium) (vgl. hierzu Kartsonis 1994, 90 Anm. 56).

Nach dem Ende des Byzantinischen Bilderstreits, ab dem 9. Jahrhundert, waren Kreuze als Kultobjekte besonders verbreitet. Es handelt sich vor allem um kreuzförmige Reliquiare, die aus zwei hohlen Gussplatten bestehen, die oben und unten durch Zapfen verbunden sind und dazwischen einen leeren Raum für die heiligen Reliquien lassen, und Szenen aus dem christologischen Zyklus zeigen. Vgl. Καμπάνης 2001b, 20.

⁵⁹ Καμπάνης 2001b, 20.

⁶⁰ Drpić 2001, 55.

⁶¹ Vinson 1995, 94.

⁶² Wir weisen darauf hin, dass der Jungfrau Maria gewidmeten Enkolpien *panagiaria* (παναγάρια) genannt wurden und nicht mit den Priester-Enkolpien verwechselt werden dürfen, die eine Darstellung der Jungfrau Maria tragen und *panagia* genannt werden (πανάγια) (vgl. Drpić 2011, 51, 54, Anm. 25). Für zwei charakteristischen Beispiele von παναγιαρίων, beide vom Kloster Hilandar, datiert zwischen dem 12. und dem 14. Jahrhundert siehe Θησαυροί Αγ. Όρους 1997, 330-331 (Abb. 9.9) und 339 (Abb. 9.17). Wir erwähnen auch, dass die Darstellungen der Jungfrau Maria und Christi sowie die Darstellungen der Kreuzigung Christi auf byzantinischen Enkolpien aus allen Epochen der byzantinischen Geschichte zu finden sind (vgl. Έγκόλπια 2000, 18, doch auch Nr. 2, Nr. 4, Nr. 5, Nr. 29-30, Nr. 32-35, Nr. 50, Nr. 55-56, Nr. 60 für Darstellungen der Kreuzigung Christi).

⁶³ Έγκόλπια 2000, 15 (B. Pitarakis).

⁶⁴ Die Byzantiner trugen ihre Enkolpien auf der Brust unter ihrer Kleidung (vgl. Drpić 2011, 55), ein auch heute noch anzutreffender Brauch, bei dem sich orthodoxe Christen ein Kreuz (in der Regel ihr Taufkreuz) in Form eines Amuletts um den Hals hängen.

⁶⁵ Zum Ursprung des Goldes in Byzanz, aber auch zur Kunst des Goldschmiedens siehe hierzu Rhoby 2019.

⁶⁶ Die Kreuze, die vom 5. bis 7. Jahrhundert als Enkolpien-Amulette verwendet wurden, werden aus Edelmetallen, Gold und Silber, aber hauptsächlich aus Kupferlegierungen hergestellt. Die in zweitürigen Gussformen aus Stein oder Ton gegossenen Kreuze waren relativ klein, und am oberen Ende der vertikalen Antenne wurde ein angehefteter Ring gebildet, an dem die Kreuze in einer Kette aufgehängt wurden. Vgl. Καμπάνης 2001b, 20.

⁶⁷ Über einige charakteristische byzantinische Enkolpien aus Kamee hergestellt, die zwischen dem 11. und 14. datiert sind siehe hierzu Έγκόλπια 2000, 42-45 (Nr. 7-8), 50-53 (Nr. 12-13), 56-63 (Nr. 15-16), 70-71 (Nr. 20), 76-81 (Nr. 23-24), 92-93 (Nr. 29), 118-119 (Nr. 40) und 156-157 (Nr. 59 – Kamee aus Perlmutter).

⁶⁸ Für einige Beispiele von Enkolpien, verziert mit Speckstein aus der Zeit zwischen dem 11. und 15. Jahrhundert siehe hierzu Έγκόλπια 2000, 68-69 (Nr. 19), 72-73 (Nr. 21), 84-89 (Nr. 26-27), 112-117 (Nr. 38-39), 120-125 (Nr. 41-43), 136-139 (Nr. 48-49), 140-141 (Nr. 50), 152-153 (Nr. 57), 158-161 (Nr. 60-61). Vgl. auch Kalavrezou-Maxeiner 1985.

⁶⁹ Ein charakteristisches Beispiel ist das rechteckige Enkolpien aus der Sammlung byzantinischer Enkolpien des Heiligen Großen Klosters von Vatopedi aus dem 15. Jahrhundert, auf deren einer Seite der Abstieg Christi in den Hades auf Holz geschnitzt, dargestellt ist (vgl. Έγκόλπια 2000, 154-155, Nr. 58).

⁷⁰ Έγκόλπια 2000, 134-135 (Nr. 47 – 14. Jahrhundert).

⁷¹ Σκλάβου-Μαυροειδή 2002, 273; Frolov 1961b, 321. Zu den Enkolpien-Amuletten siehe Pitarakis 2006.

⁷² Laut dem Brief von Alexios I. Komnenos an Robert von Flandern gibt es in Konstantinopel mehr Gold als nirgendwo auf der ganzen Welt (vgl. Schreiner 2015, 18).

Zentrum für die Herstellung und Konstruktion von Enkolpien, die einen ausschlaggebenden Einfluss und eine Ausstrahlung auf die Entstehung weiterer Herstellungszentren wie zum Beispiel die Zentren von Thessaloniki und einiger regionaler Zentren im Balkan, in Russland (in den Regionen von Kiew und Nowgorod) und in Syrien⁷³ gehabt haben müssen. Es war Konstantinopel, die durch den Handel und das Wandern der Handwerker die Hauptmuster der dekorativen Motiven, die Art und Technik der Enkolpien in den weiteren Regionalzentren förderte.⁷⁴ Vor allem die kaiserlichen Aufträge⁷⁵ für aufwendige und teure Enkolpien konnten nur in den spezialisierten kaiserlichen Werkstätten ausgeführt werden, die sowohl über das Fachwissen als auch über die finanziellen Mittel verfügten, um kostbare Materialien für die Herstellung solcher Objekte zu kaufen und zu verwenden. Alle Aufträge stammten von prominenten Persönlichkeiten der byzantinischen Gesellschaft und selbstverständlich vom byzantinischen Kaiserhof, wie wir nachfolgend sehen werden.

In Bezug auf die Auftraggeber, so stellen wir durch die Studie der historischen Quellen, aber auch mit Hilfe der entsprechenden archäologischen Funde⁷⁶ fest, dass die byzantinischen Enkolpien von allen sozialen Schichten der byzantinischen Gesellschaft benutzt wurden, unabhängig vom Geschlecht und Alter.⁷⁷ Von den Ärmsten bis zu den Reichsten, wobei jeder natürlich je nach seiner finanziellen Situation die entsprechenden Enkolpien erworben hat. Die sozial und wirtschaftlich ärmeren Schichten erwarben einfache und schlichte Enkolpien ohne kostbare Materialien und natürlich ohne heilige Reliquien darin, während diejenigen, die zu wirtschaftlich wohlhabenderen Schichten der byzantinischen Gesellschaft gehörten, teurere Enkolpien bestellen konnten. An der Spitze der Hierarchie stand immer der byzantinische Kaiser selbst. In einigen Fällen wurde den Enkolpien so viel Verehrung zugeteilt (insbesondere denjenigen zu Ehren der Jungfrau Maria), dass wir Fälle von Kaisern aus dem 11. und 12. Jahrhundert finden, die gewünscht haben zusammen mit den Enkolpien begraben zu werden, auf diese Weise wird gleichzeitig die Begräbnisfunktion der Enkolpien betont. Bezeichnend ist der Fall von Isaak Komnenos, Sohn des Kaisers Alexios I. Komnenos, der den Wunsch äußerte, mit den Enkolpien der Jungfrau Maria begraben zu werden.⁷⁸ Neben dem Kaiser⁷⁹ bestellte auch der Patriarch kostbare Enkolpien,⁸⁰ und letztlich anzumerken ist, dass die Enkolpien neben den Volkskreisen vor allem in den Klosterkreisen weit verbreitet waren.⁸¹

⁷³ Lovag 1971, 144.

⁷⁴ Es ist darauf hinzuweisen, dass die Werkstätten, die solche Brustkreuze-Reliquiarien herstellten, über das gesamte byzantinische Reich verstreut waren und nicht unbedingt mit bestimmten Anbetungen in Zusammenhang standen (Καμπάνης 2001b, 21). Nennenswert sind die Studien von Lipinsky über die byzantinische kreuzförmige Enkolpien aus Sizilien, Italien (vgl. hinweisend Lipinsky 1958a; Lipinsky 1958b; Lipinsky 1959; Lipinsky 1961). Vgl. auch Leone 2008.

⁷⁵ Zu der Verwendung von Amuletten durch die Kaiser siehe Mergiali-Sahas 2001, und für ein Muster davon siehe Λεψανοθήκη Αληθούς Σταυρού 2012, 82-88; Συλλογή Γ. Τσολοζίδη 2001, 18-28; Marjanović-Vujović 1997, 302-307 (Kreuze als Amulette) und 308-313 (kreuzförmige Enkolpien). Zur Verwendung des Kreuzsymbols in der sogenannten byzantinischen Reichsideologie siehe hierzu Kantaras 2021.

⁷⁶ Archäologische Funde zeigen tatsächlich, dass Kreuze-Reliquiarien von Menschen beiderlei Geschlechts und jeden Alters im Leben oder im Grab getragen wurden. Vgl. Καμπάνης 2001b, 21.

⁷⁷ Johannes Chrysostomos, In Matthaem hom. LXXII, PG 58, 669: ὡς πολλὰ νῦν τῶν γυναικῶν εὐαγγέλια τῶν τραχίλων ἐξαρτῶσαι ἔχουσι. Vgl. auch Kartsonis 1994, 90, Anm. 53. Allgemein zur Rolle der Frauen als Matronen, siehe hinweisend: Brubaker 1990; Brubaker 1999; Hill 1999; James 2001; McCash 1996; Talbot 1996 (zu den Schenkungen von Frauen an Kloster von Berg Athos).

⁷⁸ Vgl. Ševčenko 1984, 137; Drpić 2018, 207.

⁷⁹ Drpić 2018, 203-204 (zu einigen Beispielen von byzantinischen Kaisern). Hier sei an die Praxis der byzantinischen Kaiser erinnert, wobei Holzpartikel vom Heiligen Kreuz (oft in Form von Enkolpien: vgl. Lerou 2004, 171) als diplomatische Geschenke an hochrangige Persönlichkeiten fremder Fürstentümer, aber auch an kirchliche Amtsträger und Bischöfe gegeben wurden (vgl. Drpić 2018, 205). Allgemein zu den Reliquien-Geschenken zwischen Byzantion und dem Westen vom 7. bis zum 15. Jahrhundert siehe Klein 2004.

⁸⁰ Drpić 2018, 202-203, 206-207 (zu den Patriarchen und Mitgliedern des hohen Klerus, die Enkolpien besaßen).

⁸¹ Wir stellen fest, dass sich die Mönche bereits im 6. und 7. Jahrhundert zu einem wichtigen Faktor in der Herstellung

Bei allen Bestellungen und der Verwendung von Enkolpien, kamen die Gläubigen, unabhängig von ihrem sozialen Stand und ihrer wirtschaftlichen Situation, in direkten Kontakt mit dem spezifischen Objekt, indem sie es auf nackter Haut am Hals trugen, entweder als Garantie für die Sicherheit, die ihnen dieser Kontakt vor jedem Übel verschaffe, oder als Möglichkeit zum Sündenerlass. Dies wird noch deutlicher bei den Fällen, wo wir eingravierte Inschriften oder metrische Verse auf den Enkolpien finden. Natürlich handelt es sich bei diesen Fällen um Auftraggeber, die sich leisten können und über die Möglichkeit verfügen, sowohl kostbare Materialien als auch Dichter entsprechend zu finden. Unter ihnen befanden sich hochrangige Amtsträger des kaiserlichen Hofes und Militäroffiziere, wie wir nachfolgend sehen werden.

Enkolpien und Byzantinische Epigramme über das Kreuz und die Kreuzigung Christi

In den Versen der Epigramme über das Kreuz und die Kreuzigung Christi findet sich ziemlich oft das Motiv, nach dem das Kreuz Christi als Wächter und Beschützer eines jeden Christen dargestellt wird, der ihn mit Verehrung umarmt und mit besonderer Ehrfurcht liebt. Die Verfasser dieser Verse bringen dies ausdrücklich und klar zum Ausdruck, indem sie Wörter wie φύλαξ, φρουρός, und φυλακτήρ, verwenden, die oft von entsprechenden Adjektiven positiven und superlativen Grades begleitet sind, während gleichzeitig die Verwendung entsprechender Verben, wie φρουρέω und φυλάττω zu beobachten ist. Dieser durch das Kreuz gewährte Schutz findet sich auch in Epigrammen, deren Verse auf kleinen Staurotheken eingraviert sind, die als Enkolpien verwendet wurden.⁸² Diese Enkolpien enthielten je eine Holzpartikel des Heiligen Kreuzes Christi, während ihr Gehäuse (auf der Vorder- oder Rückseite) mit einem Epigramm von wenigen Versen versehen war, das in der Regel aus drei bis fünf Versen bestand und häufig den Namen ihrer Besitzer enthielt, die entweder ein hochrangiges (militärisches oder kirchliches) Amt besaßen oder auf die eine oder andere Weise zum Kreis der kaiserlichen Familie gehörte. Somit riefen sie auf die mächtige Kraft des Kreuzes an, um entweder postmortal beim Übergang in den Garten Eden zu gelangen,⁸³ oder in ihrem Leben auf Erden, Schutz vor jedem sichtbaren und unsichtbaren Feind zu genießen.

Lassen Sie uns doch jedes Epigramm einzeln betrachten und die daraus ziehende Informationen, auswählen:

1es Epigramm

12. Jahrhundert (?), anonym

ἽΟρα τί καινὸν θαῦμα και ξένην χάριν·

von Kunst entwickelt haben (vgl. Cormack 1977, 37, einige Beispiele beigefügt).

⁸² Diese Epigramme stellen zweifellos eine reiche Quelle an Informationen über die Verwendung und den Stellenwert dieser Objekte im Leben der Byzantiner dar (Drpić 2018, 213).

⁸³ Da sich die Religionen in ihrer Gesamtheit besonders mit der Seele der Gläubigen und ihrem Schicksal nach dem fleischlichen Tod befassen, haben sie verschiedene Mythen geschaffen, die ein gemeinsames Merkmal aufweisen: die Verbindung des Weges der Seele nach dem Tod mit dem Leben des Gläubigers auf Erde. Mit zwei Worten: Der gute und moralische oder im Gegenteil der schlechte und unmoralische Verlauf des Lebens eines Gläubigers würde das entsprechende gute oder schlechte Schicksal und den Verlauf seiner Seele nach seinem körperlichen Tod bestimmen. Auf diese Weise findet zum Zeitpunkt des Todes des Gläubigers die letzte Phase des Kampfes zwischen Gut und Böse statt, in der eine Vielzahl von Dämonen versucht, seine Seele an sich zu reißen, und sein Schutzengel versucht, dies zu verhindern. Dieser Glaube (wahrscheinlich ägyptischen Ursprungs) an die Reise der Seele und die Prüfung ihrer Taten auf Erde durch die Dämonen, die an den Himmelstoren lauerten, führte zur Schaffung von Amuletten (Pässen), deren einziger Zweck es war, der Seele ihre Hilfe anzubieten, um die enge Pforte des Todes schmerzlos zu durchschreiten, den Schatten zu entkommen und mit dem Licht eins werden. Zu diesem Glauben gehören auch die Enkolpien aus der byzantinischen Zeit. Zur Beziehung zwischen Tod (Seele) und Religion siehe hierzu Καμπάνης 2001b, 23-24.

χρυσὸν μὲν ἔξω Χριστὸν ἔν<δον> δὲ σκόπει
ὁ καὶ τέτευχεν ἐκ προθύμου καρδίας
Ἰωάννης λύτρωσιν αἰτῶν σφαλμάτων.⁸⁴

Sieh, welch neues Wunder und weich außergewöhnliche Anmut!
Das Gold außen, Christus aber innen betrachte!
Dies hat aus eifrigem Herzen Ioannes gefertigt,
Erlösung von den Sünden erbittend.⁸⁵

Die Verse dieses besonderen Epigramms sind auf einem kreuzförmigen Enkolpion eingraviert, das sich in einer dreiteiligen Staurothek aus vergoldetem Silber befindet.⁸⁶ Genauer gesagt, sind die Verse auf die vier emaillierten Ränder des kreuzförmigen Enkolpions, vorne und hinten, verteilt. Die ersten Verse auf der Vorderseite und die letzten zwei Verse auf der Hinterseite des Enkolpions.⁸⁷

Es ist bemerkenswert, dass in den vier Versen dargestellt ist, wie selbst der Besitzer des Enkolpions, den Leser-Betrachter in Befehlsform auffordert, dieses heilige Objekt voller Wunder und außergewöhnlicher Gnade zu sehen (Ὅρα – Vers 1) und zu betrachten (σκόπει – Vers 2), das von Herzen kommend (ἐκ προθύμου καρδίας - Vers 3) hergestellt wurde um für seinen Besitzer Sündenerlass sicherzustellen (λύτρωσιν αἰτῶν σφαλμάτων - Vers 4). Im Prinzip hat das Epigramm die Struktur einer typischen metrischen Inschrift eines Schenkers,⁸⁸ der durch die Bestellung und Anfertigung eines heiligen Objektes, wie dieses kreuzförmige Enkolpion, den Sündenerlass für das schreckliche und schlechte Verhalten seines Lebens auf Erden erbittet.⁸⁹ Es lohnt sich jedoch, die Besonderheit des zweiten Verses hervorzuheben, der den Leser auffordert, nicht das Gold, mit dem das Objekt versiert ist,⁹⁰ sondern sein Inneres, nämlich das

⁸⁴ Rhoby 2010a, 300-303 (Nr. Me 110), 477 (Abb. LIV); Frolow 1961a, 371-372 (Nr. 427); Guillou 1996, 58-59 (Nr. 55) und 37 (Abb. 55); Hörandner 2007, 123, 122 (Abb.11); Vassis 2005, 544; Vassis 2011, 246.

⁸⁵ Die Übersetzung des Epigramms ist von Andrea Rhoby (Rhoby 2010a, 304 [Nr. Me 110]).

⁸⁶ Auf der Vorderseite der kleinen dreiteiligen Staurothek, rahmten die Figuren von Konstantin dem Großen, der Heiligen Helena und der Erzengel Michael und Gabriel wahrscheinlich die vier Teile um das Kreuz herum ein. Heute sind die Darstellungen jedoch nicht mehr intakt. Auf der Rückseite der Türen der dreiteiligen Staurothek befinden sich im oberen Bereich zwei (paarweise) erhaltene Figuren von Christi, dem Heiligen Demetrios, der Jungfrau Maria und dem Heiligen Panteleimon, während im unteren Bereich die Figuren von Matthäus, Barnabas, Timotheus und Timon zu sehen sind. Schließlich ist die dreiteilige Staurothek auf der Rückseite mit einer goldenen Phorte in Form eines Kreuzes bedeckt, inmitten eines Blumen- und Blütenschmucks.

⁸⁷ Für weitere Informationen über die Beschreibung des Objekts, das im Vatikan, beziehungsweise im Petersdom aufbewahrt wird, siehe Rhoby 2010a, 300-301; Frolow 1961a, 371.

⁸⁸ Rhoby 2010b.

⁸⁹ Die Anrufung, die Seele von der Last ihrer Sünden zu erlösen, findet sich auch im Evangelium nach Matthäus (*Matt.* 20, 28: ὥστε ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντι πολλῶν).

Das Motiv der Bitte um die Erlösung der Sünden findet sich häufig im Laufe der gesamten Herstellungsperiode von Epigrammen über das Kreuz und die Kreuzigung Christi. Wir erwähnen einige Beispiele: 8.-9. Jahrhundert, anonym, Vers 4: λύσον τὰ δεσμὰ τῶν ἐμῶν ὀφλημάτων (Rhoby 2014, 515-519 [Nr. TR2], 1024 [Abb. 82]); 11.-12. Jahrhundert, anonym, Vers 6: κ(αὶ) παντελεῖ λύτρωσιν ἀπλακτη[μ]άτ(ων) (Rhoby 2010a, 50-53, [Nr. Ik 4], 456 [Abb. III]); 13. Jahrhundert, anonym, Vers 6: δι' οὗ λύσιν εὔροισι τῶν ἐπταισμένων (Rhoby 2014, 336-339 [Nr. GR103], 1004 [Abb. 41]); 14.-15. Jahrhundert, anonym, Vers 4: σωτηρίας ἐντεοξίν, λύτρον πταισμάτων (Rhoby 2010a, 248-251 [Nr. Me 79], 475 [Abb. XLIX]).

⁹⁰ Gold ist das wertvollste Metall. Da es nicht rostet, sich nicht zersetzt und nicht verfällt, ist es der Maßstab für Reinheit. Es wird von den byzantinischen Handwerkern häufig als primäres Mittel verwendet, das die Eigenschaft besitzt, die transzendente Natur des menschengewordenen Christi darzustellen und gleichzeitig jene spirituelle "Realität" zu projizieren, die eigentlich das Ideal der byzantinischen Kunst insgesamt ist. Zur Verwendung und Bedeutung von Gold und anderen Edelmetallen in der byzantinischen Kunst siehe hinweisend Franses 2003; Cameron 2015, 157-158; Πανσελήνου 2000, 276; Cormack 1985; Sandler 2014, 211-213 (zu der Verwendung von Gold); Durand 2004. Es sei darauf hingewiesen, dass die Verwendung von Edelmetallen und Edelsteinen in Kunstwerken im Allgemeinen nicht nur eine Gewohnheit

Holz des Kreuzes und synekdochisch Jesu Christi selbst, genau zu betrachten. Diese Holzpartikel des Heiligen Kreuzes, die das Enkolpion in sich trägt, ist wertvoller als Gold⁹¹ und wird durch ein Wortspiel zwischen den Wörtern χρυσόν (Gold) und Χριστόν, (Christus), nämlich Wörter, die beide mit demselben Buchstaben beginnen und mehr oder weniger gleich klingen.

Im letzten Vers steht nun der Name des Auftraggebers-Besitzers des Enkolpion, offenbar ein Byzantiner namens Johannes. Leider lässt sich diese Person nicht eindeutig und sicher identifizieren, da die Verse des Epigramms keine weiteren Informationen liefern. Dies ist eine übliche Taktik in diesen Fällen, um auf diese Weise die Bescheidenheit des Besitzers gegenüber der Größe des gekreuzigten Gottmenschen und dem Instrument Seines Martyriums, dem Kreuz, zum Ausdruck zu bringen.

2es Epigramm

Zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts- Mitte des 14. Jahrhunderts (1267-1354), anonym

Στ(αυ)ρέ, ξύλον τίμιον ἡγιασμένο(ν),
ὄπλον κατ' ἐχθρῶν ἀφανῶν ὀρωμένων
Ἰωάννης φέρω σε Δούκας Νοστόγκων.⁹²

Kreuz, ehrwürdiges Holz, geheiligtes,
als Waffe gegen Feinde, unsichtbare, sichtbare,
trage ich dich, (ich) Ioannes Dukas Nostongon.⁹³

Diese Verse sind in einem byzantinischen kreuzförmigen, emaillierten und vergoldeten⁹⁴ Enkolpion anzutreffen, das zwischen der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts und der Mitte des 14. Jahrhunderts datiert ist, mit einer darin liegenden Holzpartikel des Heiligen Kreuzes Christi. Auf der Vorderseite des Enkolpion ist Christus als Gekreuzigter dargestellt, während unter seinen Händen links (vom Betrachter aus gesehen) die Jungfrau Maria und rechts (ebenfalls vom Betrachter aus gesehen) Johannes zu sehen sind.⁹⁵ Über Christus befindet sich die übliche Inschrift IC XC (Jesus Christus).⁹⁶ Auf der Rückseite des Objekts das spezifische Epigramm in elf Zeilen und in Großbuchstaben eingraviert anzutreffen, das aus drei Versen besteht.⁹⁷

In Bezug auf den Inhalt dieser Verse, so spricht der Besitzer des Enkolpion, Ioannes Doukas Nostongon (Ἰωάννης φέρω σε Δούκας Νοστόγκων – Vers 3), vom kostbaren und geheiligten Holz (Στ(αυ)ρέ, ξύλον τίμιον ἡγιασμένο(ν) – Vers 1), und betont seine Eigenschaft als Waffe gegen jeden sichtbaren und unsichtbaren Feind (ὄπλον κατ' ἐχθρῶν ἀφανῶν

byzantinischer Künstler ist, sondern auch im Westen im gesamten Mittelalter verwendet wurde (vgl. Holmes 1934). Gleichzeitig dürfen wir nicht vergessen, dass die Kunst im Allgemeinen (in all ihren Formen) oft zur Verfügung der Eindrücke, Lehren und Emotionen ihrer Rezipienten bereit seit der antiken griechischen Gesellschaft, anschließend in der byzantinischen Gesellschaft und weiterhin in den Gesellschaften der Neuzeit im Westen und im Osten gestellt wird (vgl. hierzu Γιανναράς 2010, 138-156).

⁹¹ Rhoby 2011, 324-325; Rhoby 2017, 119.

⁹² Rhoby 2010a, 161-163 (Nr. Me 7), 498 (Abb. 24); Effenberger 1983, 116, 120 (Abb. 4); Hörandner 2007, 120, 119 (Abb.8); Vassis 2005, 685; Vassis 2011, 259.

⁹³ Die Übersetzung des Epigramms ist von Andrea Rhoby/Rhoby 2010a, 162 (Nr. Me 7).

⁹⁴ Wahrscheinlich in einer Werkstatt des Klosters der Panagia Theotokos Acheiropoietos (Kosinitza) oder Eikosifoinissa auf dem Berg Pangeo in der Region Drama in Nordgriechenland hergestellt.

⁹⁵ Eine paradoxe Darstellung, denn die übliche wäre die umgekehrte Darstellung, und zwar die Jungfrau Maria auf der rechten Seite und Johannes auf der linken Seite.

⁹⁶ Vgl. hierzu FROLOW 1956; Walter 1997; Rhoby 2011, 326.

⁹⁷ Der erste Vers, dessen Anfang durch ein eingraviertes Kreuz gekennzeichnet ist, besteht aus den ersten 4 Zeilen, der zweite Vers aus den nächsten 2 Zeilen des mittleren horizontalen Teils des Kreuzes und der dritte Vers aus den letzten 5 Zeilen. Für weitere Informationen siehe Rhoby 2010a, 161-163.

ὀρωμένων – Vers 2), wobei er im Prinzip metaphorisch von der unsichtbaren Präsenz des Bösen im Leben des Menschen und seinem negativen Einfluss auf ihn spricht. Das Motiv des Kreuzes als Waffe, mit der alle sichtbaren⁹⁸ und unsichtbaren Mächte des Bösen besiegt und vernichtet werden können, ist sowohl in der christlichen Literatur im Allgemeinen⁹⁹, als auch auf den Epigrammen über das Kreuz und die Kreuzigung Christi im Besonderen weit verbreitet¹⁰⁰.

Wer war aber Ioannes Doukas Nostongon? Es gibt einige Informationen über bestimmte Personen aus dieser Familie bulgarischer Herkunft.¹⁰¹ So gibt es bereits im 11. Jahrhundert (1018) Belege für Personen mit den Namen Νέστογος, Νεστόγκων und Νοστόγγος, die in der Zeit der Palaiologen wichtige Positionen und großen Reichtum erlangten, während sie durch Heirat mit der Doukas Familie verbunden waren. Auf diesem Epigramm handelt es sich jedoch um Ioannes Doukas Nostongon, ein Mitglied der Familie der Thema von Thessaloniki und Serres,¹⁰² ein lokaler Einwohner dieser Region, in der Nähe der Gegend, in der sich das Kloster von Drama befand, wo auch das Enkolpion hergestellt wurde. Ioannes Doukas Nostongon, ein Militäroffizier, ist also derjenige, der das Enkolpion beiden Werkstätten bestellte und es in seinem Besitz hatte, wahrscheinlich um seinen Hals hängend, um sich vor den Mächten des Bösen und den Angriffen seiner Vertreter auf die Ordnung und Sicherheit der Gebiete des Byzantinischen Reiches zu schützen.

3es Epigramm

13.-14. Jahrhundert (1260-1310), Maximos Planudes

Τοῦ αὐτοῦ στίχοι εἰς ὃν ἐφόρει σταυρόν
Ἔμοις σε Χριστὸς ἦρε πρίν, θεῖον ξύλον.
Ἦνεκας αὐτὸν καὶ σὺ προσπεπηγότα.
Φέρω σε κάγῳ τῷ πρὸς ἄμφω μου πόθῳ.
Φρούρει με καὶ σὺ τῇ παρ' ἄμοφῶν ἰσχύϊ.¹⁰³

⁹⁸ Auf den Epigrammen über das Kreuz kann das Böse in einigen Fällen konkretisiert werden, indem es die Gestalt des jeweiligen Volks annimmt, das nach der Ordnung und Sicherheit des byzantinischen Reiches getrachtet hat. So entstanden Verse, die zum Sieg im Feldzug von Manuel Komnenos gegen die persischen Stämme (12. Jahrhundert, anonym, Vers 21-22: Ναί, σταυρὲ ῥάβδε, πλῆττε τοὺς ἐναντίους, / ναί, στρατὲ Χριστοῦ, περσικὰ φύλα τρέπε. Spingou 2013, 321) und die Ungarn aufriefen (12. Jahrhundert, anonym, tit.: Ἐπίγραμμα γεγονόσ ἐπὶ τῷ ἐμπαγέντι μέσον τῆς οὐγγρικῆς χώρας Τιμίῳ Σταυρῷ. Λάμπρος 2010, 178-179 [Nr. 337]).

⁹⁹ Im Bereich der Homiletik finden wir die charakteristischsten Beispiele, in denen die Kirchenväter in ihrer Predigt die apotropäische Qualität des Kreuzes als Waffe betonen. Bezeichnend ist die Predigt von Johannes Chrysostomos (Eis τὸ ὄνομα τοῦ κοιμητηρίου καὶ εἰς τὸν σταυρὸν τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτήρος ἡμῶν Θεοῦ, PG 49, 393-398; Eis τὴν προσκύνησιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ, τῇ μέσῃ ἐβδομάδι τῶν νηστειῶν, PG 52, 835-840; Eis τὸν τιμιον σταυρὸν, PG 675-678; Eis τὴν ὕψωσιν τοῦ τιμίου σταυροῦ, PG 59, 679-689), von Athanasius des Großen (Λόγος εἰς τὸ πάθος τοῦ Κυρίου καὶ εἰς τὸν σταυρὸν, PG 28, 185-249), von Sophronius von Jerusalem (Λόγος εἰς τὴν ὕψωσιν τοῦ τιμίου σταυροῦ καὶ εἰς τὴν ἁγίαν Ἀνάστασιν, PG 87, 3301-3309) und von Andreas von Kreta (Λόγος εἰς τὴν παγκόσμιον ὕψωσιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ, PG 97, 1017-1036). Vgl. auch Ψευτογκάς 1991, zu den Predigten der Kirchenväter der Orthodoxen Kirche zwischen dem 2. und dem 4. Jahrhundert. Die Bedeutung des Kreuzes spiegelt sich auch in den Liturgiebüchern der Kirche wider, wie z.B. in den sechzehn Kreuzigungsregeln der Parakletike, die *Σταυροθεοτοκία* und den verschiedenen Hymnen zu Ehren des Kreuzes (siehe hinweisend Στάθης 1971; Δετοράκης 1997).

¹⁰⁰ Wir nennen einige typische Beispiele, in denen das Kreuz als Waffe dargestellt wird, die die Gläubigen rettet, indem sie jeden bösen Dämon vernichtet: 11. Jahrhundert, anonym: Σταυρὸς ξίφος πέφυκε κατὰ δαιμόνων (Rhoby 2018, 515 [Nr. US24], 737 [Abb. CLXVIII]); 11.-12. Jahrhundert, Nikolaos Kalliklis, Vers 1: Στ(αυ)ρέ, κραταιὸν κατὰ δαιμόνων κράτος (Rhoby 2010a, 256-257 [Nr. Me82], 509 [Abb. 52]); 12. Jahrhundert, anonym: Στ(αυ)ρὸς ὄδε πέφυκεν δαιμ(όνων) κτό<νο>ς (Rhoby 2009, 328 [Nr. 228], 458 [Abb. LII]); Zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts - Anfang des 14. Jahrhunderts, anonym: Ὁ σταυρὸς ἐστὶν ὄπλον εἰς σωτηρίαν (Pérez Martín 1995, 233); 14. Jahrhundert, anonym, Vers 2: ..., δαίμονας ταρβῶν ὄπλον (Rhoby 2018, 109-110 [Nr. DE1], 741 [Abb. 5]).

¹⁰¹ PLP # 20728. Zu der Familie der Nostongos bulgarischer Herkunft siehe Polemis 1968, 150-152 und ODB II 1459.

¹⁰² Effenberger 1983, 121.

¹⁰³ Taxisid 2017, 144-145 (Nr. 23); Frolow 1961a, 439 (Nr. 557); Vassis 2005, 887.

Verse desselben auf das Kreuz, das er trug
 Auf seine Schulter, heiliges Holz, hat Christus dich einst gehoben
 und du hast ihn angenagelt auf dich hochgehoben,
 und ich trage dich aus Liebe zu euch beiden;
 auch du beschütze mich mit (deiner) doppelten Kraft.¹⁰⁴

Im Gegensatz zu den restlichen Epigrammen, mit denen wir uns beschäftigen, weist dieses, folgenden Besonderheiten auf. Bereits im Titel wird der Name des Verfassers der Verse deutlich, der kein anderer ist als Maximus Planudes, ein Gelehrter des 13.-14. Jahrhunderts, der gleichzeitig der Besitzer des ein gravierten kreuzförmigen Enkolpion ist, das er um den Hals zu tragen pflegte (tit.: Τοῦ αὐτοῦ στίχοι εἰς ὃν ἐφόρει σταυρόν).

Die ersten zwei Verse beziehen sich auf das θεῖον ξύλον und auf die entsprechenden Passagen im Evangelium über wie Christus hinaus zum Berg Golgotha ging, indem er das Instrument Seines Martyriums¹⁰⁵ auf Seinen Schultern trug und wie Sein Körper darauf angenagelt wurde.¹⁰⁶ Die Art und Weise, wie diese Bezüge hergestellt werden, weist jedoch eine Besonderheit auf, da der Dichter selbst in der zweiten Person das Kreuz direkt anzusprechen scheint (Ἦνεκας – Vers 2), das nun personifiziert wird.¹⁰⁷ Die gleichzeitige Verwendung von Pronomen in der zweiten Person (σε, σὺ) unterstreicht noch deutlicher diesen literarischen Kunstgriff, der dem Text eine Unmittelbarkeit verleiht, die die Aufmerksamkeit des Lesers auf sich zieht und sein Interesse weckt.

Im dritten Vers verleiht der Dichter dem Epigramm durch die Verwendung der ersten Person Singular eine persönliche Note (Φέρω σε κἀγὼ τῷ πρὸς ἄμφω μου πόθῳ), und „besiegelt“ damit, dass er selbst der Besitzer des spezifischen Enkolpion ist. Das Epigramm endet damit, dass Maximus Planudes, Schöpfer und Besitzer des Enkolpions, nicht nur das Kreuz, sondern auch Christus, der darauf angenagelt ist, um Hilfe anruft, und beide direkt darum bittet, ihn zu bewachen und zu schützen (Φρούρει με καὶ σὺ τῇ παρ’ ἀμφοῖν ἰσχύϊ).¹⁰⁸

4es Epigramm

13.– 14. Jahrhundert, anonym

Ἦπλον γένοιο καὶ φύλαξ, ᾧ σ(α)ν)ρέ μου,
 Βαραγγοπούλ(ω) σεβαστῶ Γεωργίω.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Die Übersetzung dieses Epigramms stammt vom Autor des Artikels.

¹⁰⁵ *Jhon* 19, 17 (Παρέλαβον δὲ τὸν Ἰησοῦν καὶ ἤγαγον· καὶ βαστάζων τὸν σταυρὸν αὐτοῦ ἐξῆλθεν εἰς τὸν λεγόμενον κρανίου τόπον, ὃς λέγεται Ἑβραϊστὶ Γολγοθᾶ).

¹⁰⁶ *Luke* 23, 26-32; *Mark* 15, 22-24; *John* 19, 17-22.

¹⁰⁷ Wir weisen darauf hin, dass das Symbol des Leidens des Gottmenschen nach dem Gottmenschen selbst das wichtigste sakrale Objekt ist, das die Bedeutung eines soteriologischen Symbols für die gesamte Menschheit gewinnt. Diese Symbolik wird stark betont, jedes Mal der Erzähler eines Epigramms das Kreuz anspricht. Es handelt sich in der Tat um eine literarisch-poetische Methode, die in Byzanz bei der Erfassung von Epigrammen über das Kreuz und die Kreuzigung Christi durchgängig angewandt wurde, jedoch gibt es bestimmte Zeiten wo einige Epigrammdichter hervorgetreten sind, wie zum Beispiel Theodore Stouditis aus dem 8. bis 9. Jahrhundert. Wir zitieren einige bezeichnende Verse von ihm: Ἦ σταυρέ, φῶς μου, λάμπε μοι παντὶ χρόνῳ (Speck 1968, 202 [Nr. L], Vers 1); Χαίροις, τρόπαιον τῆς ἄνω παντευχίας (Speck 1968, 204-205 [Nr. LIII], Vers 1); Χαίροις, τρισευλόγητον ἄχραντον ξύλον (Speck 1968, 205 [Nr. LIV], Vers 1); Χαίροις, φυλακτήρ οὗ παρεδρεύεις τόπου (Speck 1968, 206-207 [Nr. LVI], Vers 1).

¹⁰⁸ Auf den Epigrammen über das Kreuz ist das Motiv weit verbreitet, dass das Kreuz Christi als Beschützer eines jeden gottesfürchtigen Christen dargestellt wird. Dies wird offensichtlich durch die Verwendung von Wörtern wie φύλαξ, φρουρός und φυλακτήρ, begleitet von entsprechenden Adjektiven positiven und superlativen Grades, während die Verwendung von entsprechenden Verben zu beobachten ist, wie φυλάττω und φρουρέω, wie auf dem Epigramm von Planudes (Φρούρει – 3es Epigramm, Vers 4).

¹⁰⁹ Rhoby 2010a, 197-198 (Nr. Me31), 468 (Abb. XXXII); Hörandner 2007, 120, 119 (Abb. 9); Vassis 2011, 245.

Werde Waffe und Hüter, o mein Kreuz,
mir, dem Sebastos Georgios Barangopoulos!¹¹⁰

Eines der charakteristischsten Beispiele für ein byzantinisches kreuzförmiges Enkolpion mit einer eingravierten metrischen Inschrift über das Kreuz und seine Macht, ist dieses Enkolpion aus dem 13.-14. Jahrhundert.

Im Einzelnen folgt das Epigramm, das in nur zwei Versen auf der Rückseite des Enkolpion eingraviert ist, die bisherige Tradition früherer ähnlicher Epigramme über das Kreuz und die Kreuzigung Christi. Laut dieser Tradition ist das Kreuz mit seiner ungeheuren Macht, nachdem der Körper Christi darauf gekreuzigt wurde, in der Lage zum Beschützer und zu einer mächtigen Waffe gegen die Feinde jedes gläubigen Christen zu werden (Ὅπλον γένοιο καὶ φύλαξ, ὃ στ(αυ)ρέ μου – Vers 1). Der Besitzer des Enkolpion zögert sogar nicht, sich direkt an das Kreuz zu wenden¹¹¹ (γένοιο – Vers 1), wie wir bereits auf einem zuvor erwähnten Epigramm gesehen haben (2es Epigramm, Vers 2), und bittet er es dringend, sich in eine Waffe und ein Mittel zu seinem persönlichen Schutz zu werden.

Im zweiten Vers wird auch der Name des Besitzers des hier erwähnten Enkolpion genannt, nämlich der des σεβαστό¹¹² Georgios Barangopoulos (Βαραγγοπούλ(ω) σεβαστῶ Γεωργίω) der uns jedoch aus keiner anderen Quelle bekannt ist. Doch zum einen der skandinavische Ursprung des Namens (Βάρραγοι),¹¹³ der bereits Ende des 10. bis Anfang des 11. Jahrhunderts auftaucht, und ab Ende des 12. Jahrhunderts sich die Angehörigen dieses Stammes am kaiserlichen Hof als eine Art militärische Palastwache auszeichnen, und zum anderen der Titel σεβαστός, helfen uns zu verstehen, dass er eine mächtige Person aus der Familie Barangopoulos war, die im 13. und 14. im kaiserlichen Palast von Konstantinopel lebte und arbeitete. In jedem Fall, durch die Bestellung dieses besonderen Kreuzes, das um seinen Hals hing, wünschte sich Georgios Barangopoulos den Schutz des Kreuzes bei schwierigen Momenten sowohl in seinem beruflichen als auch in seinem privaten Leben.

5. Epigramm

14. Jahrhundert, anonym

Τοῦτοτ' ὄπλο[ν Χ]ριστιανοὶ μετὰ π[ό]θου
ἀσπάζονται τίμιον καὶ ἀ[.....]
.....]114

Dieses ehrwürdige und Werkzeug

Küssen Christen mit Liebe

.....115

Im letzteren Falls ist heutzutage ein halbgefertigtes Epigramm erhalten geblieben, das auf einem kreuzförmigen Enkolpion eingraviert ist und im Kreml in Moskau aufbewahrt wird

¹¹⁰ Die Übersetzung des Epigramms ist von Andrea Rhoby (Rhoby 2010a, 197 [Nr. Me31]).

¹¹¹ Als wir die byzantinischen Epigramme über das Kreuz und die Kreuzigung Christi analysieren, lässt sich eine besondere Häufigkeit des erzählerischen Kunstgriffs seitens des Epigrammdichters beobachten, der es wagt, sich direkt an Christus und das Kreuz zu wenden, und um Erlösung der Sünden und einen Platz im Himmelreich zu bitten.

¹¹² Zum Begriff σεβαστός siehe vgl. ODB II 1862-1863· Ahrweiler 1966; Stiemon 1965.

¹¹³ Zu der Barangopoulos (oder Waräger) Familie skandinavischer Herkunft siehe ODB III 2152; Schramm 1983; Blöndal-Benedikt and Benedikz 1978. Wer dieser Georgios konkret sein könnte, siehe Rhoby 2010a, 197-198.

¹¹⁴ Rhoby 2014, 832-833 (Nr. AddIII4), 982 (Abb. CXL); Byzantine Antiquities 2013 (A.Sterligova) 134 (Nr. 13), 135 (Abb.).

¹¹⁵ Die Übersetzung des Epigramms ist von Andrea Rhoby (Rhoby 2014, 832 [Nr. AddIII4])

(Gosudarstvonnaja Oružejnaja palata).¹¹⁶

In den verbleibenden Versen sollten wir unsere Aufmerksamkeit auf drei Punkte richten. Der erste Punkt ist die Darstellung des Kreuzes als Ehrenwaffe der Christen, offenbar im Kampf gegen das Böse, ein Motiv, das uns bereits auf zwei früheren Epigrammen begegnet ist (2es Epigramm – Vers 2 und 4es Epigramm – Vers 1). Der zweite Punkt ist der Ausdruck μετὰ π[ό]θου (Vers 1),¹¹⁷ der die tiefe Liebe und Verehrung der Christen gegenüber dem Symbol des Kreuzes und seine apotropäische Eigenschaft betont, während, schließlich, die Wahl und Verwendung des Verbs ἀσπάζονται¹¹⁸ am Anfang des zweiten Verses, als Ausdruck der Verehrung des Kreuzes durch die Gläubigen bemerkenswert ist. Die Besonderheit dieses Verbs liegt darin, dass sein Inhalt mehrfach interpretiert werden kann. Genauer gesagt kann es das Küssen des Kreuzes, das Halten des Kreuzes in der Handfläche des Gläubigers oder sogar die „Begrüßung“ durch einen Kuss auf die Stirn andeuten. In jedem Fall ist die Wahl dieses spezifischen Verbs ein Hinweis auf den besonderen Platz, das kreuzförmige Enkolpion in der Seele seines Besitzers einnimmt.

Schlussfolgerungen

Wenn man durch die Geschichte der menschlichen Gesellschaft „reist“, erkennt man eine konstante Kontinuität in der Erzeugung von Amuletten zum Schutz vor bösen und dunklen Mächten, die das Gute, das geistige Gleichgewicht, die körperliche Gesundheit, das Wohlbefinden und das Glück der Menschen begehend in Gefahr setzten. Daher können Amulette in der Spätantike nicht als rein christliche Objekte bezeichnet werden, da paganistische und christliche Elemente gleichzeitig verwendet werden. Die Anpassung des Christentums an sein modernes religiöses Umfeld erforderte die Fortsetzung der Herstellung von Amuletten, zunächst mit einer Mischung aus christlichen, jüdischen und idolatrischen Elementen. Das Christentum als neue Religion in der Spätantike erkannte, dass es Elemente aus den älteren Religionen entlehnen und ihnen einen neuen theologischen Hintergrund verleihen musste, um die größtmögliche Wirkung auf die Menschen der damaligen Zeit zu erzielen.¹¹⁹

So etablierte sich in der byzantinischen Zeit die Herstellung rein christlicher Amulette mit dem dominierenden Symbol des Kreuzes in Form eine Enkolpion, die entweder durch eine Kette um den Hals des Gläubigers hängten¹²⁰, auf die Brust (= „κόλπος“ Höhle)¹²¹ fallen gelassen wurden oder (in einer Tasche) versteckt blieben,¹²² da ihr Kontakt mit dem

¹¹⁶ Für weitere Informationen über das Objekt und die Möglichkeit, dass es als (diplomatisches) Geschenk nach Russland geschickt wurde, siehe hierzu Rhoby 2014, 832-833 (Nr. AddIII4).

¹¹⁷ Die ehrliche, reine und tiefe Liebe der Gläubigen kommt in den Epigrammen über das Kreuz und die Kreuzigung Christi häufig vor und wird in der Tat in den meisten Fällen auf ähnliche Weise ausgedrückt. In der Regel handelt es sich dabei um Epigramme, die mit der Bestellung eines sakralen Objektes, wie ein Kreuz oder eine Staurothek, eine Ikone usw. verbunden sind. Wir erwähnen einige bezeichnende Beispiele: 10. Jahrhundert, anonym, Vers 12: ὅσοι πιστοὶ πέλουσιν προσκυνούσιν ἐν πόθῳ (Rhoby 2018, 265-267 [Nr. GR96], 650 [Abb. LXXX]); 10. Jahrhundert, anonym, Vers 10: ραίκτωρ ὁ πιστὸς οἰκέτης πολλῶ πόθῳ (Rhoby 2010a, 326-328 [Nr. EI20], 523 [Abb. 91]); 11. Jahrhundert, anonym, Vers 5: πόθου δ' ἐγὼ πῦρ δεικνύων ἐγκαρδίου (Spingou 2013, 80 [Nr. 245]; Λάμπρος 1910, 524, 144 [Nr. 218]); 11.-12. Jahrhundert, anonym, Vers 1: [Πό]θῳ [μον]αστιῆς εὐτε(λῆς) Ἰω(άννης) (Rhoby 2010a, 50-53, [Nr. Ik 4], 456 [Abb. III]); 11.-12. Jahrhundert, anonym, Vers 4: θήκην Ἰω(άννης) δὲ τεύχει νῦν πόθῳ (Rhoby 2010a, 281-283 [Nr. Me97], 475 [Abb. LI]); 12. Jahrhundert, anonym, Vers 10: φρούρει, σκέπε τὸν πόθῳ κτησάμενόν με (Pargulov 2004, 240 [Nr. 62]); 15. Jahrhundert, Michail Apostolis, Vers 2: ὄλους ἀνυσοὶ τοὺς προσκυνούντας πόθῳ (Λασούρδας 1950, 189 [Nr. 73]).

¹¹⁸ LBG s.v. ἀσπάζω.

¹¹⁹ Καμπάνης 2001b, 14; Καμπάνης 2017, 126; Lenzman 2001, 212.

¹²⁰ Vinson 1995, 98.

¹²¹ Lampe 1961-1968, I 402.

¹²² Vinson 1995, 93.

menschlichen Körper¹²³ allein ausreichte, um ihn in der Eigenschaft als eine gut versteckte „Waffe“ gegen alles Böse zu schützen. Diese Amulette wurden entweder in Massenproduktion hergestellt und in Werkstätten im Heiligen Land verkauft, oder sie wurden individuellen Auftrag für den persönlichen Gebrauch hergestellt. Sowohl die finanzielle Situation als auch der soziale Stand des Auftraggebers bestimmten die Art und Qualität des jeweiligen Amuletts. So bestellten die wirtschaftlichen Wohlhabenden luxuriösen Amulette aus kostbaren Materialien, und in einigen Fällen finden wir sogar eingravierte Epigramme darauf.

Zu dieser letzten Kategorie von Amuletten gehören auch die kreuzförmige Enkolpion mit eingravierten Epigrammen, die zwischendem 12. und 14. Jahrhundert hergestellt wurden. Die Bedeutung des auf den Enkolpion eingravierten Schriftwortes ist besonders, da es nicht nur der Übermittlung bestimmter Informationen dient, sondern das Mittel ist, mit dem ein Wunsch des Besitzers eines solchen Objektes ausgedrückt wird, während gleichzeitig der Eindruck entsteht, dass dieses geschriebene Wort die Macht hat, diesen Wunsch zu erfüllen. Aus den Versen dieser Epigramme über das Kreuz und die Kreuzigung Christi geht hervor, dass das Motiv des Kreuzes ständig als Waffe gegen jede sichtbare und unsichtbare böse Macht eingesetzt wird, die das Glück des Besitzers des Enkolpion bedroht. Auf diese apotropäische Eigenschaft des Kreuzes berufen sich die Besitzer der Enkolpion, die wir hier analysiert haben.

Aus den kostbaren Herstellungsmaterialien lässt sich außerdem die gute wirtschaftliche Lage des Auftraggebers schließen, bei dem es sich in einigen Fällen um eine einflussreiche Persönlichkeit des kaiserlichen Hofes oder einen Offizier der byzantinischen Armee gehandelt haben könnte, der um den Schutz des Kreuzes bittet. Letzteres sollte uns nicht überraschen, da die Verwendung von Amuletten durch Militäroffiziere üblich war.¹²⁴ Die Militäroffiziere, die zu einer gefährdeten Sozialgruppe gehörten, da sie täglich mit Tod und Krankheit konfrontiert waren, mussten ihre militärische Ausrüstung durch verschiedene Amulette, darunter auch kreuzförmige Enkolpion, ergänzen.¹²⁵

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass auch in der post-byzantinischen Zeit, während der osmanischen Herrschaft, weiterhin Kreuze und kreuzförmige Enkolpion als Amulette hergestellt wurden, um die versklavten Christen auch hier vor allem Bösen zu schützen.¹²⁶ Der Einfluss war so stark, dass man auch heute noch Spuren davon finden kann, wo einfache Menschen der Sozialschichten, nämlich diejenigen, die nicht zum Klerus gehören, immer noch ein Kreuz, meist ihr Taufkreuz, an einer Kette um den Hals zum persönlichen Schutz tragen.

Abschließend lässt sich sagen, dass Amulette in jedem Falle in Spiegel ihrer Zeit sind und uns Informationen über das Niveau und die Strukturen einer Gesellschaft, den Aberglauben, die Hoffnungen, die Ängste, die Wünsche, die Leidenschaften und das Streben aller Menschen, unabhängig von Sozialschicht, Bildungsstand, Geschlecht und Alter, liefern.

¹²³ Die Macht durch den Kontakt des Enkolpion mit dem menschlichen Körper im Bewusstsein der Gläubigen war besonders stark, da das Enkolpion als die körperliche Verlängerung seines Besitzers angesehen wurde.

¹²⁴ Καμπάνης 2017, 176.

¹²⁵ Sei daran erinnert, dass das christliche Kreuz zuerst von den Soldaten Konstantins des Großen als apotropäisches und beschützendes Symbol verwendet wurde. Zur entscheidenden Rolle Konstantins des Großen bei der Etablierung des Kreuzes als apotropäisches Symbol und seiner Integration in die allgemeine byzantinische Reichsideologie siehe hierzu Kantaras 2021, 124-127.

¹²⁶ Καμπάνης 2001b, 24.

Abkürzungsverzeichnis

- ANRW = Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
AnSt = Anatolia Studies
BBGG = Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata
BF = Byzantinische Forschungen
BSI = Byzantinoslavica
BZ = Byzantinische Zeitschrift
CahArch = Cahiers Archéologiques
ΔΚΜΣ = Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών
ΔΧΑΕ = Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας
DOP = Dumbarton Oaks Papers
ΕΕΒΣ = Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν
GLB = Graeco-Latina Brunensia
GOTR = Greek Orthodox Theological Review
JÖB = Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
LBG = Lexikon zur byzantinischen Gräzität
NE = Νέος Ἑλληνομνήμων
ODB = Oxford Dictionary of Byzantium
RAC = Reallexikon für Antike und Christentum. I-. Stuttgart 1950-
REB = Revue des Études Byzantines
ΘΗΕ = Ὀρθοσκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια
ZTK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

Bibliographie

- Ahrweiler, Hélène, 1966. "Le sébaste, chef de groupes ethniques." In *Polyxronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, hrsg. v. Peter Wirth, 34-38. Heidelberg: C. Winter Universitätsverlag.
- Anderson, William. 2004. "An Archeology of late antique flasks." *AnSt* 54: 79-93.
- Απόκρυφα Εὐαγγέλια. 2002-2003. Vols. 2, übers. v. Γεωργιάδης, Θανάσης. Αθήνα: Σύγχρονοι Ορίζοντες.
- Απόκρυφα χριστιανικά κείμενα. 1999-2004. Hrsg. v. Καραβιδόπουλος Ιωάννης. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς.
- Aune, David Edward. 1980. "Magic in Early Christianity." *ANRW* II 23.2: 1507-1557.
- Auzépy, Marie-France, ed. 1997. *La vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre* (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3). Aldershot: Variorum Ashgate Publishing.
- Βακαλούδη, Αναστασία. 1998. "Αποτροπαϊκά Φυλακτά της Πρώτης Βυζαντινής Περιόδου: η Λειτουργία των Απεικονίσεων και των Επωδών. Ο Ρόλος των Χριστιανών Αγίων." *Βυζαντινά* 19: 207-224.
- Βακαλούδη, Αναστασία. 2001. *Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο στο πρώιμο Βυζάντιο (4^{ος}-7^{ος} μ.Χ. αι.)*. Αθήνα: Ενάλιος.
- Barb, Alphonse. 1963. "The survival of magic arts." In *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, Arnaldo Momigliano, 100-125. Oxford: The Clarendon Press.
- BARTELINK, Gerard. 1973. "Φυλακτήριον-phylacterium." In *Mélanges Christine Mohrmann. Nouveau recueil offert par ses anciens élèves*, 25-60, Utrecht-Antwerp: Spectrum.
- ΒΕΪΚΟΥ, Χριστίνα. 1998. *Κακό Μάτι. Η Κοινωνική της Οπτικής Επικοινωνίας*, Αθήνα.
- Bell Idris, Nock Arthur Darby, and Thomson Herbert. 1933. *Magical texts from a bilingual papyrus in the British Museum*. London: Humphrey Milford.
- Betz, Hans Dieter, ed. 1986. *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demonic Spells, I. Texts*. Chicago-London: The University Chicago Press.
- Bernand, Andre. 1997. *Έλληνες μάγοι*. Übers. v. Ιωσήφ Καμάρης. Αθήνα: Εστία.
- Bianchi, Ugo and Vermaseren, Maarten, eds. 1982. *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Atti del Coloquio Internazionale, Roma 1979*. Leiden: Brill.
- Blöndal-Benedikt, Sigfus. 1978. *The Varangians of Byzantium. An Aspect of Byzantine Military History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bohak, Gideon. 2008. *Ancient Jewish magic*. Tel-Aviv: Tel-Aviv University.
- Bonner, Campbell. 1950. *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*. University of Michigan, Humanistic Series, Vol. 49. Michigan: University of Michigan.
- Bosselmann-Ruickbie, Antje, ed. 2019. *New Research on Late Byzantine Goldsmiths' Works (13th-15th Centuries) / Neue Forschungen zur spätbyzantinischen Goldschmiedekunst (13.-15. Jahrhundert)*. Mainz: Verlag d. Römisch-Germanischen Zentralmuseums.
- Brashear, William. 1995. "The Greek magical papyri. An introduction and survey. Annotated bibliography (1928-1994)". In *ANRW* II.18.5, 3380-3684. Berlin-New York.
- Brown, Peter. 2000. *Η κοινωνία και το Άγιο στην ύστερη αρχαιότητα*. Übers. v. Αλεξάνδρα Παπαθανασοπούλου. Αθήνα: Άρτος Ζωής.
- Brubaker, Leslie. 1990. "Patterns in Byzantine matronage: aristocratic and imperial commissions, fourth-sixth centuries". *Byzantine Studies Conference* 16: 27-28.
- Brubaker, Leslie. 1999. "Memories of Helena: Patterns in Imperial Female Matronage in the Fourth and Fifth Centuries." In *Desire and Denial in Byzantium. Papers from the 31st Spring Symposium of Byzantine Studies, Brighton, March 1997*, hrsg. v. Liz James, 52-75. Aldershot: Routledge.

- Bryer, Anthony, and Herrin, Judith, eds. 1977. *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, March 1975*. Birmingham: University of Birmingham, Center of Byzantines Studies.
- Bryer, Anthony, and Cunningham, Mary, eds. 1996. *Mount Athos and Byzantine Monasticism: Papers from the Twenty-Eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1994*. Aldershot: Variorum.
- Buckton, David. Hrsg. 1994. *Byzantium: Treasures of Byzantine Art and Culture from British Collections*. Great Britain: BMP.
- Butler, Eliza Martin. 1948. *The Myth of the Magus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises*. 1992. Durand, Jannic – Aghion, Irène – Gaborit-Shopin, Danielle – German, Marie-Odite – Martiniani-Reber, and Morrisson Cécile. Hrsg. Musée du Louvre, 3 Novembre 1992 – 1 Février 1993. Paris: Réunion des Musées Nationaux.
- Byzantine Antiquities. Works of Art from the Fourth to Fifteenth Centuries in the Collection of the Moscow Kremlin Museums. Catalogue*. 2013. Moskau: Moskovskiy Kreml.
- Caley, Earle Radcliffe and Richards, John. 1956. Hrsg. *Theophrastus on stones*. Ohio: The Ohio State University Press.
- Cameron, Averil. 2015. *Η αζία του Βυζαντίου*. Übers. v. Πέτρος Γεωργίου, Αθήνα: Πατάκης.
- Cartlidge, David, and Elliot, Keith. 2001. *Art and the Christian apocrypha*. London: Routledge.
- Chepel, Elena. 2017. "Invocations of the Blood of Christ in Greek Magical Amulets." *Scrinium* 13: 53-71.
- Collins, Derek. 2008. *Magic in the Ancient Greek World*. Victoria: Blackwell Publishing.
- Cormack, Robin. 1977. "The Arts during the Age of Iconoclasm." In *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, March 1975*, eds. Bryer, Anthony, and Herrin, Judith, 35-44. Birmingham: University of Birmingham, Center of Byzantines Studies.
- Cormack, Robin. 1985. *Writing in Gold. Byzantine Society and Its Icons*. London: Oxford University Press.
- Mc. Cown, Chester Charlton. 1922. *The Testament of Solomon. Untersuchungen zum Neuen Testament*, 9. Leipzig: Cornell University Library.
- La Croce. Iconografia e interpretazione (secoli I – inizio XVI)*. Vol. III. *Atti del convegno internazionale di studi (Napoli, 6–11 dicembre 1999)*. 2007. Hrsg. v. Ulianich, Boris, and Parente, Ulderico. Neapel – Rom: Elio de Rosa.
- Daniel, Robert, and Maltomini, Franco, Hrsg. 1990. *Supplementum Magicum*, I. Opladen: Westdeutschen Verlag.
- Daniélou, Jean. 2018. *Η θεολογία του Ιουδαιοχριστιανισμού*. Übers. v. Θεοφάνης Δρακόπουλος. Αθήνα: Αποστολική Διακονία.
- Delvoye, Charles. 1998. *Βυζαντινή Τέχνη*. Übers. v. Μαντώ Παπαδάκη. Αθήνα: Παπαδήμας.
- Δετοράκης, Θεοχάρης. 1997. *Βυζαντινή Υμνογραφία. Πανεπιστημιακές Παραδόσεις*, Ηράκλειο: Mystis Editions.
- Dickie, Matthew. 1995. "The Fathers of the Church and the Evil Eye." In *Byzantine Magic*. Hrsg. v. Henry Maguire, 9-34. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

- Dickie, Matthew. 2006. *Magic and Magicians in the Greco-Roman world*. London-New York: Routledge.
- Dieleman, Jacco. 2005. *Priests, tongues, and rites: the London-Leiden magical manuscripts in Egyptian ritual, 100-300 CE*. Leiden: Brill.
- Drpić, Ivan. 2011. "Notes on Byzantine *Panagiaria*." *Zograf* 35: 51-61.
- Drpić, Ivan. 2018. "The Enkolpion: Object, Agency, Self." *Gesta* 57/2: 197-224.
- Duffy, John. 1984. "Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries: Aspects of Teaching and Practice." *Symposium on Byzantine Medicine. DOP* 38: 21-27.
- Durand, Jannic. 2004. "Precious metal icon revetments." In *Byzantium: Faith and power, 1261-1557*, ed. Helen Evans, 243-251. New York: Met Publications.
- Durand, Jannic and Flusin, Bernard, hrsg. 2004. *Byzance et les Reliques du Christ*. Paris: Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 17.
- Effenberger, Arne. 1983. "Einbyzantinisches Emailkreuz mit Besitzerinschrift." *CahArch* 31: 115-124.
- Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Έγκόλπια. 2000. Hrsg. v. Οικονομάκη-Παπαδοπούλου, Γιώτα, Pitarakis, Brigitte and Λοβέρτου-Τσιγαρίδα, Κάτια. Άγιον Όρος: Ιερά Μονή Βατοπαιδίου.
- Eliade, Mircea. 2002. *Το Ιερό και το Βέβηλο*. Übers. v. Νίκος Δεληβοριάς. Αθήνα: Αρσενίδη.
- Eijk, Philip J. van der. 2009. *Medicine and Philosophy in classical antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans, Helen, ed. 2004. *Byzantium: Faith and power, 1261-1557*. New York: Met Publications.
- Ευαγγέλου-Νοταρά, Φλωρεντία. 2006. "Βυζαντινοί χάλκινοι σταυροί σε ιδιωτική συλλογή." *ΔΧΑΕ* 27: 371-380.
- Faraone, Christopher and Obbink, Dirk, eds. 1991. *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Festugière, André-Jean and Rydén, Lennart, eds. 1974. *Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le fou et vie de Jean de Chypre*, Paris: Bibliothèque Archéologique et Historique 95. Paul Geuthner.
- Foskolou, Vicky. 2014. "The magic of the written word: the evidence of inscriptions of Byzantine magical amulets." *ΔΧΑΕ* ΛΕ': 329-348.
- Fowler, Robert. 1995. "Greek Magic, Greek Religion." *Illinois Classical Studies* 20: 1-22.
- Frankfurter, David. 1994. "The magic of writing and the writing of magic: the power of the word in Egyptian and Greek traditions." *Helios* 21.2: 189-221.
- Frankfurter, David. 2000. "Amuletic invocations of Christ for health and fortune." In *Religions of late antiquity in practice*, hrsg. v. Richard Valantasis, 340-343. Princeton-New Jersey-Oxford: Princeton University Press.
- Franses, Rico. 2003. "When All That Is Gold Does Not Glitter: On the Strange History of Looking at Byzantine Art." In *Icon and Word. The Power of Images in Byzantium. Studies presented to Robin Cormack*, hrsg. v. Liz James and Antony Eastmond, 13-23. Aldershot: Ashgate.
- Frolow, Anatole. 1956. "'IC XC NIKΑ'." *BSI* 17: 98-113.
- Frolow, Anatole. 1961a. *La relique de la vraie croix. Recherches sur le développement d'un culte (Archives de l'Orient chrétien 7)*. Paris: Institut Français d'Études byzantines.
- Frolow, Anatole. 1961b. «Le culte de la relique de la Vraie Croix à la fin du VI^e et au début du VII^e siècles." *BSI* 22: 320-329.

- Gager, John. 1972. *Moses in Graeco-Roman Paganism*. Nashville-New York: Society of Biblical Literature. Monograph Series 16.
- Gager, John. 1994. "Moses the magician. Hero of an ancient counter-culture?" *Helios* 21: 179-187.
- Gallagher, Eugene. 1982. *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus*, Society of Biblical Literature. Dissertation series 64. Chico: Scholar Press.
- Gastgeber, Christian and Daim, Falko, eds. 2015. *Byzantium as Bridge between West and East. Proceedings of the International Conference, Vienna, 3rd-5th May 2012*. Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 36. Denkschriften Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 476, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Γερουλάνου, Αιμιλία. 1999. *Διάτρητα: Τα διάτρητα χρυσά κοσμήματα από τον 3^ο έως τον 7^ο αιώνα μ.Χ.*. Αθήνα: Μουσείο Μπενάκη.
- Gerstinger, Hans. 1962. "Enkolpion." *RAC* 5: 324-325.
- Γιανναράς, Χρήστος. 2010⁴. *Ενάντια στη θρησκεία*. Αθήνα: Ίκαρος.
- Grabar, André. 1958. *Ampoules de Terre Sainte (Monza-Bobbio)*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Graf, Fritz. 2014. *Η μαγεία στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα*. Übers. v. Γιάννης Μυλωνόπουλος. Hrsg. v. Άγγελος Χανιώτης. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Griffith, Francis Llewellyn and Thompson, Herbert. 1974. *The Leiden papyrus: an Egyptian magical book*. New York: Forgotten Books.
- Guillou, André. 1996. *Recueil des inscriptions grecques médiévales d'Italie*. Rome: École française de Rome.
- Hackel, Sergei. 1981. *The Byzantine Saint. Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*. London: Cambridge University Press.
- Hill, Barbara. 1999. *Imperial Women in Byzantium 1025-1204: Power, Patronage and Ideology*. London: Routledge.
- Holmes, Urban. 1934. "Medieval Gem Stones." *Speculum* 9/2: 195-204.
- Hörandner, Wolfram. 2007. "Das byzantinische Epigramm und das heilige Kreuz: einige Beobachtungen zu Motiven und Typen." In *La Croce. Iconografia e interpretazione (secoli I – inizio XVI)*. Vol. III. *Atti del convegno internazionale di studi (Napoli, 6–11 dicembre 1999)*. 2007. Hrsg. v. Boris Ulianich and Ulderico Parente, 107–125. Neapel – Rom: Elio de Rosa.
- Hunt, Arthur Surridge. 1911. *The Oxyrhynchus Papyri*, VIII. Oxford: London Egypt Exploration Society.
- Hunt, Edward David. 2002. *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*. Oxford: Oxford University Press.
- Ivanov, Sergey. 2006. *Holy Fools in Byzantium and Beyond*. Oxford: Oxford Studies in Byzantium.
- James, Liz. hrsg. 1999. *Desire and Denial in Byzantium. Papers from the 31st Spring Symposium of Byzantine Studies, Brighton, March 1997*. Aldershot: Routledge.
- James, Liz. 2001. *Empresses and Power in Early Byzantium*. London: Leicester University Press.
- James, Liz and Eastmond, Antony, hrsg. 2003. *Icon and Word. The Power of Images in Byzantium. Studies presented to Robin Cormack*. Aldershot: Ashgate.
- Kalavrezou-Maxeiner, Ioli Despoina. 1985. *Byzantine Icons in Steatite*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Καλλίνικος, Κωνσταντίνος. 1921, ²1958. *Ὁ χριστιανικὸς ναὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ*, Αθήνα: Γρηγόρη.

- Kambanis, Panagiotis. 2006. "Christians against the forces of Evil." In *Εξορκίζοντας το Κακό, πίστη και δεισιδαιμονίες στο Βυζάντιο*. Hrsg. v. Ντιάνα Ζαφειροπούλου, 11-30. Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού. Ταμείο Αρχαιολογικών Πόρων και Απαλλοτριώσεων (ΤΑΠΑ).
- Καμπάνης, Παναγιώτης. 2001a. "Παλαιοχριστιανικά φυλακτά της συλλογής Γ. Τσολοζίδη." In *Αφιέρωμα στη Μνήμη του Σωτήρη Κίσσα*. Hrsg. v. Κατερίνα Καλαμαρτζή-Κατσαρού, 91-100. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Καμπάνης, Παναγιώτης. 2001b. "Φυλακτά-σταυροί-εγκόλπια-ευλογίες." In *Συλλογή Γ. Τσολοζίδη. Το Βυζάντιο με τη ματιά ενός συλλέκτη*, κατ. Έκθεσης, Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού, 29 Ιουνίου-31 Δεκεμβρίου 2001, 15-35. Αθήνα: Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού.
- Καμπάνης, Παναγιώτης. 2017. *Φύλαξ. Τα Φυλακτά της Υστερης Αρχαιότητας*. Θεσσαλονίκη: Γράφημα.
- Kantaras, Anastasios. 2021. "L' epigramma bizantino per la croce e la crocifissione di Cristo come mezzo di promozione dell'ideologia imperiale a Bisanzio." *Greco-Latina Brunensia* 26/2: 117-147.
- Kartsonis, Anna. 1994. "Protection against all Evil: Function, Use and Operation of Byzantine Historiated Phylacteries." *BF* 20: 73-102.
- Καζαμία-Στέρνου, Μαρία. 1995. "'Ιάματα' Ασκληπιού και 'σημεία' Ἰησοῦ Χριστοῦ." *Γρηγόριος Παλαμάς* 759: 613-637.
- Καζαμία-Στέρνου, Μαρία. 2009. *Μνημειακή Τοπογραφία της Χριστιανικής Θεσσαλονίκης. Οι Ναοί Α' 4^{ου}-8^{ου} αιώνας*. Θεσσαλονίκη: Γράφημα.
- Kee, Howard Clark. 1986. *Medicine, miracle and magic in New Testament times*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Κιζιρίδου, Παρασκευή. 2014. "Το αίτημα της ίασης των ασθενειών στη λαϊκή θρησκευτικότητα." PhD. diss., Aristotle University of Thessaloniki.
- Kitzinger, Ernst. 1980. "Christian Imagery; Growth and Impact." In *Age of Spirituality: A Symposium*, hrsg. v. Kurt Weitzmann, 141-164. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Klein, Holger. 2004. "Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West." *DOP* 58: 283-314.
- Klein, Holger, Poletto, Valeria, and Schreiner, Peter. 2017. *La stauroteca di Bessarione fra Constantinopoli e Venezia*. Venezia: Istituto Veneto di Scienze.
- Klutz, Todd. 2005. *Rewriting the Testament of Solomon: tradition, conflict and identity in a late antique pseudepigraphon*. London: T&T Clark.
- Kotansky, Roy. 1994. *Greek Magical Amulets. The inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae. Part 1: Published Texts of Known Provenance. Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe Papyrologica Coloniensia 22.3*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Κουκουλές, Φαίδων. 1948-1955. *Βυζαντινῶν Βίος καὶ Πολιτισμός*. I-VI. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Κυρτάτας, Δημήτριος. 1997. "Το πρόβλημα της μαγείας στον κόσμο των πρώτων χριστιανών." In *Γλώσσα και Μαγεία: Κείμενα από την αρχαιότητα*, hrsg. v. Αναστάσιος-Φοίβος Χριστίδης, 121-129. Αθήνα: Ιστός.
- Λαμέρας, Κωνσταντίνος. 1969. *Γαληνοῦ, Περί κράσεως καὶ δυνάμεως τῶν ἀπλῶν φαρμάκων*. Αθήνα: Πάπυρος.
- Lampe, G. W. H. 1961-1968. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Λάμπρος, Σπυρίδων. 1910. "Ο Μαρκανός Κώδιξ 524." *NE* 7: Τεύχος Α' 3-59 and Τεύχος Β' 113-192.
- Λαοῦρδας, Βασίλειος. 1950. "Μιχαὴλ Ἀποστόλη, ἀνέκδοτα ἐπιγράμματα." *ΕΕΒΣ* 20: 172-208.

La poesia tardoantica e medievale. IV Convegno internazionale di studi, Perugia, 15–17 novembre 2007. Atti in onore di Antoinette Isola per il suo 70° genetliaco, 2010. Hrsg. v. Clara Burini de Lorenzi and Miryam de Gaetano. *Centro internazionale di studi sulla poesia greca e latina in et tardoantica e medievale, Quaderni 5*. Alessandria: Edizioni dell’Orso.

Η Λειψανοθήκη του «Αληθούς Σταυρού». Έργα τέχνης από το Λούβρο στη Θεσσαλονίκη. / La reliquaire de la «Vraie Croix». Œuvres d’art du musée du Louvre à Thessalonique. 2012. Κατάλογος Έκθεσης. Θεσσαλονίκη: Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού.

Lenzmann, I. 2001. *Οι ρίζες του Χριστιανισμού*. Übers. v. Φώτης Φωτίου. Αθήνα: Κέδρος.

Leone, Giorgio. 2008. “Le testimonianze figurative: gli *enkolpia* cruciformi.” In *La Calabria tirrenica nell’antichità. Nuovi documenti e problematiche storiche. Atti del Convegno (Rende, 23-25 novembre 2000)*. Hrsg. v. Giovanna De Sensi Sestito. Rossano: Rubbettino Editore.

Λεοντσίνη, Μαρία and Πανοπούλου, Αγγελική. 2013. “Μαγικά’ και αποτροπαϊκά τεκμήρια από τη βυζαντινή Κόρινθο. Συμβολικές χρήσεις και συλλογικές συμπεριφορές.” In *ANTIKNHNSΩP. Τιμητικός Τόμος Σπύρου Ν. Τρωιάνου για τα ογδοηκοστά γενέθλιά του*. Hrsg. v. Βασιλική Λεονταρίτου, Καλλιόπη Μπουρδάρα and Ελευθερία Παπαγιάννη, 855-880. Αθήνα: Σακκουλα.

Lerou, Sandrine. 2004. “L’usage des reliques du Christ par les empereurs aux XI^e et XII^e siècles: Le Saint Bois et les Saintes Pierres.” In *Byzance et les Reliques du Christ*. Hrsg. v. Jannic Durand and Bernard Flusin, 159–182. Paris: Centre de Recherche d’Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 17.

Lidov, Alexei, ed. 2011. *SpatialIcons. Performativity in Byzantium and Medieval Russia*. Moscow: Indrik.

Lipinsky, Angelo. 1958a. “*Enkolpia* cruciformi orientali in Italia IV: Sicilia (parte prima).” *BBGG*, n.s. 12: 151-162.

Lipinsky, Angelo. 1959. “*Enkolpia* cruciformi orientali in Italia IV: Sicilia (parte seconda).” *BBGG*, n.s. 13: 111-126.

Lipinsky, Angelo. 1958b. “*Enkolpia* cruciformi dell’Oriente bizantino in Sicilia.” *Archivio Storico Siracusano* 4: 96-117.

Lipinsky, Angelo. 1961. “La croce bronzea da Sabuci (Gela).” *Archivio Storico Siracusano* 7: 132-138.

Λουκάτος, Δημήτριος. 1971. “Ελληνικοί θεοφυλαγμοί.” *Έλληνικά* 24: 94-106.

Lovag, Zsuzsa. 1971. “Byzantine Type Reliquary Pectoral Crosses in the Hungarian National Museum.” *Folia Archeologica* 22: 143-163.

Luck, Georg. 1996. *Η μαγεία στον ελληνικό και το ρωμαϊκό κόσμο*. Αθήνα: Εξάντας.

McCash, June Hall, ed. 1996. *The Cultural Patronage of Medieval Women*. Athens-Georgia: University of Georgia Press.

Maguire, Henry (hrsg.).1995a. *Byzantine Magic*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Maguire, Henry. 1995b. “Magic and the Christian image.” In *Byzantine Magic*. Hrsg. v. Henry Maguire, 51-71. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Maguire, Henry. 1996. *The Icons of their Bodies. Saints and their Images in Byzantium*. Princeton: Princeton University Press.

Maguire, Eunice Dauterman, Maguire, Henry and Duncan-Flowers, Magie. 1989. *Art and Holy Powers in the Early Christian House*, Illinois Byzantine Studies II. Urbana-Chicago: University of Illinois Press.

Magulias, Harry. 1964. “The lives of the saints as sources of data for the history of byzantine medicine in the sixth and seventh centuries.” *BZ* 57:127-149.

- Marjanović-Vujović, Gordana. 1977. *Crosses: 6th – 12th cent. From the collection of National Museum*. Beograd: Narodni muzej.
- Μαρκοπούλου, Δέσποινα. 1997. “Κοσμήματα από τον 3^ο έως τον 6^ο αι. μ.Χ. από ανασκαφές της Θεσσαλονίκης: Συμβολή στη μελέτη της παλαιοχριστιανικής αργυροχρυσοχοΐας.” *Θεσσαλονικέων Πόλις, Γραφές και Πηγές 6000 χρόνων* 3: 56-69.
- Mergiali-Sahas, Sophia. 2001. “Byzantine emperors and Holy Relics. Use, and misuse, of sanctity and authority.” *JÖB* 51: 41-60.
- Μερκούρη, Χριστίνα. 2010α. “Τα πρώτα αντιβασκάνια. Χειρονομίες και εμπτυσμός.” In *Βάσκανος Οφθαλμός. Σύμβολα Μαγείας από Ιδιωτικές Αρχαιολογικές Συλλογές*, 25-32. Αθήνα: Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο.
- Μερκούρη, Χριστίνα. 2010β. “‘Φυλακτήριον έκκρέματα τοῖς παιδίοις’. Οι μαρτυρίες των Χοών.” In *Βάσκανος Οφθαλμός. Σύμβολα Μαγείας από Ιδιωτικές Αρχαιολογικές Συλλογές*, 77-86. Αθήνα: Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο.
- Meyer, MariunandMirecki, Paul, eds. 1995. *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York-Cologne: Brill.
- Μικρόν Εύχολόγιον τῆς Αποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*. 1974. Αθήνα: Αποστολική Διακονία.
- Moga, Iulian. Hrsg. 2013. *Angels, Demons and Representations of Afterlife within the Jewish, Pagan and Christian Imagery*. Antiqua et Mediaevalia, Judaica et Orientalia. Iași: Editura Universității «Alexandru Ioan Cuza».
- Momigliano, Arnaldo, ed. 1963. *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*. Oxford: The Clarendon Press.
- Montanari, Franco, 2013. *Σύγχρονο Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας*. Hrsg. v. Αντώνιος Ρεγκάκος. Αθήνα: Παπαδήμας.
- Οικονομάκη-Παπαδοπούλου, Γιώτα. 1980. *Εκκλησιαστικά Αργυρά*. Αθήνα: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος.
- Πανσελήνου, Ναυσικά. 2000. *Βυζαντινή Ζωγραφική. Η βυζαντινή κοινωνία και οι εικόνες της*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Parpulov, Georgi. 2004. “Toward a history of Byzantine Psalters ca. 850-1350 AD.” Ph.D. diss., University of Chicago.
- Πεντόγαλος, Γεράσιμος. 1983. *Εισαγωγή στην ιστορία της ιατρικής*. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής.
- Pérez Martín, Inmaculada. 1995. “Irene Cumno y el ‘Taller de la Paleologuina’.” *Scrittura e civiltà* 19: 223-234.
- Pitarakis, Brigitte. 2005a. “Female piety in context: understanding, developments in private devotional practice.” In *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*. Hrsg. v. Maria Vassilaki, 153-166. Ashgate: Aldershot.
- Pitarakis, Brigitte. 2005b. “Inscriptions as ‘‘Decoration’’ on Byzantine Jewellery.” In *Sacred Art, Secular Context: Objects of Art from the Byzantine Collection of Dumbarton Oaks, Washington, D. C. Accompanied by American Paintings from the Collection of Mildred and Robert Woods Bliss*, 72-77. Georgia: Georgia Museum of Art.
- Pitarakis, Brigitte. 2006. *Les croix-reliquaires pectorales byzantines en bronze* (Bibliothèque des Cahiers Archéologiques XVI). Paris: Ricard.
- Polemis, Ioannis Demetrios. 1968. *The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography*. London: Athlone Press.
- Πολίτης, Νικόλαος. 1915-1916. “Βιβλιογραφία στο Constantinata (Essays and Studies presented to W. Ridgway, Cambridge 1913) του F. W. Hasluck.” *Λαογραφία, Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας* 5.

- Preisendanz, Kari. 1928-1931 (repr. 2002). *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*. Vol. 2. Leipzig: Verlag Leipzig.
- Προβατάκης, Θωμάς. 1980. *Ὁ διάβολος εἰς τὴν Βυζαντινὴν τέχνην. Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευναν τῆς ὀρθοδόξου ζωγραφικῆς καὶ γλυπτικῆς*. Θεσσαλονίκη: Ἰδιωτικὴ Ἐκδόσις.
- Rahner, Hugo. 1953. "Das mystische Tau." *ZTK* 85: 385-410.
- Rhoby, Andreas. 2014. *Byzantinische Epigramme auf Stein nebst Addenda zu den Bänden 1 und 2*. Hrsg. v. Wolfram Hörandner, Andreas Rhoby und Anneliese Paul. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Rhoby, Andreas. 2009. *Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken (= Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung)*. Hrsg. v. Wolfram Hörandner, Andreas Rhoby und Anneliese Paul. Bd. 1. Veröffentlichungen zur Byzanzforschung XV. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Rhoby, Andreas. 2010a. *Byzantinische Epigramme auf Ikonen und Objekten der Kleinkunst (= Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung)*. Hrsg. v. Wolfram Hörandner, Andreas Rhoby und Anneliese Paul. Bd. 2. Veröffentlichungen zur Byzanzforschung XXIII. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Rhoby, Andreas. 2010b. "The structure of inscriptional dedicatory epigrams in Byzantium." In *La poesia tardoantica e medievale. IV Convegno internazionale di studi, Perugia, 15–17 novembre 2007. Atti in onore di Antoinette Isola per il suo 70° genetliaco*. Hrsg. v. Clara Burini de Lorenzi and Miryam de Gaetano. *Centro internazionale di studi sulla poesia greca e latina in et tardoantica e medievale, Quaderni* 5, 309–332. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Rhoby, Andreas. 2011. "Interactive Inscriptions: Byzantine Works of Art and Their Beholders." In *Spatial Icons. Performativity in Byzantium and Medieval Russia*, ed. Alexei Lidov, 317-333. Moscow: Indrik.
- Rhoby, Andreas. 2017. "The textual programme of the cross of Bessarion's staurotheke and its place within the byzantine tradition." In *La stauroteca di Bessarione fra Constantinopoli e Venezia*, eds. Holger Klein, Valeria Poletto, and Peter Schreiner, 113-133. Venezia: Istituto Veneto di Scienze.
- Rhoby, Andreas. 2018. *Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung (= Byzantinische Epigramme in illuminierten Handschriften)*. Hrsg. v. Wolfram Hörandner, Andreas Rhoby und Anneliese Paul. Bd. 4. Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 42. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Rhoby, Andreas. 2019. "Gold, Goldsmiths and Goldsmithing in Byzantium." In *New Research on Late Byzantine Goldsmiths' Works (13th-15th Centuries) / Neue Forschungen zur spätbyzantinischen Goldschmiedekunst (13.-15. Jahrhundert)*, ed. Antje Bosselmann-Ruickbie, 9-19. Mainz: Verlag d. Römisch-Germanischen Zentralmuseums.
- Rivers, William Halse. 1924. *Medicine, magic and religion*. London: Kessinger Publishing.
- Robinson, James. 2011. *Finer than Gold. Saints and Relics in the Middle Ages*. London: The British Museum Press.
- Rose, Louis. 1971. *Faith healing*. London: The Penguin Books.
- Ross, Marvin. 1965. *Catalogue of the Byzantine and Early Medieval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection: Metalwork, Ceramics, Glass, Glyptics, Painting*, vol. 1. Washington D.C.: The Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Russel, James. 1982. "The evil eye in early byzantine society. Archaeological evidence from Anemurium in Isauria." *JÖB* 32/3: 539-548.

Russel, James. 1995. "The archaeological context of magic in the early Byzantine period." In *Byzantine Magic*, hrsg. v. Henry Maguire, 35-50, im. 2-4. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Rydén, Lars. 1981. "The Holy Fool." In *The Byzantine Saint. Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, ed. Sergei Hackel, 106-113. London: Cambridge University Press.

Sanzi, Ennio. 2013. "La fenomenologia del demonico nelle Papyri Graecae Magicae e la voce dei primi Padri della Chiesa." In *Angels, Demons and Representations of Afterlife within the Jewish, Pagan and Christian Imagery*. Antiqua et Mediaevalia, Judaica et Orentalia. Hrsg. v. Iulian Moga, 245-267. Iași: Editura Univerității «Alexandru Ioan Cuza».

Schramm, Gottfried. 1983. "Die Waräger: osteuropäische Schicksale einer nordgermanischen Gruppenbezeichnung." *Die Welt der Slaven* 28: 38-67.

Schreiner, Peter. 2015. "Byzanz – die Brücke zum Osten." In *Byzantium as Bridge between West and East. Proceedings of the International Conference, Vienna, 3rd-5th May 2012*, eds. Christian Gastgeber and Falko Daim, 11-29. Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 36. Denkschriften Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 476. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Sederholm, Van Hinckley. 2006. *Papyrus British Museum 10808 and its cultural and religious setting*. Leiden: Brill.

Sendler, Egon. 2014. *Τό Εικόνισμα. Εικόν τοῦ Ἀοράτου. Στοιχεῖα Θεολογίας, Αἰσθητικῆς καὶ Τεχνικῆς*. Übers. v. Αθανάσιος Οικονόμου. Ἁγιον Ὄρος: Ἱερά Κοινοβιακή Σκήτη Προφήτου Ἡλία.

Ševčenko, Nancy. 1984. "The Tomb of Isaac Komnenos at Pherrai." *GOTR* 29/2: 135-139.

Σιώτος, Μάρκος. 1956. *Ὁ σταυρός ὡς σφραγὶς τῶν χριστιανῶν*. Θεσσαλονίκη.

Σιώτος, Μάρκος. 1994. *Ἱστορία καὶ Θεολογία τῶν Ἱερῶν Εἰκόνων*, Αθήνα: Αποστολική Διακονία.

Σκουτέρη-Διδασκάλου, Ελεονώρα. 1997. "Το στίγμα της 'μαγείας'. Περιδιήσεις ενός σημείου αναφοράς στην ανθρωπολογική θεωρία." In *Γλώσσα καὶ Μαγεία: Κείμενα ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα*, hrsg. v. Αναστάσιος-Φοῖβος Χριστίδης, 11-51. Αθήνα: Ἰστός.

Σκλάβου-Μαυροειδή, Μαρία. 2002. "Σταυροί-λειψανοθήκες της συλλογῆς Τσολοζίδη. Παρατηρήσεις στην τεχνική και την εικονογραφία." *ΔΧΑΕ* 23: 273-278.

Smith, Morton. 1978. *Jesus the Magician*. San Francisco: Harper and Row.

Smith, Morton. 1984. "The eighth book of Moses and how it grew (P. Leid. J 395)." In *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, vol. 2, 683-693. Napoli: Centro Internazionale per lo studio dei ercolonesi.

Speck, Paul .1968. *Theodoros Studites. Jamben auf verschiedene Gegenstände. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar* (Supplementa Byzantina 1). Bd I. Berlin 1968: Walter de Gruyter.

Spier, Jeffrey. 1993. "Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56: 25-62.

Spier, Jeffrey. 2007. *Late Antique and Early Christian Gems*. Wiesbaden: Reichert Verlag.

Spingou, Foteini. 2013. "Words and artworks in the twelfth century and beyond. The thirteenth-century manuscript Marcianus gr. 524 and the twelfth-century dedicatory epigrams on works of art." Ph.D diss., Oxford University.

Στάθης, Γρηγόρης. 1977. "Ἡ Δεκαπεντασύλλαβος Ὑμνογραφία ἐν τῇ Βυζαντινῇ Μελopoία." Ph.D diss., University of Athens.

Stiernon, Lucien. 1965. "Notes de titulature et de prosopographie byzantines. Sébaste et gambros." *REB* 23: 226-232.

Συλλογή Γ. Τσολοζίδη. Το Βυζάντιο με τη ματιά ενός συλλέκτη. 2001. Κατ. Έκθεσης, Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού, 29 Ιουνίου-31 Δεκεμβρίου 2001, Αθήνα: Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού.

Talbot, Alice-Mary. 1996 "Women and Mt Athos". In *Mount Athos and Byzantine Monasticism: Papers from the Twenty-Eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1994*, eds. Anthony Bryer, and Mary Cunningham, 67-79. Aldershot: Variorum.

Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1968. "The magical power of words." *Man* 3: 175-208.

Taxidis, Pias. 2017. *Les épigrammes de Maxime Planude: introduction, édition critique, traduction française et annotation.* Byzantinisches Archiv 32. Berlin-Boston: De Gruyter.

Teicher, Louis. 1955. "The Christian Interpretation of the Sign X in the Isaiah Scroll." *Vetus Testamentum* 5: 189-198.

Temkin, Owsel. "Byzantine Medicine: Tradition and Empiricism." *DOP* 16: 97-115.

Thery, M. S. 2010. *The Sibylline Oracles.* London: Kessinger Publishing.

Θυμιάμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα. 1994. Hrsg. v. Ρένα Ανδρεάδη. I-II. Αθήνα: Μουσείο Μπενάκη.

Θησαυροί τοῦ Ἁγίου Ὄρους, Κατάλογος Έκθεσης. 1997. Θεσσαλονίκη: Υπουργείο Πολιτισμού/Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού.

Theijeiro, Manuel Garcia. 1993. "Religion and Magic". *Kernos* 6: 123-138.

Torrijano, Pablo. 2000. "El estudio de la magia en la Antigüedad tardía: Algunas consideraciones prácticas." *Gerión* 18: 535-547.

Τρωιάνος, Σπύρος. 1997. *Μαγεία και Δίκαιο στο Βυζάντιο.* Αθήνα: Εκκλησιαστικόν και Μορφωτικόν Ίδρυμα Ιωάννου και Εριέττης Γρηγοριάδου, Σειρά Διαλέξεις.

Turner, Eric. 1981. *Ελληνικοί πάπυροι, εισαγωγή στη μελέτη και τη χρήση των παπυρικών κειμένων.* Übers. v. Γεώργιος Παράσογλου. Αθήνα: MIET.

Φυλακτά, από τις συλλογές του Μουσείου Βυζαντινού Πολιτισμού. 2005. Θεσσαλονίκη: Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού.

Χανιώτης, Άγγελος. 1995-1996. "Αμαρτίες, αρρώστιες και γιατροί στη Μικρά Ασία στους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες." *ΔΚΜΣ* 11: 13-45.

Χριστίδης, Αναστάσιος-Φοίβος 1997. Hrsg. *Γλώσσα και Μαγεία: Κείμενα από την αρχαιότητα.* Αθήνα: Ιστός.

Ψευτογκάς, Βασίλειος. 1991. "Αι περί σταυρού και πάθους του Κυρίου Ομιλίες ανατολικών πατέρων και συγγραφέων από του 2^{ου} μέχρι και του 4^{ου} αιώνας." Ph.D diss., Aristotle University of Thessaloniki.

Vakaloudi, Anastasia. 2000. "Religion and Magic in Syria and Wider Orient in the Early Byzantine Period." *BF* 26: 255-280.

Valantasis, Richard. 2000. Hrsg. *Religions of late antiquity in practice.* Princeton-New Jersey-Oxford: Princeton University Press.

Vassilaki, Maria. 2005. Hrsg. *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium.* Ashgate: Aldershot.

Vassis, Ioannis. 2005. *Initia Carminum Byzantinorum* (Supplementa Byzantina, Texte und Forschungen 8). Berlin – New York: De Gruyter.

Vassis, Ioannis. 2011. *Initia Carminum Byzantinorum. Supplementum I. Παρεκβολαί* 1: 187-285.

Vermaseren, Maarten. 1982. "La sotériologie dans les Papyri Graecae Magicae." In *La sotériologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Atti del Coloquio Internazionale, Roma 1979*, eds. Ugo Bianchi, and Maarten Vermaseren, 17-30. Leiden: Brill.

Versnel, Hendrik Simon. 1991. "Some reflections on the relationship magic-religion." *Numen* 38: 177-197.

Versnel, Hendrik Simon. 1996. "Die Poetik der Zaubersprüche. Ein Essay über die Macht der Worte." In *Die Macht der Worte, Eranos - Jahrbuch, Neue Reihe 4*, 233-297. München.

Vikan, Gary. 1984. "Art, medicine and magic in early Byzantium." *DOP* 38: 65-86.

Vikan, Gary. 1994. "Two unpublished pilgrims tokens in the Benaki Museum and the Group to which they belong." In *Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα*. 1994. Hrsg. v. Ρένα Ανδρεάδη. I, 341-346. Αθήνα: Μουσείο Μπενάκη.

Vinson, Martha. 1995. "The terms ἐγκόλπιον and τεάντιον and the Conversion of Theophilus in the *Life of Theodora* (BHG 1731)." *GRBS* 36/1: 89-99.

Walter, Christopher. 1997. "IC XC NI KA. The Apotropaic Function of the Victorious Cross." *REB* 55: 193-220.

Weitzmann, Kurt. 1980. Hrsg. *Age of Spirituality: A Symposium*. The Metropolitan Museum of Art. New York: Princeton University Press.

Wirth, Peter. 1966. Hrsg. *Polyxronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*. Heidelberg: C. Winter Universitätsverlag.

A. I. Kantaras

**THE CRUCIFORM BYZANTINE ENKOLPIA WITH ENGRAVED EPIGRAMS
FOR THE CROSS AND THE CRUCIFIXION OF CHRIST AS A CONTINUATION
OF THE AMULETS OF LATE ANTIQUITY**

In the course of human history, amulets as objects belong to a special category, as they are associated with the meaning of the Sanctum. Specifically, man through amulets tried to approach the divine and provide the necessary protection in order to be able to cope with the difficulties of his life. Somehow amulets are transformed into objects of an apotropaic nature, which are able to prevent evil to their possessor by invoking the good supernatural powers. With the advent of the new religion of Christianity, amulets as objects acquire a deeper background, as they are closely linked to the faith. In Byzantium the construction of enkolpia is part of this concept, on the one hand, about protection from evil forces and, on the other hand, about enlightening the soul of the holder by strengthening his faith. A group of such enkolpia are those with a cross shape, some of which had inside them small parts of the sacred wood of the cross of Christ, which were accompanied by verses, thus clarifying the properties of the object and the expectations of its holder. In these last cases of enkolpia, this article will try to shed light, drawing some basic conclusions.