

Echi di dibattiti teologici sull'icona e sulla croce nella poesia di Giorgio di Pisidia

Lia Raffaella Cresci

ABSTRACT: The paper focuses on three passages of Piside's Poems showing some evidences of a theological in-depth analysis about the Icons and the Holy Cross.

KEYWORDS: Icon, Holy Cross, Pisides' Poems, Theological Discussions; Icona, Sacra Croce, Poemi di Giorgio di Pisidia, Dibattiti teologici

Giorgio di Pisidia menziona più di una volta icone, con ogni verosimiglianza acheropite, esibite da Eraclio e dal patriarca Sergio in momenti cruciali, come l'arrivo a Costantinopoli nel tentativo, riuscito, di cacciare il tiranno Foca¹, le spedizioni contro i Persiani Sasanidi² e la difesa di Costantinopoli dall'assedio congiunto di Avari e Persiani³. Gli studiosi hanno lungamente dibattuto circa l'identificazione di queste icone con immagini acheropite la cui esistenza era attestata già nella prima parte del VII sec.⁴ Questa nota non intende tornare su questo aspetto, ma proporre una riflessione sulle forme in cui nella poesia di Giorgio, poeta "di corte" di Eraclio, si riflette una concezione dell'icona e della croce assai delineata, per certi versi anticipatrice di tematiche e antitesi che troveranno piena formulazione nella controversia iconoclasta.

La politica di Eraclio, sia quella che potremmo definire estera, sia quella religiosa, trova una eco precisa e una celebrazione ideologicamente mirata ed attenta nella produzione poetica di Giorgio⁵, caratterizzata da spiccata compattezza ideologica e argomentativa, convalidata da stretti legami e costanti riprese tematiche tra un componimento e l'altro⁶. Se ne può inferire che la produzione poetica di Giorgio registra e rispecchia dibattiti, controversie, tendenze sia in ambito politico sia in campo religioso con un alto tasso di attenzione, se non di attendibilità, visto l'esplicito fine propagandistico in favore di Eraclio.

La funzione protettrice e apotropaica dell'icona è ampiamente promossa da Eraclio soprattutto in ambito militare⁷ e Giorgio non manca di sottolineare questo aspetto, poiché l'esibizione dell'icona è insieme un segnale della protezione divina accordata all'impero dei Romani (e al suo imperatore o al patriarca) e una richiesta di intervento protettivo. In un caso, ad esempio, all'ostensione dell'icona acheropita della Θεοτόκος⁸ contro i nemici sulle mura di Costantinopoli (*Bellum Avaricum* vv. 372-374 γραφὴν κατ'αὐτῶν ἀσφαλῶς προεξέθου/ τὸ φρικτὸν εἶδος τῆς γραφῆς τῆς ἀγράφου) fa seguito l'apparizione in veste di combattente della Madre di Dio⁹, che respinge l'assalto degli Avari portato direttamente contro le Blacherne (vv. 450-456 ἐντεῦθεν ἦν ἄδηλος ἢ δῆλη μάχη/ μόνην γὰρ οἶμαι τὴν Τεκνοῦσαν ἀσπόρως/ τὰ τόξα τεῖναι καὶ βαλεῖν τὴν ἀσπίδα,/ καὶ ταῖς ἀδήλοις συμπλοκαῖς μεμιγμένην/ βάλλειν, τιτρώσκειν, ἀντιπέμπειν τὸ ξίφος,/ ἀνατρέπειν τε καὶ καλύπτειν τὰ σκάφη/ δοῦναι τε πᾶσι τὸν βυθὸν κατοικίον), assai insolita, tanto da motivare una spiegazione teologica¹⁰.

Nella prima spedizione contro i Persiani Eraclio porta con sé un'icona acheropita di Cristo (e pronuncia un'allocuzione ai soldati tenendola tra le mani¹¹), θεόγραφος τύπος nel quale confida e al quale offre le primizie della guerra, dal momento che il Λόγος, concorde con l'imperatore, non può che essere presente¹². Di particolare rilievo la descrizione, o piuttosto la definizione teologicamente orientata, dell'immagine acheropita:

1 Cf. *Her.* II 12-8 Tartaglia; *Theoph.* 298,17 de Boor.

2 Cf. *Exp. Pers.* I 139-154; II 85-87 Tartaglia.

3 Cf. *Bell. Avar.* 370-374 Tartaglia. Cf. Dobschütz 1899, 53; Pertusi 1959, 142-143; Whitby 1995, 126-127.

4 Ottima discussione già in Pertusi 1959, 142-143.

5 Cf. Ludwig 1991, 84-87; 93-104; Whitby 1994, 200-204; Whitby 1998, 247-248; 269-270.

6 Cf. Whitby 1995, 116; 119-123; Grabar 2011³, 53-54.

7 Secondo una tendenza già affermata nel VI sec.: cf. Cameron 1979, 3-35; Cameron 1992, 4-15.

8 *Bell. Avar.* 381-389 Tartaglia rende evidente che l'immagine mostrata ai nemici è quella della Madre di Dio, che intercede presso il Figlio a favore degli abitanti di Costantinopoli. Sull'esibizione durante l'assedio anche dell'icona di Cristo cf. Pertusi 1959, 143. Solo dell'immagine di Cristo parla Brubaker 2012, 15.

9 La Madre di Dio Nicopea secondo Grabar 2011³, 35; la Blachernitissa secondo Pertusi 1959, 143.

10 *Bell. Avar.* 457-461 Tartaglia.

11 *Exp. Pers.* II 86-87 Tartaglia. Kaegi 2003, 117 segnala erroneamente che Eraclio porta in guerra nel 622 l'immagine della Madre di Dio.

12 *Exp. Pers.* I 152-153 Tartaglia.

vv. 139-149

λαβῶν δὲ τὴν θεῖαν τε καὶ σεβάσμιον
μορφὴν ἐκείνην τῆς γραφῆς τῆς ἀγράφου,
ἦν χεῖρες οὐκ ἔγραψαν - ἀλλ' ἐν εἰκόνι
ὁ πάντα μορφῶν καὶ διαπλάττων Λόγος
ἄνευ γραφῆς μόρφωσιν, ὡς ἄνευ σποράς
κύησιν αὐτός, ὡς ἐπίσταται, φέρει·
ἐχρῆν γὰρ αὐτόν, ὡς τότε σποράς δίχα,
οὕτω τυποῦσθαι καὶ πάλιν γραφῆς ἄνευ,
ὅπως δι' ἄμφοῖν τοῦ Λόγου μορφουμένου
μένει τὸ πιστόν τῆς ἐνανθρωπήσεως,
τῶν Φαντασιαστῶν ἐξελέγχον τὴν πλάνην-

L'immagine del Logos acheropita viene spiegata istituendo un'analogia (v. 143 ὡς; v. 145 ὡς - v. 146 οὕτω) tra la pittura senza intervento della mano umana e l'incarnazione senza seme, tra il tempo passato dell'Incarnazione e il presente dell'icona, eventi miracolosi e inspiegabili, possibili solo per chi (il Λόγος) ha il potere di formare e plasmare ogni cosa (v. 142). Il fine per cui Eraclio porta l'icona in guerra contro i Persiani- esibire e provocare la protezione divina¹³- non esaurisce l'interesse di Giorgio che inserisce, sotto forma di digressione, una considerazione di notevole spessore teologico, poiché l'icona viene connessa strettamente con l'Incarnazione. Ne risulta una prospettiva non apologetica sul culto dell'icona o sul suo uso «militare», ma assertiva, addirittura polemica verso un'eresia, quella dei Fantasiasti¹⁴. Cruciale lo snodo concettuale espresso dal nesso δι' ἄμφοῖν, poiché equipara l'icona acheropita e la Concezione (connotate da *iuncturae* parallele in sede metrica identica in due versi successivi γραφῆς ἄνευ-σποράς δίχα) nel raggiungimento dello stesso fine: rendere ferma e permanente la fede nell'Incarnazione. Il culto dell'icona, cioè, non è solo promosso dall'autorità imperiale, ma ne viene esplicitato il valore teologico già negli anni 20-30 del settimo secolo¹⁵.

Del resto l'analogia tra la Concezione senza seme e l'intervento protettivo in guerra senza armi costituisce l'esordio del *Bellum Avaricum*, con riferimento all'azione soterica attribuita alla Θεοτόκος nell'assedio del 626. Non a caso anche in questo passo, che riecheggia la tematica occorsa nella prima *Expeditio Persica*, l'anello congiuntivo è rappresentato dall'icona, questa volta non acheropita, dato che l'esordio ne ipotizza la confezione umana (τῶν ζωγράφων τις):

vv. 1-9

τῶν ζωγράφων τις εἰ θέλει τὰ τῆς μάχης
τρόπαια δεῖξαι, τὴν Τεκοῦσαν ἀσπόρως
μόνην προτάξει καὶ γράφοι τὴν εἰκόνα·
ἀεὶ γὰρ οἶδε τὴν φύσιν νικᾶν μόνη,
τόκῳ τὸ πρῶτον καὶ μάχῃ τὸ δεύτερον·
ἔδει γὰρ αὐτήν, ὥσπερ ἀσπόρως τότε,
οὕτως ἀόπλως νῦν τεκεῖν σωτηρίαν,
ὅπως δι' ἄμφοῖν εὕρεθῆ καὶ παρθένος
καὶ πρὸς μάχην ἄτρεπτος ὡς πρὸς τὸν τόκον.

La struttura sintattica e argomentativa è simile a quella di *Expeditio Persica* I 139-149: a una affermazione (*Expeditio Persica* vv. 141-144-*Bellum Avaricum* vv. 4-5) fa seguito la constatazione di un principio, di una necessità superiore (*Expeditio Persica* vv. 145-146 ἐχρῆν-*Bellum Avaricum* vv. 6-7 ἔδει), di origine divina che si dispiega in un prima, rappresentato dalla Concezione senza seme, e in un ora, costituito dalla raffigurazione nell'icona o nell'intervento soterico (*Expeditio Persica* vv. 145-146-*Bellum Avaricum* vv. 6-7), il cui scopo viene esplicitato con una proposizione finale che sottolinea la convergenza di entrambi δι' ἄμφοῖν (*Expeditio Persica* v. 147-*Bellum Avaricum* v. 8) verso il conseguimento di uno stesso fine (confermare la fede nell'Incarnazione del Λόγος che ha assunto una forma rappresentabile in *Expeditio Persica* vv. 148-149-la permanenza della condizione verginale nel parto e nella battaglia in *Bellum Avaricum* vv. 8-9).

Già nella produzione di Giorgio di Pisidia, dunque, l'icona non assume solo un ruolo fondamentale nella propaganda imperiale, come conferma della protezione accordata da Dio all'imperatore e alla sua politica estera¹⁶, ma i termini in cui viene definita rivestono una valenza teologica, specificamente in relazione all'Incarnazione, anticipando la formulazione del canone 82

13 Cf. Whitby 1998, 252-255.

14 Su questa eresia cf. Geatrex 2011, 333-334.

15 L'*Expeditio Persica* I venne composta negli anni 622/623: Whitby 1995, 122.

16 Cf. Whitby 1994, 198.

del Concilio *in Trullo*¹⁷, per non parlare dell'elaborazione teorica di Giovanni Damasceno¹⁸. La testimonianza teologica di Giorgio di Pisidia è preziosa, data l'inaffidabilità dei testi patristici citati nella controversia iconoclasta dalle due fazioni¹⁹.

Ma lo spessore teologico riflesso nella poesia di Giorgio per quanto concerne l'icona trova corrispondenza anche in un altro nucleo centrale della politica estera e religiosa di Eraclio e, conseguentemente, della propaganda: la Croce, la cui reliquia, sottratta da Cosroe nella presa di Gerusalemme del 614²⁰, recuperata alla fine della guerra contro i Sasanidi e solennemente ricondotta a Gerusalemme nel 629 o 630²¹ vede un'esaltazione del suo culto. Negli stessi anni il culto della Croce è al centro delle polemiche teologiche contro gli Ebrei, secondo la testimonianza di Leonzio di Neapoli²². Una poesia di Giorgio è dedicata appunto alla riconquista della Croce e designa Eraclio (e suo figlio) come nuovi Costantini proprio per il recupero e il culto della stessa²³. Alla Croce vengono dedicati da Giorgio anche alcuni epigrammi (31, 32, 33, 34 Tartaglia), tra i quali uno (35 Tartaglia) in esametri²⁴:

Σταυρὸς ἐγὼ κόσμοιο φύλαξ πέλω ἤματα πάντα,
σώματος ἀθανάτοιο φέρων ἰσότημον ὀπωπήν.

L'epigramma, che si differenzia non solo per il metro dagli altri (in giambi) del Pisida che celebrano la Croce, è l'unico in cui è la Croce stessa a parlare, rivendicando la sua funzione di custode del κόσμος e specificando di portare una sembianza (ὀπωπή) del corpo immortale (di Cristo crocefisso) di uguale onore. Il secondo verso è di difficile interpretazione: il nesso σώματος ἀθανάτοιο è un ossimoro poiché connette il corpo umano con l'immortalità (ossimoro implicato dalla duplice natura, umana e divina, del Λόγος) e allude al corpo di Cristo crocefisso. Inoltre le due *iuncturae*, che si «bilanciano» all'inizio e alla fine del verso, costituiscono un chiasmo per la posizione dei sostantivi e degli epiteti. Ma la difficoltà sta in ἰσότημον, correttamente reso da Tartaglia²⁵, laddove D'Ambrosi non traduce una parte del composto, oltre a intendere ὀπωπή come sguardo²⁶. Ἰσότημος è sempre costruito con il dativo (non è perciò possibile collegarlo direttamente con la *iunctura* σώματος ἀθανάτοιο che dipende da ὀπωπή), ma la prima parte del composto istituisce una eguaglianza alla quale si deve almeno cercare di fornire spiegazione.

Se la Croce è costantemente definita τίμιος²⁷, l'occorrenza di ἰσότημος disegna un confronto: pur con ogni prudenza si può ipotizzare che Giorgio intenda sottolineare che la Croce allude, simboleggia il corpo crocefisso del Λόγος, godendo dello stesso onore riconosciuto al corpo e/o alla sua rappresentazione nella Crocifissione, ossia nello schema iconografico che prevede la raffigurazione di Cristo in Croce, cui è dedicato con ogni evidenza l'epigramma 34 Tartaglia²⁸. Forse proprio la scelta (dettata anche dal metro) in clausola di un vocabolo come ὀπωπή, che non rientra nel lessico tecnico della rappresentazione divina (come εἰκών, χαρακτήρ, τύπος, σημεῖον), consente di indicare la capacità della Croce di alludere alla figura di Cristo in Croce, assegnando a questa peculiarità simbolica della Croce un onore, una riverenza, pari a quella riservata all'icona della Crocifissione. Se questa ipotesi è verosimile, Giorgio anticiperebbe, pur con esito diverso, un dibattito che gli iconoduli del IX sec. risolveranno in favore della superiorità dell'icona della Resurrezione rispetto alla Croce, anche come reazione alla polemica sviluppata soprattutto dal

17 Cf. *The Council in Trullo Revisited* 1995, 162-164; Concilium Constantinopolitanum a. 691/692 in *Trullo habitum*, 2013 ed. H. Ohme, Berlin-New York 2013, Cf. Kitzinger 1954, 142-145; Barnard 1977, 12. Sulla precocità dell'argomento dell'Incarnazione come cardine della difesa delle icone (ma non in riferimento a Giorgio di Pisidia) cf. Kitzinger 1954, 141-143

18 Cf. Joh. Dam. *de imag* I 4 III 78; I 8 (III 8) III 80-83; II 19 III 118 Kotter.

19 Cf. Cameron 1992, 15-17; Brubaker 1998, 1220-1224.

20 A. Frolov 1953, 100.

21 Pertusi 1959, 230-237 discute a lungo la datazione; assai più assertivi Whitby 1998, 271; Kaegi 2003, 205.

22 Cf. Leont. Neap. *adv. Iudaeos* 67-69 Déroche, fatta salva la polemica sulla paternità dell'opera, a partire da Speck 1984, 242-249.

23 *In rest. S. Crucis* 47-52 Tartaglia. Cf. Mullett Mango 1994, 124-126. Non a caso Giorgio riecheggia la polemica antiebraica: *In rest. S. Crucis* 25-26 Tartaglia *παύσασθε λοιπὸν Ἰσραηλίται νόθου/ ἐκ τῆς παρ' ἡμῖν πατρικῆς ἀπιστίας*. Cf. anche Spain Alexander 1977, 226-236.

24 *L'inscriptio* del ms. Paris. Suppl. Gr. 690 f. 117^r reca ἄλλα (cf. Sternbach 1892, 64) con riferimento all'epigramma precedente dedicato alla Croce, anche se non ne ripropone la tematica (*contra* D'Ambrosi 2003, 132). Cf. Lauxtermann 2003, 182.

25 Tartaglia 1998, 479 «Io, la Croce, sono custode del mondo in eterno, poiché reco le sembianze di egual onore del corpo immortale».

26 D'Ambrosi 2003, 132 «Io, la Croce, del mondo sono custode in eterno, di un corpo immortale avendo eguale sguardo».

27 Cf. Lampe s.v. τίμιος 3.

28 Σκόπησον ὄντα δεσπότην ληιστῶν μέσον,/ ἄλλ' οὐχ ὄμοιον ἢ λόγοις ἢ πράξεσιν.

secondo iconoclasma, che esaltava la Croce come alternativa all'icona²⁹. Sia Teodoro Studita³⁰ sia il Patriarca Niceforo³¹ si pronunciano recisamente a favore dell'icona della Crocifissione rispetto alla Croce, in virtù, tra l'altro, dell'immediatezza della contemplazione e del ricordo dell'evento sacro offerte dall'icona, rispetto al processo mentale attivato dalla Croce, che richiama in prima istanza τὸ φαινόμενον (forse vicino o equivalente all' Ὀπωπή pisidiana) e solo successivamente ciò da cui la Croce è santificata, cioè il corpo crocefisso³². Ognuno dei dieci punti in cui Niceforo sviluppa e argomenta la superiorità dell'icona rispetto alla Croce si conclude con l'affermazione del maggiore onore da tributare alla prima rispetto alla seconda: per citare solo qualche esempio, ἡ εἰκὼν ἄρα τοῦ Χριστοῦ...τιμιωτέρα ἂν εἴη καὶ σεβασμιωτέρα³³; ἡ εἰκὼν ἄρα τοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυροῦ τιμίου ὄντως τιμιωτέρα ὑπάρχει³⁴; ἐπειδὴ δὲ ἄμφω τύποι, καὶ ὁ τύπος τοῦ ἁγιασθέντος σταυροῦ τίμιος, ὁ τύπος ἄρα τοῦ ἁγιάσαντος σώματος, μᾶλλον τιμιώτερος³⁵.

In età preiconoclastica, in un contesto culturale e politico come quello del regno di Eraclio, che promuove contemporaneamente con pari determinazione la venerazione sia dell'icona sia della Croce, Giorgio forse disegna una isοτιμία tra le due forme di rappresentazione della Crocifissione, non ancora antitetiche o implicanti una scelta tassonomica.

LIA RAFFAELLA CRESCI
Università degli Studi di Genova
 liaraffaella.cresci@lettere.unige.it

BIBLIOGRAFIA

- Barber 2002 Ch. Barber, *Figure and Likeness. On the Limits of representation in Byzantine Iconoclasm*, Princeton and Oxford 2002.
- Barnard 1977 L. Barnard, The Theology of Images, in A. Bryer, J. Herrin (eds.), *Iconoclasm, Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham March 1975*, Birmingham 1977, 7-13.
- Brubaker 1998 L. Brubaker, Icons before iconoclasm?, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XLV Spoleto 1997)*, Spoleto 1998, 1215-54.
- Brubaker 2012 L. Brubaker, *Inventing Byzantine Iconoclasm*, Bristol 2012.
- Cameron 1979 A. Cameron, Images of Authority: Élités and Icons in Late-Sixth-Century Byzantium, *Past and Present* 84 (1979), 3-35.
- Cameron, 1992 Av. Cameron, The Language of Images: the Rise of Icons and Christian Representation, in D. Wood (ed.), *The Church and the Arts*, Oxford 1992, 1- 42 (= *Changing Cultures in Early Byzantium*, Aldershot 1996, XII).
- D'Ambrosi 2003 M. D'Ambrosi, L'esametro accentuativo in Giorgio di Pisidia, *BollClass.* 24 (2003), 105-133.
- Déroche 1994 V. Déroche, L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis, *TM* 12 (1994), 45-104.

29 Cf. Barber 2002, 91-105.

30 *Refutatio poematum iconomachorum* 12 PG 99, 457c οὗτός ἐστιν ὁ ζωοποιὸς τῶν παθημάτων τύπος, ἡ Χριστοῦ δηλαδή εἰκὼν....Ὁ δὲ τοῦ σταυροῦ τύπος, ἡ τούτων σημασία. Εἰ οὖν ἡ σημασία στήριγμα πιστῶν καὶ σέβας, πολλῶ δὴ μᾶλλον ἢ ἐκτυπωτικὴ εἰκονοουργία.

31 *Antirrhetici* III 35 PG 100, 428c-433a.

32 *Antirrhetici* III 35 PG 100 429a πρῶτον μὲν πρὸς τὸ φαινόμενον τὸν νοῦν ἀπερείδομεν. ἔπειτα δὲ, τί ἐστιν, ἐννοῦμεν, καὶ πῶς ἡγίασται ἀναθεωροῦμεν...

33 *Antirrhetici* III 35 PG 100 427c.

34 *Antirrhetici* III 35 PG 100 429a.

35 *Antirrhetici* III 35 PG 100 429b.

- Dobschütz 1899 E. Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899.
- Frolow 1953 A. Frolow, *La vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, *REB* 11 (1953), 88-105.
- Geatrex 2011 *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, edd. by G. Geatrex, R. Phenix, C.B. Horn, S.P. Brock, W. Witakowski, Liverpool 2011.
- Grabar 2011³ A. Grabar, *L'Iconoclasme byzantin*, Paris 2011³.
- Grotowski 2012 P.L. Grotowski, *Arms and Armour of the Warrior Saints. Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843-1261)*, Leiden- Boston 2012 (Engl. Trad.).
- Kaegi 2003 W. E. Kaegi, *Heraclius Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003.
- Kitzinger 1954 E. Kitzinger, *The Cult of Images in the age before Iconoclasm*, *DOP* 8 (1954), 83-150.
- Lauxtermann 2003 M.D. Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts*, I, Wien 2003.
- Ludwig 1991 C. Ludwig, *Kaiser Herakleios, Georgios Pisides und die Perserkriege*, in W. Brandes, S. Kotzabassi, C. L. P. Speck (hrsg. von), *POIKILA BYZANTINA II*, Bonn 1991, 74-128.
- Mullett Mango 1994 M. Mullett Mango, *Imperial Art in the Seventh Century*, in P. Magdalino (ed.), *New Constantines, The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium*, Aldershot 1994, 109-138.
- G. Nedungatt, M. Featherstone 1995 *The Council in Trullo Revisited* 1995, ed. G. Nedungatt, M. Featherstone, Roma 1995.
- Pertusi 1959 *Giorgio di Pisidia. Poemi. I panegirici epici. Edizione critica, traduzione e commento*, a cura di A. Pertusi, Ettal 1959.
- Speck 1984 P. Speck, *ΓΡΑΦΑΙΣ Η ΓΛΥΦΑΙΣ. Zu dem Fragment des Hypatios von Ephesos über die Bilder, mit einem Anhang: zu dem Dialog mit einem Juden des Leontios von Neapolis*, *Ποικίλα Βυζαντινά* 4 (1984), 242-249.
- Spain Alexander 1977 S. Spain Alexander, *Heraclius, Bizantine Imperial Ideology and the David Plates*, *Speculum* 52 (1977), 217-237.
- Sternbach 1892 L. Sternbach, *Georgii Pisidae carmina inedita Pars II*, *WS* 14 (1892), 51-68.
- Tartaglia 1998 *Giorgio di Pisidia. Carmi*, a cura di L. Tartaglia, Torino 1998.
- Whitby 1994 M. Whitby, *A new Image for a New Age: George of Pisidia on the Emperor Heraclius*, in E. Dabrowa (ed.), *The Roman and Byzantine Army in the East*, Kraków 1994, 197-225.
- Whitby 1995 M. Whitby, *The Devil in Disguise: the End of George of Pisidias's Hexaemeron reconsidered*, *JHS* 115 (1995), 115-129.
- Whitby 1998 M. Whitby, *Defender of the Cross: George of Pisidia on the Emperor Heraclius and his Deputies*, in Ead. (ed.), *The Propaganda of Power: the Role of Panegyric in late Antiquity*, Leiden- Boston- Köln 1998, 245-273.

