

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ, ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ,
ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

Από το χάρισμα στη γνώση

Η ίαση του σώματος και της ψυχής στον
κόσμο των μοναχών του 4ου αι.

Διδακτορική Διατριβή του Στέφανου Π. Παρασκευαΐδη

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

Δημήτρης Κυρτάτας

Ιωάννης Βαραλής

Πάρις Γουναρίδης

ΒΟΛΟΣ, ΜΑΪΟΣ 2015

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος	5
I. Εισαγωγή	8
II. Η χαρισματική ίαση και ο χαρισματικός στον μοναχισμό του 4^{ου} αι.	
Α. Τα θεραπευτικά χαρίσματα	28
Β. Οι θεραπευτικές πρακτικές των χαρισματικών	33
Γ. Η συγκρότηση της εικόνας του χαρισματικού θεραπευτή	39
Δ. Η έννοια του χαρισματικού	51
III. Η οπτική και οι ανάγκες των ασθενών	
Α. Χαρισματικοί ασκητές και Ασκληπιεία	55
Β. Η ίαση των χαρισματικών ως παραδοσιακή εναλλακτική επιλογή	60
Γ. Ο διάλογος των χαρισματικών θεραπευτών με τις ανάγκες της κοινωνίας	
1. Η κοινωνική διάσταση των χαρισμάτων	67
2. Η επιρροή της κοινωνίας	69
3. Η εικόνα του αγίου ως απάντηση σε ανάγκες ίασης	
α) Το ηθικό πρότυπο	74
β) Το πρότυπο της αποξένωσης	77
γ) Το πρότυπο της καρτερικότητας	80
δ) Το πρότυπο της κυριαρχίας επί των δαιμόνων	89
IV. Η φυσική αντιμετώπιση της σωματικής νόσου από τους μοναχούς	
Α. Η θέση της φυσιοκρατικής προσέγγισης της αρρώστιας στον κόσμο των μοναχών.	
1. Το ιαματικό χάρισμα ως τέχνη	94
2. Το ενδιαφέρον για την υγεία του σώματος	95
3. Η θεραπεία των ασθενών μοναχών	102
4. Η μεταφορά της ιατρικής γνώσης στο ασκητικό περιβάλλον	109
Β. Θεραπείες κοσμικών ασθενών με φυσικά μέσα	
1. Η οργάνωση της περίθαλψης	117
2. Η αξιοποίηση της ιατρικής γνώσης από τους χαρισματικούς θεραπευτές	125
3. Από την οργανωμένη περίθαλψη στο ιαματικό χάρισμα	131
V. Η γνώση των ασκητών για την ασθένεια της ψυχής	
Α. Αντικείμενο και μεθοδολογία	
1. Από το χάρισμα στη γνώση	134

2. Η ιδιαιτερότητα της γνώσης των ασκητών	138
3. Η ασκητική γνώση ως «επιστήμη»	144
B. Ο λόγος για την ασθένεια της ψυχής	
1. Η ιατρική ρητορική στην ασκητική γραμματεία	147
2. Ο ορισμός της υγείας και της ασθένειας	152
Γ. Η ασθένεια της ψυχής στο πεδίο του σώματος	
1. Η θεραπεία της ψυχής μέσω της διαχείρισης του σώματος	158
2. Ο ρόλος της ιατρικής γνώσης στη θεραπευτική προσέγγιση των ασκητών	163
3. Τα όρια του ρόλου της ιατρικής γνώσης	169
4. Η υπέρβαση της ιατρικής γνώσης	173
Δ. Η αντιμετώπιση της ασθένειας στο πεδίο της ψυχής	
1. Η ταξινόμηση των παθών από τον Ευάγριο	176
2. Η κοινωνική διάσταση της ασθένειας της ψυχής	178
3. Η ασθένεια της οργής	184
E. Η δαιμονολογία ως «επιστήμη» θεραπείας της ψυχής	
1. Η σύνδεση των δαιμόνων με την ασθένεια της ψυχής	191
2. Οι δαίμονες ως εμπειρικό δεδομένο	193
3. Η γνώση των ασκητών και η γνώση των δαιμόνων	199
4. Από την αναζήτηση των δαιμόνων στη θεραπεία της ψυχής	207
ΣΤ. Η θεραπευτική δύναμη της γνώσης των ασκητών	215
Z. Ο κίνδυνος της τρέλας	
1. Ο ορισμός της τρέλας στον κόσμο των μοναχών	229
2. Από τον ασκητικό βίο στην τρέλα	233
3. Πρόληψη και θεραπεία της τρέλας	239
4. Η περίπτωση των ιερών σαλών	243
VI. Οι θεραπευτές της ψυχής στον κόσμο των μοναχών: μεθοδολογία, πρακτικές και στόχοι	
A. Η μεθοδολογία της εξέτασης και διάγνωσης	249
B. Η συναισθηματική πλευρά της θεραπείας της ψυχής	258
Γ. Η αλλαγή της κοινωνικής θέσης του ασθενούς	270
VII. Η θεραπεία των κοσμικών ασθενών από τους χαρισματικούς θεραπευτές της ψυχής	
A. Από την ασθένεια του σώματος στη θεραπεία της ψυχής	
1. Η αξία της ηθικής και συναισθηματικής στήριξης του ασθενούς	277
2. Η αναζήτηση του νοήματος της ασθένειας	286
3. Δύο πρότυπα αναγωγής της ασθένειας από το σώμα στην ψυχή	291

B. Η μέθοδος και η στόχευση της θεραπευτικής παρέμβασης	
1. Η σημασία της στάσης του ασθενούς απέναντι στην ασθένειά του	294
2. Η θεραπευτική αντιμετώπιση της ανεξέλεγκτης συμπεριφοράς	298
3. Η θεραπεία ως διαμεσολάβηση	308
4. Η θεραπεία της δαιμονισμένης κόρης από τον Μακεδόνιο	315
VIII. Συμπεράσματα	320
Βιβλιογραφία	330

Πρόλογος

Η ιδέα της εργασίας μου άρχισε να διαμορφώνεται αρκετά πιο πίσω στον βίο μου, ήδη στα νεανικά μου χρόνια και την αγάπη για την ασκητική πνευματικότητα που μου ενέπνευσε ο τότε αρχιμανδρίτης και τώρα Σεβασμιώτατος Μητροπολίτης Κυθήρων Σεραφείμ. Στη διάρκεια των μεταπτυχιακών μου σπουδών στο Πανεπιστήμιο Κρήτης και κατά τη μαθητεία μου στον Δημήτρη Κυρτάτα έμαθα τον τρόπο με τον οποίο μπορούν τα θρησκευτικά και πνευματικά φαινόμενα να γίνουν αντικείμενο επιστημονικού προβληματισμού και διαμόρφωσα την ιστορική μου προσέγγιση. Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον μου για ζητήματα ασθένειας και θεραπείας ενισχύθηκε ιδιαίτερα από τη συμβία μου Κατερίνα Βασιλόγλου, σπουδάστρια τότε της ψυχολογίας. Όταν οι συνθήκες ωρίμασαν ξεκίνησε αυτό το ταξίδι στη γνώση που οδήγησε στην παρούσα σύνθεση.

Συνοδοιπόρος και οδηγός μου στάθηκε ο κύριος επόπτης μου Δημήτρης Κυρτάτας, ο οποίος πάντοτε κρατούσε δεσμευμένο ένα μέρος της σκέψης του για την έρευνά μου. Οι κατευθύνσεις που μου δίνονταν από τον Ιωάννη Βαραλή και τον Πάρι Γουναρίδη υπήρξαν συχνά καθοριστικές για να μην παρεκκλίνω από την πορεία μου περιπλανώμενος στα δαιδαλώδη μονοπάτια της γνώσης. Άλλοτε πάλι η περιπλάνησή μου υπήρξε εποικοδομητική, καθώς μου έδωσε την ευκαιρία να συναντηθώ με σημαντικούς ανθρώπους από άλλες γνωστικές περιοχές. Πολύτιμες παρατηρήσεις δέχτηκα κατά τις επαφές μου με τους καθηγητές ψυχιατρικής Θανάση Καράβατο και Θανάση Τζαβάρα, τον καθηγητή φαρμακολογίας Γιώργο Παπαδόπουλο, τον καθηγητή ψυχοπαιδαγωγικής Μάριο Πουρκό και την ψυχαναλύτρια Ελισάβετ Κούκη. Σε όλους είμαι υπόχρεος.

Επαφές και συζητήσεις, σαν αυτές που ανέφερα παραπάνω, αποτελούν εξαιρέσεις στην καθημερινότητα του ερευνητή. Η έρευνα, όπως την έζησα εγώ, είναι κυρίως μια μοναχική δραστηριότητα, που γεννά το αγωνιώδες ερώτημα αν τα πορίσματά της ενδιαφέρουν και άλλους, εκτός από τον ίδιο τον ερευνητή και τον στενό του κύκλο. Αυτή η πραγματικότητα δημιουργεί μια έντονη ανάγκη εξόδου στη δημόσια συζήτηση. Στη δική μου περίπτωση,

τέτοιου είδους ανάγκες και ανησυχίες καλύπτονταν, σε ένα πρώτο επίπεδο, από τις τακτικές συναντήσεις στο Σεμινάριο Μεταπτυχιακών Φοιτητών και Υποψηφίων Διδασκτόρων του Δημήτρη Κυρτάτα για την Ιστορία της Ύστερης Αρχαιότητας στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας. Σε ημερίδες που διοργανώθηκαν στο πλαίσιο του Σεμιναρίου είχα επίσης την ευκαιρία να συνομιλήσω με ένα ευρύτερο κοινό, παρουσιάζοντας τις εργασίες μου «Ταξίδια καταδίωξης δαιμόνων» (*Ιερή Αποδημία στην Ύστερη Αρχαιότητα*, 3/3/2012) και «Τα θεραπευτικά ταξίδια του Αίλιου Αριστείδη» (*Γνώση και Μεταμόρφωση: Ταξιδεύοντας στην Ύστερη Αρχαιότητα*, 2/3/2013).

Έξω από τα σύνορα του οικείου Πανεπιστημιακού Τμήματος, είχα εξίσου πολύτιμες εμπειρίες. Η εργασία μου με τίτλο «Η συγκρότηση της θεραπείας της ψυχής από τους ασκητές του 4^{ου} αι. μ.Χ. ως “επιστήμης”», εντάχθηκε στο πρόγραμμα ομιλιών του ετήσιου σεμιναρίου καθηγητών και υποψήφιων διδασκτόρων του Μ.Ι.Θ.Ε. για την ιστορία των επιστημών (21/2/2012). Οφείλω να ευχαριστήσω θερμά τον καθηγητή του Μ.Ι.Θ.Ε. Αριστοτέλη Τύμπα, που με έφερε σε επαφή με αυτόν τον πολύ ενδιαφέροντα κύκλο επιστημόνων. Σε συνεργασία με τον ίδιο ανέλαβα επί δύο συναπτά έτη (2012-2013) την ξενάγηση φοιτητών του στον αρχαιολογικό χώρο του Ασκληπιείου Αθηνών και τη συζήτηση μαζί τους πάνω στο θέμα των σχέσεων της θρησκευτικής με την κοσμική ίαση κατά την αρχαιότητα. Τον Δεκέμβριο του 2014 είχα την τύχη να παρουσιάσω ορισμένα πορίσματα της έρευνάς μου με τίτλο «Evagrius and the science of demonology» σε σεμινάριο που έγινε στο Νορβηγικό Ινστιτούτο στην Αθήνα (11-13/12/2014) και διοργανώθηκε από τον καθηγητή Einar Thomassen και την ερευνητική του ομάδα.

Η συμμετοχή μου στον δημόσιο διάλογο συμπληρώθηκε με δύο δημοσιεύσεις. Ορισμένες ιδέες για τη θεραπεία του Ασκληπιείου ενσωματώθηκαν στη βιβλιοπαρουσίαση του συγγράμματος της Ελισάβετ Κούκη, *Αίλιος Αριστείδης, Ιεροί Λόγοι. Σώμα και Γλώσσα στα όνειρα ενός ρήτορα*, στο περιοδικό *Σύναψις* (τεύχος 26, 2012). Στις αρχές του 2015 δημοσιεύτηκε εργασία μου με τίτλο «Ο Μέγας Αντώνιος ως θεραπευτής» στον επετειακό

τόμο, *Ιερός Ναός Αγ. Αντωνίου Σπετσών, 1815-2015: 200 χρόνια συνεχούς διακονίας*, της Ιεράς Μητροπόλεως Ύδρας, Σπετσών και Αιγίνης.

Φτάνοντας στο τέλος αυτής της διαδρομής διαπιστώνω ότι εκείνο που έχει αξία δεν είναι μόνο το αποτέλεσμα, εν προκειμένω η σύνταξη της διδακτορικής διατριβής. Στην αναζήτηση της γνώσης ο προορισμός συχνά μοιάζει λιγότερο σημαντικός από το ίδιο το ταξίδι, κάτι που επιβεβαιώνεται από την τάση του ερευνητή να μη θεωρεί το πόνημά του ως ένα τέρμα αλλά ως βάση ή αφετηρία για νέες περιπλανήσεις.

Αθήνα, Μάιος 2015.

I. Εισαγωγή

Οι θαυματουργικές θεραπείες των αγίων που αναδείχτηκαν μέσα από το ασκητικό κίνημα του 4^{ου} και του πρώιμου 5^{ου} αι. μ.Χ. αποτελούν ένα φαινόμενο γνωστό στη σύγχρονη έρευνα. Το γεγονός όμως αυτό δεν το κάνει λιγότερο εξαιρετικό. Οι ιστορικές περιόδους κατά τις οποίες εμφανίζονται με μεγάλη πυκνότητα χαρισματικές προσωπικότητες σε έναν συγκεκριμένο τομέα δεν είναι κάτι το συνηθισμένο. Τον 4^ο αι. μαρτυρείται η εμφάνιση ενός σημαντικού αριθμού χαρισματικών θεραπευτών σε μια σχετικά περιορισμένη χρονική και γεωγραφική έκταση, οι οποίοι κέρδισαν σημαντική φήμη και ευρύτατη αποδοχή. Τα δεδομένα αυτά δείχνουν ότι βρισκόμαστε μπροστά σε ένα ιστορικό φαινόμενο που χρειάζεται ερμηνεία.

Η έρευνα της ίασης από τους ασκητές του 4^{ου} αι. μ.Χ. φέρνει τον ερευνητή αντιμέτωπο με έναν κόσμο θαύματος. Η θεραπευτική ικανότητα των αγίων αποδίδεται από τις πηγές μας σε κάποιο θεϊκής προέλευσης χάρισμα και η θεραπευτική τους πράξη περιγράφεται ως θαύμα. Οι μαρτυρίες θαυματουργικών θεραπειών θα μπορούσαν να αντιμετωπιστούν, και έχουν πράγματι αντιμετωπιστεί, ως λογοτεχνικές κατασκευές που υπακούουν σε μια ρητορική με συγκεκριμένους στόχους. Οι αφηγήσεις θαυμάτων είχαν αξία απόδειξης της ανωτερότητας του Χριστιανισμού στη μάχη εναντίον αλλόδοξων και αιρετικών και έδιναν εγκυρότητα στον ηθικό και θρησκευτικό λόγο.

Η συχνότητα ωστόσο των αναφορών σε θαυματουργικές θεραπείες δεν μπορεί να μη διαθέτει πραγματικά ερείσματα. Ακόμα και η προπαγάνδα πρέπει να έχει κάποια πραγματικότητα ως αφετηρία. Άλλωστε η ιστορικότητα του φαινομένου τεκμηριώνεται πλέον και από παπυρικά ευρήματα επιστολών των μέσων του 4^{ου} αι., που γράφτηκαν από ιδιώτες σε χαρισματικούς ασκητές και επιβεβαιώνουν τον ρόλο των μοναχών ως θεραπευτών.¹ Τα δεδομένα των πηγών μάς υποχρεώνουν να δεχτούμε ότι πίσω από τις θαυμαστές αφηγήσεις βρισκόταν μια πραγματική ζήτηση των ασθενών για τη θεραπεία που

¹ Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 22.

παρείχαν οι χαρισματικοί μοναχοί. Το ερώτημα είναι πώς μπορεί να ερμηνευτεί αυτή η ζήτηση.

Η σταθερή εμπιστοσύνη των ασθενών στην ίαση των χαρισματικών ασκητών γίνεται καλύτερα κατανοητή αν υποθέσουμε ότι βασιζόταν σε πραγματικές θεραπείες, όπως ισχυρίζονται και οι μαρτυρίες που έχουμε. Στην περίπτωση των θαυματουργικών θεραπειών που αποδίδονταν στον Ασκληπιό, αυτό είναι σήμερα γενικά αποδεκτό. Η αναζήτηση θεραπείας στους ναούς του Ασκληπιού δεν θα ήταν τόσο διαδεδομένη για μία χιλιετία περίπου αν κανένας ασθενής δεν έβρισκε την υγεία του. Το ίδιο μπορούμε να πούμε ότι ισχύει και στην περίπτωση των ασκητών. Το αμέσως επόμενο ερώτημα που θέτει αυθόρμητα ο σημερινός παρατηρητής αφορά την ερμηνεία των συγκεκριμένων θεραπειών που περιγράφονται στα κείμενα.

Η οπτική του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού, εμποτισμένη από τις ερμηνευτικές δυνατότητες της βιοϊατρικής, έχει βρει αρκετές ερμηνείες αποδεκτές από τη σημερινή σκέψη. Τα κριτήρια αποδοχής του θαύματος στην αρχαιότητα φαίνονται πιο ελαστικά από τα σημερινά και πολλές θαυματουργικές θεραπείες θα μπορούσαν να ερμηνευτούν με τις έννοιες της παροδικής ασθένειας και της προσωρινής ύφεσης των συμπτωμάτων. Αρκετές θεραπείες θα μπορούσαν επίσης να αποδοθούν στον ψυχολογικό παράγοντα, ενώ ένα ποσοστό παραμένει ακόμα και σήμερα στην περιοχή του ανεξήγητου, χωρίς αυτό να συνεπάγεται απαραίτητα αποδοχή του υπερφυσικού παράγοντα. Η σημερινή ιατρική δεν αποκλείει την περίπτωση μη αναμενόμενων θεραπειών, οι οποίες δεν είναι εύκολο να ερμηνευτούν και συνήθως περιγράφονται με τους όρους της αυθόρμητης θεραπείας ή της αυτόματης ίασης.¹

Μια τέτοια προσέγγιση σέβεται μεν τη λογική του σημερινού παρατηρητή, αθετεί όμως πλήρως όλες τις μαρτυρίες των πηγών, που θέλουν τις θεραπείες να γίνονται από τους ασκητές και τους ασθενείς να ζητούν τη θεραπεία τους από τους αγίους. Σε αυτό το πρόβλημα η σύγχρονη δυτική οπτική έχει δώσει μια απάντηση απλή, σχεδόν απλοϊκή. Η επιμονή των ασθενών να αναζητούν ίαση από τους αγίους και η ετοιμότητά τους να δεχτούν

¹ Νέστορος, *Συνθετική Ψυχοθεραπεία*, σ. 19.

το θαύμα, αποτελούν στοιχεία που έχουν χρησιμοποιηθεί για να τεκμηριώσουν την άποψη περί κυριαρχίας της δεισιδαιμονίας και της ευπιστίας κατά την ύστερη αρχαιότητα. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, οι ασθενείς απομακρύνονταν από την έλλογη και φυσική προσέγγιση της νόσου και κατευθύνονταν σε περισσότερο άλογες ερμηνείες, ενώ παράλληλα η επιρροή της ορθολογικής ιατρικής επιστήμης είχε αρχίσει να περιορίζεται σταδιακά περίπου από την εποχή του Γαληνού και έπειτα.¹

Η παραπάνω προσέγγιση έχει ένα θετικό και ένα αρνητικό σημείο. Το θετικό της είναι ότι λύνει εύκολα όλα τα προβλήματα που τίθενται από τις πηγές μας. Το αρνητικό είναι ότι δίνει μια εικόνα για την πραγματικότητα εξαιρετικά ομοιόμορφη, όπως δεν μπορεί ποτέ να είναι η πραγματικότητα. Επιπλέον, το ερμηνευτικό σχήμα της αντιπαράθεσης της εμπειρικής επιστήμης με τη θρησκευτική ευπιστία έχει δεχτεί έντονη κριτική, καθώς παραβλέπει συγκεκριμένα ιστορικά δεδομένα, όπως ήταν η μακραίωνη δημοφιλία της θρησκευτικής ίασης, και αγνοεί βασικές αρχές, όπως είναι η θεμελιώδης διαφορά των κριτηρίων που ορίζουν την επιστήμη και την πίστη ανάλογα με την εποχή.² Ο ίδιος ο επιστημονικός και ορθολογικός χαρακτήρας της αρχαίας ιατρικής έχει αμφισβητηθεί έντονα. Όροι όπως «ιατρική επιστήμη» ή «ορθολογική ιατρική» έχουν θεωρηθεί ακατάλληλοι για να την περιγράψουν και χρησιμοποιούνται συνήθως συμβατικά.³ Στην παρούσα εργασία θα τους χρησιμοποιήσουμε με αυτόν το περιορισμό, παράλληλα με άλλους όρους όπως θεωρητική, ελληνική, ιπποκρατική και κοσμική ιατρική.

Οι έννοιες της παρακμής και της ευπιστίας είναι ελάχιστα βοηθητικές στην προσπάθεια κατανόησης του ιστορικού φαινομένου που μελετάμε. Στην πραγματικότητα αξιολογούν χωρίς να ερμηνεύουν.⁴ Όπως έχει εύστοχα σημειωθεί, θα μπορούσε μια κοινωνία να ζήσει την παρακμή του ορθολογισμού χωρίς να αποδώσει σε κάποια μέλη της θεϊκή δύναμη.⁵ Το

¹ Edelstein, «Greek Medicine», σ. 206-207.

² Martin, *Inventing Superstition*, σ. 10-16, Cox Miller, *Dreams*, σ. 113-14.

³ Horstmanshoff – Stol, *Magic and Rationality*, σ. 3-8, Lloyd – Sivin, *The Way and the Word*, σ. xi-xvii, 1-6, Longrigg, *Greek Rational Medicine*, σ. 1-4.

⁴ Horstmanshoff – Stol, *Magic and Rationality*, σ. 7.

⁵ Brown, *Η δημιουργία της ύστερης αρχαιότητας*, σ. 39.

ερώτημα λοιπόν παραμένει και είναι διπλό: πώς εξηγείται η σταθερή εμπιστοσύνη των ασθενών στους χαρισματικούς ασκητές και πώς οι τελευταίοι κατάφερναν να συντηρούν αυτήν την εμπιστοσύνη.

Το φαινόμενο των χαρισματικών θεραπευτών της ερήμου, από μια άποψη, δεν είναι μοναδικό. Εντάσσεται στην ευρύτερη κατηγορία της θρησκευτικής ίασης, η ιστορία της οποίας χάνεται στα βάθη των αιώνων και δεν διακόπτεται καθόλου με την εμφάνιση και εξάπλωση της ιατρικής επιστήμης της αρχαιότητας. Από την οπτική γωνία των ασθενών, ο ιπποκρατικός γιατρός δεν ήταν πάντα η προφανής επιλογή.¹ Δίπλα στους επαγγελματίες γιατρούς, υπήρχε μια μεγάλη ποικιλία θεραπευτών, όπως φαρμακοπώλες, ριζοτόμοι, μαίες, γυμναστές, απλοί χωρικοί που τους αναγνωριζόταν θεραπευτική εμπειρία.² Όλες αυτές οι κατηγορίες επαγγελματιών και λαϊκών θεραπευτών συνυπήρχαν με μια πληθώρα θεσμών και ειδικών που ανήκαν καθαρά στα πεδία της θρησκείας και της μαγείας. Εδώ θα κατατάσσαμε μεγάλα θεραπευτικά κέντρα, όπως ήταν οι ναοί του Ασκληπιού, καθώς και έναν μεγάλο αριθμό ειδικών στην τελετουργία, όπως ήταν μάντεις, ιερείς, εξορκιστές, μάγοι, αστρολόγοι, ονειροκρίτες.³ Σε όλη τη διάρκεια της αρχαιότητας οι ποικίλες αυτές μορφές ίασης συνυπήρχαν και λειτουργούσαν παράλληλα. Η ανάπτυξη της ιατρικής τέχνης δεν οδήγησε ποτέ στην υποχώρηση της θρησκευτικής ίασης.

Η παραπάνω εικόνα δεν αλλάζει τον 4^ο αι. μ.Χ. Η ιατρική επιστήμη έμενε σταθερά προσηλωμένη στην παλαιότερη ιατρική παράδοση, την οποία αναπαρήγαγε με έργα συμπληρωματικού και εγκυκλοπαιδικού χαρακτήρα. Αυτό το χαρακτηριστικό οδήγησε κατά το παρελθόν σε μια εκτίμηση που έκανε λόγο για παρακμή της ελληνικής ιατρικής στην ύστερη αρχαιότητα, αλλά νεότερες έρευνες έχουν αποδείξει ότι η ιατρική διατήρησε τα ουσιώδη

¹ Horstmanshoff – Stol, *Magic and Rationality*, σ. 337.

² Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 37, Nutton, *Ancient Medicine*, σ. 1, Krug, *Αρχαία Ιατρική*, σ. 15.

³ Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 37.

ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της, παρότι δεν παρήγαγε νέες σημαντικές ιατρικές θεωρίες.¹ Παράλληλα με τους γιατρούς, όλες οι παραδοσιακές μορφές θρησκευτικής ίασης των εθνικών συνέχιζαν να είναι απολύτως ενεργές. Οι σημαντικότερες θεραπευτικές λατρείες, όπως ήταν του Ασκληπιού και της Ίσιδος, και οι πρακτικές εγχοίμησης σε ναούς για θεραπευτικούς λόγους, επιβίωσαν τον 4^ο αι., ενώ κάποιες μπορούν να βρεθούν μέχρι τα τέλη του 5^{ου}, ακόμα και τον 6^ο αι.² Σε αυτό το τοπίο ήλθαν να προστεθούν οι χαρισματικοί θεραπευτές του μοναχισμού και τα θαύματά τους.

Για τους χριστιανούς συγγραφείς, η παρουσία των χαρισματικών θεραπευτών του 4^{ου} αι. γινόταν κατανοητή στο πλαίσιο της ιουδαιοχριστιανικής παράδοσης. Στο πρόσωπο των ασκητών αγίων έβλεπαν να ζωντανεύουν τα μεγάλα βιβλικά πρότυπα του Ιησού, των προφητών και των αποστόλων. Η ιστορία όμως των θαυμάτων στον Χριστιανισμό παρουσιάζει ένα κενό περίπου δύο αιώνων.³ Οι χαρισματικοί του πρώιμου Χριστιανισμού, οι οποίοι συνήθως αποκαλούνταν προφήτες, σταδιακά εξαφανίστηκαν από τις χριστιανικές κοινότητες κατά τον 2^ο και 3^ο αι., υπό την πίεση του ανερχόμενου ιερατείου.⁴ Η επανεμφάνισή τους τον 4^ο αι. είναι ένα φαινόμενο που μπορεί να εξηγηθεί καλύτερα μέσα στο πλαίσιο των αναγκών και ιδιαίτερων συνθηκών του 4^{ου} αι. Οι χριστιανοί αναζητούσαν αυτό που απαιτούσε η νοοτροπία της εποχής και οι ψυχικές τους ανάγκες.⁵

Από την εποχή του Μ. Κωνσταντίνου και έπειτα, ο Χριστιανισμός επιδόθηκε σε μια συστηματική προσπάθεια να καταλάβει τον χώρο της θρησκευτικής ίασης. Σε πολλές

¹ Nutton, «From Galen to Alexander», σ. 3-5, Bliquez, «Two Lists of Greek Surgical Instruments», σ. 187-93, Scarborough, «Byzantine Pharmacology», σ. 213, Harstad, «Saints, Drugs, and Surgery», σ. 175, Duffy, «Byzantine Medicine», σ. 21-27.

² Nutton, «From Galen to Alexander», σ. 7, Risse, *Mending Bodies*, σ. 16-17, Frankfurter, «Christianity and Paganism», σ. 176, Miller, *Η γέννησις του Νοσοκομείου*, σ. 43, 77.

³ Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 68-71. Κατά τον Ferngren, τα θαύματα ποτέ δεν έπαιζαν ιδιαίτερο ρόλο στον Χριστιανισμό πριν τον 4^ο αι.

⁴ Κυρτάτας, *Ιερείς και Προφήτες*, σ. 32-34, 63-66.

⁵ Κυρτάτας, *Ιερείς και Προφήτες*, σ. 42, 147.

περιπτώσεις πολέμησε βίαια τις θεραπευτικές λατρείες των εθνικών,¹ τελικά όμως κατάφερε να τις αντικαταστήσει υιοθετώντας πολλά παραδοσιακά στοιχεία. Ήδη από τον 4^ο αι. αλλά συχνότερα από τον 5^ο αι. μ.Χ., στο πλαίσιο της λατρείας των λειψάνων, μαρτύρων και θεραπευτών αγίων, όπως ήταν ο Κύρος και Ιωάννης, ο άγιος Μηνάς και η αγία Θέκλα, συνεχίζονταν, συχνά στους ίδιους χώρους,² οι ίδιες πρακτικές της εγκοίμησης.³ Οι ομοιότητες των χριστιανικών παραδειγμάτων με τα παγανιστικά πρότυπα εκτείνονται μέχρι την ονειρική μορφή και δράση του θεραπευτή αγίου, το είδος της θεραπείας που εφαρμοζόταν στην πράξη και τη χωροταξική διεύθυνση του ιερού χώρου.⁴ Παρά τις επιμέρους αντιδράσεις και προσπάθειες περιορισμού αυτών των φαινομένων, οι χριστιανοί οργάνωσαν τη θρησκευτική θεραπεία με τους όρους της παραδοσιακής λατρείας, κάτι που σε αρκετές περιπτώσεις φαίνεται να επιδιώχθηκε συνειδητά από την εκκλησία, προκειμένου να επιβληθεί στην παράδοση των εθνικών.⁵

Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο έχει ενταχθεί και η θεραπευτική δραστηριότητα των χαρισματικών ασκητών. Ο ρόλος τους στον εκχριστιανισμό των εθνικών και η συμμετοχή τους στην επιθετικότητα απέναντι στις παγανιστικές λατρείες συνδυάστηκε με την ικανοποίηση παραδοσιακών αιτημάτων, μέσω της αξιοποίησης εθιμικών και τελετουργικών λύσεων, που ανταποκρίνονταν στις εμπειρίες και τις απαιτήσεις των ανθρώπων της εποχής. Οι χαρισματικοί μοναχοί τοποθετούνται μέσα σε ένα πλαίσιο όπου λειτουργούσαν και άλλοι ειδικοί στην τελετουργία, όπως ήταν οι ιερείς και οι μάγοι, με τους οποίους παρουσίαζαν σε αρκετές περιπτώσεις μια έντονη ομοιότητα, ως ειδικοί στη χρήση ιερών κειμένων, κινήσεων

¹ Jones, *Pagan and Christian*, σ. 16, Fowden, «Polytheist Religion and Philosophy», σ. 540-41, Risse, *Mending Bodies*, σ. 79, Nutton, «From Galen to Alexander», σ. 7.

² Montserrat, «Pilgrimage», σ. 258-59, Frankfurter, «Christianity and Paganism», σ. 176-77.

³ Frankfurter, «Syncretism», σ. 368, Jones, *Roman Empire*, σ. 961, Talbot, «Pilgrimage», σ. 153-54, Vikan, «Art, Medicine and Magic», σ. 66.

⁴ Temkin, *Hippocrates*, σ. 166-67, Miller, *Η γέννησις του Νοσοκομείου*, σ. 53, 85-86, Montserrat, «Carrying on the work», σ. 235-39, Montserrat, «Pilgrimage», σ. 268-69, Grossmann, «Abu Mina», σ. 287-90, Παπαϊωάννου, «Ασθένειες», σ. 325-31.

⁵ Frankfurter, «Christianity and Paganism», σ. 186, Frankfurter «Beyond Magic», σ. 263-65, Montserrat, «Pilgrimage», σ. 263-66.

και υλικών.¹ Από την άποψη αυτή, οι άγιοι υπηρετούσαν παραδοσιακές ανάγκες χρησιμοποιώντας παραδοσιακά μέσα και σε αυτήν τους τη λειτουργία δεν διέφεραν ιδιαίτερα από τον τρόπο που λειτουργούσε η λατρεία των λειψάνων. Μπορούσαν να παίζουν τους ίδιους ρόλους ζωντανοί ή νεκροί.²

Η ιδιαιτερότητα του θεραπευτικού ρόλου των χαρισματικών ασκητών όμως δεν βρισκόταν στη χρήση παραδοσιακών τελετουργικών μέσων. Το φαινόμενο των μοναχών αγίων έχει θεωρηθεί ως γέννημα μιας συνολικής επαναδιαπραγμάτευσης για το πού μπορούσε να βρεθεί το ιερό και πώς επιτυγχανόταν η πρόσβαση σε αυτό. Οι θείοι άνδρες της ύστερης αρχαιότητας θεωρούνταν άνθρωποι πέραν των κοινών μέτρων, αποτελούσαν συνδέσμους μεταξύ ουρανού και γης, όχι τόσο μέσα από παλαιούς θεσμούς αλλά λόγω μιας ειδικής προσωπικής και πάγιας σχέσης με το υπερφυσικό.³ Η θαυματουργική τους δύναμη πήγαζε περισσότερο από τα χαρακτηριστικά που είχαν ως προσωπικότητες, την αρετή τους και τον βίο τους.⁴

Συνεπώς, η ερμηνεία της χαρισματικής ίασης των μοναχών μπορεί να επιδιωχθεί σε δύο κατευθύνσεις: πρώτον ως μέρος των παραδοσιακών μορφών θρησκευτικής ίασης και δεύτερον ως ένα ιδιαίτερο φαινόμενο που διαμορφώθηκε στο πλαίσιο του μοναχισμού του 4^{ου} αι. Οι βασικές αυτές κατευθύνσεις μπορούν να εξειδικευτούν με ερωτήματα που τίθενται από τις διαφορετικές οπτικές γωνίες των ασθενών και των θεραπευτών.

Από την οπτική γωνία των ασθενών, μας ενδιαφέρουν τα κριτήρια με τα οποία επέλεξαν οι τελευταίοι να προσφύγουν σε έναν άγιο για τη θεραπεία τους. Πιο συγκεκριμένα, μας ενδιαφέρει αν η πίστη στη θεραπευτική δύναμη των χαρισματικών πήγαζε από τον βαθμό ένταξής τους στο τοπίο της παραδοσιακής θρησκευτικής ίασης ή από τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους ως ασκητών. Δεύτερον, αν η προσφυγή στον άγιο σχετιζόταν με την αποδοχή διαφορετικών ερμηνειών της ασθένειας, με φαινόμενα ευπιστίας και δεισιδαιμονίας

¹ Brakke, *Demons*, σ. 227-29, Frankfurter, «Beyond Magic», σ. 269, Frankfurter, «Syncretism», σ. 344-55, 372.

² Frankfurter, «Syncretism», σ. 382.

³ Brown, *Η δημιουργία της ύστερης αρχαιότητας*, σ. 35-36, 105-106, 109-10, Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 48.

⁴ Brown, *Η δημιουργία της ύστερης αρχαιότητας*, σ. 37, Brakke, *Demons*, σ. 237-38.

ή με την ικανοποίηση πραγματικών και ουσιαστικών αναγκών θεραπείας. Τρίτον, κατά πόσο αυτές οι ανάγκες συνέπιπταν με εκείνες που πάντα στήριζαν τη θρησκευτική ίαση ως εναλλακτική επιλογή και κατά πόσο τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των αγίων ανταποκρίνονταν σε ιδιαίτερες ανάγκες θεραπείας. Θα πρέπει να έχουμε κατά νου ότι το περιεχόμενο της ανάγκης για θεραπεία, ή αλλιώς, το είδος της θεραπείας που αναζητούσαν οι άνθρωποι της εποχής, δεν είναι ένα δεδομένο αλλά ένα ζητούμενο. Όπως έχει διαπιστωθεί, η ιστορία του τι συνιστά «θεραπεία» σε μια κοινωνία συμπίπτει σε μεγάλο βαθμό με την ιστορία των αξιών αυτής της κοινωνίας.¹ Συνεπώς η αναζήτηση του νοήματος της θεραπευτικής προσέγγισης των χαρισματικών ασκητών θα μας οδηγήσει σε μια αναζήτηση προτύπων, αξιών και επαναπροσδιορισμών του περιεχομένου της ασθένειας και της υγείας.

Από την οπτική γωνία του θεραπευτή μάς ενδιαφέρει η στόχευση, το νόημα και η αποτελεσματικότητα της θεραπευτικής παρέμβασης. Στα παραπάνω ερωτήματα η έμφαση δεν βρίσκεται τόσο στον θεραπευτικό ρόλο που θα μπορούσε να παίζει ο άγιος και ως λείψανο, όσο στη θεραπευτική του συμβολή ως ζωντανού προσώπου, το οποίο αλληλεπιδρούσε με τον ασθενή. Σε αυτό το πλαίσιο θα εξετάσουμε τις πιθανές σχέσεις των ασκητών με την ιατρική τέχνη, δεδομένου ότι υπάρχουν παραδείγματα που δείχνουν ότι η θρησκευτική ίαση συχνά αξιοποιούσε μεθόδους της ιατρικής. Από την άλλη μεριά θα προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε την έννοια του χαρίσματος, της προσωπικής δύναμης θεραπείας των αγίων.

Θα πρέπει τέλος να εξετάσουμε και ένα άλλο ενδεχόμενο. Το φαινόμενο της μεγάλης συγκέντρωσης χαρισματικών θεραπευτών κατά τον 4^ο και τον πρώιμο 5^ο αι. συμπίπτει χρονικά με ένα ιδιαίτερο πνευματικό φαινόμενο, στο οποίο συμμετείχε ο χριστιανικός μοναχισμός. Σύμφωνα με τον Π. Μπράουν, οι ασκητικές τάξεις της εποχής αποτελούσαν εκδηλώσεις μιας συστηματικής και σκληρής εργασίας πάνω στον εαυτό, η οποία παρήγαγε μια ποικιλία ερμηνειών για τον άνθρωπο και την κοινωνία και οδήγησε σε νέες, επαναστατικές προσλήψεις γύρω από την έννοια του εαυτού.² Η παραπάνω προσέγγιση

¹ Brown, *Η κοινωνία και το Άγιο*, σ. 148.

² Brown, «Asceticism», σ. 605, 622.

ανταποκρίνεται στον τρόπο με τον οποίο έχει ερμηνεύσει ο Φουκώ τις ασκητικές τάσεις των δύο πρώτων μεταχριστιανικών αιώνων. Σύμφωνα με την ανάλυσή του, οι τάσεις προς τον ασκητισμό αποτελούν έκφραση μιας εντατικοποίησης των σχέσεων του ατόμου με τον εαυτό του, μιας συστηματικής φροντίδας και καλλιέργειας του εαυτού, που είχε συνέπειες στους τρόπους ζωής και συμπεριφοράς, τις διαπροσωπικές σχέσεις, τη λειτουργία θεσμών, τον τρόπο απόκτησης και επεξεργασίας της γνώσης.¹ Η τοποθέτηση του ασκητισμού μέσα σε αυτό το πνευματικό πλαίσιο μας επιτρέπει να δούμε κάποιες προεκτάσεις του χριστιανικού μοναχισμού και να αναζητήσουμε τη σχέση των χαρισματικών ασκητών με αυτές. Διότι είναι πολύ πιθανό ότι η εμφάνιση ατόμων με εξαιρετικές ικανότητες δεν ήταν άσχετη με τους πειραματισμούς και τις ανανεώσεις που έφερνε μαζί του το ασκητικό φαινόμενο. Κατά τον Δ. Κυρτάτα, ένας από τους βασικούς λόγους για τους οποίους τα προφητικά χαρίσματα έγιναν ξανά εφικτά τον 4^ο αι. μ.Χ., ήταν το γεγονός ότι στο πλαίσιο του μοναχισμού δημιουργήθηκαν οι απαραίτητες ψυχικές προϋποθέσεις για την εκδήλωσή τους. Οι πραγματικές εμπειρίες των μοναχών από τη ζωή στην έρημο οδήγησαν σε πνευματικές ανακαλύψεις και ικανότητες που αποτέλεσαν τη βάση ανάπτυξης των χαρισματικών ιδιοτήτων των ασκητών.² Θα πρέπει επομένως να εξετάσουμε την πιθανή σύνδεση ανάμεσα στα θεραπευτικά χαρίσματα και το βασικό περιεχόμενο του ασκητικού εγχειρήματος. Πιο συγκεκριμένα, να δούμε σε ποιον βαθμό και με ποιον τρόπο το ασκητικό φαινόμενο μπορούσε να παράγει δεξιότητες, προσεγγίσεις και πρόσωπα με ουσιαστική αξία στον τομέα της ίασης. Στόχος μας είναι να αποδείξουμε ότι οι ασκητές δημιούργησαν ένα πνευματικό πλαίσιο το οποίο ευνοούσε την εμφάνιση χαρισματικών θεραπειών.

Σε αυτήν την προσέγγιση στόχος δεν είναι να ερμηνεύσουμε με σημερινούς όρους όλες τις μαρτυρίες θαυμάτων που αναφέρονται στις πηγές. Η έννοια του θαύματος ήταν περισσότερο μια ερμηνεία πραγματικών ιάσεων, η οποία δεν είναι απαραίτητο να εξοβελιστεί από την ιστορική έρευνα. Κάποιες από τις θεραπείες που περιγράφονται ως θαύματα θα

¹ Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, σ. 47-82.

² Κυρτάτας, *Ιερείς και Προφήτες*, σ. 150-54, Κυρτάτας, «Living in Tombs», σ. 255, Κυρτάτας, «Δοκιμάζειν τας φαντασίας», σ. 32-34.

παραμείνουν στην περιοχή του ανεξήγητου. Εκείνο που ενδιαφέρει πιο πολύ είναι να εξετάσουμε κατά πόσο πίσω από τις θαυματουργικές ιάσεις υπήρχαν κάποιες σταθερές, κάποιοι κοινοί παρονομαστές, που επιτρέπουν να αναζητηθούν συνδέσεις ανάμεσα στη θεραπευτική πράξη, τις θεραπευτικές ικανότητες ή ιδιότητες και τον ασκητικό βίο.

Σχετικά με τον τρόπο προσέγγισης των αφηγήσεων θαυμάτων, θα λάβουμε εξ αρχής ως δεδομένο ότι πολλές από αυτές ενδεχομένως περιέχουν στοιχεία με κάποια πραγματική βάση. Η επιλογή αυτή βέβαια βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με μια τάση της νεότερης έρευνας που αντιμετωπίζει τα αγιογραφικά κείμενα περισσότερο ως αφηγήματα και βλέπει σε αυτά περισσότερο την προβολή προτύπων και ιδεωδών παρά μαρτυρίες ιστορικών φαινομένων. Κατά την ίδια προσέγγιση, τα χαρακτηριστικά των αγίων, όπως εμφανίζονται στα κείμενα, αποδίδονται στην εφαρμογή μιας βιβλικής τυπολογίας στα πρόσωπα των ασκητών, με στόχο την αγιοποίησή τους και την υποταγή τους σε ιδεώδη που ήθελαν οι συγγραφείς να προβάλλουν στους αναγνώστες τους.¹ Με τα δεδομένα αυτά, η αναζήτηση της ιστορικής εικόνας των αγίων έχει χαρακτηριστεί ως έργο ιδιαίτερα δύσκολο και η αντιμετώπιση των αγιογραφικών κειμένων ως ιστορικών πηγών ως «αφελής θετικισμός»² και «άκριτη χρήση των πηγών».³

Είναι αλήθεια ότι οι πηγές που χρησιμοποιήθηκαν στην παρούσα μελέτη ανήκουν σε συγκεκριμένα ιστορικά πλαίσια και διαθέτουν ρητορική στόχευση που εξυπηρετεί τους στόχους και τις σκοπιμότητες των συγγραφέων τους. Είναι, για παράδειγμα, σαφές ότι ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται ο Αντώνιος από τον βιογράφο του δεν αποτελεί προϊόν αμερόληπτης ιστορικής έρευνας. Υπάρχουν ωστόσο σοβαροί λόγοι για να μην απορρίψουμε με ευκολία την ιστορικότητα των σχετικών μαρτυριών και αρκετοί τρόποι για να τις αξιοποιήσουμε αποτελεσματικά.

¹ Frank, *The Memory of the Eyes*, σ. 54-55, 160-64, Frankfurter, «Hagiography», σ. 18-21, Goehring, *Ascetics*, σ. 196.

² Frankfurter, «Hagiography», σ. 13.

³ Goehring, *Ascetics*, σ. 42.

Καταρχάς η βιβλική τυπολογία δεν μπορεί να αποτελέσει ασφαλές κριτήριο για τη μη ιστορικότητα των μαρτυριών.¹ Τα βιβλικά μοτίβα των πηγών αποτελούσαν ταυτόχρονα ευρύτερα γνωστά πρότυπα που ρύθμιζαν την πίστη και τη συμπεριφορά των ανθρώπων στην πραγματική ζωή. Ειδικά στην περίπτωση των μοναχών τα πρότυπα των Γραφών αποτελούσαν οδηγούς του ασκητικού βίου. Έχει υποστηριχθεί μάλιστα ότι ο ασκητικός βίος είναι δυνατό να οριστεί ως μια συνειδητή προσπάθεια να μετατραπούν οι Γραφές σε ζωντανή πραγματικότητα.² Επιπλέον, έχει παρατηρηθεί ότι οι ασκητές επιδίωκαν σε μια συστηματική προσπάθεια να διαμορφώσουν την εξωτερική τους εικόνα σύμφωνα με τα βιβλικά πρότυπα αγιότητας.³ Με τον ίδιο τρόπο θα μπορούσαμε να δούμε αρκετές από τις αφηγήσεις θαυματουργικών θεραπειών. Για παράδειγμα, οι θεραπείες που αναφέρονται πως έγιναν με το άγγιγμα του ράσου του αγίου παραπέμπουν βέβαια ευθέως στα ευαγγέλια και το παράδειγμα του Ιησού, από την άλλη όμως μεριά αυτό ακριβώς το βιβλικό παράδειγμα λειτουργούσε ως πρότυπο που έκανε τους πιστούς να θέλουν να αγγίξουν τους αγίους, και δεν μπορεί κανείς να αποκλείσει με βεβαιότητα το ενδεχόμενο, κάποιιοι, από τις εκατοντάδες ασθενείς που άγγιζαν τους αγίους, να βρήκαν πραγματικά τη θεραπεία τους.

Η υπόθεση ότι στις αγιογραφικές αφηγήσεις υπάρχουν μόνο βιβλικά ιδεώδη και πρότυπα είναι πιθανή στον ίδιο βαθμό με την υπόθεση ότι οι αφηγήσεις αυτές αναφέρονται σε ιστορικά γεγονότα. Μεταξύ των δύο υποθέσεων μπορούμε να επιλέξουμε εκείνη που αναγνωρίζει τη δυνατότητα να μελετήσουμε την πραγματική ζωή. Στη βάση της προσέγγισης που υιοθετείται σε αυτήν την εργασία βρίσκεται η πεποίθηση ότι η απόρριψη οποιασδήποτε μαρτυρίας ενδεχομένως ισοδυναμεί με την απώλεια μιας ευκαιρίας. Ίσως να μην είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε και να ερμηνεύσουμε όλες τις υπάρχουσες μαρτυρίες. Αξίζει όμως τον κόπο να αποπειραθούμε να τις αξιοποιήσουμε, έστω και αν τα συμπεράσματα που προκύπτουν είναι υποθετικά.

¹ Frankfurter, «Where the Spirits Dwell», σ. 34.

² Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 167-69, 290-91.

³ Shaw, «Askesis», σ. 487-93. Το θέμα αυτό θα αναπτυχθεί εκτενέστερα σε επόμενο κεφάλαιο.

Αυτό δεν σημαίνει ότι νομιμοποιούμαστε να αξιοποιούμε οποιαδήποτε μαρτυρία χωρίς κανέναν κριτικό έλεγχο. Η αξιοπιστία των πηγών αποτελεί πάντα ένα ζητούμενο για τον ιστορικό. Ένα από τα βασικά κριτήρια που χρησιμοποιήθηκαν για την αξιολόγηση των μαρτυριών έχει να κάνει με τον βαθμό στον οποίο κάθε πληροφορία διασταυρώνεται από ποικίλες πηγές, διαφορετικής προέλευσης. Το ιδιαίτερο ιστορικό πλαίσιο, η ρητορική, η οπτική γωνία, οι σκοπιμότητες μπορεί να μεταβάλλονται από τη μια πηγή στην άλλη, ορισμένα όμως φαινόμενα επανεμφανίζονται συχνά σε πολλές από αυτές. Για παράδειγμα, όπως θα δούμε σε επόμενο κεφάλαιο, δεν μπορεί να είναι τυχαίο, ούτε προϊόν προπαγάνδας, το γεγονός ότι πολλά κείμενα παρουσιάζουν τους ασκητές να θεραπεύουν κάποια είδη ασθενειών, ενώ κάποια άλλα όχι.

Από την άλλη μεριά βέβαια είναι σαφές ότι οι πληροφορίες που διασταυρώνονται από πολλές πηγές συχνά ταυτίζονται με αυτό που έχει χαρακτηριστεί ως τυπολογία της αγιότητας. Σε τέτοιες περιπτώσεις η αξιοπιστία των μαρτυριών ελέγχθηκε με την εφαρμογή μιας αντίστροφης λογικής, που εστιάζει στο κατά πόσο ένα μεμονωμένο παράδειγμα ξεφεύγει από τη συνήθη τυπολογία. Έτσι, για παράδειγμα, ενώ συνήθως οι θεραπείες εμφανίζονται να επιτυγχάνονται από τον άγιο με εντυπωσιακή απλότητα και ευκολία, υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες αναφέρονται ιδιαίτερες λεπτομέρειες που αφήνουν να διαφανεί η δυσκολία του εγχειρήματος. Η ερμηνεία τέτοιων παραδειγμάτων αποτελεί ένα βασικό ζητούμενο στην παρούσα μελέτη.

Η ρητορική των πηγών μας επιχειρήθηκε επίσης να παρακαμφθεί μέσω της μετατόπισης του επίκεντρου του ενδιαφέροντος από το βασικό περιεχόμενο στο περιθωριο των αγιολογικών αφηγήσεων. Είναι αρκετά συχνό το φαινόμενο τα αγιογραφικά κείμενα, δίπλα στο κεντρικό αφήγημα, να αναφέρουν πλήθος πληροφοριών που δεν υπηρετούν τους βασικούς ρητορικούς στόχους της αφήγησης. Για παράδειγμα, ενώ τα περισσότερα κείμενα προβάλλουν με έμφαση την ακραία άσκηση και την αδιαφορία για το σώμα, υπάρχουν πολλά στοιχεία που τεκμηριώνουν το σταθερό ενδιαφέρον και τη διαρκή μέριμνα πολλών ασκητών για τη σωματική υγεία.

Ένα επιπλέον πρόβλημα τίθεται από την πολυμορφία του μοναχισμού, η οποία άλλοτε επισημαίνεται με σαφήνεια στις πηγές, άλλοτε διακρίνεται με δυσκολία. Σημαντικές αποκλίσεις υπάρχουν καταρχάς μεταξύ των διαφορετικών τύπων ασκητικού βίου. Ανάμεσα στο πρότυπο του ερημίτη, που βλέπουμε στον *Βίο Αντωνίου* και το οργανωμένο κοινόβιο, που εμφανίζεται με τον Παχώμιο, υπήρχε μια ποικιλία ομάδων ασκητών, για τις οποίες γνωρίζουμε ελάχιστα.¹ Επιπλέον, το φαινόμενο του μοναχισμού δεν εμφανίζεται με ομοιόμορφο τρόπο σε όλες τις γεωγραφικές περιοχές. Συχνά έχουν τονιστεί οι διαφορές ανάμεσα στον αιγυπτιακό και τον συριακό μοναχισμό.² Η εικόνα μπορεί επίσης να μεταβάλλεται ριζικά ανάλογα με τις πηγές στις οποίες επιλέγει κανείς να δώσει μεγαλύτερη έμφαση. Συχνά η μελέτη του μοναχισμού έχει συνοδευτεί από μια προσπάθεια διάκρισης ανάμεσα σε αξιόπιστες και μη αξιόπιστες πηγές, με αποτέλεσμα όλα ανεξαιρέτως τα κείμενα να έχουν κατά καιρούς αμφισβητηθεί πολλαπλώς και όλα να έχουν βρει τους υποστηρικτές τους.

Στο πλαίσιο αυτής της εργασίας έχει γίνει χρήση μιας ποικιλίας πηγών, από διαφορετικούς γεωγραφικούς χώρους, για διαφορετικούς τύπους μοναχισμού, καθώς και πηγές που έχουν θεωρηθεί ότι δίνουν εικόνες ασύμβατες μεταξύ τους. Παρά τις επιμέρους υπαρκτές διαφορές, η εικόνα που προκύπτει για τη θεραπεία των ασκητών δεν είναι καθόλου αντιφατική και τα στοιχεία από ετερόκλητες πηγές φαίνεται να εντάσσονται σε ένα ενιαίο σχήμα. Όπως συμβαίνει και με την οργάνωση της περίθαλψης από τους μοναχούς,³ το φαινόμενο των χαρισματικών θεραπειών εκτείνεται σε ποικίλους γεωγραφικούς χώρους και σε διαφορετικά πρότυπα ασκητικού βίου. Είτε στις λαύρες είτε στα κοινόβια, οι χαρισματικοί ασκητές συχνά ταυτίζονταν με τις ηγετικές φυσιογνωμίες του μοναχισμού, τους πνευματικούς πατέρες, που επέβλεπαν και ρύθμιζαν τις ζωές των άλλων μοναχών. Ενδεχομένως σε

¹ Veilleux, «Monasticism and Gnosis», σ. 275-76. Ορισμένες ομάδες μοναχών δρούσαν μέσα πόλεις, ένα φαινόμενο που πιθανότατα πολεμήθηκε συστηματικά από τους εκπροσώπους της εκκλησίας: Caner, *Wandering Monks*, σ. 7-9, 14-15, 180-90, Goehring, *Ascetics*, σ. 78-82.

² Brown, «Asceticism», σ. 621, Finn, *Asceticism*, σ. 136-38, Goehring, *Ascetics*, σ. 33.

³ Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 4-6.

ορισμένες περιπτώσεις η εικόνα να είναι σύνθετη και να περιλαμβάνει διαφορετικές απόψεις και προσεγγίσεις, αλλά αυτό είναι δυνατό στο πλαίσιο της πραγματικής ζωής και δεν προδίδει καμία αντίφαση.

Ο σημαντικότερος περιορισμός στην επιλογή των πηγών της παρούσας έρευνας, στις οποίες θα αναφερόμαστε συνολικά με τον όρο «ασκητική γραμματεία», είναι γλωσσικός, καθώς χρησιμοποιήθηκαν, σχεδόν αποκλειστικά, κείμενα σωζόμενα στα ελληνικά. Η πρώτη μεγάλη κατηγορία πηγών που θα εξετάσουμε είναι οι αγιογραφικές αφηγήσεις. Σημαντική θέση ανάμεσά τους κατέχουν τρία έργα που έχουν χαρακτηριστεί ως ταξιδιωτικές αφηγήσεις και περιλαμβάνουν βιογραφικά στοιχεία των σπουδαιότερων ασκητών της Αιγύπτου και της Συρίας κατά τον 4^ο και τον πρώιμο 5^ο αι. μ.Χ.¹ *Ἡ κατ' Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία* γράφτηκε από κάποιον ανώνυμο συγγραφέα, πιθανότατα κληρικό, γύρω στο 400 μ.Χ., λίγα χρόνια μετά από ένα προσκυνηματικό ταξίδι του συγγραφέα και των συντρόφων του στους ασκητές της Αιγύπτου. Έχει θεωρηθεί λιγότερο αξιόπιστο κείμενο, λόγω της μεγάλης έμφασής του στο στοιχείο του εξωτικού, του φανταστικού και του θαύματος, από την άλλη όμως μεριά έχει διαπιστωθεί ότι διασώζει πραγματικές διδασκαλίες και τάσεις μεταξύ των ασκητών.² Ο Παλλάδιος, επίσκοπος Ελενοπόλεως Βιθυνίας, έγραψε τη *Λαυσαϊκή Ἱστορία* ή *Λαυσαϊκόν* περίπου το 420 μ.Χ. Σε αυτό κατέγραψε προσωπικές εμπειρίες και αναμνήσεις από την περίοδο της εννιάχρονης ασκητικής του ζωής στη Νιτρία και τα Κελλία της Αιγύπτου κατά τη δεκαετία του 390, αλλά διέσωσε και στοιχεία για ασκητές άλλων περιοχών, όπως της Παλαιστίνης, της Συρίας και της Γαλατίας.³ Οι αφηγήσεις του είναι περισσότερο ρεαλιστικές από εκείνες της *Ἱστορίας τῶν Μοναχῶν*.⁴ Την εικόνα μας για τους αγίους της Συρίας την οφείλουμε κυρίως στη *Φιλόθεο Ἱστορία* ή *Ἀσκητικὴ Πολιτεία* που συντάχθηκε από τον Θεοδώρητο, επίσκοπο Κύρρου, γύρω στο 440 μ.Χ.⁵ Παρά τις ενστάσεις που έχουν διατυπωθεί για την αξιοπιστία του έργου αυτού, η παρουσίαση του Θεοδώρητου είναι

¹ Frank, *The Memory of the Eyes*, σ. 39, Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 93.

² Brakke, *Demons*, σ. 130-34.

³ Harmless, *Desert Christians*, σ. 275-76, Παπαδόπουλος, *Πατρολογία* τ. 3, σ. 374-75.

⁴ Frank, *The Memory of the Eyes*, σ. 62, Brakke, *Demons*, σ. 136.

⁵ Παπαδόπουλος, *Πατρολογία* τ. 3, σ. 770-71.

αναντικατάστατη και απέχει πολύ από το να μας δίνει μια ομοιόμορφη εικόνα για τους αγίους της Συρίας.

Το δημοφιλέστερο αλλά ίσως και το πιο αμφιλεγόμενο αγιογραφικό κείμενο είναι ο *Βίος Αντωνίου* (*Επιστολή προς τους έν τη ξένη μοναχούς περι του βίου του μακαρίου Αντωνίου του Μεγάλου*) που αποδίδεται στον Μ. Αθανάσιο. Από τα πρώτα χρόνια της συγγραφής του, μεταξύ των ετών 356-360 μ.Χ., η επίδρασή του στον χώρο της αγιογραφίας υπήρξε μεγάλη.¹ Στη νεότερη έρευνα δεν υπάρχει συμφωνία για την ιστορική αξία του *Βίου*, ούτε για τον συγγραφέα του και οι απόψεις των μελετητών παρουσιάζουν μεγάλη ποικιλία.² Μια σύγκριση με τις επιστολές και τα αποφθέγματα που αποδίδονται στον Αντώνιο έχει δείξει ότι πολλά από τα χαρακτηριστικά του αγίου δεν μπορούν να αποδοθούν αποκλειστικά στην ευρηματικότητα του συγγραφέα του *Βίου*, ο οποίος δεν φαίνεται να απέκοψε τον ήρωά του από το κοπτικό του υπόβαθρο και είναι πιθανό πως αξιοποίησε προφορικές παραδόσεις γύρω από το πρόσωπό του.³ Συμβατικά, θα δεχτούμε την απόδοση του *Βίου* στον Αθανάσιο και την εικόνα του αγίου στον Αντώνιο, αν και για εμάς τα χαρακτηριστικά του αγίου διατηρούν την αξία τους ως σημαντικά πρότυπα ασκητικού βίου, ακόμα και αν δεν αφορούν αποκλειστικά τον ίδιο τον Αντώνιο ως ιστορικό πρόσωπο.

Μια διαφορετική αγιογραφική παράδοση είναι αυτή που αναπτύχθηκε στο κοινόβιο του Παχωμίου κυρίως γύρω από το πρόσωπο του ιδρυτή του.⁴ Σε αυτήν ανήκουν οι τέσσερις ελληνικοί *Βίοι* του Παχωμίου και τα *Παραλειπόμενα* (*Περὶ τῶν ἀγίων Παχωμίου καὶ Θεοδώρου παραλειπόμενα*). Περισσότερο αξιόπιστες ως ιστορικές πηγές έχουν θεωρηθεί ο πρώτος *Βίος* (*Sancti Pachomii Vita Prima*), γραμμένος γύρω στα 390, και τα *Παραλειπόμενα*.⁵ Στην παρούσα μελέτη χρησιμοποιήθηκε επίσης η *Επιστολή Ἄμμωνος*

¹ Harmless, *Desert Christians*, σ. 59-60.

² Rubenson, *The Letters*, σ. 127-32.

³ Rubenson, *The Letters*, σ. 132-44, Kannengiesser, «Athanasius», σ. 491.

⁴ Ο Brakke έχει υποδείξει επιδράσεις του *Βίου Αντωνίου* στους *Βίους Παχωμίου*, παραπέμποντας στον τρόπο αντιμετώπισης των δαιμονικών οραμάτων από τον Παχώμιο: Brakke, *Demons*, σ. 84-85. Ωστόσο η αναφορά στις σχετικές ασκητικές πρακτικές θα μπορούσε να θεωρηθεί αποτέλεσμα λογοτεχνικής επίδρασης στον ίδιο βαθμό με την αναφορά στην πρακτική της νηστείας.

⁵ Harmless, *Desert Christians*, σ. 116-17, Παπαδόπουλος, *Πατρολογία* τ. 2, σ. 161-62.

ἐπισκόπου περὶ πολιτείας καὶ βίου μερικοῦ Παχωμίου καὶ Θεοδώρου, που γράφτηκε τη δεκαετία του 390. Ο συντάκτης της είχε μονάσει για τρία χρόνια στο κοινόβιο και κατέγραψε την προσωπική του εμπειρία κυρίως γύρω από το πρόσωπο του Θεοδώρου, διαδόχου του Παχωμίου.¹

Δίπλα στους Βίους του Αντωνίου και του Παχωμίου, μελετήθηκαν και δύο σημαντικές αιογραφικές αφηγήσεις που αφορούν αγίες του 4^{ου} αι., οι οποίες αφενός συμπληρώνουν την εικόνα μας για το πρότυπο του ασκητή αγίου και αφετέρου δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στην αξία της ασκητικής στάσης απέναντι στη νόσο. Το έργο *Εἰς τὸν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης* γράφτηκε από τον αδελφό της Μακρίνας Γρηγόριο Νύσσης λίγο μετά το 380 μ.Χ.² Ο *Βίος τῆς ἁγίας Συγκλητικῆς* γράφτηκε τον 5^ο αι. στην Αλεξάνδρεια, από άγνωστο συγγραφέα και φέρει εμφανείς επιδράσεις από τον *Βίο Αντωνίου* αλλά και τα έργα του Ευάγριου.³

Η δεύτερη μεγάλη κατηγορία πηγών περιλαμβάνει κείμενα ασκητικής διδασκαλίας. Ιδιαίτερη θέση σε αυτήν κατέχουν τα *Αποφθέγματα Πατέρων*. Σώζονται σε τρεις συλλογές, την Αλφαβητική, όπου τα *Αποφθέγματα* γνωστής πατρότητας κατατάσσονται αλφαβητικά, τη Συστηματική, στην οποία οργανώνονται θεματικά, και την Ανώνυμη, που περιλαμβάνει πολλά *Αποφθέγματα* άγνωστης πατρότητας. Πολλά *Αποφθέγματα* είναι κοινά μεταξύ των τριών συλλογών. Η ιδιαιτερότητά τους βρίσκεται στο γεγονός ότι καταγράφουν, σε απλή και ανεπεξέργαστη μορφή, προφορικές διδασκαλίες γεννημένες μέσα στο πλαίσιο της άμεσης και προσωπικής σχέσης μεταξύ πνευματικού πατέρα και μαθητή. Παρότι συντέθηκαν μάλλον τον ύστερο 5^ο αι. μ.Χ. στην Παλαιστίνη, θεωρείται ότι διασώζουν αυθεντικές μορφές της πνευματικότητας του αιγυπτιακού μοναχισμού, ιδιαίτερα των περιοχών των Κελλίων, της Νιτρίας και της Σκήτης, από τα πρωιμότερα στάδια της ανάπτυξής του μέχρι και το πρώτο μισό του 5^{ου} αι.⁴

¹ Harmless, *Desert Christians*, σ. 155, Παπαδόπουλος, *Πατρολογία* τ. 2, σ. 448.

² Παπαδόπουλος, *Πατρολογία* τ. 2, σ. 621.

³ Αμπελάργα, *Ο βίος τῆς ἁγίας Συγκλητικῆς*, σ. 18, 24-40.

⁴ Harmless, *Desert Christians*, σ. 169-71, Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 6, 76-84, Brakke, *Demons*, σ. 145-46, Παπαδόπουλος, *Πατρολογία* τ. 3, σ. 860-65.

Ολοένα σπουδαιότερη θέση στη νεότερη έρευνα καταλαμβάνουν οι πρώιμες συλλογές επιστολών και ομιλιών, κείμενα που παλαιότερα είχαν αγνοηθεί ως μη αυθεντικά. Σε αυτήν την κατηγορία ανήκουν οι επτά επιστολές του Αντωνίου, οι οποίες χρονολογούνται λίγο πριν τα μέσα του 4^{ου} αι. και χρησιμοποιούνται πλέον από πολλούς ερευνητές ως αυθεντικές.¹ Παρότι γραμμένες στα κοπτικά, οι επιστολές του Αντωνίου χρησιμοποιήθηκαν κατ' εξαίρεση σε αυτήν την εργασία, διότι δίνουν ενδιαφέροντα στοιχεία που συμπληρώνουν την εικόνα μας για την πνευματικότητα του πρώιμου αιγυπτιακού μοναχισμού.² Στο ίδιο πνευματικό πλαίσιο εντάσσονται και οκτώ επιστολές γραμμένες στα ελληνικά υπό το όνομα του Αμμωνά, μαθητή του Αντωνίου.³ Στον Αμμωνά αποδίδονται επίσης κάποιες ομιλίες, εκ των οποίων αξιοποιήθηκαν δύο, συγκεκριμένα οι ομιλίες *Περὶ τῶν θελότων ἡσυχάσαι* και *Περὶ τῆς χαρᾶς τῆς ψυχῆς τοῦ ἀρξαμένου δουλεῦσαι Θεῷ*. Οι *Ὁμιλῖαι* που αποδίδονται στον Μακάριο τον Αιγύπτιο (*Τοῦ Ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου Ὁμιλῖαι πνευματικαί*) είναι υστερότερες και δεν θεωρούνται γνήσιες, καθώς τοποθετούνται τον ύστερο 4^ο αι. πιθανότατα στην περιοχή της Συρίας. Μεταξύ των σωζόμενων συλλογών χρησιμοποιήθηκε η δημοφιλέστερη, αποτελούμενη από πενήντα ομιλίες γραμμένες στα ελληνικά, ενώ διατηρήθηκε συμβατικά το όνομα του δημιουργού που δίνει η παράδοση.⁴ Η μελέτη τους είναι σημαντική διότι μας επιτρέπει να βρούμε κοινά σημεία στην πνευματικότητα της Αιγύπτου και της Συρίας.⁵ Τέλος, μελετήθηκε και ένα σώμα επτά επιστολών από ευσεβείς κοσμικούς προς τον Παφνούτιο, οι οποίες έχουν θεωρηθεί πολύτιμες για τη μελέτη του κοινωνικού ρόλου ενός ασκητή με φήμη αγιότητας στην Αίγυπτο των μέσων του 4^{ου} αι μ.Χ.⁶

Η ασκητική διδασκαλία μπορεί να βρεθεί ανεπτυγμένη και θεωρητικοποιημένη στα έργα δύο μεγάλων θεωρητικών του μοναχισμού του 4^{ου} αι., του Μ. Βασιλείου και του

¹ Την αυθεντικότητά τους υποστήριξε πειστικά ο Rubenson: *The Letters*, σ. 36-47.

² Crislip, *Thorns in the Flesh*, σ. 8.

³ Harmless, *Desert Christians*, σ. 82.

⁴ Hatzopoulos, *Two Outstanding Cases*, σ. 26, 30-32. Η υπόθεση της αιρετικής προέλευσης των ομιλιών έχει απορριφθεί πειστικά: ό.π., σ. 33-37.

⁵ Harmless, *Desert Christians*, σ. 428, Rubenson, «Monasticism», σ. 502.

⁶ Bell, *Jews and Christians*, σ. 102.

Ευάγριου. Ο Μ. Βασίλειος υπήρξε ένας από τους εμπνευστές του μοναχισμού και τα έργα του άσκησαν μεγάλη επίδραση στην προώθηση και οργάνωση της κοινοβιακής εκδοχής του.¹ Στα καθάρια ασκητικά του συγγράμματα αναπτύσσει ως πνευματικός πατέρας των μοναχών την ίδια πνευματική καθοδήγηση που βλέπουμε και σε άλλα έργα της ασκητικής γραμματείας. Εδώ ανήκουν οι *Όροι κατὰ πλάτος* και *Όροι κατ' έπιτομήν*, τους οποίους συνέταξε σε μια πρώτη ενιαία μορφή μεταξύ των ετών 359 και 362 και τους εξέδωσε συμπληρωμένους τα αμέσως επόμενα χρόνια. Σε αυτούς έδωσε απαντήσεις σε ερωτήματα μοναχών ορίζοντας κανόνες για ποικίλους τομείς του ασκητικού βίου.² Εκτός από τα καθάρια ασκητικά του συγγράμματα, ο Μ. Βασίλειος ενέτασσε συχνά σε πολλές από τις ομιλίες του και σε κάποια από τα θεολογικά του έργα προσεγγίσεις και απόψεις διαδεδομένες στον κόσμο των ασκητών και χρήσιμες για την παρούσα μελέτη. Για τον λόγο αυτό θα προσφύγουμε και σε άλλα συγγράμματα του Μ. Βασιλείου, όπου αυτό κρίνεται χρήσιμο κατά περίπτωση.

Ακόμα σημαντικότερα για τους σκοπούς της παρούσας μελέτης είναι τα έργα του Ευάγριου. Για πολλούς αιώνες ο Ευάγριος δεν ήταν ευρύτερα γνωστός. Η καταδίκη του ως οπαδού του Ωριγένη είχε ως αποτέλεσμα πολλά από τα έργα του είτε να αποδοθούν σε άλλους συγγραφείς, είτε να σωθούν σε άλλες ανατολικές γλώσσες.³ Ανήκε στον κύκλο ασκητών υψηλής μόρφωσης και είχε έλθει σε επαφή με τους Καππαδόκες πατέρες και ιδιαίτερα με τον Γρηγόριο Ναζιανζηνό, τον οποίο θεωρούσε δάσκαλό του.⁴ Κατά το 383 εγκαταστάθηκε στη Νιτρία της Αιγύπτου και μετά από δύο χρόνια μετακινήθηκε στα Κελλία, όπου εντάχθηκε στην ομάδα των διανοούμενων ωριγενιστών μοναχών και μαθήτευσε κοντά σε δύο από τους σπουδαιότερους πνευματικούς πατέρες της ερήμου, τον Μακάριο τον Αλεξανδρέα και τον Μακάριο τον Αιγύπτιο. Η επίδρασή του στη χριστιανική πνευματικότητα εκτιμάται ως εξαιρετικά σημαντική. Μία από τις πιο διάσημες συμβολές του ήταν η σύνταξη

¹ Quasten, *Patrology*, σ. 205.

² Παπαδόπουλος, *Πατρολογία* τ. 2, σ. 396-97, Quasten, *Patrology*, σ. 212-13.

³ Linge, «Leading the Life of Angels», σ. 538-39. Πολλά από τα έργα του Ευάγριου σώθηκαν στα συριακά, τα κοπτικά, τα αρμενικά, τα αραβικά και τα αιθιοπικά: Harmless, *Mystics*, σ. 140-41.

⁴ Harmless, *Desert Christians*, σ. 312-13, Casiday, *Evagrius*, σ. 3-5.

του καταλόγου των οκτώ αμαρτωλών λογισμών, από τον οποίο κατάγονται με βεβαιότητα τα επτά θανάσιμα αμαρτήματα.¹ Ο Ευάγριος είναι ο σπουδαιότερος θεωρητικός του μοναχισμού που έγραψε τα έργα του με την ιδιότητα του ασκητή και για τον λόγο αυτό αποτελεί μία από τις λίγες άμεσες διαθέσιμες πηγές για την πνευματική διδασκαλία του μοναχισμού.² Από τα έργα που σώζονται στα ελληνικά σε ακέραιη μορφή χρησιμοποιήθηκαν συνολικά δώδεκα πραγματείες με κεντρικό θέμα την αντιμετώπιση των παθών και τον ασκητικό βίο. Η χρονολογική τους κατάταξη δεν έχει καταστεί ακόμα δυνατή, πάντως όλες γράφτηκαν κατά την περίοδο της παραμονής του στην Αίγυπτο, δηλαδή μεταξύ των ετών 383 και 399.

Τα θεωρητικά έργα για τον ασκητικό βίο συμπληρώνονται με τη μελέτη δύο από τις σημαντικότερες πραγματείες *Περί παρθενίας* της περιόδου. Η μία γράφτηκε το 371 από τον Γρηγόριο Νύσσης και θεωρείται ως ένα από τα σπουδαιότερα ασκητικά του έργα. Ο Γρηγόριος, παρότι δεν διακρίθηκε ο ίδιος για τις ασκητικές του τάσεις, συνδέθηκε με το ασκητικό φαινόμενο μέσω της προσωπικής του σχέσης με τον Μ. Βασίλειο και τη Μακρίνα. Η συμβολή του στη θεωρητική θεμελίωση του ασκητικού βίου και η επίδραση που άσκησε στη διαμόρφωση της ασκητικής πνευματικότητας εκτιμώνται ως ιδιαίτερα σημαντικές.³ Η δεύτερη γράφτηκε πιθανότατα από τον Βασίλειο, επίσκοπο Αγκύρας, γύρω στα μέσα του 4^{ου} αι. μ.Χ. με τίτλο *Περί τῆς ἐν παρθενία ἀληθοῦς ἀφθορίας πρὸς Λητόιον ἐπίσκοπον Μελιτινῆς*. Ξεχωρίζει για τον τρόπο με τον οποίο αξιοποιεί τις ιατρικές γνώσεις στην καθοδήγηση παρθένων που ακολουθούσαν την ασκητική ζωή.⁴

Το παράδειγμα του Βασιλείου Αγκύρας δεν είναι μοναδικό. Στην ασκητική γραμματεία υπάρχουν και άλλες μαρτυρίες για την παρουσία ιατρικής γνώσης στον κόσμο των μοναχών. Για την πληρέστερη κατανόηση των μαρτυριών αυτών αναγκαστήκαμε να προσφύγουμε σε

¹ Harmless, *Desert Christians*, σ. 314-15, 321-22, Casiday, *Evagrius*, σ. 3, 11-12.

² Casiday, *Evagrius*, σ. 12.

³ Jaeger, *Two Rediscovered Works*, σ. 14-18, 23, 155.

⁴ Παπαδόπουλος, *Πατρολογία* τ. 2, σ. 215-16, Quasten, *Patrology*, σ. 202-203, Shaw, «Creation, Virginitv and Diet», σ. 579-85.

μια επιλεκτική μελέτη της ιατρικής γραμματείας. Τα ιατρικά συγγράμματα του 4^{ου} αι. ήταν κατά κύριο λόγο είτε εγκυκλοπαίδειες με πρακτικό στόχο, που αναπαρήγαγαν το περιεχόμενο παλαιότερων ιατρικών έργων, είτε υπομνήματα σε κλασικούς ιατρικούς συγγραφείς με στόχο διδακτικό. Οι πηγές στις οποίες βασίζονταν ήταν ως επί το πλείστον συγγράμματα της ιπποκρατικής συλλογής και του Γαληνού.¹ Όλα τα παραπάνω χαρακτηριστικά είναι εμφανή στα έργα του Ορειβάσιου, του σπουδαιότερου ιατρικού συγγραφέα της περιόδου. Ιδιαίτερα η επίδραση του Γαληνού στην ιατρική γραμματεία του 4^{ου} αι. φαίνεται πως ήταν καταλυτική και έτεινε να κυριαρχήσει ολοκληρωτικά.² Για τους λόγους αυτούς περιοριστήκαμε στην παράθεση στοιχείων από τα έργα του Γαληνού, καθώς και από έργα της ιπποκρατικής συλλογής.

¹ Temkin, «Greek Medicine», σ. 213-14, Duffy, «Byzantine Medicine», σ. 21-22, Stannard, «Aspects of Byzantine Materia Medica», σ. 205-206.

² Nutton, «From Galen to Alexander», σ. 2, Singer, «Εισαγωγή στον Γαληνό», σ. 25-26, Temkin, *Galenism*, σ. 61-64. Η διδασκαλία της ιατρικής στην Αλεξάνδρεια βασιζόταν κυρίως στη μελέτη και τον σχολιασμό έργων του Γαληνού: Temkin, «Byzantine Medicine», σ. 98-100.

II. Η χαρισματική ίαση και ο χαρισματικός στον μοναχισμό του 4^{ου} αι.

A. Τα θεραπευτικά χαρίσματα

Ο συγγραφέας της *Ιστορίας τῶν Μοναχῶν τῆς Αἰγύπτου*, στον πρόλογο του έργου του μας δίνει μια γενική εικόνα για τον βίο των ασκητών και τα χαρίσματα που τον συνόδευαν. Σύμφωνα με αυτήν, οι ασκητές ζούσαν έναν αγγελικό βίο, βρίσκονταν μάλλον πιο κοντά στον ουρανό παρά στη γη έχοντας ξεχάσει εντελώς τις βιοτικές μέριμνες και κάλυπταν τις όποιες βιοτικές ανάγκες τους απλά υψώνοντας τα χέρια στον ουρανό. Πολλοί από αυτούς σταμάτησαν τα ρεύματα των ποταμών, περπάτησαν πάνω στον Νείλο, σκότωσαν άγρια θηρία, έκαναν θεραπείες και άλλα θαύματα. Ο συγγραφέας θεωρούσε ότι στις μέρες του ο Θεός θαυματουργούσε μέσω εκείνων, όπως έκανε παλαιότερα με τους προφήτες και τους αποστόλους.¹

Ο θαυμαστός κόσμος της ερήμου δίνει συχνά την εντύπωση ότι είναι πλασμένος με μια πληθώρα υπερφυσικών χαρακτηριστικών της ιουδαιοχριστιανικής παράδοσης αλλά και της παγανιστικής αρεταλογίας.² Σε αυτόν τον κόσμο των θαυμάτων, όπου όλα είναι δυνατά, η θεραπεία της ασθένειας μπορεί να παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα της ευωδίας ενός σύκου, το οποίο είχε φέρει ένας άγιος μετά από μια επίσκεψή του στον παράδεισο.³ Η έντονη προσευχή ενός ασκητή μπορεί να έκανε τον άρρωστο να αιωρηθεί στον αέρα.⁴ Τέτοιες αφηγήσεις θεραπειών δεν ήταν σπάνιες. Η γενική αίσθηση που αποκομίζει ο αναγνώστης από τις πηγές είναι ότι, μεταξύ των ασκητών της Αιγύπτου και της Συρίας, υπήρχαν πολλοί που κατείχαν τη δύναμη να θεραπεύουν ασθενείς με τρόπο θαυματουργικό.

¹ *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, Πρόλογος, 5-9.

² Browning, «The ‘Low Level’ Saint's Life», σ. 122-23. Ο θαυμαστός και εξωτικός χαρακτήρας που συχνά έχουν οι αφηγήσεις αυτές έχει συνδεθεί με τις συμβάσεις της ταξιδιωτικής λογοτεχνίας: Frank, «Miracles», σ. 485-93. Η Αίγυπτος παραδοσιακά εμφανιζόταν ως τόπος μυστηρίου και θαυμάτων: Frank, *The Memory of the Eyes*, σ. 46-48.

³ *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 10.21-22. Με τον Πατερμούθιο συνδέονται αρκετές θαυμαστές ιστορίες, κατά το ίδιο κείμενο.

⁴ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 18.22.

Πρώτα απ' όλα θα πρέπει να ορίσουμε τι εννοούμε με τον όρο θαυματουργική θεραπεία. Κάτω από τον τίτλο αυτό θα πρέπει να εντάξουμε τις θεραπείες που δεν μπορούν να γίνουν κατανοητές με φυσικούς όρους, και, κυρίως, να εξηγηθούν από τις ιατρικές γνώσεις της εποχής στην οποία ανήκουν. Σε σημαντικό βαθμό το θαύμα ορίζεται από τις ερμηνευτικές δυνατότητες της επιστήμης της κάθε εποχής. Επίσης, εκείνες που χρησιμοποιούν θρησκευτικά μέσα, όπως προσευχή και ευλογημένο λάδι, εκείνες που διενεργούνται από θεραπευτές με θεϊκές ιδιότητες και εκείνες που αίρουν αρρώστιες αποδιδόμενες σε θεϊκές δυνάμεις ή κακοποιά πνεύματα. Στα κείμενα της ασκητικής γραμματείας, η δύναμη της θεραπείας ασθενών περιγράφεται συνοπτικά ως χάρισμα.

Το χάρισμα των *ιαμάτων* αναφέρεται στα κείμενα ως ένα ξεχωριστό είδος, εύκολα διακριτό από τα άλλα. Δεν το κατείχαν όλοι οι χαρισματικοί ασκητές αλλά μόνο μερικοί από αυτούς και επιπλέον υπήρχαν χαρισματικοί στους οποίους αποδιδόταν μόνο αυτή η ιδιότητα.¹ Όλα αυτά τονίζουν την ιδιαιτερότητα του συγκεκριμένου χαρίσματος.

Οι ασκητές που είχαν λάβει από τον Θεό τη δύναμη της ίασης θεωρούνταν ικανοί να θεραπεύουν τους περισσότερους ασθενείς, ανεξάρτητα από το είδος και τη σοβαρότητα της ασθένειας. Καμία ασθένεια δεν θεωρείτο αθεράπευτη αφού ακόμα και οι νεκροί ήταν δυνατό να επανέλθουν στη ζωή.² Βέβαια στην πράξη το εύρος των ασθενειών που θέραπευαν οι χαρισματικοί δεν ήταν απεριόριστο, τουλάχιστον αν κρίνουμε από τις περιπτώσεις στις οποίες μας δίνονται περισσότερες λεπτομέρειες. Σύμφωνα με τον ασκητή Κόπρη, οι μοναχοί θέραπευαν χωλούς και τυφλούς.³ Οι παραλύσεις πρέπει να ήταν πράγματι πολλές και διαφόρων μορφών. Κάποιες περιγράφονται ως χρόνιες, ενώ άλλες φαίνεται πως είχαν προκύψει πολύ πρόσφατα.⁴ Η ίδια εικόνα ισχύει και για τις θεραπείες τυφλών. Δεν πρόκειται μόνο για περιπτώσεις πραγματικής τύφλωσης, αλλά για ποικίλες μορφές παθήσεων, πολλές

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 12, 39, 42, *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 26, Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 16.

² Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία* 21.14, *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 10.15-16, Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 17.11.

³ *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 10.24.

⁴ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 15.3, 26.16, *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 13.9.

από τις οποίες δεν αντιμετωπίζονταν αποτελεσματικά από τους γιατρούς της εποχής.¹ Μια άλλη μεγάλη κατηγορία ασθενειών περιλαμβάνει περιπτώσεις με βασικό σύμπτωμα τον πυρετό.² Το εύρος των ασθενειών αυτής της κατηγορίας είναι βέβαια ακόμα μεγαλύτερο. Οι θεραπείες στείρων γυναικών μαρτυρούν μάλλον περισσότερο τις αντιλήψεις της εποχής για τη στειρότητα.³ Η αδυναμία σύλληψης έδειχνε μια ανικανότητα ή βιολογική βλάβη, που αφορούσε κυρίως τις γυναίκες.

Από την άλλη μεριά, μεταξύ των ασθενειών που θεράπευαν οι χαρισματικοί ασκητές, πολύ σπάνια θα βρούμε πραγματικά ανίατες ασθένειες. Οι λεπροί σπάνια αναφέρονται και ποτέ δεν τους βλέπουμε να θεραπεύονται ή να ζητούν θεραπεία. Στις περιπτώσεις όπου αναφέρεται καρκίνος, η ασθένεια είτε μοιάζει πράγματι με καρκίνο και καταλήγει στον θάνατο, είτε θεραπεύεται, αλλά θα μπορούσε επίσης να οφείλεται σε κάποια οξεία δερματική πάθηση.⁴ Στην περίπτωση του λοιμού που ενέσκηψε στο κοινόβιο του Παχωμίου και εξαιτίας του οποίου πέθαναν πάνω από εκατό μοναχοί, μεταξύ των οποίων ηγούμενοι μονών και ο ίδιος ο Παχώμιος, δεν γίνεται καθόλου λόγος για προσπάθεια θεραπείας.⁵

Τα αίτια στα οποία αποδιδόταν κάθε φορά η ασθένεια δεν φαίνεται να έπαιζαν ιδιαίτερο ρόλο. Το ιαματικό χάρισμα ήταν εξίσου αποτελεσματικό τόσο για τις φυσικές αρρώστιες, όσο και για εκείνες που αποδίδονταν στον υπερφυσικό παράγοντα. Ο μόνος περιορισμός, αν και δεν επισημαίνεται ευθέως στα κείμενα, αφορούσε την ιδιότητα του ασθενούς. Οι ασθενείς που θεραπεύονταν με θαυματουργικό τρόπο ήταν κατά κανόνα κοσμικοί και όχι μοναχοί. Αυτός είναι ένας αινιγματικός, εκ πρώτης όψεως, περιορισμός της εμβέλειας του ιαματικού χαρίσματος, στον οποίο πρέπει να επανέλθουμε.

¹ Χανιώτης, «Αμαρτίες, αρρώστιες», σ. 20-21.

² *Βίος Παχωμίου*, 51, 52, *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 1.16.

³ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 11.4, 13.16-17, 26.21.

⁴ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 9.13, Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 18.19. Με καρκίνο μοιάζει και η ασθένεια της Συγκλητικής, η οποία περιγράφεται με ανατριχιαστικές λεπτομέρειες από τον βιογράφο της: *Βίος Συγκλητικής*, 261-63 (ΕΠΕ 26, 356-60).

⁵ *Βίος Παχωμίου*, 114-17.

Οι χαρισματικοί ασκητές ήταν οι κατεξοχήν αρμόδιοι για την αντιμετώπιση ασθενειών με μη φυσικά αίτια. Συχνά, η αποτυχία της ιατρικής να θεραπεύσει έναν ασθενή, δημιουργούσε υποψίες για υπερφυσική προέλευση της νόσου. Οι υπερφυσικές δυνάμεις που θεωρούνταν ικανές να προκαλέσουν την ανθρώπινη αρρώστια ήταν κυρίως δύο, ο Θεός και οι δαίμονες. Στην πρώτη περίπτωση, τη βασική ευθύνη συνήθως είχε ο ασθενής. Η τιμωρία της αμαρτίας πολλές φορές ερχόταν μέσα από κάποια αρρώστια. Ο στόχος του Θεού βέβαια, στις περισσότερες περιπτώσεις, δεν ήταν απλά τιμωρητικός. Ίσως ήθελε να βοηθήσει τον αμαρτωλό να διορθώσει το σφάλμα του ή να θέσει τον πιστό σε δοκιμασίες που αναμενόταν να τον βελτιώσουν ηθικά. Γενικά, θα λέγαμε ότι οι θεϊκής προέλευσης ασθένειες είχαν θετικό πρόσημο. Το αντίθετο συνέβαινε όταν αιτία της νόσου ήταν κάποιος δαίμονας. Στόχος των δαιμόνων ήταν να βασανίσουν τον ασθενή, ή να τον βλάψουν στο σώμα και την ψυχή και σε κάθε περίπτωση να τον καταστρέψουν ως ηθική οντότητα.

Οι δαίμονες εμφανίζονται να παίζουν κεντρικό ρόλο στις ασθένειες που θεράπευαν οι χαρισματικοί ασκητές. Αποτελούσαν την πιο χαρακτηριστική ειδικότητά τους στον τομέα της θεραπείας. Οι συχνές αναφορές στους δαίμονες είναι αυτές που δίνουν περισσότερο το ιδιαίτερο στίγμα της θεραπείας στον χώρο του μοναχισμού, που υπογραμμίζουν τη διαφορά με άλλες μορφές θρησκευτικής ίασης, όπως αυτή των Ασκληπιείων, και που ξενίζουν τον σημερινό αναγνώστη.¹ Στις πηγές μας, οι δαίμονες θεωρούνται ικανοί να προκαλέσουν οποιαδήποτε ασθένεια, και γι' αυτό συχνά ήταν δύσκολο να διακρίνει κάποιος μη ειδικός τη φυσική ή δαιμονική φύση μιας αρρώστιας. Μεταξύ των ασθενειών δαιμονικής προέλευσης συμπεριλαμβάνονται δυσλειτουργίες του σώματος, της ψυχής, του νου, της συμπεριφοράς και της κοινωνικότητας του ατόμου.²

Θα μπορούσαμε να διακρίνουμε αυτές τις ασθένειες σε δύο βασικές κατηγορίες. Στην πρώτη κατηγορία θα τοποθετούσαμε ασθένειες με σωματικά κυρίως συμπτώματα, τα οποία

¹ Η πίστη στη δύναμη των δαιμόνων να προκαλούν ασθένειες και άλλες συμφορές ήταν κοινή στο ιουδαιοχριστιανικό και το ελληνορωμαϊκό περιβάλλον: Jones, *Pagan and Christian*, σ. 36-46.

² Iosif, «I saw Satan», σ. 323-40.

ήταν δυνατό να αποδοθούν και σε φυσικά αίτια. Συνήθως βέβαια η δαιμονική παρουσία εκδηλωνόταν με κάποια ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Μια καθαρά σωματική νόσος ήταν πιθανό να αποδοθεί στους δαίμονες αν εμφάνιζε ασυνήθιστα συμπτώματα. Η παράλυση που συνοδεύεται από έντονη δυσμορφία, επιπλοκές στη γέννα που συνοδεύονταν από αλαλία της ετοιμόγεννης, στομαχικές και διατροφικές διαταραχές με ασυνήθιστα έντονα συμπτώματα, αποτελούν χαρακτηριστικά παραδείγματα.¹ Στη δεύτερη κατηγορία ασθενειών δαιμονικής προέλευσης θα εντάσσαμε όλες εκείνες τις ασθένειες, που θεωρούνταν πιο χαρακτηριστικές περιπτώσεις παρουσίας δαιμόνων και αποδίδονταν συνήθως σε αυτούς. Πρόκειται για νοσηρές καταστάσεις, στις οποίες ο ασθενής εμφάνιζε απότομες αλλαγές στη συμπεριφορά και τις συνήθειες του, με συμπτώματα όπως, μειωμένη αντίληψη του περιβάλλοντος και αδυναμία επικοινωνίας με αυτό, επιθετικότητα, και εν γένει αποκλίνουσα συμπεριφορά. Στις πιο ακραίες περιπτώσεις, όταν ο ασθενής δεν είχε συνείδηση του εαυτού του και των ενεργειών του, γινόταν συνήθως λόγος για δαιμονική κατοχή.

Συνεπώς οι ασθένειες που αποδίδονταν στους δαίμονες φαίνεται πως είχαν κάποιες ιδιαιτερότητες. Η μεγαλύτερη ιδιαιτερότητά τους βέβαια ήταν το ίδιο το γεγονός ότι αποδίδονταν στους δαίμονες. Με την αναγνώριση της δαιμονικής επιρροής σε μια ασθένεια οι ασκητές ουσιαστικά έδιναν σε αυτή μια ταυτότητα που τόνιζε την ιδιομορφία της. Είναι σαφές ότι για τους θεραπευτές της ερήμου οι ασθένειες δαιμονικής προέλευσης αποτελούσαν μια ιδιαίτερη κατηγορία, η οποία έπρεπε να αντιμετωπίζεται ξεχωριστά. Η δύναμη να απομακρύνει κανείς τους δαίμονες στις πηγές μας αναφέρεται ως ξεχωριστό χάρισμα, διαφορετικό από εκείνο της ίασης. Στην πράξη όμως τα δύο χαρίσματα συνδέονταν πολύ στενά, και συχνά εμφανίζονται να λειτουργούν παράλληλα. Αρκετές φορές τα βλέπουμε να χορηγούνται ταυτόχρονα ή να συνδυάζονται στο ίδιο πρόσωπο. Από τις αναφορές των πηγών σε ασκητές με χάρισμα ίασης, περισσότερες από τις μισές κάνουν λόγο και για χάρισμα

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 44.4, 36.4-5, 17.11.

εκδίωξης δαιμόνων.¹ Αυτό σημαίνει ότι ένα σημαντικό μέρος των θεραπειών που πραγματοποιούσαν οι ασκητές γινόταν μέσω της εκδίωξης δαιμόνων. Από την άλλη μεριά, σπάνια βρίσκουμε περιπτώσεις κατοχής του χαρίσματος εκδίωξης δαιμόνων, χωρίς αναφορά στο ιαματικό χάρισμα. Συνήθως, ο ασκητής που είχε τη δύναμη να διώχνει δαίμονες, μπορούσε και να θεραπεύει. Σε γενικές γραμμές θα λέγαμε ότι το χάρισμα εκδίωξης δαιμόνων συνδεόταν στενά με το ιαματικό αλλά δεν ταυτιζόταν με αυτό, κάτι που ίσως σημαίνει ότι αναφερόταν σε μια ιδιαίτερη ικανότητα.

Τα παραπάνω δεδομένα θέτουν κάποια μεθοδολογικά ζητήματα για τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να αντιμετωπίσουμε τις δαιμονικές ασθένειες. Καταρχάς, θα πρέπει να αποδεχτούμε ότι εντάσσονται στη γενική κατηγορία των ασθενειών που θεραπεύαν οι μοναχοί και επομένως δεν μπορούν να εξαιρεθούν από την παρούσα μελέτη. Ο σημερινός μελετητής δεν δικαιούται να απομονώσει τη μία ή την άλλη περίπτωση και να τη θέσει έξω από το πεδίο της ασθένειας και της θεραπείας της. Δεύτερον, θα πρέπει να σεβαστούμε τη διάκριση που γίνεται στις πηγές μας και να εξετάσουμε την ιδιαιτερότητα αυτής της κατηγορίας. Το γεγονός ότι οι μοναχοί χρησιμοποιούσαν την έννοια των δαιμόνων για να προσεγγίσουν ένα σύνολο δυσλειτουργιών και αποκλίσεων από τον φυσικό κανόνα, δεν μπορεί να είναι τυχαίο, ακόμα και αν το σύνολο αυτό μοιάζει ετερόκλητο. Αν οι μοναχοί αντιλαμβάνονταν ότι υπήρχε κάτι κοινό ανάμεσα στον πυρετό και την τρέλα, αυτό θα πρέπει να το ανακαλύψουμε και να το ερμηνεύσουμε.

B. Οι θεραπευτικές πρακτικές των χαρισματικών

Τα θεραπευτικά μέσα που χρησιμοποιούσαν οι ασκητές για να αντιμετωπίσουν όλες τις αρρώστιες, ανεξάρτητα από το είδος τους και την προέλευσή τους, εμφανίζουν έντονο το στοιχείο της ομοιομορφίας. Συνήθως βλέπουμε να επανέρχονται ουσιαστικά τέσσερα

¹ Σε αυτές προσμετράμε και τις περιπτώσεις στις οποίες γίνεται μια απλή αναφορά στο χάρισμα της ίασης χωρίς συγκεκριμένες πληροφορίες. Αν λάβουμε υπόψη μόνο τις περιπτώσεις στις οποίες δίνονται περιγραφές θεραπειών και πιο συγκεκριμένα στοιχεία, το ποσοστό συνδυασμού των δύο χαρισμάτων αυξάνεται.

διαφορετικά είδη: η προσευχή, η επίθεση των χειρών πάνω στον ασθενή και η χρήση ελαίου και νερού, που είχαν λάβει την ευλογία του αγίου.¹ Από αυτά, η προσευχή είχε βέβαια την καθολικότερη εφαρμογή. Οποιαδήποτε άλλα μέσα και αν αξιοποιούνταν, η χρήση της προσευχής ήταν δεδομένη και υπήρχαν ορισμένοι χαρισματικοί ασκητές οι οποίοι θεράπευαν σχεδόν αποκλειστικά με αυτόν τον τρόπο.²

Η αναγκαιότητα επίκλησης του Θεού μέσω της προσευχής τόνιζε τη λειτουργία του αγίου ως μεσολαβητή της θεϊκής δύναμης. Αφού ο άγιος είχε επικαλεστεί τη θεϊκή παρέμβαση και η δύναμη του Θεού είχε περάσει σε αυτόν, μπορούσε να τη μεταφέρει στον ασθενή είτε άμεσα, μέσω του αγγίγματος,³ είτε έμμεσα, μέσω κάποιου φυσικού υλικού. Το λάδι και το νερό αναφέρονται συνήθως ως τα κατεξοχήν υλικά μεταφοράς της δύναμης του αγίου, η οποία μπορούσε έτσι να ταξιδέψει και να χρησιμοποιηθεί σε οποιονδήποτε τόπο και χρόνο, χωρίς να απαιτείται η παρουσία του ίδιου.

Εκτός από το λάδι και το νερό, οποιοδήποτε υλικό είχε έλθει σε επαφή με τον άγιο ήταν δυνατό να λειτουργήσει ως φορέας της δύναμής του. Τέτοια υλικά μέσα ήταν, για παράδειγμα, ένα κομμάτι από τη ζώνη του ή την κλίνη του ή το στύλο όπου διέμενε, χώμα από τον τόπο όπου κατοικούσε,⁴ αντικείμενα που είχε κατασκευάσει ο ίδιος ή αντικείμενα που έφεραν την εικόνα του.⁵ Η μεταφορά της ευλογίας και της θεραπευτικής δύναμης σε ποικίλα αντικείμενα δεν περιοριζόταν στους ζωντανούς αγίους αλλά εφαρμοζόταν επίσης στα λείψανα και τους τάφους τους, ενώ από τον 5^ο αι. η πίστη αυτή οδήγησε και σε μια ακμάζουσα βιοτεχνική παραγωγή.⁶

¹ Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 23-25.

² Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ίστορία*, 16.2.

³ *Ίστορία τῶν Μοναχῶν*, 6.1, Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 18.22.

⁴ Το χώμα μπορεί να χρησίμευε για επάλειψη ή τρίψιμο της πάσχουσας περιοχής: Vikan, «Art, Medicine and Magic», σ. 68.

⁵ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 37.12, Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ίστορία*, 9.15, 21.4, 26.28, *Ίστορία τῶν Μοναχῶν*, 13.9. Για τη θεραπευτική δύναμη της εικόνας του αγίου βλ. Μέντζου-Μειμάρη, «Απεικονίσεις αγίων», σ. 588-601.

⁶ Vikan, «Art, Medicine and Magic», σ. 68-86, Montserrat, «Pilgrimage», σ. 258.

Για το περιεχόμενο της προσευχής συνήθως δεν δίνονται πληροφορίες. Γνωρίζουμε ότι ο Παχώμιος διέθετε προσευχές σε γραπτή μορφή, κατάλληλες για διάφορες περιστάσεις, που ενδεχομένως αποτελούσαν νέες συνθέσεις.¹ Πάντως η συνηθέστερη πρακτική ήταν να χρησιμοποιούνται χωρία από τις Γραφές. Ο Αντώνιος συμβούλευε τους μοναχούς να αντιμετωπίζουν συγκεκριμένους δαιμονικούς πειρασμούς με λόγια του Ιησού,² ενώ ο Ευάγριος, στον ογκώδη *Αντιρρητικό* του, αντιστοίχησε έναν μεγάλο αριθμό αποσπασμάτων από τις Γραφές με δαιμονικούς πειρασμούς.

Σε ένα από τα αποφθέγματα των πατέρων, ο Ποιμήν εμφανίζεται να λέει ότι, ακόμα και αν ο μοναχός δεν καταλαβαίνει τη δύναμη των λέξεων που εκφέρει εναντίον των δαιμόνων, οι δαίμονες τις ακούν και αποσύρονται φοβισμένοι.³ Τέτοιες απόψεις παραπέμπουν σε μια χρήση του λόγου μαγική, η οποία δεν φαίνεται να διαφέρει ουσιαστικά από τον τρόπο που χρησιμοποιούνταν οι επωδοί και τα ξόρκια στο πλαίσιο της παραδοσιακής λατρείας και ιδιαίτερα στον τομέα της θεραπείας.⁴ Πράγματι, έργα σαν τον *Αντιρρητικό* του Ευάγριου και συγγενικά συγγράμματα του Αθανάσιου και άλλων πατέρων, που αντλούσαν λόγους ισχύος από τις Γραφές, έχουν θεωρηθεί συγκρίσιμα με εγχειρίδια μαγικών επωδών. Σε αυτό το πλαίσιο το όνομα του Ιησού και τα χωρία των Γραφών μπορεί να λειτουργούσαν σαν ξόρκια.⁵ Φαίνεται μάλιστα ότι οι Γραφές δεν αποτελούσαν τη μόνη πηγή τέτοιων έργων, καθώς έχει επισημανθεί ότι μοναχοί και μέλη του κλήρου συμμετείχαν στην παραγωγή ανάλογων εγχειριδίων, που συνδύαζαν στοιχεία αιγυπτιακά, ιουδαϊκά και χριστιανικά και στόχευαν στην τελετουργική αντιμετώπιση ποικίλων προβλημάτων.⁶

¹ *Βίος Παχωμίου*, 46. Ο ίδιος τις απέδιδε αόριστα σε κάποιους αρχαίους πατέρες.

² Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 37.

³ *Αποφθέγματα* (συστ.), 5.37.

⁴ Χανιώτης, «Αμαρτίες, αρρώστιες», σ. 29-30.

⁵ Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 80-81, Brakke, *Demons*, σ. 231-33. Κατά τον Brakke ο Αθανάσιος και ο Ευάγριος με τα έργα τους συνέβαλαν στον εκχριστιανισμό του τελετουργικού εκδίωξης δαιμόνων.

⁶ Maxwell, «Paganism and Christianization», σ. 858. Το ότι οι μοναχοί συνεισέφεραν στην τάση αυτή φαίνεται από το γεγονός ότι τέτοια εγχειρίδια βρέθηκαν σε μοναστήρια: Frankfurter, «Syncretism», σ. 378-79, Brakke, *Demons*, σ. 227-28.

Τον ίδιο χαρακτήρα πιθανότατα είχαν και τα υπόλοιπα θεραπευτικά μέσα. Υλικά, όπως το λάδι, το νερό και το χώμα, αποτελούσαν παραδοσιακά οχήματα του ιερού, ενώ δεν λείπουν στοιχεία για παραγωγή και χρήση φυλαχτών από μοναχούς.¹ Ο ηγούμενος της Λευκής Μονής Σενούτα επέκρινε έναν αξιωματούχο για την επιλογή του να εναποθέσει τις ελπίδες θεραπείας του σε ένα φυλαχτό από νύχια αλεπούς, που του είχε δώσει κάποιος σπουδαίος μοναχός.² Πέραν της ομοιότητας στο επίπεδο των πρακτικών, υπάρχουν στοιχεία που δείχνουν ότι ο παραδοσιακός ιερέας και ο μοναχός αποτελούσαν εναλλακτικές ιδιότητες που μπορεί να αποδίδονταν στα ίδια πρόσωπα. Σε ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα, βλέπουμε έναν εθνικό ιερέα και τους γιους του να προσχωρούν στον μοναχισμό και να εξακολουθούν να παίζουν τους ίδιους ρόλους στον ίδιο χώρο.³

Τα παραπάνω στοιχεία εντάσσουν τους ασκητές σε μια ευρύτερη τάση διατήρησης παραδοσιακών πρακτικών επίκλησης της θεϊκής ή υπερφυσικής δύναμης.⁴ Συχνά έχουν θεωρηθεί αρκετά για να δικαιολογήσουν την κατάταξη της θεραπευτικής προσέγγισης των μοναχών στην κατηγορία της παραδοσιακής τελετουργίας και μαγείας. Είναι αλήθεια ότι ηγετικές φυσιογνώμιες της εκκλησίας, αλλά και ορισμένοι πατέρες των μοναχών, αντιλαμβάνονταν αυτήν τη σύνδεση. Θεωρούσαν τις τελετουργικές πρακτικές, ακόμα και τη λατρεία των λειψάνων, στοιχεία ασύμβατα με τον Χριστιανισμό και προσπάθησαν να τα περιορίσουν.⁵

Από την άλλη μεριά, οι χριστιανοί συγγραφείς, παρά τις ενστάσεις τους για τις πρακτικές αυτές, δεν έθεταν τους πιστούς που τις ακολουθούσαν εκτός θρησκείας. Ο Σενούτα, παρότι καταδίκασε εμφαντικά όλα τα παγανιστικά στοιχεία, δεν τα συνέδεε με

¹ Maxwell, «Paganism and Christianization», σ. 858, Frankfurter, «Syncretism», σ. 375-78, Frankfurter, «Beyond Magic», σ. 261.

² Frankfurter, «Beyond Magic», σ. 262.

³ Brakke, *Demons*, σ. 235-36.

⁴ Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 79-80.

⁵ Brakke, *Demons*, σ. 228, Brakke, «Outside the Places», σ. 445-81, Frankfurter, «Beyond Magic», σ. 263-65, Frankfurter, «Christianity and Paganism», σ. 175-76.

λατρεία δαιμόνων ή μαγεία, αλλά έκανε λόγο για ματαιότητα, απάτη και ασέβεια.¹ Είναι επίσης απίθανο ότι όσοι χρησιμοποιούσαν μαγικά μέσα θεωρούσαν τους εαυτούς τους λιγότερο χριστιανούς.² Επιπλέον, στις πηγές μας βλέπουμε, δίπλα στη χρήση μέσων που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν μαγικά, μια πολύ μεγαλύτερη έμφαση στον ρόλο της αρετής και του βίου των μοναχών για την απόκτηση υπερφυσικής δύναμης.³ Οι θεραπευτές της ερήμου θεωρούνταν οι ίδιοι ως τα καταλληλότερα πρόσωπα για να απευθυνθούν στον Θεό, διότι ο ασκητικός βίος τούς έφερνε ένα βήμα πιο κοντά στο θείο και τους επέτρεπε να απευθύνονται σε αυτό για χάρη τρίτων.⁴ Η θεραπευτική τους δραστηριότητα συχνά υποτασσόταν σε ανώτερους ηθικούς και θρησκευτικούς σκοπούς.⁵ Οι ασθενείς δεν θεραπεύονταν μόνο με την επίκληση ενός ονόματος αλλά και με την επανόρθωση της αμαρτίας. Όλα αυτά τα χαρακτηριστικά βέβαια δύσκολα θα μπορούσαν να θεωρηθούν ότι ανήκουν στην περιοχή της μαγείας.

Στη νεότερη έρευνα έχουν γίνει προσπάθειες να οριοθετηθούν οι έννοιες της μαγείας και της θρησκείας. Χαρακτηριστικά όπως η γνήσια πίστη σε έναν Θεό και η ανάληψη ηθικών δεσμεύσεων, θεωρούνται ότι παραπέμπουν περισσότερο στην έννοια της θρησκείας, σε αντίθεση με τον καθαρά τεχνικό χαρακτήρα της μαγείας.⁶ Από την άλλη μεριά τέτοιου είδους επιχειρήματα σχεδόν συμπίπτουν με εκείνα που χρησιμοποίησαν οι χριστιανοί πατέρες για να αντιμετωπίσουν τις καταγγελίες για άσκηση μαγείας στον Χριστιανισμό.⁷ Και όπως δεν κατάφεραν τα επιχειρήματα αυτά να σταματήσουν τις καταγγελίες για μαγεία, κατά τον ίδιο τρόπο η αναπαραγωγή τους σήμερα δεν μπορεί να δώσει μια οριστική απάντηση στο πρόβλημα της διάκρισης ανάμεσα στη μαγεία και τη θρησκεία.

¹ Frankfurter, «Beyond Magic», σ. 262.

² Maxwell, «Paganism and Christianization», σ. 858.

³ Brakke, *Demons*, σ. 237-38.

⁴ Αυτό είναι ξεκάθαρο σε όλες τις σωζόμενες επιστολές που απευθύνονταν στον Παφνούτιο. Ειδικά για θεραπεία βλ. Παφνούτιος, *Επιστολές*, P. Lond. 1926.

⁵ Frankfurter, «Curses, Blessings», σ. 170-73.

⁶ Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, σ. 126-31.

⁷ Κυρτάας, *Ιερείς και Προφήτες*, σ. 217-19.

Η δυσκολία της διάκρισης ανάμεσα στη μαγεία και το θαύμα έγκειται στο ότι βασιζόταν κυρίως στην οπτική γωνία του παρατηρητή.¹ Οι ίδιες πρακτικές, αν πραγματοποιούνταν με τη βοήθεια του Θεού ήταν θαύματα, ενώ αν στηρίζονταν στη βοήθεια των δαιμόνων ήταν μαγεία.² Άλλωστε το επιχείρημα της μαγείας ήταν μια κατηγορία που επέρριπταν οι θρησκευτικοί αντίπαλοι ο ένας στον άλλο, μετατρέποντας τους θρησκευτικούς ανταγωνισμούς σε αντιπαράθεση μεταξύ θρησκείας και μαγείας.³

Η προσπάθεια ταξινόμησης των τελετουργικών πρακτικών, που είδαμε παραπάνω, σε κατηγορίες με διακριτά όρια είναι στην πραγματικότητα παραπλανητική. Στο πεδίο της καθημερινότητας, των συνηθειών, του τρόπου ικανοποίησης των αναγκών, οι διαφορές και τα όρια ανάμεσα στη μαγεία και τη θρησκεία, τον παγανισμό και τον Χριστιανισμό είναι πολύ ρευστά. Οι άνθρωποι της εποχής αναζητούσαν τη θεϊκή δύναμη αδιαφορώντας για την καθαρότητα των μέσων που χρησιμοποιούσαν.⁴ Έτσι, βλέπουμε για παράδειγμα χριστιανούς να προσπαθούν να αξιοποιήσουν τις προγνωστικές δυνάμεις των πνευμάτων που κατείχαν τους δαιμονισμένους ή έναν μοναχό να αξιοποιεί την κατοχή του από πνεύμα για να προφητεύσει.⁵ Σε αυτό το πλαίσιο, η χρήση τελετουργικών μέσων από τους μοναχούς πιθανότατα ξεκινούσε από τις επιθυμίες των πιστών. Πολλές φορές η χρήση ελαίου για θεραπευτικούς σκοπούς δεν ήταν αποτέλεσμα επιλογής των χαρισματικών αλλά συγκατάβασης στις επίμονες απαιτήσεις των ασθενών τους.⁶ Ο Παφνούτιος πρέπει να υποχώρησε στο αίτημα ενός ασθενούς, ο οποίος, στη θερμή επιστολή του προς τον άγιο, ζητούσε την αποστολή ελαίου, ενώ παράλληλα υπογράμμιζε με έμφαση ότι όλες του οι

¹ Kyrtatas, «The Holy Man», σ. 34-35, Κυρτάτας, *Ιερείς και Προφήτες*, σ. 204.

² Κυρτάτας, *Ιερείς και Προφήτες*, σ. 209-15, Maxwell, «Paganism and Christianization», σ. 858.

³ Κυρτάτας, *Ιερείς και Προφήτες*, σ. 220-23.

⁴ Fowden, «Polytheist Religion and Philosophy», σ. 542, Maxwell, «Paganism and Christianization», σ. 864.

⁵ Frankfurter, «Where the Spirits Dwell», σ. 31-33, Frankfurter, «Beyond Magic», σ. 262-63.

⁶ Άμμων, *Επιστολή*, 18. Βλ. επίσης, Frankfurter, «Syncretism», σ. 344, 377-78. Σε τέτοιες απαιτήσεις μπορεί να υποχωρούσαν ακόμα και γιατροί, όπως έκανε ο σπουδαίος γιατρός του 6^{ου} αι. Αλέξανδρος από τις Τράλλεις: Duffy, «Byzantine Medicine», σ. 26.

ελπίδες βρίσκονταν στη βοήθεια που προσδοκούσε να λάβει από τον Χριστό μέσω των προσευχών του αγίου.¹

Φαίνεται επομένως ότι οι χαρισματικοί ασκητές συμμετείχαν σε ένα διαμορφωμένο λατρευτικό τοπίο και χρησιμοποιούσαν μεθόδους και μέσα βαθιά ριζωμένα στις νοοτροπίες και τις προσδοκίες των πιστών. Όλες οι κινήσεις και οι επιλογές μέσα από τις οποίες προφήτευαν, πολεμούσαν τους δαίμονες και θεράπευαν, ακολουθούσαν πρότυπα αναγνωρίσιμα από τον πολιτισμό που τους περιέβαλλε, τα οποία ήταν παραδοσιακά, δεν μεταβάλλονταν εύκολα με τον χρόνο και μεταφέρονταν από θρησκεία σε θρησκεία.² Αυτή η διαπίστωση δεν μπορεί βέβαια να χαρακτηρίσει τη θεραπευτική τους προσέγγιση ως μαγική. Κυρίως όμως αγνοεί όλα τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των αγίων ως ασκητών και ως θεραπευτών.

Γ. Η συγκρότηση της εικόνας του χαρισματικού θεραπευτή

Στις πηγές μας διαφαίνεται συχνά η άποψη ότι το χάρισμα, πολλές φορές, λειτουργούσε ανεξάρτητα από τη βούληση εκείνου που το κατείχε. Ο άγιος ενδέχεται να αποκάλυπτε τα κρυφά αμαρτήματα των άλλων χωρίς να έχει τέτοια πρόθεση ή να ομολογούσε ευθέως ότι δεν ήταν αυτός κύριος του χαρίσματός του.³ Το ίδιο ισχύει σε μεγάλο βαθμό και για το χάρισμα της ίασης. Οι χαρισματικοί θεραπευτές συχνά τόνιζαν ότι η θεραπεία των ασθενών δεν εξαρτιόταν από εκείνους αλλά από το θέλημα του Θεού.⁴ Αυτή η αυτονόμηση του χαρίσματος από τον χαρισματικό είναι ιδιαίτερα έκδηλη σε μια σειρά από θεραπείες, που γίνονταν χωρίς ο άγιος να θεραπεύει. Έτσι, το λάδι μπορούσε να αποκτήσει θεραπευτική δύναμη αν παρέμενε μια νύχτα έξω από την πόρτα του αγίου, οι ασθενείς να θεραπευτούν αν παρέμεναν έξω από το κελλί του, τα δαιμόνια να φύγουν αν ο χαρισματικός πλησίαζε τον

¹ Παφνούτιος, *Επιστολές*, P. Lond. 1928.

² Frankfurter, «Syncretism», σ. 345-46, 349-50.

³ *Βίος Παχωμίου*, 97, 112.

⁴ *Βίος Παχωμίου*, 45, Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 38.

δαιμονισμένο.¹ Ίσως λοιπόν ο άγιος να μη μπορούσε να θεραπεύσει πάντοτε όταν ήθελε, από την άλλη όμως μεριά ήταν ικανός να θεραπεύσει ακόμα και όταν δεν ήθελε. Αυτή η πίστη έκανε τους ανθρώπους συχνά να προσπαθούν να αγγίξουν τους χαρισματικούς θεραπευτές και οι πηγές μας αναφέρουν περιπτώσεις ασθενών που θεραπεύτηκαν με αυτόν τον τρόπο.²

Παραδείγματα σαν αυτά, μας οδηγούν σε μια οπτική των αγίων περισσότερο ως ιερών τόπων και λιγότερο ως ιερών προσώπων.³ Η αντίληψη βέβαια αυτή δεν απέχει πολύ από τη λατρεία των λειψάνων, η οποία, την ίδια περίοδο, γνώρισε μεγάλη εξάπλωση.⁴ Η χριστιανική εκκλησία προώθησε συστηματικά αυτήν τη λαϊκή πίστη, καθώς η ιερότητα των σωμάτων, των λειψάνων και των τάφων τής επέτρεπαν να δημιουργήσει νέους ιερούς τόπους ή να επαναπροσδιορίσει τους παλιούς.⁵ Από την άποψη αυτή, οι χαρισματικοί, ως φορείς αγιότητας, εκπλήρωναν τους ίδιους περίπου ρόλους και κάλυπταν τις ίδιες ανάγκες είτε ήταν ζωντανοί είτε νεκροί.⁶ Ένας χαρισματικός άγιος ήταν πιθανό να μετατραπεί σε λείψανο, συνήθως μετά το θάνατό του, αλλά κάποτε ακόμα και πριν από αυτόν.⁷ Ενδεικτική είναι η ανατριχιαστική περιγραφή του Θεοδώρητου για τις αντιδράσεις του πλήθους, όταν κυκλοφόρησε η φήμη ότι ο Ιάκωβος ήταν άρρωστος και επρόκειτο να πεθάνει: οι

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 3.9, 3.22, Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 48, 71.

² Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 70, Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 2.19, 26.12, *Βίος Παχωμίου*, 41.

³ Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Σαλαμάνη, τον οποίον οι κάτοικοι δύο γειτονικών χωριών απαγάγουν διαδοχικά διεκδικώντας την παρουσία του μέσα στα όρια της κοινότητάς τους: Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 19.

⁴ Η περίοδος του 4^{ου} αι και 5^{ου} αι. χαρακτηρίζεται από μια διαρκή αναζήτηση τάφων και από ανταγωνισμούς ή διαμάχες μεταξύ χωριών και πόλεων στην απόκτηση λειψάνων παλαιών και νέων αγίων: Jones, *Roman Empire*, σ. 959-60. Μία από τις πρώτες ανακαλύψεις τάφων στην Αίγυπτο του 4^{ου} αι., που οδήγησε στην καθιέρωση μιας από τις σημαντικότερες θεραπευτικές λατρείες, ήταν εκείνη του Αγίου Μηνά: Davis, «Pilgrimage», σ. 310.

⁵ Brakke, «Outside the Places», σ. 445.

⁶ Frankfurter, «Syncretism», σ. 380-82, Cox Miller, «Visceral Seeing», σ. 404-10.

⁷ Εδώ αναφερόμαστε κυρίως στο πεδίο των λαϊκών αντιλήψεων για το σώμα του αγίου. Σε θεολογικό επίπεδο, η μετατροπή του σώματος ενός ασκητή εν ζωή σε λείψανο συνδεόταν με την άποψη ότι μέσω της άσκησης το σώμα μπορούσε να αποκτήσει χαρακτηριστικά και ιδιότητες που θα είχε το αναστημένο σώμα: Bynum, *The Resurrection of the Body*, σ. 85-86, 113-14.

συγκεντρωμένοι περίοικοι προσπαθούσαν να αρπάξουν το σώμα και μαδούσαν τα μαλλιά του ενώ αυτός ήταν ακόμη ζωντανός.¹

Τα παραπάνω στοιχεία παρουσιάζουν το χάρισμα της ίασης κάπως αυτονομημένο από τον χαρισματικό. Είναι μια δύναμη που εδρεύει σε αυτόν αλλά μπορεί να λειτουργεί ανεξάρτητα από τον ίδιο σαν προσωπικότητα, σαν ζωντανή ατομικότητα. Η αγιότητα μοιάζει να υπάρχει και να δρα από το σώμα του αγίου, ενώ η βούληση εκείνου έχει δευτερεύουσα σημασία. Στην ίδια λογική κινείται και μια άποψη που εμφανίζεται στις πηγές μας, σύμφωνα με την οποία το χάρισμα δεν ήταν αποτέλεσμα συνειδητής προσπάθειας αλλά μέρος της φύσης του αγίου.²

Ο βιογράφος του Παχωμίου παρουσιάζει τους πρώτους ασκητές που έρχονταν να ασκητέψουν κοντά του να δηλώνουν ότι έως τότε νόμιζαν ότι οι άγιοι, όπως και οι αμαρτωλοί, ήταν τέτοιοι εκ φύσεως, ότι είχαν γεννηθεί άγιοι με τη δύναμη του Θεού και ότι δεν είχαν τη δυνατότητα οι ίδιοι να επέμβουν και να αλλάξουν αυτήν τη φύση τους.³ Στο κείμενο υποτίθεται ότι το παράδειγμα του Παχωμίου, ο οποίος καταγόταν από εθνικούς γονείς, αποδείκνυε το αντίθετο, ότι δηλαδή η αγιότητα επιτυγχάνεται με την προσπάθεια και τον αγώνα. Ωστόσο ο συγγραφέας του κειμένου σε άλλο σημείο, αναφερόμενος στην παιδική ηλικία του αγίου, αναφέρει ότι, όταν οι γονείς του τον πήγαν στον ναό για να λάβει μέρος σε θυσία, ο ιερέας, υπό την επιρροή των δαιμόνων, τον έδωξε μαινόμενος, αποκαλώντας τον εχθρό των θεών. Κατά τον συγγραφέα, η αντίδραση των δαιμόνων δεν οφειλόταν στο ότι γνώριζαν εκ των προτέρων τη μελλοντική εξέλιξη του, αλλά στο ότι έβλεπαν και τότε πως ο Θεός τον είχε κάνει ευθύς εξαρχής άνθρωπο ευθύ.⁴ Παρόμοια εικόνα μας δίνει και ο Αθανάσιος για τα παιδικά χρόνια του Αντωνίου. Σύμφωνα με την περιγραφή του, ο Αντώνιος

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 21.9. Κατά τον Θεοδώρητο, για να απομακρυνθεί το πλήθος χρειάστηκε να επέμβουν στρατιώτες και οπλισμένοι πολίτες.

² Οι δύο αυτές προσεγγίσεις δεν ταυτίζονται, καθώς η μετατροπή ενός ασκητή σε λείψανο προϋπέθετε την κάθαρση του σώματος μέσω της άσκησης: Bynum, ό.π.

³ *Βίος Παχωμίου*, 25. Οι λέξεις που χρησιμοποιούνται στο κείμενο είναι *ἄτρεπτοι* και *μὴ αὐτεξούσιοι*.

⁴ *Βίος Παχωμίου*, 3.

από μικρός διέφερε από τα άλλα παιδιά, καθώς παρουσίαζε μια κλίση και έφεση στην ενσάρκωση των χριστιανικών αρετών.¹

Οι παραπάνω αναφορές στην παιδική ηλικία των αγίων αποτελούν βέβαια κοινούς τόπους στα αγιογραφικά κείμενα και εύλογα θα τις τοποθετούσε κανείς στην περιοχή του μύθου. Ωστόσο δείχνουν ότι ορισμένες φορές η αγιότητα δεν θεωρείτο αποτέλεσμα επιλογών, τρόπου ζωής και συνειδητής προσπάθειας, αλλά, αντίστροφα, τα χαρακτηριστικά του βίου έρχονταν ως αποτέλεσμα της αγιότητας, η οποία κατά κάποιο τρόπο ενυπήρχε στην ίδια τη φύση του αγίου. Κατ' επέκταση, το χάρισμα, ως μορφή εκδήλωσης της αγιότητας, δεν εμφανίζεται ως ιδιότητα που μπορεί κανείς να αποκτήσει τηρώντας κάποιες προϋποθέσεις, αλλά ως γέννημα της φύσης. Οι ασκητές είχαν παρατηρήσει ότι ορισμένοι από τους πατέρες είχαν το χάρισμα να λάμπει το πρόσωπό τους και να μοιάζουν με αγγέλους.² Από την άποψη αυτή, το ιαματικό χάρισμα ήταν μια ικανότητα που δεν απείχε πολύ από την έννοια του φυσικού χαρίσματος, όπως την κατανοούμε σήμερα.

Ωστόσο, η κυρίαρχη άποψη που βρίσκουμε στα κείμενα είναι εντελώς διαφορετική. Το χάρισμα της θεραπείας όχι μόνο ήταν επίκτητο, αλλά η απόκτησή του απαιτούσε μεγάλη προσπάθεια.³ Τα χαρίσματα συνήθως δίνονταν μετά από πολλά χρόνια άσκησης και μάλλον σε προχωρημένες ηλικίες. Η εξαίρεση επιβεβαιώνει τον κανόνα: ο Μακάριος ο Αιγύπτιος πήγε στην έρημο στα τριάντα του και, επειδή σε ηλικία σαράντα ετών απέκτησε χάρισμα ιαμάτων και προρρήσεων, τον ονόμαζαν παιδαριογέροντα.⁴ Αυτό σημαίνει ότι τα χαρίσματα τα είχαν κανονικά οι γέροντες. Ο Ιωάννης ο Λυκοπολίτης αναχώρησε σε ηλικία εικοσιπέντε ετών, από τα τριάντα του ασκήτευσε σε απομόνωση, και έλαβε το χάρισμα των προρρήσεων

¹ Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 1.

² *Αποφθέγματα*, Σιλουανός 12, Παμβώ 1, 12. Το χαρακτηριστικό αυτό συνδέεται με τη λειτουργία των χαρισματικών ως ζωντανών παραδειγμάτων της Βίβλου: Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 290-91. Μπορεί όμως να βρεθεί και σε εθνικούς χαρισματικούς, όπως ο Πλωτίνος: Smith, «Physics and Metaphysics», σ. 513-15.

³ Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 22.

⁴ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 17.2. Βλ. επίσης, *Αποφθέγματα*, Ποιμήν 61.

μετά από τριάντα χρόνια.¹ Η προϋπόθεση της μακροχρόνιας άσκησης και της ηλικίας αφενός είχε να κάνει με την απαιτούμενη εμπειρία και πρόοδο στον ασκητικό βίο, αφετέρου συμβάδιζε με το γεγονός ότι οι χαρισματικοί ήταν συχνά και ιεραρχικά ανώτεροι στις κοινότητες των ασκητών. Ανήκαν στην τάξη των πνευματικών πατέρων, των διδασκάλων που ρύθμιζαν τις ζωές των απλών μοναχών και αποτελούσαν τα υψηλά πρότυπα του ασκητικού βίου.

Συνεπώς, για να αποκτήσει κανείς το χάρισμα της ίασης, έπρεπε να αγωνιστεί για πολλά χρόνια στην ασκητική ζωή, να έχει δείξει σαφέστατα σημάδια προόδου και να έχει επιτύχει σε έναν σημαντικό βαθμό τους στόχους του ασκητικού βίου. Με δυο λόγια, το χάρισμα της θεραπείας δινόταν από τον Θεό με κριτήριο τον βίο του ασκητή. Το πρόβλημα με αυτό το κριτήριο είναι ότι δεν αφορούσε μόνο τα ιαματικά χαρίσματα. Η δύναμη της θεραπείας εμφανίζεται να πηγάζει από την ίδια πηγή που παρείχε όλα τα χαρίσματα, χωρίς να μας δίνονται ειδικές προϋποθέσεις. Όποιος προσέγγιζε τον Θεό με τον ασκητικό τρόπο, ήταν πιθανό να λάβει χαρίσματα. Το ποια θα ήταν αυτά εξαρτιόταν μάλλον από τη βούληση του Θεού που τα παρείχε.

Η εξήγηση της θεραπευτικής δύναμης των ασκητών ως αποτέλεσμα της βούλησης του Θεού δεν μοιάζει να είναι περισσότερο διαφωτιστική από την ερμηνεία της ως φυσικό χάρισμα. Στην ουσία και οι δύο αυτές προσεγγίσεις, παρά τις διαφορές τους, καταλήγουν στο ίδιο συμπέρασμα. Το ιαματικό χάρισμα, είτε αποτελούσε μια φυσική ικανότητα και κλίση, είτε παρεχόταν από τον Θεό σε κάποιους από τους ασκητές με κριτήριο τον βίο τους, η ουσία είναι ότι δεν φαίνεται να υπήρχε κάποια συγκεκριμένη μέθοδος ή συνταγή απόκτησής του. Δεν μαρτυρείται η ύπαρξη κάποιας εκπαίδευσης, ειδίκευσης ή γνώσης που μπορούσε να οδηγήσει στη θεραπεία των ασθενών.

Οι πηγές δεν μας δίνουν πολλές επιλογές. Αν θέλουμε να διερευνήσουμε την προέλευση του χαρίσματος, είμαστε υποχρεωμένοι να στραφούμε στον βίο των μοναχών και να εξετάσουμε τη σχέση που πιθανόν υπάρχει ανάμεσα στα χαρακτηριστικά αυτού του βίου

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 35.2, 42.

και την απόκτηση των χαρισμάτων γενικά, και, όσο αυτό είναι δυνατό, του ιαματικού χαρίσματος ειδικά.

Η εικόνα που δίνουν τα κείμενα της ασκητικής γραμματείας για τους στόχους και τα χαρακτηριστικά του ασκητικού βίου είναι σε γενικές γραμμές σαφής και ομοιογενής. Τελικός στόχος του ασκητικού ιδεώδους ήταν η θεία θεωρία, δηλαδή η άμεση επαφή και συνομιλία του ασκητή με τον Θεό. Πρόκειται για έναν καθαρά ατομικό στόχο που επιδιωκόταν με σκληρό προσωπικό αγώνα. Το ιδανικό ήταν η πλήρης σίγαση των παθών, όπως περιγράφεται από το υπεράνθρωπο ιδεώδες της απάθειας, η οποία, κατά κοινή ομολογία, ήταν εφικτή. Έχοντας κατακτήσει την απάθεια ο ασκητής, ελεύθερος από όλες τις μέριμνες, ήταν ικανός να ελέγχει απόλυτα τους λογισμούς του, να κατευθύνει τον νου του προς τον Θεό και να αποκαταστήσει την επαφή μαζί του. Σε μια τέτοια κατάσταση, ο άγιος δεν ζούσε πλέον ακριβώς στη γη αλλά ένα σκαλοπάτι πάνω από αυτή, διάγοντας τον αποκαλούμενο αγγελικό βίο. Αυτός ήταν και ο βίος στον οποίο χορηγούνταν απλόχερα τα χαρίσματα από τον Θεό. Ο ασκητής που είχε φτάσει σε τέτοιο ύψος μπορούσε να βλέπει οράματα και αποκαλύψεις, να προλέγει το μέλλον, να θεραπεύει και γενικά να έχει από τον Θεό ό,τι ζητήσει.

Στην πράξη, η επιδίωξη αυτού του ιδεώδους βασιζόταν σε μια σειρά επιλογών, οι οποίες συνθέτουν τη γενική μας εικόνα για τον ασκητικό βίο. Μία από τις πρώτες και κυριότερες προϋποθέσεις για την επίτευξη αυτού του στόχου ήταν η απόσυρση από την κοινωνία και η απομόνωση.¹ Ο ασκητής αναχωρούσε από την οικουμένη, εγκαθίστατο σε κάποιο κελλί ή κάποιον τάφο στην έρημο και περνούσε μεγάλα διαστήματα σε απόλυτη απομόνωση από κάθε ανθρώπινη επαφή. Η αναχώρηση, όπως περιγράφεται στα κείμενα, δεν ήταν μόνο μια κίνηση απομάκρυνσης από την κοινωνία, αλλά μια συνειδητή προσπάθεια πλήρους αποξένωσης. Ο ασκητής έπρεπε να απαλλαγεί από οποιεσδήποτε κοινωνικές υποχρεώσεις, να διακόψει όλες τις συγγενικές του σχέσεις, να αρνείται, τουλάχιστον για

¹ Κυρτάας, *Ιερείς και Προφήτες*, σ. 158.

κάποιο διάστημα, να δει οποιονδήποτε ή να τον δουν, να διαγράψει ακόμα και τις αναμνήσεις της κοινωνικής ζωής.¹

Το πιο χαρακτηριστικό γνώρισμα του ασκητικού βίου βρισκόταν βέβαια στον τρόπο αντιμετώπισης του σώματος και των αναγκών του. Το ιδεώδες της απάθειας περνούσε μέσα από τη ριζική αντιμετώπιση των σωματικών παθών, με βασικό χαρακτηριστικό τη στέρηση. Οι ανάγκες του σώματος για τροφή, ύπνο, ερωτική επαφή, αντιμετωπιζόνταν από τους ασκητές ως εχθροί, εμπόδια στην προσπάθεια προσέγγισης του Θεού. Έτσι, η νηστεία, η αγρυπνία, η ερωτική αποχή και γενικότερα η άρνηση ικανοποίησης των σωματικών αναγκών και η καταπίεση όλων των σωματικών επιθυμιών, αποτελούσαν κατεξοχήν γνωρίσματα του βίου των μοναχών.

Συχνά η σωματική άσκηση εκδηλωνόταν ως επιθετικότητα απέναντι στο σώμα, μέσω της υιοθέτησης πρακτικών αυτοτιμωρίας και αυτοβασανισμού.² Άλλες φορές πάλι τη βλέπουμε να εκφράζεται ως ανοιχτή αδιαφορία για την υγεία. Σύμφωνα με τα πρότυπα που προβάλλονται από τα κείμενα, οι ασκητές μπορεί να μην πλένονταν ποτέ,³ να στερούνταν εκουσίως την τροφή σε σημείο το σώμα τους να αποσκελετωθεί,⁴ να αποκτούσαν ένα σώμα καταβεβλημένο από τους πολλούς κόπους.⁵ Οι ακραίες τους επιλογές ήταν πιθανό να προκαλέσουν και ασθένειες, κάτι που γνώριζαν καλά αλλά δεν έκαναν ό,τι έπρεπε για να το

¹ Ο βαθμός απομόνωσης των ασκητών έχει αμφισβητηθεί: Goehring, *Ascetics*, σ. 44-52. Ανεξάρτητα με το ποιος ήταν ο πραγματικός βαθμός απομόνωσης, φαίνεται πως αυτός ήταν αρκετός για να ερμηνευτεί όπως ερμηνευόταν: Brown, «Asceticism», σ. 616, Brown, *The Body and Society*, σ. 216. Στην προσέγγιση της οπτικής των ανθρώπων της εποχής, οι μαρτυρίες των πηγών μας είναι πολύ ασφαλέστερο κριτήριο από την εντύπωση που αποκομίζει ο σύγχρονος παρατηρητής για το τι θεωρείται απομόνωση και απομάκρυνση.

² Κυρτάτας, *Ιερείς και Προφήτες*, σ. 159. Τέτοιες συμπεριφορές έχουν θεωρηθεί ως ενδεικτικές μιας στάσης που αντιμετωπίζει το σώμα σαν εχθρό, βλ. π.χ. Glucklich, *Sacred Pain*, σ. 24.

³ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 1.2, Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 47.

⁴ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 48.3, Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 18.1, 30.2.

⁵ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 11.3, 26.7. Το σώμα που έχει εμφανή τα σημάδια της καταπόνησης και της εξασθένησης μπορεί να επαινείται ως ηρωικό από συγγραφείς όπως ο Μ. Βασίλειος και οι μοναχοί να εμφανίζονται πρόθυμοι να δεχτούν σοβαρή βλάβη της υγείας τους προκειμένου να πετύχουν μια νίκη στον πόλεμο κατά των παθών: Clark, «The Health of the Spiritual Athlete», σ. 228.

αποφύγουν, ενώ ορισμένες φορές φαίνεται πως το επιδίωκαν κιόλας.¹ Σε αρκετές περιπτώσεις μάλιστα η ασθένεια αντιμετωπιζόταν ως ευκαιρία άσκησης, την οποία υπέμεναν επιδεικνύοντας έντονη αδιαφορία για τη θεραπεία της. Το να μην κάνει ένας ασκητής τίποτε για να θεραπευτεί αλλά να συνεχίζει τον ίδιο βίο παρά την ασθένεια ήταν επίσης ένα κατόρθωμα που άξιζε πολλούς επαίνους.²

Όλα τα παραπάνω χαρακτηριστικά του ασκητικού βίου, κάνουν την απόκτηση του χαρίσματος της ίασης να μοιάζει αινιγματική και παράδοξη. Ο ισχυρισμός ότι η δύναμη της θεραπείας ασθενών δινόταν σε ανθρώπους οι οποίοι διακρίνονταν για την καταπόνηση του σώματός τους, αδιαφορούσαν επιδεικτικά για την ασθένεια και τη θεραπεία της και ενδιαφέρονταν κυρίως για την προσωπική τους σχέση με τον Θεό και όχι για τους ανθρώπους, εμπεριέχει μια προφανή αντίφαση. Οι πηγές μας ισχυρίζονται ότι οι χαρισματικοί θεραπευτές αναδεικνύονταν μέσα από έναν βίο που έχει ελάχιστη σχέση με την έννοια της θεραπείας, ή μοιάζει να αντιβαίνει πλήρως σε αυτή. Το ερώτημα που προκύπτει βέβαια είναι πώς μπορεί να εξηγηθεί αυτή η αντίφαση, δηλαδή με ποια λογική αναγνωριζόταν η κατοχή της θεραπευτικής δύναμης από ασκητές με τα παραπάνω χαρακτηριστικά.

Η πίστη στη δύναμη πολλών ασκητών να τελούν θαυματουργικές θεραπείες θεμελιωνόταν στην πραγματικότητα του θαύματος που συντελείτο, σε ένα πρώτο επίπεδο, πάνω στα σώματα των ίδιων. Η παραδοξότητα της κατοχής του ιαματικού χαρίσματος από τους ασκητές βασιζόταν πιθανότατα στην παραδοξότητα που ενυπήρχε στο γεγονός ότι οι ίδιοι κατάφεραν να διατηρούν την υγεία τους. Το να διατηρεί ένας οποιοσδήποτε άνθρωπος τη σωματική του υγεία ήταν κάτι το φυσιολογικό. Το να πετυχαίνει το ίδιο όμως ένας ασκητής ήταν θαύμα. Αυτό φαίνεται πολύ καλά στην περίπτωση του Αντωνίου. Όταν ο

¹ *Βίος Παχωμίου*, 13, Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 26.23, 30.2, Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 61, Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 38.13. Μια τέτοια σοβαρή ασθένεια ήταν η υδρωπικία, η οποία συνδεόταν πιθανότατα με την αυστηρή φυτοφαγική διαίτα των μοναχών: Grmek, *Οι ασθένειες*, σ. 71. Βλ. επίσης, Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 12.1, 35.12.

² Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 55.2, *Βίος Παχωμίου*, 52, *Παχωμίου Παραλειπόμενα*, 29-30, Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 24.9, 27.3.

Αντώνιος βγήκε για πρώτη φορά στον κόσμο μετά από είκοσι χρόνια απομόνωσης, οι παριστάμενοι θαύμασαν, μεταξύ άλλων, το γεγονός ότι το σώμα του απλά είχε διατηρηθεί στην ίδια κατάσταση και δεν ήταν ούτε πιο παχύ παρά την απουσία γύμνασης, ούτε πιο λεπτό παρά τις νηστείες και τις μάχες με τους δαίμονες. Παρά την ένταση της άσκησής του, ο Αντώνιος παρέμεινε απόλυτα υγιής μέχρι τα βαθιά γεράματα, ακόμα και σε μέρη του σώματος στα οποία πάσχουν συνήθως οι γέροντες. Το θαύμα που συντελείτο στο σώμα του Αντωνίου συμπληρώνεται από την πληροφορία ότι πέθανε σε ηλικία 105 ετών.¹

Το ιδεώδες που ενσάρκωνε ο Αντώνιος επαναλαμβάνεται συχνά στα κείμενα της ασκητικής γραμματείας. Υπάρχουν αρκετές αναφορές σε παραδείγματα σημαντικών πατέρων, που έφταναν σε πολύ προχωρημένη ηλικία.² Οι πηγές μας γενικά συμφωνούν ότι πολλοί ασκητές, παρά τις στέρησεις και την καταπόνηση του σώματος, ζούσαν πολλά χρόνια. Σε πολλές περιπτώσεις επίσης αναφέρεται ότι ο θάνατος δεν συνοδευόταν από ασθένειες. Ερχόταν περισσότερο σαν φυσική συνέχεια της πορείας του μοναχού προς τον Θεό, παρά ως κατάληξη μιας σταδιακής παρακμής του σώματος.

Το χαρακτηριστικό της απουσίας της ασθένειας φαίνεται πως είχε μια θέση στην εικόνα που είχαν οι κοσμικοί για τον χαρισματικό θεραπευτή. Η ασθένεια του θεραπευτή ενδέχεται μάλιστα να σκανδάλιζε τους πιστούς. Ο βοηθός του χαρισματικού θεραπευτή Ιουλιανού, Ακάκιος, φοβόταν ότι η πίστη του πλήθους, που συνέρρεε για να ζητήσει θεραπεία, θα κλονιζόταν από έναν ξαφνικό πυρετό του δασκάλου του. Παρά την αντίθετη άποψη του Ιουλιανού, τις ανησυχίες του Ακάκιου φαίνεται ότι συμμεριζόταν και ο ίδιος ο Θεός, ο οποίος έσβησε τη φλόγα του πυρετού, πριν ο άγιος εκτεθεί στα βλέμματα των κοσμικών.³ Ο Παλλάδιος, περιγράφοντας μια ασθένεια του χαρισματικού θεραπευτή Βενιαμίν, σημειώνει

¹ Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 14, 93.

² Κυρτάτας, *Ιερείς και Προφήτες*, σ. 159. Το θέμα της μακροβιότητας είχε απασχολήσει αρκετούς αρχαίους συγγραφείς: Grmek, *Οι ασθένειες*, σ. 164-65. Η μακροβιότητα ως γνώρισμα ενός παραδείσιου βίου αποτελούσε έναν κοινό τόπο σε αρχαίες ουτοπίες: Frank, «Miracles», σ. 499, Frank, *The Memory of the Eyes*, σ. 56.

³ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 2.18.

ότι τέτοια πάθη μπορούν να βρουν ακόμη και δίκαιους ανθρώπους και δεν πρέπει να απορεί κανείς γι' αυτό.¹

Φαίνεται λοιπόν ότι οι πιστοί ανέμεναν ότι η θεραπευτική δύναμη των χαρισματικών ασκητών θα φανεωνόταν πρώτα στα σώματα των ίδιων, είτε με την ικανότητα αυτοθεραπείας, όπως στην περίπτωση του Ιουλιανού, είτε με τη διατήρηση μιας σωματικής υγείας και ευεξίας, που ήταν δύσκολο να ερμηνευτεί με φυσικούς και λογικούς όρους. Όλες αυτές οι περιπτώσεις συνθέτουν την εικόνα ενός φαινομένου, που ερμηνευόταν ως θαύμα και αποτελούσε τη βάση του χαρίσματος της ίασης. Ο τρόπος με τον οποίο η υπερφυσική δύναμη του αγίου θεμελιωνόταν στα παράδοξα και θαυμαστά χαρακτηριστικά του βίου του, προέκυπτε και από άλλα σημεία. Και πρώτα από όλα φαινόταν στην ίδια την επιβίωση στην έρημο, ένα από τα κυριότερα προβλήματα των ασκητών και ένα από τα πρώτα σημάδια υπερφυσικής δύναμης.

Το πρώτο θαυμαστό κατόρθωμα των ασκητών, το οποίο μετρούσε περισσότερο στη φαντασία των κοσμικών, ήταν το γεγονός ότι τολμούσαν να κατοικήσουν στην έρημο, σε μια περιοχή δηλαδή όπου δεν υπήρχε τροφή.² Η ίδια η επιβίωσή τους στην έρημο σήμαινε ότι είχαν λύσει το πρόβλημα της διατροφής με κάποιον μη φυσικό τρόπο, είτε υπερβαίνοντας σε μη φυσικά επίπεδα την ανάγκη για τροφή είτε τρεφόμενοι από τον ίδιο τον Θεό.³ Το αρχικό αυτό θαύμα αποτελούσε τη βάση της πίστης στην κατοχή μιας υπερφυσικής δύναμης που μπορούσε να βοηθήσει και άλλους. Έτσι, εκείνοι που ζούσαν με ελάχιστα μέσα διατροφής σε έναν τόπο που δεν είχε τροφή καλούνταν να καλύψουν τις ανάγκες της κοινωνίας για τροφή. Υπάρχουν πολλά παραδείγματα στην ασκητική γραμματεία χωρικών που ζητούσαν από τους ασκητές να προβλέψουν τις πλημμύρες του Νείλου, να ευλογήσουν τη σοδειά τους, να την

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 12.3.

² Brown, *The Body and Society*, σ. 218-19.

³ Η φαντασίωση της κοινωνίας, η οποία έβλεπε στην έρημο μια πηγή τροφής, φαίνεται σε μια αφήγηση που παρουσιάζει τον Απολλώ να εξασφαλίζει για τους μαθητές του μέσω της προσευχής μια θαυμαστή αφθονία από κάθε είδους τροφές, δυσεύρετες και εκτός εποχής: *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 8.38-40.

προστατέψουν από φυσικές καταστροφές, ακόμα και να εξασφαλίσουν τροφή σε περιόδους λιμών.¹

Κατά τρόπο ανάλογο τεκμηριωνόταν και το χάρισμα της θεραπείας. Όσο παράδοξη ήταν η μετατροπή της ερήμου σε πηγή τροφής, άλλο τόσο παράδοξη φαινόταν η διατήρηση της σωματικής υγείας και ευεξίας από έναν ασκητή που είχε φτάσει το σώμα του σε σημείο να αποτελείται από κόκκαλα και δέρμα. Σε έναν κόσμο που μαστιζόταν από την ασθένεια, το να υποβάλλεις το σώμα σε υπεράνθρωπους κόπους και παρόλα αυτά να μένεις υγιής ή να φτάνεις σε πολύ μεγάλη ηλικία, ήταν μια απόδειξη αγιότητας και μια ένδειξη ότι μπορείς να χαρίσεις την υγεία και σε άλλους. Το θαύμα προέκυπτε από έναν κόσμο αντιφάσεων και ίσως αυτός να ήταν και ο ορισμός του: ως θαύμα και ως χάρισμα ερμηνεύονταν, για παράδειγμα, ικανότητες, όπως το να χειρίζεται καλά τον λόγο ένας ασκητής ενώ ήταν αγράμματος ή το να γνωρίζει τις Γραφές ενώ δεν ήξερε ανάγνωση.² Με την ίδια λογική μπορούσε να παρέχει υγεία στους άλλους χωρίς να γνωρίζει και να αξιοποιεί την ιατρική τέχνη.

Στα μάτια των ασθενών, ο παράδοξος βίος των ασκητών έδειχνε ότι ο άγιος είχε κατορθώσει να ξεπεράσει τα όρια και τους περιορισμούς που έθετε η ανθρώπινη φύση. Η εντύπωση της υπέρβασης της ανθρώπινης φύσης δινόταν καταρχάς από την υπεράνθρωπη άσκηση. Η απόλυτη ερωτική αποχή, ο περιορισμός της ανάγκης για τροφή στο ελάχιστο, η μείωση της ανάγκης για ύπνο, οι μακρές ορθοστασίες, αποτελούσαν αποδείξεις ότι οι μοναχοί δεσμεύονταν από τις ανάγκες του σώματός τους λιγότερο από τον μέσο άνθρωπο. Η πρόοδος ενός ασκητή μετριόταν, μεταξύ άλλων, και από τις αντοχές του στην άσκηση, οι οποίες βελτιώνονταν κατά τρόπο ανάλογο με την πνευματική του εξέλιξη.³ Ολόκληρος ο ασκητικός βίος μαρτυρούσε τη σταθερή προσπάθεια των αγίων να υπερβούν αυτό που φαινόταν ως ανυπέρβλητος κανόνας της φύσης. Οι ίδιοι πίστευαν ότι κάτι τέτοιο ήταν εφικτό και τα

¹ Η αυστηρή νηστεία ήταν επίσης μια εθελούσια υποβολή του εαυτού σε παθήματα και στερήσεις, που θεωρείτο ικανή να προκαλέσει τη θετική ανταπόκριση του Θεού προς την αντίθετη κατεύθυνση. Με αυτή τη λογική, η απάρνηση υλικών αγαθών μπορούσε να φέρει αυτά τα αγαθά σε αφθονία: Bynum, *Holy Feast*, σ. 39.

² Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 14, 85, *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 10.7.

³ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 26.9, *Βίος Παχωμίου*, 61.

κατορθώματά τους έδειχναν ότι πολλοί από αυτούς το πετύχαιναν στην πράξη. Η εικόνα του Συμεώνη πάνω στον στύλο και οι φήμες ότι δεν έτρωγε ούτε κοιμόταν, έκαναν κάποτε κάποιον διάκονο να τον ρωτήσει ευθέως αν ήταν άνθρωπος ή ασώματη φύση.¹

Η ερώτηση του διακόνου οριοθετεί τα δύο επίπεδα μεταξύ των οποίων κινούνταν οι χαρισματικοί ασκητές. Από τη μια μεριά ως άνθρωποι μετείχαν στην ανθρώπινη φύση και αντιμετώπιζαν τις κοινές ανάγκες και επιθυμίες όλων των θνητών. Από την άλλη μεριά όμως, με τον ασκητικό τους βίο, προσπαθούσαν να υπερβούν το ανθρώπινο επίπεδο, να αναβαθμίσουν πνευματικά την ανθρώπινη φύση τους. Αγνοούσαν τους φυσικούς νόμους και οι φυσικοί νόμοι έδειχναν να μην ισχύουν απόλυτα πάνω τους.² Επεδίωκαν συνειδητά να φέρουν το σώμα τους σε μια κατάσταση που θα επηρεαζόταν λιγότερο από τη φυσική φθορά και θα ήταν πιο κοντά στο ιδεώδες του αναστημένου σώματος.³ Δεν ήταν θεοί, ούτε ακριβώς άνθρωποι, αλλά κινούνταν στον ενδιάμεσο χώρο μεταξύ θεικού και ανθρώπινου επιπέδου, κάτι που τους έκανε κατάλληλους να λειτουργούν ως συνδετικοί κρίκοι ανάμεσα στα δύο επίπεδα.⁴ Αυτή η ιδιότητά τους αποτελούσε και τη βασικότερη προϋπόθεση για τη χορήγηση των χαρισμάτων. Τα χαρίσματα ουσιαστικά ήταν τρόποι σύνδεσης ανάμεσα στον Θεό και τους ανθρώπους. Η ύπαρξη και η λειτουργία τους σήμαινε την ύπαρξη μιας σχέσης ανάμεσα στο θεικό και το ανθρώπινο επίπεδο. Έτσι, τα πρόσωπα που κατείχαν τα χαρίσματα λειτουργούσαν ως διαμεσολαβητές, ως γέφυρες για τη μεταφορά της θεικής δύναμης στους ανθρώπους.

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 26.23.

² Γενικά η απαλλαγή από τις ανάγκες φαίνεται πως οδηγούσε στην απόκτηση δυνάμεων: Browning, «The 'Low Level' Saint's Life», σ. 121-22.

³ Bynum, *The Resurrection of the Body*, σ. 108-14.

⁴ Κατά τον Π. Μπράουν, η παρθενία και ο συμβολισμός της έδιναν σε όσους την ασκούσαν την ιδιότητα του ενδιάμεσου μεταξύ γης και ουρανού: Brown, *The Body and Society*, σ. 186-87.

Δ. Η έννοια του χαρισματικού

Η γενική εικόνα που δίνουν οι πηγές μας για τις θεραπείες ασθενών από τους αγίους είναι αρκετά καθαρή και τις τοποθετούν εξολοκλήρου στην περιοχή του θαύματος. Επιτυγχάνονταν με απλά υλικά μέσα ή χωρίς καμία χρήση υλικών μέσων. Η θεραπευτική πράξη έμοιαζε περισσότερο με μια τελετουργία μεταφοράς θεϊκής δύναμης, αν και ούτε αυτή ήταν πάντα απαραίτητη. Η ικανότητα των ασκητών να θεραπεύουν δεν φαίνεται να στηριζόταν σε κάποια τέχνη, σε κάποια ειδικευση που απαιτούσε εκπαίδευση ή σε κάποια γνώση. Δεν περιγράφεται ως γνώση αλλά ως δύναμη, που είχε ως έδρα της τον άγιο αλλά δεν ανήκε απόλυτα σε αυτόν. Η ιδιότητα του χαρισματικού πήγαζε από τις παραδοξότητες του ασκητικού βίου, οι οποίες συγκροτούσαν μια εικόνα υπέρβασης της ανθρώπινης φύσης, αλλά είναι εξίσου σαφές ότι δεν γίνονταν χαρισματικοί όλοι όσοι ακολουθούσαν τον ίδιο βίο. Ο ασκητικός βίος αποτελούσε μια προϋπόθεση, αλλά το ίδιο το χάρισμα συνδεόταν εξίσου με τον χαρισματικό ως άτομο, με την ίδια τη φύση του, όπως το θέτουν κάποιες φορές οι πηγές μας.

Είναι σαφές ότι υπάρχει μια θεμελιώδης αντίφαση στην εικόνα του χαρισματικού προσώπου, δεδομένου ότι το χάρισμα παρουσιάζεται άλλοτε ως μέρος της φύσης του αγίου και άλλοτε ως αποτέλεσμα του ασκητικού βίου. Το πρόβλημα ερμηνείας που τίθεται από τις αντιφάσεις των πηγών μας μπορεί ίσως να αντιμετωπιστεί αν προσφύγουμε σε κάποιο θεωρητικό ερμηνευτικό μοντέλο, όπως αυτό που έχει διατυπωθεί από τον Μαξ Βέμπερ για το χάρισμα και τον χαρισματικό. Σύμφωνα με τη θεωρία του Βέμπερ, το χάρισμα μπορεί να είναι ένα προίκισμα προσαρτημένο στο πρόσωπο που το κατέχει εκ φύσεως. Οι χαρισματικές ιδιότητες αναπτύσσονται μόνο σε όποιον τις διαθέτει ήδη εν σπέρματι, αλλά η ανάπτυξή τους πρέπει να προωθηθεί με κάποιον τρόπο, όπως για παράδειγμα μέσω της ασκητικής.¹ Φαίνεται λοιπόν πως το ερμηνευτικό σχήμα του Βέμπερ μας επιτρέπει να δούμε τις δύο πηγές του χαρίσματος να συμβιβάζονται και να εντάσσονται στο ίδιο πρότυπο χαρισματικού.

¹ Weber, *Οικονομία και κοινωνία* τ. 3, σ. 4.

Τα περισσότερα από τα δεδομένα των πηγών φαίνεται να ταιριάζουν πολύ καλά στη θεωρία του Μαξ Βέμπερ. Σύμφωνα με αυτόν, ο χαρισματικός τύπος εξουσίας δεν αντλεί το κύρος του από κανέναν από τους υπάρχοντες θεσμούς ούτε βασίζεται σε κάποια εξειδικευμένη εκπαίδευση. Πηγάει από τον εαυτό του, αναγνωρίζεται από εκείνους στους οποίους απευθύνεται και κρίνεται από την πραγματική επιτυχία του. Ο χαρισματικός είναι ένας φορέας εξαιρετικών δυνάμεων και ιδιοτήτων, οι οποίες τον κάνουν να ξεχωρίζει από τους κανονικούς ανθρώπους και οι οποίες δεν είναι προσβάσιμες από τον μέσο άνθρωπο αλλά θεωρούνται ως θεϊκής προέλευσης ή ως παραδειγματικές. Οι λειτουργίες του μπορεί να διαχωρίζονται σε ιδιαίτερα χαρίσματα, τα οποία ενδέχεται να απαντώνται σε διαφορετικούς φορείς. Η ανάδειξη και η διατήρηση του χαρίσματος προϋποθέτει ότι τόσο ο κύριος φορέας του όσο και οι μαθητές του θα πρέπει να βρίσκονται εκτός των δεσμών αυτού του κόσμου, των καθημερινών επαγγελματιών και των οικογενειακών καθηκόντων. Η αγαμία και η άρνηση αξιωμάτων αποτελούν την έκφραση της αναπόφευκτης «κοσμοαποστροφής» όλων εκείνων που λαμβάνουν μέρος στο χάρισμα. Ο κατεξοχήν τύπος χαρισματικού στο θρησκευτικό πλαίσιο μπορεί να βρεθεί στον τύπο του προφήτη, ο οποίος αντλεί το κύρος του λόγου του από την προσωπική Αποκάλυψη ή τον προσωπικό νόμο, λειτουργεί ως ανανεωτής ή ιδρυτής θρησκείας και η εξαγγελία του μπορεί να γεννά μια νέα κοινότητα¹

Σύμφωνα με όσα έχουμε δει ως τώρα, τα περισσότερα από τα παραπάνω χαρακτηριστικά συναντώνται στους χαρισματικούς ασκητές του 4^{ου} αι. Οι δυνάμεις τους δεν πήγαζαν από εκκλησιαστικούς θεσμούς και ιερατικά αξιώματα, αλλά από την εκούσια απάρνησή τους. Η πηγή όλων των χαρισμάτων βρισκόταν στην απομάκρυνσή τους από την κοινωνία και τους θεσμούς της και στην απομόνωση της ερήμου. Μία από τις βασικές εκδοχές του προσωπικού χαρίσματος των ασκητών ήταν πράγματι η προφητική, καθώς πολλοί από αυτούς θεωρούνταν ικανοί να προλέγουν το μέλλον, να αποκαλύπτουν τη βούληση του Θεού και τις κρυφές πράξεις ή σκέψεις των ανθρώπων. Όμως τον 4^ο αι. μ.Χ. το προφητικό χάρισμα στο πλαίσιο του Χριστιανισμού λειτουργούσε κάτω από αυστηρούς

¹ Weber, *Οικονομία και κοινωνία* τ. 5, σ. 247-55, Weber, *Οικονομία και κοινωνία* τ. 3, σ. 53-54.

όρους και προϋποθέσεις. Σε αντίθεση με τον προφητικό λόγο στον πρώιμο Χριστιανισμό, ο οποίος είχε τη δυνατότητα να παρέμβει στο ίδιο το χριστιανικό δόγμα, τον 4^ο αι. κάθε τέτοια δυνατότητα είχε αποκλειστεί από την ιεραρχία της εκκλησίας. Οι ασκητές μπορεί να είχαν προφητικά χαρίσματα αλλά δεν παρήγαγαν πλέον νέα θρησκευτική γνώση και η προφητική τους ιδιότητα έγινε αποδεκτή στον βαθμό που δεν απειλούσε την πρωτοκαθεδρία του ιερατείου.¹

Με αυτούς τους περιορισμούς οι χαρισματικοί της ερήμου ασκούσαν την προφητική τους ιδιότητα με άλλους τρόπους. Έτσι, έχουν θεωρηθεί ως παραδείγματα τοπικών προφητών, που συνήθως στέκονταν σε απόσταση από τις κοινωνίες τους και κινούνταν με ελευθερία μεταξύ διαφορετικών παραδόσεων, συνδέοντας, για παράδειγμα, τη χριστιανική θεολογία με τις παγανιστικές πρακτικές του χώρου στον οποίο εμφανίζονταν.² Μπορεί να μην αναδιαμόρφωναν τη χριστιανική θρησκεία, όμως δημιούργησαν μια νέα κοινωνία, με το δικό της όραμα και τους δικούς της κανόνες. Αξιοποιούσαν τη χαρισματική τους ιδιότητα για να ιδρύσουν νέους θεσμούς, όπως έκανε ο Παχώμιος ιδρύοντας το πρώτο κοινοβίο.³ Ο λόγος του Παχωμίου είχε τέτοια θεϊκή αυθεντία, που του επέτρεπε να ισχυρίζεται ότι οι γραπτοί νόμοι του κοινοβίου δόθηκαν σε αυτόν από έναν άγγελο.

Συνεπώς, αν πράγματι τον 4^ο αι. έχουμε στο πλαίσιο του μοναχισμού μια επανεμφάνιση του προφητικού χαρίσματος και αν αυτό το προφητικό χάρισμα περιλαμβάνει την ιδιότητα να προκαλεί ευρύτερες πνευματικές αλλαγές, θα πρέπει να εξετάσουμε τον ρόλο των χαρισματικών θεραπευτών και από αυτήν την άποψη. Στην ασκητική γραμματεία το χάρισμα της ίασης συχνά συνδυάζεται με το χάρισμα της προφητείας στο ίδιο πρόσωπο. Τη θαυματουργική θεραπεία την εκτελούσαν χαρισματικοί οι οποίοι ταυτόχρονα ήταν και

¹ Κυρτάτας, *Ιερείς και Προφῆτες*, σ. 131-54, Kyrtatas, «Prophets and Priests», σ. 373, 376.

² Frankfurter, «Syncretism», σ. 383.

³ Goehring, «New Frontiers in Pachomian Studies», σ. 240-45. Ο Goehring εφαρμόζει τη θεωρία του Μαξ Βέμπερ για το χάρισμα στην περίπτωση του Παχωμίου και ερμηνεύει με τον τρόπο αυτό τα προβλήματα στη διοίκηση του κοινοβίου που προέκυψαν μετά τον θάνατο του χαρισματικού ιδρυτή του. Για τον Παχώμιο ως χαρισματική προσωπικότητα βλ. Chadwick, «Pachomios», σ. 23.

πνευματικοί ηγέτες περισσότερων ή λιγότερων μοναχών. Ανήκαν στην τάξη των πνευματικών πατέρων που δημιουργούσαν θεσμούς, ρύθμιζαν τις ζωές των μοναχών, έθεταν τους κανόνες της ασκητικής ζωής ή άνοιγαν νέους, πιο μοναχικούς, δρόμους. Πιθανότατα, το χάρισμα της ίασης δεν λειτουργούσε ανεξάρτητα από τις υπόλοιπες ιδιότητες και δραστηριότητες των χαρισματικών προσωπικοτήτων. Το ποια μπορεί να ήταν η βαθύτερη σχέση του με αυτές είναι ένα ζήτημα που θα μας απασχολήσει σε όλη την έκταση της εργασίας.

III. Η οπτική και οι ανάγκες των ασθενών

A. Χαρισματικοί ασκητές και Ασκληπιεία

Ως ιστορικό φαινόμενο, οι θεραπείες των χαρισματικών της ερήμου εντάσσονται στο ευρύτερο πεδίο της θρησκευτικής ίασης και, ως έναν βαθμό, δεν αποτελούν κάποιο νέο φαινόμενο. Από την άποψη αυτή, η ζήτηση πολλών ασθενών για τη θεραπεία των χαρισματικών ασκητών μπορεί να ερμηνευτεί, κατά ένα μέρος της, μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο της ζήτησης των ασθενών για θρησκευτική ίαση. Και από την ίδια άποψη, οι ίασεις της ερήμου θα μπορούσαν να συγκριθούν με άλλες μορφές θρησκευτικής θεραπείας που βρίσκουμε σε διαφορετικά περιβάλλοντα.

Η πιο γνωστή και διαδεδομένη μορφή θρησκευτικής ίασης στην αρχαιότητα ήταν αυτή που παρεχόταν στους ναούς του Ασκληπιού. Ο Ασκληπιός αποτελούσε τη σπουδαιότερη ιαματική θεότητα των εθνικών, με τα περισσότερα θεραπευτικά κέντρα στον ελληνορωμαϊκό κόσμο. Τον 4^ο αι. μ.Χ. η λατρεία του Ασκληπιού ήταν ακόμα ιδιαίτερα ισχυρή, έχοντας διανύσει ήδη μια σχεδόν χιλιετή διαδρομή αδιάλειπτης παρουσίας. Οι χριστιανοί την πολέμησαν, συχνά με μανία,¹ και προσπάθησαν να την αντικαταστήσουν με τις χριστιανικές προτάσεις θεραπείας.

Η σύγκριση των χαρισματικών ασκητών με τη θεραπεία των Ασκληπιείων είναι χρήσιμη επειδή δεν είναι προφανής. Η λατρεία του Ασκληπιού συχνά έχει θεωρηθεί στη νεότερη έρευνα ως ένα φαινόμενο διαφορετικό από αυτό που εκπροσωπούσαν οι θεραπευτές της ερήμου. Συνεπώς, τα κοινά σημεία, που ενδεχομένως υπάρχουν ανάμεσα σε αυτές τις δύο διαφορετικές μορφές θρησκευτικής ίασης, θα δείξουν σε ποιον βαθμό η ζήτηση των ασθενών για τους χαρισματικούς μπορεί να ερμηνευτεί στο ευρύτερο πλαίσιο της θρησκευτικής ίασης,

¹ Jones, *Pagan and Christian*, σ. 16.

και σε ποιον βαθμό αποτελεί ένα νέο ή ανεξάρτητο φαινόμενο, που σχετίζεται με άλλους παράγοντες.

Ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά, που φαίνεται να διαφοροποιεί τη θεραπευτική προσέγγιση των Ασκληπιείων από τον κόσμο των ασκητών, βρίσκεται στη σχέση της με την ιατρική τέχνη. Πολλοί νεότεροι μελετητές, στην προσπάθειά τους να ερμηνεύσουν τις μαρτυρίες για τα θαύματα του Ασκληπιού με τρόπο αποδεκτό από τον σύγχρονο παρατηρητή, ανακάλυψαν τον ρόλο που έπαιζαν οι γιατροί μέσα στους ναούς του.¹ Η τάση να εντοπίζονται πίσω από τα θαύματα του Ασκληπιού πρακτικές της επιστημονικής ιατρικής, οδήγησε σε αρκετές υπερβολές,² αλλά βασίζεται σε κάποια πραγματικά δεδομένα.

Με βάση τη μαρτυρία του Αίλιου Αριστείδη για το Ασκληπιείο της Περγάμου του 2^{ου} αι. μ.Χ., τα όνειρα που έβλεπαν οι ασθενείς κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης στον ναό, οδηγούσαν πολύ συχνά σε ιατρικές πρακτικές. Μεταξύ αυτών βρίσκουμε σχεδόν όλο το οπλοστάσιο των αρχαίων γιατρών, όπως για παράδειγμα κλύσματα, επιδρώσεις, εμετούς, καταπλάσματα, φλεβοτομίες, υδροθεραπείες, σωματικές ασκήσεις και φυσικά ποικίλες δίαιτες ανάλογα με τις περιστάσεις. Τα υπάρχοντα στοιχεία δείχνουν ότι στους ναούς του Ασκληπιού είχε καθιερωθεί ένας μηχανισμός ερμηνείας των ονείρων και υποστήριξης των ασθενών, στον οποίο συμμετείχαν γιατροί και ο οποίος σε πολλές περιπτώσεις οδηγούσε στη μετατροπή της ονειρικής εμπειρίας σε φυσική θεραπεία, που θύμιζε έντονα ή ταυτιζόταν πλήρως με τις μεθόδους της αρχαίας ιατρικής.³ Αυτή η εφαρμογή ιατρικών πρακτικών μέσα στο πλαίσιο του ναού δεν συνιστούσε παραβίαση κάποιων ορίων ανάμεσα στην κοσμική και τη θρησκευτική ιατρική. Ο Ασκληπιός ήταν ταυτόχρονα προστάτης της ιατρικής τέχνης, και

¹ Οι ερμηνείες των θαυμάτων του Ασκληπιού βέβαια είναι πολλές και ποικίλες. Για μια συνοπτική παρουσίαση των κυριότερων εξ αυτών βλ. Edelstein, «Ο Ασκληπιός και η ιατρική», σ. 15-20.

² Ορισμένες από τις ερμηνείες που έχουν δοθεί για τις θεραπείες μέσω ονείρων στα Ασκληπιεία, κάνουν λόγο για ρητορική απάτη των ιερέων, για χορήγηση φαρμάκων στους υπνωτισμένους ασθενείς, για οργάνωση των ναών ανάλογη με εκείνη των σημερινών κλινικών κ.α.: Cox Miller, *Dreams*, σ. 113. Δεν λείπουν βέβαια και απόψεις που δεν βλέπουν στα Ασκληπιεία κανένα στοιχείο ιατρικής: Miller, *Η γέννησις του Νοσοκομείου*, σ. 50-53.

³ Israelowich, «The Authority of Physicians», σ. 291, 293, Horstmanshoff, «‘Did the God Learn Medicine?’», σ. 336, 338, Risse, *Mending Bodies*, σ. 30-31, 37.

οι γιατροί τον τιμούσαν σταθερά σε όλη τη διάρκεια της αρχαιότητας.¹ Φαίνεται επομένως ότι η ιατρική θεραπευτική προσέγγιση ενυπήρχε στη θεραπεία του Ασκληπιείου και η εφαρμογή πρακτικών της κοσμικής ιατρικής ήταν αναπόσπαστο τμήμα της βοήθειας που ανέμεναν οι πιστοί από τον Θεό.²

Σε αντίθεση με την εικόνα αυτή, στην ασκητική γραμματεία τονίζεται με πολλούς τρόπους η απόσταση των χαρισματικών από τις μεθόδους των γιατρών. Τη θέση των ιατρικών μέσων, που βλέπουμε στους ναούς του Ασκληπιού, παίρνουν απλά θεραπευτικά μέσα, όπως το νερό και το λάδι, τα οποία, όπως είδαμε, λειτουργούσαν περισσότερο ως φορείς αγιότητας. Το αποτελεσματικότερο θεραπευτικό μέσο ήταν βέβαια η προσευχή του αγίου, ένα φάρμακο κοινό για όλες τις ασθένειες.³ Η κατεξοχήν ειδικότητα των χαρισματικών θεραπειών ήταν αρρώστιες που αποδίδονταν στην επίδραση των δαιμόνων και εξ ορισμού δεν ανήκαν στη δικαιοδοσία της ιατρικής. Οι συγγραφείς των πηγών μας αρνούνται συνειδητά και κατηγορηματικά το ενδεχόμενο της αξιοποίησης ιατρικών γνώσεων και πρακτικών από τους αγίους. Αντίθετα, συχνά επισημαίνουν ότι μια σημαντική μερίδα μοναχών έτεινε να απορρίπτει την ιατρική και τους γιατρούς.

Για τους ασκητές, η στάση που θα κρατούσαν απέναντι στην αρρώστια του σώματος ήταν, πάνω από όλα, ένα ηθικό ζήτημα. Το γεγονός ότι η αποδοχή της ιατρικής φροντίδας ισοδυναμούσε με μια, έστω προσωρινή, διακοπή του ασκητικού βίου, οδήγησε πολλούς από αυτούς σε μια επιφυλακτικότητα απέναντι στην κοσμική ιατρική, που έφθανε μέχρι την πλήρη απόρριψη. Στην ασκητική γραμματεία δεν είναι σπάνιο το φαινόμενο να επαινείται η παραβίαση των ιατρικών κανόνων και η άρνηση της ιατρικής.⁴ Σε αυτό το πλαίσιο, η ανυπακοή στις προτροπές των γιατρών συχνά προβάλλεται ως παράδειγμα προς μίμηση.⁵

¹ Temkin, *Hippocrates*, σ. 183-84, Miller, *Η γέννησις του Νοσοκομείου*, σ. 42, Krug, *Αρχαία Ιατρική*, σ. 152, Αραβαντινός, *Ασκληπιός*, σ. 31, Horstmannshoff, «'Did the God Learn Medicine?'», σ. 338, Nutton, «Archiatri», σ. 191-226.

² Edelstein, «Greek Medicine», σ. 225.

³ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 16.2.

⁴ Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 26-27, Harvey, «Physicians and Ascetics», σ. 89-90.

⁵ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 55.2, Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 24.8-9, *Παχωμίου Παραλειπόμενα*, 29-30.

Μία από τις πιο ριζικές απορρίψεις της ιατρικής βρίσκουμε στις ομιλίες που αποδίδονται στον Μακάριο, όπου η προσφυγή στον γιατρό αντιμετωπίζεται ως ένδειξη έλλειψης πίστης στη δύναμη του Θεού και θεωρείται ασύμβατη με τον ασκητικό βίο.¹

Οι διαφορές και οι αντιθέσεις ανάμεσα στη θεραπεία των ασκητών και εκείνη των Ασκληπιείων είναι προφανείς. Ο ίδιος ο Ασκληπιός και η θεραπεία των ναών του συνδέονταν στενά και πολλαπλώς με τους γιατρούς και την ιατρική επιστήμη, ενώ αντίθετα οι χαρισματικοί εμφανίζονται να βασίζουν τη θεραπευτική τους δύναμη στο χάρισμά τους, στην προσωπική ξεχωριστή τους ικανότητα. Αν στα Ασκληπιεία φαίνεται να υπερέχει το έλλογο στοιχείο, στην περίπτωση των ασκητών κυριαρχεί το στοιχείο της παραδοξότητας, των αντιφάσεων και της δαιμονολογίας. Όλα αυτά δείχνουν ότι οι θεραπευτικές προσεγγίσεις των ναών του Ασκληπιού και των χριστιανών αγίων του 4^{ου} αι. μ.Χ. ανήκουν σε δύο διαφορετικούς κόσμους. Ο Ασκληπιός ήταν ένας θεός που θεράπευε σαν άνθρωπος και μάλιστα σαν γιατρός, ενώ οι ασκητές ήταν άνθρωποι που θεράπευαν σαν θεοί.

Με βάση αυτά τα δεδομένα, έχει θεωρηθεί ότι η θεραπεία των Ασκληπιείων εκπροσωπούσε μια «έλλογη» πλευρά της θρησκευτικής πίστης, που ήταν αποδεκτή από τους περισσότερους γιατρούς και απόλυτα συμβατή με την άσκηση της τέχνης τους. Η συνέχεια αυτής της πλευράς της θρησκευτικής ίασης στον Χριστιανισμό μπορεί να βρεθεί στο πλαίσιο της λατρείας θαυματουργών αγίων, όπως ο Κοσμάς και Δαμιανός. Πρόκειται για τη χριστιανική εκδοχή της θεραπείας του ναού, στην οποία παρατηρείται ενσωμάτωση ιατρικών γνώσεων, ακόμα και συνεργασία του γιατρού με την ονειρική συμβουλή των αγίων, ακριβώς όπως συνέβαινε στις θεραπείες των Ασκληπιείων.² Στον αντίποδα αυτής της θεραπείας του ναού τοποθετείται κάθε θρησκευτική ή μαγική προσέγγιση που βασιζόταν στη δαιμονολογία, η οποία έχει θεωρηθεί ασύμβατη με την ιατρική επιστήμη και την έλλογη ερμηνεία της ασθένειας και έχει συνδεθεί με την περιοχή της δεισιδαιμονίας και των προλήψεων.³

¹ Μακάριος, *Όμιλίες*, 48.4-6.

² Harstad, «Saints, Drugs, and Surgery», σ. 176-79, Magoulas, «The Lives of the Saints», σ. 141-43.

³ Edelstein, «Greek Medicine», σ. 219-25.

Σύμφωνα με την παραπάνω προσέγγιση, οι θεραπείες των χαρισματικών ασκητών τοποθετούνται στη δεύτερη κατηγορία, όπου η έλλογη θεραπεία της κοσμικής ιατρικής φαίνεται να παραγκωνίζεται και το κέντρο βάρους να μετατίθεται από τη φύση και τους νόμους της στο υπερφυσικό στοιχείο.¹ Η εμπιστοσύνη των ασθενών στη θεραπεία των ασκητών μοιάζει περισσότερο να πηγάζει από μια διαφορετική ερμηνεία της ασθένειας και της θεραπείας της και η ίδια η ύπαρξη των χαρισματικών να μπορεί να εξηγηθεί ως αποτέλεσμα αυτής της μετατόπισης στον τρόπο κατανόησης της ασθένειας.

Είναι βέβαιο ότι αυτή η διαφορά δεν σχετίζεται με κοινωνικά κριτήρια. Οι ασθενείς που εμπιστεύονταν τους αγίους δεν προέρχονταν μόνο από τα αμόρφωτα λαϊκά στρώματα. Έχει παρατηρηθεί ότι τον 4^ο αι. τα φαινόμενα λαϊκής λατρείας διαπερνούσαν όλες τις κοινωνικές τάξεις, τόσο της πόλης όσο και της υπαίθρου.² Οι περισσότερες συγκεκριμένες μαρτυρίες για τα θεραπευτικά θαύματα των αγίων αφορούν μέλη των ανώτερων τάξεων. Το γεγονός αυτό αφενός μπορεί να ερμηνευτεί ως αποτέλεσμα επιλογής των αγιογράφων με στόχο την αύξηση του γοήτρου των θεραπευτών, αφετέρου όμως η ιστορικότητα των σχετικών μαρτυριών δεν αμφισβητείται. Άλλωστε οι χαρισματικοί θεραπευτές δεν θα γίνονταν διάσημοι, αν δεν ενδιαφέρονταν γι' αυτούς οι ανώτερες τάξεις και η πνευματική αφρόκρεμα της αυτοκρατορίας.

Με αυτό το δεδομένο, το φαινόμενο των χαρισματικών θεραπευτών έχει συνδεθεί με μια ευρύτερη πνευματική αλλαγή που τοποθετείται τον 4^ο αι. μ.Χ. Τα χαρακτηριστικά της θαυματουργικής ίασης των ασκητών έχουν αποδοθεί στην επικράτηση ενός κλίματος δεισιδαιμονίας και προλήψεων, το οποίο περιγράφεται με διατυπώσεις όπως «χονδροειδής πρόληψη» και «επιστροφή στην αγριότητα». Η διάδοση της πίστης στους δαίμονες και τα θαύματα αντιμετωπίζονται ως ενδείξεις μιας γενικότερης αλλαγής νοοτροπίας, που ευνοούσε την ευπιστία, η οποία διαπερνούσε πλέον όλες τις κοινωνικές τάξεις και επηρέαζε σημαντικά

¹ Nilsson, *Greek piety*, σ. 162-63.

² Frankfurter, «Beyond Magic», σ. 256, Dols, «Insanity», σ. 137.

την προσέγγιση της νόσου.¹ Ακόμα και νεότεροι μελετητές που υπερασπίζονται την παρουσία της ιατρικής στο πλαίσιο του Χριστιανισμού του 4^{ου} αι. νιώθουν κάπως αμήχανοι με την έμφαση στα θαύματα και τους εξορκισμούς.²

B. Η ίαση των χαρισματικών ως παραδοσιακή εναλλακτική επιλογή

Ο Χριστιανισμός γενικά τήρησε θετική στάση απέναντι στην ιατρική και τους γιατρούς. Οι χριστιανοί θεολόγοι αποδέχονταν την αξία της ιατρικής ως δώρο του Θεού, που έπρεπε να χρησιμοποιείται από τους πιστούς και την αξιοποιούσαν στην ηθική διδασκαλία τους.³ Ειδικά τον 4^ο αι. μ.Χ. έχει παρατηρηθεί ότι, δίπλα στην έμφαση που βρίσκουμε στη θρησκευτική ίαση, τη δαιμονολογία και τη λατρεία των λειψάνων, βρίσκουμε επίσης μια συχνότερη αναφορά σε γιατρούς και ιατρικές θεωρίες. Συνεπώς, η συνολική αύξηση των αναφερόμενων θαυμάτων δεν φανερώνει γενική υποχώρηση της εμπιστοσύνης στην ιατρική τέχνη.⁴ Οι άνθρωποι της εποχής, όπως και κάθε εποχής, ανεξάρτητα από το μορφωτικό τους επίπεδο, χρησιμοποιούσαν παράλληλα πολλά μέσα θεραπείας και αναζητούσαν την ίαση όπου αυτή μπορούσε να βρεθεί.⁵

Είναι προφανές ότι ο ασθενής που κατέφευγε στη φροντίδα του γιατρού δεχόταν τη φυσική ερμηνεία της ασθένειας, στην οποία βασιζόταν η θεραπευτική του μέθοδος. Δεν είναι όμως καθόλου προφανές, ότι ταυτόχρονα απέρριπτε την πιθανότητα λειτουργίας άλλων παραγόντων, όπως ήταν οι δαίμονες. Σε κάθε περίπτωση, η άποψη που θεωρεί την εμπιστοσύνη στην ιατρική ασυμβίβαστη με τη δαιμονολογία και το θαύμα των χαρισματικών,

¹ MacMullen, *Changes in the Roman Empire*, σ. 114-15, MacMullen, «The Distrust of the Mind», σ. 120, 127, Nilsson, *Greek piety*, 108-109, 162-70, Jones, *Roman Empire*, σ. 962.

² Ο Ferngren δέχεται το επιχείρημα της ευπιστίας, ενώ στις μαρτυρίες για θαύματα και δαίμονες αντιπαραθέτει την παρουσία της ιατρικής σε άλλους χώρους, όπως ήταν τα χριστιανικά ιδρύματα: Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 76-84, 140 κ.εξ.

³ Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 28-29, Amundsen, *Medicine, Society, and Faith*, σ. 135-50, Miller, *Η γέννησις του Νοσοκομείου*, σ. 69-80, Risse, *Mending Bodies*, σ. 77-78.

⁴ Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 36, 56-58, 83, Amundsen, *Medicine, Society, and Faith*, σ. 9-12, Duffy, «Byzantine Medicine», σ. 24-25.

⁵ Merideth, «Illness and Healing», σ. 63, 71.

δεν μπορεί να ερμηνεύσει τα πραγματικά δεδομένα. Υπάρχουν πολλές μαρτυρίες στην ασκητική γραμματεία σύμφωνα με τις οποίες οι ασθενείς, πριν προσφύγουν στους αγίους, είχαν ζητήσει προηγουμένως τη βοήθεια γιατρού.¹ Ο άγιος εμφανίζεται κάποτε να ενεργεί δίπλα σε γιατρούς, καθώς αυτοί συνέχιζαν ακόμη το έργο τους, ενώ η φυσική και η δαιμονική αιτιολογία της νόσου αποτελούσαν εναλλακτικές ερμηνείες που συνυπήρχαν. Οι ασθενείς χρησιμοποιούσαν παράλληλα διαφορετικές θεραπευτικές πρακτικές αφήνοντας το θέμα της ερμηνείας της νόσου ανοιχτό.² Ένας από τους κυριότερους εκπροσώπους της ασκητικής δαιμονολογίας, ο Ευάγγριος, όταν κάποτε αρρώστησε, δεχόταν τις ιατρικές φροντίδες για έξι ολόκληρους μήνες, πριν αποδεχτεί τελικά τη θρησκευτική ερμηνεία της ασθένειάς του.³

Αν θέλουμε να κατανοήσουμε τη συνύπαρξη μιας ποικιλίας εναλλακτικών ερμηνειών και επιλογών στον χώρο της θεραπείας, θα πρέπει να το κάνουμε με τα δεδομένα της αρχαίας ιατρικής. Η υπόθεση ότι η θεωρητική ιατρική της αρχαιότητας ήταν ασυμβίβαστη με τη λειτουργία «άλογων» παραγόντων, βασίζεται σε μια θετική αξιολόγηση του έλλογου χαρακτήρα της αρχαίας ιατρικής, με κριτήριο την ομοιότητά του με τη σημερινή ιατρική επιστήμη.⁴ Μια τέτοια οπτική όμως έχει δεχθεί έντονη κριτική από τη νεότερη έρευνα, καθώς παραβλέπει το γεγονός ότι η αρχαία ιατρική σκέψη ακολουθούσε τη δική της λογική και τις δικές της αρχές λειτουργίας.⁵ Η εναλλακτική ερμηνεία της ασθένειας δεν καθοριζόταν τόσο από την ευπιστία των ασθενών, αλλά πολύ περισσότερο από τα όρια της ιατρικής επιστήμης.

Ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά του ιατρικού λόγου, όπως τον βλέπουμε στα έργα του Γαληνού, είναι μια αίσθηση βεβαιότητας για τις βάσεις της ιατρικής γνώσης, σιγουριάς

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 9.5, 9.14, 13.13, 14.3, Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 38.9. Βλ. επίσης, Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 39-40, Horden, «Saints and Doctors», σ. 10, Montserrat, «‘Carrying on the work’», σ. 233.

² Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 9.14, 13.13. Ανάλογα παραδείγματα βρίσκουμε και στα ελληνιστικά μυθιστορήματα: Ιωσήφ, *Επιληψία*, σ. 20-21. Βλ. επίσης, Χανιώτης, «Αμαρτίες, αρρώστιες», σ. 26.

³ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 38.8-9.

⁴ Αυτή η προσέγγιση είναι που κάνει συνήθως λόγο και για προλήψεις που αντιτίθενται στον επιστημονικό λόγο: Martin, *Inventing Superstition*, σ. 10-13.

⁵ Horstmanshoff – Stol, *Magic and Rationality*, σ. 6-8.

για την αποτελεσματικότητά της και αισιοδοξίας για τη μελλοντική πορεία της.¹ Ωστόσο στην πράξη τα πράγματα δεν ήταν ακριβώς έτσι. Οι πραγματικές δυνατότητες της ιατρικής τέχνης είχαν συγκεκριμένα όρια και η αποτυχία της θεραπείας δεν πρέπει να ήταν σπάνιο φαινόμενο.²

Σε πλήρη αντίθεση με τη βεβαιότητα που χαρακτηρίζει τον λόγο του Γαληνού, η θεραπευτική πράξη των γιατρών συνοδευόταν συχνά από μια έκδηλη αβεβαιότητα.³ Η εικόνα του γιατρού που είναι πεπεισμένος για την ορθότητα της κατανόησης των ασθενειών και για την ικανότητά του να τις θεραπεύσει, υπονομευόταν πρώτα από τις διαφωνίες, τις αντιπαραθέσεις και τις αλληλοκαταγγελίες μεταξύ των ίδιων των γιατρών για ανικανότητα και εξαπάτηση.⁴ Ο ισχυρισμός πολλών από αυτούς ότι κατείχαν την αυθεντία στη διάγνωση και θεραπεία της ασθένειας έχει θεωρηθεί δικαίως περισσότερο ως έκφραση ενός ιδεώδους.⁵

Επομένως η εμπιστοσύνη των ασθενών στις δυνατότητες της ιατρικής επιστήμης δεν πρέπει να θεωρείται καθόλου δεδομένη.⁶ Η αμφισβήτηση της ιατρικής και η καχυποψία έναντι των γιατρών δεν απαντά μόνο σε κείμενα της χριστιανικής γραμματείας αλλά διατρέχει εξίσου τις ελληνικές και ρωμαϊκές πηγές.⁷ Ένας συγγραφέας του διαμετρήματος του Κέλσου, διατηρούσε τις αμφιβολίες του για την αποτελεσματικότητα της ιατρικής ακόμα και στις περιπτώσεις που οι ασθενείς θεραπεύονταν. Η ερμηνεία της θεραπείας ήταν ένα πεδίο εξίσου αμφισβητούμενο με την ερμηνεία της ασθένειας, και οι φυσικοί παράγοντες ανάνηψης ενός ασθενούς, εκτός της ιατρικής, περιλάμβαναν επίσης τη γερή κράση του σώματος, τη δύναμη της φύσης να θεραπεύει, ακόμα και την τύχη.⁸ Στις περιπτώσεις που ο ασθενής χρησιμοποιούσε εναλλακτικά θεραπευτικά μέσα, το πρόβλημα ερμηνείας μιας

¹ De Lacy, «Galen's Platonism», σ. 38-39.

² Edelstein, «Ο Ασκληπιός και η ιατρική», σ. 47, Nutton, *Ancient Medicine*, σ. 35.

³ Lloyd, *In the Grip of Disease*, σ. 215, Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, σ. 48-52.

⁴ Jouanna, *Greek Medicine*, σ. 264-65, Temkin, *Hippocrates*, σ. 226-27, Sigerist, *History of Medicine*, σ. 304-305, Perkins, *The Suffering Self*, σ. 166-68.

⁵ Lloyd, *In the Grip of Disease*, σ. 239.

⁶ Horstmanshoff, «'Did the God Learn Medicine?'», σ. 337.

⁷ Montserrat, «'Carrying on the work'», σ. 231, Baldwin, «Beyond the House Call», σ. 15-17.

⁸ Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, σ. 41, Lloyd, *In the Grip of Disease*, σ. 216.

θεραπείας ήταν εντονότερο, καθώς θα έπρεπε να συνυπολογιστεί και ο παράγοντας του υπερφυσικού.

Η ίδια η ιατρική επιστήμη δεν αρνιόταν τον ρόλο του θεού στην πορεία μιας ασθένειας. Ακόμα και έργα πολεμικής από την πλευρά της ιπποκρατικής ιατρικής, όπως το *Περὶ τῆς ἰερῆς νόσου*, απέχουν πολύ από το να αρνούνται τη δύναμη του θεού να θεραπεύει.¹ Οι ιπποκρατικοί γιατροί δέχονταν επίσης την ύπαρξη θεϊκών ονείρων που απαιτούσαν θρησκευτική ερμηνεία,² ενώ ένας γιατρός σαν τον Γαληνό θεωρούσε ότι ο Ασκληπιός έστελνε στον ίδιο σημάδια για κρίσιμες ή δύσκολες αποφάσεις που έπρεπε να πάρει στη ζωή του.³ Οι θεραπείες του Ασκληπιού κατά κανόνα δεν αμφισβητούνταν σε όλη την αρχαιότητα ούτε από τους γιατρούς ούτε από τους φιλοσόφους.⁴ Από τον 3^ο αι. μ.Χ. και έπειτα, σημαντική θέση μεταξύ των εναλλακτικών ερμηνευτικών επιλογών για τη νόσο άρχισαν να καταλαμβάνουν και οι δαίμονες. Έχει παρατηρηθεί ότι την περίοδο αυτή οι Έλληνες και Ρωμαίοι διανοούμενοι αποδέχονταν τη δαιμονική αιτιολογία της ασθένειας και ενέτασσαν συστηματικά τη δαιμονολογία ως μέρος του φιλοσοφικού τους συστήματος.⁵ Από τον 4^ο αι. οι γιατροί ήταν και αυτοί περισσότερο πρόθυμοι από παλαιότερα να αναγνωρίσουν κάποιον ρόλο στο δαιμονικό στοιχείο.⁶

Με αυτά τα δεδομένα, τα θαύματα μπορεί να ξεπερνούσαν τα όρια του φυσικού, όμως δεν ξεπερνούσαν τα όρια του λογικού και του αποδεκτού για τα δεδομένα της ανθρώπινης γνώσης και επιστήμης εκείνης της εποχής.⁷ Η πραγματικότητα αυτή ενίσχυε τον

¹ Nutton, *Ancient Medicine*, σ. 112-13, Temkin, *Hippocrates*, σ. 84, Martin, *Inventing Superstition*, σ. 41-45.

² Nutton, *Ancient Medicine*, σ. 113, Israelowich, «The Authority of Physicians», σ. 294, Martin, *Inventing Superstition*, σ. 47-48.

³ Ο Γαληνός ισχυριζόταν ότι ακολούθησε την ιατρική κατόπιν ενός ονείρου που είδε ο πατέρας του, και αρνήθηκε να συνοδεύσει τον Μ. Αυρήλιο στην εκστρατεία του στη Γερμανία επικαλούμενος ονειρική εντολή του Ασκληπιού: Martin, *Inventing Superstition*, σ. 115.

⁴ Horstmanshoff, «‘Did the God Learn Medicine?’», σ. 333, Israelowich, «The Authority of Physicians», σ. 293, Martin, *Inventing Superstition*, σ. 48-50.

⁵ Martin, *Inventing Superstition*, σ. 190-206.

⁶ Nutton, «From Galen to Alexander», σ. 9.

⁷ Edelstein, «Greek Medicine», σ. 241-44, Edelstein, «Ο Ασκληπιός και η ιατρική», σ. 31-35.

συνεχιζόμενο πλουραλισμό στην ελληνορωμαϊκή ιατρική, ο οποίος περιλάμβανε γιατρούς, φιλοσόφους, ιερείς, χαρισματικούς θεραπευτές και μάγους.¹ Η ζήτηση των ασθενών για θεραπεία εκφραζόταν πάντοτε με μια ελεύθερη κίνηση από τον έναν φορέα ίασης στον άλλο και από τη μία ερμηνεία της ασθένειας και της θεραπείας της στην άλλη, κάνοντας τα όρια μεταξύ διαφορετικών και φαινομενικά αλληλοαποκλειόμενων θεραπευτικών προσεγγίσεων, πολύ λιγότερο στεγανά από όσο θα υπέθετε ο σημερινός παρατηρητής.

Η αμειώτη ζήτηση των ασθενών για τη θρησκευτική ίαση, είτε του Ασκληπιείου είτε των χαρισματικών της ερήμου, γίνεται καλύτερα κατανοητή αν λάβουμε υπόψη ότι ερχόταν να δώσει τις δικές της απαντήσεις στις πραγματικές ανάγκες για θεραπεία, που έμεναν αναπάντητες από την ιατρική επιστήμη. Οι ανάγκες αυτές μπορεί να ήταν αυστηρά προσωπικές και να σχετίζονταν με την ατομική παιδεία και κοσμοθεωρία του ασθενούς. Μπορεί πάλι να προέρχονταν από τις πραγματικές αδυναμίες της ιατρικής τέχνης. Ανάμεσα στην κοσμική και τη θρησκευτική ίαση φαίνεται πως είχε αναπτυχθεί μια συμπληρωματική σχέση, η οποία συνοψίζεται σε ορισμένα βασικά σημεία.

Συγκεκριμένα, οι εκπρόσωποι της θρησκείας παρείχαν μια εναλλακτική λύση σε όσους ασθενείς δεν είχαν πρόσβαση σε γιατρό, σε όσους είχαν χάσει την εμπιστοσύνη τους στην ιατρική και σε όσους, παρά τις προσπάθειες των γιατρών, είχαν μείνει αθεράπευτοι.² Ορισμένες φορές λειτουργούσαν σαν ένα ύστατο καταφύγιο για τον ασθενή που ήθελε να αποφύγει την ιατρική επέμβαση, η οποία συχνά ήταν πολύ επώδυνη και πραγματικά επικίνδυνη.³ Υποδέχονταν τέλος και όλους εκείνους τους ασθενείς που είχαν έλθει αντιμέτωποι με την άρνηση των γιατρών να τους θεραπεύσουν. Οι γιατροί συνήθιζαν να μην

¹ Lloyd, *In the Grip of Disease*, σ. 232.

² Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 37. Βλ. επίσης, Risse, *Mending Bodies*, σ. 27-28, Temkin, «Greek Medicine», σ. 216, Baldwin, «Beyond the House Call», σ. 19. Οι ίδιοι λόγοι για την προσφυγή στη θρησκευτική ίαση επαναλαμβάνονται σε αφηγήσεις θαυμάτων του 6^{ου} και 7^{ου} αι. μ.Χ.: Magoulas, «The Lives of the Saints», σ. 129-32.

³ Harstad, «Saints, Drugs, and Surgery», σ. 178, Bliquez, «Two Lists of Greek Surgical Instruments», σ. 194, Magoulas, «The Lives of the Saints», σ. 138-41.

αναλαμβάνουν τους ασθενείς που θεωρούσαν ότι δεν είχαν ελπίδα θεραπείας,¹ και αυτός ήταν ένας από τους λόγους για τους οποίους έδιναν μεγάλη έμφαση στη διαδικασία της πρόγνωσης της μελλοντικής πορείας της ασθένειας.² Η ιατρική αυτή αρχή, που δεν φαίνεται να άλλαξε στο πλαίσιο του Χριστιανισμού,³ γίνεται καλύτερα κατανοητή αν προϋποθέτει ότι ο ασθενής είχε εναλλακτική επιλογή. Με τον τρόπο αυτό, μπορεί τελικά να ήταν οι ίδιοι οι γιατροί που ωθούσαν τους ασθενείς να προσφύγουν στη θρησκευτική ιατρική.⁴

Σε όλες τις παραπάνω περιπτώσεις, η θρησκευτική ίαση περιέσωζε το δικαίωμα των ασθενών στην ελπίδα, το οποίο συχνά οι γιατροί το αρνούσαν. Αυτή και μόνο η συνεισφορά της θρησκευτικής ιατρικής είναι ικανή να εξηγήσει εν μέρει τη ζήτηση των ασθενών. Οι ασθενείς πάντα προσέφευγαν, και προσφεύγουν ακόμα, στον θεό, όσο κάποιοι από αυτούς, έστω λίγοι ή ελάχιστοι, έβρισκαν, και βρίσκουν, με αυτόν τον τρόπο τη θεραπεία τους. Οι στατιστικές και οι πιθανότητες σε τέτοιες περιπτώσεις έχουν μικρή σημασία. Ακόμα και αν υποθέσουμε ότι οι θαυματουργικές θεραπείες ήταν σπάνιες, σε σύγκριση με το πλήθος των ανθρώπων που τις αναζητούσε, εξακολουθούσαν να είναι γεγονότα σημαντικά, που γίνονταν ευρύτερα γνωστά και έφερναν μεγάλους αριθμούς αρρώστων στην έρημο. Μία και μοναδική επιτυχημένη θεραπεία ήταν αρκετή για να γεμίσει τον τόπο του ασκητή με ασθενείς, όπως περιστασιακά ομολογείται στα κείμενα.⁵ Οι πηγές μας ίσως δίνουν την αίσθηση της βεβαιότητας, όμως μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι οι ασθενείς δεν πήγαιναν με βεβαιότητα στους θεραπευτές της ερήμου, αλλά με ελπίδα. Και το κυριότερο, που σπάνια τονίζεται με σαφήνεια στις πηγές, έφευγαν από την έρημο με αυτή. Έτσι, αν η θρησκευτική

¹ Ιπποκράτης, *Περί Τέχνης*, 3. Βλ. επίσης, Lascaratos – Poulakou – Marketos, «Abandonment of terminally ill patients», σ. 254, 256, Krug, *Αρχαία Ιατρική*, σ. 123-24, Κούκη, «Τα θεραπευτικά όνειρα», σ. 37, Amundsen, *Medicine, Society, and Faith*, σ. 12-13.

² Λυπουρλής, *Ιπποκρατική Ιατρική*, σ. 278-80, Amundsen, *Medicine, Society, and Faith*, σ. 34-36.

³ Amundsen, *Medicine, Society, and Faith*, σ. 13. Η πρακτική αυτή διατηρήθηκε στο Βυζάντιο, αν και δεν έμεινε ανεπηρέαστη από την επίδραση της χριστιανικής ηθικής: Lascaratos – Poulakou – Marketos, «Abandonment of terminally ill patients», σ. 256-57.

⁴ Edelstein, «Greek Medicine», σ. 245-46, Phillips, *Greek Medicine*, σ. 197.

⁵ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 6.6.

ιατρική παρείχε θεραπεία με θαυματουργικό τρόπο σε λίγους από τους ασθενείς, προσέφερε απλόχερα σε όλους την ελπίδα.

Μέχρι το σημείο αυτό προσπαθήσαμε να ερμηνεύσουμε το φαινόμενο της ίασης των χαρισματικών ασκητών μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο της θρησκευτικής ίασης και της σχέσης της με την κοσμική ιατρική. Η προσέγγιση αυτή, παρότι χρήσιμη, δεν μπορεί να μας πάει πολύ μακριά, γιατί αγνοεί δύο δεδομένα. Το πρώτο είναι ότι οι χαρισματικοί θεραπευτές του 4^{ου} αι. είχαν πολλά ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, τα οποία μας υποχρεώνουν να τους αντιμετωπίσουμε περισσότερο εντός του στενού τους ιστορικού πλαισίου. Το δεύτερο είναι ότι οι ανάγκες των ασθενών που καλύπτονταν από τους αγίους δεν συνέπιπταν υποχρεωτικά με τις θεραπευτικές ανάγκες που κάλυπτε η ιατρική. Ενδέχεται δηλαδή αυτό που αναζητούσε και ανέμενε να βρει ένας ασθενής στην έρημο να διέφερε αρκετά από εκείνο που ανέμενε να λάβει από τους γιατρούς. Η οπτική αυτή μας επιτρέπει να δούμε διαφορετικά και την παράλληλη συνύπαρξη της κοσμικής με τη θρησκευτική ιατρική. Το φαινόμενο της παράλληλης χρήσης εναλλακτικών προσεγγίσεων της ασθένειας ίσως σημαίνει ότι για πολλούς ασθενείς οι διαφορετικές προσεγγίσεις κάλυπταν διαφορετικές ανάγκες.

Επομένως το ερώτημα στο οποίο πρέπει να σταθούμε τώρα είναι τι είδους ανάγκες των ασθενών πιθανόν κάλυπτε η θεραπεία των χαρισματικών ασκητών. Τι αναζητούσε και τι περίμενε να βρει στην έρημο ο ασθενής, με άλλα λόγια ποιο ήταν το ιδιαίτερο στίγμα της θεραπείας που παρείχαν οι μοναχοί. Για να απαντήσουμε σε ερωτήματα όπως αυτά θα πρέπει να προσεγγίσουμε τον άγιο από την οπτική γωνία των ασθενών. Ο τρόπος με τον οποίο συγκροτείται η πίστη γύρω από τις θεραπευτικές δυνάμεις ενός χαρισματικού δεν έχει να κάνει μόνο με τις πραγματικές ικανότητες αυτού του προσώπου αλλά και με τις ανάγκες της κοινωνίας που προβάλλονταν πάνω του. Συνεπώς η μελέτη των χαρακτηριστικών των χαρισματικών θεραπευτών θα μας βοηθήσει να προσδιορίσουμε το πρότυπο του θεραπευτή που ενσάρκωναν και εν τέλει να αποκαλύψει τον πυρήνα της ανάγκης του ασθενούς για θεραπεία που ικανοποιούσαν.

Γ. Ο διάλογος των χαρισματικών θεραπευτών με τις ανάγκες της κοινωνίας

1. Η κοινωνική διάσταση των χαρισμάτων

Όπως έχουμε ήδη παρατηρήσει, η κατοχή της ικανότητας θεραπείας από τους ασκητές μοιάζει αντιφατική. Εκ πρώτης όψεως, δεν φαίνεται να υπάρχει κάποια σαφής σύνδεση ανάμεσα στα χαρακτηριστικά του βίου των μοναχών και τη θεραπευτική ιδιότητα, ενώ κάποιες ασκητικές τάσεις μοιάζουν να είναι ασύμβατες με αυτή. Η αντίφαση γίνεται ακόμα μεγαλύτερη αν λάβουμε υπόψη το γεγονός ότι η χορήγηση των περισσότερων από τα χαρίσματα φαίνεται να αντιβαίνει στους ίδιους τους στόχους του βίου των μοναχών. Διότι ενώ ο τελικός σκοπός των ασκητών, που αποτελούσε και αυτοσκοπό, ήταν η θεία θεωρία και ο αγγελικός βίος, η χορήγηση και η άσκηση των χαρισμάτων συνεπαγόταν αυτόματα κοινωνική δικτύωση και άσκηση ενός κοινωνικού ρόλου. Η ανάληψη ενός τέτοιου ρόλου από τη μεριά του χαρισματικού μπορεί να προσδιόριζε σε μεγάλο βαθμό ακόμα και τον τόπο διαμονής του, καθώς βλέπουμε συχνά τους αγίους να ασκούν τα χαρίσματά τους μέσα σε πόλεις ή λίγο έξω από αυτές.¹

Αυτή η διεκυστίνδα μεταξύ απομόνωσης και κοινωνικού ρόλου, αγγελικού βίου και χαρισμάτων αποτελούσε μια αντίφαση, την οποία οι ασκητές βίωναν πολύ έντονα. Αρκετοί από τους χαρισματικούς συχνά έδιωχναν τους επισκέπτες τους, όχι πάντα ευγενικά, έφευγαν οι ίδιοι, αρνούσαν ότι έχουν κάποιο χάρισμα ή αρνούσαν να ασκήσουν το χάρισμά τους. Ο Ιάκωβος έλεγε ότι δεν ανέβηκε στο βουνό για κανέναν άλλο, παρά μόνο για τον εαυτό του, και ότι δεν ήθελε να διακόπτει στη μέση τη θεία θεωρία για να μιλάει με ανθρώπους.² Ο Αντώνιος εμφανίζεται άλλοτε να διώχνει τους ασθενείς, άλλοτε να αρνείται πεισματικά να βγει από το κελλί του, ενώ όταν η παρουσία των ανθρώπων έγινε πολύ ενοχλητική

¹ *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 8.3, Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 13.

² Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 21.33.

αποφάσισε να αποσυρθεί σε ακόμα βαθύτερη έρημο.¹ Και υπάρχουν αρκετά παρόμοια παραδείγματα.²

Για τους ασκητές η παρουσία των κοσμικών δεν ήταν απλά ενοχλητική. Αποτελούσε μια πιθανή πηγή αμαρτίας. Ο μεγαλύτερος κίνδυνος που διέτρεχαν οι πιο προχωρημένοι από τους ασκητές ήταν αυτός της υπερηφάνειας, της κενοδοξίας και της αλαζονείας, ο οποίος συχνά προέκυπτε ακριβώς από τα ίδια τα χαρίσματα. Συχνά στα κείμενα επισημαίνονται οι πειρασμοί των χαρισματικών και ο κίνδυνος της υπερηφάνειας, που απειλούσε να τους οδηγήσει στην αμαρτία, την απώλεια του χαρίσματος, ακόμα και την απώλεια της λογικής.³

Τα παραπάνω δεδομένα αποκαλύπτουν μια θεμελιώδη αντίφαση ανάμεσα στον ατομικό χαρακτήρα του ασκητικού βίου και τον κοινωνικό χαρακτήρα των χαρισμάτων. Ο αγγελικός βίος, που γεννούσε τα χαρίσματα, κινδύνευε να χαθεί από την απόκτησή τους. Έτσι, το πέρασμα, από τον ατομικό σκοπό της επαφής με τον Θεό και της σωτηρίας της ψυχής, στον κοινωνικό ρόλο, δεν μοιάζει τόσο αυτονόητο. Η ύπαρξη των χαρισμάτων δεν μπορεί να εξηγηθεί τόσο ως εσωτερική αναγκαιότητα του ασκητικού βίου, όσο ως αποτέλεσμα της επίδρασης εξωτερικών παραγόντων. Ανάμεσα στη ζωή του ασκητή και τη δραστηριότητα του χαρισματικού υπήρχε ένα χάσμα, το οποίο γεφυρωνόταν από την παρέμβαση της κοινωνίας των κοσμικών.

Η αναζήτηση της αγιότητας από την πλευρά της κοινωνίας είχε λάβει νέα δυναμική στον Χριστιανισμό του 4^{ου} αι. Την περίοδο αυτή οι χριστιανοί επιδίωκαν να βρουν στο εσωτερικό της θρησκείας τους την ικανοποίηση παραδοσιακών αιτημάτων που καλύπτονταν διαχρονικά από εκπροσώπους της θρησκείας.⁴ Οι ασκητές φαίνονταν να διαθέτουν όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά που θα τους επέτρεπαν να παίξουν έναν τέτοιο ρόλο. Συχνά μάλιστα οι κοσμικοί έθεταν τα αιτήματά τους στους αγίους ως απαίτηση, μια απαίτηση την οποία κάποτε προέβαλλαν επισείοντας την πιθανότητα θεϊκής τιμωρίας, ή ακόμα και

¹ Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 48-49.

² Dunn, *The Emergence of Monasticism*, σ. 19.

³ *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 8.3, 14-15, Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 38, Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 18.23.

⁴ Κυρτάτας, *Ιερείς και Προφήτες*, σ. 42, 140-47.

απειλώντας με εκδίκηση ενός συγγενικού προσώπου του αγίου, αν εκείνος απέρριπτε το αίτημα κάποιου ισχυρού.¹ Από την άλλη μεριά, η θετική ανταπόκριση του χαρισματικού στα αιτήματα της κοινωνίας εμφανιζόταν συχνά ως υποχρέωση, ως αποστολή που ακολουθούσε το πρότυπο του Ιησού.²

Συνεπώς, η γέννηση και η λειτουργία των χαρισμάτων ήταν εξαρτημένη τόσο από τη βούληση της κοινωνίας να προβάλλει στους ασκητές τα αιτήματά της, όσο και από τη βούληση των ασκητών να ανταποκρίνονται στις ανάγκες των κοσμικών. Η αναγνώριση της κατοχής του ιαματικού χαρίσματος ήταν προϊόν ενός διαλόγου, μιας αλληλεπίδρασης ανάμεσα στους χαρισματικούς ασκητές και τους κοσμικούς που πίστευαν στην αξία τους.

2. Η επιρροή της κοινωνίας

Οι πνευματικές επιτυχίες που σημείωναν οι ασκητές στην έρημο δεν ήταν δύσκολο να γίνουν γνωστές στις πόλεις και τα χωριά της οικουμένης. Η απόσυρσή τους στο περιθώριο της κοινωνίας συγκέντρωνε τα βλέμματα των κοσμικών επάνω τους. Ο Αμούν, πριν γίνει ασκητής, διατηρούσε την αγνότητά του και ακολουθούσε έναν ασκητικό τρόπο ζωής μαζί με τη νόμιμη σύζυγό του. Στην έρημο πήγε όταν η ίδια η γυναίκα του τού επισήμανε ότι η μεγάλη αρετή του δεν έπρεπε να μένει κρυφή.³ Ήταν ακριβώς αυτή η απόσυρση που έκανε τους ασκητές το επίκεντρο ενός ζωηρού ενδιαφέροντος. Οι αφηγήσεις και οι φήμες για τους ασκητές μπορούσαν εύκολα να αγγίξουν ευρύτερα ακροατήρια, καθώς οι δρόμοι για τη διάδοση της φήμης και του ασκητικού λόγου στην κοινωνία ήταν πολλαπλοί.⁴

Πέρα από τις αφηγήσεις και τις φήμες για τον ασκητικό βίο μεγαλύτερη αξία είχε η άμεση εμπειρία. Οι κοσμικοί επισκέπτες των ασκητών δεν πήγαιναν μόνο να ακούσουν αλλά και για να δουν. Όταν ο Ιωάννης ο Λυκοπολίτης ρώτησε τους προσκυνητές, που

¹ *Βίος Συγκλητικής*, 198-99 (ΕΠΕ 26, 268), *Αποφθέγματα* (συστ.), 8.16.

² Αμμωνάς, *Επιστολές*, I.2-3.

³ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 8.4.

⁴ Cameron, «Ascetic Closure», σ. 155.

συντρόφευαν τον συγγραφέα της *Ίστορίας τῶν Μοναχῶν*, για ποιο λόγο έκαναν τόσο δρόμο από τα Ιεροσόλυμα, εκείνοι απάντησαν ότι ήθελαν να δουν με τα μάτια τους αυτά που είχαν πληροφορηθεί με τα αυτιά τους.¹ Το περίεργο μάτι της κοινωνίας ζητούσε κάποιες φορές να κοιτάξει ακόμα και μέσα στο κελλί του ασκητή, για να δει τι ακριβώς έκανε όταν ήταν μόνος.²

Η αξία της θέασης του αγίου είναι πολύ σημαντική για την κατανόηση της σχέσης που αναπτυσσόταν ανάμεσα στον ασκητή και τους προσκυνητές. Όταν ο Αντώνιος εμφανίστηκε σε κοινό για πρώτη φορά μετά τον μακροχρόνιο εγκλεισμό του, οι θεατές του παρουσιάζονται από τον Αθανάσιο να παρατηρούν με κάθε λεπτομέρεια το σώμα του, τη συμπεριφορά του, τις διαθέσεις του. Οι προσκυνητές ήθελαν να «αγκαλιάσουν με τα μάτια τους» τη μορφή των αγίων, όπως το θέτει ένας επιστολογράφος απευθυνόμενος στον Παφνούτιο,³ μια διατύπωση που υποδηλώνει ότι η θέαση του αγίου ισοδυναμούσε με μια απτή συνάντηση με το θείο.⁴ Τα αγιογραφικά κείμενα δίνουν έμφαση σε φυσικές περιγραφές των αγίων, αφενός θέλοντας να δημιουργήσουν μια οπτική πρόσβαση στο ιερό, αφετέρου καθορίζοντας τις προσδοκίες των προσκυνητών και τον τρόπο με τον οποίο αυτοί θα κοίταζαν τους αγίους.⁵ Σύμφωνα λοιπόν με τις περιγραφές των αγιογράφων ένα από τα σημαντικά σημεία που έπρεπε να ενδιαφέρει τους προσκυνητές και το οποίο πράγματι κοιτούσαν, ήταν τα εξωτερικά σωματικά τους χαρακτηριστικά στις λεπτομέρειές τους.⁶ Για

¹ *Ίστορία τῶν Μοναχῶν*, 1.19. Βλ. επίσης, *Βίος Συγκλητικῆς*, 198-99 (ΕΠΕ 26, 266-68).

² Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ίστορία*, 15.3, Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 13.

³ Παφνούτιος, *Επιστολές*, Ρ. Lond. 1925.

⁴ Frank, *The Memory of the Eyes*, σ. 14. Η έμφαση που δινόταν στη σημασία της όρασης και στη σχέση της με τη μνήμη, την εμφάνιζε συχνά να έχει μια λειτουργία αφής: ό.π., σ. 125-33.

⁵ Το θέμα αυτό αναλύεται εκτενώς από την Frank, *The Memory of the Eyes*, σ. 16-38, 77-112. Σύμφωνα με την ίδια μπορεί κανείς να δει τα αγιογραφικά οδοιπορικά, όπως το *Λαυσαϊκόν* και την *Ίστορία τῶν Μοναχῶν*, ως οδηγούς όρασης που απευθύνονταν στους προσκυνητές: ό.π., σ. 135.

⁶ Σε συμφωνία και με τις αρχαίες θεωρίες για τη φυσιογνωμία, δινόταν έμφαση στην παρατήρηση του προσώπου, των ματιών, των κινήσεων του σώματος κλπ.: Frank, *The Memory of the Eyes*, σ. 137-47, Shaw, «Askesis», σ. 491.

τους ανθρώπους της ύστερης αρχαιότητας η πνευματικότητα μπορούσε να εκδηλωθεί στο σώμα και να γίνει προσιτή μέσα από αυτό.¹

Η σχέση μεταξύ κοσμικών και ασκητών δεν ήταν απλά και μόνο μια σχέση μεταξύ παρατηρητή και παρατηρούμενου. Η παρουσία των κοσμικών, η επιθυμία τους να δουν τον βίο των ασκητών και οι προσδοκίες τους, είχαν μια δυναμική που επηρέαζε και τη συμπεριφορά των μοναχών. Όπως το έθεσαν οι προσκυνητές της *Ιστορίας τῶν Μοναχῶν* στον Ιωάννη, στόχος τους ήταν να δουν οι ίδιοι όσα είχαν ακούσει από άλλους, διότι τα αυτιά είναι λιγότερο αξιόπιστα από τα μάτια. Η φήμη, που κυκλοφορούσε προφορικώς ή γραπτώς γύρω από τα πρόσωπα πολλών ασκητών, επέστρεφε σε αυτούς, μαζί με την απαίτηση να μην φανούν κατώτεροί της. Έτσι οι αφηγήσεις για τις ακραίες στερήσεις δημιουργούσαν την υποχρέωση να τηρηθούν στην πράξη.² Βέβαια οι επιλογές των μοναχών υπαγορεύονταν από πολλούς θεολογικούς και ψυχολογικούς λόγους, όμως φαίνεται ότι πολλές φορές ήταν οι απαιτήσεις του κοινού που επέτειναν την άσκησή τους.

Ο Μ. Βασίλειος πίστευε, όπως και οι περισσότεροι πατέρες της εκκλησίας, ότι ο ασκητής έπρεπε να εκδηλώνει την αρετή του στην εξωτερική του εμφάνιση και συμπεριφορά. Στα έργα *Περί παρθενίας*, που αφορούν αυτήν την περίοδο, βρίσκουμε μεγάλη έμφαση σε ζητήματα σχετικά με την εξωτερική εμφάνιση. Η εμφάνιση και η συμπεριφορά έπρεπε να είναι τέτοια ώστε η κατάσταση της παρθενίας να κρίνεται από την πρώτη ματιά.³ Οι προτροπές αυτές ουσιαστικά καλούσαν τις παρθένους να ενδιαφερθούν για την εικόνα τους προς τους άλλους και να φροντίσουν ιδιαίτερα, όχι μόνο για την ψυχή τους αλλά και για το πώς η κατάσταση της ψυχής αντανακλάται στο σώμα τους. Η σχετική γραμματεία φανερώνει πόσο σοβαρά μπορεί οι ασκητές και οι ασκήτριες να λάμβαναν υπόψη την οπτική των θεατών τους.

¹ Μια αντίληψη κοινή μεταξύ εθνικών και χριστιανών: Smith, «Physics and Metaphysics», σ. 513-18.

² Ο γέροντας Ματῆς συμβούλευε ότι αν ήθελε ένας μοναχός να ασκείται με ησυχία, έπρεπε να προσέξει να μην γίνει γνωστός για την ασκητική του πρακτική, «διότι οι άνθρωποι, όπου βρίσκουν τέτοια πράγματα, εκεί τρέχουν»: *Αποφθέγματα*, (συστ.), 8.14.

³ Shaw, «Askesis», σ. 487-93.

Σε αυτό το ευρύτερο ενδιαφέρον μπορούμε να εντάξουμε το γεγονός ότι η συμπεριφορά των ασκητών συχνά είχε έναν έκδηλο χαρακτήρα θεατρικότητας και επίδειξης. Από την περιοχή της Συρίας προέρχονται τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα θεαματικών συμπεριφορών, όπως ήταν η επιλογή του Συμεώνη να κατοικήσει επάνω σε έναν στύλο, ή η επιλογή του Θαλέλαιου να φυλακίσει για πολύ καιρό το σώμα του σε μια αιωρούμενη κατασκευή δικής του έμπνευσης.¹ Τέτοιες συμπεριφορές ήταν γνωστές και διαδεδομένες και, όπως είναι φυσικό, δεν γίνονταν καθολικά αποδεκτές. Ο Απολλώς ασκούσε κριτική σε αυτούς που φορούσαν αλυσίδες και άφηναν μακριά μαλλιά κατηγορώντας τους ότι το έκαναν για λόγους επίδειξης, ενώ ο Παλάμωνας προειδοποίησε έναν ασκητή που επιδιδόταν σε πυροβασίες ότι κινδύνευε από το πνεύμα της υπερηφάνειας.² Ο Θεοδώρητος, αναφερόμενος στις ακραίες επιλογές του Συμεώνη, υποστήριζε ότι ο Θεός προσελκύει την προσοχή μέσω της παράδοξης συμπεριφοράς με σκοπό να ωφελήσει τους ανθρώπους.³ Αντιλαμβανόταν δηλαδή ότι ο στόχος τέτοιων ενεργειών δεν ήταν άλλος από το κοινό στο οποίο απευθύνονταν, αλλά απέδιδε αυτήν τη σκοπιμότητα όχι στον ίδιο τον Συμεώνη αλλά στον Θεό.⁴

Είναι λογικό να υποθέσει κανείς ότι τέτοιες συμπεριφορές δεν αποτελούσαν αναπόσπαστο κομμάτι του ασκητικού βίου. Η παρουσία τους εξηγείται καλύτερα ως απάντηση στις απαιτήσεις της κοινωνίας. Όσο παράδοξη και αν μοιάζει η συμπεριφορά ασκητών όπως ο Συμεώνης, φαίνεται ότι για τους θεατές τους είχε νόημα.⁵ Ο Συμεώνης, πολύ νωρίς στη σταδιοδρομία του, είχε απορριφθεί για τις ακραίες επιλογές του από μια κοινότητα μοναχών,⁶ ωστόσο συνέχισε την ίδια συμπεριφορά και έγινε διάσημος. Είναι σαφές ότι στην

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 26, 28.3-4. Βλ. επίσης, ό.π., 11.1, *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 10.30-32.

² *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 8.59, *Βίος Παχωμίου*, 8.

³ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 26.12.

⁴ Κατά τον Θεοδώρητο ο Συμεώνης ανέβηκε στον στύλο για να αποφύγει τις ενοχλήσεις που του προκαλούσε η αθρόα προσέλευση κόσμου και στη συνέχεια αύξανε το ύψος του στύλου διότι επιθυμούσε να πετάξει στον ουρανό και να απαλλαγεί από την επίγεια διαμονή.

⁵ Malina, «Pain, Power, and Personhood», σ. 163.

⁶ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 26.5.

περίπτωσή του, η αναγνώριση της αξίας του ερχόταν έξω από το ασκητικό πλαίσιο. Υπάρχουν και άλλα παραδείγματα στα οποία φαίνεται ότι η κοινωνία δεν αποδεχόταν ως ξεχωριστούς μόνο αυτούς που αναδείκνυε ο ασκητικός κόσμος. Σε ορισμένες περιπτώσεις τα χαρίσματα φαίνεται να προηγούνταν της ανάδειξης του χαρισματικού ως πνευματικού πατέρα των μοναχών.¹

Συνοψίζοντας θα μπορούσαμε να πούμε ότι η πρώτη αντίδραση της κοινωνίας στο ασκητικό φαινόμενο ήταν η επιθυμία να πληροφορηθεί, να μάθει και να δει τον ασκητικό βίο μετατρέποντάς τον σε δημόσιο θέαμα. Από εκεί και έπειτα ξεκινούσε η αλληλεπίδραση ανάμεσα στον ασκητή και το κοινό του, κατά την οποία οι κοσμικοί προέβαιναν σε μια διαρκή αξιολόγηση με αυστηρά κριτήρια και υψηλές απαιτήσεις, στις οποίες πολλοί ασκητές πάλευαν να ανταποκριθούν. Σε αυτήν ακριβώς τη διαδικασία βρισκόταν η πηγή όλων των χαρισμάτων. Πριν απευθύνει η κοινωνία τα αιτήματά της στους αγίους, είχε δει, είχε αξιολογήσει και είχε σε έναν βαθμό καθορίσει τον βίο των ασκητών.

Το ερώτημα βέβαια που παραμένει αφορά τα κριτήρια, σύμφωνα με τα οποία η κοινωνία χορηγούσε τα χαρίσματα. Γιατί πίστευε ότι οι ασκητές, και μάλιστα κάποιοι συγκεκριμένοι από αυτούς, είχαν τη δύναμη να παρέχουν λύσεις στο πρόβλημα της ασθένειας; Κυρίως όμως τι είδους λύσεις ήταν αυτές και σε ποιες ανάγκες των ασθενών ανταποκρίνονταν; Προκειμένου να απαντήσουμε στα ερωτήματα αυτά πρέπει αναγκαστικά να επανέλθουμε στην εξέταση βασικών χαρακτηριστικών της εικόνας των θεραπευτών από τη σκοπιά των αναγκών της κοινωνίας για θεραπεία. Το κύριο ενδιαφέρον μας είναι να εντοπίσουμε τι είδους θεραπεία παρείχε ένας θεραπευτής με αυτά τα χαρακτηριστικά, με άλλα λόγια, ποιο ήταν το ιδιαίτερο στίγμα της θεραπείας των χαρισματικών, πέραν του θαύματος.

¹ Βλ. π.χ. Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 6.4, *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 2.4-6.

3. Η εικόνα του αγίου ως απάντηση σε ανάγκες ίασης

α) Το ηθικό πρότυπο

Στο πλαίσιο της ερήμου ο ασθενής συχνά έβρισκε έναν θεραπευτή με σαφέστατη ηθική υπεροχή έναντι των εναλλακτικών θεραπευτικών προτάσεων που παρέχονταν εντός της κοινωνίας. Οι ασκητές επιδείκνυαν, μπροστά στα μάτια των κοσμικών, τον ανένδοτο αγώνα τους απέναντι σε όλες τις σωματικές ανάγκες και τις υλικές επιθυμίες. Όσοι από αυτούς γίνονταν αποδεκτοί ως χαρισματικοί, ήταν εκείνοι που, κατά γενική ομολογία, είχαν αναδειχθεί νικητές σε αυτόν τον αγώνα και είχαν υπερβεί τα πάθη τους. Αυτή η εικόνα της ασυμβίβαστης ηθικής των θεραπευτών της ερήμου αποτελούσε το βασικό συστατικό ενός ηθικού προτύπου, το οποίο οι ασθενείς είχαν ανάγκη. Η ανάγκη των ασθενών για έναν θεραπευτή με ηθική συγκρότηση προκύπτει από τις απαιτήσεις που προέβαλλαν απέναντι στους γιατρούς τους.

Το γεγονός ότι η ηθική υπόσταση του θεραπευτή απασχολούσε έντονα, τόσο τους ασθενείς όσο και τους γιατρούς, φαίνεται από τη συχνότητα με την οποία θίγεται στα έργα της ιατρικής γραμματείας. Στην ιπποκρατική συλλογή δινόταν έμφαση στο ότι η τήρηση συγκεκριμένων ηθικών αρχών από τον γιατρό υπογράμμιζε, μαζί με την τεχνική του επάρκεια, την υπεροχή του απέναντι στους απατεώνες θεραπευτές.¹ Για αρκετούς ιατρικούς συγγραφείς το ηθικό κύρος του γιατρού δεν είχε δευτερεύουσα θέση στο έργο του, καθώς οι στενές σχέσεις που ανέπτυξε με τους ασθενείς του τού επέτρεπαν να διαχειρίζεται ευαίσθητες ιδιωτικές υποθέσεις.²

Ένα από τα κρίσιμα σημεία που διαμόρφωναν την εικόνα για τον γιατρό ήταν σίγουρα η απαίτηση της αμοιβής του. Σε αρκετές ιατρικές πραγματείες βρίσκουμε προτροπές προς τους γιατρούς να λαμβάνουν υπόψη την οικονομική κατάσταση του ασθενούς και να προσφέρουν ορισμένες φορές τις υπηρεσίες τους δωρεάν, αναλογιζόμενοι το καλό τους

¹ Nutton, «Beyond the Hippocratic Oath», σ. 11-12.

² Ιπποκράτης, *Περὶ ἰητροῦ*, 1. Βλ. επίσης, Sigerist, *History of Medicine*, σ. 305-306.

όνομα. Στην πράξη πιθανότατα αυτό δεν συνέβαινε πολύ συχνά, αλλά η θετική του επίδραση ήταν μεγάλη.¹ Υπάρχουν παραδείγματα επιγραφών που δείχνουν ότι οι πολίτες μερικές φορές τιμούσαν τους γιατρούς τους, ακριβώς επειδή είχαν θεραπεύσει δωρεάν ασθενείς με ανάγκη άμεσης ιατρικής φροντίδας, χωρίς να εκμεταλλευτούν την περίσταση.²

Κατά τον Γαληνό, η ίδια η ιατρική τέχνη υπαγόρευε την υιοθέτηση μιας συγκεκριμένης ηθικής. Ο γιατρός έπρεπε να είναι εγκρατής, συνετός, υπεράνω χρημάτων, δίκαιος ή, με άλλη διατύπωση, έπρεπε να είναι και φιλόσοφος.³ Η συμπεριφορά του έπρεπε να αποδεικνύει τη φιλανθρωπία στην πράξη.⁴ Αυτή η εικόνα αποτελούσε και ένα από τα πρώτα κριτήρια που είχε ένας ασθενής στην επιλογή γιατρού, ιδίως στις μεγάλες πόλεις, όπου η πληθώρα θεραπευτών και η ανωνυμία έκαναν την επιλογή δύσκολη υπόθεση.⁵ Τόσο οι ιατρικές πραγματείες όσο και μια σειρά αρχαιολογικών ευρημάτων φαίνεται να τεκμηριώνουν την αντίληψη ότι ανάμεσα στην ηθική συγκρότηση και την ορθή ιατρική πρακτική υπήρχε μια στενή σύνδεση.⁶

Ο Γαληνός ισχυριζόταν ότι ο ίδιος ενσάρκωνε τα ηθικά πρότυπα του επαγγέλματός του στην πράξη. Ταυτόχρονα όμως πίστευε ότι αποτελούσε εξαίρεση στον κανόνα. Σε ορισμένες περιπτώσεις διατύπωνε ανοιχτά την αγανάκτησή του για τους γιατρούς που ενδιαφέρονταν μόνο για τη φήμη τους απέναντι στο κοινό, την κολακεία, τη σχέση τους με τους πλούσιους και τους ισχυρούς, και τα χρήματα. Θεωρούσε μάλιστα ότι η ηθική κατάπτωση, που παρατηρούσε γύρω του, είχε σοβαρές επιπτώσεις στην ποιότητα της παρεχόμενης θεραπείας. Αν οι γιατροί της εποχής του ήταν κατώτεροι από τους παλιούς, σημείωνε, αυτό οφειλόταν κυρίως στο ότι ο πλούτος μετρούσε πιο πολύ από την αρετή.⁷

¹ Ιπποκράτης, *Παραγγελίαι*, 6. Βλ. επίσης, Sigerist, *History of Medicine*, σ. 310.

² Nutton, *Ancient Medicine*, σ. 155.

³ Γαληνός, *Ότι ο άριστος ιατρός και φιλόσοφος*, 61-62. Βλ. επίσης, Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 93-94, Temkin, *Galenism*, σ. 37-38.

⁴ Jouanna, *Greek Medicine*, σ. 281-82, Temkin, *Galenism*, σ. 47-50.

⁵ Nutton, «Beyond the Hippocratic Oath», σ. 15, Jouanna, *Greek Medicine*, σ. 269.

⁶ Nutton, «Beyond the Hippocratic Oath», σ. 14-16. Οι γιατροί που ανταποκρίνονταν σε αυτό το πρότυπο μπορεί να αποκαλούνταν «σωτήρες»: Temkin, *Hippocrates*, σ. 221-22.

⁷ Γαληνός, *Ότι ο άριστος ιατρός και φιλόσοφος*, 56-59. Βλ. επίσης, Jouanna, *Greek Medicine*, σ. 276-77, Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 91, Temkin, *Galenism*, σ. 35-36, 47-49, Perkins, *The Suffering Self*, σ. 166-68.

Είναι σαφές ότι οι κανόνες της ιατρικής ηθικής δεν είχαν καθολική ισχύ στην πράξη. Προσδιορίζονταν από τους ίδιους τους γιατρούς και η τήρησή τους ήταν προαιρετική.¹ Οι συνεχείς προτροπές που βλέπουμε στα ιατρικά συγγράμματα και κυρίως τα ψηφίσματα πόλεων προς τιμήν εκείνων που εφαρμόζαν τις προτροπές αυτές, δείχνουν μάλλον ότι η τήρηση των ηθικών αρχών δεν ήταν ο κανόνας.² Η προτροπή, για παράδειγμα, προς τους γιατρούς να μη θέτουν το θέμα της πληρωμής εξαρχής, ιδιαίτερα με ασθενείς που πάσχουν από οξεία νοσήματα, αφήνει να φανεί ότι τουλάχιστον κάποιοι γιατροί έφταναν και σε αυτό το σημείο.³ Επιπλέον, δεν είναι λίγες οι αναφορές σε περιπτώσεις ασθενών που προσέφευγαν εναντίον των γιατρών τους δικαστικά, με κατηγορίες για απάτη, απαίτηση υπέρογκων αμοιβών, ακόμα και πράξεις κακουργηματικού χαρακτήρα, όπως ήταν ο φόνος.⁴

Η εικόνα αυτή δεν φαίνεται να άλλαξε ιδιαίτερα στο πλαίσιο του Χριστιανισμού. Τα ιδεώδη των χριστιανών γιατρών ήταν ίδια με των συναδέλφων τους εθνικών,⁵ όπως και οι αδυναμίες τους. Όσοι τα ενσάρκωναν στην πράξη ήταν επίσης λίγοι και άξιοι ιδιαίτερων τιμών, οι οποίες στην περίπτωση του Χριστιανισμού έφθαναν μέχρι την αγιοποίηση. Οι γιατροί που δεν έπαιρναν χρήματα από τους ασθενείς μπορούσαν να λάβουν τον τίτλο των «αναργύρων» και να θεωρηθούν άγιοι.⁶ Τα ελάχιστα παραδείγματα γιατρών που παρείχαν τις υπηρεσίες τους σε φτωχούς ασθενείς, αφενός υποδηλώνουν ότι οι ασθενείς αυτοί απορρίπτονταν από όλους τους άλλους γιατρούς, αφετέρου η στάση τους μπορεί να ερμηνευτεί ως αποτέλεσμα άλλων ιδιοτήτων τους, όπως ήταν η ιδιότητα του μοναχού.⁷

¹ Nutton, «Beyond the Hippocratic Oath», σ. 13-14. Όλοι όσοι αυτοαποκαλούνταν γιατροί στην αρχαιότητα δεν δεσμεύονταν υποχρεωτικά από κάποιον όρκο: Amundsen, *Medicine, Society, and Faith*, σ. 31.

² Amundsen, *Medicine, Society, and Faith*, σ. 31-32.

³ Ιπποκράτης, *Παραγγελίαι*, 4.

⁴ Nutton, «Beyond the Hippocratic Oath», σ. 16, Krug, *Αρχαία Ιατρική*, σ. 191-92.

⁵ Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 107-108.

⁶ Τέτοιοι ήταν για παράδειγμα οι γιατροί-άγιοι Κοσμάς και Δαμιανός: Harstad, «Saints, Drugs, and Surgery», σ. 176.

⁷ Αυτή είναι η περίπτωση του Υπάτιου, ενός γιατρού-μοναχού του 5^{ου} αι., ο οποίος λέγεται ότι θεράπευε ασθενείς που απορρίπτονταν από άλλους γιατρούς λόγω της φτώχειας τους: Constantelos, *Byzantine Philanthropy*, σ. 95-96.

Φαίνεται λοιπόν ότι η ηθική συγκρότηση του θεραπευτή αποτελούσε μια σταθερή απαίτηση των ασθενών, στην οποία συχνά οι γιατροί δεν ανταποκρίνονταν επαρκώς. Αντίθετα, οι χαρισματικοί θεραπευτές της ερήμου ενσάρκωναν το ηθικό πρότυπο στον απόλυτο βαθμό του. Ως άνθρωποι που είχαν υπερβεί τα ανθρώπινα πάθη, δεν είχαν προσωπικές επιδιώξεις, δεν ζητούσαν χρήματα, δεν εξυπηρετούσαν κάποιο ίδιον όφελος. Δεν ζητούσαν τίποτε από τους ασθενείς, διότι δεν είχαν ανάγκες. Σε πολλές περιπτώσεις έδειχναν με σαφήνεια, ότι η ανταπόκρισή τους στα αιτήματα για θεραπεία ήταν μια δραστηριότητα που δεν τη χρειάζονταν και μάλιστα μπορεί να τους ήταν και ενοχλητική. Αυτή η στάση τους όμως, όχι μόνο δεν λειτουργούσε αποτρεπτικά για τους ασθενείς, αλλά μάλλον ενδυνάμωνε την πίστη στην ηθική ακεραιότητά τους. Η ηθική υπεροχή των φορέων της θρησκευτικής ίασης, κοινή και στον Ασκληπιό, ερχόταν να καλύψει άλλο ένα κενό που άφηνε πίσω της η ιατρική επιστήμη.

β) Το πρότυπο της αποξένωσης

Ένα από τα πρώτα και κυριότερα χαρακτηριστικά του ασκητικού βίου ήταν η απόσυρση από την κοινωνία και η απομόνωση. Προκειμένου να γίνει αποδεκτός ο ρόλος που θα έπαιζε ο ασκητής μέσω των χαρισμάτων, αυτός έπρεπε να μείνει ικανό χρόνο έξω από τις κοινότητες των κοσμικών, στην απομόνωση της ερήμου ή στον εγκλεισμό του κελλιού του. Όπως έχουμε δει, το χαρακτηριστικό αυτό ήταν βασικό στον προσδιορισμό της έννοιας του χαρίσματος και κατείχε κεντρική θέση στην εικόνα των χαρισματικών ασκητών. Η απομάκρυνση από την κοινωνία συμβάδιζε με την απομάκρυνση από κάθε πιθανή θεσμική προέλευση των δυνάμεων που αναγνωρίζονταν στους χαρισματικούς. Από την άλλη μεριά, το χαρακτηριστικό της αποξένωσης από την κοινωνία και τα προβλήματά της δημιουργούσε μια απόσταση που ήταν πολλές φορές απαραίτητη στους χαρισματικούς ασκητές προκειμένου να παίξουν έναν από τους βασικότερους κοινωνικούς τους ρόλους, εκείνον της διαμεσολάβησης.

Τα ιδιαίτερα προβλήματα που αντιμετώπιζαν οι αγροτικές κοινότητες του 4^{ου} αι. μ.Χ. δημιουργούσαν μια επιτακτική ανάγκη για διαιτησία, διαμεσολάβηση και προστασία, η οποία, σε έναν βαθμό, καλύφθηκε από χαρισματικούς ασκητές.¹ Οι αντιπαραθέσεις μεταξύ των χωρικών οδηγούσαν στην αναζήτηση ενός δίκαιου και ουδέτερου διαιτητή, όπως ήταν ο Συμεώνης ο Παλαιός.² Ανάλογες συγκρούσεις, ακόμα και συρράξεις, ξεσπούσαν συχνά μεταξύ ολόκληρων χωριών και η εξεύρεση μιας συμβιβαστικής λύσης απαιτούσε εξωτερική παρέμβαση, όπως εκείνη που συχνά παρείχε ο Απολλώς στην Αίγυπτο.³ Οι ελεύθεροι αγρότες είχαν επίσης ανάγκη από έναν προστάτη για να μεσολαβήσει στην κρατική εξουσία και να πετύχει ευνοϊκή ρύθμιση των χρεών, όπως έκανε ο Αβραάμης.⁴ Ένας τέτοιος προστάτης θα έπρεπε να διαθέτει υψηλές γνωριμίες με ισχυρά πρόσωπα, όπως αναφέρεται ότι είχαν οι περισσότεροι από τους αγίους.

Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις ο ρόλος του αγίου προϋπέθετε την απόστασή του από την κοινωνία. Μπορούσε να δρα ως διαμεσολαβητής στις διαμάχες μεταξύ χωριών, στις σχέσεις κοινοτήτων με την εξουσία, στις προσωπικές διαφορές χωρικών, ακριβώς επειδή δεν αποτελούσε μέλος των κοινωνικών ομάδων, δεν εντασσόταν στους θεσμούς της κοινωνίας και δεν σχετιζόταν στενά με κανένα από τα συγκρουόμενα μέρη. Ο διαμεσολαβητικός ρόλος του απαιτούσε από αυτόν να είναι ουδέτερος, εκτός συστήματος, ένας πραγματικά ξένος.⁵

Δίπλα σε αυτόν τον ρόλο αναφέρεται συχνά ως φυσική συνέχεια η θεραπευτική δραστηριότητα των χαρισματικών. Όταν ο Αντώνιος, μετά τον μακροχρόνιο εγκλεισμό του, άρχισε να δέχεται κόσμο και να ασκεί τον κοινωνικό του ρόλο, μαθαίνουμε ότι παρηγορούσε λυπημένους, συμφιλίωνε όσους είχαν αντιδικίες, θεράπευε σωματικές ασθένειες και καθάρριζε τους κατεχόμενους από δαιμόνια. Η άσκηση διαιτησίας και η παροχή συμβουλών προς τους δικαστές γίνονταν παράλληλα με τις θεραπείες των σωματικών και ψυχικών ασθενειών, ενώ

¹ Brown, *Η κοινωνία και το Άγιο*, σ. 111-70.

² Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 6.6.

³ *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 8.30-35.

⁴ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 17.2-4.

⁵ Brown, *Η κοινωνία και το Άγιο*, σ. 137-41.

στον *Bίο* του ασκητή αναφέρονται συνήθως στην ίδια παράγραφο.¹ Ο Συμεώνης από το στύλο του θεράπευε ασθενείς και ασκούσε καθήκοντα δικαστή λύνοντας τις διαφορές των φιλονικούντων.² Ορισμένες φορές μάλιστα φαίνεται ότι ο ρόλος της διαμεσολάβησης μπορούσε να οδηγήσει στην ιδιότητα του θεραπευτή. Για παράδειγμα, όταν η διαιτησία που ασκούσε ο Συμεώνης σε μια αγροτική κοινότητα της Αντιόχειας συνδύαστηκε με ένα θαύμα, η φήμη του έγινε γνωστή στην πόλη κάνοντας τους κατοίκους της να προστρέχουν σε εκείνον για τη θεραπεία ασθενειών.³

Φαίνεται λοιπόν ότι η θεραπευτική δραστηριότητα των ασκητών δεν ήταν αποκομμένη από το χαρακτηριστικό της αποξένωσης και τον ρόλο της διαμεσολάβησης. Ένα παράδειγμα της πιθανής σύνδεσης μεταξύ των διαφορετικών αυτών ρόλων και ιδιοτήτων βρίσκουμε στην περίπτωση του Εφραίμ, ο οποίος είχε μεσολαβήσει σε μια δύσκολη στιγμή για την Έδεσσα, προκειμένου να αντιμετωπιστούν οι ολέθριες συνέπειες ενός λιμού για τον φτωχό πληθυσμό της πόλης.

Όταν ο Εφραίμ πληροφορήθηκε ότι ο λιμός είχε προκαλέσει αρκετούς θανάτους μελών των φτωχότερων στρωμάτων, άφησε το κελλί του, απευθυνθηκε στους πλούσιους της πόλης και ζήτησε τη συνδρομή τους. Εκείνοι του απάντησαν ότι δεν ήξεραν ποιον να εμπιστευτούν στη διαχείριση της υλικής βοήθειας που θα έδιναν, διότι όλοι έκλεβαν. Ο Εφραίμ τότε προτείνει τον εαυτό του για την οργάνωση της βοήθειας, καθώς όλοι τον είχαν σε μεγάλη υπόληψη, όπως σημειώνει ο Παλλάδιος, και οι πλούσιοι δέχτηκαν λέγοντας ότι τον θεωρούν πραγματικά άνθρωπο του Θεού. Στη συνέχεια ο Εφραίμ χειροτόνησε τον εαυτό του ξενοδόχο και με τα χρήματα που έλαβε από τους πλουσίους οργάνωσε την περίθαλψη των θυμάτων του λιμού.⁴

Τα ανώτερα κοινωνικά στρώματα δεν κατάφεραν να κινητοποιηθούν αυτόνομα στις συνθήκες έκτακτης ανάγκης της πόλης τους, διότι δεν εμπιστεύονταν κανέναν, εκτός από τον

¹ Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 14, 84.

² Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 26.26.

³ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 6.6.

⁴ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 40.

Εφραίμ, ο οποίος δεν ανήκε στην κοινωνία της πόλης και ήταν ξένος προς τις αντιπαλότητες και τα αλληλοσυγκρουόμενα συμφέροντα. Ο Εφραίμ έχαιρε καθολικής εκτίμησης και σεβασμού διότι ήταν άνθρωπος του Θεού και ακολουθούσε έναν βίο που μαρτυρούσε το ήθος του. Τα χαρακτηριστικά αυτά τον έκαναν ικανό να παρέμβει. Ο ρόλος του ήταν καταρχάς μεσολαβητικός ανάμεσα στα κατώτερα κοινωνικά στρώματα, που απειλούνταν από τον λιμό, και τα ανώτερα, που δίσταζαν ή φοβούνταν να αναλάβουν δράση. Αυτός ακριβώς ο ρόλος μεσολάβησης τού έδωσε και τη δυνατότητα να αναλάβει τον ρόλο του ξενοδόχου και του νοσοκόμου και να επιτελέσει ένα θεραπευτικό, από μια άποψη, έργο.

Τα στοιχεία που παραθέσαμε παραπάνω αποτελούν ενδείξεις μιας βαθύτερης σύνδεσης ανάμεσα σε διαφορετικά χαρακτηριστικά και ιδιότητες των χαρισματικών ασκητών. Η πιθανή σχέση ανάμεσα στους ρόλους της διαμεσολάβησης και της ίασης είναι ένα ερώτημα που θα μας απασχολήσει και σε επόμενα κεφάλαια της εργασίας. Εδώ μπορούμε απλά να σημειώσουμε ότι το χαρακτηριστικό της εμπιστοσύνης των κοσμικών απέναντι στο πρόσωπο του αγίου, όπως φαίνεται στην περίπτωση του Εφραίμ, κατείχε κεντρική θέση στην οικοδόμηση της σχέσης ανάμεσα στον ασθενή και τον θεραπευτή. Η αποξένωση του ασκητή από την κοινωνία και τα προβλήματά της δημιουργούσε μια απόσταση ανάμεσα στον ασθενή και τον θεραπευτή, που ήταν πολλές φορές απαραίτητη για τη δημιουργία μια θεραπευτικής σχέσης εμπιστοσύνης.

γ) Το πρότυπο της καρτερικότητας

Σύμφωνα με το ιδεώδες της απάθειας, τα πάθη της ψυχής δεν εκδηλώνονταν ή δεν είχαν καμία δύναμη επάνω στους αγίους, και αυτό ήταν κάτι που φαινόταν και στο σώμα τους. Όπως έχουμε δει, οι πηγές μας παρουσιάζουν συχνά την εικόνα του ασκητή ο οποίος δεν έχει πάθη και ταυτόχρονα δεν αρρωσταίνει και ζει μέχρι τα βαθιά γεράματα. Η απουσία ασθένειας φαίνεται πως μετρούσε στη γνώμη των κοσμικών. Πολλοί από αυτούς δεν ήθελαν να βλέπουν τους αγίους να ασθενούν, ιδίως όσους είχαν το χάρισμα ίασης. Ίσως αυτό να μοιάζει με μια

εξωπραγματική απαίτηση, που εξηγείται καλύτερα ως σύμβαση της λογοτεχνικής εικόνας του αγίου. Στην πραγματικότητα όμως παρόμοιες απαιτήσεις προέβαλλαν πολλοί ασθενείς και από τους γιατρούς τους. Τα ιατρικά συγγράμματα συμπεριλάμβαναν στις συμβουλές τους προς τους γιατρούς την προτροπή να δείχνουν υγιείς οι ίδιοι, όσο αυτό ήταν εφικτό, διότι πολλοί ήταν εκείνοι που πίστευαν ότι αν ένας γιατρός δεν ήταν ικανός να φροντίσει τη δική του υγεία, δεν θα ήταν σε θέση να φροντίσει και για την υγεία των άλλων.¹

Συνεπώς, φαίνεται πως πράγματι πολλοί ασθενείς προτιμούσαν να μη βλέπουν τους θεραπευτές άρρωστους. Η παρατήρηση αυτή όμως δεν κάνει την απαίτηση των ασθενών λιγότερο εξωπραγματική. Διότι δίκαια θα μπορούσαμε να αναρωτηθούμε, πώς είναι δυνατόν οι χαρισματικοί να ανταποκρίνονταν στην πράξη σε τέτοιες απαιτήσεις και επιπλέον, πώς είναι δυνατόν η πίστη στη θεραπευτική τους δύναμη να βασιζόταν σε μια κατάσταση εκ των πραγμάτων ανέφικτη. Στην πραγματικότητα όμως η δύναμη των χαρισματικών δεν βρισκόταν ούτε στην απουσία της ασθένειας ούτε στην απάθεια.

Οι πηγές μας, δίπλα στο ιδεώδες της απάθειας, παραθέτουν μια πληθώρα αναφορών στα πάθη των ασκητών. Η απόσυρση από την κοινωνία δεν μείωνε τους πειρασμούς αλλά μάλλον τους έκανε ισχυρότερους και η ένταση της άσκησης δεν φαινόταν να φέρνει αποτέλεσμα.² Είναι προφανές ότι τέτοιες εμπειρίες φανέρωναν πως ο ασκητής δεν είχε κατακτήσει την απάθεια και ήταν ακόμα ευάλωτος στις αδυναμίες της ανθρώπινης φύσης του. Και αυτό δεν ίσχυε μόνο για νέους ασκητές αλλά και για τους έμπειρους γέροντες. Έτσι, δίπλα στον μη ανθρώπινο χαρακτήρα του ασκητικού βίου, βλέπουμε να υπενθυμίζονται συχνά τα όρια που έβαζε το ανθρώπινο σώμα. Το ενδιαφέρον είναι ότι οι εμπειρίες αυτές προβάλλονταν από τους ίδιους τους ασκητές και στη συνέχεια αναπαράγονταν από τα κείμενα που τους εξυμνούσαν ως αγίους.³ Το εύλογο ερώτημα είναι βέβαια πώς

¹ Ιπποκράτης, *Περὶ ἰητροῦ*, 1.

² Κυρτάτας, *Ιερείς και Προφῆτες*, σ. 161-65.

³ Κατὰ τον Δ. Κυρτάτα, οι πειρασμοί εντάσσονταν στις αγιογραφίες, όχι επειδή αποτελούσαν αναγνωρισμένο λογοτεχνικό τόπο, αλλά επειδή αποτελούσαν μια ευρύτερα γνωστή πραγματικότητα: Κυρτάτας, *Ιερείς και Προφῆτες*, σ. 162-63.

δικαιολογούνται οι πειρασμοί των αγίων, πώς συμβιβάζονται με το ιδεώδες της απάθειας και γιατί προβάλλονται τόσο έντονα. Είμαστε υποχρεωμένοι να θεωρήσουμε ότι οι πειρασμοί ήταν αναπόσπαστο κομμάτι της εικόνας ενός αγίου, στον οποίο οι κοσμικοί αναγνώριζαν τη δύναμη να θεραπεύει.

Όσο υπεράνθρωπη και αν ήταν η άσκηση, η υπέρβαση του ύπνου, της ανάγκης για τροφή, της ερωτικής επιθυμίας, οι ασκητές συνέχιζαν να είναι άνθρωποι, να έχουν ανάγκη από ύπνο και τροφή και να νιώθουν ερωτικές επιθυμίες. Στο ίδιο συμπέρασμα οδηγούσαν και οι ασθένειες των ασκητών. Η ασθένεια υπενθύμιζε ότι και αυτοί υπόκειντο στους ίδιους φυσικούς νόμους. Ο διάκονος που ρώτησε κάποτε τον Συμεώνη αν ήταν άνθρωπος ή ασώματη φύση, έλαβε την απάντησή του παρατηρώντας ο ίδιος τη φυσική φθορά του σώματος του αγίου. Ο Συμεώνης τού έδειξε τις πληγές στα πόδια του και τον βεβαίωσε ότι λάμβανε τροφή. Και εκείνο που θαύμασε τότε ο διάκονος ήταν, κατά τον Θεοδώρητο, το μέγεθος της πληγής.¹ Αν ο Συμεώνης ήταν ασώματη φύση τότε το κατόρθωμά του δεν θα είχε την ίδια αξία και την ίδια βαρύτητα. Το αξιοθαύμαστο στην περίπτωση του ήταν ότι ως άνθρωπος κατάφερνε να αναβαθμίσει την ανθρώπινη φύση του σε ένα ανώτερο επίπεδο.

Η αξία που έδιναν οι κοσμικοί στην εικόνα του πάσχοντος αγίου φαίνεται στην περίπτωση του Ιακώβου, ο οποίος ζούσε απολύτως εκτεθειμένος στις καιρικές συνθήκες και στα βλέμματα των επισκεπτών του. Ο Θεοδώρητος μας δίνει μια προσωπική μαρτυρία της συμπεριφοράς του κατά τη διάρκεια ασθενειών, τις οποίες αναγκαζόταν να υπομένει συνεχώς μπροστά στα μάτια θεατών. Η παρουσία του κοινού έκανε τον ασκητή να μη θέλει να ελαφρύνει τους σωματικούς του κόπους, παρά τη βαρύτητα των ασθενειών, και να αρνείται να ικανοποιήσει τις φυσικές του ανάγκες, ακόμα κι όταν κάτι τέτοιο ήταν πολύ επώδυνο. Οποιαδήποτε χαλάρωση της άσκησης ακόμα και για λόγους ασθένειας φαίνεται πως επηρέαζε αρνητικά την εικόνα του αγίου. Γι' αυτό και κάποιος βοηθός του, όταν χρειάστηκε

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 26.23.

να μαλακώσουν τα πόδια του με νερό, σκέπασε το δοχείο για να μην το βλέπουν όσοι τον επισκέπτονταν.¹

Τόσο ο Συμεώνης όσο και ο Ιάκωβος μετέτρεπαν το πάθος του σώματός τους σε δημόσιο θέαμα. Η επιλογή τους αυτή δεν ήταν αντίθετη με τις προσδοκίες των επισκεπτών τους. Οι κοσμικοί ανέμεναν από τους αγίους αφενός να είναι πιο κοντά στον Θεό από τον μέσο θνητό, αφετέρου όμως να μετέχουν στα ανθρώπινα πάθη, να πάσχουν.² Εκείνο που ξεχώριζε τον πάσχοντα άγιο από τον κοινό θνητό ήταν κυρίως ο τρόπος με τον οποίο αντιμετώπιζε το πάθος του. Η στάση του Ιακώβου απέναντι στην ασθένειά του ανταποκρινόταν πλήρως στις απαιτήσεις των κοσμικών, οι οποίοι δεν ήθελαν να τον δουν να προσφεύγει στον γιατρό, όπως θα έκανε ο καθένας, ούτε να αναπαύει και να φροντίζει το άρρωστο σώμα του με τα μέσα που χρησιμοποιούνταν συνήθως, αλλά να αντέχει την αρρώστια με καρτερία.

Το να υπομένεις καρτερικά τη σωματική ασθένεια, κάνοντας μάλιστα τις λιγότερες δυνατές παραχωρήσεις στον ασκητικό τρόπο ζωής, ήταν μια ασκητική επιλογή υψηλής αξίας, η οποία συγκαταλεγόταν μεταξύ των σπουδαιότερων κατορθωμάτων των μεγάλων ασκητών.³ Το κατεξοχήν πρότυπο καρτερίας απέναντι στην αρρώστια, που επανέρχεται πολύ συχνά στα κείμενα, ήταν ο Ιώβ.⁴ Ο Παχώμιος έλεγε ότι αν ένας κατάκοιτος ασκητής έδειχνε καρτερία και μακροθυμία λάμβανε διπλό στεφάνι από τον Θεό ως ανταμοιβή.⁵ Πολλοί από τους ηγουμένους του κοινοβίου του είχαν διακριθεί για τη στάση τους απέναντι στη νόσο.⁶

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 21.5-11.

² Η προβολή της αξίας του σωματικού πάθους αποτελεί ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα των αγιολογικών αφηγήσεων, που συνέχισε την ανάλογη έμφαση στις αφηγήσεις μαρτυρίων: Perkins, *The Suffering Self*, σ. 204-207.

³ Βλ. π.χ. Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 27.2-3. Η τάση αυτή στον Χριστιανισμό φαίνεται να απέκτησε μεγαλύτερη απήχηση από τον 3^ο αι. μ.Χ. και να καθόρισε τη στάση των πιστών απέναντι σε δοκιμασίες, όπως λιμοί και επιδημίες: Nutton, «From Galen to Alexander», σ. 8.

⁴ Μ. Βασίλειος, *Ἐν λιμῷ καὶ ἀρχμῷ*, PG 31, 317C-20B, Επιστολή 212, Loeb 3:222. Το πρότυπο του Ιώβ μπορεί να εμπεριέχει και την έννοια του μαρτύριου: Brakke, *Demons*, σ. 46.

⁵ *Βίος Παχωμίου*, 90.

⁶ *Βίος Παχωμίου*, 78-79.

Ορισμένοι μοναχοί οδηγούνταν κάποτε στο συμπέρασμα ότι η θεραπεία της ασθένειας δεν ήταν καν απαραίτητη ούτε επιθυμητή, δεδομένου ότι στην πραγματικότητα ωφελούσε την ψυχή.¹

Η καρτερικότητα απέναντι στη νόσο αποτελούσε μία από τις συνηθέστερες απαντήσεις του ασκητικού κόσμου στο πρόβλημα της ασθένειας. Από αυτήν τη στάση γεννιόταν και η πίστη στην υπεράνθρωπη δύναμη των αγίων. Η υπέρβαση της ανθρώπινης φύσης και το θαύμα δεν βρίσκονταν τόσο στο ότι οι άγιοι διατηρούσαν την υγεία τους, στο ότι δεν ασθενούσαν, αλλά στο ότι άντεχαν αυτά που κανείς δεν αντέχει. Το παράδειγμα της Συγκλητικής είναι χαρακτηριστικό. Η σταδιακή επικράτηση της ασθένειας σε όλο της το σώμα, την οποία ο βιογράφος της αποδίδει με φρικιαστικές λεπτομέρειες, παραλληλίζεται με την πορεία της αγίας προς τον Θεό. Όλη η αξία του παραδείγματός της βρίσκεται στο φρικιαστικό θέαμα του σώματος από τη μια μεριά και το ακατάβλητο φρόνημα από την άλλη.² Ακριβώς αυτά τα υπεράνθρωπα όρια αντοχής αναζητούσαν να δουν οι κοσμικοί ασθενείς.³

Σε ποια ανάγκη των ασθενών όμως ανταποκρινόταν το συγκεκριμένο χαρακτηριστικό των χαρισματικών θεραπευτών; Ο βιογράφος της Συγκλητικής υπογράμμισε ότι η αντοχή της αγίας λειτουργούσε ως προφύλαξη και φάρμακο.⁴ Θα μπορούσαμε να δούμε στην αξία της καρτερικότητας κάποια θεραπευτική λειτουργία απέναντι στη νόσο, τόσο για τους ίδιους τους ασκητές όσο και για τους κοσμικούς που ζητούσαν θεραπεία από αυτούς;

Μια απάντηση στο παραπάνω ερώτημα δίνεται από την αφήγηση του Παλλάδιου για τον Βενιαμίν.⁵ Ο Βενιαμίν, ένας ασκητής προικισμένος με το χάρισμα της ίασης, οκτώ μήνες

¹ *Αποφθέγματα*, Ισαάκ 10, Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 55.2, Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ίστορία*, 21.5-9.

² *Βίος Συγκλητικής*, 258-64 (ΕΠΕ 26, 352-60). Παρόμοια χαρακτηριστικά τονίζει και ο Γρηγόριος Νύσσης στην περιγραφή του θανάτου της αδελφής του Μακρίνας: Γρηγόριος Νύσσης, *Βίος Μακρίνης*, 16-17.

³ Browning, «The 'Low Level' Saint's Life», σ. 124-26. Η εθελούσια ανοχή του πόνου και η απόδοση ηθικής και θρησκευτικής αξίας σε αυτόν αποτελούσαν βασικά στοιχεία για την αναγνώριση κατοχής θεϊκής δύναμης από τον πάσχοντα, όπως δείχνουν παραδείγματα αφηγήσεων χριστιανικών μαρτυριών αλλά και θεραπειών του Ασκληπιείου: Perkins, *The Suffering Self*, σ. 180-81.

⁴ *Βίος Συγκλητικής*, 261 (ΕΠΕ 26, 356).

⁵ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 12.

πριν τον θάνατό του προσβλήθηκε από υδρωπικία, με αποτέλεσμα το σώμα του να παραμορφωθεί υπερβολικά προκαλώντας φρίκη σε όσους το κοιτούσαν. Οι αδελφοί πήγαιναν να τον δουν αλλά μη μπορώντας να αντέξουν το αποτροπιαστικό θέαμα απέστρεφαν τα μάτια. Ο Βενιαμίν υπέμενε με καρτερία το πάθος του και επιπλέον παρηγορούσε τους μοναχούς λέγοντάς τους ότι το σημαντικό ήταν να μην υδρωπιάσει ο μέσα άνθρωπος, διότι το σώμα ούτε όταν υγιαίνει τον ωφελεί, ούτε όταν πάσχει τον βλάπτει. Κρατώντας αυτήν τη στάση απέναντι στην ασθένειά του διατήρησε και τον ρόλο που ήδη είχε, καθώς συνέχισε να θεραπεύει τους άλλους.

Σύμφωνα με την παραπάνω αφήγηση, ο Βενιαμίν δεν φαίνεται να επηρεάστηκε ιδιαίτερα από την ασθένειά του. Παρά την κυριαρχία της αρρώστιας στο σώμα του, συνέχισε να αποτελεί ενεργό μέλος της κοινότητας στην οποία ανήκε και να εκπληρώνει τον ιδιαίτερο ρόλο του ως θεραπευτής. Η καρτερικότητά του απέναντι στη νόσο τού επέτρεψε να παραμείνει λειτουργικό μέρος της κοινωνίας και να εκτελεί τις συνήθειες του δραστηριότητες. Επιπλέον όμως συνέβαλε ώστε να αποκτήσει το πρόσωπό του μια νέα ηθική αξία. Ο τρόπος με τον οποίο αντιμετώπιζε το πάθος του σώματος τον έκανε το επίκεντρο ενός ευρύτερου ενδιαφέροντος.

Το πόσο ισχυρή μπορεί να ήταν επίδραση αυτής της εικόνας στους θεατές, φαίνεται στα συναισθήματα που ένιωσε ο Γρηγόριος Νύσσης αντικρίζοντας την καρτερικότητα της Μακρίνας. Όπως και ο Βενιαμίν, η Μακρίνα αντιμετώπισε με τέτοιο θάρρος την αρρώστια που την οδήγησε στον θάνατο, ώστε, παρότι ξαπλωμένη στο κρεβάτι του πόνου, συνέχισε να συζητά με τον Γρηγόριο για ποικίλα θρησκευτικά θέματα, να τον παρηγορεί και να τον συμβουλεύει. Ο Γρηγόριος ισχυρίζεται ότι τα λόγια της αδελφής του έμοιαζαν εμπνευσμένα από τη δύναμη του Αγίου Πνεύματος, ότι η ρητορική της δεινότητα μέσα στις συνθήκες της ασθένειας αποκτούσε μια διάσταση, που ξέφευγε από τα ανθρώπινα όρια. Όλες αυτές οι

εντυώσεις γέμισαν και τον ίδιο με ένθεα συναισθήματα και τον έκαναν να νιώθει ότι για λίγο είχε υπερβεί τα όρια της ανθρώπινης φύσης.¹

Είναι πολύ πιθανό ότι η ηθική και συναισθηματική υπέρβαση της ασθένειας, που συντελέστηκε στο πρόσωπο του Βενιαμίν και της Μακρίνας, μπορούσε να θεωρηθεί από μόνη της ως ένα είδος θεραπείας. Η καρτερικότητα συνιστούσε μια υπέρβαση της νόσου, χωρίς τη χρήση μέσων θεραπείας, και η καταξίωση του ατόμου για τη στάση του αυτή έδινε τη δυνατότητα συνέχισης της λειτουργικότητάς του μέσα στο πλαίσιο της κοινότητας, παρά την παρουσία της ασθένειας. Τα συμπτώματα συνέχιζαν να υπάρχουν, όμως οι συνέπειες της αρρώστιας στον βίο του ασθενούς εξαφανίζονταν με τρόπο σχεδόν θαυματουργικό.

Στην περίπτωση του Βενιαμίν τα συμπτώματα της ασθένειας ήταν εμφανή. Αν όμως η ασθένεια είχε σαν βασικό σύμπτωμα τον πυρετό, τότε η καρτερική υπέρβαση της νόσου έδινε την εντύπωση ότι ταυτιζόταν πράγματι με τη θαυματουργική θεραπεία της, τουλάχιστον στα μάτια των θεατών. Αυτό πιθανότατα συνέβη στην περίπτωση του Ιουλιανού, στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί. Ο πυρετός του Ιουλιανού, που τον βρήκε λίγο πριν δεχθεί τους κοσμικούς ασθενείς για θεραπεία και προκάλεσε την έντονη ανησυχία του μαθητή του Ακάκιου για την αντίδραση των κοσμικών, υποτίθεται ότι θεραπεύτηκε με την προσευχή του αγίου. Δεν αποκλείεται να έγινε κι έτσι, δεδομένου ότι η πτώση του πυρετού συνοδεύτηκε από την εφίδρωση του Ιουλιανού. Ωστόσο η πτώση του πυρετού ήταν περισσότερο ένα συμπέρασμα που προέκυπτε από τη συμπεριφορά του αγίου. Ο Ιουλιανός μετά την προσευχή του συνέχισε τις συνηθισμένες δραστηριότητές του και η ασθένεια δεν έδειχνε να τον επηρεάζει. Ο τρόπος με τον οποίο ο Ιουλιανός αντιμετώπισε τον πυρετό του βεβαίωσε ότι θεραπεύτηκε. Εκείνο που οι κοσμικοί δεν έπρεπε να δουν, και το οποίο μάλλον φοβόταν ο Ακάκιος, ήταν έναν Ιουλιανό καταβεβλημένο από τη νόσο. Ο ίδιος ο πυρετός δεν αποτελούσε ιδιαίτερο πρόβλημα και επιπλέον είχε το δικό του νόημα. Σύμφωνα με το σχόλιο του Θεοδώρητου, ο πυρετός του Ιουλιανού επέτρεπε να αντιληφθούν όλοι ότι και αυτός ήταν

¹ Γρηγόριος Νύσσης, *Βίος Μακρίνης*, 17-22.

άνθρωπος.¹ Και σε αυτήν την περίπτωση το θαύμα φαίνεται πως βρισκόταν στο γεγονός ότι ως άνθρωπος ο Ιουλιανός μπόρεσε να υπερβεί τις αρνητικές επιπτώσεις της νόσου.

Η στάση που κρατούσαν οι χαρισματικοί ασκητές απέναντι στις ασθένειές τους δεν αφορούσε μόνο την προσωπική τους αξία και αγιότητα. Εμπεριείχε ένα μήνυμα που απευθυνόταν στους θεατές τους. Ο Βενιαμίν έκανε την ασθένειά του βάση μιας διδασκαλίας προς τους άλλους, ενώ οι αδελφοί του πήγαιναν σε αυτόν για να δουν έναν σύγχρονο Ιώβ, όπως παρατηρεί ο Παλλάδιος, και να διδαχτούν από το παράδειγμά του. Το ίδιο βλέπουμε να συμβαίνει και σε άλλα παραδείγματα ασθενών αγίων, όπως η Συγκλητική και η Μακρίνα.² Η καρτερική στάση απέναντι στη νόσο φαίνεται πως έδινε στον λόγο του αγίου μια νέα αυθεντία. Από την άλλη μεριά όμως ήταν και μια διδασκαλία στην οποία ο λόγος δεν ήταν απαραίτητος. Όταν η ασθένεια στέρησε στη Συγκλητική τη δυνατότητα του λόγου, εκείνη συνέχισε να διδάσκει μέσα από τη δημόσια εικόνα της. Όπως το έθεσε ο βιογράφος της, τα τραύματα του σώματος της αγίας θεράπευαν τις πληγωμένες ψυχές.³ Κατά τον Μ. Βασίλειο, εκείνοι που υπέμεναν καρτερικά τον πόνο μέχρι θανάτου, αποτελούσαν υποδείγματα δοσμένα από τον Θεό στους υπόλοιπους ανθρώπους.⁴

Ο τρόπος με τον οποίο αντιμετώπιζαν οι χαρισματικοί ασκητές τις δικές τους ασθένειες έδινε στους ασθενείς ένα υπόδειγμα στάσης απέναντι στη νόσο. Οι ασθενείς που πήγαιναν στην έρημο δεν ήθελαν να βλέπουν τους αγίους να υποχωρούν στη νόσο, διότι χρειάζονταν οι ίδιοι το πρότυπό τους. Είχαν την ανάγκη από κάποιον να αποδεικνύει ότι η αρρώστια μπορούσε να ηττηθεί, ακόμα και αν οι γιατροί αποτύγχαναν, ότι ο ασθενής μπορούσε να βρει τη δύναμη να συνεχίσει να ζει παρά την ασθένεια. Ήθελαν να δουν στην πράξη πώς ήταν δυνατό να αγνοήσει κανείς την αρρώστια και τον πόνο.

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 2.18.

² *Βίος Συγκλητικής*, 261 (ΕΠΕ 26, 356), Γρηγόριος Νύσσης, *Βίος Μακρίνης*, 17-22.

³ *Βίος Συγκλητικής*, 261 (ΕΠΕ 26, 356).

⁴ Μ. Βασίλειος, *Όροι κατὰ πλάτος*, 55.4 (PG 31, 1049).

Επομένως, η εικόνα του πάσχοντος αγίου είχε διπλή λειτουργία. Αφενός επιβεβαίωνε την ηθική και πνευματική υπεροχή του ίδιου, καθώς μέσω αυτής ο άγιος εμφανιζόταν να κατέχει μια δύναμη ανώτερη των εξωτερικών συνθηκών, είτε αυτές ήταν η ασθένεια, είτε άλλοι παράγοντες καταδυνάστευσης του ατόμου.¹ Από την άλλη μεριά, το θέαμα των αγίων, στην πραγματική αλλά και τη λογοτεχνική του εκδοχή, λειτουργούσε σαν όραμα που καθόριζε την ανθρώπινη συμπεριφορά,² σαν μέσο διαπαιδαγώγησης που δεν περιοριζόταν στην αντιμετώπιση της ασθένειας.³ Οι κοσμικοί θεατές, βλέποντας τον άγιο αντλούσαν από αυτόν ένα πρότυπο ζωής, το οποίο υπερέβαινε τους φυσικούς και κοινωνικούς περιορισμούς στους οποίους υπόκεινταν οι ίδιοι. Με τον τρόπο αυτό μπορούσαν ίσως να γίνουν και εκείνοι περισσότερο ικανοί να υπομένουν τη σκληρότητα της καθημερινής ζωής τους.⁴

Αυτή η λειτουργία της εικόνας των ασκητών είναι πλήρως εναρμονισμένη με τον τύπο του χαρισματικού, όπως τον έχουμε ορίσει σε προηγούμενο κεφάλαιο. Αν θέλουμε να συνδέσουμε αυτήν τη λειτουργία των χαρισματικών ασκητών με κάποιον από τους τύπους προφήτη που έχει παρουσιάσει ο Μαξ Βέμπερ, θα λέγαμε ότι μοιάζουν περισσότερο με τον τύπο του υποδειγματικού προφήτη.⁵ Κατά τον Βέμπερ, ο υποδειγματικός προφήτης δίνει με το προσωπικό του παράδειγμα ένα υπόδειγμα συμπεριφοράς, το οποίο στοχεύει στη θρησκευτική σωτηρία. Όσοι ακολουθούν το υπόδειγμα αυτό άνευ όρων συναπαρτίζουν τη στενότερη κοινότητα πιστών, η οποία είναι επίσης υποδειγματική. Στην περίπτωση μας αυτή θα μπορούσε να είναι η κοινότητα των μοναχών που περιέβαλλαν τους χαρισματικούς. Πέρα όμως από αυτήν υπάρχει και μια ευρύτερη ομάδα πιστών, οι οποίοι δεν ακολουθούν το

¹ Έχει υποστηριχθεί ότι η ίδια εικόνα εμπεριείχε ένα μήνυμα ισχύος έναντι της κρατικής εξουσίας: Malina, «Pain, Power, and Personhood», σ. 170-71. Έτσι θα μπορούσαμε να δούμε για παράδειγμα το γεγονός ότι ορισμένοι από τους ασκητές αυτοδεσμεύονταν με αλυσίδες, όπως εκείνοι που είχαν χρέη ή πρόσβαλλαν τους έχοντες εξουσία: Browning, «The 'Low Level' Saint's Life», σ. 124.

² Cox Miller, «Visceral Seeing», σ. 403.

³ Κυρτάτας, *Παιδαγωγός*, σ. 135-39.

⁴ Browning, «The 'Low Level' Saint's Life», σ. 124.

⁵ Ο άλλος τύπος προφήτη για τον οποίο μιλά ο Μαξ Βέμπερ είναι ο ηθικός προφήτης, ο οποίος εξαγγέλλει τη βούληση του Θεού μέσω της αποκάλυψης και απαιτεί υπακοή σε μια ηθική διδασκαλία: Weber, *Οικονομία και κοινωνία* τ. 3, σ. 64.

υπόδειγμα σε όλη του την έκταση αλλά έχουν με αυτό μια πιο ελεύθερη και περιστασιακή σχέση.¹ Σε αυτούς μπορούμε να εντάξουμε όσους εμφανίζονται να επισκέπτονται και να κοιτάζουν με προσοχή τον άγιο. Ειδικότερα οι ασθενείς, ανέπτυσαν πιθανότατα με το υπόδειγμα του αγίου την περιστασιακή σχέση που περιγράφει ο Μαξ Βέμπερ, μιμούμενοι το παράδειγμά του στην αντιμετώπιση της δικής τους ασθένειας. Με τον τρόπο αυτό λάμβαναν βοήθεια στο πρόβλημα της νόσου, αλλά ταυτόχρονα αποκτούσαν πρόσβαση στην οδό της σωτηρίας που υποδείκνυαν οι χαρισματικοί. Έτσι, η θέαση του χαρισματικού μπορούσε να μεταμορφώσει την εμπειρία της νόσου σε θρησκευτικό βίωμα. Και αυτό πρέπει να μετρούσε περισσότερο από την ίδια την αντιμετώπιση της αρρώστιας.²

δ) Το πρότυπο της κυριαρχίας επί των δαιμόνων

Στα δύο προηγούμενα κεφάλαια εξετάσαμε χαρακτηριστικά των αγίων που είχαν θεραπευτική αξία σχεδόν σε όλες τις περιπτώσεις ασθενειών. Από την άλλη μεριά υπήρχαν και ασθένειες που μπορούσαν να αντιμετωπιστούν μόνο από θεραπευτές με τα χαρακτηριστικά των ασκητών. Η σημαντικότερη κατηγορία τέτοιων ασθενειών ήταν όσες αποδίδονταν στην επιρροή των δαιμόνων. Η αλλόκοτη και ανεξέλεγκτη συμπεριφορά των δαιμονισμένων, οι οποίοι αγνοούσαν κάθε κανόνα και θεσμό της κοινωνίας, απαιτούσε την ανακάλυψη θεραπειών με ιδιαίτερες δυνάμεις πάνω στους δαίμονες. Η εικόνα των ασκητών, οι οποίοι ζούσαν μακριά από τους κανόνες και τους θεσμούς της κοινωνίας και εμφανίζονταν οι ίδιοι ως παράδοξα όντα, τους έκανε κατάλληλους για να ελέγξουν τους δαίμονες της κοινωνίας.³

Ο Αντώνιος είχε αποκτήσει την ικανότητα να θεραπεύει τους δαιμονισμένους στην έρημο. Κατοικούσε σε έναν κόσμο, όπου δεν υπήρχε πλήθος ανθρώπων αλλά πλήθος δαιμόνων. Όταν ήταν στην Αλεξάνδρεια και συνωστιζόταν μεγάλο πλήθος γύρω του,

¹ Weber, *Οικονομία και κοινωνία* τ. 3, σ. 64, 70-71.

² Perkins, *The Suffering Self*, σ. 182.

³ Dunn, *The Emergence of Monasticism*, σ. 20.

κάποιοι σύντροφοί του θέλησαν να το απομακρύνουν για να μην ενοχληθεί ο άγιος. Εκείνος τότε απάντησε ότι το πλήθος των δαιμόνων στο οποίο είχε συνηθίσει να εκτίθεται ήταν μεγαλύτερο.¹

Ο φυσικός χώρος του δαίμονα δεν ήταν στις πόλεις και τα χωριά αλλά στα μνήματα, στα βουνά, στην έρημο.² Εκεί θεωρείτο ότι ήταν ο κατεξοχήν τόπος κατοικίας των πονηρών πνευμάτων, τον οποίο οι μοναχοί αγωνίζονταν να καταλάβουν. Υπάρχουν πολλές περιγραφές στην ασκητική γραμματεία για τον ατελείωτο πόλεμο που διεξήγαγαν εναντίον τους στα επίπεδα του σώματος, των λογισμών, των οραμάτων. Όσοι από αυτούς κατάφερναν να αντιμετωπίσουν με επιτυχία τους δαίμονες της ερήμου θεωρούνταν ως οι καταλληλότεροι για να εκδιώξουν τους δαίμονες της κοινωνίας.

Ανάμεσα στον δαιμονισμένο της κοινωνίας και τον άγιο υπήρχε μια συγγένεια. Ο δαιμονισμένος ήταν ο διαφορετικός, αυτός που έμενε εκτός των κοινωνικών συμβάσεων και συνηθειών, ένα βήμα μακριά από το ανθρώπινο και πιο κοντά στο υπερφυσικό, τον δαίμονα. Αντίστοιχα ο θεραπευτής ήταν έξω από την κοινότητα, διήγε βίο διαφορετικό από της κοινωνίας και βρισκόταν ένα βήμα πιο κοντά στο υπερφυσικό. Είχε σπάσει τους δεσμούς με την κοινωνία, κάτι που δηλωνόταν άμεσα με την επιλογή του τόπου κατοικίας.

Το να ζεις στην έρημο σήμαινε να ζεις σε ένα μη ανθρώπινο περιβάλλον, μια επικράτεια όπου κυριαρχούσαν τα θηρία και οι δαίμονες. Η πορεία των ασκητών προς τον Θεό φαινόταν από τις σχέσεις εξουσίας που ανέπτυσαν και με τα δύο αυτά στοιχεία.³ Ο κύριος αντίπαλος ήταν βέβαια οι δαίμονες. Όμως και τα θηρία, πραγματικά ή φανταστικά, γίνονταν συχνά όργανα του δαίμονα.⁴ Η νίκη των ασκητών εκδηλωνόταν μέσω της ικανότητάς τους να ελέγχουν τα πιο άγρια και εχθρικά για τον άνθρωπο ζώα. Πολλές

¹ Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 70.

² Ειδικά η έρημος της Αιγύπτου θεωρείτο ως ένας μη ανθρώπινος τόπος: Brown, «Asceticism», σ. 616, Frank, *The Memory of the Eyes*, σ. 46-48.

³ Τα θηρία θεωρούνταν παραδοσιακά ως απειλές και σύμβολα του δαιμονικού και η προστασία από αυτά τα δύο απειλητικά στοιχεία ήταν μία από τις λειτουργίες της παγανιστικής λατρείας: Frankfurter, «Syncretism», σ. 372.

⁴ Βλ. π.χ. Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 8-10, 51-53, Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 2.4.

ιστορίες κυκλοφορούσαν για ασκητές που δεν φοβόντουσαν τα θηρία, τα έπιαναν με τα χέρια, τα πατούσαν με γυμνά πόδια, τα εξουσίαζαν, τα εξημέρωναν, τα θεράπευαν.¹ Βλέπουμε πολλούς γέροντες να φροντίζουν και να επικοινωνούν με λιοντάρια, τα οποία με τη σειρά τους τούς συντροφεύουν και τους υπηρετούν, να διατάζουν ιπποπόταμους, να διασχίζουν τον Νείλο πατώντας επάνω σε κροκόδειλους.² Οι πατέρες της ερήμου συνήθως δεν αντιμετώπιζαν τα θηρία με εχθρότητα, όπως τους δαίμονες, αλλά με φιλική διάθεση εξημέρωσης, που στόχο είχε την απομάκρυνσή τους από την επιρροή των δαιμόνων και την αποβολή της άγριας και εχθρικής προς τον άνθρωπο φύσης τους. Αυτό ήταν ικανοί να το πετύχουν διότι υιοθετούσαν έναν τρόπο ζωής όμοιο με εκείνον των θηρίων. Ο αββάς Θέων έβγαινε τη νύχτα από το κελλί του και έκανε συντροφιά με τα άγρια ζώα. Ο ίδιος έτρωγε ωμά χόρτα.³ Μπορεί ακόμα και να έμοιαζαν με αυτά. Όταν κάποιος βοσκός είδε τον Ακεψιμά ένα βράδυ, που πήγαινε σκυφτός να προμηθευτεί νερό από μια πηγή, τον πέρασε για λύκο και έβγαλε τη σφεντόνα για να τον χτυπήσει.⁴

Από την άλλη μεριά, όποιον εξουσίαζαν οι δαίμονες τον έκαναν να μοιάζει με θηρίο. Η εικόνα του βίαιου και μανιακού δαιμονισμένου, που ζει μόνος του σε τάφους, γυρνά σε ερημιές, προκαλεί τραύματα στον εαυτό του, φέρει πάνω του αλυσίδες, ήταν γνώστη εκείνη την εποχή. Εξίσου γνωστή όμως ήταν και η εικόνα του ασκητή που δένεται εκουσίως με αλυσίδες,⁵ ζει στις ερημιές και τους τάφους, φωνάζει και μάχεται με δαίμονες τους οποίους βλέπει μόνο εκείνος, φέρει στο σώμα του πληγές που προκαλούν οι δαίμονες ή ο ίδιος στον εαυτό του. Ένας τέτοιος ασκητής μπορεί, αν πήγαινες να τον επισκεφτείς, να σε έδιωχνε εκτοξεύοντας εναντίον σου προσβολές και ύβρεις επειδή θεώρησε ότι είσαι δαίμονας ή, αν ήσουν γυναίκα και τύχαινε να περνάς από το μέρος όπου διέμενε, να σε κυνηγούσε πετώντας

¹ Βλ. π.χ. Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 18.10, *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 4.3, 9.1-4, 8-10, 21.15-16.

² Παπανικολάου, *Η έρημος και η πόλη*, σ. 124-36.

³ *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 6.4.

⁴ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 15.2.

⁵ Ήταν μια πρακτική που υιοθετούσαν εκούσια πολλοί ασκητές, με στόχο να αυξήσουν την τιμωρία και τον περιορισμό του σώματός τους: Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 28, Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 26.10.

σου πέτρες.¹ Η διάκριση του ασκητή από τον δαιμονισμένο ήταν τόσο δύσκολη όσο και η διάκρισή του από το θηρίο. Όταν κάποτε ένας νέος, γεμάτος τύψεις για τις αμαρτίες του πήγε να διαμείνει στα μνήματα, όπου δεχόταν τις επιθέσεις των δαιμόνων, οι συγγενείς εμφανίστηκαν δύο φορές για να πείσουν τον νέο να φύγει από εκεί και να επιστρέψει στους κόλπους της οικογένειάς του.² Για τους συγγενείς η διάκριση του δαιμονισμένου από τον ασκητή ίσως να μην ήταν τόσο σαφής από την αρχή.

Η εξουσία των αγίων εκτεινόταν επάνω στους δαίμονες, τα όργανά τους και τους ενεργούμενους από αυτούς. Ήταν οι καταλληλότεροι για να το κάνουν διότι έμεναν στον ίδιο τόπο, και κυρίως διότι υπότασσαν την αγριότητα στους κανόνες της ανθρώπινης λογικής παίρνοντας οι ίδιοι επάνω τους ένα μέρος από αυτήν την αγριότητα. Ο άγιος, που στη φαντασία των ανθρώπων έφερε επάνω του κάτι από την εικόνα του θηρίου και κάτι από την εικόνα του δαιμονισμένου, ήταν αυτός που μπορούσε να μεταδώσει τις αξίες της ανθρώπινης κοινωνίας σε ό,τι ήταν έξω από αυτή.³ Η κοινωνία είχε ανάγκη από κάποιον να ελέγξει την παράλογη, ανεξήγητη, αντικοινωνική και διαλυτική συμπεριφορά που παρουσιαζόταν στους κόλπους της. Η εξουσία ελέγχου αυτών των φαινομένων αναγνωριζόταν σε ανθρώπους οι οποίοι ούτε υποτάσσονταν στα κοινωνικά πρότυπα συμπεριφοράς ούτε τα υπονόμειαν. Βρίσκονταν στο ενδιάμεσο μεταξύ πολιτισμού και αγριότητας και από την άποψη αυτή θεωρούνταν οι καταλληλότεροι να αναμετρηθούν με το δαιμονικό στοιχείο και να αποκαταστήσουν τη χαμένη επικοινωνία με τον δαιμονισμένο.

Όλα όσα είδαμε μέχρι εδώ εξηγούν ως έναν βαθμό ποιες ανάγκες θεραπείας οδηγούσαν τους ασθενείς στην έρημο και γιατί θεωρούσαν τους ασκητές ικανούς να καλύψουν αυτές τις ανάγκες. Δεν εξηγούν όμως επαρκώς τον τρόπο με τον οποίο οι χαρισματικοί θεραπευτές κατάφερναν να έχουν θεραπευτικό αποτέλεσμα. Από τα στοιχεία που παραθέσαμε δεν προκύπτει κάποια μέθοδος ή πρακτική, που μπορεί να ακολουθούσαν οι θεραπευτές για να

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 21.12, 25.

² *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 1.37-42.

³ Goehring, *Ascetics*, σ. 75-76.

θεραπεύσουν την αρρώστια. Από την άλλη μεριά είναι βέβαιο ότι οι ίδιοι δεν αντιμετώπιζαν τις δικές τους ασθένειες μόνο με το να τις εμπιστεύονται στα χέρια του Θεού. Όπως έχουμε αναφέρει ήδη, τα θαύματα των αγίων αφορούσαν κυρίως τους κοσμικούς ασθενείς και όχι τους ίδιους τους ασκητές. Επομένως είναι σκόπιμο να στραφούμε τώρα στους τρόπους πρόληψης και θεραπείας των ασθενειών, που χρησιμοποιούσαν οι μοναχοί για τους εαυτούς τους, πέραν της αδιαφορίας για τη νόσο του σώματος, την οποία προβάλλουν έντονα οι πηγές μας. Αυτή η διερεύνηση θα μας επιτρέψει να εξετάσουμε την πιθανότητα σύνδεσης της συνήθους θεραπευτικής πρακτικής των ασκητών με τις θαυματουργικές θεραπείες των κοσμικών.

IV. Η φυσική αντιμετώπιση της σωματικής νόσου από τους μοναχούς

A. Η θέση της φυσιοκρατικής προσέγγισης της αρρώστιας στον κόσμο των μοναχών

1. Το ιαματικό χάρισμα ως τέχνη

Όπως έχουμε σημειώσει, οι χαρισματικοί ασκητές δεν θέραπευαν όλα τα είδη ασθενειών. Κατά κάποιο τρόπο, φαίνεται πως είχαν καλύτερα αποτελέσματα σε συγκεκριμένες ασθένειες. Επιπλέον, υπάρχουν μαρτυρίες που συνηγορούν υπέρ της άποψης ότι μεταξύ των χαρισματικών είχε αναπτυχθεί ένα είδος ειδίκευσης. Για παράδειγμα ο Ιωάννης της Διορκού θέραπευε πολλούς παραλυτικούς και αρθριτικούς,¹ ενώ αρκετοί ασκητές ήταν γνωστοί για τις θεραπείες πυρετών.² Η μητέρα του Θεοδώρητου, νέα ακόμα, έπασχε από μιαν ασθένεια στο ένα της μάτι και έχοντας ακούσει για τη δύναμη του Πέτρου να θεραπεύει τέτοιες ασθένειες κατέφυγε σε αυτόν.³

Ακόμη πιο ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι ορισμένοι ασκητές με ιαματικό χάρισμα φέρονται να είχαν μαθητεύσει σε πατέρες που διέθεταν το ίδιο χάρισμα. Για παράδειγμα ο Ιάκωβος, που θέραπευε κυρίως πυρετούς, και ο Λιμναίος, που επίσης έκανε πολλές θεραπείες, υπήρξαν μαθητές του Μάρωνα, για τον οποίο μαθαίνουμε ότι διέθετε πλούσιο χάρισμα ιαμάτων, με το οποίο θέραπευε πυρετούς και άλλες ασθένειες.⁴ Παρομοίως, ο μαθητής του Παχωμίου Θεόδωρος, συνέχισε την παράδοση του μεγάλου πατέρα στον τομέα της θεραπείας.⁵ Οι υπάρχουσες μαρτυρίες γύρω από αυτό το θέμα είναι πολύ περιορισμένες και δεν επιτρέπουν ασφαλή συμπεράσματα. Είναι αρκετές όμως για να θέσουμε ένα κρίσιμο ερώτημα: κατά πόσο το χάρισμα της θεραπείας βασιζόταν σε κάποιες δεξιότητες, αποτελούσε ένα είδος τέχνης, η οποία μπορούσε να διδαχθεί από τον δάσκαλο στον μαθητή;

¹ *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 26.

² Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 6.6, 16.2, 21.14, Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 11.5.

³ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 9.5-8.

⁴ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 16.2-3, 22.2.

⁵ *Βίος Παχωμίου*, 133.

Στην ασκητική γραμματεία δεν περιμένουμε βέβαια να δούμε να συνδέεται η θεραπεία των ασκητών με εκείνη των γιατρών. Ωστόσο η *Ιστορία τῶν Μοναχῶν* παραθέτει μια ενδιαφέρουσα σχετική παρατήρηση. Ο αναχωρητής Κόπρης, αφού διηγείται τα μεγάλα θαύματα του Πατερμούθιου, εμφανίζεται να παρατηρεί ότι δεν είναι παράδοξο που κι εκείνοι, οι πιο ασήμαντοι ασκητές, κάνουν μικρότερα θαύματα θεραπεύοντας χωλούς και τυφλούς, όπως κάνουν και οι γιατροί με την τέχνη τους.¹ Σε αυτήν τη δήλωση μπορούμε να δούμε μία από τις λίγες φορές στις οποίες το θαύμα των ασκητών υποβαθμίζεται στο επίπεδο της τέχνης. Το συγκεκριμένο παράδειγμα από μόνο του δεν αποδεικνύει βέβαια τίποτα. Έρχεται όμως να ενισχύσει τις ενδείξεις που είδαμε παραπάνω και φέρνει το θεραπευτικό πρότυπο του Ασκληπιού λίγο πιο κοντά στη θεραπεία των ασκητών. Αν η θρησκευτική θεραπεία των εθνικών είχε βρει ήδη τρόπο να ενσωματώσει την ιατρική τέχνη, γιατί να μη συνέβαινε κάτι αντίστοιχο και στον κόσμο των χριστιανών μοναχών;

2. Το ενδιαφέρον για την υγεία του σώματος

Είναι αλήθεια ότι σε μια πρώτη ανάγνωση των πηγών δεν είναι εμφανές κάποιο ιδιαίτερο ενδιαφέρον των ασκητών για την υγεία του σώματος. Οι συγγραφείς των πηγών μας αρέσκονται συνήθως να δίνουν έμφαση στα εξαιρετικά ασκητικά κατορθώματα, στις ακραίες επιλογές των μοναχών, τονίζοντας την αδιαφορία τους για το σώμα και την υπέρβαση των ορίων της ύλης.² Ένας από τους ασκητές που εμφανίζονται να υιοθετούν ακραίες μορφές άσκησης είναι και ο Ευάγριος. Η αφήγηση του μαθητή του, Παλλάδιου, τοποθετεί τον δάσκαλό του μεταξύ των ασκητών που επέβαλλαν το σώμα τους σε υπερβολικές στερήσεις και δοκιμασίες αδιαφορώντας για τις επιπτώσεις στην υγεία τους. Ο Ευάγριος πέθανε σχετικά νέος, σε ηλικία πενήντα πέντε ετών, χτυπημένος από ασθένεια η οποία, σύμφωνα τουλάχιστον με κάποιες εκτιμήσεις, δεν ήταν άσχετη με τις ασκητικές του επιλογές.³

¹ *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 10.24.

² Τα σχετικά παραδείγματα αφορούν περισσότερο ατομικές επιλογές μοναχών που διακρίνονταν για τα ασκητικά τους κατορθώματα, μέσα στο πλαίσιο ενός ασκητικού συναγωνισμού: Bynum, *Holy Feast*, σ. 38-39.

³ Casiday, *Evagrius*, σ. 13.

Η παραπάνω εκτίμηση για τον Ευάγριο ίσως ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Το βέβαιο είναι ότι ως πνευματικός πατέρας συμβούλευε τους μοναχούς σε ένα εντελώς διαφορετικό πνεύμα. Οι οδηγίες του προς τους άλλους κινούνταν μάλλον προς την κατεύθυνση της μακροβιότητας, που αποτελούσε ένα από τα αξιοθαύμαστα χαρακτηριστικά των γερόντων, όπως είδαμε, παρά της σωματικής εξάντλησης και του πρόωρου θανάτου, που έπληξε τον ίδιο. Σε αντίθεση με τις ρομαντικές αφηγήσεις των αγιογραφικών κειμένων, ο Ευάγριος υιοθετούσε στα έργα του μια πιο πραγματιστική στάση απέναντι στο σώμα, αναγνωρίζοντας τα φυσικά όριά του, όπως αυτά περιγράφονταν από την ιατρική επιστήμη. Και με τη στάση του αυτή εξέφραζε μία από τις κυρίαρχες τάσεις μεταξύ των μοναχών.

Το να θέτει κανείς ως άμεσα παραδείγματα προς μίμηση τα μεγάλα πρότυπα του ασκητισμού, ο Ευάγριος το θεωρούσε ως απάτη των δαιμόνων. Αν ο μοναχός ένιωθε την επιθυμία να ανταγωνιστεί τον Ιωάννη τον Βαπτιστή και τον Αντώνιο, αυτό οφειλόταν στον δαίμονα της ακηδίας, ο οποίος είχε στόχο να κάνει τον μοναχό ανίκανο να αντέξει την παρατεταμένη και απάνθρωπη απόσυρση, έτσι ώστε να εγκαταλείψει ντροπιασμένος τον τόπο του.¹ Παρατηρούσε μάλιστα πολύ εύστοχα ότι η δαιμονική εξαπάτηση, που οδηγούσε τους ασκητές στην ακραία καταπόνηση του σώματος, αποτελούσε την άλλη όψη του πειρασμού της λαιμαργίας: όταν ο δαίμονας της γαστριμαργίας αποτύγχανε, έστελνε στη θέση του την επιθυμία για ακραία άσκηση. Το ότι οι δύο αυτοί δαιμονικοί λογισμοί αποτελούσαν τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος ο Ευάγριος το έκρινε από το αποτέλεσμα: τόσο στη μία όσο και στην άλλη περίπτωση ο μοναχός κατέληγε να μην μπορεί να τηρήσει ούτε τη μέτρια άσκηση.² Ο λόγος της αποτυχίας βέβαια ήταν αποκλειστικά και μόνο τα δεδομένα όρια του φυσικού σώματος, τα οποία ο ασκητής δεν μπορούσε ούτε έπρεπε να παραβλέπει.

¹ Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 35. Αναφορές σε σαρανταήμερες ασιτίες ή μακρές νηστείες μίας εβδομάδας, που βρίσκουμε στα κείμενα, είναι πιθανότατα ακριβείς, αλλά αποτελούσαν εξαιρέσεις που υιοθετούνταν εκτάκτως σε περιπτώσεις έντονων πειρασμών: Rousselle, *Porneia*, σ. 169.

² Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 35.

Οι απόψεις του Ευάγριου εκφράζονταν και από άλλους πατέρες με παρόμοιες διατυπώσεις. Αρκετοί από αυτούς δέχονταν ότι η ίδια η επιδίωξη της πνευματικής προόδου επέβαλλε περιορισμούς στην εθελούσια εξασθένηση του σώματος. Ο αββάς Ποιμήν υποστήριξε ότι ανήκε στους μοναχούς που διδάχτηκαν να είναι παθοκτόνοι και όχι σωματοκτόνοι, απορρίπτοντας τις ακραίες εκδοχές άσκησης. Η αμμά Συγκλητική συμφωνούσε με τον Ευάγριο ότι η υπερβολική άσκηση ενδεχομένως ήταν αποτέλεσμα δαιμονικής επιρροής.¹ Όλα τα παραπάνω στοιχεία μαρτυρούν ότι μεταξύ των ασκητών υπήρχε μια ευρύτατα διαδεδομένη τάση, που αναγνώριζε τα όρια του σώματος και αποδεχόταν τους περιορισμούς που βάζει η φύση. Κύριος στόχος βέβαια παρέμενε το όφελος της ψυχής, αλλά η επίτευξή του φαίνεται ότι περνούσε μέσα από τη διατήρηση ενός υγιούς σώματος και ότι συμβιβαζόταν με τις απόψεις της ιατρικής.

Οι σχετικές οδηγίες των πνευματικών πατέρων προς τους μοναχούς μπορούσαν να γίνουν πολύ πιο συγκεκριμένες και να λάβουν τη μορφή συμβουλών που αποσκοπούσαν στην πρόληψη της σωματικής νόσου. Τέτοιο προληπτικό χαρακτήρα είχε για παράδειγμα η προτροπή του Ευάγριου σε μια μοναχή, να μην τρώει τη μία μέρα και την επόμενη να απέχει εντελώς από το φαγητό, διότι θα έβλαπτε το σώμα και θα υφίστατο στομαχικές διαταραχές.² Ο τύπος της νηστείας στην οποία αναφερόταν ο Ευάγριος, το να τρώει δηλαδή κανείς ανά μία ημέρα, ήταν αρκετά διαδεδομένος μεταξύ των μοναχών, όπως και οι στομαχικές και εντερικές διαταραχές.³ Και τα δύο αναφέρονται αρκετές φορές στα κείμενα, αλλά σπανίως συσχετίζονται. Στην παραπάνω συμβουλή του Ευάγριου βλέπουμε ότι ορισμένοι πνευματικοί πατέρες του μοναχισμού έκαναν τέτοιους συσχετισμούς, από τους οποίους μάλιστα προέκυπταν κανόνες προληπτικής ιατρικής.

¹ *Αποφθέγματα*, Ποιμήν 184, Συγκλητική 15.

² Ευάγριος, *Παραίνεσις πρὸς παρθένον*, 9.

³ Ο ίδιος ο Ευάγριος λίγο πριν τον θάνατό του υπέφερε από τέτοια ασθένεια, σύμφωνα με τον Παλλάδιο: *Λαυσαϊκόν*, 38.13.

Ανάλογες εμπειρίες και προβληματισμοί, κατά πάσα πιθανότητα, οδήγησαν και στον καθορισμό της σωστής διαίτας για τους μοναχούς. Ο Ευάγγριος πρότεινε συνήθως τη διαίτα που είχε αναδειχτεί ως καταλληλότερη από την πείρα των πατέρων και περιλάμβανε ένα γεύμα τη μέρα, από το οποίο δεν έπρεπε να λείπει το ψωμί, το λάδι και το νερό.¹ Η ασκητική παράδοση την οποία επικαλείται ο Ευάγγριος στο θέμα της διατροφής ήταν μάλλον ευρύτατα διαδεδομένη, καθώς μαρτυρείται και αλλού. Στα *Αποφθέγματα* ο γέροντας Ποιμίν, απαντώντας σε σχετική ερώτηση, εμφανίζεται να λέει ότι οι πατέρες συνήθιζαν να πειραματίζονται απέχοντας από το φαγητό μέχρι και μία εβδομάδα, για να καταλήξουν στο συμπέρασμα ότι η άριστη διαίτα ήταν αυτή που περιλάμβανε ένα ημερήσιο γεύμα, λιτό ώστε να αποφεύγεται ο κορεσμός.²

Ακόμα όμως και ο κανόνας του ενός γεύματος είχε τις εξαιρέσεις του και τα γεύματα εύκολα μπορούσαν να πολλαπλασιαστούν. Οι μοναχοί είχαν καθιερώσει μια παράδοση στη φιλοξενία, σύμφωνα με την οποία αν κάποιος μοναχός δεχόταν επίσκεψη από αδελφούς του, έπρεπε να τους προσφέρει φαγητό και να φάει και ο ίδιος μαζί τους.³ Ο Ευάγγριος αναγνώριζε τη συνήθεια αυτή ως την κυριότερη εξαίρεση στον κανόνα του ενός γεύματος τη μέρα. Στην περίπτωση που ο μοναχός αναγκαζόταν να φάει δύο ή και τρεις φορές σε συναντήσεις με αδελφούς, δεν έπρεπε να στενοχωριέται αλλά να ευχαριστεί τον Θεό, αφού εκπλήρωνε τον νόμο της αγάπης.⁴ Ορισμένοι μοναχοί μάλιστα, προβάλλοντας τις ανάγκες της φιλοξενίας, επιδίδονταν σε μια φροντίδα για την εξασφάλιση μέσω διατροφής που ορισμένες φορές ξεπερνούσε τα επιτρεπτά όρια.⁵

Βλέπουμε λοιπόν ότι τα συμπεράσματα στα οποία κατέληγε η ασκητική εμπειρία είχαν οδηγήσει στη διαμόρφωση ενός σχετικά ευέλικτου πλαισίου κανόνων στο θέμα της διατροφής. Δίπλα στον γενικό κανόνα προβλέπονταν πρακτικές που επέτρεπαν την απόκλιση

¹ Ευάγγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 35. Για τους τύπους διαίτας των μοναχῶν βλ. Rousselle, *Porneia*, σ. 164-68.

² *Αποφθέγματα*, Ποιμίν 31.

³ *Αποφθέγματα*: Ιωσήφ 1, Μωσής 5, Ματόης 6.

⁴ Ευάγγριος, *Υποτύπωσης*, 10.

⁵ Ευάγγριος, *Υποτύπωσης*, 3.

προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση. Η ίδια πραγματικότητα ίσχυε και στα κοινόβια, όπου οι κανόνες τηρούνταν με μεγαλύτερη αυστηρότητα.¹ Ο Ευάγριος συνοψίζει την ορθή αντιμετώπιση του σώματος με μια συμβουλή που αποδίδει στον δάσκαλό του Μακάριο, πιθανότατα τον Αιγύπτιο. Σύμφωνα με αυτήν, ο μοναχός έπρεπε να τηρεί τον εαυτό του έτοιμο σαν να επρόκειτο να πεθάνει την επόμενη μέρα και να φροντίζει το σώμα σαν να έπρεπε να ζήσει σε αυτό πολλά χρόνια. Η πρώτη πρακτική σταματούσε τον λογισμό της ακηδίας, κρατώντας τον μοναχό σε συνεχή εγρήγορση και ετοιμότητα, ενώ η δεύτερη κρατούσε το σώμα υγιές, τηρώντας πάντα την ισορροπία στην άσκηση.² Σε αυτήν τη μαρτυρία βρίσκουμε μία από τις λίγες άμεσες εξηγήσεις για το φαινόμενο της μακροβιότητας των μοναχών.

Φαίνεται λοιπόν ότι η υγεία του σώματος αποτελούσε ένα κριτήριο καθοριστικό για τον ασκητικό βίο, έστω κι αν η αξία της δεν αναγνωριζόταν αυτοτελώς, αλλά στον βαθμό που επηρέαζε αρνητικά τους ασκητικούς στόχους. Οι χριστιανοί μοναχοί θεωρούσαν ότι ο βίος τους δεν ήταν ασύμβατος με τη μέριμνα για την υγεία και αυτό ήταν κάτι απολύτως αποδεκτό και από τους γιατρούς. Από τον Γαληνό μέχρι τον Ορειβάσιο, η ιατρική παράδοση είχε εντάξει πολλές ασκητικές τάσεις και πρακτικές της εποχής σε ένα πρότυπο υγιεινής διαβίωσης. Παρά τις επιμέρους διαφορετικές τοποθετήσεις, στην ιατρική γραμματεία διακρίνεται μια ισχυρή τάση πρόκρισης της εγκράτειας, της ερωτικής αποχής, ακόμα και της παρθενίας, με κριτήριο την υγεία του σώματος.³ Γιατροί και ασκητές επομένως συμφωνούσαν ότι σωματική υγεία και ασκητικός βίος ήταν αλληλένδετα. Το ζητούμενο όμως για τους ασκητές ήταν διπλό: ποιοι ήταν οι κανόνες που έθεταν τα όρια της άσκησης και ποιος τους καθόριζε.

¹ Finn, *Asceticism*, σ. 116, Dunn, *The Emergence of Monasticism*, σ. 31. Βέβαια, οι δυνατότητες απόκλισης θύμιζαν ορισμένες φορές κοινωνικές διακρίσεις και δημιουργούσαν έντονες προστριβές, τις οποίες οι πατέρες των μονών προσπαθούσαν να εξομαλύνουν με τη ρητορική της ταπεινότητας και της αγάπης: Jaeger, *Two Rediscovered Works*, σ. 194-96.

² Ευάγριος, *Πρακτικός*, 29.

³ Brown, *The Body and Society*, σ. 18-19, Rousselle, *Porneia*, σ. 14-20, 39. Κατά τον Σωρανό, η παρθενία έκανε το σώμα λιγότερο ευάλωτο σε αρρώστιες: Rousselle, *ό.π.*, σ. 73.

Το δεύτερο ερώτημα έχει δύο απαντήσεις, μία προφανή και μία λιγότερο προφανή. Εφόσον η μέριμνα για τη σωματική υγεία επηρέαζε τον ασκητικό βίο, είναι προφανές ότι τους κανόνες για τη διατήρηση της υγείας τούς όριζαν εκείνοι που ήταν υπεύθυνοι για όλους τους κανόνες του ασκητικού βίου, δηλαδή οι πνευματικοί πατέρες και οι ίδιοι οι ασκητές. Πράγματι, όπως είδαμε ήδη, ο Ευάγριος έδινε σχετικές οδηγίες στους μοναχούς και το ίδιο έκαναν και άλλοι πατέρες. Επρόκειτο για μια πρωτοβουλία με την οποία πιθανότατα θα συμφωνούσε και ένας γιατρός.¹ Το περιεχόμενο όμως αυτών των οδηγιών σχετιζόταν έμμεσα ή άμεσα με την ιατρική επιστήμη.

Υπάρχουν αρκετές μαρτυρίες ότι οι ασκητές γνώριζαν και αξιοποιούσαν συγκεκριμένες ιατρικές αρχές. Η Συγκλητική παρατηρούσε ότι ο μοναχός έπρεπε να έχει ως κριτήριο των επιλογών του το μέτρο.² Ομοίως, ο Ευάγριος συχνά έδινε έμφαση στην έννοια του μέτρου και του καιροῦ, δηλαδή της κατάλληλης στιγμής, των εκάστοτε συγκεκριμένων συνθηκών, στις οποίες έπρεπε να προσαρμόζονται οι ασκητικές επιλογές.³ Η γενική οδηγία του προς τους μοναχούς ήταν να τηρούν τις εντολές που ήταν δυνατό να τηρηθούν, όσο μπορούσε καλύτερα ο καθένας.⁴ Την ίδια αρχή ανέλυε εκτενέστερα και ο Μ. Βασίλειος. Και αυτός παραδεχόταν ότι στο θέμα της διατροφής δεν υπήρχε ένα μέτρο κοινό για όλους αλλά ότι αυτό επιμεριζόταν ανάλογα με την ηλικία, την εργασία, την ἔξιν του σώματος.⁵ Για τον λόγο αυτό θεωρούσε αδύνατο να προσαρμόζονται όλοι οι μοναχοί σε έναν κανόνα και περιοριζόταν να ορίσει το πρότυπο, με βάση το οποίο θα γίνονταν οι απαραίτητες προσαρμογές από εκείνους που επέβλεπαν τους μοναχούς.⁶

¹ Κατά τον Γαληνό, η μέριμνα για την υγεία εκείνων που αφιερώνονταν στην άσκηση των σωμάτων τους ήταν θέμα του εκπαιδευτή τους: Rousselle, *Porneia*, σ. 11-12. Στην αρχαιότητα η υγιεινή του σώματος και ο προγραμματισμός της φροντίδας του ήταν εξίσου έργο των γυμναστών: Παυλογιάννης, «Ο λόγος 'περί υγιεινής'», σ. 39-45.

² *Αποφθέγματα*, Συγκλητική 15.

³ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 15.

⁴ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 40.

⁵ Μ. Βασίλειος, *Όροι κατά πλάτος*, 19 (PG 31, 968A-69B).

⁶ Μ. Βασίλειος, *Όροι κατά πλάτος*, 19.1 (PG 31, 968A-B).

Ανάλογα ήταν και τα κριτήρια ενός γιατρού για την επιλογή της κατάλληλης διαίτας και φαρμακευτικής αγωγής, είτε με θεραπευτικούς είτε με προληπτικούς στόχους. Οι γιατροί, για να καθορίσουν τι χρειαζόταν ένας ασθενής ή ποια ήταν η κατάλληλη διατροφή για ένα άτομο, έπρεπε να λάβουν υπόψη τους μια ποικιλία παραγόντων που είχαν να κάνουν με το άμεσο φυσικό περιβάλλον, τις σωματικές ιδιαιτερότητες του ατόμου και την τρέχουσα κατάσταση του ασθενούς. Επομένως, τόσο για τους γιατρούς όσο και για τους ασκητές, ο καθορισμός του μέτρου ήταν προϊόν εξατομικευμένης γνώσης.

Τα παραπάνω στοιχεία μαρτυρούν την εισαγωγή της ιατρικής λογικής στη ρύθμιση του ασκητικού βίου με γνώμονα την υγεία του σώματος. Η ίδια ακριβώς λογική βλέπουμε να ακολουθείται και στην αντιμετώπιση της αρρώστιας. Ο Ευάγριος θεωρούσε την επιθυμία ορισμένων μοναχών να τηρήσουν την αποχή από την τροφή, ακόμα και αν ήταν άρρωστοι, ως έναν από τους δαιμονικούς λογισμούς.¹ Απαντώντας στις ασκητικές τάσεις που απέρριπταν την ιατρική προσέγγιση, έλεγε ότι δεν ήταν κανείς υποχρεωμένος να υπομένει τη δυσκολία του ασκητικού τρόπου ζωής ακόμα και στην αρρώστια. Αντί γι' αυτό ήταν προτιμότερο να κάνει ένα μικρό συμβιβασμό, ώστε να επανέλθει γρήγορα στην υγεία και να επαναλάβει την άσκησή του με την ίδια ένταση. Η αποχή των ασκητών από συγκεκριμένες τροφές ήταν δική τους επιλογή και όχι θεία εντολή, ξεκαθάριζε.² Με την ίδια περίπου λογική δικαιολογούσε ο Μ. Βασίλειος την προσφυγή του σε γιατρούς. Οι μέριμνες και οι ανάγκες που συνόδευαν τη σωματική ασθένεια τον έκαναν να θεωρεί ότι η χρήση της ιατρικής ήταν στην πραγματικότητα πιο επωφελής για την ίδια την ψυχή.³

¹ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 40.

² Ευάγριος, *Υποτύπωση*, 10.

³ Μ. Βασίλειος, Επιστολή 206, Loeb 3:176-78, *Εἰς Ἡσαΐαν* κεφ. 7, PG 30, 452A-B. Βλ. επίσης, Βασίλειος Αγκύρας, *Περὶ Παρθενίας*, PG 30, 688D-89A.

3. Η θεραπεία των ασθενών μοναχών

Η πρώτη αντίδραση των ασκητών στην ασθένεια συνήθως δεν ήταν να επιδιώξουν το θαύμα, αλλά να μετριάσουν την ένταση της άσκησής τους και να ενισχύσουν το σώμα τους μέσω της διατροφής.¹ Η παροχή τροφών και ποτών ως φαρμάκων για την ασθένεια του σώματος ήταν κάτι αναμενόμενο για τον Παλλάδιο.² Η αφθονία και η ποικιλία των τροφίμων που συγκεντρώνονταν στο κελλί του ασθενούς ήταν συχνά τέτοια ώστε να τίθενται στους ασθενείς μοναχούς τα ηθικά διλήμματα, για τα οποία έχουμε μιλήσει. Ήταν πραγματικά δύσκολο να κρίνει κανείς πού σταματούσε η εκπλήρωση της ανάγκης και πού άρχιζε η απόλαυση. Ο αββάς Αμμώης, όταν ήταν άρρωστος, δεν επέτρεπε στον εαυτό του να κοιτάξει τα πολλά τρόφιμα που του έφερναν οι αδελφοί για την ασθένειά του.³ Ο γέροντας Αϊώ δεχόταν αυτή τη βοήθεια μόνο μετά από πολλά παρακάλια και, ορισμένες φορές, αφού πρώτα τους ανάγκαζε να του βάλουν την τροφή στο στόμα. Όταν εκείνοι τον ρώτησαν γιατί το έκανε αυτό, ο γέροντας απάντησε ότι εάν η καρδιά του δεχόταν με ευχαρίστηση την τροφή, οτιδήποτε έτρωγε θα αφαιρείτο από τους κόπους της άσκησής του. Η βελτιωμένη διατροφή έπρεπε να γίνεται δεκτή μόνο ως φάρμακο και μάλιστα δυσάρεστο.⁴

Όπως προκύπτει από τα παραπάνω παραδείγματα, η φροντίδα για τη διατροφή, αλλά και γενικότερα για τις ανάγκες του ασθενούς, ήταν ένα έργο που όφειλαν να αναλάβουν ο πνευματικός πατέρας και οι αδελφοί του.⁵ Σε αντίθεση με τα κοινόβια, τα οποία συνήθως διέθεταν ειδικό χώρο νοσοκομείου, στις λαύρες, με λιγότερο ή περισσότερο οργανωμένη ζωή, η περίθαλψη των μοναχών γινόταν είτε στο κελλί του ασθενούς είτε σε μια κεντρική τοποθεσία, όπως ήταν η κοινή εκκλησία.⁶ Ο Σωζομενός γνώριζε αυτήν την πρακτική και σημείωνε ότι η απουσία κάποιου αναχωρητή από την κοινή σύναξη αποδιδόταν συνήθως σε

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 38.13.

² Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, εισαγωγή, 14.

³ *Αποφθέγματα*, Αμμώης 3.

⁴ *Αποφθέγματα*, Αϊώ.

⁵ Ένα καλό παράδειγμα του προτύπου του πνευματικού πατέρα που φροντίζει για την υγεία των μαθητών του και ξενυχτά δίπλα σε όσους ασθενούσαν, μπορούμε να δούμε στο πρόσωπο του Παχωμίου: *Βίος Παχωμίου*, 24.

⁶ Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 12-13.

ασθένεια, κινητοποιώντας έτσι το έμπρακτο ενδιαφέρον των αδελφών, οι οποίοι δεν τον επισκέπτονταν μαζικά αλλά σε διαφορετικές στιγμές ο καθένας.¹ Η αναφορά του Σωζομενού προδίδει μια μορφή οργάνωσης πάνω στο θέμα της αντιμετώπισης της νόσου, παρότι φαίνεται πως στην πράξη αυτή δεν λειτουργούσε πάντα αποτελεσματικά. Ένας άρρωστος γέροντας περίμενε μάταια τη φροντίδα των αδελφών του για τριάντα μέρες, και όταν αυτή ήλθε ήταν ήδη πολύ αργά.²

Οι αδελφοί αναμενόταν να φροντίσουν για την ανάπαυση και την υγιεινή του ασθενούς και να εξασφαλίσουν τρόφιμα για τη διατροφή του.³ Μεταξύ αυτών των τροφίμων βρίσκουμε φρέσκο ψωμί, όσπρια, χυλό κριθαριού, μέλι, βραστά δαμάσκηνα, αυγά, γλυκά, κρασί, ακόμα και κρέας.⁴ Ο Απολλώνιος, ένας μοναχός που αφιέρωσε τη ζωή του στη μέριμνα των άρρωστων αδελφών, είχε αναλάβει το καθήκον να αγοράζει και να διανέμει στους ασθενείς βοηθήματα κατάλληλα για την ασθένειά τους, όπως σταφίδες, αυγά, ψωμιά.⁵ Κινούμενος στην ίδια ακριβώς λογική, ο Ευάγριος αποδεχόταν και πρότεινε την προσωρινή αναστολή της αυστηρότητας του ασκητικού βίου σε περίπτωση σωματικής νόσου. Έτσι, για παράδειγμα, ενώ γενικά απέρριπτε την κατανάλωση κρέατος και κρασιού από τους ασκητές, τη θεωρούσε επιβεβλημένη για τους αρρώστους.⁶

Φαίνεται λοιπόν ότι μια συνήθης θεραπευτική προσέγγιση της ασθένειας από τους μοναχούς βασιζόταν στην αλλαγή της διαίτας, με την ιατρική έννοια του όρου. Εκείνο για το οποίο δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι είναι αν τα τρόφιμα, τα οποία εμφανίζονται στα κείμενα να χορηγούνται ως φάρμακα, υποτάσσονταν επίσης σε ιατρικούς κανόνες. Από την άλλη όμως μεριά δεν πρέπει να συνέβαινε διαφορετικά, τουλάχιστον στις περιπτώσεις που τα τρόφιμα υποδεικνύονταν από γιατρούς. Ο δάσκαλος τον Παχωμίου, Παλάμωνας, ακολούθησε

¹ Σωζομενός, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 6.31.2-3. Η περιγραφή του Σωζομενού αφορά τα Κελλία.

² *Αποφθέγματα* (συστ.), 7.53. Η αφήγηση τοποθετείται επίσης στα Κελλία.

³ *Αποφθέγματα*, Αρσένιος 20, Αμμώης 3, Θεόδωρος της Φέρμης 26, Μακάριος ο Αιγύπτιος 8, *Αποφθέγματα* (συστ.), 4.79, Ευάγριος, *Πρός μοναχούς*, 103.

⁴ Παπανικολάου, *Η έρημος και η πόλη*, σ. 84-85, Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 28, 74.

⁵ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 13.

⁶ Ευάγριος, *Παραίνεσις προς παρθένον*, 10, *Πρός μοναχούς*, 103.

για μια περίοδο τη δίαιτα που του είχαν υποδείξει γιατροί για την ασθένειά του.¹ Τα υπάρχοντα στοιχεία δείχνουν ότι οι ασκητές όχι μόνο δεν απέρριπταν τους γιατρούς αλλά συχνά τους επισκέπτονταν. Και στον βαθμό που συνέβαινε κάτι τέτοιο μπορούμε να υποθέσουμε ότι η χρήση του κρασιού, του κρέατος και των άλλων τροφών ακολουθούσε, τουλάχιστον σε κάποιον βαθμό, τους κανόνες της ιατρικής.

Ο Θεοδώρητος, αφηγούμενος την καρτερικότητα με την οποία υπέμενε τις ασθένειές του ο Λιμναίος, θεωρούσε άξιο ιδιαίτερης μνείας το γεγονός ότι ο άγιος δεν ζητούσε τη βοήθεια γιατρού και δεν χρησιμοποιούσε φάρμακα.² Αυτό βέβαια σημαίνει ότι συνήθως συνέβαινε το αντίθετο. Ο Ιάκωβος, στην προσπάθειά του να πείσει τη μητέρα του Θεοδώρητου να δεχτεί την ιατρική φροντίδα και να θεωρεί την τροφή ως φάρμακο, ομολογούσε ότι αυτό έκανε και ο ίδιος σε ανάλογες περιπτώσεις.³ Η εικόνα που έχουμε για τους μοναχούς της Αιγύπτου δεν είναι διαφορετική. Στη Νιτρία μαθαίνουμε ότι κατοικούσαν γιατροί.⁴ Μία από τις μέριμνες των μοναχών για τον ασθενή αδελφό ήταν η εξασφάλιση ιατρικής φροντίδας.⁵ Η αρετή ενός ασκητή δεν αναδεικνυόταν μόνο από την απόρριψη της ιατρικής, αλλά και από την καρτερικότητα με την οποία υπέμενε μια χειρουργική επέμβαση που εκτελούσαν γιατροί.⁶

Όλα τα παραπάνω στοιχεία δείχνουν ότι οι ασκητές θεωρούσαν πολύ φυσικό να καταφεύγουν σε γιατρούς. Οι πηγές μας αναφέρονται στην παρουσία γιατρών στην έρημο αλλά δεν διευκρινίζουν αν οι γιατροί αυτοί ήταν και οι ίδιοι μοναχοί. Η αναφορά σε αυτούς με την ιδιότητα μόνο του γιατρού, σε αντίθεση με τους αδελφούς που συνήθως παρίστανται,

¹ *Βίος Παχωμίου*, 13.

² Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 22.4-5.

³ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 13.3.

⁴ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 7.4.

⁵ *Βίος Παχωμίου*, 13, Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 24.2.

⁶ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 24.2, όπου ο ασκητής Στέφανος ο Λιβυκός υποβάλλεται σε εγχείρηση, κατά την οποία ο γιατρός αφαιρεί σάρκα από την περιοχή των γεννητικών οργάνων. Η επέμβαση αυτή δεν πρέπει να ήταν εξαιρετικά σπάνια μεταξύ των ασκητών, δεδομένου ότι ο κίνδυνος της γάγγραινας ήταν σχετικά υψηλός σε αυτούς και η πρακτική της χειρουργικής αφαίρεσης του νεκρού ιστού ήταν γνωστή και η πλέον ενδεδειγμένη, όπως φαίνεται και σε υστερότερα παραδείγματα: Harvey, «Physicians and Ascetics», σ. 88.

δείχνει μάλλον την εγκόσμια προέλευσή τους. Υπάρχουν αρκετές μαρτυρίες σύμφωνα με τις οποίες γιατροί μπορεί να καλούνταν από πόλεις ή χωριά για να παρέχουν τις υπηρεσίες τους σε μεμονωμένους αναχωρητές ή οργανωμένα κοινόβια.¹

Με τα δεδομένα αυτά, η μαρτυρούμενη απόρριψη της ιατρικής στον κόσμο των ασκητών θα πρέπει μάλλον να θεωρηθεί περιθωριακή.² Ακόμα και προτροπές σαν αυτές που βρίσκουμε στις *Ομιλίες* του Μακάριου, οι οποίες έχουν θεωρηθεί ως ένα από τα πιο καθαρά παραδείγματα απόρριψης της ιατρικής, στην πραγματικότητα αποκαλύπτουν ότι οι περισσότεροι μοναχοί δεν τηρούσαν αυτό το ιδεώδες.³ Τα παραδείγματα άρνησης της ιατρικής φροντίδας από μοναχούς δεν μας δίνουν τον κανόνα αλλά την εξαίρεση. Η αντιμετώπιση της ασθένειας χωρίς ιατρικά μέσα ήταν ένα κατόρθωμα, για το οποίο άξιζε να γίνει ιδιαίτερη μνεία στις πηγές μας.⁴ Αφορούσε λίγους ασκητές και κυρίως εκείνους που ξεχώριζαν και έπαιζαν ηγετικό ρόλο. Ο Παχώμιος, παρότι είχε δημιουργήσει ένα οργανωμένο σύστημα περίθαλψης των ασθενών αδελφών, ο ίδιος σπανίως δεχόταν να λάβει τέτοιες φροντίδες όταν ασθενούσε και την ίδια απαίτηση προέβαλλε και στον Θεόδωρο, που προοριζόταν να παίξει ηγετικό ρόλο στο κοινόβιο.⁵ Αντίστοιχα, οι ασκητές στους οποίους αναγνωρίζονταν χαρίσματα και θεωρούνταν ικανοί να θεραπεύουν τους άλλους, συχνά διακρίνονταν για την άρνησή τους να δεχτούν ιατρική βοήθεια, όπως είδαμε.

Επιπλέον, είναι σημαντικό να ξεκαθαρίσουμε ότι η απόρριψη της ιατρικής δεν ταυτίζεται με το πρότυπο της καρτερικότητας απέναντι στη νόσο. Σύμφωνα με μία από τις ασκητικές αντιλήψεις για τη νόσο, την οποία βλέπουμε να επαναλαμβάνεται στα κείμενα, η επίδραση της αρρώστιας στο σώμα είναι ίδια με την επίδραση που έχει σε αυτό η άσκηση.

¹ Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 14. Η άποψη του Crislip ότι πολλοί από τους γιατρούς που αναφέρονται ζούσαν ασκητική ζωή και ήταν μοναχοί αποτελεί μια υπόθεση που δεν μπορεί ούτε να αποδειχτεί ούτε να απορριφθεί με βεβαιότητα.

² Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 27, 34, Temkin, *Hippocrates*, σ. 156-60.

³ Ο Μακάριος θεωρούσε την προσφυγή σε γιατρούς από μοναχούς ως ένδειξη ολιγοπιστίας, για την οποία όμως κατηγορούσε συχνά τους μαθητές του: Temkin, *Hippocrates*, σ. 156-58.

⁴ Temkin, *Hippocrates*, σ. 160.

⁵ *Βίος Παχωμίου*, 51, 90, 115.

Για την αμμά Συγκλητική, η ασθένεια, όπως και η άσκηση, είχαν σαν αποτέλεσμα την απαλλαγή από τις ηδονές, και συνεπώς το να δείχνει κανείς εγκαρτέρηση στη νόσο ισοδυναμούσε με σπουδαία άσκηση.¹ Αυτό σήμαινε ότι η άσκηση μπορούσε προσωρινά να μετριαστεί χωρίς αρνητικές επιπτώσεις στο επίπεδο της ψυχής. Επίσης κατά τον Παχώμιο, ο μοναχός που αντιμετώπιζε την ασθένειά του με καρτερικότητα και μακροθυμία είχε μεγαλύτερο κέρδος για την ψυχή του από έναν υγιή ασκούμενο.² Ο Βασίλειος Αγκύρας, απευθυνόμενος σε παρθένους, εξέφραζε την ίδια άποψη χρησιμοποιώντας όρους της ιατρικής. Όταν το σώμα καταψύχεται από την ασθένεια, υποστήριζε, δεν πρέπει να αυξάνουμε περισσότερο το ψυχρό μέσω της άσκησης. Αυτό σημαίνει ότι ασθένεια και η άσκηση λειτουργούν στο σώμα με τον ίδιο τρόπο, δηλαδή το ψυχραίνουν, και αν τύχει να συνυπάρξουν μπορούν να το καταστρέψουν.³

Οι παραπάνω απόψεις δείχνουν ότι η εγκαρτέρηση στη νόσο ήταν μια επιλογή που αντικαθιστούσε την άσκηση. Εφόσον η σωματική αρρώστια είχε τα ίδια αποτελέσματα με τον ασκητικό βίο, όταν ήταν παρούσα η πρώτη, ο δεύτερος καθίστατο περιττός. Για τον λόγο αυτό πολλοί πατέρες δεν θεωρούσαν το πρότυπο της καρτερικότητας απέναντι στη νόσο ασυμβίβαστο με την ιατρική. Ο ασκητής μπορούσε να δείχνει την καρτερικότητά του αποδεχόμενος παράλληλα τις προτάσεις της ιατρικής. Και αυτό ακριβώς τον συμβούλευαν να κάνει οι ιεραρχικά ανώτεροί του στα παραπάνω παραδείγματα.

Η κυρίαρχη στάση των μοναχών απέναντι στην ιατρική πιθανότατα δεν απείχε πολύ από αυτήν που διατύπωσε ο Μ. Βασίλειος, στο πλαίσιο των κανόνων του για τον βίο των μοναχών.⁴ Στο εκτενέστερο κεφάλαιο των *Όρων κατά πλάτος*, ο Βασίλειος απηύθυνε προς τους μοναχούς ένα επιχείρημα που είχε χρησιμοποιήσει παλαιότερα ο Ωριγένης αναφερόμενος στους απλούς πιστούς: η ιατρική, όπως όλες οι άλλες τέχνες, είχε

¹ *Αποφθέγματα*, Συγκλητική 8.

² *Βίος Παχωμίου*, 90.

³ Βασίλειος Αγκύρας, *Περί Παρθενίας*, PG 30, 692B-93C. Ανάλογες παρατηρήσεις κάνει και για την επίδραση που μπορεί να έχει η άσκηση και η νόσος στην κατάσταση του νου: ό.π., PG 30, 689A-B.

⁴ Μ. Βασίλειος, *Όροι κατά πλάτος*, 55 (PG 31, 1044C-52C).

παραχωρηθεί από τον Θεό στον άνθρωπο και έπρεπε να χρησιμοποιείται όποτε αυτό ήταν απαραίτητο. Σε αυτήν την ξεκάθαρη αποδοχή της ιατρικής ο Βασίλειος έθετε κάποιους περιορισμούς, οι οποίοι μπορούν να κωδικοποιηθούν σε τρεις βασικές παραμέτρους. Πρώτον, η θεραπεία της ασθένειας έπρεπε σε κάθε περίπτωση να αποδίδεται στον Θεό, ο οποίος είχε τη δύναμη να θεραπεύει είτε με θαύμα είτε μέσω της ιατρικής. Δεύτερον, ο ασθενής έπρεπε πάντοτε να λαμβάνει υπόψη του το όφελος της ψυχής του. Τρίτον, η ιατρική ήταν σε θέση να βοηθήσει μόνο στην περίπτωση που τα αίτια της ασθένειας ήταν φυσικά. Από εκεί και πέρα υπήρχε μια ευρεία ποικιλία μη φυσικών παραγόντων, οι οποίοι παρέπεμπαν σε μη ιατρική αντιμετώπιση της νόσου, όπως ήταν οι δαίμονες, η αμαρτία, η βούληση του Θεού να ωφελήσει τον ασθενή ή να αναδείξει την αξία της καρτερικότητας ή να υπενθυμίσει την ανθρώπινη φύση ενός αγίου.

Είναι σαφές ότι και οι τρεις παράμετροι που έθετε ο Μ. Βασίλειος στόχο είχαν να τοποθετήσουν την ιατρική εντός ενός ευρύτερου σχήματος, στο οποίο την πρώτη θέση κατείχε ο Θεός και η μέριμνα για την ψυχή. Όπως έχει παρατηρηθεί, το σχήμα αυτό ήταν ευρύτερα αποδεκτό στη χριστιανική γραμματεία, με τη διαφορά ότι σε άλλους χριστιανούς πατέρες δεν βρίσκουμε τους ίδιους περιορισμούς. Η προσέγγιση του Μ. Βασιλείου έθετε στην αρμοδιότητα της ιατρικής μόνο μία από τις ποικίλες περιπτώσεις ασθένειας.¹ Στην πράξη όμως, η ιδιαίτερη φύση μιας ασθένειας συνήθως δεν μπορούσε να διακριθεί παρά μόνο από την εξέλιξή της. Μάλιστα, ένα από τα βασικά κριτήρια ήταν ο βαθμός αποτελεσματικότητας της ιατρικής παρέμβασης. Το κατά πόσο μια αρρώστια είχε φυσικά αίτια ή όχι ήταν ένα ζήτημα που θα μπορούσε να κρίνει και ένας γιατρός. Άλλωστε ο Μ. Βασίλειος παρατηρεί, στο ίδιο χωρίο, ότι ο Θεός ενδέχεται να ήθελε να ωφελήσει την ψυχή ή να τιμωρήσει για την αμαρτία μέσω μιας επώδυνης ιατρικής επέμβασης. Η ερμηνεία της ασθένειας ήταν μια σύνθετη διαδικασία, κατά την οποία λαμβάνονταν υπόψη πολλοί παράγοντες και, κυρίως, δεν δινόταν με το πρώτο ξέσπασμα της αρρώστιας. Συνεπώς το νόημα των περιορισμών που έθετε ο Μ. Βασίλειος δεν αφορούσε τη συχνότητα προσφυγής

¹ Amundsen, *Medicine, Society, and Faith*, σ. 140-43, Temkin, *Hippocrates*, σ. 174.

των μοναχών στους γιατρούς. Στόχος αυτών των περιορισμών ήταν πολύ περισσότερο να υπενθυμίσουν στον μοναχό ότι το πρώτο μέλημά του έπρεπε να είναι η ψυχή του, ότι έπρεπε να έχει στον νου του όλες τις εναλλακτικές πιθανότητες και να μην εναποθέτει τις ελπίδες του αποκλειστικά στους γιατρούς.

Τα δεδομένα αυτά συμπληρώνουν την εικόνα μας για τη στάση των μοναχών απέναντι στο θέμα της σωματικής υγείας και την τοποθέτησή τους απέναντι στις ιατρικές πρακτικές. Τα στοιχεία που είδαμε ως εδώ δείχνουν ένα σαφές ενδιαφέρον των ασκητών για τη διατήρηση της σωματικής υγείας, την υιοθέτηση πρακτικών πρόληψης της ασθένειας, την εφαρμογή μιας ιατρικής λογικής στην αντιμετώπισή της και την αναζήτηση φροντίδας από επαγγελματίες γιατρούς. Η μέριμνα των μοναχών για την υγεία τους και η αποδοχή της ιατρικής συμβουλής μπορούσε να επιφέρει σημαντικές τροποποιήσεις στον βίο των ασκητών, που κάποτε έφθαναν μέχρι την αλλαγή του τόπου εγκατάστασης, ακόμα και την εγκατάλειψη του ασκητικού βίου. Οι πατέρες των αναχωρητών επισήμαιναν τους κινδύνους που ενυπήρχαν στην κατά τα άλλα αποδεκτή πρακτική αναζήτησης περίθαλψης στις πόλεις.¹ Ο Παλλάδιος μας αφηγείται πώς μια ασθένεια του στομάχου τον έφερε πρώτα στην Αλεξάνδρεια για να βρει ιατρική βοήθεια, από όπου έφυγε για την Παλαιστίνη, ακολουθώντας την ιατρική συμβουλή, με αποτέλεσμα να εγκαταλείψει τελικά τον ασκητικό βίο, ενώ αρχικά δεν φαίνεται να είχε τέτοια πρόθεση.² Όλα αυτά ίσως θα πρέπει να μας κάνουν να παίρνουμε πιο σοβαρά ανάλογους ισχυρισμούς χριστιανών πατέρων, όπως ο Ιωάννης Χρυσόστομος και ο Μ. Βασίλειος,³ όταν αναφέρουν την ασθένεια και την ανάγκη ιατρικής βοήθειας ως βασική αιτία για την εγκατάλειψη της ασκητικής ζωής.

¹ *Αποφθέγματα* (συστ.), 5.40.

² Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 35.11-12. Η ιατρική συμβουλή της μετακίνησης στην Παλαιστίνη βασιζόταν στην άποψη των γιατρών που τον εξέτασαν ότι το κλίμα εκεί θα ήταν καλύτερο για τη σωματική του κατάσταση. Οι γιατροί συχνά συμβούλευαν μετακινήσεις και ταξίδια ασθενών στη λογική μιας κλιματοθεραπείας. Συχνά μάλιστα επέλεξαν την Αίγυπτο για το ξηρό της κλίμα: Grmek, *Οι ασθένειες*, σ. 285-86.

³ Clark, «The Health of the Spiritual Athlete», σ. 228, Finn, *Asceticism*, σ. 131. Κατά τον Δ. Κυρτάτα, η αρχική επιλογή του Ιωάννη να γίνει ερημίτης πρέπει να ήταν πιο κοντά στα ιδεώδη του: Kyrtatas, «Prophets and Priests», σ. 375.

4. Η μεταφορά της ιατρικής γνώσης στο ασκητικό περιβάλλον

Η ασθένεια έπαιξε σημαντικό ρόλο στη ζωή ανθρώπων με ασκητικές τάσεις.¹ Οι μοναχοί είχαν επίγνωση των κινδύνων που εγκυμονούσε η άσκηση για την υγεία τους. Οι ασθένειες που τους απειλούσαν συνήθως ήταν γνωστές σε αυτούς και συχνά γίνονταν αντικείμενο έντονου προβληματισμού. Ο Ευάγριος αναφέρεται στην τάση ορισμένων μοναχών να σκέφτονται διαρκώς το στομάχι, το συκώτι, τη σπλήνα, καθώς και μακροχρόνιες ή δυσίατες αρρώστιες, όπως η υδρωπικία. Αυτήν την τάση την ενέτασσε στους δαιμονικούς λογισμούς, οι οποίοι οδηγούσαν στη γαστριμαργία και τη φιλαργυρία.² Ίσως μοιάζει αντιφατικό το γεγονός ότι ο Ευάγριος απέδιδε σε δαιμονική επιρροή τόσο την αδιαφορία για την υγεία, όπως είδαμε παραπάνω, όσο και το ενδιαφέρον γι' αυτήν, όπως βλέπουμε εδώ. Αν δούμε όμως λίγο πιο προσεκτικά τα δεδομένα θα διαπιστώσουμε ότι καμία τέτοια αντίφαση δεν υπάρχει. Είναι σαφές ότι στην τάση κάποιων αδελφών να ασχολούνται συνεχώς με τον κίνδυνο της αρρώστιας ο Ευάγριος αντιλαμβανόταν ότι υπήρχε μια παθολογία.

Στο ίδιο χωρίο, ο Ευάγριος περιγράφει τη συνήθεια ορισμένων μοναχών να αφηγούνται στους πιο εγκρατείς αδελφούς τους τις περιπέτειες της υγείας τους λόγω του ασκητικού βίου, προκαλώντας σε αυτούς σημαντική ανησυχία. Τέτοιες αφηγήσεις, είτε από πρώτο είτε από δεύτερο χέρι, συνόδευαν τις σκέψεις πολλών μοναχών, οι οποίοι ακολούθως προβληματίζονταν για την έλλειψη γιατρών και την απουσία των αναγκαίων θεραπευτικών μέσων και διολίσθαιναν σε μια εμμονή που τους απομάκρυνε από τον ασκητικό βίο και τους στόχους του.

Η παρατήρηση του Ευάγριου ότι το ενδιαφέρον για τη σωματική υγεία ήταν πιθανό να διολισθήσει σε έναν παθολογικό φόβο για την ασθένεια, είναι καταρχάς μια ενδιαφέρουσα πτυχή της μέριμνας των ασκητών για την υγεία, που επιβεβαιώνει τη γενική εικόνα. Επιπλέον μας βοηθά να καταλάβουμε καλύτερα γιατί πολλοί ασκητές, όπως ο Αντώνιος αλλά και ο ίδιος ο Ευάγριος, αντιλαμβάνονταν την ενασχόληση με τη σωματική αρρώστια ως πρόβλημα

¹ Kannengiesser, «Athanasius», σ. 486.

² Ευάγριος, *Πρακτικός*, 7, 9.

δαιμονικής φύσης. Κυρίως όμως αποκαλύπτει σημαντικά στοιχεία για το πώς η έντονη αυτή ενασχόληση έκανε τον ασκητικό κόσμο μέτοχο μιας γνώσης για την ασθένεια και τη θεραπεία του σώματος και τον έφερνε σε επαφή με την ιατρική γνώση.

Συγκεκριμένα, από το παραπάνω χωρίο προκύπτει ότι το πλαίσιο της ερήμου αφενός δημιουργούσε σε πολλούς μοναχούς προβληματισμό πάνω στο θέμα της αντιμετώπισης της νόσου, αφετέρου κινητοποιούσε αρκετούς από αυτούς να δώσουν απαντήσεις σε αυτό το πρόβλημα. Η έλλειψη γιατρών και η απουσία θεραπευτικών μέσων αποτελούσε πηγή έντονης ανησυχίας. Ορισμένοι πιθανότατα θεωρούσαν απαραίτητο να αποταμιεύουν κάποιες οικονομίες, ώστε είναι σε θέση να προσφύγουν σε έναν γιατρό σε περίπτωση ανάγκης.¹ Αυτό το νόημα έχει η επισήμανση του Ευάγγριου ότι ο φόβος της ασθένειας ενδέχεται να οδηγήσει στο πάθος της φιλαργυρίας. Ίσως ήταν η ίδια ανασφάλεια που παρακινούσε αρκετούς μοναχούς να ασχολούνται με το πρόβλημα της νόσου και της θεραπείας της.

Οι μοναχοί του παραδείγματος, είτε παρακινημένοι από τον δαίμονα είτε όχι, συζητούσαν συχνά τα προβλήματα υγείας και τις αιτίες τους. Ορισμένες περιπτώσεις ασθενειών, που είχαν ιδιαίτερο ενδιαφέρον, κυκλοφορούσαν από στόμα σε στόμα και γίνονταν ευρύτερα γνωστές. Με τον τρόπο αυτό διαχεόταν μια γνώση για συγκεκριμένες ασθένειες, τις αιτίες και τον τρόπο αντιμετώπισής τους μέσω της αλλαγής στη διατροφή. Όταν ο Ευάγγριος εμφανίζεται να θεωρεί την υπερβολική ενασχόληση με τις μακροχρόνιες ασθένειες ως αιτία γαστριμαργίας, αυτό σημαίνει ότι η αντιμετώπισή τους περιλάμβανε μια αλλαγή στη διατροφή, η οποία απέκλινε από τους ασκητικούς κανόνες. Στην αντιμετώπιση των ασθενειών αναφέρεται πιθανότατα και η έλλειψη των αναγκαίων, για την οποία ανησυχούσαν κάποιοι μοναχοί, είτε αυτά ήταν είδη διατροφής είτε φάρμακα. Διαχεόταν επίσης μια γνώση για τη λειτουργία εσωτερικών οργάνων, όπως το στομάχι, το συκώτι και η σπλήνα. Αυτό το στοιχείο παρουσιάζει ακόμη μεγαλύτερο ενδιαφέρον, διότι η γνώση για τα

¹ *Αποφθέγματα* (συστ.), 6.3, 6.25, 26, *Αποφθέγματα* (ανών.), 74. Βλ. επίσης, Brakke, *Demons*, σ. 60-61. Οι οικονομικές δραστηριότητες που είχαν αναπτύξει οι αναχωρητές επέτρεπαν τη συγκέντρωση χρηματικών ποσών: Goehring, *Ascetics*, σ. 44-46.

όργανα αυτά δεν μπορεί να ήταν μόνο μια ανακάλυψη των μοναχών, αλλά προϋποθέτει την ύπαρξη γνώσεων ιατρικής προέλευσης.

Ο τρόπος με τον οποίο η ιατρική γνώση, ιδιαίτερα γύρω από το θέμα της δίαιτας, μπορούσε να μεταφερθεί στους ασκητές, συνοψίζεται στην περίπτωση του Παλάμωνα. Σύμφωνα με τον βιογράφο του Παχωμίου, η διάγνωση της ασθένειας του Παλάμωνα, μια πάθηση της σπλήνας, και η θεραπευτική πρόταση για την αντιμετώπισή της, που περιλάμβανε αλλαγές στη διατροφή του, δόθηκαν από τους αδελφούς του και κάποιον γιατρό. Το γεγονός ότι η ιατρική συμβουλή εμφανίζεται να δίνεται από μοναχούς και από γιατρό ταυτόχρονα, υποδηλώνει ότι η γνώση για το είδος της ασθένειας και για τον τρόπο θεραπείας της ήταν κοινή. Αν θεωρήσουμε ότι η πρόταση των αδελφών προηγήθηκε εκείνης του γιατρού, τότε μπορούμε να πούμε ότι οι ασκητές κατείχαν και αξιοποιούσαν ιατρικές γνώσεις, αλλά αναζητούσαν την επιβεβαίωση ενός γιατρού. Αν συνέβη το αντίθετο, τότε έχουμε ένα παράδειγμα που δείχνει τον τρόπο μεταβίβασης της ιατρικής γνώσης στη θεραπευτική πράξη.

Οι παρατηρήσεις αυτές κάνουν περισσότερο κατανοητή τη σύνδεση των ασκητικών πρακτικών με την ιατρική, την οποία διαπιστώσαμε παραπάνω. Το γεγονός ότι οι ασκητές αποδέχονταν τους γιατρούς και προσέφευγαν σε αυτούς δεν είναι άσχετο με το ότι χρησιμοποιούσαν οι ίδιοι πρακτικές που κινούνταν σε μια ιατρική λογική, τόσο για την πρόληψη της ασθένειας του σώματος όσο και για τη θεραπεία της. Ο καθορισμός των ορίων της άσκησης και η εισαγωγή αλλαγών στη διαίτα των ασθενών, μάλλον δεν αντέβαιναν στην ιατρική επιστήμη και επιπλέον δεν αποκλείεται να είχαν ιατρική προέλευση.

Οι μοναχοί είχαν σίγουρα ιδιαίτερους λόγους να ενδιαφέρονται για την εξοικείωσή τους με την ιατρική γνώση. Εκτός από τη σπανιότητα των γιατρών, οι ιδιαίτερες συνθήκες του ασκητικού βίου στερούσαν από τους μοναχούς όλους τους παραδοσιακούς θεσμούς παροχής υγείας, με πρώτο μεταξύ αυτών την οικογένεια. Σε όλη την ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα η πρόσβαση σε γιατρό μπορεί να μην ήταν αυτονόητη, όμως η φροντίδα των ασθενών αποτελούσε ένα από τα βασικά καθήκοντα της οικογένειας. Η πραγματικότητα αυτή δεν άλλαξε καθόλου με τον Χριστιανισμό, η φιλανθρωπία του οποίου απευθυνόταν κυρίως σε

όσους στερούνταν την οικογενειακή φροντίδα. Έτσι, η απάρνηση της οικογένειας ως ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά του μοναχισμού, συνοδευόταν αναπόφευκτα από την ανάγκη αναπλήρωσης των φροντίδων που παρείχε αυτή.¹ Το γεγονός ότι ο μοναχισμός οργανώθηκε πάνω στο μοντέλο της οικογένειας δεν φαίνεται μόνο σε επίπεδο λόγου αλλά και σε επίπεδο κοινωνικής υποστήριξης.²

Από την άλλη μεριά βέβαια, η δίαιτα που πρότειναν οι γιατροί, από τους ιπποκρατικούς και τον Γαληνό μέχρι τον Ορειβάσιο, κινείτο πάνω στη λογική συγκεκριμένων θεωρητικών προσεγγίσεων. Συνήθως βασιζόταν στη γνωστή ιπποκρατική θεωρία των τεσσάρων χυμών του σώματος, η οποία με τα έργα του Γαληνού έγινε κυρίαρχη και κέρδισε καθολική αποδοχή μέχρι σχεδόν τους νεότερους χρόνους.³ Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, το ανθρώπινο σώμα, κατ' αναλογία με τη σύσταση του κόσμου, αποτελείται από τέσσερα βασικά στοιχεία, τα οποία αποκαλούνται χυμοί και είναι το αίμα, το φλέγμα, η μαύρη και η κίτρινη χολή. Η απόλυτα ισορροπημένη ανάμειξη αυτών των χυμών, η *εύκρασία*, ταυτίζεται με την κατάσταση της υγείας. Αντίθετα η έλλειψη ή ο πλεονασμός κάποιου χυμού ή η κακή ανάμειξή τους, δηλαδή η *δυσκρασία*, προκαλούν την ασθένεια. Στα τέσσερα αυτά συστατικά αντιστοιχούν και οι τέσσερις ποιότητες, θερμό, ψυχρό, υγρό και ξηρό, οι οποίες επίσης πρέπει να βρίσκονται σε ισορροπία μεταξύ τους.⁴ Έργο του γιατρού ήταν να επαναφέρει την ισορροπία των χυμών ενεργώντας προς την αντίθετη κατεύθυνση από εκείνη που χαρακτήριζε την παθολογική κατάσταση. Ένας από τους συνηθέστερους τρόπους για να το

¹ Η απάρνηση της οικογένειας βέβαια ανήκει στους κοινούς τόπους των αγιογραφικών κειμένων και ο βαθμός στον οποίο ίσχυε έχει τεθεί υπό αμφισβήτηση. Ωστόσο, ακόμα κι αν δεν ήταν τόσο απόλυτη όσο περιγράφεται, οι μοναχοί ως επί το πλείστον δεν ζούσαν με τις οικογένειές τους και στερούνταν των φροντίδων που αυτές παρείχαν.

² Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 40-66. Υπό αυτήν την έννοια ο Crislip θεωρεί την ανάπτυξη του συστήματος περίθαλψης στον μοναχισμό ως μια συστημική ανάγκη, ένα αναπόφευκτο χαρακτηριστικό του μοναστικού συστήματος, αποτέλεσμα της ίδιας της δομής του και της απομόνωσής του από την υπόλοιπη κοινωνία: ό.π., σ. 41.

³ Krug, *Αρχαία Ιατρική*, σ. 54.

⁴ Nutton, *Ancient Medicine*, σ. 78-80, Temkin, *Galenism*, σ. 17-18.

πετύχει ήταν μέσω αλλαγών στη διαίτα του ασθενούς. Έτσι, η ιατρική χρήση των τροφών προϋπέθετε λεπτομερή γνώση των ιδιοτήτων τους.¹

Σύμφωνα με τα στοιχεία που είδαμε μέχρι εδώ, δεν προκύπτει ότι οι ασκητές χρησιμοποιούσαν τα φυσικά θεραπευτικά μέσα πάνω σε αυτήν τη λογική. Η γενική εικόνα που έχουμε μάλλον μας αποτρέπει από το να υποθέσουμε ότι η χορήγηση του οίνου στον ασθενή, για παράδειγμα, στόχευε στην αποκατάσταση μιας διαπιστωμένης διασάλευσης στην ισορροπία των χυμών του σώματός του. Ωστόσο, η αναφορά στη θεωρία των χυμών δεν αποτελεί αναγκαίο όρο προκειμένου να κάνουμε λόγο για υιοθέτηση ιατρικών πρακτικών. Η θεωρητική θεμελίωση της ιατρικής πρακτικής δεν αποτελούσε προαπαιτούμενο ούτε καν για τους γιατρούς.

Οι πρακτικοί γιατροί, οι οποίοι εμφανίζονται ήδη στα ομηρικά έπη να εκτελούν επίδεση πληγών και το περίφημο *κόπτειν και καίειν*, δεν εξέλιπαν με την εμφάνιση και διάδοση της ιπποκρατικής ιατρικής. Στην πραγματικότητα αποτελούσαν μάλλον την πολυπληθέστερη κατηγορία γιατρών. Κατά τον Ορειβάσιο, οι *κατ' αλήθειαν ιατροί*, οι οποίοι γνώριζαν τη θεωρία εξίσου καλά με την πράξη, ήταν σπάνιοι. Δίπλα σε αυτούς υπήρχε μια μεγάλη κατηγορία γιατρών, που δεν μετείχαν της ίδιας μόρφωσης αλλά διέθεταν κυρίως εμπειρικές γνώσεις. Ο γιατρός συνήθως δεν ήταν επιστήμονας με θεωρητική γνώση αλλά κάτοχος της ιατρικής τέχνης και η θεραπευτική του μέθοδος ήταν αυτή που η εμπειρία είχε προκρίνει ως κατάλληλη.² Συνεπώς η κοσμική ιατρική δεν ταυτιζόταν με τον χώρο της επιστημονικής ή ορθολογικής ιατρικής.³

Επιπλέον, η χρήση φυσικών μέσων για θεραπευτικούς σκοπούς δεν αποτελούσε μονοπώλιο όσων μπορούσαν να ονομαστούν γιατροί. Τα ίδια μέσα αξιοποιούνταν από ένα

¹ Nutton, *Ancient Medicine*, σ. 241, Temkin, *Hippocrates*, σ. 12. Η ιατρική έννοια της διαίτας βέβαια δεν αφορούσε μόνο τη διατροφή. Αναφερόταν σε ένα σύνολο παρεμβάσεων που ρύθμιζαν σχεδόν κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα και λάμβαναν υπόψη ποικίλους περιβαλλοντικούς παράγοντες: Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, σ. 117-19.

² Nutton, *Ancient Medicine*, σ. 248-49, Edelstein, «The Relation of Ancient Philosophy to Medicine», σ. 350-51.

³ Temkin, «Greek Medicine», σ. 214-21.

πλήθος ανθρώπων, που σχετίζονταν περισσότερο ή λιγότερο με την ιατρική τέχνη, για παράδειγμα συγγενείς τους ασθενούς ή μέλη της τοπικής κοινότητας.¹ Επομένως, η απουσία της ιατρικής θεωρίας από τις θεραπευτικές πρακτικές των ασκητών δεν μας απομακρύνει από το ενδεχόμενο αξιοποίησης ιατρικών γνώσεων. Η εικόνα που έχουμε για την κυκλοφορία της ιατρικής γνώσης, διευρύνει κατά πολύ το πεδίο από το οποίο θα μπορούσαν οι ασκητές να αντλούν τη γνώση τους πάνω στη θεραπεία της ασθένειας.

Πολλοί γιατροί, ξέροντας τα όρια της τέχνης τους και αποδεχόμενοι τη λογική ότι πρέπει να χρησιμοποιείται ό,τι φέρνει αποτέλεσμα, ποτέ δεν έπαψαν να αναζητούν και να αντλούν νέες συνταγές από το ευρύ φάσμα της λαϊκής και θρησκευτικής ιατρικής, ακόμα και αν δεν ήταν εξαρχής σε θέση να εξηγήσουν θεωρητικά τον τρόπο λειτουργίας τους.² Το αποτέλεσμα αυτής της τάσης ήταν πολλά από τα φάρμακα που περιλαμβάνονται στις ιατρικές πραγματείες και τις φαρμακολογίες, να περιέχουν στοιχεία με έκδηλο θρησκευτικό ή μαγικό χαρακτήρα.³ Από την άλλη μεριά έχει διαπιστωθεί ότι η πρόσβαση σε ιατρικές συνταγές ήταν εφικτή εκτός του πλαισίου των πόλεων και της εγκόσμιας ιατρικής, όπως μαρτυρούν αρκετοί από τους μαγικούς πατύρους.⁴ Πρακτικές συνταγές φαρμάκων, που φαίνεται να σχετίζονται με αντίστοιχες συνταγές του Γαληνού και του Ορειβάσιου, έχουν βρεθεί σε αιγυπτιακούς πατύρους του 4^{ου} αι.⁵ Η διάδοση της ιατρικής γνώσης στην Αίγυπτο δεν πρέπει να ήταν άσχετη με το γεγονός ότι η Αλεξάνδρεια του 4^{ου} και 5^{ου} αι. ήταν το σπουδαιότερο κέντρο ιατρικής εκπαίδευσης και απόκτησης ιατρικής εμπειρίας στην Ανατολική Αυτοκρατορία.⁶

Σε ορισμένες περιπτώσεις πάντως, η θεραπευτική γνώση που βρίσκουμε στην ασκητική γραμματεία φέρει καθαρή τη σφραγίδα της ιατρικής επιστήμης. Στα κείμενα που εξετάζουμε

¹ Nutton, *Ancient Medicine*, σ. 1.

² Temkin, *Hippocrates*, σ. 123-24, Nutton, *Ancient Medicine*, σ. 150.

³ Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 21, Horstmanshoff – Stol, *Magic and Rationality*, σ. 6, Nutton, *Ancient Medicine*, σ. 98-99, 173.

⁴ Scarborough, «Byzantine Pharmacology», σ. 230.

⁵ Montserrat, «Carrying on the work», σ. 235. Σε μια λαϊκή αιγυπτιακή παράδοση παραπέμπουν κοπτικά ιατρικά κείμενα που έχουν βρεθεί σε μοναστήρια της Αιγύπτου του 6^{ου} και 7^{ου} αι.: Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 32-34.

⁶ Temkin, «Byzantine Medicine», σ. 101.

υπάρχουν όχι λίγες αναφορές στη θεωρία των χυμών του σώματος. Συνήθως πρόκειται για αποσπασματικές νύξεις, ωστόσο, σε έργα συγγραφέων όπως ο Μ. Βασίλειος ή ο Ευάγριος, δεν λείπουν και ορισμένες συνειδητές και ολοκληρωμένες αναφορές στην ιατρική θεωρία, οι οποίες δείχνουν με σαφή τρόπο ότι οι πατέρες γνώριζαν και αποδέχονταν τη λογική πάνω στην οποία οι γιατροί βάσιζαν τις θεραπευτικές τους πρακτικές.¹ Η παρατήρηση αυτή όμως δεν είναι αρκετή για να συμπεράνουμε αξιοποίηση αυτής της ιατρικής γνώσης στη θεραπευτική πράξη. Θα θέλαμε να γνωρίζουμε επιπλέον αν, για παράδειγμα, ο Ευάγριος είχε στον νου του την ιατρική θεωρία, όταν πρότεινε τη χορήγηση οίνου στους ασθενείς μοναχούς.

Πολλά είχαν γραφτεί στις ιατρικές πραγματείες για τη χρήση του κρασιού σε περίπτωση ασθένειας. Θα μπορούσαμε να αναφέρουμε ως γενικό κανόνα, απλοποιώντας υπερβολικά τις ιατρικές θεωρίες, ότι οι θερμαντικές ιδιότητες του κρασιού αξιοποιούνταν σε ασθένειες στις οποίες θεωρείτο ότι υπερέχει το ψυχρό στοιχείο.² Από την άλλη μεριά στην ασκητική γραμματεία βρίσκουμε την άποψη ότι η νόσος, όπως τα γηρατεία και ο ασκητικός βίος, επιδρούσαν στο σώμα με τον ίδιο τρόπο, δηλαδή αυξάνοντας το στοιχείο του ψυχρού.³ Η σύνδεση αυτής της διαπίστωσης με τη θερμαντική ιδιότητα του οίνου είναι προφανής. Ίσως λοιπόν να μην είναι τυχαίο το γεγονός ότι στα *Αποφθέγματα* βλέπουμε τον οίνο να προσφέρεται σε γέροντες, αλλά και να χρησιμοποιείται συχνά από ασκητές, παρά την επίγνωση των κινδύνων που τον συνόδευαν.⁴ Αν λάβουμε επιπλέον υπόψη ότι αρκετοί μοναχοί φαίνεται πως ήταν εξοικειωμένοι με τις έννοιες των τεσσάρων ποιοτήτων του σώματος,⁵ το ενδεχόμενο να χρησιμοποιούσαν το κρασί με την ιατρική λογική δεν μπορεί να αποκλειστεί. Το ερώτημα βέβαια που προκύπτει είναι σε ποιον βαθμό και με ποιον τρόπο ο Ευάγριος και οι άλλοι πατέρες της ερήμου έρχονταν σε επαφή με τη θεωρητική γνώση της ιατρικής επιστήμης.

¹ Ευάγριος, *Μεγάλη Έπιστολή*, 39-40.

² Jouanna, *Greek Medicine*, σ. 181.

³ Βασίλειος Αγκύρας, *Περὶ Παρθενίας*, PG 30, 692B-93C.

⁴ *Αποφθέγματα* (συστ.), 4.29, 4.34, 4.43-45.

⁵ *Αποφθέγματα*, Ευάγριος 6, Ιωάννης Κολοβός 3, Υπερέχιος 2, Δανιήλ 4, Μακάριος ο Αιγύπτιος 12.

Η ιατρική γνώση δεν αποτελούσε προνόμιο μιας κλειστής ομάδας επαγγελματιών αλλά διαχεόταν ευρύτερα στην κοινωνία για πολλούς λόγους και με πολλούς τρόπους. Οι ιατρικές θεωρίες είχαν σημαντική φιλοσοφική αξία και τα ανώτερα κοινωνικά στρώματα των μορφωμένων συνήθως έδειχναν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για αυτές.¹ Σε όλη την αυτοκρατορική περίοδο η ιατρική θεωρία αποτελούσε μέρος της εγκύκλιας μόρφωσης και οι ανώτερες τάξεις αναμενόταν να κατέχουν βασικές ιατρικές έννοιες.² Γνωρίζουμε ότι μεγάλοι πατέρες της εκκλησίας, όπως ο Μ. Βασίλειος, είχαν μελετήσει την ιατρική στις βασικές τους σπουδές, παράλληλα με τη μελέτη της αρχαίας φιλοσοφίας. Επιπλέον, ο Ορειβάσιος τοποθετούσε δίπλα στους γιατρούς μια μεγάλη κατηγορία *φιλιάτρων*, ανθρώπων δηλαδή που αποκτούσαν ιατρικές γνώσεις από προσωπικό ενδιαφέρον, χωρίς να ασκούν το επάγγελμα του γιατρού.³

Μέχρι τον 4^ο αιώνα βασικές ιατρικές θεωρίες είχαν ήδη ενσωματωθεί στη χριστιανική γραμματεία, όπως δείχνουν τα έργα του Μ. Βασιλείου, του Γρηγορίου Νύσσης και άλλων πατέρων.⁴ Ο Ευάγριος από τη μια μεριά θεωρούσε δεδομένο ότι ένας μορφωμένος χριστιανός γνώριζε ότι το σώμα δημιουργήθηκε με τη σοφία του Θεού από τα τέσσερα θεμελιώδη στοιχεία της φύσης.⁵ Από την άλλη μεριά απέδιδε τη γνώση για την αξία της ξηρής δίαιτας σε κάποιον παλαιότερο πατέρα.⁶ Η αναφορά σε έννοιες όπως τα τέσσερα στοιχεία της φύσης και οι τέσσερις ποιότητες του σώματος, θα πρέπει μάλλον να θεωρείται κοινός τόπος τον 4^ο αι. και όχι εξειδικευμένη γνώση, η οποία προϋποθέτει ιδιαίτερη εξοικείωση με την ιατρική επιστήμη.⁷

Από τη στιγμή που η ιατρική γνώση έφτανε στους πνευματικούς πατέρες των μοναχών και ενσωματωνόταν στη διδασκαλία τους, δεν ήταν δύσκολο να διαδοθεί ευρύτερα μεταξύ

¹ Nutton, *Ancient Medicine*, σ. 212, 252.

² Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, σ. 115, Amundsen, *Medicine, Society, and Faith*, σ. 129.

³ Ορειβάσιος, *Ευπόριστα, πρὸς Εὐνάπιον*, πρόλογος, 1.2-4.

⁴ Miller, *Η γέννησις του Νοσοκομείου*, σ. 75. Η εισαγωγή ιατρικών εννοιών στη χριστιανική ηθική και θεολογία μπορεί να ανιχνευθεί ήδη στον Κλήμη τον Αλεξανδρέα: Jaeger, *Πρωτοχριστιανικοί χρόνοι*, σ. 32-35.

⁵ Ευάγριος, *Μεγάλη Ἐπιστολή*, 39.

⁶ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 91.

⁷ Το ίδιο συνέβαινε με όλες τις δημοφιλείς φιλοσοφικές διδασκαλίες, που υιοθετούνταν από διάφορες θρησκευτικές ομάδες: Fowden, «Polytheist Religion and Philosophy», σ. 544-45.

των μοναχών. Τα έργα του Ευάγριου και ορισμένα του Μ. Βασιλείου απευθύνονταν σε μοναχούς και διαβάζονταν από αυτούς. Ειδικά όμως ο Ευάγριος ήταν ταυτόχρονα και πνευματικός πατέρας πολλών μοναχών και πιθανότατα αξιοποιούσε την ιατρική γνώση κατά την πνευματική καθοδήγηση των μαθητών του, με τον τρόπο που το έκανε και στα έργα του. Το ίδιο μάλλον έκαναν και άλλοι πνευματικοί πατέρες με ανάλογη μόρφωση.

Επομένως η ιατρική γνώση φαίνεται ότι μεταφερόταν, ως έναν βαθμό, στον κόσμο των μοναχών, με δύο βασικές μορφές. Πρώτον, ως γνώση θεραπευτικών πρακτικών, οι οποίες δεν συνοδεύονταν απαραίτητα από την ιατρική ερμηνευτική θεωρία, αλλά είχαν αποτελέσματα στη θεραπευτική πράξη. Δεύτερον, ως θεωρητική γνώση, που ενσωματωνόταν στο πλαίσιο της ασκητικής διδασκαλίας, χωρίς να είναι βέβαιο ότι έβρισκε και πρακτικές εφαρμογές. Αν δεχτούμε αυτήν την εκτίμηση για την αξιοποίηση ιατρικών γνώσεων από τους μοναχούς, θα περιμέναμε δούμε στις πηγές μας να χρησιμοποιούνται αυτές οι γνώσεις κατά τη θεραπεία των κοσμικών ασθενών που προσέφευγαν στην έρημο. Υπάρχουν πράγματι κάποια στοιχεία που συνηγορούν προς αυτήν την κατεύθυνση.

B. Θεραπείες κοσμικών ασθενών με φυσικά μέσα

1. Η οργάνωση της περίθαλψης

Τα κείμενα της ασκητικής γραμματείας συνήθως δεν επιτρέπουν να δούμε την ύπαρξη κάποιας θεραπευτικής τεχνικής πίσω από τα θαύματα των χαρισματικών θεραπευτών. Αφήνουν όμως να φανεί μια άλλη παράμετρος στη θεραπεία της ερήμου, η οποία βοηθά, όχι να ερμηνεύσουμε το θαύμα, αλλά να το θέσουμε μέσα σε ένα ευρύτερο πλαίσιο. Πρόκειται για το πλαίσιο του φιλανθρωπικού έργου, το οποίο ανέπτυσαν οι μοναχοί με συνέπεια και συστηματικότητα. Ένα παράδειγμα βρίσκουμε στο πρόσωπο του χαρισματικού θεραπευτή Λιμναίου. Ο Θεοδώρητος δεν μας δίνει καμία συγκεκριμένη πληροφορία για το χάρισμα του Λιμναίου να θεραπεύει ασθενείς, περιγράφει όμως αναλυτικά τον τρόπο με τον οποίο κατόρθωσε να οργανώσει την περίθαλψη τυφλών. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του, ο Λιμναίος

συγκέντρωσε τους τυφλούς που ζητιάνευαν στην ευρύτερη περιοχή, τους εγκατέστησε σε καταλύματα κοντά στον χώρο όπου διέμενε ο ίδιος και υποχρέωνε, όσους έρχονταν να τον επισκεφτούν, να τους χορηγούν τροφή.¹ Το παράδειγμα του Λιμναίου δείχνει ότι το χάρισμα ορισμένων ασκητών, που περιστασιακά οδηγούσε στη θεραπεία κάποιων ασθενών, μπορεί να πλαισιωνόταν από μια σταθερή μέριμνα για τους αρρώστους, η οποία είχε πιο πολύ χαρακτήρα φιλανθρωπίας παρά θεραπείας.

Η χριστιανική φιλανθρωπία, από πολύ νωρίς, έλαβε θεσμική μορφή και οργάνωση και έγινε ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό των χριστιανών, το οποίο τους διέκρινε από άλλες θρησκευτικές ομάδες και από τους εθνικούς, ενώ φαίνεται πως έπαιξε κάποιον ρόλο και στην εξάπλωση του Χριστιανισμού.² Τον 4^ο αι. μ.Χ., με τον τερματισμό των διωγμών, πήρε νέες διαστάσεις και άρχισε να οργανώνεται σε ευρεία κλίμακα.³ Ο Παχώμιος φέρεται να μεταστράφηκε στον Χριστιανισμό όταν γνώρισε προσωπικά, ως κρατούμενος στις φυλακές, τη μέριμνα των χριστιανών για τους φυλακισμένους. Αργότερα έκανε τη φιλανθρωπία μία από τις βασικές κοινωνικές δραστηριότητες του κοινοβίου του.⁴

Η ασκητική παράδοση, ξεκινώντας από τον Ωριγένη, έπαιξε ιδιαίτερο ρόλο στην προώθηση του ιδεώδους της φροντίδας για τους φτωχούς και τους ασθενείς.⁵ Για τους μοναχούς η φιλανθρωπία ήταν ένα προσωπικό καθήκον, μια πράξη με θρησκευτική αξία, από την οποία κρινόταν η τύχη τους στη μετά θάνατον ζωή, καθώς και ένας τρόπος μετάνοιας, ένας τρόπος να σβήσουν την αμαρτία και την ενοχή.⁶ Έτσι μπορούμε να κατανοήσουμε τις πρωτοβουλίες που έπαιρναν πολλοί ασκητές σε ατομικό επίπεδο. Ένας ασκητής, για παράδειγμα, έφερε από την αγορά της πόλης στο κελλί του έναν σακάτη, για να τον

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 22.7.

² Constantelos, *Byzantine Philanthropy*, σ. 11-14, Miller, *Η γέννησις του Νοσοκομείου*, σ. 66-68, Risse, *Mending Bodies*, σ. 73-74.

³ Η Σύνοδος της Νίκαιας (325) προέβλεπε τη συγκρότηση ιδρυμάτων σε κάθε πόλη της αυτοκρατορίας και η προώθησή τους υπήρξε βασικό μέλημα των περισσότερων επισκόπων του 4^{ου} αι.: Constantelos, *Byzantine Philanthropy*, σ. 68-71.

⁴ *Βίος Παχωμίου*, 4-5.

⁵ Risse, *Mending Bodies*, σ. 75.

⁶ Constantelos, *Byzantine Philanthropy*, σ. 19-21.

φροντίζει, σχεδόν με το ζόρι, ενώ μια μοναχή προσπάθησε να εξιλεωθεί για την αμαρτία της υπηρετώντας άρρωστες και ανάπηρες για τριάντα χρόνια.¹ Άλλοι προτιμούσαν να προσφέρουν χρήματα, χωρίς να ασχοληθούν οι ίδιοι περαιτέρω με την περίθαλψη των ασθενών.² Σε ορισμένες περιπτώσεις η ατομική πρωτοβουλία μεμονωμένων ασκητών οδηγούσε σε περισσότερο οργανωμένες μορφές παροχής υγείας. Αυτό ήταν εξαρτημένο περισσότερο από το μέγεθος της επιρροής του ασκητή και τις συγκυρίες. Ένα παράδειγμα μπορούμε να δούμε στον ρόλο που έπαιξε ο Εφραίμ κατά τη διάρκεια του λιμού στην Έδεσσα. Σύμφωνα με την αφήγηση του Παλλάδιου, η παρέμβασή του υπήρξε καθοριστική για την οργάνωση υπηρεσιών περίθαλψης των θυμάτων του λιμού, νοσοκομώντας όσους είχαν ελπίδα ζωής και φροντίζοντας για την ταφή όσων δεν τα κατάφεραν.³

Το περιεχόμενο της φροντίδας ασθενών σε όλες τις παραπάνω περιπτώσεις δεν μπορεί να χαρακτηριστεί καθαρά ιατρικό. Συνήθως δεν διέφερε ιδιαίτερα από το είδος της φροντίδας που παρεχόταν σε άλλες ομάδες πληθυσμού, οι οποίες τοποθετούνταν στη γενική κατηγορία όσων έχρηζαν κοινωνικής μέριμνας. Ο Εφραίμ περιέθαλπε τα θύματα της πείνας, ενώ η φροντίδα του Λιμναίου για τους τυφλούς ζητιάνους δεν διέφερε από τη μέριμνα που θα μπορούσε να παρέχει κανείς σε οποιονδήποτε ζητιάνο. Ο ίδιος τύπος κοινωνικής μέριμνας παρεχόταν με πολύ πιο μαζικό και συστηματικό τρόπο από τα κοινόβια. Η οικονομική ανάπτυξη, ο εργασιακός καταμερισμός και το υλικό πλεόνασμα που επιτεύχθηκε στον κοινοβιακό τύπο μοναχισμού, επέτρεψε την εκδήλωση ενός έντονου φιλανθρωπικού έργου.⁴ Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η οργάνωση της φιλανθρωπίας ήταν σχεδόν εξ ορισμού συνυφασμένη με τη συγκρότηση κοινοβίων. Αν οι αναχωρητές είχαν κύριο στόχο να έλθουν σε άμεση επαφή με τον Θεό, οι μοναχοί των κοινοβίων είχαν ως βασικό τους μέλημα την

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 21, 69.

² Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 45.3. Ορισμένοι μπορεί να έφθαναν σε σημείο να κλέψουν υπάρχοντα άλλων μοναχών προκειμένου να τα προσφέρουν σε φιλανθρωπικούς σκοπούς: ό.π., 44.3.

³ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 40.

⁴ Μεταξύ των οικονομικών δραστηριοτήτων θα μπορούσαμε αναφέρουμε τη βιοτεχνική παραγωγή, την καλλιέργεια γης, το εμπόριο με ιδιόκτητα πλοία: Jones, *Roman Empire*, σ. 931-32, Chadwick, «Pachomios», σ. 21-22, Goehring, *Ascetics*, σ. 47-50.

παροχή κοινωνικών υπηρεσιών.¹ Πολλά από τα μοναστήρια συντηρούσαν νοσοκομεία, ξενοδοχεία και άλλα ιδρύματα με έξοδα της μονής και εργασία των ίδιων των μοναχών.²

Οι μεγαλύτερες από τις μονές που ανήκαν στο κοινόβιο του Παχωμίου διέθεταν νοσοκομείο για τους μοναχούς και τον λεγόμενο *ξενώνα*, ο οποίος βρισκόταν στην είσοδο της μονής και προοριζόταν να καλύψει τις ανάγκες φιλοξενίας, που δημιουργούσε η συνεχής ροή επισκεπτών στα μοναστήρια.³ Ο ίδιος αυτός χώρος ωστόσο χρησίμευε και ως χώρος περίθαλψης κοσμικών ασθενών.⁴ Η ζήτηση των ασθενών για περίθαλψη ή θεραπεία από το κοινόβιο φαίνεται πως υπήρξε σταθερή και μεγάλη. Το κοινόβιο του Παχωμίου διέθετε την απαραίτητη οργάνωση και υποδομή για να ανταπεξέλθει σε ένα τέτοιο έργο. Το νοσοκομείο ήταν επανδρωμένο με μοναχούς, ειδικά επιφορτισμένους με τη φροντίδα των ασθενών, οι οποίοι εργάζονταν υπό την επίβλεψη των οικονόμων και των βοηθών τους.⁵ Το περιεχόμενο της περίθαλψης συνίστατο στην παροχή μέσων για την ανάπαυση των ασθενών, όπως σκεπάσματα και μαξιλάρια, τη φροντίδα για την υγιεινή και τη βελτιωμένη διατροφή. Η ποικιλία των τροφίμων ήταν ακόμη πλουσιότερη από εκείνη των αναχωρητών και περιλάμβανε ακόμη και κρέας.⁶ Πιθανότατα στα νοσοκομεία των μονών δεν επιτρεπόταν να εισαχθούν κοσμικοί, όμως η ίδια οργάνωση της περίθαλψης εύκολα μπορούσε να μεταφερθεί στον χώρο του ξενώνα για τη φροντίδα των κοσμικών ασθενών.

Η περίθαλψη των μοναχών στο κοινόβιο του Παχωμίου δεν φαίνεται ασυμβίβαστη με την αξιοποίηση καθαρά ιατρικών μέσων, ακόμα και γιατρών. Παρότι λείπουν συγκεκριμένες μαρτυρίες, αν κρίνει κανείς από τη γενικότερη εικόνα που έχουμε δει ως τώρα, κάτι τέτοιο μοιάζει λογικό και πιθανό. Αν η συμμετοχή της ιατρικής τέχνης στην περίθαλψη των

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 14.3.

² Παπανικολάου, *Η έρημος και η πόλη*, σ. 83-84, Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 133-34.

³ Rousseau, *Pachomius*, σ. 150-53, Bagnall, *Egypt*, σ. 299.

⁴ Μέντζου-Μεϊμάρη, «Ευαγή Ιδρύματα», σ. 249, 307.

⁵ Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 11-16. Η φροντίδα των αρρώστων συνήθως αποτελούσε καθήκον ενός από τους οίκους, στους οποίους ήταν οργανωμένοι οι μοναχοί και οι οποίοι αριθμούσαν από 20 έως 40 μοναχούς; Chitty, *The Desert a City*, σ. 39.

⁶ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 32.10, *Βίος Παχωμίου*, 28, 84, *Παχωμίου Παραλειπόμενα*, 30. Βλ. επίσης, Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 16, 29-30, 75, Μέντζου-Μεϊμάρη, «Ευαγή Ιδρύματα», σ. 304-305.

μοναχών αποτελεί για τον 4^ο αι. μια εύλογη υπόθεση, για τον 5^ο φαίνεται να αποτελεί μια πραγματικότητα, όπως δείχνει το παράδειγμα της Λευκής Μονής στην Πανόπολη της Αιγύπτου.¹ Όπως και στην περίπτωση του Παχωμίου, η Λευκή Μονή διέθετε νοσοκομείο στελεχωμένο από μοναχούς και οικονόμους, ενώ στον χώρο του ξενώνα παρεχόταν φιλοξενία σε ασθενείς, φτωχούς και άλλες κατηγορίες πληθυσμού, για μικρά ή μεγάλα χρονικά διαστήματα.² Σύμφωνα με τη μαρτυρία του ηγουμένου της μονής Σενούτα, στο πλαίσιο της περίθαλψης ασθενών, που παρεχόταν στο νοσοκομείο για τους μοναχούς και στον ξενώνα για τους κοσμικούς, εργάζονταν μισθωμένοι γιατροί.³ Καθόλη τη διάρκεια του 5^{ου} αι., σε έκτακτες περιστάσεις επιδρομών ή λιμών, η Λευκή Μονή παρείχε καταφύγιο στους γειτονικούς πληθυσμούς, λαμβάνοντας μέριμνα για την παροχή υπηρεσιών υγείας, μέσω ποικιλίας τροφίμων, φαρμάκων και επιπρόσθετης μίσθωσης γιατρών.⁴

Τα δεδομένα αυτά έχουν συσχετιστεί στη νεότερη έρευνα με την παράλληλη εμφάνιση και εξάπλωση μιας ποικιλίας βυζαντινών ιδρυμάτων, στα οποία εντάχθηκε όλο το φάσμα φιλανθρωπικών δραστηριοτήτων που είχαν αναπτύξει οι χριστιανοί. Οι πρώτες ενδείξεις για την οργάνωση χριστιανικών φιλανθρωπικών ιδρυμάτων με ειδικό ενδιαφέρον για τη θεραπεία της ασθένειας ανάγονται στο δεύτερο μισό του 4^{ου} αι. μ.Χ.,⁵ αλλά η μεγάλη τους ανάπτυξη τοποθετείται τον 5^ο και κυρίως τον 6^ο αι. μ.Χ. Αυτά τα νοσοκομεία και οι ξενώνες, όπως συνήθως ονομάζονται στις πηγές, έχουν χαρακτηριστεί ως ιατρικά κέντρα στελεχωμένα από εξέχοντες γιατρούς της εποχής τους, συχνά με υψηλή ειδικευση, καθώς επίσης και ως κέντρα ιατρικής εκπαίδευσης.⁶ Η σύνδεση των ιδρυμάτων αυτών με τον μοναχισμό είναι εμφανής σε

¹ Η Λευκή Μονή, από τα τέλη του 4^{ου} αι., όταν ηγουμένος της έγινε ο Σενούτα, αναδείχτηκε σε υπολογίσιμη δύναμη στην περιοχή της Πανόπολης: Behlmer, «Visitors to Shenoute's Monastery», σ. 341-56.

² *Sinuthii Opera*, 54 (27.2), 56 (33.1-2), 74 (73.20), 76 (82.25-27, 83.6-8, 90.7-8), 77 (95.3-8, 96.22), *Sermons of Besa*, Fr. 31.I.3, Fr. 36.V.3, *Sinuthii Vita*, 180.

³ *Sinuthii Opera*, 61 (43.24-32), 77 (96.22-23).

⁴ *Sermons of Besa*, Fr. 16, *Sinuthii Opera*, 21-22. Σε μια από αυτές τις περιστάσεις, ο Σενούτα σημειώνει ότι χρειάστηκαν 60.700 νομίσματα για τη συντήρηση των ασθενών.

⁵ Miller, *Η γέννησις του Νοσοκομείου*, σ. 27-28, 89, Horden, «The Earliest Hospitals», σ. 366.

⁶ Miller, *Η γέννησις του Νοσοκομείου*, σ. 28-37, 80, 200, Constantelos, *Byzantine Philanthropy*, σ. 156-70, Αγγελίδη, «Καταγώγια, νοσοκομεία και ξενώνες», σ. 17-18.

τρία δεδομένα. Πρώτον, στην παρουσία αντίστοιχων δομών εντός κοινοβίων, όπως αυτά του Παχώμιου και του Σενούτα. Δεύτερον, στον ενεργό ρόλο που φαίνεται να έπαιξαν πολλοί μοναχοί στην ανάπτυξη των ιδρυμάτων στις πόλεις, κυρίως μέχρι τα μέσα του 5^{ου} αι.¹ Τρίτον, στην ιδιαίτερη θέση που αποδίδεται στο ίδρυμα του Μ. Βασιλείου, γνωστό ως Βασιλειάδα, στην ιστορία του βυζαντινού νοσοκομείου. Η Βασιλειάδα ιδρύθηκε λίγο έξω από την Καισάρεια, στις αρχές της δεκαετίας του 370 και έχει θεωρηθεί ως το πρώτο ίδρυμα που πληρούσε όλες τις βασικές προδιαγραφές του βυζαντινού νοσοκομείου. Έχει υποστηριχθεί ότι σε αυτήν υπηρετούσαν εξειδικευμένοι και εκπαιδευμένοι νοσοκόμοι και γιατροί, πολλοί από τους οποίους ήταν μοναχοί, καθώς ο Μ. Βασίλειος εξάρτησε τη λειτουργία του ιδρύματός του από κοινότητες μοναχών.²

Για τη συμβολή του Μ. Βασιλείου στην ανάπτυξη του βυζαντινού νοσοκομείου δεν υπάρχει ομοφωνία μεταξύ των σύγχρονων μελετητών. Σύμφωνα με μια άποψη, ο Μ. Βασίλειος ήταν αυτός που εγκαινίασε τον θεσμό και συνέδεσε τον μοναχισμό με την επαγγελματική παροχή υγείας,³ ενώ σύμφωνα με μια άλλη, ο Μ. Βασίλειος απλά διεύρυνε την ιατρική περίθαλψη που βρήκε ήδη αναπτυγμένη στο πλαίσιο του μοναχισμού. Στη δεύτερη περίπτωση υποστηρίζεται ότι το νοσοκομείο ήταν ένα από τα πιο καινοτόμα και ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του κοινοβιακού μοναχισμού, στο οποίο παρεχόταν νοσοκομειακή φροντίδα υπό την επίβλεψη νοσοκόμων και γιατρών, εκπαιδευμένων στην ελληνική και αιγυπτιακή ιατρική. Ακόμα, ότι τα νοσοκομεία των μονών του 4^{ου} και 5^{ου} αι. διέθεταν μία από τις καλύτερες μορφές παροχής υγείας που ήταν διαθέσιμες στην αρχαιότητα.⁴

¹ Miller, *Η γέννησις του Νοσοκομείου*, σ. 161-66, Αγγελίδη, «Καταγωγή, νοσοκομεία και ξενώνες», σ. 15. Η πραγματικότητα αυτή συνδέεται με την ανάπτυξη του αστικού μοναχισμού, με τον οποίο οι επίσκοποι δεν άργησαν να συγκρουστούν και να τον θέσουν υπό την εποπτεία τους, αφαιρώντας τα φιλανθρωπικά ιδρύματα από τον έλεγχό τους: Caner, *Wandering Monks*, σ. 3, 158-62, 190-96.

² Miller, *Η γέννησις του Νοσοκομείου*, σ. 113-14, Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 35, 116-17.

³ Miller, *Η γέννησις του Νοσοκομείου*, σ. 103-104, 155-58. Κατά τον Miller, ο Μ. Βασίλειος επηρεάστηκε από τη δραστηριότητα του αρειανού επισκόπου Ευσταθίου.

⁴ Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 10, 37-40.

Στην πραγματικότητα, καμία από αυτές τις υποθέσεις δεν έχει ισχυρά ερείσματα. Ο βαθμός ιατροποίησης των βυζαντινών ιδρυμάτων και η υψηλή ποιότητα της παρεχόμενης ιατρικής φροντίδας αποτελούν ζητήματα που έχουν αμφισβητηθεί έντονα και η σχετική συζήτηση βρίσκεται σε εξέλιξη.¹ Παρομοίως, η άποψη που βλέπει στη Βασιλειάδα το πρώτο πλήρως ιατροποιημένο νοσοκομείο, στο οποίο εργάζονταν εκπαιδευμένοι νοσοκόμοι και γιατροί,² παρά τη γενική αποδοχή της από πολλούς ερευνητές, πρέπει να θεωρηθεί τουλάχιστον αβέβαιη.³ Ανεξάρτητα όμως από το ποια ήταν η θέση της ιατρικής στα μεταγενέστερα βυζαντινά ιδρύματα, θα πρέπει να είμαστε αρκετά προσεκτικοί προκειμένου να μην προβάλλουμε κατοπινές εξελίξεις σε προγενέστερες εποχές. Κυρίως να λαμβάνουμε υπόψη τα δεδομένα των πηγών, οι οποίες δεν αποκρύπτουν ούτε την παρουσία γιατρών στην έρημο, όπως είδαμε, ούτε την αναζήτηση ιατρικής περίθαλψης από τους μοναχούς. Όπως έχει σωστά επισημανθεί, οι μοναχοί παρείχαν περισσότερο ένα είδος φυσικής περίθαλψης χωρίς να προβάλλουν ισχυρισμούς ιατρικής ειδίκευσης και γνώσης.⁴ Οι μοναχοί που εργάζονταν στο νοσοκομείο των μονών θα μπορούσαν πράγματι να ονομαστούν νοσηλευτικό προσωπικό, το οποίο μάλιστα αποκτούσε και κάποια τεχνική δεξιότητα πάνω στη φροντίδα των ασθενών.

¹ Horden, «How Medicalized Were Byzantine Hospitals?», σ. 46-67. Ακόμα περισσότερες ενστάσεις εγείρονται για την ποιότητα της ιατρικής των νοσοκομείων και την ειδίκευση των γιατρών, που τεκμηριώνεται από πολύ λίγα παραδείγματα σε μια περίοδο πολλών αιώνων: Horden, «The Earliest Hospitals», σ. 388-89, Nutton, «From Galen to Alexander», σ. 10-12, Temkin, *Hippocrates*, σ. 64, 226-27, Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 40, 126-30.

² Παρότι τέτοια εκπαίδευση δεν μαρτυρείται πουθενά, αυτή συνάγεται από την εκπαίδευση που είχε ο ίδιος ο Βασίλειος: Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 116-17, Miller, *Η γέννησις του Νοσοκομείου*, σ. 114. Ο Miller υποθέτει ότι ο Βασίλειος αξιοποιούσε τις ιατρικές γνώσεις που είχε αποκτήσει στην Αθήνα κατά τη φροντίδα των λεπρών, στην οποία αναφέρεται ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός: Miller, *ό.π.*, σ. 113. Ωστόσο, το πνεύμα της περιγραφής του Γρηγορίου είναι εντελώς διαφορετικό και δεν παρουσιάζει κανένα ενδιαφέρον για την ιατρική.

³ Η άποψη αυτή βασίζεται στη μοναδική αναφορά που κάνει ο Μ. Βασίλειος στο προσωπικό του ιδρύματος σε μια επιστολή του (Επιστολή 94, Loeb 2:150), και στην οποία κάνει λόγο για *νοσοκομοῦντας* και *ιατρεύοντας*: Miller, *Η γέννησις του Νοσοκομείου*, σ. 113, Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 116. Η χρήση των μετοχών βέβαια δεν αποδεικνύει την παρουσία γιατρών και δεν λέει τίποτα για το επίπεδο της παρεχόμενης ιατρικής φροντίδας. Ο *ιατρεύων* μπορεί να μην ήταν καν γιατρός. Κατά τον Temkin το *ιατρεύοντας* αναφέρεται μάλλον σε μοναχούς με ιατρικές γνώσεις: Temkin, *Hippocrates*, σ. 163.

⁴ Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 109.

Αλλά από το σημείο αυτό, μέχρι τη διαπίστωση ότι στον μοναχισμό του 4^{ου} αι. βλέπουμε την εμφάνιση των νοσοκόμων ως επαγγελματιών, ως ενός σώματος εκπαιδευμένων παρόχων υγείας,¹ και ότι στα μοναστήρια παρεχόταν μία από τις καλύτερες μορφές περίθαλψης που ήταν διαθέσιμες στην αρχαιότητα, υπάρχει μεγάλη απόσταση.

Συμπερασματικά θα μπορούσαμε να πούμε ότι τα στοιχεία που έχουμε από τον 4^ο αι. μ.Χ., καθώς και οι λίγο μεταγενέστερες εξελίξεις, μας υποχρεώνουν να αφήσουμε ανοιχτό το ενδεχόμενο να αξιοποιούνταν γιατροί και φάρμακα στο πλαίσιο της περίθαλψης κοσμικών ασθενών από τους μοναχούς και του 4^{ου} αιώνα. Ωστόσο, η γενική εικόνα δεν μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι αυτό γινόταν συστηματικά και αποτελούσε μία από τις πάγιες και σταθερές υπηρεσίες που ανέμεναν οι ασθενείς να βρουν στα μοναστήρια και, πολύ περισσότερο, στους μεμονωμένους ασκητές. Κατά κανόνα, οι κοσμικοί ασθενείς δεν έβρισκαν ιατρική φροντίδα στην έρημο. Εκείνο που συνήθως έβρισκαν ήταν μια περίθαλψη στο πλαίσιο της φιλανθρωπικής δράσης των μοναχών, εντός της οποίας ενδεχομένως, μερικές φορές, παρεχόταν και ιατρική φροντίδα. Η περίθαλψη αυτή βασιζόταν στον τρόπο με τον οποίο αντιμετώπιζαν οι μοναχοί τις δικές τους ασθένειες. Συνίστατο στη βελτίωση της διατροφής, την παροχή προσωρινού ή μονιμότερου καταλύματος, την εξασφάλιση του απαραίτητου ρουχισμού και τη γενικότερη εξυπηρέτηση των αναγκών που είχαν οι ασθενείς, η οποία τους επέτρεπε να αναπαυθούν. Όλες αυτές οι παροχές δεν αποτελούσαν οι ίδιες θεραπευτική πράξη, αλλά προσέφεραν ανακούφιση στον ασθενή και εξασφάλιζαν τις απαραίτητες συνθήκες, μέσα στις οποίες μπορούσε να επιτευχθεί η θεραπεία. Σε αρκετές περιπτώσεις μάλιστα, ίσως ήταν αρκετές για να βοηθήσουν τον ασθενή να ανανήψει. Τα μέσα στα οποία βασιζόταν η περίθαλψη των ασθενών ήταν κυρίως φυσικά και μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι θα τα ενέκρινε κάθε γιατρός. Η καλή διατροφή, η ένδυση, η στέγαση, η ανάπαυση και η

¹ Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 16. Όπως σημειώνει ο ίδιος, οι κανόνες του παχωμιανού κοινοβίου προέβλεπαν περιοδική μετακίνηση των μοναχών σε διαφορετικά καθήκοντα, κατί που δεν συνάδει με την εικόνα των νοσοκόμων μοναχών ως ειδικευμένων επαγγελματιών της υγείας.

υγιεινή, είναι στοιχεία που περιγράφουν ένα θεραπευτικό πλαίσιο, εντός του οποίου θα παρείχε και ένας γιατρός τη δική του αγωγή.

2. Η αξιοποίηση της ιατρικής γνώσης από τους χαρισματικούς θεραπευτές

Αφού περιγράψαμε το πρότυπο νοσηλείας ασθενών του 4^{ου} αι. μ.Χ., μπορούμε τώρα να επιστρέψουμε στο θαύμα και τον χαρισματικό ασκητή. Η δύναμη του θεραπευτή εκδηλωνόταν και ενεργούσε εντός του πλαισίου της συστηματικής περίθαλψης των κοσμικών ασθενών. Ο φυσικός χαρακτήρας της παρεχόμενης περίθαλψης και η πιθανή σύνδεσή της με την ιατρική, μας υποχρεώνουν να επανεξετάσουμε τη φύση του ίδιου του χαρίσματος.

Πρώτα από όλα θα πρέπει να δεχτούμε ότι, ακόμα και η περίθαλψη που λειτουργούσε στο πλαίσιο της φιλανθρωπίας και βασιζόταν στη χρήση απλών φυσικών μέσων, μπορούσε να βοηθήσει στην ανάρρωση των ασθενών, ενδεχομένως και στη θεραπεία τους, ανάλογα με την περίπτωση της ασθένειας. Στην ίδια κατεύθυνση είναι πιθανό ότι συνέβαλλαν ακόμα περισσότερο και γιατροί, σε όσες περιπτώσεις ήταν εφικτή η παρουσία τους. Οι θεραπείες ή οι υφέσεις των ασθενειών, που επιτυγχάνονταν με αυτόν τον τρόπο, στο πλαίσιο του ασκητικού περιβάλλοντος, μπορούσαν πράγματι να ερμηνευτούν ως θαύματα. Τόσο ο χώρος στον οποίο γινόταν η περίθαλψη, όσο και η πολύ πιθανή παράλληλη χρήση θρησκευτικών μέσων, όπως η προσευχή και το αγιασμένο έλαιο, ήταν όροι ικανοί προκειμένου να αποδοθεί η ανάνηψη του ασθενούς στον ηγούμενο ή τον ασκητή που επέβλεπε τον ασθενή.

Όλα αυτά είναι πιθανά, αλλά δεν αρκούν για να εξηγήσουν την πίστη των ασθενών στη θεραπευτική δύναμη του χαρίσματος. Η έννοια του χαρίσματος συνδέει τη θεραπευτική ικανότητα με συγκεκριμένα πρόσωπα, όχι τόσο με το ευρύτερο πλαίσιο εντός του οποίου αυτά δρούσαν. Το ερώτημα λοιπόν είναι πώς ερμηνεύεται η ικανότητα θεραπείας που αποδιδόταν στους αγίους. Όπως είδαμε, ιατρικές γνώσεις πράγματι κυκλοφορούσαν στον ασκητικό κόσμο και πολλοί ασκητές έδειχναν ένα σταθερό ενδιαφέρον για την υγεία του σώματος. Η περίθαλψη ασθενών πιθανότατα λειτουργούσε ως ένα πρόσθετο πεδίο

απόκτησης θεραπευτικής εμπειρίας. Με αυτά τα δεδομένα θα ήταν λογικό και αναμενόμενο, όσοι ασκητές ασκούσαν θεραπευτικό έργο, να αξιοποιούσαν στη θεραπεία των κοσμικών τις όποιες ιατρικές γνώσεις διέθεταν. Η παράλληλη χρήση τελετουργικών και φυσικών μέσων θεραπείας από ιερούς άνδρες ήταν άλλωστε ένα φαινόμενο ήδη γνωστό στον κόσμο των εθνικών.¹

Οι πηγές μας βέβαια δεν δίνουν τις λεπτομέρειες εκείνες που θα θέλαμε. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι συνήθως δεν δίνονται περισσότερες λεπτομέρειες, διότι δεν υπάρχουν, και ότι τα θεραπευτικά μέσα των ασκητών ήταν τόσο απλά όσο περιγράφονται. Σε αρκετές περιπτώσεις τα πράγματα ενδεχομένως να ήταν και έτσι, όμως περιστασιακά οι πηγές μάς δίνουν κάποιες πληροφορίες, που αφήνουν να διαφανεί ότι η θεραπεία δεν τελείωνε με την εφαρμογή των γνωστών τελετουργικών πρακτικών. Θα πρέπει λοιπόν να εστιάσουμε σε αυτές τις πληροφορίες, δυστυχώς λίγες, οι οποίες υποδεικνύουν ότι η εικόνα της θεραπείας στην έρημο είναι αρκετά πιο σύνθετη.

Ο Ιωάννης ο Λυκοπολίτης ήταν ένας από τους χαρισματικούς θεραπευτές που συνήθιζαν να χρησιμοποιούν το έλαιο για τη θεραπεία ποικίλων ασθενειών. Για την αντιμετώπιση ενός τριήμερου πυρετού ο άγιος περιγράφεται να δίνει στον ασθενή λάδι και οδηγίες για να αλειφθεί. Μετά τη χρήση του ελαίου ο ασθενής έκανε εμετό, τα συμπτώματα φάνηκαν να υποχωρούν και ο ίδιος αποσύρθηκε στον ξενώνα μόνος του για να αναπαυθεί χωρίς να φαίνεται απολύτως υγιής.² Αν η πρόκληση εμετού δεν ήταν τυχαία, τότε μπορούμε να πούμε ότι ο Ιωάννης με τη χρήση του λαδιού στόχευε να προκαλέσει μια έντονη φυσική αντίδραση για να καταλήξει στην ανάπαυση του σώματος. Ανεξάρτητα από το πόσο αποτελεσματικά μπορεί να ήταν τέτοια μέσα για την αντιμετώπιση ενός πυρετού, το σημαντικό εδώ είναι ότι η θεραπευτική μέθοδος του αγίου φαίνεται να στοχεύει στην

¹ Ιωσήφ, *Επιληγία*, σ. 25. Το ίδιο φαινόμενο μαρτυρείται σε θαύματα αγίων του 6^{ου} και 7^{ου} αι. μ.Χ.: Magoulias, «The Lives of the Saints», σ. 128.

² *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 1.16.

πρόκληση μεταβολών στο επίπεδο του σώματος. Η χρήση εμετικών για την πρόκληση μεταβολής στην ισορροπία των χυμών του σώματος ήταν κοινή μεταξύ των γιατρών.

Αν ο Ιωάννης χρησιμοποίησε το λάδι σαν εμετικό, αυτό οφειλόταν πιθανότατα στη φύση της ασθένειας. Σε άλλες περιπτώσεις, όπως για παράδειγμα σε προβλήματα όρασης, το χορηγούσε για επάλειψη στην πάσχουσα περιοχή.¹ Με παρόμοιο τρόπο χρησιμοποιούσε το ίδιο υλικό και ο Μακάριος ο Αλεξανδρεύς για τη θεραπεία της παράλυσης. Ο Μακάριος θεράπευσε τη χρόνια παράλυση μια γυναίκας με επάλειψη ελαίου που έκανε ο ίδιος επί είκοσι ημέρες.² Παρά το γεγονός ότι το λάδι ήταν αγιασμένο και ότι η θεραπεία συνοδευόταν από τις προσευχές του αγίου, οι εντριβές με λάδι για την αντιμετώπιση παραλύσεων και κινητικών προβλημάτων είναι πολύ κοντά σε αυτό που θα ονομάζαμε θεραπεία με φυσικά μέσα και ίσως προδίδει σχετική γνώση και δεξιότητα.

Σε αυτό το συμπέρασμα συνηγορούν και ορισμένες περιγραφές, που παρουσιάζουν τον άγιο να αλείφει λάδι σε σώματα με κάποιο πρήξιμο ή φούσκωμα. Αυτό έκανε ο Αμούν σε ένα λιπόθυμο παιδί με πρησμένο σώμα.³ Το ίδιο έκανε ο Αφραάτης στην κοιλιά ενός αλόγου που δεν μπορούσε να απελευθερώσει τα περιττώματά του.⁴ Εδώ ίσως μπορούμε να εντάξουμε και τη χρήση του λαδιού που έκανε ο Μακάριος ο Αλεξανδρεύς στο πλαίσιο ενός τελετουργικού απομάκρυνσης δαίμονα. Η περίπτωση αυτή έχει κάποιες ενδιαφέρουσες λεπτομέρειες και αξίζει να παρατεθεί λίγο αναλυτικότερα.⁵

Η συγκεκριμένη περιγραφή ανήκει σε εκείνες τις αφηγήσεις εκπληκτικών θαυμάτων, στις οποίες έχουμε ήδη αναφερθεί. Ωστόσο περιλαμβάνει κάποια στοιχεία που μας επιτρέπουν να της κάνουμε και μια δεύτερη ανάγνωση. Ο Παλλάδιος ισχυρίζεται ότι ήταν αυτόπτης μάρτυρας, όταν έφεραν στον Μακάριο έναν νέο κατεχόμενο από πονηρό πνεύμα. Εκείνος τον άγγιξε με το ένα χέρι στο κεφάλι και το άλλο στην καρδιά και προσευχήθηκε με

¹ *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 1.12.

² Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 18.11.

³ *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 9.11.

⁴ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 8.11. Στη συγκεκριμένη περίπτωση δεν αναφέρεται ευθέως πρήξιμο.

⁵ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 18.22.

αποτέλεσμα ο νέος να αιωρηθεί στον αέρα, να πρηστεί σαν ασκός και το δέρμα του να φλογιστεί και να ερεθιστεί σε έντονο βαθμό. Τα έντονα αυτά συμπτώματα υποχώρησαν απότομα, όταν υγρά εξήλθαν από όλα τα αισθητήρια όργανα και ο νέος επανήλθε στην κανονική του εμφάνιση. Τότε, ο Μακάριος τον άλειψε με λάδι, το οποίο ίσως σχετίζεται και πάλι με το έντονο πρήξιμο ή τον ασυνήθιστο δερματικό ερεθισμό. Εκτός όμως από το λάδι ο Μακάριος χρησιμοποίησε και νερό για να λούσει τον νέο. Η εμφάνιση και των δύο θεραπειών μέσων στην ίδια θεραπεία δεν είναι κάτι το συνηθισμένο. Η χρήση του νερού ίσως έχει σχέση με το γεγονός ότι ο νέος έχασε πολλά σωματικά υγρά κατά τη θεραπεία, και αποτελούσε μια προσπάθεια αναπλήρωσής τους. Ίσως πάλι να σχετίζεται με την ιπποκρατική αρχή ότι η κατάσταση της υπερδιέγερσης, των ψευδαισθήσεων και της μανίας συνδέονται με την επικράτηση του στοιχείου της φωτιάς στον νου.¹ Σε αυτήν την περίπτωση το νερό μπορεί να χρησιμοποιήθηκε για την ψυχρή του ποιότητα.² Αν αυτή η υπόθεση είναι ορθή, τότε πρέπει να παρατηρήσουμε ότι κινείται πάνω στη λογική της ισορροπίας των χυμών του σώματος.

Το γεγονός ότι οι γιατροί, την ίδια περίοδο, λάμβαναν υπόψη τους τη χρήση του νερού σε ασθένειες νοητικής φύσης φαίνεται και σε μια αφήγηση του Θεοδώρητου. Σύμφωνα με αυτήν, όταν ο ασκητής Πέτρος έδωσε αγιασμένο νερό σε μια ασθενή που έπασχε από κάποια νοητική ασθένεια, οι παρόντες γιατροί αντέδρασαν λέγοντας ότι το νερό θα οδηγούσε σε επιδείνωση της κατάστασής της.³ Στη συγκεκριμένη περίπτωση το νερό δεν ενδεικνυόταν για τη θεραπεία της ασθένειας και αυτό ίσως είχε σχέση με τα συμπτώματα της ασθενούς, η οποία παρουσιάζεται ανίκανη να επικοινωνήσει και να λάβει τροφή. Σύμφωνα με την ίδια ιπποκρατική θεωρία, που είδαμε παραπάνω, οι νοητικές ασθένειες στις οποίες ο ασθενής

¹ Η αρχή αυτή πρωτοδιατυπώθηκε στο ιπποκρατικό έργο *Περὶ Διαιτήτος*: Jouanna, *Greek Medicine*, σ. 201.

² Σύμφωνα με την ίδια ιπποκρατική θεωρία, οι νοητικές ασθένειες μπορούσαν να αντιμετωπιστούν με τροποποιήσεις στη διαίτα που αναμενόταν να επιδράσουν στην ισορροπία της φωτιάς και του νερού: Jouanna, *Greek Medicine*, σ. 202.

³ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 13.13.

γίνεται πιο αργόστροφος, ανόητος και εμβρόντητος, συνδέονται με την επικράτηση του υγρού στοιχείου στον νου.¹

Η πιθανή σύνδεση της θεραπευτικής τακτικής του Μακάριου με την ιατρική λογική προκύπτει και από άλλη μία λεπτομέρεια της αφήγησης. Η θεραπεία ολοκληρώθηκε με μια διαιτητική οδηγία: για σαράντα μέρες ο θεραπευμένος έπρεπε να απέχει από το κρέας και το κρασί. Ο Παλλάδιος δεν εξηγεί το νόημα αυτής της συμβουλής, αλλά ίσως να μην είναι τυχαίο το γεγονός ότι και οι δύο αυτές τροφές θεωρούνταν από τους γιατρούς ότι αύξαναν τη θερμότητα του σώματος. Φαίνεται λοιπόν ότι πέρα από τη γενική σύνδεση ανάμεσα στην τροποποίηση της διαίτας και το είδος της ασθένειας, που είναι βέβαιη, το συγκεκριμένο παράδειγμα ενδεχομένως δείχνει την αξιοποίηση περισσότερο εξειδικευμένων ιατρικών γνώσεων.

Ενδεικτικό για το πώς η θεραπεία ενός δαιμονισμένου μπορεί να εμπεριείχε στοιχεία φυσικής αντιμετώπισης της ασθένειας, είναι και ένα παράδειγμα εκβολής δαιμονίου από τον Μακάριο τον Αιγύπτιο. Ο Παλλάδιος εξηγεί ότι ο συγκεκριμένος δαίμονας ανήκε στο αποκαλούμενο «πύρινο» τάγμα δαιμόνων. Η πύρινη φύση του εκδηλωνόταν με τη μετατροπή της τροφής και του νερού, που λάμβανε ο κατεχόμενος νέος, σε ατμούς, τους οποίους ανέδιδε ο ασθενής από το στόμα όταν ρευόταν. Πρόκειται πιθανότατα για έντονες στομαχικές διαταραχές, οι οποίες σχετίζονταν άμεσα με ασυνήθιστες διατροφικές συνήθειες, καθώς ο Παλλάδιος συμπληρώνει ότι ο νέος έτρωγε και έπινε τα περιττώματά του. Παρά την αναφορά στη δαιμονική φύση της ασθένειας, η θεραπευτική τακτική του Μακάριου απείχε ελάχιστα από την ιατρική λογική.

Όταν ο Μακάριος δέχτηκε τον νέο, που συνοδευόταν από τη μητέρα του, η πάθησή του βρισκόταν μάλλον σε έξαρση, και για τον λόγο αυτό, πιθανότατα, χρειάστηκε να προσευχηθεί μαζί του μία-δύο μέρες, μέχρι το πάθος να υποχωρήσει. Κατόπιν αφιέρωσε μία εβδομάδα προσευχής και νηστείας προκειμένου να επιβάλει στον ασθενή μια νέα δίαιτα καθορισμένη από τον ίδιο. Στο τέλος της θεραπείας η διατροφή του ασθενούς φαίνεται ότι είχε

¹ Jouanna, *Greek Medicine*, σ. 202.

οριστικοποιηθεί και ο Μακάριος παρέδωσε τον νέο στη μητέρα του με τη συμβουλή ότι έπρεπε να εργάζεται.¹ Πολλές υποθέσεις θα μπορούσαν να γίνουν για την πάθηση του νέου και την αξία της θεραπευτικής τακτικής του Μακαρίου. Το βέβαιο είναι ότι ο Μακάριος συνδύασε την προσευχή και τον εξορκισμό με ενέργειες που θα έκανε και ένας γιατρός εκείνης της εποχής. Η θεραπευτική αγωγή του γιατρού της αρχαιότητας κατέληγε πολύ συχνά σε διατροφικές παρεμβάσεις και αλλαγές, που αφορούσαν τη σωματική άσκηση, την εργασία, τον ύπνο και γενικότερα όλες τις καθημερινές συνήθειες και δραστηριότητες του ασθενούς.²

Τα παραπάνω παραδείγματα είναι αρκετά για να αποδειχθεί ότι η θεραπεία των χαρισματικών ασκητών δεν επιτυγχανόταν πάντα εύκολα και δεν περιοριζόταν στην προσευχή και σε τελετουργικές κινήσεις που στόχευαν στην επίκληση και τη διαχείριση της θεϊκής δύναμης. Συχνά περιλάμβανε θεραπευτικές τεχνικές οι οποίες απαιτούσαν κατοχή γνώσεων και δεξιοτήτων και απευθύνονταν στο σώμα και τις λειτουργίες του. Η εκτίμηση αυτή τεκμηριώνεται από σχετικά λίγα στοιχεία αλλά θα πρέπει να λάβουμε υπόψη και τους περιορισμούς των πηγών μας. Είναι απολύτως αναμενόμενο, κείμενα με στόχο αγιογραφικό, να δίνουν έμφαση στη θεραπεία ως μεταφορά θεϊκής δύναμης και να υποβαθμίζουν ή να αποσιωπούν την έννοια της θεραπείας ως τεχνικής δεξιότητας. Από την άλλη μεριά είναι ελάχιστες οι περιπτώσεις στις οποίες τονίζεται με έμφαση ότι ο άγιος δεν χρησιμοποίησε καμία ιατρική πρακτική και κανένα φάρμακο.³ Συνήθως οι περιγραφές των θεραπειών μένουν στη γενική εικόνα του θαύματος και οι λεπτομέρειες απλά παραλείπονται. Τίποτε επομένως δεν αποκλείει το ενδεχόμενο να υπήρχαν τέτοιες λεπτομέρειες, που κινούνταν στην ίδια λογική με όσες είδαμε παραπάνω.

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 17.11-13.

² Τέτοιες προτάσεις έκανε ο Γαληνός για την ερμηνεία και αντιμετώπιση διανοητικών ασθενειών, όπως η επιληψία, οι οποίες εναλλακτικά μπορεί να αποδίδονταν σε δαίμονες: Ιωσήφ, *Επιληψία*, σ. 16-17.

³ Αυτό κάνει για παράδειγμα ο Θεοδώρητος περιγράφοντας τον τρόπο με τον οποίο αντιμετώπιζε τις δικές του ασθένειες ο Λιμναίος: Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 22.4-5.

3. Από την οργανωμένη περίθαλψη στο ιαματικό χάρισμα

Σύμφωνα με όσα είδαμε μέχρι εδώ, η αξιοποίηση ιατρικών γνώσεων και πρακτικών από τους χαρισματικούς ασκητές αποτελεί ένα ενδεχόμενο τουλάχιστον πιθανό. Ο βαθμός όμως στον οποίο συνέβαινε κάτι τέτοιο, είναι ένα ζήτημα που δεν μπορεί να λάβει οριστική απάντηση. Από την άλλη μεριά, το χάρισμα της ίασης συχνά είχε τον ευκαιριακό χαρακτήρα της απροσδόκητης θεραπείας. Ένα παράδειγμα αυτής της πραγματικότητας μπορούμε να δούμε στην περίπτωση του Παχωμίου.

Ο Παχώμιος έκανε κάποιες από τις θαυματουργικές θεραπείες του στον χώρο του ξενώνα. Ο βιογράφος του αναφέρει ότι ο μεγάλος πατέρας πέτυχε τη θεραπεία δαιμονισμένων, μέσω των οδηγιών που έδινε στον υπεύθυνο οικονόμο των θυρών, δηλαδή του χώρου φιλοξενίας κοντά στην είσοδο της μονής.¹ Στον ίδιο χώρο, όπου οι κοσμικοί ασθενείς φιλοξενούνταν συστηματικά δεχόμενοι τις υπηρεσίες περίθαλψης και φιλανθρωπίας της μονής, ο ηγούμενός της πετύχαινε περιστασιακά κάποιες θεραπείες ασθενών, οι οποίες ερμηνεύονταν ως θαύματα. Το ίδιο ακριβώς μαρτυρείται πως έκανε και ο μαθητής και διάδοχός του στην ηγεσία του κοινοβίου Θεόδωρος. Η κατοχή του ίδιου χαρίσματος από τον δάσκαλο και τον μαθητή, ίσως τελικά δεν σχετίζεται τόσο με τη μεταφορά κάποιας γνώσης και δεξιότητας, όσο με τον χώρο στον οποίο εκδηλωνόταν αυτό το χάρισμα και, κυρίως, τις συνθήκες περίθαλψης των ασθενών που το πλαισίωναν.

Ο ίδιος τρόπος σύνδεσης του χαρίσματος με το πλαίσιο της περίθαλψης ασθενών φαίνεται στο παράδειγμα ενός ελεήμονος μοναχού, μολονότι στη συγκεκριμένη περίπτωση δεν έχουμε να κάνουμε ούτε με το χάρισμα της ίασης ούτε με θαύμα. Ο εν λόγω μοναχός συνήθιζε να επισκέπτεται την πόλη τις νύχτες και να προσφέρει σε αρρώστους, φυλακισμένους και φτωχούς ό,τι χρειαζόνταν, δηλαδή λόγους ευσπλαχνίας, τρόφιμα και ρούχα. Μία από αυτές τις νύχτες όμως αναγκάστηκε να παίξει τον ρόλο του γιατρού. Ενώ

¹ *Βίος Παχωμίου*, 43, 44.

βρισκόταν στην εκκλησία, άκουσε μια έγκυο γυναίκα, που διέμενε προσωρινά μέσα στον ναό, να φωνάζει γιατί είχε έλθει η ώρα να γεννήσει. Ο μοναχός άφησε τις συνηθισμένες προσευχές του και αναζήτησε αμέσως κάποιον γιατρό. Γιατρός όμως δεν βρέθηκε και έτσι ο ελεήμων μοναχός βοήθησε ο ίδιος στη γέννα. Σε αυτήν του την παρέμβαση αναδείχθηκε και η πρώτη του ιδιαίτερη ικανότητα, ένα είδος χαρίσματος, θα μπορούσαμε να πούμε. Όπως παρατηρεί ο Παλλάδιος, ο μοναχός δεν ένωσε καμία απέχθεια για τα όσα αηδιαστικά συνοδεύουν τις λεχώνες, επειδή η ευσπλαχνία τού χάρισε αναισθησία.¹ Μια αναισθησία, μπορούμε να συμπληρώσουμε, απαραίτητη σε κάθε γιατρό.

Ο μοναχός του παραπάνω παραδείγματος δεν συνήθιζε να βοηθά εγκύους στη γέννα ούτε αξιοποιούσε κάποια θεραπευτική ικανότητα στη φροντίδα του για τους ασθενείς. Μεριμνούσε για τους αρρώστους με τον ίδιο τρόπο που μεριμνούσε για τους φυλακισμένους και τους φτωχούς. Ωστόσο, η συνεχής του ενασχόληση με τους ασθενείς τον έφερε κάποια στιγμή στην ανάγκη να παρέμβει πιο ενεργά και να παίζει θεραπευτικό ρόλο. Η θετική του ανταπόκριση στις έκτακτες περιστάσεις αποκάλυψε, τόσο στον ίδιο, όσο και στους άλλους, νέες ικανότητες που μέχρι τότε παρέμεναν άγνωστες. Φαίνεται λοιπόν ότι, ορισμένες φορές, η παροχή περίθαλψης ανάγκαζε μοναχούς χωρίς καμία ιατρική εκπαίδευση και γνώση, να αναλάβουν ενεργό θεραπευτική δράση. Στον βαθμό που το αποτέλεσμα ήταν θετικό, ο μοναχός μπορούσε να αναδειχθεί ως κάτοχος νέων ικανοτήτων και ιδιοτήτων με θεραπευτική αξία, οι οποίες ελάχιστα απείχαν από το χάρισμα της ίασης.

Τα παραδείγματα από το κοινόβιο του Παχωμίου, όσο και εκείνα του Λιμναίου και του ελεήμονος μοναχού, παρουσιάζουν τις θεραπείες των χαρισματικών ως στιγμές επιτυχούς θεραπευτικής παρέμβασης, που σημειώνονταν μέσα στη διάρκεια μιας αδιάκοπης μέριμνας για τους ασθενείς. Το χάρισμα της ίασης φαίνεται ότι λειτουργούσε στιγμιαία, περιστασιακά, χωρίς ο άγιος να έχει πάντα τον έλεγχο, ακόμη και την επίγνωση του χαρίσματός του. Ο Παχώμιος πιθανότατα προσευχόταν για όλους τους ασθενείς που φιλοξενούνταν στον ξενώνα

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 68.

της μονής του, όμως μόνο σε λίγους από αυτούς λείτουργησε το ιαματικό χάρισμά του. Και είναι μάλλον απίθανο να γνώριζε ο ίδιος εκ των προτέρων αυτήν την εξέλιξη.

Συνοψίζοντας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το χάρισμα της ίασης συνδεόταν με την παροχή περίθαλψης σε ασθενείς με τρεις τρόπους. Πρώτον, η ανάνηψη ασθενών με τη χρήση φυσικών μέσων κατά την περίθαλψη ήταν δυνατό να αποδοθεί στην παράλληλη χρήση θρησκευτικών μέσων από έναν χαρισματικό. Δεύτερον, η περίθαλψη ασθενών αποτελούσε ένα πλαίσιο συνεχούς φροντίδας που επέτρεπε την εμφάνιση εξαιρετικών στιγμών θεραπείας, όπως ήταν τα θαύματα. Τρίτον, η περίθαλψη λειτουργούσε ως πεδίο απόκτησης θεραπευτικής εμπειρίας και επαφής των μοναχών με την ιατρική γνώση, το οποίο μπορούσε να αξιοποιηθεί από τους χαρισματικούς θεραπευτές. Σε κάθε περίπτωση πάντως, δεν διαθέτουμε στοιχεία, που να αποδεικνύουν με σαφήνεια μια σταθερή σχέση ανάμεσα στη θεραπεία των χαρισματικών ασκητών και την ιατρική τέχνη, όπως συνέβαινε στους ναούς του Ασκληπιού.

Από την άλλη μεριά, η σύνδεση των θαυμάτων με το πλαίσιο της περίθαλψης και το ερώτημα για τον βαθμό αξιοποίησης της ιατρικής γνώσης αφήνουν ανεξερεύνητο ένα μεγάλο μέρος της θεραπευτικής πρότασης των χαρισματικών ασκητών. Τα στοιχεία που έχουμε δείχνουν ότι οι ασθενείς συχνά λάμβαναν στην έρημο εναλλακτικές απαντήσεις και ερμηνείες για την αρρώστια τους. Μπορεί, για παράδειγμα, να μάθαιναν ότι ο πυρετός οφειλόταν στην ολιγοπιστία τους ή σε κάποιο κρυφό πάθος, ότι το καρκίνωμα είχε την αφετηρία του στο αμάρτημα της πορνείας και ότι η διατροφική διαταραχή ενός συγγενούς οφειλόταν σε κάποιον δαίμονα. Δηλαδή εκείνο που συχνά πρόσφεραν οι ασκητές στους ασθενείς ήταν μια γνώση γύρω από την ασθένειά τους. Το θέμα λοιπόν στο οποίο πρέπει να στραφούμε τώρα είναι η γνώση την οποία κατείχαν οι ασκητές και την οποία μετέφεραν και στους ασθενείς τους.

V. Η γνώση των ασκητών για την ασθένεια της ψυχής

A. Αντικείμενο και μεθοδολογία

1. Από το χάρισμα στη γνώση

Αν πράγματι πολλοί ασκητές είχαν κάποια ικανότητα θεραπείας, όπως δεχόμαστε ότι είχαν, αυτή πιθανότατα συνδεόταν με τις κύριες ασχολίες τους και τα βασικά ενδιαφέροντά τους. Είναι σχεδόν αυτονόητο ότι ο κύριος τομέας γνώσης των ασκητών δεν εστιαζόταν στη θεραπεία του σώματος και δεν περιοριζόταν στην ιατρική. Η συνηθέστερη ενασχόλησή τους αφορούσε τα πάθη τους, τα αμαρτήματα, τους λογισμούς και τους δαίμονες. Το βασικό τους μέλημα ήταν να ελέγχουν τις σκέψεις τους και να τις προσανατολίζουν στον Θεό. Όλο τους το ενδιαφέρον φαίνεται πως επικεντρωνόταν στο ηθικό πεδίο, στον χώρο της ψυχής, των συναισθημάτων, των παθών και των σκέψεων, στον ίδιο χώρο όπου εντόπιζαν συνήθως και τη δράση των δαιμόνων. Αυτό ήταν και το βασικό πεδίο γνώσης των ασκητών, μιας γνώσης που εκφραζόταν σαν ηθική καθοδήγηση και σαν δαιμονολογία.

Αποτελεί βασική υπόθεση αυτής της εργασίας ότι οι εμπειρίες και οι γνώσεις που αποκτούσαν οι ασκητές στην έρημο πάνω στο πεδίο της ψυχής οδηγούσαν στην κατοχή ικανοτήτων και ιδιοτήτων που μπορούσαν να αξιοποιηθούν και πράγματι αξιοποιούνταν θεραπευτικά. Ακόμα και βασικά χαρακτηριστικά της εξωτερικής εικόνας των θεραπευτών, όπως η καρτερική αντιμετώπιση της νόσου, ανταποκρίνονταν μεν στις προσδοκίες των κοσμικών, όπως έχουμε δει, αλλά ουσιαστικά πήγαζαν από το βαθύτερο περιεχόμενο της γνώσης που οικοδομούσαν οι ασκητές στο πλαίσιο της ερήμου.

Σε αυτήν την υπόθεση εργασίας ακολουθούμε τον τρόπο με τον οποίο έχει ερμηνεύσει ο Δ. Κυρτάτας την επανεμφάνιση των χαρισμάτων τον 4^ο αι. μ.Χ. Σύμφωνα με την προσέγγισή του, τα χαρίσματα των ασκητών του 4^{ου} αι. μπορούν να εξηγηθούν ως αποτέλεσμα των πραγματικών εμπειριών που αποκτούσαν αυτοί στην έρημο, οι οποίες

σχετίζονταν κυρίως με έντονες καταστάσεις της ψυχής, όπως φαντασιώσεις, οράματα, όνειρα και πάθη. Πρακτικές όπως ο εγκλεισμός σε τάφους ενδέχεται να λειτουργούσαν ως ένα είδος μύησης, μέσω της οποίας επιτυγχανόταν μια βαθύτερη κατανόηση της ανθρώπινης φύσης.¹ Ορισμένες φορές, τέτοιες εμπειρίες οδηγούσαν χαρισματικές προσωπικότητες σε νέες ανακαλύψεις για τη λειτουργία του ανθρώπου, ακόμα και στη σύλληψη ενός νέου εκπαιδευτικού συστήματος.²

Με αφετηρία τις παραπάνω παρατηρήσεις, θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι ο κόσμος της εμπειρίας ποικίλων ψυχικών φαινομένων επέτρεψε στους ασκητές, και κυρίως τους πιο χαρισματικούς από αυτούς, να αναπτύξουν μια γνώση γύρω από τα ψυχικά και σωματικά φαινόμενα, η οποία άγγιζε τα όρια της επιστήμης, στον βαθμό βέβαια που μπορούμε να μιλάμε για επιστήμη στην αρχαιότητα. Κυρίως όμως μας ενδιαφέρει πώς και υπό ποία έννοια, η γνώση των ασκητών μπορούσε να αξιοποιηθεί στη θεραπεία και να εξηγήσει, ως έναν βαθμό, το ίδιο το χάρισμα της ίασης.

Η γνώση των μοναχών βρίσκεται διάσπαρτη σε όλα τα έργα της ασκητικής γραμματείας και εμφανίζεται ως αναπόσπαστο μέρος της διδασκαλίας των έμπειρων ασκητών προς τους νεότερους. Όλα τα ονόματα σπουδαίων ασκητών που διασώζει η παράδοση ανήκουν στην κατηγορία των έμπειρων μοναχών, οι οποίοι συνήθως αποκαλούνταν γέροντες ή πατέρες και συχνά επέβλεπαν έναν ευρύτερο ή στενότερο κύκλο μαθητών. Σε αυτό το πλαίσιο της πνευματικής καθοδήγησης των μοναχών από τους πνευματικούς τους πατέρες αναπτυσσόταν η ιδιαίτερη γνώση του ασκητικού κόσμου. Η διδασκαλία των πνευματικών πατέρων δίνεται ευκαιριακά στις αγιογραφικές αφηγήσεις των βίων τους ή με τη μορφή φράσεων αποφθεγματικού χαρακτήρα, όπως τη βλέπουμε στα *Αποφθέγματα*. Μπορεί ακόμα να βρεθεί σε επιστολές και ομιλίες που αποδίδονται σε σημαντικούς πατέρες της ερήμου, όπως ο Αντώνιος και ο Μακάριος, ή να ενσωματώνεται σε ομιλίες και θεολογικά έργα

¹ Κυρτάτας, *Ιερείς και Προφύτες*, σ. 150-54, Kyrtatas, «Living in Tombs», σ. 255, Κυρτάτας, «Δοκιμάζειν τας φαντασίας», σ. 32-34.

² Kyrtatas, «Prophets and Priests», σ. 365-83.

μεγάλων πατέρων του 4^{ου} αι., όπως ήταν ο Μ. Βασίλειος και ο Γρηγόριος Νύσσης. Σε όλες τις παραπάνω περιπτώσεις η γνώση των ασκητών εμφανίζεται με μεγάλη αποσπασματικότητα. Εξάιρεση σε αυτόν τον κανόνα αποτελούν τα έργα του Ευάγριου του Ποντικού και οι ασκητικές πραγματείες του Μ. Βασιλείου.

Η σχέση του Μ. Βασιλείου με τον μοναχισμό είναι δεδομένη. Ο ίδιος ασκήτεψε κατά περιόδους και είχε γνωρίσει τον μοναχισμό της Αιγύπτου και της Συρίας. Πολύ σημαντικότερο όμως είναι το γεγονός ότι έπαιξε ρυθμιστικό ρόλο για τον βίο των μοναχών. Ίδρυσε μοναστήρια στον Πόντο και έγραψε έργα συμβουλευτικά και κανονιστικά, τα οποία υπήρξαν αρκετά δημοφιλή και επηρέασαν το μοναστικό κίνημα.¹ Σε αυτά συγκέντρωσε βασικές αρχές και κανόνες που ήταν σε ισχύ και ταυτόχρονα έδωσε τη δική του εκδοχή για την ιδανική μορφή τους. Η αξιολογή ελληνική του παιδεία και η θεωρητική του κατάρτιση οδήγησαν τον Βασίλειο να θεωρητικοποιήσει τον ασκητικό βίο, από την άλλη όμως μεριά ο στόχος και ο χαρακτήρας των ασκητικών πραγματειών του είναι καθαρά πρακτικός. Για τους λόγους αυτούς αποτελεί έναν από τους κυριότερους εκφραστές του ασκητικού ιδεώδους του 4^{ου} αι.

Ακόμα σημαντικότερη πηγή αποτελούν τα έργα του Ευάγριου. Ο Ευάγριος εγκατέλειψε την πολλά υποσχόμενη σταδιοδρομία του στο πλευρό του Γρηγορίου Ναζιανζηνού στην Κωνσταντινούπολη, για να αφιερωθεί στην ασκητική ζωή της αιγυπτιακής ερήμου. Η βασική ιδιότητα υπό την οποία έγραψε τα έργα του ήταν εκείνη του ασκητή. Το ερώτημα που τίθεται σε σχέση με τον Ευάγριο αφορά τον βαθμό στον οποίο μπορεί να θεωρηθεί ότι εντάσσεται στην πνευματικότητα της αιγυπτιακής ερήμου και αποτελεί έναν αντιπροσωπευτικό εκπρόσωπό της. Ο Ευάγριος ήταν αναμφίβολα ένας από τους πιο μορφωμένους ασκητές που γνωρίζουμε και η παιδεία του εκτεινόταν σε πολλά πεδία.² Η σύγχρονη έρευνα έχει επισημάνει στα έργα του πολλά στοιχεία πλατωνικά και νεοπλατωνικά, αριστοτελικά,

¹ Quasten, *Patrology*, σ. 205.

² Casiday, *Evagrius*, σ. 6.

στωικά, καθώς και μια σημαντική επίδραση από τους Καππαδόκες πατέρες και τον Ωριγένη.¹ Η έμφαση της σύγχρονης έρευνας σε αυτήν την πλευρά της σκέψης του Ευάγριου έχει σαν αποτέλεσμα να τονίζεται η ιδιαιτερότητά του και να δημιουργείται συχνά μια αίσθηση αυτονόμησής του από το ασκητικό πλαίσιο. Ο Ευάγριος εμφανίζεται ως εξαίρεση, ως σπάνια περίπτωση διανοούμενου, που διαλεγόταν με φιλοσόφους από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη μέχρι τους στωικούς και τους νεοπλατωνικούς.²

Οι άμεσες και έμμεσες επιδράσεις που δέχτηκε ο Ευάγριος από την ελληνική φιλοσοφία, μολονότι υπαρκτές, δεν θα μας απασχολήσουν στην παρούσα εργασία. Η σκέψη του Ευάγριου, όπως προκύπτει από τα έργα του, κινείται ανάμεσα σε δύο επίπεδα, το καθαρά θεωρητικό, όπου αναπτύσσει τις κοσμολογικές και φιλοσοφικές του θεωρίες, και το βιωματικό, στο οποίο ξεδιπλώνει μια ιδιαίτερη ικανότητα εμπάθουσης στον τομέα των παθών και των πειρασμών. Αυτή ακριβώς η πλευρά της σκέψης του συμφωνεί απολύτως με την παράδοση της ερήμου.

Ο σεβασμός του Ευάγριου στην ασκητική παράδοση πρέπει να θεωρείται δεδομένος. Στα έργα του βρίσκουμε πολλές εγκωμιαστικές αναφορές στους πνευματικούς του πατέρες, τους δύο Μακάριους, καθώς και αρκετές απόψεις που αποδίδονται είτε σε αυτούς, είτε σε άλλους ασκητές.³ Σε πολλές περιπτώσεις παραθέτει παραδείγματα ή λόγια γερόντων και κατέγραψε την αρχαιότερη σωζόμενη συλλογή αποφθεγμάτων. Δεν είναι τυχαίο ότι και ο ίδιος έδωσε στα έργα του αποφθεγματική μορφή.⁴ Φαίνεται λοιπόν ότι ο Ευάγριος αναγνώριζε τις οφειλές του στους ερημίτες δασκάλους του. Όπως σωστά έχει επισημανθεί, οι πατέρες της ερήμου υπήρξαν γι' αυτόν μια νέα πηγή γνώσης και έμπνευσης.⁵ Το ερώτημα όμως που παραμένει είναι τι μπορούσε να διδαχθεί ένας διανοούμενος υψηλής μόρφωσης από τους μοναχούς της Αιγύπτου.

¹ Corrigan, *Evagrius and Gregory*, σ. 44, 68, Casiday, *Evagrius*, σ. 5, Finn, *Asceticism*, σ. 122-24.

² Gibbons, *Vice and Self Examination*, σ. 120-21.

³ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 100, *Περὶ λογισμῶν*, 33.

⁴ Ευάγριος, *Πρακτικός*, Πρόλογος 9, 91. Βλ. επίσης, Harmless, *Desert Christians*, σ. 321, Sinkewicz, *Evagrius*, σ. 21.

⁵ Brown, «Asceticism», σ. 626, 630.

2. Η ιδιαιτερότητα της γνώσης των ασκητών

Οι μοναχοί του 4^{ου} αι. δεν είναι γενικά γνωστοί για τη μόρφωσή τους. Ο Αντώνιος αποτελεί την κατεξοχήν ενσάρκωση του προτύπου του αμόρφωτου σοφού, που από τη μια μεριά δεν ήξερε ελληνικά γράμματα και από την άλλη υπερίσχυε σε διαλόγους με εθνικούς φιλοσόφους.¹ Υπάρχουν αρκετά σημεία στις πηγές μας, στα οποία διακρίνεται μια έντονη καχυποψία απέναντι στην κατοχή και ανάγνωση βιβλίων, συμπεριλαμβανομένων και των ιερών κειμένων. Ένας μοναχός μπορεί να πουλούσε ένα αντίτυπο του ευαγγελίου για να μοιράσει τα χρήματα στους φτωχούς, ενώ επιφυλάξεις διατυπώνονταν ακόμα και από μορφωμένους μοναχούς, όπως ο Ευάγριος.² Μαρτυρίες όπως οι παραπάνω, καθώς και η έκδηλη απλότητα στο περιεχόμενο των *Αποφθεγμάτων*, έχουν οδηγήσει στην εικόνα του μοναχισμού ως κινήματος αμόρφωτων χωρικών. Η παρουσία μορφωμένων μοναχών, όπως ο Ευάγριος και ο Αρσένιος, έχουν θεωρηθεί απλά εξαιρέσεις. Η εικόνα αυτή όμως έχει αμφισβητηθεί έντονα από τη νεότερη έρευνα.

Οι επιφυλάξεις που διατυπώνονταν απέναντι στη χρήση της Βίβλου πιθανότατα σχετίζονταν με τον κίνδυνο της αίρεσης.³ Στην πραγματικότητα η Βίβλος κατείχε κεντρικό ρόλο στην πνευματικότητα της ερήμου.⁴ Η μελέτη των Γραφών ήταν μία από τις κύριες δραστηριότητες των μοναχών, κατά την οποία προβλεπόταν ανάγνωση, αποστήθιση, στοχασμός και ερμηνεία του περιεχομένου τους.⁵ Υπάρχουν αρκετά στοιχεία ότι η

¹ Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 79-80.

² Ευάγριος, *Πρακτικός*, 97. Wortley, «How the Desert Fathers Meditated», σ. 323-24, MacMullen, «The Distrust of the Mind», σ. 122-25. Ο MacMullen θεωρεί αυτήν την τάση ως ένδειξη μιας γενικότερης πνευματικής παρακμής.

³ Rubenson, «Monasticism», σ. 498.

⁴ Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 120-22, Young, «Evagrius», σ. 61-62.

⁵ Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 22-23, 45-46, Wortley, «How the Desert Fathers Meditated», σ. 315-28, Παπανικολάου, *Η έρημος και η πόλη*, σ. 58-62.

ενασχόληση με βιβλία ήταν μέρος της καθημερινότητας πολλών μοναχών, ενώ δε λείπουν αναφορές στην παραγωγή βιβλίων.¹

Επιπλέον, παπυρικά ευρήματα δείχνουν ότι κάποιοι από τους αναχωρητές διατηρούσαν αλληλογραφία με κοσμικούς ή μεταξύ τους και ότι η επιστολογραφία και η συγγραφή λόγων είχε τη θέση της στη διδασκαλία των μοναχών. Επιστολές όπως αυτές που αποδίδονται στον Αντώνιο και τον Αμμωνά δεν φανερώνουν απουσία μόρφωσης, αλλά μάλλον εξοικείωση με βασικές φιλοσοφικές και θεολογικές έννοιες πλατωνικής και ωριγενικής προέλευσης.² Ορισμένοι μελετητές μάλιστα έχουν συγκρίνει την πρακτική της συζήτησης και του σχολιασμού των Γραφών με αντίστοιχες πρακτικές ομάδων φιλοσόφων, οι οποίες δεν βρίσκονταν μακριά από τις εγκαταστάσεις των ασκητών.³ Οι υπάρχουσες μαρτυρίες φαίνεται να πιστοποιούν την ύπαρξη ενός κύκλου μορφωμένων και διανοούμενων μοναχών στην Αίγυπτο, ο οποίος ξεκινούσε από τον ίδιο τον Αντώνιο και τους μαθητές του, επικεντρωνόταν στις εγκαταστάσεις της Νιτρίας και της Σκήτης και έφθανε, με αδιάσπαστη συνέχεια, τουλάχιστον μέχρι τον Ευάγριο. Η μεγάλη επίδραση του Ωριγένη στον αιγυπτιακό μοναχισμό δείχνει επίσης μια πνευματική δραστηριότητα που δεν παραπέμπει σε αμόρφωτους και αγράμματους μοναχούς.⁴

Τα δεδομένα αυτά μας υποχρεώνουν τουλάχιστον να αφήσουμε ανοιχτό το ενδεχόμενο εξοικείωσης μιας σημαντικής μερίδας μοναχών με θρησκευτικές και φιλοσοφικές έννοιες και συμμετοχής τους σε αντίστοιχες συζητήσεις. Μας βοηθούν επίσης να θέσουμε τις εξαιρετικές

¹ Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 111-12. Κατά την Cameron ο Χριστιανισμός εν γένει φαίνεται να έδωσε μεγαλύτερη ώθηση στη γνώση ανάγνωσης και γραφής και να έφερε μια αλλαγή στάσης απέναντι στα γραπτά κείμενα, που επεκτάθηκε και στις κατώτερες τάξεις: Cameron, *Christianity*, σ. 109-10.

² Finn, *Asceticism*, σ. 113-15, Rubenson, *The Letters*, σ. 47, 59, 120-21, 141, Rubenson, «Monasticism», σ. 500-501, Dunn, *The Emergence of Monasticism*, σ. 4-6. Μια άλλη μεγάλη συλλογή περίπου 2.000 επιστολών αποδίδεται στον Ισιδώρο Πηλουσιώτη (370-435 ή 450 μ.Χ.), και περιλαμβάνει, μεταξύ πολλών άλλων, συζητήσεις φιλοσοφικού και θεολογικού περιεχομένου με χριστιανούς και εθνικούς ανθρώπους των γραμμάτων: Jones, *Pagan and Christian*, σ. 83-84.

³ Rubenson, «Monasticism», σ. 502-505, Rubenson, «Christian Asceticism», σ. 54, Brown, «Asceticism», σ. 601-602.

⁴ Rubenson, *The Letters*, σ. 112-15, 189-90, Finn, *Asceticism*, σ. 113-15, 129, Dunn, *The Emergence of Monasticism*, σ. 6.

περιπτώσεις μορφωμένων μοναχών, όπως ήταν ο Ευάγριος, μέσα σε ένα ευρύτερο πνευματικό πλαίσιο. Από την άλλη μεριά όμως, όσο ιστορική είναι η μόρφωση μιας μερίδας μοναχών άλλο τόσο ιστορική είναι και η γενική εικόνα της επιφύλαξης των ασκητών γύρω από αυτή. Οι μαρτυρίες που κάνουν λόγο για απόρριψη της μόρφωσης από μεγάλους πατέρες, όπως ο Αντώνιος, δεν μπορούν να αγνοηθούν ως λογοτεχνικές κατασκευές.¹

Η διατύπωση επιφυλάξεων απέναντι στα βιβλία και τη μόρφωση δεν δείχνει ούτε ότι οι μοναχοί ήταν αμόρφωτοι ούτε ότι δεν διάβαζαν βιβλία. Για παράδειγμα, η κριτική ενός πνευματικού πατέρα σε έναν μοναχό για το γεγονός ότι είχε στο κελλί του μια θυρίδα γεμάτη βιβλία, το μόνο που δεν φανερώνει είναι η απουσία βιβλίων και μόρφωσης.² Η απόρριψη της ελληνικής παιδείας δεν προερχόταν συνήθως από αμόρφωτους μοναχούς, αλλά από τους μορφωμένους, και μπορεί να θεωρηθεί, από μια άποψη, ως ένας τρόπος απάρνησης της εγκόσμιας ταυτότητάς τους.³ Κυρίως όμως ήταν ένας τρόπος για να περιγραφεί ένα νέο πρότυπο σοφίας. Η εικόνα του αμόρφωτου Αντωνίου, που δίνει ο Αθανάσιος, δεν είναι ασυμβίβαστη με την έμφαση που δίνεται στη γνώση στις επιστολές του Αντωνίου. Το αντίθετο του προτύπου του αμόρφωτου Αντωνίου δεν ήταν ο άνθρωπος της γνώσης αλλά ο άνθρωπος των γραμμάτων.⁴ Για την κατάκτηση της σοφίας των ασκητών τα βιβλία δεν θεωρούνταν απαραίτητα, καθώς βιβλίο μπορεί να αποτελούσε η ίδια η φύση.⁵ Η εγκόσμια παιδεία δεν αποτελούσε ούτε προϋπόθεση ούτε το βασικό μέσο για την απόκτηση της

¹ Αυτό έχει υποστηρίξει ο S. Rubenson, ο οποίος έχει απορρίψει τις σχετικές αναφορές που βρίσκουμε στις συλλογές *Αποφθεγμάτων*, θεωρώντας τα *Αποφθέγματα* πατέρων, συνολικά, ως μέσα προβολής ιδεωδών, που προορίζονταν για στοχασμό, και επομένως λιγότερο αξιόπιστα για την ιστορική πραγματικότητα: Rubenson, «Monasticism», σ. 494-98. Η υπόθεση αυτή βέβαια δεν μπορεί να εξηγήσει την προέλευση των *Αποφθεγμάτων*, ανεξάρτητα με το ποια ήταν η χρήση τους.

² *Αποφθέγματα* (συστ.), 6.16.

³ Η μόρφωση για τις ανώτερες τάξεις αποτελούσε συστατικό στοιχείο της ταυτότητάς τους: Watts, «Education», σ. 468.

⁴ Rubenson, *The Letters*, σ. 134.

⁵ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 92. Πρόκειται για ένα απόφθεγμα το οποίο ο Ευάγριος αποδίδει στον Αντώνιο, αλλά αντικατοπτρίζει μια δική του διδασκαλία: Young, «Evagrius», σ. 69-70. Άλλοι έχουν κάνει λόγο για επίδραση του Αντωνίου στον Ευάγριο: Rubenson, *The Letters*, σ. 159.

ασκητικής σοφίας.¹ Όταν κάποιος ρώτησε κάποτε τον Αρσένιο, πώς ήταν δυνατόν ένας άνθρωπος της δικής του καλλιέργειας να συμβουλευέται αγράμματους χωρικούς, εκείνος απάντησε ότι ένιωθε πως δεν έχει μάθει ούτε την αλφαβήτα αυτών των χωρικών.² Σε άλλο σημείο εμφανίζεται να υποστηρίζει ότι ο ίδιος δεν είχε κανένα όφελος από την κοσμική του παιδεία, ενώ οι Αιγύπτιοι χωρικοί κατακτούσαν τις αρετές τους με σκληρή εργασία.³ Το νόημα αυτών των δηλώσεων φαίνεται σε ένα άλλο απόφθεγμα, όπου ένας γέροντας, θυμωμένος με τον εαυτό του, εμφανίζεται να ομολογεί ότι έχει αποστηθίσει δεκατέσσερα βιβλία και παρόλα αυτά ο νους του έχει καταληφθεί από έναν κακό λόγο που άκουσε.⁴ Η μάθηση μπορεί να ήταν κάτι καλό, όμως το ζητούμενο για τους μοναχούς ήταν ο έλεγχος του νου.

Στην ασκητική ζωή μετρούσε περισσότερο η πράξη και όχι η μόρφωση και η θεωρία. Η γνώση έπρεπε να είναι θεμελιωμένη στην πράξη και να προκύπτει αβίαστα από αυτήν, διαφορετικά ήταν απατηλή και ανάξια εμπιστοσύνης.⁵ Η ουσία της πνευματικότητας των μοναχών βρισκόταν στον πειραματισμό και την αυτοψία, την επαλήθευση των λόγων με τα έργα, στοιχεία έκδηλα στα *Αποφθέγματα* των πατέρων. Οι σωζόμενες συλλογές *Αποφθεγμάτων* αποτελούν ακριβώς δείγματα μιας σοφίας γεννημένης από την εμπειρία και περιλαμβάνουν πρακτικές και συχνά εξατομικευμένες συμβουλές, που δίνονταν στους μοναχούς για να κατευθύνουν τις πράξεις τους.⁶ Αντίστοιχα, οι πολυάριθμοι κοσμικοί

¹ Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 54, 57-58.

² *Αποφθέγματα*, Αρσένιος 6.

³ *Αποφθέγματα*, Αρσένιος 5. Βλ. επίσης, Μακάριος, *Όμιλίες*, 45.2.

⁴ *Αποφθέγματα* (ανών.), 227.

⁵ *Αποφθέγματα*, Ισίδωρος ο Πηλουσιώτης 1, Σιλουανός 10, Θεόδωρος της Φέρμης 9, Κασιανός 5, Ποιμίν 25, 117, Συγκλητική 12, *Βίος Συγκλητικής*, 243 (ΕΠΕ 26, 322-24), Μακάριος, *Όμιλίες*, 17.11.

⁶ Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 77, 95, Ward, «Spiritual Direction», σ. 61-70, Lemeni, «The model of the spiritual father», σ. 74-75. Ο πρακτικός στόχος είναι πιθανότατα ένας από τους λόγους για τους οποίους η ασκητική διδασκαλία είχε αποσπασματικό και αποφθεγματικό χαρακτήρα. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι οι πνευματικοί πατέρες δεν μετέδιδαν διδασκαλία και δεν διατύπωναν κανόνες ή τεχνικές στοχασμού, όπως έχει υποστηριχθεί: Lemeni, *ό.π.*, σ. 75-76.

προσκυνητές δεν αναζητούσαν τόσο να ακούσουν από τους γέροντες το περιεχόμενο των Γραφών, όσο τη γνώση που πήγαζε από την εμπειρία τους.¹

Επιπλέον, έχει παρατηρηθεί ότι ακόμα και οι Γραφές αξιοποιούνταν με τρόπο που τις υπέτασσε στα ενδιαφέροντα και τα προβλήματα της ζωής στην έρημο. Η ιδιαιτερότητα της ασκητικής προσέγγισης στα ιερά κείμενα βρισκόταν στο ότι οι πατέρες των μοναχών αναζητούσαν σε αυτά απαντήσεις σε ερωτήματα που γεννιούνταν στο πλαίσιο της ασκητικής πράξης. Ήταν μια διαδικασία, κατά την οποία το βιβλικό χωρίο προσκομιζόταν για να σχολιάσει μια πραγματική εμπειρία, δίνοντας στο ίδιο το χωρίο ένα νέο και εξειδικευμένο νόημα. Με τον τρόπο αυτό η ασκητική προσέγγιση μπορεί να οδηγούσε ακόμα και σε νέες ερμηνείες των βιβλικών χωρίων.²

Σε αυτό ακριβώς το πνευματικό πλαίσιο εντάσσεται και ο Ευάγριος. Τα έργα του προϋποθέτουν το πλαίσιο πνευματικής αναζήτησης, που είχε διαμορφωθεί από τους πατέρες της ερήμου και μας είναι γνώσιμο από πολλές πηγές. Σύμφωνα με τον ιστορικό Σωκράτη, ο Ευάγριος έμαθε από τους δασκάλους του στην έρημο τη φιλοσοφία των έργων, ενώ μέχρι τότε ήξερε τη φιλοσοφία των λόγων.³ Η *Ιστορία τῶν Μοναχῶν* παρουσιάζει τον Ευάγριο σαν έναν σοφό και μορφωμένο άνθρωπο με ιδιαίτερη ικανότητα στη διάκριση των λογισμών, την οποία είχε αποκτήσει με την άσκηση και την εμπειρία του.⁴ Ο ίδιος μας πληροφορεί ότι όσα γράφει βασίζονται τόσο σε ομιλίες άλλων πατέρων όσο και στην αυτοψία που έκανε σε μερικές πράξεις τους.⁵ Όσες και αν ήταν οι φιλοσοφικές επιδράσεις στη σκέψη του, τα συμπεράσματα στα οποία κατέληγε ήταν αποτέλεσμα μιας σειράς εμπειριών και πειραματισμών.

¹ *Βίος Συγκλητικῆς*, 198-99 (ΕΠΕ 26, 266-68). Βλ. επίσης, Lemeni, «The model of the spiritual father», σ. 74.

² Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 60, 108, 161-62. Ο Burton-Christie ανιχνεύει τον τρόπο που αξιοποιούνταν και ερμηνεύονταν οι Γραφές σε ποικίλες πρακτικές του ασκητικού βίου: ό.π., σ. 181-208.

³ Σωκράτης, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 4.23.

⁴ *Ἱστορία τῶν Μοναχῶν*, 20.15.

⁵ Ευάγριος, *Περὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας*, PG 79, 1140B.

Το γεγονός ότι η γνώση που επεδίωκαν οι μοναχοί θεμελιωνόταν στην πράξη και δεν ταυτιζόταν με τη μόρφωση, έδινε σε αυτήν τη γνώση κάποια ιδιαίτερα ποιοτικά χαρακτηριστικά. Όταν κάποιος μοναχός είπε στον Σισόη ότι διαβάζει τη Γραφή για να είναι σε θέση να απαντήσει όταν του έκαναν κάποια ερώτηση, εκείνος του επισήμανε πως ήταν σημαντικότερο να αποκτήσει καθαρότητα του νου, στην οποία έπρεπε να βασίζεται η ικανότητα ομιλίας.¹ Ο Αντώνιος, σε μια αποστροφή του προς τους κοσμικούς φιλοσόφους, εμφανίζεται να υποστηρίζει ότι εφόσον ο νους προηγείται και είναι αίτιος των γραμμάτων, αν αυτός είναι υγιής τότε δεν έχει ανάγκη τα γράμματα.² Στις επιστολές του Αντωνίου από την άλλη μεριά, η γνώση συνδέεται με τον καθαρό του σώματος και της ψυχής από τα πάθη και ταυτίζεται με τη φυσική λειτουργία του ανθρώπου.³ Το ζητούμενο για τον Αντώνιο και τον Σισόη ήταν μια κατάσταση του νου που οριζόταν ως υγεία ή καθαρότητα. Αντίστοιχα, για τον Ευάγριο στόχος του ασκητή δεν ήταν η συγκέντρωση γνώσεων, η καλλιέργεια της διαλεκτικής ικανότητας του νου. Στόχος ήταν η γνώση του Θεού, αυτό που ονομάζει «θεολογία», την οποία ορίζει ως μια «κατάσταση» του νου, όχι ως ικανότητα ή δεξιότητα.⁴

Το βασικό αντικείμενο της γνώσης των ασκητών δεν ήταν άλλο από την ανθρώπινη ψυχή. Ο ασκητής επεδίωκε στην ησυχία της ερήμου να εξετάσει, να γνωρίσει και να βελτιώσει τον ίδιο του τον εαυτό.⁵ Πρόκειται για το ίδιο φαινόμενο, το οποίο έχει οριοθετήσει ο Π. Μπράουν από τις αρχές του 4^{ου} μέχρι τις αρχές του 5^{ου} αι. και το έχει προσδιορίσει ως τέχνη του εαυτού. Όπως υποστηρίζει ο ίδιος, ο ασκητισμός αυτής της περιόδου, εντός και εκτός Χριστιανισμού, πήρε τη μορφή σκληρής δουλειάς επάνω στον εαυτό, ενός πνευματικού αγώνα που κατέληξε σε αποτελέσματα υψηλής πνευματικής ποιότητας και ανέπτυξε μια σειρά νέων προσλήψεων πάνω στην ανθρώπινη φύση και κοινωνία, μεγάλο μέρος των οποίων δεν είχε ερευνηθεί πρωτότερα από τους αρχαίους.⁶

¹ *Αποφθέγματα*, Σισόης 17. Βλ. επίσης, Αμμωνάς, *Περὶ τῶν θελώντων ἡσυχάσαι*, 1.

² Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 73.

³ Rubenson, «Christian Asceticism», σ. 53-54.

⁴ Harmless, *Desert Christians*, σ. 350, 353.

⁵ Αμμωνάς, *Περὶ τῶν θελώντων ἡσυχάσαι*, 1.

⁶ Brown, «Asceticism», σ. 603-30.

Στους ασκητές του 4^{ου} αι. βλέπουμε όλα τα παραπάνω βασικά χαρακτηριστικά. Σε ένα πρώτο επίπεδο βλέπουμε την αξία του πειραματισμού και της εμπειρίας στην εξαγωγή συμπερασμάτων. Σε ένα δεύτερο επίπεδο βλέπουμε μια προσπάθεια σύνθεσης αυτών των συμπερασμάτων σε ένα σώμα γνώσης. Κατά τον Π. Μπράουν, όλα τα βασικά έργα της ασκητικής γραμματείας, ακόμα και τα *Αποφθέγματα*, αποτελούν απόπειρες σύνθεσης των εμπειριών του 4^{ου} αι., οι οποίες στην αυθεντική τους μορφή ήταν ακόμη πιο αποσπασματικές, και οι οποίες είναι πλέον πολύ δύσκολο να εντοπιστούν.¹ Η παρατήρηση αυτή, αλλά και η αποσπασματικότητα που ούτως ή άλλως παρουσιάζει η διδασκαλία των πατέρων της ερήμου στα σωζόμενα έργα, μας υποχρεώνει να αναγνωρίσουμε την πολυμορφία της ασκητικής γνώσης. Θα ήταν μάλλον πιο κοντά στην πραγματικότητα να κάνουμε λόγο για γνώσεις, προσεγγίσεις και απόψεις των μοναχών παρά για μία ενιαία γνώση. Ο όρος «γνώση των ασκητών» χρησιμοποιείται σε αυτήν την εργασία συμβατικά για λόγους οικονομίας.

Η ιδιαίτερη συμβολή των μορφωμένων ασκητών, ιδίως του Ευάγριου, για τον οποίο έχουμε περισσότερα στοιχεία, ήταν ότι ασχολήθηκαν συστηματικά με τη συγκέντρωση, τη συστηματοποίηση και τη θεωρητικοποίηση των συμπερασμάτων που προέκυπταν από την ασκητική ζωή στην έρημο.² Επιπλέον, μέσα στο πλαίσιο αυτής της θεωρητικής επεξεργασίας, φρόντισαν να συμπληρώσουν τη σοφία της ερήμου με στοιχεία από άλλες περιοχές γνώσης, όπως η ελληνική φιλοσοφία και η ιατρική. Το τελικό αποτέλεσμα αυτής της πνευματικής διαδικασίας ήταν ένα σύνολο προσεγγίσεων που λάμβανε τον χαρακτήρα μιας «επιστήμης».

3. Η ασκητική γνώση ως «επιστήμη»

Η χρήση του όρου «επιστήμη» προϋποθέτει ότι η γνώση, στην οποία αναφέρεται ο όρος, βασίζεται στην τήρηση μιας μεθοδολογίας, από την οποία δεν μπορεί να απουσιάζει ένα στάδιο πρωτογενούς έρευνας. Πράγματι, αυτό που βλέπουμε στον Ευάγριο δεν είναι απλά μια διαδικασία εισαγωγής φιλοσοφικών αντιλήψεων στον χώρο του μοναχισμού. Είναι

¹ Brown, «Asceticism», σ. 606.

² Harmless, *Desert Christians*, σ. 311.

περισσότερο μια φιλοσοφική επεξεργασία των συμπερασμάτων που προέκυπταν από τις ασκητικές πρακτικές και εμπειρίες.¹

Ο Ευάγριος, σε πολλές περιπτώσεις, δεν απέδιδε τις απόψεις του ούτε στους δασκάλους του, ούτε σε πατέρες του μοναχισμού αλλά στην προσωπική του εμπειρία και παρατήρηση. Όπως υποστήριζε ο ίδιος, κατάφερε να διακρίνει τους ανθρώπινους λογισμούς από τους δαιμονικούς και τους αγγελικούς και να καταγράψει ορισμούς για το κάθε είδος λογισμού, μετά από μακρά παρατήρηση των δικών του λογισμών, πιθανότατα και των μαθητών του.²

Οι παρατηρήσεις του Ευάγριου δεν ήταν σκόρπιες ή τυχαίες αλλά γίνονταν συστηματικά ακολουθώντας συγκεκριμένη μεθοδολογία. Τη μέθοδο που ακολουθούσε για την εξαγωγή των συμπερασμάτων του τη διατύπωνε με σαφήνεια προτρέποντας ταυτόχρονα τους μοναχούς αναγνώστες του να την εφαρμόσουν στην πράξη. Όποιος θέλει να αποκτήσει εμπειρία πάνω στους δαίμονες, υποστήριζε, ας παρατηρήσει τους λογισμούς, την ένταση και τη χαλάρωσή τους, τις μεταξύ τους σχέσεις, ποιος προηγείται και ποιος έπεται.³ Πάνω σε αυτές τις παραμέτρους ανέλυε ο ίδιος συστηματικά τους λογισμούς σε πολλά έργα του. Η προσωπική του έρευνα συνίστατο σε μια λεπτομερή εξέτασή τους με κριτήρια τον χρόνο, τη διάρκεια, την ακολουθία, την ένταση κ.ά. Με τον τρόπο αυτό κατάφερε να διατυπώσει συγκεκριμένες απόψεις για τα είδη, τις αιτίες, τα αποτελέσματα, τις μεταξύ τους περίπλοκες σχέσεις. Με τον ίδιο τρόπο εξέταζε και την υλική βάση των δαιμονικών λογισμών, δηλαδή το σώμα και τις αισθήσεις του. Έτσι, θέλοντας να ανακαλύψει τον μηχανισμό γέννησής τους, επιδιδόταν στην παρατήρηση της συμμετοχής της κάθε διαφορετικής αίσθησης στη δημιουργία τους.⁴

Ακολουθώντας αυτήν τη μέθοδο ο Ευάγριος ορισμένες φορές κατέληγε σε νέες, πρωτότυπες ανακαλύψεις. Μια τέτοια ανακάλυψη αφορούσε τον τρόπο διαδοχής των λογισμών και των αντίστοιχων δαιμόνων που τους προκαλούσαν: «όταν οι σκέψεις γύρω από

¹ Harmless, *Desert Christians*, σ. 312.

² Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 8, *Πρακτικός*, 31.

³ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 50-51.

⁴ Ευάγριος, *Σκέμματα*, Α.19.

ένα πάθος έχουν υποχωρήσει για μεγάλη περίοδο και ξαφνικά παρατηρείται έντονη κίνηση γύρω από το ίδιο πάθος, χωρίς εμείς να έχουμε δώσει κάποια πρόφαση γι' αυτό, τότε καταλαβαίνουμε ότι ένας νέος πιο ισχυρός δαίμονας έχει διαδεχτεί τον πρώτο». Αυτό, σημειώνει, «είναι μία δική μας ανακάλυψη».¹ Μπορούμε να υποθέσουμε ότι με τη διατύπωση αυτής της αρχής ο Ευάγριος ερχόταν σε διαφωνία με κάποια αντίληψη γνωστή μεταξύ των μοναχών. Αυτό φαίνεται και σε ένα άλλο χωρίο, όπου διατυπώνει την ίδια αρχή σε πιο ήπιο τόνο: «δεν είμαι πεπεισμένος ότι πάντα αντιστέκονται οι ίδιοι δαίμονες στην ψυχή», σημειώνει και παραπέμπει αυτήν τη φορά όχι στη δική του ανακάλυψη αλλά στη μαρτυρία ασκητών, που ήταν προχωρημένοι και αντιλαμβάνονταν τους δαίμονες με μεγαλύτερη ακρίβεια, χωρίς να τους κατονομάζει.²

Η συζήτηση με άλλους αδελφούς και η αντιπαραβολή των συμπερασμάτων στα οποία κατέληγε ο καθένας βασισμένος στις εμπειρίες του, έπαιξε σημαντικό ρόλο στη συγκρότηση της γνώσης για την αντιμετώπιση των δαιμονικών λογισμών. Στο σημείο όπου πραγματεύεται ο Ευάγριος τον τρόπο δράσης των δαιμόνων εναντίον του μοναχού την ώρα της ανάγνωσης, αναφέρεται, όχι επικριτικά, στην άποψη κάποιων αδελφών, που θεωρούσαν τα χασμουρητά και τον ύπνο ως φυσική αντίδραση του σώματος και όχι ως συνέπεια δαιμονικής παρέμβασης. Απέναντι στην άποψη αυτή ο Ευάγριος αντιπαραθέτει τη μεγάλη του εμπειρία από τη συχνή παρατήρηση του φαινομένου, αναφέροντας πολλές και ενδιαφέρουσες λεπτομέρειες. Στο τέλος επισημαίνει ότι τα συμπεράσματά του εναρμονίζονται με μια σχετική παρατήρηση που του είχε κάνει κάποτε ο μεγάλος πατέρας και δάσκαλός του Μακάριος.³

Όλες αυτές οι διατυπώσεις του Ευάγριου αποκαλύπτουν δύο πράγματα. Πρώτον ότι αντιλαμβανόταν τον ασκητικό βίο σαν πρωτογενή έρευνα, από την οποία μπορούσε να προκύψει νέα γνώση. Δεύτερον ότι συχνά, καταθέτοντας τις απόψεις του, διαλεγόταν με

¹ Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 34.

² Ευάγριος, *Πρακτικός*, 59.

³ Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 33.

απόψεις άλλων ασκητών, παλαιότερων και σύγχρονων, που διαδίδονταν μέσω μιας προφορικής παράδοσης. Η παράδοση αυτή σε ένα μεγάλο μέρος της δεν καταγράφηκε ποτέ και για τον λόγο αυτό δεν μπορούμε σήμερα να παρακολουθήσουμε αυτόν τον διάλογο, παρά μόνο να σημειώσουμε ότι υπήρχε και έπαιξε σημαντικό ρόλο στη συγκρότηση της γνώσης των ασκητών. Συνεπώς η ασκητική γνώση κατακτιόταν μέσα από τις εμπειρίες, την παρατήρηση αλλά και τη συζήτηση ή αντιπαράθεση μεταξύ διαφορετικών απόψεων. Ο Ευάγγριος λειτουργούσε μέσα σε αυτό το πλαίσιο διαμόρφωσης μιας συλλογικής ασκητικής εμπειρίας και συμμετείχε επηρεαζόμενος από αυτήν και συνδιαμορφώνοντάς την.

Η πρόσληψη της ασκητικής γνώσης ως εμπειρικά συγκροτημένης επιστήμης μπορεί να βρεθεί στον Γρηγόριο Νύσσης, ο οποίος διατύπωσε την αντίληψή του γι' αυτή σε μια περίοδο που το ασκητικό κίνημα είχε ήδη αναπτυχθεί πλήρως.¹ Για τον Γρηγόριο, η ασκητική *φιλοσοφία*, όπως συνήθιζε να την ονομάζει, είχε συγκροτηθεί όπως ακριβώς συγκροτήθηκε και η ιατρική επιστήμη. Η συστηματική παρατήρηση των επαναλαμβανόμενων εμπειριών οδήγησαν στη σταδιακή ανάπτυξη ενός σώματος γνώσης, το οποίο μπορούσε κανείς να μελετήσει, χωρίς να χρειαστεί να πέσει στα ίδια λάθη και να κάνει τις ίδιες ανακαλύψεις. Ο Γρηγόριος ανέφερε πως γνώριζε χρήσιμες γραπτές αποτυπώσεις της ασκητικής *φιλοσοφίας*, αλλά θεωρούσε πολυτιμότερη την άμεση μαθητεία σε έμπειρους πατέρες. Η εμπειρική βάση και η μεθοδικότητα ήταν πιθανότατα ο ένας λόγος για τον οποίο αποκαλούσε την ασκητική γνώση ιατρική των ψυχών. Ο δεύτερος ήταν ότι όλοι όσοι ασχολούνταν με την ασκητική γνώση θεωρούσαν ότι ο βασικός της χαρακτήρας ήταν θεραπευτικός.

B. Ο λόγος για την ασθένεια της ψυχής

1. Η ιατρική ρητορική στην ασκητική γραμματεία

Ο στόχος της γνώσης των ασκητών ταυτιζόταν με τον στόχο του ασκητικού βίου συνολικά, δηλαδή την αντιμετώπιση των ανθρώπινων αδυναμιών και την κατάκτηση μιας πνευματικότητας που θα οδηγούσε στην άμεση επαφή με τον Θεό. Αυτό ακριβώς το

¹ Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ Παρθενίας*, 23.1-2.

περιεχόμενο και η στόχευση θεωρείτο πως έδιναν στην ασκητική γνώση έναν θεραπευτικό χαρακτήρα.

Οι διατυπώσεις που χρησιμοποιούνται στα κείμενα της ασκητικής γραμματείας παρουσιάζουν πολύ συχνά την ηθική αδυναμία και το ηθικό σφάλμα με όρους παθολογίας.¹ Οι συγγραφείς των πηγών μας αρέσκονταν να εντοπίζουν αναλογίες ανάμεσα στη σωματική και την πνευματική ατέλεια.² Ολόκληρη η ασκητική ζωή συχνά οριζόταν ως θεραπεία και ο ασκητής ως ασθενής που προσπαθούσε να θεραπευτεί.³ Η ασθένεια από την οποία έπασχε ήταν βέβαια τα πάθη της ψυχής, ενώ η έννοια της υγείας συνέπιπτε με την απουσία των παθών, την απάθεια. Το γεγονός ότι η αμαρτία και το πάθος οριζόνταν ως ασθένειες της ψυχής, είχε συνέπειες στον τρόπο με τον οποίο γινόταν κατανοητή η λειτουργία τους. Τα πάθη μπορεί να περιγράφονταν, για παράδειγμα, ως μεταδοτικές ασθένειες, σαν ένα είδος λοιμού, που μεταδίδεται από τον αμαρτωλό σε όποιον έρχεται σε επαφή μαζί του.⁴

Η συνεπής αντιμετώπιση των παθών ως ασθενειών διακρίνεται ακόμη καλύτερα στον τρόπο με τον οποίο περιγραφόταν η θεραπεία τους. Το πρότυπο από το οποίο αντλούνταν οι σχετικές περιγραφές ήταν εκείνο της ιατρικής. Έτσι, η λήψη μέτρων δυσάρεστων για τον αμαρτωλό μπορεί να συγκρινόταν με τον καυτηριασμό που χρησιμοποιούσαν οι γιατροί.⁵ Η πρακτική των γιατρών να χρησιμοποιούν πικρά φάρμακα για τη θεραπεία του σώματος αποτελούσε το πρότυπο για τη χρήση αντίστοιχων μέσων στη θεραπεία της ψυχής.⁶

Η λογική αυτή δεν περιοριζόταν σε παρόμοιες γενικές διατυπώσεις αλλά εκτεινόταν στη μεταφορά και εφαρμογή στο πεδίο της ψυχής διάσημων ιατρικών αρχών. Για παράδειγμα, η πρακτική των γιατρών να θεραπεύουν μέσω της αφαίρεσης του περιττού και της προσθήκης του ελλείποντος ήταν μια θεραπευτική αρχή που μπορούσε να εφαρμοστεί

¹ Amundsen, *Medicine, Society, and Faith*, σ. 133.

² *Βίος Παχωμίου*, 47, Ευάγγριος, *Κεφάλαια λγ'*, 1-16.

³ Ευάγγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 15.

⁴ Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὸν Α΄ Ψαλμόν*, PG 29, 224C-28A.

⁵ Ευάγγριος, *Περὶ τῶν ὀκτῶ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, 8.30-31.

⁶ Μ. Βασίλειος, *Ὅροι κατὰ πλάτος*, 55.3 (PG 31, 1048A).

εξίσου αποτελεσματικά και στη θεραπεία της ψυχής.¹ Μια άλλη πολύ γνωστή ιατρική πρακτική ήταν η θεραπεία των αντιθέτων με τα αντίθετα. Σύμφωνα με αυτή, για παράδειγμα, προκειμένου να απελευθερωθεί κανείς από την αμαρτία της πλεονεξίας έπρεπε να κάνει το αντίθετο από αυτό που του υπέβαλλε το πάθος του, μέσω της ελεημοσύνης.² Την εφαρμογή αυτής της θεραπευτικής αρχής στην πράξη τη βρίσκουμε στο *Λαυσαϊκόν*: μια πλούσια γυναίκα που έπασχε από πλεονεξία και αρνιόταν να κάνει ελεημοσύνες, έπρεπε να *εγχειριστεί* προκειμένου να ανακουφιστεί από την αρρώστια της, κάτι που επιδιώχθηκε μέσω του εξαναγκασμού της να δώσει ελεημοσύνη.³

Όλες αυτές οι συγκρίσεις και οι αναλογίες με την αρρώστια του σώματος και την ιατρική, φαίνεται να ανήκουν στο επίπεδο του μεταφορικού λόγου. Συνήθως έτσι έχουν αντιμετωπιστεί,⁴ και όχι ως στοιχεία που αποδεικνύουν τον θεραπευτικό χαρακτήρα της ασκητικής προσέγγισης απέναντι στην ψυχή. Είναι αλήθεια ότι αυτός ο τρόπος έκφρασης αποτελούσε ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα της πνευματικότητας της ερήμου.⁵ Οι πατέρες συχνά αρέσκονταν να συγκρίνουν χαρακτηριστικά από το ηθικό επίπεδο με στοιχεία από διάφορα πεδία της φυσικής και κοινωνικής ζωής. Συνεπώς, οι εικόνες που σχετίζονται με το πεδίο της ασθένειας και της θεραπείας θα μπορούσαν να ενταχθούν σε αυτήν την υφολογική τάση.

Η εισαγωγή της ιατρικής ρητορικής στο πεδίο της ηθικής καθοδήγησης είχε ήδη πίσω της μακρά ιστορία τον 4^ο αι. μ.Χ., καθώς είχε γνωρίσει ευρύτατη διάδοση στη χριστιανική

¹ Μ. Βασίλειος, *Όροι κατά πλάτος*, 55.1 (PG 31, 1044C-45A). Η αναφορά αυτή του Βασιλείου αποτελεί άμεση παραπομπή στην ιπποκρατική ιατρική: Temkin, *Hippocrates*, σ. 172.

² Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὸ «καθελῶ μοῦ τὰς ἀποθήκας»*, PG 31, 264C-68B.

³ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 6.5: ο όρος που χρησιμοποιείται στο κείμενο είναι *φλεβοτομήσαι*. Η διά των αντιθέτων θεραπεία χρησιμοποιείται και σε ακόμα μία περίπτωση: ό.π., 25.5.

⁴ Πολλοί μελετητές ασχολήθηκαν με αυτό το θέμα για να δείξουν ότι οι πατέρες δεν ήταν εχθρικοί στην ιατρική επιστήμη και δεν την αγνοούσαν: Amundsen, *Medicine, Society, and Faith*, σ. 133. Βλ. επίσης, Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 29-35, ο οποίος αποδέχεται τη μεταφορική χρήση του λόγου.

⁵ Ο μεταφορικός λόγος, η χρήση αναλογιών και συμβόλων, ήταν μια διαδεδομένη τάση μεταξύ των χριστιανών πατέρων στην πραγμάτευση θεολογικών ζητημάτων: Cameron, *Christianity*, σ. 58-60.

γραμματεία,¹ αλλά και μεταξύ των Ελλήνων φιλοσόφων.² Τόσο οι μονιστικές απόψεις περί ψυχής, που βρίσκουμε στους Στωικούς, όσο και οι απόψεις περί τριμερούς διαίρεσης της ψυχής, που ξεκινούν από τον Πλάτωνα, χρησιμοποιούσαν την αναλογία της ασθένειας με το ηθικό κακό, περιέγραφαν το έργο του φιλοσόφου ως θεραπεία και εμφάνιζαν τον φιλόσοφο ως ιατρό των ψυχών.³ Αυτή η οικειοποίηση της ιατρικής ορολογίας από τους φιλοσόφους σχετίζεται πιθανότατα με το κύρος που αναγνωριζόταν στον ιατρικό λόγο. Έχει υποστηριχθεί ότι οι φιλόσοφοι χρησιμοποίησαν τον ιατρικό λόγο στην προσπάθειά τους να προσδώσουν αντικειμενικότητα στην ηθική και πολιτική τους σκέψη και θέλοντας να πείσουν για την αναγκαιότητα της ηθικής καθοδήγησης από τη φιλοσοφία. Με τον τρόπο αυτό διεκδικούσαν να έχουν με το κοινό τους την ίδια σχέση εξουσίας που είχε ο γιατρός με τον ασθενή.⁴

Οι λόγοι για τους οποίους υιοθετείτο η ίδια ρητορική στην ασκητική γραμματεία του 4^{ου} αι. δεν ήταν διαφορετικοί. Κατά τον Μ. Βασίλειο, η εξαγόρευση των αμαρτημάτων έπρεπε να γίνεται σε έναν ειδικό και έμπειρο θεραπευτή της ψυχής, όπως συνηθιζόταν να γίνεται και με τις αρρώστιες του σώματος.⁵ Οι πιστοί από τη μεριά τους έπρεπε και αυτοί να συμπεριφέρονται σαν ασθενείς απέναντι στα αμαρτήματά τους και να δέχονται τις παρεμβάσεις των πνευματικών σαν να ήταν συνταγές γιατρού,⁶ ακόμα και αν οι ίδιοι δεν αντιλαμβάνονταν κάποιο πρόβλημα στην κατάσταση της ψυχής τους.⁷ Τα παραδείγματα που έχουμε δείχνουν ότι η συγκρότηση της ηθικής καθοδήγησης πάνω στο πρότυπο της ιατρικής

¹ Perkins, *The Suffering Self*, σ. 129.

² Temkin, *Hippocrates*, σ. 8-9.

³ Lloyd, *In the Grip of Disease*, σ. 205-10, Edelstein, «The Relation of Ancient Philosophy to Medicine», σ. 360-65, Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 29. Οι αναλογίες της φιλοσοφίας με την ιατρική μπορεί να εκτείνονταν σε λεπτομέρειες ανάλογες με αυτές που βρίσκουμε στην ασκητική γραμματεία: Nussbaum, *The Therapy of Desire*, σ. 116, Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, σ. 64-66.

⁴ Lloyd, *In the Grip of Disease*, σ. 238, Edelstein, «The Relation of Ancient Philosophy to Medicine», σ. 364-65, Tarrant, «The Proximity of Philosophy and Medicine», σ. 232, Nussbaum, *The Therapy of Desire*, σ. 130.

⁵ Μ. Βασίλειος, *Όροι κατά πλάτος*, 53 (PG 31, 1044A), *Όροι κατ' έπιτομήν*, 229 (PG 31, 1236A).

⁶ Μ. Βασίλειος, *Όροι κατά πλάτος*, 52 (PG 31, 1041B-C), 55.3 (PG 31, 1048A), *Όροι κατ' έπιτομήν*, 158-59 (PG 31, 1185C-D).

⁷ Μ. Βασίλειος, *Όροι κατ' έπιτομήν*, 301 (PG 31, 1296A-B), 28 (PG 31, 1101B-C), *Είς τὸ «Πρόσεχε σεαυτῷ»*, PG 31, 205B.

γνώσης αποτελούσε ένα επιχείρημα «επιστημοσύνης». Μέσω αυτής της ρητορικής, η θεραπευτική προσέγγιση της ψυχής διεκδικούσε την ιατρική αυθεντία, επεδίωκε να αποκτήσει τον αντικειμενικό και καθολικό χαρακτήρα της ιατρικής γνώσης και να προσλάβει το κύρος, την αποκλειστικότητα και τον χαρακτήρα αναγκαιότητας που είχε ο ιατρικός λόγος.

Από την άλλη όμως μεριά ο Μ. Βασίλειος φαίνεται ειλικρινής όταν θέτει την ιατρική τέχνη ως άμεσο πρότυπο για τη θεραπεία της ψυχής. Συγκεκριμένα, ισχυριζόταν ότι ο Θεός παραχώρησε στους ανθρώπους την ιατρική τέχνη, τόσο με σκοπό την αντιμετώπιση των σωματικών ασθενειών, όσο και ως πρότυπο για την επιμέλεια των ψυχών.¹ Θεωρούσε δηλαδή ότι η ιατρική γνώση δημιουργήθηκε με προδιαγραφές να βοηθήσει στη θεραπεία του σώματος αλλά και της ψυχής. Με τον τρόπο αυτό ο Μ. Βασίλειος όριζε την ηθική καθοδήγηση ως θεραπευτική επιστήμη ιατρικού τύπου. Και δεν ήταν μόνο ο Βασίλειος που έβλεπε στην ιατρική τέχνη ένα πρότυπο. Έχει παρατηρηθεί ότι οι μοναχοί αναγνώριζαν μια πνευματική αξία στην ιατρική αντλώντας από αυτήν καθοδήγηση για τον βίο της αγιότητας.² Η ίδια ειλικρίνεια και σοβαρότητα στον λόγο για την ασθένεια της ψυχής έχει άλλωστε διαπιστωθεί και στον χώρο της φιλοσοφίας. Οι πολλαπλές και λεπτομερείς αναλογίες ανάμεσα στη σωματική και την ψυχική νόσο, που βρίσκουμε στα φιλοσοφικά κείμενα των δύο πρώτων αιώνων μ.Χ., βασίζονται σε μια προσπάθεια ανάπτυξης ενός τύπου θεωρητικής ανάλυσης αλλά και θεραπευτικής παρέμβασης, κοινού για το σώμα και την ψυχή.³ Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι οι μέθοδοι που εφαρμόζονταν στο πλαίσιο ορισμένων φιλοσοφικών σχολών μπορούν να συγκριθούν, σε αρκετά σημεία, με σύγχρονες ψυχοθεραπευτικές μεθόδους.⁴

Η ιατρική γνώση, όπως είδαμε, δεν έλειπε από τον χώρο των ασκητών. Πώς όμως μπορεί να συνδεόταν η ιατρική γνώση με τη γνώση που ανέπτυσαν εμπειρικά οι πατέρες και ποια ήταν η σχέση της με την ασθένεια της ψυχής, όπως την αντιλαμβάνονταν εκείνοι; Το

¹ Μ. Βασίλειος, *Όροι κατά πλάτος*, 55.1 (PG 31, 1044C-45A).

² Temkin, *Hippocrates*, σ. 175-76.

³ Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, σ. 65-66.

⁴ Nussbaum, *The Therapy of Desire*, σ. 125-28, 135.

ζητούμενο επομένως είναι κατά πόσο η ηθική ατέλεια γινόταν αντιληπτή ως πραγματική ασθένεια, που χρειαζόταν θεραπεία, και όχι ως απλή μεταφορά του λόγου με ρητορική στόχευση.

2. Ο ορισμός της υγείας και της ασθένειας

Ο ορισμός της αμαρτίας και των ψυχικών παθών ως ασθενειών βασιζόταν σε μια αντίληψη για το τι είναι φυσικό και τι αντίθετο με τη φύση. Τα πάθη συνήθως ορίζονταν ως καταστάσεις που αντιβαίνουν στη φύση της ψυχής και αποτελούν παρεκτροπές, δυσλειτουργίες ή ασθένειες. Για παράδειγμα, ο Ευάγριος έλεγε ότι η ύπαρξη των αναμνήσεων ήταν κάτι το φυσικό, αλλά η σύνδεσή τους με πάθη, όπως η οξυθυμία και η επιθυμία, ήταν κάτι αφύσικο.¹ Αντίστοιχα, η φυσική κατάσταση της ψυχής ταυτιζόταν με την απάθεια, η οποία περιγραφόταν συχνά ως μια κατάσταση ηρεμίας και νηφαλιότητας, μιας εσωτερικής αρμονίας που ισοδυναμούσε με την υγεία.²

Το ερώτημα είναι βέβαια, με ποια ακριβώς λογική το πάθος αντιμετωπιζόταν ως ασθένεια και η απάθεια ως υγεία της ψυχής. Προκειμένου να απαντήσει σε αυτό το ερώτημα ο Μ. Βασίλειος χρησιμοποίησε έναν ιατρικό ορισμό της υγείας: υγεία είναι *ή εὐστάθεια τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν*. Ο ορισμός αυτός ισχύει εξίσου για το σώμα και την ψυχή και δηλώνει ότι η υγεία και η ασθένεια ορίζονται από το κατά πόσο οι διαφορετικές λειτουργίες του σώματος και της ψυχής ανταποκρίνονται στις προδιαγραφές που τους δόθηκαν από τη φύση. Κατά τον Μ. Βασίλειο, η εφαρμογή αυτού του ορισμού στο επίπεδο της ψυχής οδηγούσε στο συμπέρασμα ότι υγεία της ψυχής είναι η αρετή.³ Ο όρος κλειδί βέβαια στον παραπάνω ορισμό είναι το *κατὰ φύσιν* και θα πρέπει να εξετάσουμε πώς οριζόταν αυτό.

Ο προβληματισμός για τη φυσικότητα ή μη των παθών σχετίζεται με έναν ευρύτερο προβληματισμό σχετικά με την προέλευση του κακού. Για τον Ευάγριο, όπως και για τους περισσότερους χριστιανούς πατέρες, το κακό, και εν προκειμένω τα πάθη, δεν ήταν δυνατό

¹ Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 2.

² Ευάγριος, *Πρακτικός*, 56, Μακάριος *Ὁμιλία*, 4.25. Βλ. επίσης, Bøcher Rasmussen, «Like a Rock», σ. 150.

³ Μ. Βασίλειος, *Εἰς Ἐξαήμερον*, IX.4.

να προέρχονται από τον Θεό, ούτε να αποτελούν γέννημα της ανθρώπινης φύσης, η οποία δημιουργήθηκε από τον Θεό. Ο Ευάγγριος ερμήνευε την ύπαρξη των παθών ως αποτέλεσμα της δράσης των δαιμόνων και της ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου,¹ δηλαδή των δύο παραγόντων στους οποίους παραδοσιακά αποδιδόταν η πτώση από τον παράδεισο.

Αντίστοιχα, για τον Μ. Βασίλειο, *κατὰ φύσιν* ήταν η κατάσταση στην οποία έπλασε ο Θεός τον άνθρωπο κατ' εικόνα και ομοίωση στη διττή του υπόσταση, δηλαδή η αρχική και ιδεατή κατάσταση του σώματος και της ψυχής, που ταυτιζόταν με την απόλυτη υγεία. Η ασθένεια εισήχθη στη ζωή του ανθρώπου μαζί με την αμαρτία ως συνέπεια της απομάκρυνσής του από το *κατὰ φύσιν* και ως αποτέλεσμα μιας θεμελιώδους μετάλλαξης της ανθρώπινης φύσης, η οποία προκλήθηκε με την πτώση από τον παράδεισο.² Τον ίδιο ορισμό της ανθρώπινης φύσης μπορούμε να βρούμε και σε άλλα ασκητικά κείμενα.³

Με βάση τα παραπάνω δεδομένα, η φυσιολογική λειτουργία του σώματος και της ψυχής, στην απόλυτη μορφή της, φαίνεται πως γινόταν κατανοητή με όρους μεταφυσικούς. Ο Μ. Βασίλειος δεχόταν μεν έναν ιατρικό ορισμό της υγείας, όμως εφάρμοζε τον ορισμό αυτό πάνω στα δεδομένα της χριστιανικής θεολογίας. Και είναι αλήθεια ότι το περιεχόμενο του ιατρικού ορισμού μεταβάλλεται ριζικά, ανάλογα με το πώς ορίζει κανείς την έννοια της φύσης. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι μπορούμε να αγνοήσουμε τον ορισμό της υγείας που δίνει ο Μ. Βασίλειος και ο Ευάγγριος. Ούτως ή άλλως, η απάντηση στο ερώτημα τι είναι φυσιολογικό είναι πάντοτε θέμα ιδεολογίας, όσο και η απάντηση στο ερώτημα τι είναι καλό. Θα μπορούσε να πει κανείς, για παράδειγμα, ότι η σωματική ασθένεια είναι κάτι το φυσιολογικό, δεδομένου ότι εμφανίζεται συχνά και αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της ανθρώπινης κατάστασης. Το γεγονός ότι θεωρείται, ακόμα και σήμερα, ως απόκλιση από το φυσιολογικό, έχει να κάνει με την αντίληψη ότι η έννοια του φυσιολογικού αντιπροσωπεύει ένα ιδεώδες, μια ιδανική κατάσταση, και δεν συμπεριλαμβάνει συνήθως εμπειρίες που έχουν,

¹ Ευάγγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 31.

² Μ. Βασίλειος, *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός*, PG 31, 341B-44C, Ευάγγριος, *Μεγάλη Ἐπιστολή*, 58.

³ Αντώνιος, *Ἐπιστολές*, 7.11-12, Μακάριος, *Ὁμιλίες*, 4.8. Βλ. επίσης, Brakke, *Demons*, σ. 38, Rubenson, *The Letters*, σ. 73-75, 135.

για διάφορους λόγους, αρνητικό πρόσημο. Η υγιής κατάσταση είναι φυσιολογική στον βαθμό που είναι επιθυμητή.¹

Από την άποψη αυτή οι χριστιανοί πατέρες, όταν τεκμηρίωναν θεολογικά την έννοια της φύσης, δεν έκαναν τίποτε διαφορετικό από αυτό που γίνεται ακόμη και σήμερα. Ταύτιζαν δηλαδή το φυσιολογικό με την κατάσταση που θεωρούσαν εκείνοι ως ιδεώδη και επιθυμητή. Συνεπώς, αν ο σημερινός μελετητής θέσει εκτός του πεδίου της έρευνας για τη νόσο, την ασθένεια όπως την όριζαν οι πατέρες, ουσιαστικά δεν κάνει τίποτα παραπάνω από το να προκρίνει τα ιδεώδη της δικής του εποχής και του δικού του πολιτισμού από τα ιδεώδη της εποχής που μελετάει. Για εμάς είναι αρκετό να παρατηρήσουμε ότι οι πατέρες του 4^{ου} αι., όταν έκαναν λόγο για ασθένεια της ψυχής, κυριολεκτούσαν. Είναι σαφές ότι, όταν ο Ευάγγριος και ο Μ. Βασίλειος έλεγαν πως η ψυχή είναι άρρωστη από τα πάθη, δεν έκαναν απλά μια παρομοίωση. Εννοούσαν ότι η ψυχή λειτουργούσε με τρόπο αντίθετο με τη φύση της, ότι ήταν μη φυσιολογική. Και αυτό το έκαναν έχοντας ορίσει προηγουμένως ποια είναι η φύση της ψυχής και τι μπορεί να θεωρηθεί φυσιολογικό.

Συνεπώς δεν πρέπει να κρίνουμε τον Μ. Βασίλειο για τον ορισμό που έδινε στην ασθένεια και την υγεία, μπορούμε όμως να διερωτηθούμε γιατί χρησιμοποιούσε τον ιατρικό ορισμό της. Η θεολογική διάσταση που απέδιδε στην έννοια του φυσιολογικού μοιάζει να μη συμφωνεί με την προσέγγιση της ιατρικής, την οποία επικαλείτο. Αν δούμε όμως τον τρόπο με τον οποίο προσέγγιζε τη φυσιολογική λειτουργία του σώματος ένας γιατρός σαν τον Γαληνό, θα διαπιστώσουμε ότι η απόσταση με την ιατρική δεν ήταν τόσο μεγάλη όσο φαίνεται αρχικά.

Ένα βασικό κριτήριο που χρησιμοποιούσε ο Γαληνός για να καθορίσει τον βαθμό υγείας των οργάνων του σώματος ήταν το κατά πόσο αυτά ανταποκρίνονταν στις λειτουργίες για τις οποίες ήταν προορισμένα από τη φύση τους. Υιοθετούσε δηλαδή μια τελεολογική ερμηνεία των φυσικών φαινομένων, υποστηρίζοντας ότι το σώμα έχει δημιουργηθεί σύμφωνα με το λογικό σχέδιο ενός υπέρτατου όντος και η δομή των οργάνων έχει προσαρμοστεί στην

¹ Lloyd, *In the Grip of Disease*, σ. 239-40.

εκπλήρωση προϋπαρχόντων σκοπών. Παραδόξως, μεταξύ αυτών των σκοπών τοποθετούσε και την αθανασία του σώματος, η οποία όμως δεν κατέστη δυνατή στην πράξη, λόγω των φθαρτών υλικών που χρησιμοποιήθηκαν για την κατασκευή του.¹ Επιπλέον, συνήθιζε να υποτάσσει όλες τις αναλυτικές περιγραφές των οργάνων του σώματος σε μια προσπάθεια να αποδείξει τη σοφία και την πρόνοια του Θεού-Δημιουργού. Θεωρούσε μάλιστα το δικό του έργο ως ιερό λόγο, τον οποίο συνέθεσε ως αληθινό ύμνο προς τον Δημιουργό και ως έκφραση γνήσιας ευσέβειας.² Αυτή η προσέγγιση έχει σταθεί αιτία για πολλές επικρίσεις εις βάρος του Γαληνού, καθώς έχει θεωρηθεί ασύμβατη με το πρότυπο του επιστήμονα γιατρού.³

Μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι τέτοιες διατυπώσεις θα γίνονταν πλήρως αποδεκτές από κάθε χριστιανό.⁴ Από την άλλη μεριά βέβαια, ο Γαληνός ανακάλυπτε τη θεϊκή σοφία περιγράφοντας το επίγειο σώμα στην υγιή του κατάσταση, ενώ οι χριστιανοί πατέρες όριζαν την υγεία με όρο αναφοράς ένα ιδεατό σώμα. Για τους γιατρούς η υγεία δεν ήταν έννοια υπερβατική. Πραγματωνόταν και επιδιωκόταν στην παρούσα ζωή. Το ίδιο όμως ήταν εξίσου αληθές και για τους χριστιανούς και ιδίως τους ασκητές.

Η αναφορά στην παραδείσια κατάσταση του ανθρώπου δεν συνεπάγεται ότι η επίγεια ύπαρξή του οριζόταν από μόνη της ως αντίθετη με την ανθρώπινη φύση. Τόσο η ανθρώπινη ψυχή, όσο και το φθαρτό σώμα και ολόκληρος ο ορατός κόσμος, αποτελούσαν δημιουργήματα του Θεού και ως τέτοια από μόνα τους δεν μπορούσαν να αντιβαίνουν στη φύση. Οι ασκητές πίστευαν ότι η κατάκτηση της υγείας της ψυχής ήταν εφικτή στην παρούσα ζωή και σε αυτήν την πίστη βάσιζαν όλη τους την προσπάθεια. Το γεγονός ότι θεωρούσαν την κατάσταση που επιδίωκαν ως φυσική, τους έκανε μερικές φορές να πιστεύουν ότι η

¹ Κατά τον Γαληνό, αρχικός στόχος του σχεδίου της φύσης ή του υπέρτατου όντος ήταν να δημιουργήσει ένα αθάνατο έργο. Το πρόβλημα της φθαρτότητας της ύλης αντιμετωπίστηκε τελικά μέσω της αναπαραγωγικής διαδικασίας: Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, σ. 120-21.

² Γαληνός, *Περί χρείας μορίων*, Γ.237-238. Βλ. επίσης, Temkin, *Galenism*, σ. 24-25.

³ Neuburger, *History of Medicine*, σ. 253-54, Eichholz, «Galen», σ. 68, De Lacy «Galen's Platonism», σ. 38, Moon, *Relation of Medicine to Philosophy*, σ. 40, Robinson, *Pathfinders in Medicine*, σ. 30-31.

⁴ Υιοθετήθηκαν σχεδόν αυτούσιες από τον Μ. Βασίλειο: Temkin, *Hippocrates*, σ. 177. Η θεολογική τους αξία ευνόησε την επιρροή του Γαληνού στους χριστιανούς και τους Νεοπλατωνικούς: Temkin, «Byzantine Medicine», σ. 107.

επίτευξη των ασκητικών στόχων δεν αποτελούσε κάποιο σπουδαίο κατόρθωμα. Για τον Ευάγριο, η ψυχή που έχει αρχίσει να βιώνει την απάθεια επιτρέπει τη φυσική και αβίαστη γέννηση των αρετών.¹ Θεωρούσε μάλιστα ότι η αρετή για την ψυχή είναι το ίδιο φυσική όσο η τροφή ή η αναπνοή για το σώμα. Και για τον λόγο αυτό, επισήμαινε με έμφαση, δεν έπρεπε να περιμένει κανείς επιβράβευση για τις αρετές του, όπως δεν περίμενε να επιβραβευτεί επειδή έτρωγε.² Παρομοίως, ο Αντώνιος έλεγε ότι το να τηρεί κανείς τη χριστιανική ηθική ήταν στην πραγματικότητα κάτι εύκολο, γιατί στην ουσία δεν έκανε τίποτε άλλο από το να ακολουθεί την αληθινή του φύση.³

Η αλήθεια είναι ότι η κατάκτηση της απάθειας, η οποία ταυτιζόταν με την υγεία της ψυχής, δεν φαίνεται τόσο εύκολη υπόθεση. Οι ασκητές αυτό το γνώριζαν και το παραδέχονταν ανοιχτά. Όμως όσο σπάνια και δυσπρόσιτη ήταν η απόλυτη απάθεια της ψυχής, άλλο τόσο σπάνια ήταν και η απόλυτη υγεία του σώματος για τους γιατρούς. Οι αρχαίοι γιατροί αναγνώριζαν ότι η κατάσταση της υγείας είχε ποικίλους βαθμούς. Πέρα από το πρότυπο της απόλυτης ευρωστίας του κορυφαίου αθλητή, θεωρούσαν ότι οι λειτουργίες των σωματικών οργάνων παρουσίαζαν έντονες διακυμάνσεις από άτομο σε άτομο ή στο ίδιο πρόσωπο ανάλογα με την πάροδο του χρόνου.⁴ Με την ίδια ακριβώς λογική όριζε και ο Ευάγριος την απάθεια ως υγεία της ψυχής. Έκανε λόγο για τέλεια και ατελή απάθεια και αναγνώριζε ότι υπήρχαν πολλές βαθμίδες ανάμεσα στην παρουσία των παθών και την απόλυτη απάθεια που χαρακτήριζε τους αγίους και τους αγγέλους.⁵ Θεωρούσε ότι ήταν μια κατάσταση που παρουσίαζε διακυμάνσεις και δεν συνόδευε σταθερά όποιον την κατακτούσε μία φορά.⁶

¹ Harmless, *Desert Christians*, σ. 348.

² Ευάγριος, *Μεγάλη Έπιστολή*, 50-53. Για τον λόγο αυτό, εκείνος που είχε αναπτύξει τις αρετές με φυσικό τρόπο δε χρειαζόταν πια να θυμάται νόμους, εντολές και ποινές: Ευάγριος, *Πρακτικός*, 70.

³ Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 20. Βλ. επίσης, Αντώνιος, *Επιστολές*, 1.2-8.

⁴ Perkins, *The Suffering Self*, σ. 160-61.

⁵ Ευάγριος, *Πρακτικός* 60, *Περί λογισμών*, 15.1. Η έννοια της τέλει απάθειας στον Ευάγριο έχει προβληματίσει αρκετά την έρευνα και έχουν δοθεί ποικίλες ερμηνείες: Bøcher Rasmussen, «Like a Rock», σ. 152.

⁶ Bøcher Rasmussen, «Like a Rock», σ. 150-51.

Φαίνεται λοιπόν ότι η υγεία της ψυχής, όπως την καταλάβαινε ο Ευάγριος, ήταν, από πολλές απόψεις, μια έννοια κοντά στην υγεία του σώματος, όπως την κατανοούσαν οι γιατροί. Άλλωστε, η εφαρμογή του ορισμού της ασθένειας του σώματος στο πεδίο της ψυχής είχε γίνει πρώτα από τον ίδιο τον Γαληνό. Όπως η σωματική νόσος οριζόταν ως καταστροφή μίας από τις φυσικές λειτουργίες (*ενέργειες*) του σώματος, τα πάθη αποτελούσαν καταστροφές των φυσικών λειτουργιών της ψυχής, και συγκεκριμένα της λογικής, που για τον Γαληνό αποτελούσε την κατεξοχήν ανθρώπινη ιδιότητα.¹ Γιατροί και χριστιανοί πατέρες φαίνεται ότι μοιράζονταν μια κοινή αντίληψη, σύμφωνα με την οποία οι καταστάσεις της ψυχής και του σώματος μπορούσαν να οριστούν και να περιγραφούν με τον ίδιο τρόπο.

Όμως πέρα από αυτό, στον ασκητικό χώρο μπορούμε να βρούμε την πεποίθηση ότι η σχέση της ψυχής και του σώματος ήταν ουσιαστικότερη και βαθύτερη από τη σχέση της ομοιότητας. Ο Ευάγριος εμφανίζεται πεπεισμένος ότι ο βαθμός υγείας της ψυχής αντικατοπτριζόταν στην κατάσταση του σώματος.² Υποστήριζε αφενός ότι η απόκλιση του σώματος από τη φύση του γεννούσε στην ψυχή ένα αντίστοιχο πάθος, αφετέρου ότι οι αρετές του σώματος υπηρετούσαν ως βάση για αυτές της ψυχής.³ Είναι σαφές ότι ο Ευάγριος δεν αντιλαμβανόταν το σώμα και την ψυχή ως δύο ανεξάρτητα μεταξύ τους επίπεδα της ανθρώπινης ύπαρξης. Αντιθέτως δεχόταν ότι σώμα και ψυχή ήταν στενά συνδεδεμένα με ένα σύνθετο πλέγμα σχέσεων και αλληλεπιδράσεων, το οποίο προσπαθούσε να αναδείξει στα έργα του. Θα μπορούσαμε επομένως να πούμε ότι για τον Ευάγριο η ασθένεια της ψυχής ήταν, από πολλές απόψεις, και σωματική υπόθεση.

Οι φιλοσοφικές διατυπώσεις που χρησιμοποιούσε ο Ευάγριος δεν έκαναν τίποτε άλλο από το να δίνουν ένα θεωρητικό πλαίσιο σε μια πραγματικότητα με καθολική ισχύ για τους μοναχούς, το ότι δηλαδή η προσέγγιση του Θεού, και γενικότερα της πνευματικότητας, επιδιωκόταν μέσω μιας διαρκούς και έντονης ενασχόλησης με το σώμα και την ύλη. Ο

¹ Hankinson, «Actions and Passions», σ. 207.

² Ευάγριος, *Μεγάλη Έπιστολή*, 15.

³ Ευάγριος, *Περὶ Προσευχῆς*, 132.

Ευάγριος εξηγούσε την ειδίκευση που αποκτούσαν οι μοναχοί πάνω στην αντιμετώπιση της ασθένειας της ψυχής, ως αποτέλεσμα μιας συστηματικής προσπάθειας να ανακαλύπτουν τις κατάλληλες ασκητικές πρακτικές για την αντιμετώπιση κάθε αμαρτωλού λογισμού.¹ Ο λογισμός ανήκει στο πεδίο της ψυχής, ενώ η ασκητική πρακτική αφορά κυρίως το σώμα, και αυτό που φαίνεται να εννοούσε ο Ευάγριος είναι ότι το πάθος της ψυχής μπορούσε να αντιμετωπιστεί από την εφαρμογή μιας πρακτικής στο σώμα. Αυτά τα δύο επίπεδα της ανθρώπινης ύπαρξης, η ψυχή και το σώμα, αποτελούσαν το βασικό αντικείμενο μελέτης των μοναχών, πάνω στο οποίο αναπτυσσόταν η ειδικευμένη γνώση τους για την αντιμετώπιση της αμαρτίας. Έτσι το πρόβλημα της ψυχής γινόταν πρόβλημα διαχείρισης του σώματος και η εμπειρική γνώση των ασκητών επεκτεινόταν γύρω από τη λειτουργία του σώματος και τη σχέση του με την ψυχή.

Γ. Η ασθένεια της ψυχής στο πεδίο του σώματος

1. Η θεραπεία της ψυχής μέσω της διαχείρισης του σώματος

Η ασκητική του σώματος ήταν ένα φαινόμενο με μακρά ιστορική διαδρομή, όταν ο Αντώνιος αποφάσισε να ξεκινήσει τον δικό του ασκητικό βίο. Ο Χριστιανισμός, από την αρχή της ιστορικής του πορείας, είχε εντάξει μια μορφή ασκητισμού στο πλαίσιο της θρησκευτικής αγωγής.² Πολλές φιλοσοφικές παραδόσεις του ελληνορωμαϊκού κόσμου, σε διαφορετικούς βαθμούς και με διαφορετικούς τρόπους, είχαν υιοθετήσει έναν ασκητικό τρόπο ζωής με στόχο την απελευθέρωση της ψυχής από τα πάθη και την αποδέσμευση της διάνοιας από την ύλη.³ Η επεξεργασία ενός χριστιανικού ασκητισμού με βάση φιλοσοφικές έννοιες και προσλήψεις πραγματοποιήθηκε, για πρώτη φορά με συστηματικό τρόπο, από τον Ωριγένη. Οι απόψεις που διατύπωσε ο Ωριγένης για τη σημασία του ασκητικού βίου στην αντιμετώπιση των σαρκικών παθών και για τον ρόλο του σώματος στη χριστιανική

¹ Ευάγριος, *Πρὸς Εὐλόγιον*, 15.

² Finn, *Asceticism*, σ. 58-99, Brown, *The Body and Society*, σ. 59-69, 83-88.

³ Finn, *Asceticism*, σ. 10-33.

πνευματικότητα, μοιάζουν να αποτελούν το θεωρητικό πλαίσιο, εντός του οποίου λειτουργούσαν αρκετοί από τους ασκητές του 4^{ου} αι.¹

Σε αντίθεση με τις φιλοσοφικές προσεγγίσεις, οι οποίες έδιναν έμφαση στο πνεύμα, στον χριστιανικό ασκητισμό το κέντρο βάρους έπεφτε πολύ περισσότερο στο σώμα, κάτι που έχει επίσης αποδοθεί στην επίδραση του Ωριγένη.² Η ζωή σύμφωνα με το θέλημα του Θεού περνούσε μέσα από μια παιδαγωγία του σώματος, το οποίο συνόδευε την ψυχή σε όλη τη διαδρομή της προς την αγάπη του Θεού.³ Σύμφωνα με κάποιες εκτιμήσεις, επρόκειτο για μια νέα έμφαση στο σώμα, που αποτελούσε ταυτόχρονα και το νέο πεδίο έρευνας των μοναχών, για το οποίο έχουμε κάνει λόγο. Εκείνο που πιθανόν ανακάλυπταν στην έρημο μορφωμένοι μοναχοί, όπως ο Ευάγριος και ο Αρσένιος, ήταν ότι τα πάθη και οι λογισμοί ήταν ριζωμένα στο σώμα τους πιο βαθιά από όσο τους επέτρεπε η μόρφωσή τους να γνωρίζουν.⁴

Ένα από τα συνηθέστερα μέσα, που χρησιμοποιούσαν οι ασκητές για τη διαμόρφωση ενός σώματος με λιγότερα πάθη, ήταν η ρύθμιση της διατροφής με κυριότερο χαρακτηριστικό τον περιορισμό και τη στέρηση.⁵ Οι πατέρες των μοναχών έδιναν μεγάλη έμφαση σε αυτόν τον τομέα και πολύ συχνά παρενέβαιναν για να ρυθμίσουν με λεπτομέρειες τη διατροφή των νεότερων μοναχών.⁶ Ο Ευάγριος υπογράμμιζε τη σημασία της διατροφής στο πλαίσιο της παρουσίας του πάθους της γαστριμαργίας. Στα έργα του η γαστριμαργία αποκαλείται, μεταξύ άλλων, μητέρα της πορνείας, αχαλίνωτη τρέλα, δοχείο ασθένειας, μίσος για την υγεία, στεναγμός των σπλάχνων, μόλυνση της διάνοιας, αδυναμία του σώματος, κουραστικός ύπνος, ζοφερός θάνατος.⁷ Η συσσώρευση χαρακτηρισμών που σχετίζονται με το πεδίο της υγείας,

¹ Finn, *Asceticism*, σ. 100-104, Rubenson, *The Letters*, σ. 114.

² Linge, «Leading the Life of Angels», σ. 549-51, Dunn, *The Emergence of Monasticism*, σ. 6. Ο P. Hadot έχει σημειώσει τη διάκριση ανάμεσα στη σωματική άσκηση του Χριστιανισμού και την κυρίως πνευματική άσκηση της ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης: Hadot, *Philosophy*, σ. 128.

³ Brown, «Asceticism», σ. 625-26.

⁴ Rousselle, *Porneia*, σ. 196. Η Rousselle συνδέει αυτήν την παρατήρηση με τις μαρτυρίες που θέλουν μορφωμένους μοναχούς να ζητούν να διδαχθούν από τους αγράμματους ασκητές της Αιγύπτου.

⁵ Bynum, *Holy Feast*, σ. 36-38.

⁶ *Αποφθέγματα*, Μεγέθιος 2, Ποιμήν 186.

⁷ Ευάγριος, *Περὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας*, PG 79, 1141A-B.

σωματικής και ψυχικής, δεν είναι τυχαία. Η γαστριμαργία παρουσιάζεται περίπου ως η βάση όλων των ασθενειών και του ίδιου του θανάτου.¹ Το ίδιο αυτό πάθος κατέχει την πρώτη θέση στον κατάλογο των οκτώ λογισμών του Ευάγγελου και θεωρείται ως ο βασικός τρόπος με τον οποίο ανοίγει ο δρόμος για όλα τα άλλα πάθη που ανήκουν στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής, με κυριότερο αυτό της ακολασίας και της πορνείας.² Η πεποίθηση ότι οι ερωτικές επιθυμίες προκαλούνταν από την καλή διατροφή και ανάπαυση του σώματος είχε καθολική αποδοχή μεταξύ των ασκητών.³

Η προσπάθεια θεραπείας του πάθους της πορνείας έφερνε τους ασκητές αντιμέτωπους με αυτόματες σωματικές διαδικασίες, που ήταν εξαιρετικά δύσκολο να ελεγχθούν. Η ακούσια εκσπερμάτιση κατά τη διάρκεια του ύπνου ήταν μια εμπειρία κοινή μεταξύ των μοναχών και ιδίως των πιο εγκρατών από αυτούς. Το πρόβλημα της ονείρωξης απασχολούσε τους μοναχούς βέβαια επειδή συνδεόταν άμεσα με το πάθος της πορνείας, ταυτόχρονα όμως αποτελούσε και έναν μηχανισμό που ανήκε, κατά τα φαινόμενα, στην ίδια τη φύση του σώματος. Οι μοναχοί προσπάθησαν να λύσουν αυτό το πρόβλημα με δύο τρόπους.

Ο Διόσκορος, πρεβύτερος και ηγούμενος εκατό μοναχών, αναγνώριζε την προέλευση της ονείρωξης από τους φυσικούς μηχανισμούς του σώματος. Οι εκροές σπέρματος, έλεγε, που δε συνοδεύονται από φαντασιώσεις αλλά γίνονται αυτομάτως και χωρίς τη θέλησή μας, προέρχονται από τη φύση μας και εκκρίνονται από το περίσσειμα του σπέρματος. Γι' αυτό δεν αποτελούν αμαρτία.⁴ Αντίθετα οι ένοχες φαντασίες είναι της προαιρέσεώς μας και δείχνουν το αμαρτωλό περιεχόμενο της ψυχής μας.⁵ Ο Ευάγγελος συμφωνούσε με την προσέγγιση αυτή και υποστήριζε ότι η ονείρωξη ήταν δυνατό να μη συνοδεύεται από εικόνες, που υποδήλωναν την παρουσία του πάθους της πορνείας στην ψυχή του μοναχού. Και στις δύο αυτές τοποθετήσεις βλέπουμε να εισάγεται στην ίδια εμπειρία ένας διαχωρισμός ανάμεσα

¹ Ευάγγελος, *Περὶ τῶν ὀκτῶ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, 1.2, *Βίος Συγκλητικῆς*, 189 (ΕΠΕ 26, 256-58), *Αποφθέγματα* (συστ.), 4.20, 32, 80, *Αποφθέγματα* (ανών.), 94, Αντώνιος, *Επιστολές*, 1.61-62, Αμμωνάς, *Περὶ τῆς χαρᾶς τῆς ψυχῆς*, 16, 27.

² Ευάγγελος, *Περὶ λογισμῶν*, 1, *Περὶ τῶν ὀκτῶ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, 1

³ Dunn, *The Emergence of Monasticism*, σ. 16, Bynum, *Holy Feast*, σ. 37.

⁴ Αντίστοιχα, για τους γιατρούς δεν αποτελούσε δυσλειτουργία του σώματος: Rousselle, *Porneia*, σ. 66.

⁵ *Ἱστορία τῶν Μοναχῶν*, 20.1-4.

σε αυτό που αποτελούσε φυσική λειτουργία του σώματος και αυτό που αποτελούσε παράγωγο και σύμπτωμα της ασθένειας της ψυχής. Η συγκεκριμένη σωματική διεργασία δηλαδή μπορούσε κατά κάποιο τρόπο να απομονωθεί και να καθαρθεί από την ασθένεια της ερωτικής επιθυμίας. Ο πλέον ενδεδειγμένος τρόπος για να επιτευχθεί κάτι τέτοιο ήταν πάλι μέσω του σώματος, συγκεκριμένα με τον περιορισμό και την αυστηρή ρύθμιση της διατροφής. «Μη δίνετε πληθώρα φαγητού στο σώμα και δεν θα βλέπετε πονηρές φαντασίες στον ύπνο σας, διότι όπως η φωτιά έτσι και η πείνα καταναλώνει τις ντροπιαστικές φαντασίες», συμβούλευε τους μοναχούς ο Ευάγριος.¹

Στην περίπτωση της ονειρώξης φαίνεται ότι η ασκητική πρακτική βασιζόταν στην πίστη ότι η επέμβαση στο σώμα και η μεταβολή της κατάστασής του μπορούσε να επηρεάσει το ψυχικό σκέλος μιας ενιαίας ψυχικής και σωματικής εμπειρίας. Το γεγονός αυτό τονίζει την αποδοχή από τους ασκητές της σωματικής βάσης των ψυχικών φαινομένων. Από την άλλη μεριά, η ίδια επέμβαση στο σώμα θεωρείτο ικανή να μεταβάλει ακόμα και τους φυσικούς μηχανισμούς του σώματος, την ίδια τη φύση του. Ο Διόσκορος δεν σταματούσε την πρότασή του στο σημείο που την άφηνε ο Ευάγριος, αλλά προσέθετε και έναν δεύτερο τρόπο για την αντιμετώπιση της ονειρώξης. Ο μοναχός, έλεγε, όφειλε να ξεπερνάει ακόμα και τον νόμο της φύσης και να χαλιναγωγεί τη σάρκα σε τέτοιο βαθμό ώστε να μην αφήνει να περισσεύει το σπέρμα. Και αυτό θα το πετύχαινε με τη μακρά νηστεία. Οι μεταβολές που επιδίωκαν να προκαλέσουν οι μοναχοί στο σώμα θεωρούνταν ικανές να θεραπεύσουν την ψυχή και να αναβαθμίσουν το σώμα σε ένα ανώτερο επίπεδο, όπως ακριβώς απαιτούσε το πρότυπο υγείας που ακολουθούσαν.

Τα παραπάνω δεδομένα μάς οδηγούν σε ένα θεμελιώδες χαρακτηριστικό του τρόπου σκέψης των μοναχών πάνω στην ανθρώπινη αδυναμία. Η επιδίωξη της υγείας της ψυχής μέσα από τη διαχείριση του σώματος βασιζόταν στην πεποίθηση ότι υπάρχουν κάποιοι σταθεροί κανόνες και μηχανισμοί σύνδεσης του σώματος με την ψυχή. Στόχος των ασκητών ήταν η

¹ Ευάγριος, *Πρὸς μοναχοὺς*, 11. Αλλού σημειώνει ότι όσοι παρέχουν στον εαυτό τους περισσότερο ψωμί και νερό έρχονται αντιμέτωποι με πονηρές φαντασίες: Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 27.

χαρτογράφηση αυτών των μηχανισμών και η ανακάλυψη μεθόδων παρέμβασης με τρόπο που να επηρεάζει τη λειτουργία τους. Έτσι, η ηθική ατέλεια και το ηθικό σφάλμα δεν ήταν υπόθεση απλά και μόνο ατομικής ευθύνης. Η υιοθέτηση του ορθού τρόπου ζωής ήταν αφενός θέμα επιλογής και αφετέρου αποτέλεσμα γνώσης. Κάθε λογισμός μπορούσε να αντιμετωπιστεί από συγκεκριμένες ασκητικές πρακτικές, τις οποίες έπρεπε κανείς να γνωρίζει και να εφαρμόζει στην πράξη. Και αυτό ήταν κάτι εφικτό για τον καθένα και όχι μόνο για τις εξαιρετικές ή χαρισματικές προσωπικότητες. Όπως έχουμε σημειώσει, κατά τον Γρηγόριο Νύσσης, στην ασκητική ζωή δεν ήταν αρκετός ο ενθουσιασμός και οι καλές προθέσεις. Η αντιμετώπιση των παθών δεν επιτυγχανόταν με εικασίες αλλά με βέβαιη γνώση θεμελιωμένη στις εμπειρίες των παλαιότερων. Ο βίος των μοναχών βασιζόταν σε μια εμπειρικά συγκροτημένη γνώση που ήταν συγκρίσιμη με την ιατρική.¹

Ο Γρηγόριος μπορεί να συνέκρινε τη γνώση των μοναχών με την ιατρική από την άποψη της μεθοδολογίας και του θεραπευτικού στόχου. Το ενδιαφέρον όμως είναι ότι οι γιατροί είχαν ήδη ασχοληθεί συστηματικά με τις επιπτώσεις των ασκητικών επιλογών στο σώμα και την ψυχή. Αυτό συνήθως το έκαναν ανταποκρινόμενοι σε μια έντονη ζήτηση από μέλη των ανώτερων τάξεων για μια επιστημονική συμβουλή και καθοδήγηση στην ασκητική τους πρακτική.² Μέχρι τον 4^ο αι. μ.Χ. η ιατρική επιστήμη είχε συγκροτήσει μια σειρά θεωρήσεων για την άσκηση και το σώμα, για τους μηχανισμούς σύνδεσης του σώματος με την ψυχή και τον τρόπο με τον οποίο μπορούσε κανείς να επηρεάσει την ψυχική του κατάσταση επεμβαίνοντας στο σώμα. Οι ασκητές είχαν τη δυνατότητα να αξιοποιήσουν τα σχετικά πορίσματα της ιατρικής και φαίνεται ότι σε έναν σημαντικό βαθμό το έκαναν.³

¹ Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ Παρθενίας*, 23.1-2.

² Rousselle, *Porneia*, σ. 76, 131.

³ Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, σ. 159.

2. Ο ρόλος της ιατρικής γνώσης στη θεραπευτική προσέγγιση των ασκητών

Έχει παρατηρηθεί ότι η ιατρική κατά την αρχαιότητα δεν αποτελούσε μόνο μια τεχνική για τη θεραπεία των σωματικών ασθενειών. Το αντικείμενό της συχνά κάλυπτε όλη την έκταση του βίου των ανθρώπων, τόσο των ασθενών όσο και των υγιών, και οι προτάσεις της καθόριζαν, στον βαθμό που γίνονταν αποδεκτές, την καθημερινότητά τους ακόμα και στις πιο μικρές λεπτομέρειες. Με τον τρόπο αυτό η ιατρική κατέληγε να αποτελεί, όχι χωρίς αντιδράσεις, έναν οδηγό για την ορθολογική οργάνωση της ανθρώπινης συμπεριφοράς.¹

Σε αυτό το πλαίσιο, το ενδιαφέρον των ανθρώπων για την ψυχή, για τον κόσμο των συναισθημάτων και των ηθικών αρετών, έβρισκε συγκεκριμένες απαντήσεις στην ιατρική γνώση της εποχής τους. Από την ιπποκρατική συλλογή μέχρι τον Γαληνό, η ιατρική αντιμετώπιζε τα ψυχικά φαινόμενα σε μεγάλο βαθμό με όρους σωματικών λειτουργιών και εντόπιζε την ψυχική δραστηριότητα σταθερά στο σώμα.² Οι ιατρικές θεωρίες που είχαν αναπτυχθεί για να εξηγήσουν τη σύνδεση του σώματος με την ψυχή ήταν ποικίλες και περίπλοκες.³ Μία από τις πιο διαδεδομένες ήταν η θεωρία των χυμών του σώματος, η οποία αποδείχτηκε αρκετά ευέλικτη για να καλύψει και τον τομέα της ψυχής. Στην ιατρική γραμματεία βλέπουμε συχνά όλα όσα θεωρούνται χαρακτηριστικές εκδηλώσεις της ψυχής, όπως συναισθήματα και στοιχεία του χαρακτήρα, να ανάγονται στους χυμούς και τις ποιότητές τους. Σύμφωνα με τον Γαληνό, η άριστη κατάσταση της ψυχής συνδεόταν με την άριστη κρίση του σώματος, ενώ οι αποκλίσεις από το ιδανικό μέτρο, όπως η οξυθυμία και η δειλία, αποδίδονταν σε προβλήματα της ισορροπίας των χυμών.⁴

¹ Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, σ. 115-17.

² Temkin, *Hippocrates*, σ. 13, Hankinson, «Actions and Passions», σ. 185-87.

³ Μία από αυτές έκανε λόγο για τη ροή του πνεύματος στο ανθρώπινο σώμα και την επεξεργασία του από τα διαφορετικά σωματικά όργανα: Nutton, *Ancient Medicine*, σ. 234.

⁴ Γαληνός, *Υγιεινών*, Α. 30, 39. Βλ. επίσης, Ballester, «Soul and Body», σ. 128-31, Perkins, *The Suffering Self*, σ. 162-65. Η εξέταση των σωματικών συμπτωμάτων θεωρείτο ικανή να αποκαλύψει καταστάσεις της ψυχής και του νου: Perkins, *ό.π.*, σ. 155-56.

Η ίδια λογική εφαρμοζόταν και στον τομέα της θεραπευτικής παρέμβασης. Τα πάθη μπορούσαν να αντιμετωπιστούν, τα συναισθήματα να τροποποιηθούν, ακόμη και οι χαρακτήρες να αλλάξουν με τον ίδιο τρόπο που επιδιωκόταν η θεραπεία από τη σωματική ασθένεια, δηλαδή με τη ρύθμιση της κατάλληλης διαίτας. Κατά τον Γαληνό, όποιος ακολουθούσε από την αρχή της ζωής του τις συμβουλές της ιατρικής λάμβανε μεγάλο όφελος και στην ψυχή του, αφού ο σωστός τρόπος ζωής, όπως τον όριζαν οι γιατροί, διαμόρφωνε και καλά ήθη.¹ Έτσι, η αρετή και η συγκρότηση ηθικής προσωπικότητας δεν ήταν μόνο θέμα επιλογής και βούλησης, αλλά και θέμα ιατρικής αγωγής.²

Οι ασκητές από τη μεριά τους, αναζητώντας την επαναφορά του ανθρώπου στην ιδεατή κατάσταση υγείας, ανακάλυπταν τους μηχανισμούς που συνέδεαν τα δύο επίπεδα της ανθρώπινης ύπαρξης και επιχειρούσαν να θεραπεύσουν την ψυχή τους μέσω της επέμβασης στο σώμα τους. Επιδιώκοντας δηλαδή το χριστιανικό πρότυπο υγείας κατέληγαν στη μηχανιστική λογική της ιατρικής επιστήμης. Το γεγονός αυτό καθιστούσε την προσπάθεια των μοναχών θεραπευτική, όχι με τη μεταφορική έννοια της λέξης, ούτε καν μόνο με τη χριστιανική, αλλά με την καθαρά ιατρική.

Οι βασικοί παράγοντες υγείας και ασθένειας, οι οποίοι αποτελούσαν τους κύριους τομείς παρέμβασης του γιατρού, απαριθμούνται από τον Γαληνό σε αρκετά έργα του. Μεταξύ αυτών βρίσκουμε τη διατροφή, τις συνθήκες ζωής, τη σωματική δραστηριότητα, τον ύπνο, τις ερωτικές σχέσεις και τη διανοητική δραστηριότητα.³ Θα μπορούσαμε να περιγράψουμε ολόκληρο σχεδόν τον ασκητικό βίο βασισμένοι σε αυτούς ακριβώς τους τομείς ιατρικής παρέμβασης. Ο ιατρικός χαρακτήρας της προσέγγισης των μοναχών απέναντι στην ψυχή όμως δεν περιοριζόταν σε αυτό το γενικό πλαίσιο αλλά τεκμηριωνόταν από μια μακρά σειρά συμπτώσεων, σε θεωρητικό και πρακτικό επίπεδο, που απείχαν κατά πολύ από το να αποτελούν απλές αναλογίες και μεταφορές.

¹ Γαληνός, *Υγιεινῶν*, Α. 32, 40.

² Shaw, «Sexual Renunciation», σ. 407, Temkin, *Galenism*, σ. 83-89.

³ Ballester, «Soul and Body», σ. 148-50.

Η έμφαση στην τήρηση ενός μέτρου στις ασκητικές πρακτικές, που όπως είδαμε έδιναν πολλοί πατέρες των μοναχών, ήταν ιδιαίτερα σημαντική στον τομέα της ψυχικής υγείας.¹ Ο Βασίλειος Αγκύρας υποστήριζε ότι το σώμα δεν έπρεπε να καταπονείται σε σημείο εξάντλησης διότι η επίδρασή του στο πνεύμα θα ήταν αντίθετη από την αναμενόμενη.² Την ίδια άποψη εξέφραζε και ο Μ. Βασίλειος, ο οποίος επιπλέον χρησιμοποιούσε τις πρακτικές των γιατρών ως επιχείρημα για την αξία της νηστείας.³

Ο Ευάγριος συνέδεε τις απόψεις του για το νόημα του ασκητικού βίου με βασικά ιατρικά δόγματα. Θέλοντας να ορίσει τι είναι φυσικό, τι είναι αντίθετο με τη φύση και τι πάνω από αυτήν, ξεκινούσε τον συλλογισμό του από τον ορισμό του φυσικού σώματος και των ιδιοτήτων του, αποδεχόμενος πλήρως τα διδάγματα της ιατρικής: επειδή το υλικό σώμα έχει δημιουργηθεί από τα τέσσερα θεμελιώδη στοιχεία της φύσης, οι κινήσεις του είναι εξαρτημένες από τους συνδυασμούς των τεσσάρων βασικών ιδιοτήτων, δηλαδή του θερμού, του ψυχρού, του ξηρού και του υγρού. Η υγεία και η ασθένεια του σώματος καθορίζονται από την ισορροπία που πρέπει να υπάρχει μεταξύ αυτών των ιδιοτήτων, παραδεχόταν.⁴

Τις ίδιες έννοιες χρησιμοποιούσε ο Ευάγριος και στην περιγραφή των παθών. Υποστήριζε ότι ο ασκητής, με τους περιορισμούς που επέβαλλε στο σώμα, στόχο είχε να ψυχράνει τις άσεμνες σκέψεις. Αντίθετα οι δαίμονες, είτε προβάλλοντας άσεμνες εικόνες είτε επιδρώντας άμεσα επάνω στο σώμα, προκαλούσαν σε αυτό έντονη θερμότητα.⁵ Ο θυμός κατά τον Ευάγριο ήταν ένα είδος βρασμού,⁶ ενώ κατά τον Μ. Βασίλειο ήταν μια έξαψη και θερμότητα του αίματος γύρω από την καρδιά, που προκαλούσε οξεία αναθυμίαση των χυμών, θόλωση των λογισμών και κατ' επέκταση αλλοτρίωση από τον Θεό.⁷ Αυτή η σύνδεση του θυμού με την περιοχή της καρδιάς ακολουθούσε την ιατρική αντιστοιχία του Γαληνού

¹ Ευάγριος, *Περὶ τὰς ἀντιζῶντος τῶν ἀρετῶν κακίας*, PG 79, 1141A-B.

² Βασίλειος Αγκύρας, *Περὶ Παρθενίας*, PG 30, 689A-B.

³ Μ. Βασίλειος, *Περὶ νηστείας Β*, 7.

⁴ Ευάγριος, *Μεγάλη Ἐπιστολή*, 39-40.

⁵ Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 16.

⁶ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 11.

⁷ Μ. Βασίλειος, *Κατὰ ὀργιζομένων*, PG 31, 369A, 372A, *Εἰς Ἡσαΐαν*, κεφ.5, PG 30, 424A.

ανάμεσα στην τριμερή ψυχή και τα τρία πρωταρχικά συστήματα του σώματος, τον εγκέφαλο, την καρδιά και το συκώτι, κάτι που φαίνεται ακόμη καθαρότερα σε έργα του Γρηγόριου Νύσσης.¹

Η προσέγγιση των ψυχικών παθών με όρους φυσιολογίας είχε αντίκτυπο και στον τρόπο με τον οποίο γινόταν αντιληπτή η λειτουργία και η στόχευση της θεραπευτικής παρέμβασης. Σε ένα από τα σπάνια χωρία, στα οποία αποδίδεται η χρήση ιατρικής ορολογίας στον Αντώνιο, ο μεγάλος ασκητής εμφανίζεται να υποστηρίζει ότι η κακή διατροφή και ανάπαυση του σώματος προκαλούν θερμότητα στο αίμα, και συνακόλουθα διέγερση του σώματος και ένταση των παθών. Ο καταλληλότερος τρόπος ελέγχου αυτών των διεργασιών ήταν η άσκηση και η αποφυγή της μεγάλης κατανάλωσης οίνου.² Η ειδική αναφορά στον οίνο, στο πλαίσιο της παραπάνω διδασκαλίας, δεν μπορεί να μην έχει σχέση με τη θερμαντική του ιδιότητα. Στο παράδειγμα αυτό επομένως βλέπουμε έναν τρόπο αξιοποίησης της ιατρικής γνώσης για τις ιδιότητες του οίνου στο πεδίο της ψυχής.³

Στην ίδια ιατρική λογική βασιζόταν και η διδασκαλία του Διόσκορου για την αναστολή της αυτόματης εκσπερμάτισης.⁴ Η πεποίθησή του ότι, μέσω του δραστικού περιορισμού της διατροφής, μπορούσε κανείς να επέμβει σε αυτήν τη φυσική διεργασία και να την αναστείλει, προέκυπτε από την παρατήρηση ότι το φαινόμενο της αυτόματης εκσπερμάτισης οφείλεται στην περίσσεια του σπέρματος.⁵ Η άποψή του δεν απέχει από τη λογική των γιατρών, οι οποίοι ισχυρίζονταν ότι μπορούσαν να ρυθμίσουν την παραγωγή σπέρματος μέσω της διατροφής. Σύμφωνα με τις ιατρικές διδασκαλίες, οι τροφές, ανάλογα με το είδος τους και την ποσότητά τους, επηρέαζαν τους μηχανισμούς παραγωγής χυμών όπως ήταν το σπέρμα. Κατά τον Γαληνό, οι τροφές που υγραίνουν και θερμαίνουν το σώμα ευνοούσαν την

¹ Corrigan, *Evagrius and Gregory*, σ. 48.

² *Αποφθέγματα*, Αντώνιος 22.

³ Οι γιατροί επίσης θεωρούσαν ότι η μεγάλη κατανάλωση οίνου μπορούσε να προκαλέσει μια ποικιλία προβλημάτων στη σωματική και διανοητική υγεία: Jouanna, *Greek Medicine*, σ. 173-79.

⁴ Ο Διόσκορος επικαλείται την ιατρική πρακτική ως πρότυπο στην επιβολή σωματικών στερήσεων.

⁵ Σύγχρονες ιατρικές έρευνες έχουν δείξει ότι η δραστική μείωση της διατροφής μπορεί να οδηγήσει σε ανικανότητα, ακόμα και σε ατροφία των γεννητικών οργάνων: Bushel, «Psychophysiological Analysis», σ. 558.

παραγωγή σπέρματος, ενώ το αντίθετο συνέβαινε με τις τροφές που ξηραίνουν και ψυχραίνουν.¹

Σύμφωνα με αυτήν τη λογική, οι ασκητές, προκειμένου να περιορίσουν την παραγωγή σπέρματος και την ερωτική επιθυμία, έπρεπε να τηρούν μια δίαιτα που καθιστούσε το σώμα ξηρότερο ή ψυχρότερο.² Πράγματι, υπάρχουν πολλά χωρία στα οποία υποστηρίζεται ότι η νηστεία και η ξηρότερη δίαιτα μείωνε τα πάθη της σάρκας ελευθερώνοντας την ψυχή.³ Ειδικά για την αντιμετώπιση του πειρασμού της πορνείας, ο Ευάγγριος παρατηρούσε ότι ο κορεσμός από τα φαγητά έτρεφε τους αμαρτωλούς λογισμούς και η αφθονία στη λήψη νερού γέμιζε τον ύπνο με πονηρές φαντασίες. Για τον λόγο αυτό ο μοναχός έπρεπε να περιορίζει τη λήψη φαγητού και νερού.⁴ Σε άλλο σημείο έθετε την ίδια αρχή λίγο διαφορετικά, υποστηρίζοντας ότι έπρεπε να αποφεύγεται η υγρή δίαιτα και να υιοθετείται μια ξηρότερη.⁵

Η ξηρή δίαιτα των μοναχών μπορεί να βρεθεί σε έργα του Γαληνού αλλά και στην ιατρική συλλογή του Ορειβάσιου. Ήταν μια δίαιτα που απέφευγε το κρέας και τα φασόλια και προτιμούσε τις αλμυρές, ξηρές και εύπεπτες τροφές, όπως φακές, αλατισμένες ελιές, σταφύλια, ξηρά δαμάσκηνα, αλάτι, ξύδι. Σύμφωνα με μια άλλη θεωρία, το σώμα είχε εσωτερική θερμότητα και προκειμένου να την περιορίσει κανείς, έπρεπε να τρέφεται με ωμό, κρύο φαγητό, όπως ήταν για παράδειγμα τα λάχανα. Η διατροφή των μοναχών συμφωνούσε με αυτούς τους κανόνες.⁶ Στο πλαίσιο της ίδιας δίαιτας οι γιατροί συμβούλευαν και αγρυπνία, διότι ο ύπνος θεωρείτο ότι υγραίνει το σώμα. Από την άλλη μεριά, η δίαιτα που πρότεινε ο

¹ Shaw, «Creation, Virginitv and Diet», σ. 585, Rousselle, *Porneia*, σ. 19.

² Rousselle, *Porneia*, σ. 172-74, Bynum, *Holy Feast*, σ. 38.

³ Βλ. π.χ. *Αποφθέγματα*, Ευάγγριος 6, Ιωάννης Κολοβός 3, Υπερέχιος 2, *Αποφθέγματα* (συστ.), 1.4, 4.55.

⁴ Ευάγγριος, *Πρὸς Εὐλόγιον*, 18, *Περὶ τῶν ὀκτῶ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, 1.12, *Πρὸς μοναχοὺς*, 11.

⁵ Ευάγγριος, *Περὶ τῶν ὀκτῶ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, 1.13, *Πρακτικός* 17. Με αυτούς τους ιατρικούς ὀρους περιέγραφε και ο Σωζομενός βασικά χαρακτηριστικά της ασκητικῆς δίαιτας: Σωζομενός, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 1.13.4-5.

⁶ Rousselle, *Porneia*, σ. 173, Dunn, *The Emergence of Monasticism*, σ. 17, Shaw, «Creation, Virginitv and Diet», σ. 585.

Ορειβάσιος σε όσους έπασχαν από σεξουαλική ανικανότητα ήταν ακριβώς η αντίθετη.¹ Φαίνεται λοιπόν ότι οι ελληνικές ιατρικές αντιλήψεις για την παραγωγή του σπέρματος πρόσφεραν σημαντικά στοιχεία της θεωρίας που ρύθμιζε τη ζωή των μοναχών.²

Όλα αυτά τα στοιχεία τα βρίσκουμε συγκεντρωμένα στην πραγματεία *Περί Παρθενίας* του Βασιλείου Αγκύρας. Έντονα επηρεασμένος από την ελληνική ιατρική,³ ο Βασίλειος υποστήριζε ότι η ορθή άσκηση της παρθενίας προϋπέθετε κατανόηση της φύσης και των λειτουργιών του σώματος, κάτι που έκανε τον ίδιο να προσφύγει σε ιατρικές και φιλοσοφικές θεωρίες. Με τη μέθοδο ενός γιατρού εξέθεσε στο έργο του τις καταστάσεις που αντιμετώπιζε μια παρθένος και πρότεινε κατάλληλα αντίδοτα, στα οποία συμπεριλάμβανε τη ρύθμιση της διατροφής με βάση τη θεωρία των χυμών. Η δίαιτά του ήταν πάλι αυτή που στεγνώνει και ψυχραίνει το σώμα και προϋπέθετε τη γνώση των ιδιοτήτων των τροφών. Ο Βασίλειος εμφανίζεται μάλιστα να θεωρεί ότι οι ιδιότητες βασικών τροφίμων, όπως το κρέας, το κρασί και τα όσπρια, ήταν ευρέως γνωστές μεταξύ των ασκητών.⁴

Είναι επομένως σαφές ότι τα πάθη αντιμετωπίζονταν από τους ασκητές όχι μόνο σαν ηθικές έννοιες, αλλά και σαν μηχανισμοί, που ξεκινούσαν από το σώμα και επηρέαζαν την ψυχή και αντιστρόφως. Η αμαρτία συχνά περιγραφόταν με τη χρήση ιατρικών όρων και η σωματικότητα ψυχικών παθών τεκμηριωνόταν με αναφορά στη θεωρία των τεσσάρων χυμών και των ποιοτήτων τους. Έτσι η ενότητα σώματος και ψυχής θεμελιωνόταν πάνω σε αντιλήψεις της ιατρικής επιστήμης και η θεραπεία της ψυχής ακολουθούσε ιατρική λογική αλλά και ιατρικούς κανόνες.

Αυτή η προσέγγιση της γνώσης των ασκητών με την ιατρική γνώση γινόταν απολύτως συνειδητά από τους πατέρες και δεν ήταν καθόλου τυχαία. Το σώμα που προσπαθούσαν να

¹ Την ίδια λογική και τις ίδιες περίπου προτάσεις έκαναν και άλλοι γιατροί, όπως Ρούφος Εφέσου τον 1^ο αι. μ.Χ. και ο Αέτιος τον 6^ο αι. μ.Χ.: Shaw, «Creation, Virginitv and Diet», σ. 587.

² Rousselle, *Porneia*, σ. 159, 172-73. Η έμφαση των μοναχών στην αξία των δακρύων μπορούσε επίσης να ερμηνευτεί ως προσπάθεια αποβολής περιττών υγρών: Brown, *The Body and Society*, σ. 238.

³ Anthony, «Sex, Sin and the Soul», σ. 5.

⁴ Shaw, «Creation, Virginitv and Diet», σ. 579-85, Rousselle, *Porneia*, σ. 187-88.

ανανεώσουν οι ασκητές δεν ήταν άλλο από το γήινο φθαρτό σώμα που περιέγραφε η ιατρική επιστήμη. Και εφόσον η λειτουργία αυτού του σώματος είχε ήδη μελετηθεί τεκμηριωμένα από τους γιατρούς, πολλοί πατέρες των μοναχών δεν είχαν κανένα πρόβλημα να αποδεχτούν τα συμπεράσματά τους. Επιπλέον οι γιατροί είχαν ήδη προσαρμόσει την επιστημονική τους γνώση στις ασκητικές τάσεις της ρωμαϊκής κοινωνίας, με αποτέλεσμα οι ασκητές του 4^{ου} αι. να έχουν στη διάθεσή τους μια ιατρική που λάμβανε υπόψη τον ασκητικό στόχο. Έτσι, έγιναν κοινωνοί βασικών ιατρικών προσεγγίσεων, όπως προκύπτει από πολλά σημεία της ασκητικής γραμματείας.

3. Τα όρια του ρόλου της ιατρικής γνώσης

Η αποδοχή της ιατρικής προσέγγισης από μεγάλους δασκάλους των μοναχών δίνει την εντύπωση ότι ο ασκητικός βίος και η επιδίωξη της θεραπείας της ψυχής καθορίζονταν σε σημαντικό βαθμό από ιατρικές αρχές και λογικές. Η γνώση των ασκητών μοιάζει σε πολλά σημεία να ταυτίζεται με την ιατρική γνώση. Ποια ήταν όμως η έκταση αυτού του φαινομένου; Μέχρι ποιο σημείο μπορεί να έφθανε η επιρροή της ιατρικής στις επιλογές των ασκητών και πού ξεκινούσε η γνώση που αποκτούσαν οι ίδιοι οι ασκητές με βάση τις δικές τους εμπειρίες;

Οι ασκητές δεν αντλούσαν από την ιατρική μόνο γνώσεις και κανόνες, αλλά και μεθοδολογία. Ο Βασίλειος Αγκύρας δεχόταν από τη μια μεριά τα διδάγματα της ιατρικής επιστήμης, αλλά από την άλλη επισήμαινε ότι δεν έπρεπε κανείς να εμπιστεύεται τη φήμη που έχουν οι διάφορες τροφές για τις ιδιότητές τους. Ήταν υποχρεωμένος να εξετάζει τις πραγματικές τους ιδιότητες και τα πρακτικά αποτελέσματα που είχαν πάνω στον ίδιο.¹ Ο Γρηγόριος Νύσσης, όπως έχουμε δει, θεωρούσε την ιατρική ως πρότυπο για την ασκητική γνώση, αλλά παρέπεμπε όσους ήθελαν να ασχοληθούν με αυτή στη συσσωρευμένη εμπειρία των πατέρων της ερήμου. Φαίνεται λοιπόν ότι ο Βασίλειος και ο Γρηγόριος δεν θεωρούσαν

¹ Shaw, «Creation, Virginitv and Diet», σ. 585-86.

ότι η ιατρική έδινε έτοιμες συνταγές, άμεσα εφαρμόσιμες από τους ασκητές. Πιθανότατα η ιατρική επιστήμη δεν είχε απαντήσεις στα ερωτήματα που έθεταν οι ασκητές της ερήμου.

Τα συμπεράσματα στα οποία κατέληγαν οι ασκητές για την ενδεδειγμένη διαχείριση του σώματος ήταν σε σημαντικό βαθμό αποτέλεσμα μιας σειράς πειραματισμών, παρατηρήσεων και συζητήσεων. Συχνά εμφανίζονται στα κείμενα να δοκιμάζουν διάφορες μεθόδους για να επηρεάσουν την ψυχή μέσω της χειραγώγησης του σώματος. Κάποιος από αυτούς μπορεί να υποστήριζε ότι η στέρηση του άρτου έλιωνε περισσότερο το σώμα, άλλος να διαβεβαίωνε ότι η αγρυπνία ήταν αποτελεσματικότερη, ενώ ένας τρίτος να θεωρούσε σημαντικότερο, για τον ίδιο σκοπό, το κλάμα.¹ Αν η συνταγή δεν πετύχαινε σήμαινε πως κάτι είχε πάει στραβά. Ένας αδελφός, για παράδειγμα, ρωτούσε τους πατέρες γιατί τα πάθη δεν υποχωρούσαν, ενώ αυτός είχε ακολουθήσει πιστά τις οδηγίες τους και το σώμα του είχε εξασθενήσει.² Έτσι, οι μοναχοί πειραματίζονταν με το σώμα τους, παρατηρώντας κάθε φορά τις επιπτώσεις των επιλογών τους στην κατάσταση της ψυχής και συζητούσαν τα συμπεράσματα που προέκυπταν.

Σε αυτήν τη διαδικασία κατάκτησης της γνώσης σημαντικό ρόλο έπαιζε η παρατήρηση των σωμάτων, τόσο των ίδιων όσο και των άλλων. Ο Αρσένιος κάλεσε δύο συνασκητές του ένα βράδυ για να τον επιτηρούν αν θα νυστάξει, διότι δεν ήταν σίγουρος αν κατά τη διάρκεια της αγρυπνίας οι δαίμονες τον έκλεβαν στον ύπνο.³ Κάποιοι άλλοι μοναχοί, όταν παρατήρησαν ότι το σώμα του Μακάριου του Αιγύπτιου ήταν ξηρό είτε αυτός έτρωγε είτε νήστευε, απόρησαν και τον ρώτησαν πώς πετύχαινε κάτι τέτοιο. Εκείνος στην απάντησή του αποκάλυψε έναν νέο τρόπο να κρατά κανείς το σώμα του στην επιθυμητή κατάσταση: αν ο άνθρωπος καθαρίσει τον νου του με τον φόβο του Θεού, αυτός ο φόβος κατατρώει το σώμα του.⁴ Κατά τρόπο ανάλογο, ο βιογράφος της Συγκλητικής παρατηρούσε ότι το σώμα της αδυνάτιζε και το πρόσωπό της ήταν χλωμό ακόμα και όταν έτρωγε, κάτι που εξηγούσε ως

¹ *Αποφθέγματα*, Θεόδωρος ο Ελευθεροπολίτης 2, Μακάριος ο Αιγύπτιος 34.

² *Αποφθέγματα*, Ποιμίν 161.

³ *Αποφθέγματα*, Αρσένιος 43.

⁴ *Αποφθέγματα*, Μακάριος ο Αιγύπτιος 12.

αποτέλεσμα της κατάστασης του πνεύματός της.¹ Σε αυτά τα παραδείγματα οι ασκητές φαίνεται ότι κατέληγαν εμπειρικά στο συμπέρασμα ότι υπήρχε η δυνατότητα να επιτευχθεί μια συγκεκριμένη διάθεση του πνεύματος, η οποία ήταν ικανή να επηρεάσει τους μηχανισμούς λειτουργίας του σώματος και να καθορίσει ακόμα και το κατά πόσο η τροφή θρέφει το σώμα. Με τον τρόπο αυτό, μέσω των δοκιμών, των παρατηρήσεων και των συζητήσεων, οι ασκητές διαμόρφωναν μια γνώση για τις λειτουργίες του σώματος και της ψυχής φθάνοντας, ορισμένες φορές, σε συμπεράσματα εντελώς διαφορετικά από εκείνα της ιατρικής επιστήμης.

Επιπλέον, η συνολική εικόνα των ασκητικών πρακτικών δεν μπορεί να εξηγηθεί ως αποτέλεσμα αξιοποίησης της ιατρικής γνώσης. Οι πειραματισμοί, οι ακρότητες, η εξάντληση των ορίων αντοχής του σώματος, που κάποτε έφθαναν ως την ασθένεια και την τρέλα, δεν προέρχονταν από την ιατρική.² Ο Μακάριος ο Αλεξανδρεύς, θέλοντας να νικήσει τον ύπνο, αποφάσισε να μην μπει κάτω από στέγη για είκοσι μέρες αφήνοντας τον εαυτό του έκθετο στη ζέστη και το κρύο. Εκ των υστέρων έλεγε ο ίδιος ότι αν δεν πρόφτανε να κοιμηθεί κάτω από στέγη μετά τις είκοσι μέρες, θα ξηραίνονταν τελείως το μυαλό του και θα γινόταν φρενοβλαβής.³ Ο Μακάριος δηλαδή, ενώ γνώριζε τις ιατρικές θεωρίες για την απαραίτητη ισορροπία μεταξύ ξηρού και υγρού, ο ίδιος επέλεγε να φθάσει στο απώτατο άκρο ξηρότητας. Κατά τον ίδιο τρόπο, ο Διόσκορος, που είδαμε παραπάνω, παρότι χρησιμοποιούσε την ιατρική γνώση στη διδασκαλία του, για να επιτύχει κανείς το στόχο που έθετε για τον έλεγχο της εκροής του σπέρματος έπρεπε να αγνοήσει κάθε ιατρική συμβουλή.⁴ Γιατί λοιπόν οι ασκητές εμφανίζονται να χρησιμοποιούν την ιατρική γνώση, ακόμη και σε περιπτώσεις στις οποίες καταφανώς την παραβιάζουν;

¹ *Βίος Συγκλητικῆς*, 202 (ΕΠΕ 26, 272-74).

² Πρότυπα ασκητικού βίου, όπως αυτό που βλέπουμε στον *Βίο Αντωνίου*, παραβίαζαν όλους τους κανόνες της ιπποκρατικής υγιεινής: Temkin, *Hippocrates*, σ. 154.

³ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 18.3.

⁴ Σύγχρονες έρευνες δείχνουν πάντως ότι η επίτευξη αυτού του στόχου ήταν εφικτή: Rousselle, *Porneia*, σ. 176.

Θα μπορούσαμε να ερμηνεύσουμε αυτήν την τάση με τρεις τρόπους. Πρώτον, η γνώση της ιατρικής παρέιχε στους μοναχούς ένα θεωρητικό πλαίσιο, εντός του οποίου γίνονταν κατανοητές πολλές από τις εμπειρίες τους. Όταν ο Μακάριος ο Αλεξανδρεύς έφθανε στα όρια της τρέλας και περιέγραφε την εμπειρία του με ιατρικούς όρους, ουσιαστικά χρησιμοποιούσε την ιατρική επιστήμη ως ερμηνευτικό εργαλείο. Πολλά από τα φαινόμενα που παρατηρούσαν οι ασκητές έβρισκαν μια λογική εξήγηση στον ιατρικό λόγο. Δεύτερον, η ιατρική έδινε στους πατέρες των μοναχών τη δυνατότητα να θεμελιώσουν σε θεωρητικό επίπεδο τη λειτουργία των ψυχικών και σωματικών μηχανισμών που ανακάλυπταν και οι ίδιοι στην πράξη. Έδινε δηλαδή στη γνώση των ασκητών τον χαρακτήρα μιας επιστήμης με τα χαρακτηριστικά της αναγνωρισιμότητας και της εγκυρότητας. Τρίτον, η ιατρική ορολογία έκανε την ασκητική γνώση περισσότερο προσιτή σε ένα ευρύτερο ακροατήριο. Έχει διαπιστωθεί ότι όσο το κίνημα του μοναχισμού διευρυνόταν κατά τον 4^ο αι. τόσο περισσότερο διαλεγόταν με ιδέες εκλαϊκευμένες από την ιατρική επιστήμη, δημιουργώντας ένα σύστημα γνώσης που απευθυνόταν σε όλο τον ελληνορωμαϊκό κόσμο.¹

Θα μπορούσαμε επομένως να συνοψίσουμε τους τρόπους με τους οποίους οι πατέρες των μοναχών χρησιμοποιούσαν την ιατρική σε τέσσερις. Πρώτον, ως γνώση που εφαρμοζόταν στην πράξη, δεύτερον ως ερμηνευτικό εργαλείο, τρίτον ως πρότυπο μεθοδολογίας σε μια πρωτογενή έρευνα και τέταρτον ως λόγο που βοηθούσε τη θεωρητικοποίηση και διάδοση των ασκητικών ιδεών. Από εκεί και πέρα υπέτασσαν την ιατρική στους ιδιαίτερους στόχους τους και δημιουργούσαν σταδιακά τη δική τους γνώση.

Οι ασκητές αφιέρωναν όλη τους τη ζωή και τα σώματά τους σε μια διαρκή έρευνα των δυνατοτήτων και των ορίων τους. Τόσο οι εμπειρίες, όσο και οι ανακαλύψεις στις οποίες αυτές οδηγούσαν ήταν, σε κάποιον βαθμό, νέες. Όλος αυτός ο κόσμος παλαιών και νέων γνώσεων συγκεντρωνόταν στα χέρια των πνευματικών πατέρων, οι οποίοι σταδιακά δημιουργούσαν μια νέα ιατρική της ερήμου, προσαρμοσμένη στους ιδιαίτερους στόχους των μοναχών. Από τον 4^ο αι. οι ευγενείς της Δύσης, που συμβουλευόνταν τους γιατρούς τους για

¹ Rousselle, *Porneia*, σ. 172, 177.

να μειώσουν την ερωτική τους δραστηριότητα, ταξίδευαν στην Ανατολή ή αναζητούσαν αφηγήσεις για τους μοναχούς.¹

Η ιδιαιτερότητα της γνώσης των μοναχών όμως δεν προέκυπτε μόνο από την αυθεντικότητα της εμπειρίας τους. Πήγαζε μάλλον από μια εντελώς διαφορετική οπτική και προσέγγιση απέναντι στο σώμα και τις δυνατότητές του. Το σώμα που ήθελαν να διαμορφώσουν ξεπερνούσε τα όρια της φύσης. Από αυτήν την άποψη, οι πατέρες των μοναχών μπόρεσαν να πάρουν διαφορετικές απαντήσεις από τις σωματικές τους εμπειρίες διότι έθεσαν ένα διαφορετικό ερώτημα: μπορούσε το υλικό σώμα να αναμορφωθεί πλήρως; Έτσι η γνώση των ασκητών υπερέβαινε την ιατρική γνώση, και αυτό φαίνεται κυρίως σε δύο τομείς. Πρώτον, στη θεωρία για την ανανέωση της ανθρώπινης φύσης και δεύτερον, στη θεωρία γύρω από τους δαίμονες. Σε αυτούς τους τομείς πρέπει τώρα να στραφούμε αναζητώντας την ιδιαιτερότητα της γνώσης των ασκητών και την ιδιαιτερότητα της θεραπευτικής προσέγγισης που παρήγαγε αυτή η γνώση.

4. Η υπέρβαση της ιατρικής γνώσης

Οι αντιλήψεις των ασκητών γύρω από το σώμα και την ψυχή φέρουν τη σφραγίδα της χριστιανικής πίστης και θεολογίας. Ο ρόλος που έπαιζε η πίστη στην ανάσταση των σωμάτων δεν θα πρέπει να υποτιμάται όταν κάνουμε λόγο για χριστιανικές προσεγγίσεις απέναντι στο σώμα.² Αλλωστε ο τέταρτος αιώνας ήταν μια εποχή έντονης συζήτησης και αντιπαράθεσης στους κόλπους του Χριστιανισμού σχετικά με την ανθρώπινη και σωματική φύση του Ιησού. Μέσα από αυτήν τη συζήτηση και τη σταδιακή διαμόρφωση του δόγματος της ενσάρκωσης, ο φυσικός και υλικός κόσμος πήρε για τους χριστιανούς μια νέα αξία. Η αντίληψή τους για τα όρια και τις δυνατότητες του υλικού σώματος ήταν ουσιαστικά διαφορετική από τις

¹ Rousselle, *Porneia*, σ. 138, 141, 154, 177.

² Η διδασκαλία του Χριστιανισμού περί ενσαρκώσεως έκανε δυνατή μια νέα έννοια για την ενότητα σώματος και ψυχής που δεν υπήρχε παλαιότερα: Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 102.

παλαιότερες αντιλήψεις.¹ Το ανθρώπινο σώμα μπορούσε όχι απλά να βελτιωθεί αλλά να μεταμορφωθεί ριζικά.

Σύμφωνα με τη χριστιανική άποψη, το ανθρώπινο σώμα από τη μια μεριά υπόκειται στους περιορισμούς και τους κανόνες λειτουργίας που επιβάλλει η φύση και από την άλλη εμπεριέχει τη δυνατότητα ανανέωσης και επανόδου σε μια ανώτερη κατάσταση, όπως είχε δημιουργηθεί από τον Θεό.² Στην πρώτη περίπτωση το σώμα εντάσσεται στο πλαίσιο της φύσης, όπως αυτή είχε διαμορφωθεί μετά την πτώση του ανθρώπου από τον παράδεισο, και υπόκειται σε όλα τα δεινά που χαρακτηρίζουν αυτήν τη φύση, όπως η φθορά, η ασθένεια και ο θάνατος. Η λειτουργία αυτού του σώματος ή αλλιώς της σάρκας, όπως συνήθως αποκαλείται, είναι που περιγράφεται από την ιατρική. Στη δεύτερη περίπτωση το σώμα δεν υπόκειται πια στη φθορά και στους κανόνες λειτουργίας της φύσης, συνεπώς η ιατρική δεν μπορεί να το περιγράψει.

Όλα αυτά είναι κάτι περισσότερο από απλές θεωρίες. Εκείνο που προσπαθούσαν να κάνουν στην ουσία οι μοναχοί ήταν να φέρουν το φυσικό τους σώμα στα όριά του και να προγευτούν κατά κάποιο τρόπο τη σωματική και πνευματική κατάσταση στην οποία πίστευαν ότι αρχικά ήταν πλασμένοι οι άνθρωποι και για την οποία προορίζονταν. Προσπαθούσαν δηλαδή να κάνουν τη θεωρία πράξη και να πετύχουν μια ανανέωση των σωμάτων τους, όσο αυτή ήταν δυνατό να επιτευχθεί στην επίγεια ζωή.³ Κατά πόσο κάποιοι από τους ασκητές πετύχαιναν τους στόχους τους δεν μπορούμε να το γνωρίζουμε και δεν αποτελεί αντικείμενο αυτής της εργασίας. Περισσότερο μας ενδιαφέρει εδώ η αφετηρία της πορείας προς την τελειότητα και, ακόμη περισσότερο, η ίδια η προσπάθεια. Διότι είναι ακριβώς σε αυτήν την προσπάθεια υπέρβασης των περιορισμών του φυσικού σώματος που δινόταν η δυνατότητα για νέες ανακαλύψεις, οι οποίες ανανέωναν, όχι τόσο το ίδιο το σώμα, όσο τη γνώση γύρω από αυτό.

¹ Brown, *The Body and Society*, σ. 31-32, 168-69, Frank, *The Memory of the Eyes*, σ. 112.

² Gasparro, «Asceticism and Anthropology», σ. 136-46.

³ Bynum, *The Resurrection of the Body*, σ. 82-86, 108-14, Rubenson, «'As Already Translated'», σ. 271, 280-89, Brown, *The Body and Society*, σ. 176-77, 222, 235-37.

Ο Ευάγγελος πίστευε ότι η ανανέωση του σώματος ήταν κάτι εφικτό.¹ Εφιστούσε όμως την προσοχή στο ότι αυτή η ανανέωση δεν μπορούσε να προκύψει από το ίδιο το σώμα. Πρακτικές όπως η νηστεία και η αγρυπνία, υποστήριζε, θέραπευαν μεν τα πάθη της ψυχής, όμως για να υλοποιηθούν απαιτούσαν τη συμμετοχή του σώματος, και το σώμα λόγω της φυσικής του αδυναμίας δεν ήταν ικανό να ανταποκριθεί πλήρως στους στόχους που έθεταν οι ασκητές. Αντίθετα η προσευχή υλοποιείται από τον νου, ο οποίος έχει δημιουργηθεί από τη φύση του για να προσεύχεται.² Ο Ευάγγελος διατύπωνε τις παραπάνω αρχές παραπέμποντας στις Γραφές και όχι στην ιατρική επιστήμη.

Η υπέρβαση της φύσης του σώματος επομένως δεν μπορούσε να επιτευχθεί μέσω της διαχείρισης του ίδιου του σώματος και οι ασκητικοί κανόνες που αφορούσαν το σώμα δεν επαρκούσαν. Η επίτευξη αυτού του στόχου απαιτούσε τη βοήθεια ενός ανώτερου επιπέδου, εκείνου της ψυχής, αρκεί αυτή να ενεργούσε σύμφωνα με τη δική της φύση, που ήταν διαφορετική από εκείνη του σώματος.³ Όλα αυτά σημαίνουν με δυο λόγια ότι η θεραπεία της ψυχής μέσω της διαχείρισης του σώματος και της εφαρμογής των ιατρικών κανόνων είχε τα όριά της. Από ένα σημείο και έπειτα η θεραπεία έπρεπε να ακολουθεί την αντίστροφη πορεία και να κινείται από την ψυχή προς το σώμα.⁴ Σε αυτό το πλαίσιο πρέπει να εντάξουμε το γεγονός ότι ο Ευάγγελος έκανε λόγο ακόμα και διαχωρισμό της ψυχής από το σώμα.⁵ Ο χωρισμός σώματος και ψυχής δεν αναφερόταν στην απελευθέρωση της ψυχής από ένα σώμα που λειτουργούσε ως φυλακή γι' αυτή. Ήταν ένας διαχωρισμός που στόχο είχε τη μεταμόρφωση και ανανέωση και των δύο επιπέδων και την επανένωσή τους σε ένα ανώτερο

¹ Ωστόσο φαίνεται πως απέρριπτε την ιδέα ότι το επίγειο σώμα επρόκειτο να διατηρηθεί κατά την ανάσταση: Bynum, *The Resurrection of the Body*, σ. 109.

² Ευάγγελος, *Πρακτικός*, 49. Την ίδια βασική αρχή βρίσκουμε και στις *Επιστολές* Αντωνίου: 1.50-70. Βλ. επίσης, Rubenson, *The Letters*, σ. 71.

³ Ευάγγελος, *Μεγάλη Επιστολή*, 46-47.

⁴ Η αρχή αυτή ήταν εν μέρει αποδεκτή και από τους γιατρούς των πρώτων μεταχριστιανικών αιώνων. Συχνά απέδιδαν την υπερβολική και νοσηρή ερωτική επιθυμία όχι τόσο στις ορμές του σώματος αλλά στα πάθη της ψυχής, που γεννούσαν επιθυμίες πέραν των πραγματικών σωματικών αναγκών: Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, σ. 149-54.

⁵ Ευάγγελος, *Πρακτικός*, 52.

επίπεδο. Ήταν μια διάκριση που λειτουργούσε ως προαπαιτούμενο για μια ολοκληρωτική ένωση της ψυχής και του σώματος.¹

Δ. Η αντιμετώπιση της ασθένειας στο πεδίο της ψυχής

1. Η ταξινόμηση των παθών από τον Ευάγριο

Ο Ευάγριος, στο πλαίσιο της θεωρίας του για τους οκτώ λογισμούς, δίνει ιδιαίτερη έμφαση σε δύο είδη ταξινόμησής τους: την αντιστοίχισή τους με τα μέρη της ψυχής και την ιεράρχησή τους σε επίπεδα, που κινούνται από το κατώτερο στο ανώτερο και αναλογούν στα στάδια πνευματικής προόδου του ασκητή. Σχετικά με το πρώτο είδος ταξινόμησης, δέχεται την πλατωνική διαίρεση της ψυχής και κάνει λόγο για τρία μέρη, το επιθυμητικό, το θυμικό και το λογιστικό. Σε καθένα από αυτά τα μέρη αντιστοιχούν διαφορετικά πάθη. Ως προς την ιεράρχησή τους, συνήθως προηγούνται οι λογισμοί που ανήκουν στο επιθυμητικό και ακολουθούν εκείνοι που ανήκουν στο θυμικό. Ο Ευάγριος κάνει λόγο και για μια εσωτερική ιεράρχηση στο κάθε μέρος της ψυχής, παραπέμποντας στο παράδειγμα της γαστριμαργίας που προηγείται και της πορνείας που την ακολουθεί.²

Η παραπάνω ταξινόμηση και διαίρεση των λογισμών είναι αρκετά χρήσιμη στον Ευάγριο για τον προσδιορισμό των κατάλληλων μέσων θεραπείας. Σε αρκετά σημεία των έργων του δίνει τα θεραπευτικά μέσα κωδικοποιημένα ανάλογα με το πάθος και το μέρος της ψυχής στο οποίο αυτό εντοπίζεται. Έτσι, αν το πρόβλημα βρισκόταν στη διάνοια αντιμετωπιζόταν με το διάβασμα, την προσευχή και την αγρυπνία. Η αντιμετώπιση της οργής, που έθιγε το θυμικό μέρος της ψυχής, περνούσε μέσα από την ψαλμοδία, την υπομονή και την ελεημοσύνη. Και όταν νοσούσε το επιθυμητικό μέρος, το οποίο αφορούσε

¹ Η βασική αυτή ιδέα έχει πλατωνική προέλευση: Corrigan, *Evagrius and Gregory*, σ. 122, Sinkewicz, *Evagrius*, σ. 256.

² Ευάγριος, *Σκέμματα*, Α.41-2.

περισσότερο τις επιθυμίες και ηδονές του σώματος, η καταλληλότερη θεραπεία βρισκόταν στην πείνα, τη δίψα, τον σωματικό κόπο και την απομόνωση.¹

Δίπλα σε αυτήν τη σύνθετη τριμερή διαίρεση, ο Ευάγριος θεώρησε χρήσιμο να δώσει και μια λίγο διαφορετική, διμερή, σύμφωνα με την οποία τα πάθη διακρίνονταν σε δύο μεγάλες κατηγορίες: αυτά που ανήκαν στην περιοχή του σώματος και ξεκινούσαν από τις φυσικές ορέξεις της σάρκας και αυτά που ανήκαν στην περιοχή της ψυχής και είχαν σαν αφετηρία τους τις ορέξεις της ψυχής. Ή, με άλλη διατύπωση, όσα έρχονται σε μας ως ζώα και όσα έρχονται σε μας ως άνθρωπος.² Αντίστοιχα, τα θεραπευτικά μέσα διαιρούνταν σε δύο ομάδες, ανάλογα με την κατηγορία των λογισμών στην οποία απευθύνονταν.

Κατά τον Ευάγριο, τα πάθη του σώματος θεραπεύονταν πιο εύκολα και διαρκούσαν λιγότερο, εφόσον εφαρμοζόταν η σωστή αγωγή. Η βασική μέθοδος αντιμετώπισής τους ήταν η εγκράτεια και η αποχή, δηλαδή οι ασκητικές πρακτικές που αφορούσαν το σώμα, στο πλαίσιο των οποίων αξιοποιούνταν βασικά συμπεράσματα της ιατρικής επιστήμης. Η αποτελεσματικότητα αυτής της ιατρικής προσέγγισης θεωρείται σχεδόν δεδομένη.³ Δεν συνέβαινε όμως το ίδιο με τα πάθη που ανήκαν καθαρά στο πεδίο της ψυχής. Αυτά χρειάζονταν περισσότερα αντίδοτα και μπορεί να συνόδευαν τον μοναχό μέχρι τον θάνατό του. Τα θεραπευτικά μέσα σε αυτήν την περίπτωση δεν είχαν να κάνουν με τη διαχείριση του σώματος, αλλά με την καλλιέργεια εσωτερικών στάσεων, όπως η υπομονή, η φιλανθρωπία, η ευσπλαχνία, καθώς και την τήρηση εξωτερικών πρακτικών, που στόχευαν στην ανάπτυξη αντίστοιχων εσωτερικών στάσεων. Για παράδειγμα η ελεημοσύνη αναμενόταν να βοηθήσει στην ανάπτυξη της συμπόνοιας.⁴

Ανάμεσα σε όλες τις θεραπευτικές τεχνικές υπάρχει και μία στην οποία χρειάζεται να σταθούμε περισσότερο. Ο Ευάγριος τόνιζε ιδιαίτερα τη σημασία της αγάπης για την

¹ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 15.

² Ευάγριος, *Πρακτικός*, 35, *Πρός Εβλόγιον*, 21, *Σκέμματα*, Α.40. Βλ. επίσης, Αντώνιος, *Επιστολές*, 1.73-74.

³ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 35-36, *Υποτύψεις*, 10, *Πρός Εβλόγιον*, 21.

⁴ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 35-36, 38, *Πρός Εβλόγιον*, 21. Βλ. επίσης, *Βίος Συγκλητικής*, 240 (ΕΠΕ 26, 318).

αντιμετώπιση εκείνων των παθών που ανήκαν κυρίως στην περιοχή της ψυχής.¹ Σε κάποιο χωρίο μάλιστα συνοψίζει όλες τις θεραπευτικές του προτάσεις σε δύο: όταν η αγάπη και η εγκράτεια είναι παρούσες, τα πάθη δεν τίθενται σε κίνηση.² Ο Ευάγριος παραδεχόταν ότι η έμφαση σε αυτές τις δύο θεραπευτικές αρχές δεν ήταν δική του ανακάλυψη αλλά ένα συμπέρασμα στο οποίο είχε καταλήξει η συλλογική ασκητική εμπειρία. Παραθέτει μάλιστα τη συνταγή ενός παλαιού πατέρα για τη θεραπεία όλων των παθών, σύμφωνα με την οποία μια σταθερή ξηρή δίαιτα σε συνδυασμό με την αγάπη οδηγεί γρήγορα στο λιμάνι της απάθειας.³

Η αγάπη, που κατά κοινή ομολογία αποτελούσε έναν από τους υψηλότερους στόχους της ασκητικής ζωής,⁴ ήταν κυρίως μια κοινωνική αρετή. Τα πάθη που θεράπευε είχαν επίσης σαφή κοινωνική διάσταση. Ο θυμός, η λύπη, η κενοδοξία, η υπερηφάνεια ήταν λογισμοί των οποίων η ύπαρξη προϋπέθετε την παρουσία άλλων ανθρώπων. Έτσι η έμφαση στον ρόλο της αγάπης υπογραμμίζει μια διάσταση των παθών την οποία δεν έχουμε θίξει έως τώρα. Τόσο η ασθένεια της ψυχής όσο και η θεραπεία της είχε βαθύτατα κοινωνικό περιεχόμενο. Η θεραπευτική προσέγγιση των ασκητών, όπως φαίνεται μέσα από τα έργα του Ευάγριου, είχε αναπτύξει μεθόδους θεραπείας της ψυχής που λάμβαναν σοβαρά υπόψη τον παράγοντα «κοινωνία».⁵

2. Η κοινωνική διάσταση της ασθένειας της ψυχής

Ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά του ασκητικού βίου ήταν η απομόνωση και η δραστική μείωση των κοινωνικών επαφών. Ο Ευάγριος ξεκαθάριζε ότι όσο ο μοναχός

¹ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 35.

² Ευάγριος, *Πρακτικός*, 38.

³ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 91.

⁴ Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 261.

⁵ Κατά τον Φουκώ, ο χριστιανικός μοναχισμός υπογράμμιζε τις σχέσεις του ατόμου με τον εαυτό αλλά με ταυτόχρονη υποβάθμιση των αξιών της ιδιωτικής ζωής και του ατομισμού: Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, σ. 53.

συναναστρεφόταν με πλήθη ανθρώπων ήταν σαν να δεχόταν απανωτά χτυπήματα από βέλη.¹ Για τον λόγο αυτό απηύθυνε αρκετές προτροπές προς τους μοναχούς να αποφεύγουν τις πόλεις, να κατοικούν σε μέρος που δεν ήταν εύκολα προσιτό, να απομακρύνονται ακόμα και από άλλους μοναχούς, όταν η επαφή μαζί τους ήταν επιζήμια, τέλος, αν δεν υπήρχε διαφορετική λύση, να εγκαταλείπουν το κελλί τους και να αναζητούν άλλον τόπο με περισσότερη ησυχία.²

Από την άλλη μεριά, ο δραστικός περιορισμός των κοινωνικών επαφών έκρυβε πολλούς κινδύνους, ο βασικότερος εκ των οποίων ήταν οι δαίμονες. Για τον λόγο αυτό η απομόνωση των ασκητών δεν ήταν τόσο απόλυτη και μετριαζόταν από την καθιέρωση θεσμών και πρακτικών με καθολική σχεδόν αποδοχή, που εξασφάλιζαν έναν ελάχιστο βαθμό κοινωνικότητας. Οι κοινές συνάξεις, που γίνονταν συνήθως τις Κυριακές, ο θεσμός της φιλοξενίας, η αλληλεξάρτηση μεταξύ γειτόνων και η εξάρτηση των μαθητών από τους δασκάλους τους, αποτελούσαν ένα πεδίο συνεχούς άσκησης των μοναχών στις κοινωνικές τους σχέσεις.³ Η ασθένεια της ψυχής εκδηλωνόταν προπάντων σε αυτό το πεδίο.

Ο Ευάγγριος δίνει αρκετά στοιχεία για τις προβληματικές συμπεριφορές μεταξύ των μοναχών. Αναφέρεται επανειλημμένα σε προσβολές και ύβρεις που μπορεί να γίνονταν με τον χειρότερο τρόπο, καθώς και σε μια τάση δυσφήμισης και συκοφάντησης άλλων αδελφών, ιδίως όσων ήταν σταθεροί στην αρετή. Σηλιτεύει την τάση ορισμένων μοναχών να κατασκοπεύουν τις ζωές των άλλων, να διαδίδουν φήμες για αυτούς, να περιφρονούν όσους είχαν αδυναμίες και να χαίρονται με την αποτυχία και την αμαρτία τους.⁴ Περιγράφει εκτενώς την προσπάθεια πολλών από τους ασκητές να διακριθούν και να ξεχωρίσουν, ένα πάθος σχεδόν ενδημικό στον ασκητικό χώρο. Ορισμένοι μάλιστα, παρατηρεί, ήταν τόσο

¹ Ευάγγριος, *Περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, 2.5.

² Ευάγγριος, *Υποτύπωσης*, 5-6, 8.

³ Brown, *The Body and Society*, σ. 227.

⁴ Ευάγγριος, *Παραίνεσις πρὸς παρθένον*, 31, 42, 50.

πρόθυμοι να γίνουν γνωστοί, ώστε προτιμούσαν να ακούγονται για τις αμαρτίες τους από το να μην ακούγονται καθόλου.¹

Αυτή η εικόνα για την κοινωνικότητα των μοναχών δεν είναι πολύ διαφορετική από την εικόνα των ανθρώπινων σχέσεων στις κοινωνίες των κοσμικών. Οι κοινωνικές και οικονομικές αλλαγές του 4^{ου} αι. έχουν συνδεθεί με μια κρίση στις ανθρώπινες σχέσεις, που οδήγησε σε έναν κόσμο άκρατης φιλοδοξίας, στην υποχώρηση της έννοιας της κοινότητας και της αλληλεγγύης, σε κοινωνικές σχέσεις γεμάτες από τριβές και βία.² Είναι προφανές ότι οι μοναχοί με την αναχώρησή τους από τον κόσμο δεν άφηναν πίσω τους αυτά τα προβλήματα. Η υπερηφάνεια, η καταλαλιά, η οργή, ήταν ορισμένα από τα πάθη που τους απασχολούσαν περισσότερο στο πλαίσιο της ερήμου. Οι μοναχοί, δημιουργώντας νέες κοινότητες, αντίστοιχες με εκείνες των χωριών, αναπαρήγαγαν τα ίδια πάθη και τα ίδια προβλήματα σχέσεων που χαρακτήριζαν και τις κοινότητες των κοσμικών.³

Η πραγματικότητα αυτή τροφοδοτούσε τάσεις φυγής και αντίδρασης.⁴ Οι πατέρες των μοναχών όμως τόνιζαν διαρκώς πόσο σημαντικό ήταν να μείνει κάποιος και να αντιμετωπίσει αυτές τις προκλήσεις. Οι ίδιοι είχαν να κάνουν πολλές παρατηρήσεις και προτάσεις γύρω από τα προβλήματα σχέσεων.⁵ Έτσι, ο τομέας της κοινωνικής συναναστροφής αποτέλεσε ένα σημαντικό κεφάλαιο στη γνώση που ανέπτυσαν οι ασκητές για την ασθένεια της ψυχής.

Η βαθιά σχέση που φαινόταν να υπάρχει ανάμεσα στην κοινωνικότητα και την ασθένεια της ψυχής οδήγησε τον Ευάγριο να ασχοληθεί συστηματικά με αυτό το πρόβλημα και να δώσει μια ανατομία, θα λέγαμε, των κοινωνικών σχέσεων των μοναχών. Σε διάφορα σημεία των έργων του ασχολείται επανειλημμένως με τη συχνότητα των κοινωνικών συναντήσεων, το περιεχόμενό τους, το είδος των ανθρώπων που συναντούσε ένας μοναχός και τον σκοπό της συναναστροφής. Το βασικό κριτήριο με το οποίο εξέταζε όλες αυτές τις

¹ Ευάγριος, *Πρὸς Εὐλόγιον*, 4, 16-17, 20.

² Brown, *Η δημιουργία της ύστερης αρχαιότητας*, σ. 142-45.

³ Caner, *Wandering Monks*, σ. 36-37.

⁴ Θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε το φαινόμενο των ιερών σαλών, που εμφανίζεται αυτήν την περίοδο, ως έναν από αυτούς τους τρόπους αντίδρασης. Το θέμα αυτό θα αναλυθεί σε επόμενο κεφάλαιο.

⁵ Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 134-48.

παραμέτρους ήταν βέβαια ο τρόπος με τον οποίο αυτές επηρέαζαν την υγεία και την ασθένεια της ψυχής.

Για παράδειγμα, η συναναστροφή με εμπόρους για θέματα συναλλαγών έπρεπε να ακολουθεί αυστηρούς κανόνες ή να ανατίθεται σε άλλον, αν αυτό ήταν δυνατόν, γιατί οι αμαρτίες που τη συνόδευαν ήταν σχεδόν αναπόφευκτες.¹ Για τους ίδιους λόγους οι φίλοι έπρεπε να επιλέγονται με προσοχή και οι συναντήσεις μαζί τους να είναι μετρημένες. Οι συχνές επαφές με ανθρώπους πολυάσχολους, που μεριμνούσαν διαρκώς για υλικά θέματα, οδηγούσαν τον μοναχό σχεδόν νομοτελειακά να λάβει μέρος στις ασχολίες τους, να γίνει δούλος ανθρώπινων διαταγών, να συμμετέχει σε συζητήσεις που προκαλούσαν πολλά δεινά, όπως οργή, λύπη, φόβο και ένα είδος μανίας.²

Οι προτροπές και οι απαγορεύσεις του Ευάγγριου βασιζόνταν στην πεποίθηση ότι η θεραπεία των παθών της ψυχής, ιδιαίτερα όσων είχαν κοινωνικό περιεχόμενο, μπορούσε να επιδιωχθεί μέσω της προσεκτικής ρύθμισης των κοινωνικών επαφών. Για τον λόγο αυτό, η υγεία της ψυχής επιδιωκόταν συχνά με τη διαμόρφωση ελεγχόμενων και στοχευμένων κοινωνικών σχέσεων. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, οι πνευματικοί πατέρες πρότειναν συγκεκριμένες κοινωνικές δραστηριότητες για τη θεραπεία συγκεκριμένων παθών. Μια τέτοια δραστηριότητα ήταν η ελεημοσύνη. Η ελεημοσύνη ήταν βέβαια μια πολύ διαδεδομένη πρακτική με μακρά παράδοση. Οι πατέρες της ερήμου όμως την αντιμετώπιζαν περίπου σαν φάρμακο. Κατά τον Ευάγγριο, η ελεημοσύνη ήταν ενδεδειγμένη για τη θεραπεία της φιλαργυρίας και της οξυθυμίας. Η επίδραση που είχε στη φιλαργυρία δεν χρειάζεται επεξήγηση.³ Σχετικά με την οξυθυμία, αναμενόταν να καλλιεργήσει στον μοναχό μια στάση φιλανθρωπίας περιορίζοντας την επίδραση του θυμού στις κοινωνικές σχέσεις.⁴

Μια δεύτερη κοινωνική δραστηριότητα με πολλαπλώς θεραπευτικό περιεχόμενο ήταν η ηθική υποχρέωση επίσκεψης και φροντίδας των ασθενών αδελφών. Η μέριμνα για τους

¹ Ευάγγριος, *Υποτύπωσης*, 8.

² Ευάγγριος, *Υποτύπωσης*, 5, 7.

³ Ευάγγριος, *Πρακτικός*, 18.

⁴ Ευάγγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 3, *Πρὸς Εὐλόγιον*, 21.

ασθενείς και η συμμετοχή στον πόνο και τη θλίψη τους, αναμενόταν να δημιουργήσει μια στάση συμπόνοιας απέναντι στους ανθρώπους και να βοηθήσει στην ανάπτυξη του αισθήματος της αγάπης. Όλα αυτά είχαν ιδιαίτερη βαρύτητα για τους ασκητές, διότι, όπως παρατηρεί ο Ευάγριος, στην έρημο σπάνιζαν οι ευκαιρίες επαφής με ασθενείς και άλλες κατηγορίες πασχόντων, κάτι που έκανε τους μοναχούς πιο ευάλωτους στον δαίμονα της αναισθησίας.¹ Έτσι, η συμμετοχή ενός ασκητή στη θεραπεία του σώματος των άλλων βοηθούσε στη θεραπεία της ψυχής του ίδιου.

Ο τελικός σκοπός όλων αυτών των πρακτικών ήταν να αναπτύξουν στον μοναχό μια στάση απέναντι στους άλλους που συνοψίζεται με τον όρο «αγάπη». Η αγάπη στην τέλεια μορφή της ισοδυναμούσε με μια θετική κίνηση αποδοχής απέναντι σε όλες τις «εικόνες του Θεού», δηλαδή όλους τους ανθρώπους, σαν να επρόκειτο για το πρωτότυπο αυτών των εικόνων, δηλαδή τον Χριστό.² Το να βλέπεις σε κάθε άνθρωπο την εικόνα του Θεού ήταν ένας ασκητικός στόχος που μαρτυρείται σε πολλά κείμενα. Οι περισσότερες αγιογραφικές περιγραφές προβάλλουν την αγάπη και τη φιλανθρωπία απέναντι σε όλους ανεξαιρέτως ως ένα από τα κεντρικά χαρακτηριστικά των αγίων. Η πρακτική ματιά του Ευάγριου ωστόσο έθετε και αυτό το ζήτημα στις πραγματικές του διαστάσεις. Δεν είναι δυνατό να τους αγαπάμε όλους στον ίδιο βαθμό, ξεκαθαρίζει. Είναι όμως δυνατό να αποκτήσουμε με όλους σχέσεις που κινούνται έξω από τα πάθη, δηλαδή ελεύθερες από μνησικακίες και μίσση.³

Με τον τρόπο αυτό ο Ευάγριος συνέδεε στενά την απάθεια, που χαρακτήριζε την υγιή ψυχή, με την αγάπη, που χαρακτήριζε τις ιδανικές κοινωνικές σχέσεις.⁴ Μια παρόμοια σύνδεση ανάμεσα στον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου και το κοινωνικό περιβάλλον εκτίθεται από τον Ευάγριο και στην πραγμάτευση της έννοιας της ειρήνης. Σύμφωνα με την ανάλυσή του, η ειρήνη στο ατομικό επίπεδο νοείται ως αρμονική συνύπαρξη ανάμεσα στο σώμα, την ψυχή και τον νου. Η επικράτηση της ειρήνης στον εσωτερικό κόσμο του

¹ Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 11.

² Ευάγριος, *Πρακτικός*, 84, 89.

³ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 100. Βλ. επίσης, Corrigan, *Evagrius and Gregory*, σ. 157-58.

⁴ Harmless, *Desert Christians*, σ. 348, Corrigan, *Evagrius and Gregory*, σ. 53, 58-60, 158.

ανθρώπου αντανακλάται στις σχέσεις μεταξύ των μοναχών, αλλά και αντίστροφα, η κοινωνική ειρήνη επηρεάζει θετικά την εσωτερική κατάσταση του ανθρώπου. Ο Ευάγριος προειδοποιούσε τους μοναχούς ότι μια σύγκρουση με τους αδελφούς μπορούσε να μεταφέρει τη μάχη των λογισμών στην καρδιά τους.¹

Συνεπώς η κατάσταση της υγείας της ψυχής φαίνεται πως είχε και βαθύτατα κοινωνικό περιεχόμενο. Ο άνθρωπος που καταφέρνει να γίνει όπως τον έπλασε ο Θεός συνδυάζει την αρμονία και ισορροπία των εσωτερικών του δυνάμεων με την αρμονική συνύπαρξη με το φυσικό και κοινωνικό του περιβάλλον. Ο σκοπός του μοναχού που αποσυρόταν στην έρημο ήταν να πετύχει την ενότητα σώματος, ψυχής και νου σε ένα ανώτερο επίπεδο και ταυτόχρονα να πλατύνει την καρδιά και τη σκέψη του και να τα ανοίξει σε όλο τον κόσμο.² Έτσι, η κατάσταση της ψυχής που οριζόταν ως υγεία, στο κοινωνικό επίπεδο συνδεόταν με μια αντίστοιχη κατάσταση, που μπορούσε επίσης να οριστεί με τον ίδιο τρόπο.³

Αυτό το πρότυπο υγείας, που εκδηλώνεται σε όλα τα επίπεδα της ανθρώπινης ύπαρξης, ανταποκρινόταν σε έναν ευρύ ορισμό της ασθένειας, τον οποίο δεχόταν ο Πλάτωνας και αργότερα ο Γαληνός. Ο Πλάτωνας προσδιόρισε την ασθένεια ως «διαφορά του φύσει συγγενούς εξαιτίας κάποιας διαφθοράς», δηλαδή ως απομάκρυνση εκείνων που είναι από τη φύση τους ταιριαστά, εξαιτίας κάποιας φθοράς.⁴ Ένας τέτοιος ορισμός κάλυπτε πολύ περισσότερα από τις ασθένειες του σώματος. Σύμφωνα με την ερμηνεία του ορισμού από τον ίδιο τον Γαληνό, περιλάμβανε όλες τις επιμέρους ασθένειες του σώματος και της ψυχής, των άλλων ζώων και των φυτών, ακόμα και των πόλεων. Με αυτήν την έννοια οι πόλεις που βρίσκονταν σε αναταραχή και εμφύλιο πόλεμο μπορεί να θεωρούνταν ότι νοσούν.⁵

¹ Ευάγριος, *Πρὸς Εὐλόγιον*, 5-6. Βλ. επίσης, Αντώνιος, *Επιστολές*, 6.71-92.

² Corrigan, *Evagrius and Gregory*, σ. 161.

³ Χριστιανοί πατέρες, όπως ο Κλήμης ο Αλεξανδρέας, συνέδεαν την έννοια της αγάπης με την ιατρική έννοια της κράσης για να περιγράψουν την αναλογία ψυχής και κοινωνίας: Jaeger, *Πρωτοχριστιανικοί χρόνοι*, σ. 33-34.

⁴ Πλάτων, *Σοφιστής*, 228a8.

⁵ Lloyd, *In the Grip of Disease*, σ. 212, Ballester, «Soul and Body», σ. 138.

Αυτήν ακριβώς την ευρεία προσέγγιση της ασθένειας υιοθετούσε ο Ευάγριος και πάνω σε αυτή θεμελιώνει τις προτάσεις του για τη θεραπεία της ψυχής. Γι' αυτόν, τα πάθη αποτελούσαν σύνθετες ψυχικές και σωματικές εμπειρίες, που κάλυπταν μια ποικιλία εμπειρικών φαινομένων και αφορούσαν όλα τα επίπεδα της ανθρώπινης ύπαρξης.¹ Η εικόνα αυτή επιβεβαιώνεται αν δούμε συνολικά τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους αντιμετώπιζε στα έργα του συγκεκριμένα πάθη. Ένα παράδειγμα είναι αρκετό για να αποκαλύψει την προσέγγισή του απέναντι στα πάθη.

3. Η ασθένεια της οργής

Ο θυμός ή οργή είναι ένα από τα πάθη της ψυχής στα οποία ο Ευάγριος έδινε ιδιαίτερη έμφαση. Για να κάνει εντελώς σαφή στους μοναχούς την καταστροφική επίδραση αυτού του πάθους τόνιζε σχεδόν προκλητικά, ότι ήταν προτιμότερος ένας ήπιος κοσμικός από έναν οργισμένο μοναχό ή μια ήρεμη σύζυγος από μια οξύθυμη παρθένο.² Η επιμονή του Ευάγριου στο θέμα της οργής σίγουρα δεν ήταν τυχαία. Στο πλαίσιο του μοναχισμού μαρτυρείται ένας έντονος προβληματισμός για τις καταστροφικές επιπτώσεις του θυμού στη συνοχή των μοναστικών κοινοτήτων και τη σχέση ανάμεσα στον ασκητή και τον πνευματικό του πατέρα. Πιθανότατα πρόκειται για μια νόσο της ψυχής ενδημική στους ασκητές, καθώς έθιγε ακόμα και αξιοσέβαστους γέροντες και σχετιζόταν, όπως είδαμε, με το ευρύτερο κλίμα εντάσεων στις αιγυπτιακές κοινότητες του 4^{ου} αι.³ Ο ίδιος ο Ευάγριος αναφέρεται με αποστροφή στην περίπτωση ενός γέροντα, ο οποίος έχαιρε μεγάλης εκτίμησης, αλλά η οργή του τον έκανε να έχει λιγότερες ελπίδες σωτηρίας από τους νέους μοναχούς.⁴

Στην παραπάνω κριτική είναι εμφανής η απουσία των λόγων για τους οποίους οργιζόταν ο γέροντας. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι ενδεχομένως να οργιζόταν δίκαια. Μια τέτοια προσέγγιση όμως θα ήταν εντελώς έξω από τη λογική του Ευάγριου. Ο Ευάγριος δεν

¹ Gibbons, *Vice and Self Examination*, σ. 142, Samellas, *Death in the Mediterranean*, σ. 106.

² Ευάγριος, *Πρός μοναχούς*, 34, *Παραίνεσις προς παρθένον*, 45.

³ Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 267-72, Brown, *Η δημιουργία της ύστερης αρχαιότητας*, σ. 149.

⁴ Ευάγριος, *Πρός μοναχούς*, 112.

έμπαινε καθόλου στη συζήτηση αν η οργή ήταν δικαιολογημένη ή όχι. Αυτό το ξεκαθάριζε λέγοντας ότι ήταν μια συνήθεια των δαιμόνων να προβάλλουν δήθεν δικαιολογημένες προφάσεις για την οργή, ώστε να χαλαρώσει η αντίσταση του μοναχού και να κινήσουν το συγκεκριμένο πάθος.¹

Κατά τον Ευάγριο ο θυμός δεν ήταν μόνο ένα πάθος της ψυχής. Ήταν μια δύναμη της ψυχής, η οποία μπορούσε να καταπολεμά τα πάθη ή να γίνει πάθος η ίδια. Η φυσική λειτουργία του θυμού ήταν να μάχεται ενάντια στους δαίμονες και σε κάθε είδος ηδονής, καθώς είχε την ιδιότητα να διαλύει τις αμαρτωλές εικόνες που εμφανίζονταν στον νου. Ο ασκητής όφειλε να αξιοποιεί τη δύναμη του θυμού και να είναι διαρκώς οργισμένος απέναντι στους λογισμούς, τα πάθη και τους δαίμονες. Αντίθετα, η οργή γινόταν πάθος όταν στρεφόταν, συνήθως από τους δαίμονες, εναντίον των άλλων ανθρώπων. Στην περίπτωση αυτή η λειτουργία του θυμού ήταν αντίθετη με τη φύση του.²

Το ερώτημα είναι σε τι ακριβώς συνίστατο αυτό που ήταν αντίθετο με τη φύση, ή αλλιώς ασθένεια, στην περίπτωση της οργής. Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα είναι σύνθετη διότι η ασθένεια της οργής λειτουργούσε σε πολλά επίπεδα και είχε πολλές εκφάνσεις. Το πρώτο πεδίο στο οποίο φαινόταν η νοσηρή της δράση ήταν εκείνο της ψυχής.

Στο επίπεδο της ψυχής το πάθος της οργής εμφανίζεται ως μέρος ενός σύνθετου πλέγματος αλληλοεξαρτήσεων μεταξύ παθών και αδυναμιών. Καταρχάς, συνήθως δεν προέκυπτε μόνο του. Στον κατάλογο των παθών του Ευάγριου η οργή δεν κατέχει την πρώτη θέση. Η εμφάνισή της τοποθετείται χρονικά μετά την επιθυμία, που πάντα προηγείται, και τη λύπη, η οποία ανήκει στο θυμικό μέρος της ψυχής, όπως και η οργή.³ Η συγκεκριμένη σειρά

¹ Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 5. Την αντιμετώπιση της οργής ως ασθένειας, ανεξάρτητα από τις αιτίες που την προκάλεσαν, τη βρίσκουμε και στον Γαληνό: Hankinson, «Actions and Passions», σ. 199-203, Ballester, «Soul and Body», σ. 142-43.

² Ευάγριος, *Πρακτικός*, 24, 42, 86, *Πρὸς Εὐλόγιον*, 11, *Σκέμματα*, Α.8-10. Η αντίληψη ότι τα πάθη είναι ουδέτερες δυνάμεις της ψυχής που έπρεπε να κατευθυνθούν σωστά είχε ευρύτερη αποδοχή: Chryssavgis, *In the Heart of the Desert*, σ. 56-57. Βλ. επίσης, *Βίος Συγκλητικῆς*, 231 (ΕΠΕ 26, 308), Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ Παρθενίας*, 18.3.

³ Ευάγριος, *Σκέμματα*, Α.41, 43, 56, 60.

με την οποία δίνονται τα παραπάνω πάθη δεν ήταν απλά αποτέλεσμα μιας προσπάθειας ταξινόμησής τους, αλλά είχε το νόημά της. Διότι πώς είναι δυνατόν να οργίζεται όποιος πραγματικά δεν κατέχει τίποτα, διερωτάται πολύ εύστοχα ο Ευάγριος. Αν ο θυμός γαυγίζει το κάνει γιατί υπάρχουν πράγματα που θέλει να προστατεύσει.¹ Σε άλλο σημείο θέτει το θέμα πιο άμεσα: το υλικό του θυμού δίνεται από την επιθυμία.² Με άλλα λόγια, θυμώνει κανείς είτε για ανεκπλήρωτες επιθυμίες είτε γιατί νιώθει να θίγονται τα συμφέροντα και ο εγωισμός του.

Οι δυσλειτουργίες που προκαλούσε ο θυμός ήταν πολλαπλές και εκδηλώνονταν τόσο στο πεδίο του σώματος όσο και σε εκείνο της ψυχής. Η παρουσίαση της επίδρασης του θυμού στο ενιαίο σύστημα σώματος και ψυχής γίνεται από τον Ευάγριο με όρους ιατρικούς. Όπως και στα ιατρικά συγγράμματα, περιγράφεται ως έντονη θερμότητα ή βρασμός στην περιοχή του θυμικού που επηρεάζει βασικά όργανα του σώματος και θεμελιώδεις λειτουργίες της ψυχής.³ Αμεσότερα θίγεται ο νους και η διάνοια. Ο νους περιέρχεται σε μια κατάσταση σκοτισμού ή θολώματος και η διάνοια υφίσταται μια πάχυνση, γίνεται δηλαδή βαρύτερη, περισσότερο υλική, ακατάλληλη για πνευματικές ενασχολήσεις, οι οποίες απαιτούν λεπτή διάνοια.⁴ Για τον λόγο αυτό, η διάνοια που δέχεται την επίδραση του θυμού καθίσταται ανίκανη να ασχοληθεί απερίσπαστη με την προσευχή. Ο Ευάγριος αφιέρωσε αρκετά κεφάλαια για να τονίσει την καταστροφική επίδραση αυτού του πάθους στην προσευχή.⁵

Το δεύτερο όργανο που θίγεται από τον θυμό είναι η καρδιά και αυτό ο Ευάγριος το εκφράζει με ποικίλους τρόπους.⁶ Η επίδραση του θυμού στην καρδιά από τη μια μεριά διώχνει την αγάπη, μία από τις βασικότερες αρετές, ενώ από την άλλη έχει καθαρά σωματικές εκδηλώσεις. Η ταραγμένη καρδιά φαίνεται από σημεία που εμφανίζονται στο πρόσωπο και

¹ Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 5.

² Ευάγριος, *Περὶ Προσευχῆς*, 27.

³ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 11, *Περὶ τὰς ἀντιζῶγους τῶν ἀρετῶν κακίας*, PG 79, 1144A.

⁴ Ευάγριος, *Περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, 4.5-6.

⁵ Ευάγριος, *Περὶ Προσευχῆς*, 12-27, *Περὶ λογισμῶν*, 5.

⁶ Ευάγριος, *Περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, 4.17, *Περὶ τὰς ἀντιζῶγους τῶν ἀρετῶν κακίας*, PG 79, 1144A.

κυρίως από τα κόκκινα και ερεθισμένα μάτια. Αν το πάθος χρονίσει μπορεί επίσης να προκαλέσει διαταραχές στον ύπνο που συνοδεύονται από εξάντληση και ωχρότητα του σώματος.¹ Όλη αυτή η ψυχική και σωματική διαταραχή εκδηλώνεται επίσης στα όνειρα. Οι τρομακτικοί εφιάλτες που βασάνιζαν πολλούς ασκητές συνήθως αποδίδονταν σε αυτήν τη διαταραχή του θυμικού. Ο Ευάγριος προειδοποιούσε σε σχεδόν απειλητικό τόνο ότι αν ο ήλιος έδυε και η νύχτα έβρισκε τον μοναχό θυμωμένο, τότε οι δαίμονες θα κυριεύαν με φόβο την ψυχή του και θα τον τρομοκρατούσαν με εφιάλτες και φανταστικές επιθέσεις άγριων θηρίων.²

Τέτοιες εμπειρίες οδηγούσαν τον νου σε οριακές καταστάσεις. Οι δαίμονες από τη μια μεριά προκαλούσαν τρομακτικές φαντασίες και από την άλλη έφερναν διαρκώς στον νου του ασκητή το αντικείμενο της οργής του. Τα βιώματα αυτά απομάκρυναν το θύμα από τον αισθητό κόσμο και το εισήγαγαν σε μια κατάσταση διαρκούς μανίας. Ο κίνδυνος της τρέλας ήταν τότε ορατός και πραγματικός. Ο Ευάγριος το θέτει και πάλι λίγο ακραία: κανένας μοναχός που αγαπά την προσευχή αλλά υποκρύπτει τον θυμό και τη μνησικακία δεν γλιτώνει την τρέλα.³ Όλες αυτές οι προεκτάσεις της ασθένειας του θυμού γίνονται περισσότερο κατανοητές αν λάβουμε υπόψη ένα ακόμη στοιχείο καθοριστικής σημασίας. Η ψυχή μπορούσε να μεταβεί από την οργή στον τρόμο και στην τρέλα αφού προηγουμένως είχε καταστεί άγρια και απέφευγε κάθε συναναστροφή.⁴ Αυτή η αναστολή της κοινωνικότητας, που ερχόταν σαν συνέπεια του πάθους της οργής, άφηνε την ψυχή αβοήθητη με την ασθένειά της.

Το πεδίο των κοινωνικών σχέσεων έπαιζε πολύ σημαντικό ρόλο στην περιγραφή του πάθους της οργής, ακόμα και στον ορισμό του. Όπως είδαμε παραπάνω, για τον Ευάγριο ο θυμός λειτουργούσε με τρόπο αντίθετο προς τη φύση όταν στρεφόταν εναντίον ανθρώπων και όχι δαιμόνων. Το κριτήριο που υιοθετούσε ο Ευάγριος στον ορισμό αυτό δεν ήταν ούτε

¹ Ευάγριος, *Περὶ τῶν ὀκτῶ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, 4.10, *Πρακτικός*, 11.

² Ευάγριος, *Πρακτικός*, 21, *Περὶ τῶν ὀκτῶ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, 4.20, *Πρὸς μοναχούς*, 12.

³ Ευάγριος, *Περὶ Προσευχῆς*, 65, *Περὶ τῶν ὀκτῶ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, 4.1, *Πρακτικός*, 11.

⁴ Ευάγριος, *Περὶ τῶν ὀκτῶ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, 4.1.

σωματικό ούτε ψυχικό. Ήταν καθαρά κοινωνικό. Η ίδια η έννοια του φυσικού φαίνεται πως ταυτιζόταν με τις θετικές κοινωνικές σχέσεις, ενώ του αφύσικου με την αντικοινωνική συμπεριφορά, η οποία φαινόταν είτε από τις εχθρικές και ανταγωνιστικές σχέσεις με άλλα μέλη της κοινωνίας είτε από την πλήρη απομόνωση και εσωστρέφεια. Έτσι η ασθένεια της ψυχής συνδεόταν με ένα συγκεκριμένο είδος κοινωνικών σχέσεων που θα μπορούσαν να θεωρηθούν νοσηρές. Ο Ευάγριος περιέγραφε αυτό το είδος σχέσεων αναφερόμενος στο πάθος της οργής. Παρομοίαζε τον θυμωμένο μοναχό με το μοναχικό αγριογούρουνο, που τρίζει τα δόντια του όταν βλέπει ανθρώπους. Μπορεί ο μοναχός αυτός να αναζητούσε την απομάκρυνση από τους άλλους με το επιχείρημα της ασκητικής ησυχίας, αλλά στην ουσία είχε εξαπατηθεί από τους δαίμονες.¹

Συμπερασματικά θα μπορούσαμε να πούμε ότι η οργή ήταν μία ασθένεια που έθιγε το ενιαίο σύστημα σώματος και ψυχής και ταυτόχρονα είχε βαθύτατα κοινωνικό περιεχόμενο. Το ότι το πρόβλημα των κοινωνικών σχέσεων δεν ήταν μια παράπλευρη συνέπεια αλλά ανήκε στην ουσία αυτής της νόσου φαίνεται και από τα μέσα με τα οποία επιδιωκόταν η θεραπεία της.

Η θεραπεία της οργής δεν συνίστατο στην ολοκληρωτική εξαφάνισή της από την ψυχή αλλά στην ανακατεύθυνσή της προς εκείνους τους αποδέκτες για τους οποίους προοριζόταν από τη φύση της. Κατά τον Ευάγριο ο θυμός έπρεπε, αντί να εξουδετερωθεί, να εστιαστεί σε διαφορετικό εξωτερικό αντικείμενο,² συγκεκριμένα τους δαίμονες. Έτσι οι δαίμονες μετατρέπονταν σε αποδέκτες της οργής των μοναχών, βοηθώντας με τον τρόπο αυτό, παραδόξως, στη θεραπεία τους.

Η οργή αντιμετωπιζόταν κυρίως με την καλλιέργεια εσωτερικών στάσεων και αρετών όπως ήταν η υπομονή, η συμπόνοια και η πραότητα. Για την επίτευξη αυτού του στόχου οι προτάσεις του Ευαγρίου κινούνταν σε δύο κυρίως κατευθύνσεις. Σύμφωνα με την πρώτη, η απαλλαγή από την οργή έπρεπε να επιδιωχθεί με την εσωτερική διανοητική προσπάθεια του

¹ Ευάγριος, *Περὶ τῶν ὀκτῶ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, 4.4, *Πρακτικός*, 22.

² Αντίστοιχες απόψεις βρίσκουμε σε φιλοσόφους και τον Γαληνό: Hankinson, «Actions and Passions», σ. 203.

μοναχού και συγκεκριμένα με πρακτικές όπως ήταν η προσευχή και η ψαλμωδία.¹ Αυτό όμως δεν ήταν αρκετό. Ο μοναχός όφειλε παράλληλα να προσέχει τη γλωσσα του.² Ο θυμός έπρεπε να αντιμετωπίζεται εκεί που γεννιόταν, δηλαδή στο πεδίο των κοινωνικών σχέσεων.

Μια παρεξήγηση μπορούσε να λυθεί καλύτερα μέσω της άμεσης προσωπικής σχέσης, κατά την οποία οι μοναχοί θα κάθονταν μαζί και θα μοιράζονταν το φαγητό τους, σημείωνε χαρακτηριστικά ο Ευάγριος.³ Με την ίδια λογική πρότεινε την ανταλλαγή δώρων και έδινε έμφαση στην παράδοση της φιλοξενίας,⁴ καθώς και στις καθιερωμένες ασκητικές πρακτικές της ελεημοσύνης και των αγαθοεργιών.⁵ Η ευεργεσία προς τους άλλους αναμενόταν να αφυπνίσει το ενδιαφέρον για την κοινωνία και να απομακρύνει τον μοναχό από την απομόνωση και τον ατομισμό της οργής.⁶ Ο σκοπός τέτοιων στοχευμένων πρακτικών ήταν να επηρεάσουν συνολικά τη στάση και τα συναισθήματα των μοναχών απέναντι στους ανθρώπους.⁷

Το παράδειγμα της οργής επιβεβαιώνει την εικόνα της πολυεπίπεδης αντιμετώπισης των παθών από τον Ευάγριο, που ανταποκρίνεται στον πλατωνικό ορισμό της ασθένειας. Δεν γνωρίζουμε κατά πόσο ο Ευάγριος είχε υπόψη του αυτόν τον ορισμό, αλλά αυτό έχει μικρή σημασία. Ο τρόπος με τον οποίο αντιμετώπιζε τα πάθη δεν επιτρέπει σε καμία περίπτωση να τον απομονώσουμε από την ασκητική παράδοση και να τον συνδέσουμε περισσότερο με τη φιλοσοφική και ιατρική. Ο Ευάγριος ξεχωρίζει περισσότερο όχι επειδή διαφέρει, αλλά επειδή αναλύει εντός ενός θεωρητικού πλαισίου τη θεραπευτική προσέγγιση των πατέρων της ερήμου, που διαφορετικά θα την είχαμε μόνο σε αποφθεγματική μορφή. Ο ίδιος, προκειμένου

¹ Ευάγριος, *Περὶ Προσευχῆς*, 14, *Πρακτικός*, 20.

² Ευάγριος, *Πρὸς μοναχούς*, 14.

³ Ευάγριος, *Πρὸς μοναχούς*, 15.

⁴ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 26, *Παραίνεσις πρὸς παρθένον*, 41.

⁵ Η ελεημοσύνη χρησίμευε περισσότερο ως μέσο για την αντιμετώπιση της οργής και λιγότερο της πλεονεξίας: Gibbons, *Vice and Self Examination*, σ. 189.

⁶ Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 3, *Περὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας*, PG 79, 1144A.

⁷ Αυτή η συνολική αλλαγή στάσης γίνεται καλύτερα κατανοητή αν δεχτούμε ότι ο Ευάγριος αντιλαμβανόταν το συναίσθημα της οργής ως γενική διάθεση της ψυχής και όχι ως εξατομικευμένη αντίδραση απέναντι σε συγκεκριμένα άτομα και γεγονότα: Gibbons, *Vice and Self Examination*, σ. 204-207.

να δείξει πώς η θεωρία του μπορούσε να γίνει θεραπευτική πράξη, παρέπεμπε σε γνωστές και καθιερωμένες πρακτικές των πατέρων.

Σε ένα από τα πολλά παραδείγματα που αντλούσε ο Ευάγγριος από τους παλαιότερους ασκητές, αναφέρει τον τρόπο με τον οποίο ένας πνευματικός πατέρας κατάφερε να απαλλάξει κάποιον μοναχό από τα νυκτερινά οράματα. Η θεραπευτική παρέμβαση έγινε σε δύο επίπεδα: ο μοναχός έπρεπε να παρέχει υπηρεσία στους ασθενείς ενώ νήστευε, διότι, όπως έλεγε, τίποτα δεν έσβηνε αυτά τα πάθη όσο το έλεος.¹ Αυτή η αποφθεγματική αφήγηση από μόνη της δεν λέει πολλά για τη θεραπευτική προσέγγιση που υπήρχε πίσω της. Μπορούμε όμως να ανασυνθέσουμε υποθετικά τη λογική πάνω στην οποία κινήθηκε ο πνευματικός πατέρας, βασισμένοι στα όσα είδαμε από τον Ευάγγριο.

Είναι πιθανό ότι ο ασθενής μοναχός βασανιζόταν από όνειρα εκ των οποίων άλλα ήταν ερωτικά και σε άλλα υπερείχε το στοιχείο του θυμού και της σύγκρουσης. Αυτό σήμαινε ότι η ψυχή του μοναχού διακατεχόταν από τα πάθη της πορνείας και της οργής. Για τον λόγο αυτό η θεραπεία κινήθηκε σε δύο επίπεδα, στο σώμα μέσω της νηστείας και στην καλλιέργεια του ελέους μέσω μιας εστιασμένης κοινωνικής δραστηριότητας. Τα όνειρα αναμενόταν να σταματήσουν από τη στιγμή που θα περιορίζονταν τα πάθη. Έτσι, η θεραπευτική προσέγγιση του πνευματικού πατέρα επενέβη ταυτόχρονα στο σώμα και τις κοινωνικές σχέσεις με στόχο να επηρεάσει την κατάσταση της ψυχής. Τόσο η νηστεία όσο και η υπηρεσία των ασθενών χρησιμοποιήθηκαν ως θεραπευτικά μέσα από έναν ειδικό θεραπευτή.

Στον κόσμο των ασκητών, η ασθένεια της ψυχής εξεταζόταν σε όλες τις δυνατές εκδηλώσεις και προεκτάσεις της και λαμβάνονταν υπόψη πολλοί παράγοντες. Η σωματική διάσταση των παθών εξεταζόταν παράλληλα με την καθαρά ψυχική και νοητική και όλες αυτές ανάγονταν στο επίπεδο της κοινωνίας. Εξίσου σύνθετη ήταν και η θεραπευτική πρόταση που προέκυπτε από αυτήν την εξέταση. Η ιατρική γνώση μπορεί να αξιοποιείτο αυτούσια ή ως πρότυπο και να συνδυαζόταν με τις πρωτότυπες παρατηρήσεις των ασκητών. Από την άλλη μεριά, ο ιατρικός λόγος συχνά εμφανιζόταν δίπλα σε έναν λόγο περί δαιμόνων.

¹ Ευάγγριος, *Πρακτικός*, 91.

Όλη η θεραπευτική προσέγγιση που έχουμε παρουσιάσει έως τώρα, συνήθως συνδυαζόταν με μια έντονη δαιμονολογία. Οι δαίμονες και η δράση τους αποτελούσαν σημαντικό κομμάτι των ενδιαφερόντων των ασκητών και η γνώση γι' αυτούς αξιοποιείτο και στη θεραπεία. Θα πρέπει λοιπόν να εξετάσουμε με ποιον τρόπο σχετίζεται η εικόνα που είδαμε ως εδώ με τον λόγο και τη γνώση περί δαιμόνων.

Ε. Η δαιμονολογία ως «επιστήμη» θεραπείας της ψυχής

1. Η σύνδεση των δαιμόνων με την ασθένεια της ψυχής

Η πίστη στην ύπαρξη των δαιμόνων κατά την ύστερη αρχαιότητα πρέπει να θεωρείται δεδομένη. Πολλοί ήταν αυτοί που πίστευαν, ανεξάρτητα από τη μόρφωσή τους, ότι οι δαίμονες ήταν κάποια υπερφυσικά κακόβουλα όντα υπεύθυνα για πολλά από τα δεινά των ανθρώπων.¹ Για τους εθνικούς, οι δαίμονες παραδοσιακά αποτελούσαν υπερφυσικά όντα κατώτερα από τους θεούς που συνδέονταν με τη μαντική, τη θεραπεία και άλλους τομείς της υπερφυσικής εμπειρίας.² Η πίστη στους δαίμονες ως εχθρικά όντα μπορεί να ανιχνευθεί τουλάχιστον από την εποχή του Πλούταρχου, τόσο σε ένα λαϊκό επίπεδο όσο και μεταξύ ορισμένων φιλοσοφικών κύκλων.³

Στην ασκητική γραμματεία η παρουσία των δαιμόνων είναι ιδιαίτερα έντονη. Για τους ασκητές οι δαίμονες ήταν τόσο πραγματικοί όσο και οι άνθρωποι. Όπως έχουμε δει, οι μοναχοί πήγαιναν στην έρημο για να θεραπεύσουν την ασθένεια της ψυχής τους, να καταπολεμήσουν τα πάθη τους και να έλθουν σε άμεση επαφή με τον Θεό. Εκεί, αργά ή γρήγορα, συναντούσαν τους δαίμονες, οι οποίοι αποτελούσαν ένα από τα βασικότερα

¹ Dodds, *Εθνικοί και Χριστιανοί*, σ. 70. Η προέλευση της πίστης στους δαίμονες μπορεί να ήταν λαϊκή αλλά την περίοδο που μελετάμε πίστευαν σε αυτούς εξέχοντες διανοούμενοι, όπως ο Πορφύριος και ο Λιβάνιος: MacMullen, *Changes in the Roman Empire*, σ. 113.

² Brenk, «In the Light of the Moon», σ. 2085-96, Frankfurter, «Where the Spirits Dwell», σ. 28

³ Martin, *Inventing Superstition*, σ. 100-104. Η αλλαγή αυτή στην πρόσληψη των δαιμόνων τοποθετείται την περίοδο που ξεκινά με τον Πλούταρχο και φθάνει μέχρι τον 4^ο αι.: Brown, *Η δημιουργία της ύστερης αρχαιότητας*, σ. 45, Brenk, «In the Light of the Moon», σ. 2088-89.

εμπόδια στην επίτευξη των στόχων τους. Οι δαίμονες εκπροσωπούσαν για τους μοναχούς μια απειλή που μπορούσε να πάρει πολλές μορφές και να θίξει το σώμα, την ψυχή, τον νου και τις κοινωνικές τους σχέσεις, δηλαδή όλα τα επίπεδα στα οποία είδαμε ότι εκδηλωνόταν η ασθένεια της ψυχής.

Η προσπάθεια και ο αγώνας των μοναχών για την προσέγγιση του Θεού γινόταν κυρίως στο επίπεδο των σκέψεων και των συναισθημάτων. Σε αυτό ακριβώς το πεδίο βλέπουμε να δίνεται η μεγαλύτερη μάχη με τους δαίμονες. Από όλες τις ιδιότητές τους, εκείνη που έθιγε περισσότερο τους στόχους των μοναχών ήταν η ικανότητά τους να προσεγγίζουν και να επηρεάζουν τον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου, υποβάλλοντας σε αυτόν αμαρτωλές σκέψεις, εικόνες και αναμνήσεις, επιθυμίες, φαντασίες και όνειρα. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι δαίμονες κατέχουν κεντρικό ρόλο στις περισσότερες περιγραφές των παθών και των πειρασμών και σχεδόν δεν γίνεται λόγος για ασθένεια της ψυχής χωρίς κάποια αναφορά σε αυτούς. Συνεπώς οι δαίμονες αποτελούσαν ένα από τα σημαντικότερα κεφάλαια της γνώσης των ασκητών γύρω από την ασθένεια της ψυχής και αναπόσπαστο τμήμα αυτού που ονομάσαμε επιστήμη των ασκητών.

Βέβαια, το να κάνουμε λόγο για τη δαιμονολογία ως μέρος μιας επιστήμης μοιάζει παράδοξο και αντιφατικό. Ο λόγος περί δαιμόνων συνήθως θεωρείται ότι βρίσκεται στον αντίποδα του επιστημονικού λόγου. Η επικράτηση της πίστης στη δράση των δαιμόνων ως τρόπου ερμηνείας των φυσικών και ψυχικών φαινομένων χρησιμοποιείται συνήθως για να τεκμηριώσει την έννοια της παρακμής της επιστήμης κατά την ύστερη αρχαιότητα. Μια πιο προσεκτική ματιά στα δεδομένα όμως αποδεικνύει ότι τα πράγματα δεν ήταν ακριβώς έτσι. Όπως θα φανεί στη συνέχεια, η ερμηνεία των εμπειρικών δεδομένων με αναφορά στους δαίμονες δεν περιοριζόταν στην απόδοση κάποιων στοιχείων της εμπειρίας στον υπερφυσικό παράγοντα. Η ερμηνευτική προσέγγιση των πατέρων ήταν πολύ πιο σύνθετη από αυτό.

Η σοβαρότητα και η συστηματικότητα με την οποία οι ασκητές μελετούσαν τους δαίμονες εντασσόταν σε μια ευρύτερη τάση της εποχής να επενδύει μεγάλη πνευματική δραστηριότητα στη θεωρητική διερεύνηση των άυλων όντων που επιδρούσαν στην

καθημερινή ζωή. Οι θεοί, οι άγγελοι, οι δαίμονες, οι ψυχές, εξετάζονταν λεπτομερώς με στόχο την καταγραφή των κανόνων που καθόριζαν τη δράση τους, καθώς και των αρχών με τις οποίες έπρεπε να ερμηνεύονται τα μηνύματά τους.¹ Η συζήτηση γύρω από την ουσία, τις ιδιότητες και τον ρόλο των δαιμόνων είχε ξεκινήσει να τίθεται συστηματικά εντός ενός φιλοσοφικού και θεωρητικού πλαισίου ήδη από τον Πλούταρχο.² Με τους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους, και κυρίως τον Πορφύριο και τον Ιάμβλιχο, η δαιμονολογία αναδείχθηκε σε ένα ιδιαίτερο πεδίο γνώσης, το οποίο αναπτύχθηκε με μεγάλη συνέπεια και σοβαρότητα. Οι δαίμονες ταξινομούνταν, συνδέονταν με την ψυχή και τα πάθη της και αναλύονταν από κάθε άποψη, οντολογική, πνευματική, ηθική, ακόμα και υλική.³ Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο και αυτήν τη συζήτηση θα πρέπει να εντάξουμε και τον ασκητικό λόγο περί δαιμόνων.⁴

2. Οι δαίμονες ως εμπειρικό δεδομένο

Η ύπαρξη των δαιμόνων για τους μοναχούς δεν είχε μόνο θεωρητική βάση. Γι' αυτούς ήταν κυρίως ένα εμπειρικό δεδομένο. Ο πρώτος πατέρας που έγινε διάσημος για τη μάχη του με τους δαίμονες, ο Αντώνιος, περιέγραφε με λεπτομέρειες στους μαθητές και τους επισκέπτες του τις προσωπικές του εμπειρίες δαιμονικής παρουσίας. Σύμφωνα με τον βιογράφο του, πολλοί τον είχαν ακούσει να αντιπαρατίθεται με τους δαίμονες στο κελλί του και άλλοι τον είχαν δει να μάχεται με όντα ορατά μόνο στον ίδιο.⁵ Τα βιώματα που περιέγραφε ο Αντώνιος και πολλοί άλλοι πατέρες ήταν τόσο αληθινά όσο και ο πόνος που ένιωθαν στο σώμα τους. Οι αφηγήσεις για βίαιες δαιμονικές επιθέσεις στα σώματα των

¹ Cox Miller, *Dreams*, σ. 39.

² Martin, *Inventing Superstition*, σ. 93-104.

³ Martin, *Inventing Superstition*, σ. 192-203.

⁴ Έχει παρατηρηθεί ότι η δαιμονολογία των ασκητών του 4^{ου} αι. δεν αγνοούσε την παλαιότερη θρησκευτική και φιλοσοφική σκέψη γύρω από τους δαίμονες: Brakke, *Demons*, σ. 10. Η σύνδεση των παθών με τους δαίμονες που βρίσκουμε στον ασκητικό κόσμο, ξεκίνησε πιθανότατα με τον Κλήμη και αναπτύχθηκε περαιτέρω από τον Ωριγένη: ό.π., σ. 12, 41.

⁵ Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 13, 26, 51.

μοναχών αφθονούν στην ασκητική γραμματεία.¹ Επιπλέον, οι μοναχοί ήταν βέβαιοι για την ύπαρξη των δαιμόνων επειδή τους έβλεπαν. Οι πηγές μας βρίθουν από αφηγήσεις τρομακτικών οραμάτων. Ειδικά στον χώρο των αναχωρητών, οι οποίοι ζούσαν σε σχετικά απομονωμένα κελιά, μακριά από κοινότητες, το φαινόμενο πρέπει να ήταν συχνό. Ο κίνδυνος τέτοιων εμπειριών για τη διανοητική υγεία του αναχωρητή ήταν σοβαρός.²

Πέρα από αυτές τις γνωστές περιπτώσεις, οι εμπειρικές εκδηλώσεις της δαιμονικής παρουσίας δεν ήταν πάντα τόσο άμεσες και βίαιες. Συχνότερα έπαιρναν έναν χαρακτήρα έμμεσο και λιγότερο εμφανή. Οι πηγές μας αρέσκονται να περιγράφουν τις πιο ακραίες και εντυπωσιακές περιπτώσεις, παραλείποντας τις πιο λεπτές διακρίσεις που βίωναν οι ασκητές στα κελιά τους και στις μεταξύ τους συναναστροφές. Στις κοινωνικές σχέσεις των μοναχών οι δαίμονες κρύβονταν συνήθως πίσω από τα πρόσωπα των αδελφών.³ Αυτή η πλευρά της δράσης τους γινόταν ιδιαίτερα αισθητή στο πλαίσιο του κοινοβιακού μοναχισμού.⁴ Η επίδρασή τους στο σώμα φαινόταν συχνά από τις πιο μικρές λεπτομέρειες, τις οποίες μόνο ένας έμπειρος μοναχός μπορούσε να διακρίνει. Ο Ευάγριος μας δίνει ορισμένα χαρακτηριστικά παραδείγματα.

Κατά τον Ευάγριο, η επίδραση των δαιμόνων στο σώμα μπορεί να γινόταν αισθητή από ένα περίεργο μούδιασμα του προσώπου, ένα παρατεταμένο και ασυνήθιστο χασμουρητό ή μια αίσθηση ότι το κεφάλι ρουφιέται από γυάλινη βεντούζα.⁵ Οι δαίμονες συχνά επέλεγαν διαφορετικό τρόπο αλληλεπίδρασης με τα σώματα των μοναχών, ανάλογα με το αποτέλεσμα που ήθελαν να πετύχουν. Έτσι, ο δαίμονας της οργής προκαλούσε ένα κάψιμο, ενώ ο δαίμονας της κενοδοξίας άγγιζε το πίσω μέρος του κεφαλιού.⁶ Ήταν επίσης ικανοί να

¹ Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 8-9, Ευάγριος, *Περὶ Προσευχῆς*, 91. Για τις ποικίλες σωματικές εκδηλώσεις των δαιμόνων και τη σύνδεσή τους με τη θεωρία για τη μορφή των σωμάτων τους βλ. Gibbons, *Vice and Self Examination*, σ. 139-41.

² Βλ. π.χ. Ευάγριος, *Περὶ Προσευχῆς*, 92, 97, 99, 106-107, 111, *Πρὸς Εὐλόγιον*, 29.

³ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 5.

⁴ Brakke, *Demons*, σ. 88-89.

⁵ Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 33.

⁶ Gibbons, *Vice and Self Examination*, σ. 141.

επηρεάσουν την κράση του σώματος προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση, δημιουργώντας αντίστοιχες ψυχικές και νοητικές καταστάσεις. Για παράδειγμα, ερέθιζαν ψυχικά πάθη προκαλώντας στο σώμα μια ασυνήθιστη και παράλογη θερμότητα, ή προκαλούσαν ψυχρότητα με στόχο την αναστολή των νοητικών λειτουργιών.¹

Σε όλες τις παραπάνω περιπτώσεις οι δαίμονες δεν δρουν έξω από τους φυσικούς νόμους και τους μηχανισμούς λειτουργίας του σώματος. Δεν εκπροσωπούσαν δυνάμεις που μπορούσαν να επιβάλλουν καταστάσεις με ανορθολογικό τρόπο, αλλά ο τρόπος δράσης τους υποτασσόταν στους κανόνες της φύσης, τους ίδιους που αποτελούσαν αντικείμενο της ανθρώπινης επιστήμης. Επιδρούσαν στο σώμα όπως ακριβώς θα επιδρούσε ένας οποιοσδήποτε άλλος εξωτερικός παράγοντας, όπως για παράδειγμα οι κλιματολογικές συνθήκες. Η διαφορά είναι ότι οι δαίμονες είχαν πρόθεση και μπορούσαν να επεμβαίνουν όταν κανένας άλλος παράγοντας δεν φαινόταν να υφίσταται.

Αντίστοιχη ήταν η εμπειρία του δαιμονικού στοιχείου και στο διανοητικό επίπεδο. Σε αυτό οι δαίμονες και πάλι εμφανίζονταν μέσω σκέψεων, αναμνήσεων και νοητικών εικόνων των ίδιων των ασκητών.² Οι μοναχοί όμως βίωναν συχνά την παρουσία τους μέσω κάποιων φαινομένων που έδειχναν να ξεφεύγουν από τη φυσική και κανονική λειτουργία του νου. Υπήρχαν στιγμές, κατά τις οποίες οι μοναχοί ένιωθαν ότι δεν μπορούσαν να ελέγξουν το ίδιο τους το μυαλό και ότι οι σκέψεις τους αποκτούσαν τη δική τους δυναμική. Τα πάθη και οι πειρασμοί συχνά εμφανίζονταν απρόσκλητα και καταλάμβαναν την ψυχή χωρίς να αφήνουν πολλά περιθώρια αντίδρασης.³ Η ταχύτητα στη ροή των δαιμονικών λογισμών και οι περιορισμένες δυνατότητες συνειδητής παρέμβασης από τον ασκητή, έδιναν την αίσθηση ότι η ικανότητα του νου να ελέγχει τον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου περιοριζόταν από άλλες δυνάμεις, ισχυρότερες από αυτόν.⁴

¹ Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 16, 33. Σε άλλη περίπτωση εμφανίζονται να επηρεάζουν τους παλμούς των φλεβών του εγκεφάλου: *Περὶ Προσευχῆς*, 73-74.

² Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 2, 25, *Περὶ Προσευχῆς*, 47, *Σκέμματα*, Α.13. Βλ. επίσης, ^{Corrigan}, *Evagrius and Gregory*, σ. 94.

³ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 48. Βλ. επίσης, Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 25, όπου οι δαιμονικοί λογισμοί συγκρίνονται με τις εικόνες μανιασμένων και ανεξέλεγκτων στοιχείων της φύσης.

⁴ Brown, *The Body and Society*, σ. 228-29.

Συνοψίζοντας θα λέγαμε ότι οι εμπειρίες στις οποίες αναγνωριζόταν η δαιμονική παρουσία συχνά ήταν τέτοιες που ξέφευγαν από το κανονικό και το συνηθισμένο. Αν πιστέψουμε στις πηγές μας, αυτού του είδους οι εμπειρίες δεν ήταν καθόλου σπάνιες. Ακόμα κι αν υποθέσουμε ότι δεν εκπροσωπούσαν τον κανόνα αλλά την εξαίρεση, πρέπει να έχουμε κατά νου ότι ήταν πολύ συχνότερες στον κόσμο των ασκητών από ό,τι στον υπόλοιπο, δεδομένων των οριακών καταστάσεων στις οποίες εκείνοι έφερναν σκόπιμα τους εαυτούς τους.¹

Τα οριακά αυτά φαινόμενα έθεταν από μόνα τους ένα πρόβλημα ερμηνείας. Η εμπειρική γνώση των ασκητών, η οποία σταδιακά έπαιρνε τη μορφή μιας επιστήμης, δεν μπορούσε να αφήσει ανερμήνευτα δεδομένα των αισθήσεων, που παρουσιάζονταν επανειλημμένα σε πολλούς μοναχούς. Όλες οι εμπειρίες του ασκητικού βίου έπρεπε να έχουν τη θέση τους σε ένα ενιαίο θεωρητικό σχήμα. Σε αυτήν ακριβώς την προσπάθεια οι δαίμονες αναδείχτηκαν από τους ασκητές σε ένα πολύτιμο και πολύ ευέλικτο ερμηνευτικό εργαλείο. Με τη βοήθεια των δαιμόνων, πολλά δυσερμήνευτα φαινόμενα έβρισκαν μια «λογική» εξήγηση.

Όπως επιβεβαιώνεται σποραδικά στα κείμενα, οι πατέρες, προσπαθώντας να ερμηνεύσουν τα φαινόμενα αυτά, βρίσκονταν σε μια ανοιχτή συζήτηση, είτε συμπληρώνοντας ο ένας τις παρατηρήσεις του άλλου είτε διαφωνώντας. Ενδεικτικό αυτής της διαδικασίας είναι ένα χωρίο, στο οποίο ο Ευάγριος προσπαθεί να ερμηνεύσει τους πολλούς περισπασμούς που αντιμετώπιζαν οι μοναχοί την ώρα της μελέτης.²

Στο εν λόγω χωρίο ο Ευάγριος περιγράφει μια προσωπική του εμπειρία. Αυτό το λέει ο ίδιος αλλά προκύπτει και από την παραστατικότητα με την οποία αποδίδει τα εμπειρικά δεδομένα. Ταυτόχρονα όμως κάνει απολύτως σαφές ότι το ίδιο φαινόμενο είχε παρατηρηθεί και από άλλους πατέρες, οι οποίοι έδιναν τις δικές τους ερμηνείες. Ο Ευάγριος διαλέγεται με αυτές, άλλες αποδέχεται και άλλες απορρίπτει, για να καταλήξει στη δική του πρόταση. Έτσι,

¹ Κυρτάτας, *Ιερείς και Προφήτες*, σ. 152. Η επιδίωξη ανάλογων εμπειριών μπορεί να βρεθεί περιστασιακά και στο περιβάλλον των εθνικών, αλλά στους ασκητές ήταν πολύ συχνότερες: Kyrtatas, «Living in Tombs», σ. 251-53.

² Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 33.

δέχεται την άποψη του Μακάριου και τη συμπληρώνει με στοιχεία από τη δική του εμπειρία, αλλά απορρίπτει τις απόψεις όσων, αντί της δαιμονικής επιρροής, έβλεπαν μια φυσική αντίδραση του σώματος. Οι λόγοι για τους οποίους απορρίπτει αυτήν την εναλλακτική πρόταση είναι δύο. Πρώτον, τα δεδομένα του προσωπικού του βιώματος, που αποτελούνταν από μια σειρά ασυνήθιστων εμπειριών. Δεύτερον, το γεγονός ότι εκείνοι που πρότειναν τη φυσική ερμηνεία δεν μπορούσαν να την τεκμηριώσουν, αλλά αναφέρονταν γενικά σε κάποιους άγνωστους φυσικούς νόμους, όπως παρατηρεί. Ο Ευάγγριος κατέληξε στη λύση της δαιμονικής παρέμβασης έχοντας πρώτα απορρίψει το ενδεχόμενο να υπάρχουν ανεξήγητοι φυσικοί νόμοι. Για τους λόγους αυτούς, η απόδοση του φαινομένου στους δαίμονες τού φαινόταν πιο πιθανή και πιο λογική.

Το παραπάνω παράδειγμα επιβεβαιώνει την υπόθεση ότι η αναφορά στη δράση των δαιμόνων ερχόταν να καλύψει ένα κενό στη γνώση των ψυχικών και σωματικών λειτουργιών, να εξηγήσει ό,τι άφηνε ανεξήγητο η ανθρώπινη επιστήμη. Η πραγματικότητα αυτή αποτυπώνεται σε ένα απόφθεγμα του Αντωνίου, στο οποίο παρουσιάζονται οι τρεις βασικές κινήσεις του σώματος. Η πρώτη, η φυσική κίνηση, δεν παρήγε πάθη αλλά βρισκόταν υπό τον έλεγχο της ψυχής. Η δεύτερη προερχόταν από την κακή διατροφή και ανάπαυση του σώματος, πρακτικές που διέγειραν το σώμα προκαλώντας θερμότητα στο αίμα και μπορούσαν να ελεγχθούν μέσω της άσκησης. Η τρίτη ήταν εκείνη που προκαλούσαν οι δαίμονες κυρίως στους ασκητές.¹

Η ανάλυση που αποδίδεται στον Αντώνιο είναι χαρακτηριστική για τον τρόπο με τον οποίο η δράση των δαιμόνων ενσωματωνόταν στην επιστήμη των ασκητών. Η ιατρική γνώση τίθεται δίπλα στη γνώση για τον ρόλο των δαιμόνων. Στην πράξη αυτό σήμαινε ότι ο αγώνας για τη θεραπεία της ψυχής, σε ένα πρώτο επίπεδο, έπρεπε να επιδιώκεται μέσω της ορθής διαχείρισης του σώματος, σύμφωνα με τα διδάγματα της ιατρικής επιστήμης. Ωστόσο η εμπειρία των ασκητών έδειχνε ότι, παρά την τήρηση των διαιτητικών κανόνων, τα πάθη συνέχιζαν να υπάρχουν και να πολεμούν τους ασκητές, συχνά με ακόμη μεγαλύτερη ένταση.

¹ *Αποφθέγματα*, Αντώνιος 22.

Για την ερμηνεία αυτής της πραγματικότητας ο Αντώνιος αξιοποιούσε τη θεωρία περί δαιμόνων.

Οι δαίμονες κάλυπταν μια αχαρτογράφητη περιοχή, που αφορούσε ασυνήθιστες σωματικές λειτουργίες, έντονα συναισθήματα, ανεξέλεγκτους συνειρμούς, τρομακτικά οράματα, νοσηρές κοινωνικές σχέσεις.¹ Για να το θέσουμε λίγο διαφορετικά, οι δαίμονες βοηθούσαν να ενταχθεί το ανεξήγητο ή το δυσερμήνευτο σε ένα ερμηνευτικό σύστημα που βασιζόταν στην εμπειρία, την παρατήρηση, τη λογική ερμηνεία και την επιστημονική γνώση. Δηλαδή οι δαίμονες εξηγούσαν πώς γίνεται οι κανόνες λειτουργίας του σώματος και της ψυχής να ισχύουν, παρά το γεγονός ότι ορισμένα εμπειρικά δεδομένα δεν μπορούσαν να ερμηνευτούν από το υπάρχον σύστημα γνώσης. Με τον τρόπο αυτό οι δαίμονες τελικά ενίσχυαν το κύρος της ανθρώπινης επιστήμης και δεν το υπονόμευαν.

Η γνώση που ανέπτυξαν οι ασκητές γύρω από τους δαίμονες απέχει πολύ από την απλή δεισιδαιμονία. Μπορεί οι πατέρες των μοναχών να μην επινόησαν τους δαίμονες αλλά τους αξιοποίησαν με έναν νέο, πρωτότυπο τρόπο, ο οποίος ανταποκρινόταν στις δικές τους ανάγκες. Η πίστη στην ύπαρξή τους και η συστηματική μελέτη της δράσης τους, τους βοήθησε να κατανοήσουν και να θεραπεύσουν τις βαθύτερες ψυχικές τάσεις με τις οποίες έρχονταν αντιμέτωποι. Έτσι, η θεωρία περί δαιμόνων λειτουργούσε περισσότερο σαν ένα ερμηνευτικό εργαλείο της ασθένειας, το οποίο μπορούσε να αξιοποιηθεί με πολλούς τρόπους για τη θεραπεία της, όπως θα δούμε παρακάτω. Ήταν μια ερμηνευτική θεωρία, εξίσου υποθετική με την ιατρική θεωρία των χυμών του σώματος, εξίσου βασισμένη στην εμπειρία, λιγότερο ορθολογική ίσως, αλλά ποιος λέει ότι ήταν και λιγότερο αποτελεσματική.²

¹ Όπως το θέτει ο Δ. Κυρτάτας, οι ασκητές μέσω της αντιπαράθεσης με τους δαίμονες ενεπλάκησαν σε έναν διάλογο με την ανθρώπινη φύση τους, με τρόπο που κανένας σύγχρονός τους δεν είχε πετύχει: Kyrtatas, «Living in Tombs», σ. 255.

² Horstmanshoff – Stol, *Magic and Rationality*, σ. 5.

3. Η γνώση των ασκητών και η γνώση των δαιμόνων

Οι περισσότερες πηγές μας συμφωνούν ότι η αντιπαράθεση με τους δαίμονες ήταν μια εμπειρία την οποία ο μοναχός έπρεπε να αντιμετωπίσει σαν ένα στάδιο απαραίτητο στην ατομική του πορεία προς τον Θεό. Τι μπορεί όμως να κέρδιζε ένας ασκητής από την αντιπαράθεσή του με τους δαίμονες; Σύμφωνα με τις μαρτυρίες των πηγών μας, οι μοναχοί αποκτούσαν μια γνώση για τους ίδιους τους δαίμονες, τα είδη τους, τον τρόπο δράσης τους, τις παγίδες που έστηναν στους θνητούς. Σπουδαίοι πατέρες, όπως ο Αντώνιος και αργότερα ο Ευάγριος, προσπάθησαν να κωδικοποιήσουν τα συμπεράσματά τους οργανώνοντας μια γνώση περί δαιμόνων. Η γνώση αυτή συμπεριλάμβανε τόσο τα δαιμονικά οράματα όσο και τους δαιμονικούς λογισμούς.

Ο Αντώνιος, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Αθανάσιου, ανέλυε λεπτομερώς τις σκέψεις και τα συναισθήματά του κατά τη διάρκεια των υπερφυσικών του εμπειριών και προσπάθησε να συστηματοποιήσει τη γνώση που αποκόμισε.¹ Το αποτέλεσμα αυτής της συστηματικής δουλειάς ήταν να αναπτύξει κάποια κριτήρια αντικειμενικά, όσο ήταν δυνατό, για το ποια εμπειρία έπρεπε να θεωρηθεί δαιμονική και ποια όχι, κριτήρια που είχαν να κάνουν με το περιεχόμενο των οραμάτων, καθώς και το είδος των συναισθημάτων, των σκέψεων και των διαθέσεων που γεννούσαν αυτά στην ψυχή του μοναχού.² Δεν γνωρίζουμε αν ο Αντώνιος ανέπτυξε εξίσου μεθοδικά μια γνώση γύρω από τους δαιμονικούς λογισμούς. Αν κρίνουμε από τις επιστολές που του αποδίδονται, δεν αποκλείεται να το έκανε.³ Το βέβαιο είναι ότι με τους δαιμονικούς λογισμούς ασχολήθηκε συστηματικά ο Ευάγριος.

¹ Κυρτάτας, «Δοκιμάζειν τας φαντασίας», σ. 33-34.

² Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 22, 35-37.

³ Σε μία από αυτές ισχυρίζεται ότι οι δαίμονες δεν πολεμούν τους μοναχούς μέσω εμφανίσεων, αλλά μέσα από τις πράξεις και τις σκέψεις των μοναχών: Αντώνιος, *Επιστολές*, 6.46-48, 55. Η έμφαση του *Βίου Αντωνίου* στα οράματα έχει αποδοθεί από ορισμένους μελετητές περισσότερο στον ίδιο τον Αθανάσιο: Brakke, *Demons*, σ. 23-24.

Ο Ευάγριος προέτρεπε συχνά τους μαθητές του να μελετούν τους λογισμούς τους με βάση συγκεκριμένες παραμέτρους, όπως η ένταση, η διάρκεια, η σειρά διαδοχής κ.λπ.¹ Το αποτέλεσμα αυτής της συστηματικής μελέτης, όπως εμφανίζεται στα έργα του, ήταν ένα περίπλοκο σχήμα, μέσα στο οποίο οι δαίμονες ταξινομούνταν ανάλογα με τις ιδιότητές τους, τα σημεία της ψυχής στα οποία στόχευαν, τα ιδιαίτερα τεχνάσματά τους, την ιεράρχηση και τον τρόπο συνδυασμού τους.

Ο Ευάγριος και ο Αντώνιος προσπάθησαν να μετατρέψουν το προσωπικό τους χάρισμα σε γνώση που θα ήταν κατάλληλη για διδασκαλία. Οι δύο αυτοί μεγάλοι πατέρες θεωρούσαν τη γνώση γύρω από τους δαίμονες θεμελιώδη στην πορεία του μοναχού προς τον Θεό, κυρίως διότι επέτρεπε την αποφυγή των παγίδων που αδιάκοπα επινοούσαν οι δαίμονες. Οι δαιμονικές απάτες φαίνεται πως δεν ήταν καθόλου σπάνιες. Το εύρος του οπλοστασίου τους εναντίον των μοναχών ήταν πραγματικά εντυπωσιακό. Δεν υποκινούσαν μόνο σκέψεις, επιθυμίες και φαντασιώσεις που οδηγούσαν ξεκάθαρα στην αμαρτία ή την τρέλα. Πολύ συχνά προκαλούσαν συμπεριφορές που, τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως, συμφωνούσαν με το ασκητικό ιδεώδες.

Οι ακραίες ασκητικές επιλογές προβάλλονται με έμφαση στα κείμενα, αλλά εξίσου εύκολα αποδίδονται στην επιρροή των δαιμόνων. Οι δαίμονες παρακινούσαν τους ασκητές στον αυστηρό ασκητικό βίο επικαλούμενοι χωρία από τις Γραφές και μεγάλα πρότυπα του μοναχισμού.² Η φροντίδα των φτωχών, οι επισκέψεις σε φυλακισμένους, η προσφορά βοήθειας σε όποιον είχε ανάγκη, η ίδια η αναζήτηση της απομόνωσης και της ησυχίας, ενδέχεται να ήταν αποτέλεσμα δαιμονικής απάτης.³ Το ίδιο ίσχυε και για τα οράματα που έμοιαζαν να έχουν θεϊκή προέλευση. Ειδικά στο θέμα αυτό οι πηγές μας βρίθουν από προειδοποιήσεις και παραδείγματα για τη συνήθεια των δαιμόνων να εμφανίζονται ως άγγελοι του Θεού.⁴ Σύμφωνα με τον Ευάγριο, η συνήθης πρακτική εκδίωξης των δαιμόνων,

¹ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 43, 50.

² Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 35.

³ Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 21.

⁴ Ευάγριος, *Περὶ Προσευχῆς*, 95.

δηλαδή η έντονη προσευχή ή η μεγαλόφωνη αποστροφή σε αυτούς, ενίοτε προκαλείτο από τους ίδιους τους δαίμονες, οι οποίοι στη συνέχεια προσποιούντο ότι ηττώνται.¹ Ακόμα και τα χαρίσματα μπορεί να έκρυβαν δαιμονική παρουσία. Η πρόγνωση του μέλλοντος ήταν ένα από τα πιο διαδεδομένα ασκητικά χαρίσματα και μία από τις ιδιαίτερες ικανότητες των δαιμόνων. Ο Ευάγριος προειδοποιούσε τους μοναχούς ότι οι αποκαλύψεις του μέλλοντος ήταν ύποπτες.²

Όλα αυτά σημαίνουν ότι ένας ασκητής που ακολουθούσε όλους τους κανόνες του ασκητικού βίου, τηρούσε τα πιο υψηλά ιδεώδη και πρότυπα, θεωρούσε ότι είχε εμπειρίες του θείου και έφτανε στο σημείο να κατέχει κάποιο χάρισμα, μπορεί απλά να είχε εξαπατηθεί από τους δαίμονες. Συνεπώς ο ορισμός του θεϊκού και του δαιμονικού κάθε άλλο παρά απλή υπόθεση ήταν. Η απάτη των δαιμόνων ενδέχεται να βρισκόταν παντού και ο εντοπισμός της ήταν πολύ δύσκολος. Το ερώτημα που δημιουργείται είναι γιατί και σε ποιες περιπτώσεις αναγνωριζόταν ο δαιμονικός χαρακτήρας των παραπάνω επιλογών, με άλλα λόγια σε τι συνίστατο το δαιμονικό στοιχείο.

Το κατά πόσο είχαν δαιμονική προέλευση επιλογές των μοναχών σύμφωνες με τα ασκητικά ιδεώδη, ήταν κάτι που κρινόταν εκ του αποτελέσματος. Στόχος του δαίμονα ήταν η τελική αποτυχία του ασκητή, έστω κι αν αυτή ερχόταν μέσα από μια φαινομενικά συνεπή άσκηση. Η παρατήρηση ότι ο δαίμονας ενδέχεται να κρυβόταν πίσω και από τον πιο συνεπή ασκητικό βίο ερχόταν σαν απάντηση σε μια συζήτηση πάνω στο πραγματικό πρόβλημα της αποτυχίας πολλών αναχωρητών. Στα κείμενα της ασκητικής γραμματείας βρίσκουμε έναν προβληματισμό σχετικά με το γεγονός ότι πολλοί ασκητές, παρότι τηρούσαν όλους τους κανόνες και συχνά διακρίνονταν στην ασκητική ζωή, στο τέλος αποτύγχαναν και είτε εγκατέλειπαν τον βίο στην έρημο είτε είχαν ακόμη χειρότερη κατάληξη.³ Τα παραδείγματα αυτά έδειχναν ότι κάποιο λάθος κρυβόταν πίσω από τη φαινομενική τήρηση των κανόνων, κάποιο αμαρτωλό κίνητρο ή κάποιος κακός υπολογισμός. Τα εμπειρικά δεδομένα οδηγούσαν

¹ Ευάγριος, *Περὶ Προσευχῆς*, 134.

² Ευάγριος, *Πρὸς Εὐλόγιον*, 28.

³ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 47.3-5.

στο συμπέρασμα ότι υπήρχε ένας παράγοντας άγνωστος, ο οποίος δεν ήταν εμφανής, δρούσε υπογείως και μπορεί να απέβαινε μοιραίος. Αυτόν ακριβώς τον παράγοντα οι ασκητές τον απέδιδαν στη δράση των δαιμόνων και προσπαθούσαν να τον προσεγγίσουν μέσα από τη γνώση που συγκροτούσαν γύρω από αυτούς.

Εκείνο που οι ασκητές εμφανίζονται να μη γνωρίζουν, ή τουλάχιστον να τους προβληματίζει, το γνώριζαν οι δαίμονες. Οι πατέρες θεωρούσαν ότι οι δαίμονες βάσιζαν τις επιθέσεις τους σε μια γνώση με βασικό αντικείμενο τους ίδιους τους ασκητές και κυρίως τις ψυχές τους. Βέβαια η πρόσβαση των δαιμόνων στις ψυχές των ανθρώπων ήταν μόνο έμμεση, καθώς δεν είχαν τη δυνατότητα κοιτάζουν μέσα στην ανθρώπινη καρδιά και να δουν με άμεσο τρόπο τα συναισθήματα και τις διαθέσεις της. Έτσι, ήταν υποχρεωμένοι να κρίνουν από τις εξωτερικές εκδηλώσεις της ψυχής. Οι δαίμονες θεωρούνταν όντα με πολύ οξυμμένες αισθήσεις, που μπορούσαν από εξωτερικά γνωρίσματα να καταλάβουν τις διαθέσεις του μοναχού. Ο Ευάγριος περιγράφει αναλυτικά με ποιον τρόπο αξιοποιούσαν τις εξωτερικές ενδείξεις για να προσδιορίσουν τις εσωτερικές τάσεις. Όλες οι φράσεις, οι κινήσεις, οι εκφράσεις των μοναχών βρίσκονταν υπό συνεχή και στενή παρακολούθηση.¹

Η γνώση αυτή ήταν απαραίτητη στους δαίμονες, διότι δεν θεωρούνταν ικανοί να δημιουργήσουν τα πάθη εκ του μηδενός. Συνήθως πολεμούσαν τους μοναχούς επιτείνοντας τις ήδη υπάρχουσες τάσεις στην ψυχή τους. Ο Αντώνιος και ο Ευάγριος συμφωνούσαν ότι οι δαιμονικές φαντασίες και οι λογισμοί αντιστοιχούσαν απόλυτα στα πάθη που έκρυβαν μέσα τους οι μοναχοί.² Η δράση τους ήταν αποτελεσματική μόνο αν ήταν στοχευμένη, και η σωστή στόχευση προϋπέθετε τη γνώση. Όπως το έθετε η Συγκλητική, ο διάβολος, σαν θανατηφόρος γιατρός, μοίραζε τα δηλητήρια στους ανθρώπους ανάλογα με τις αδυναμίες τους.³ Την πραγματικότητα αυτή συνόψιζε ο Ευάγριος σε μια αποφθεγματική διατύπωση. Οι δαίμονες, υποστήριξε, μας αποτρέπουν από το εφικτό και μας ωθούν στο ανέφικτο, όχι τυχαία, αλλά

¹ Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 37, *Πρακτικός*, 47. Βλ. επίσης, Harmless, *Desert Christians*, σ. 328.

² Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 5, *Πρακτικός*, 22, Αθανάσιος, *Βίος Ἀντωνίου*, 42. Βλ. επίσης, Μακάριος, *Ὁμιλίες*, 26.9.

³ *Βίος Συγκλητικῆς*, 248 (ΕΠΕ 26, 332).

γνωρίζοντας καλά τόσο τον μοναχό στον οποίο απευθύνονται, όσο και τις εκάστοτε συγκεκριμένες περιστάσεις.¹ Εκείνο που δεν λέει ο Ευάγριος σε αυτό το χωρίο, αλλά προκύπτει σαφώς από τα συμφραζόμενα, είναι ότι ο μοναχός υπέκυπτε σε τέτοιους πειρασμούς προφανώς επειδή δεν διέθετε τη γνώση που κατείχαν οι δαίμονες, δηλαδή αγνοούσε τόσο τις περιστάσεις, όσο και τον ίδιο του τον εαυτό.

Το γεγονός ότι η γνώση των δαιμόνων συμβάδιζε με την άγνοια των μοναχών, μπορεί να επαληθευτεί στις περισσότερες από τις περιπτώσεις που αναφέραμε παραπάνω. Για παράδειγμα, η παρουσίαση της επιθυμίας για αναχώρηση ως αποτέλεσμα δαιμονικής απάτης συνήθως συνδεόταν με την παρατήρηση ότι ο βίος του αναχωρητή δεν ταίριαζε σε όλους τους μοναχούς και δεν ήταν όλοι ικανοί να υπομείνουν επιτυχώς τον πόλεμο με τους δαίμονες. Έτσι, όταν οι δαίμονες προέτρεπαν έναν μοναχό στην αναχώρηση, γνώριζαν γι' αυτόν κάτι που δεν γνώριζε ο ίδιος για τον εαυτό του. Κάτι ανάλογο ισχύει και στις υπόλοιπες περιπτώσεις. Όταν ο μοναχός είχε εξαπατηθεί από τον δαίμονα της φιλαργυρίας, μπορεί να βοηθούσε τους άλλους αγνοώντας ότι μέσα του κρυβόταν αυτό το πάθος και ότι ήταν πολύ εύκολο να διολισθήσει στο πάθος της κενοδοξίας. Αν θεωρούσε ότι έβλεπε αγγέλους ή ότι είχε χαρίσματα, αγνοούσε ότι το πάθος της υπερηφάνειας και η αίσθηση της υπεροχής του έναντι των άλλων τον έκαναν εύκολη λεία σε απατηλές οπτασίες κ.ο.κ. Φαίνεται δηλαδή ότι τελικά η δύναμη των δαιμόνων βρισκόταν όχι μόνο στη δική τους γνώση για την ανθρώπινη ψυχή, αλλά ακόμη περισσότερο στην άγνοια των μοναχών για την ατομική τους ψυχή.

Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι, από μια άποψη, το βασικό διακύβευμα στον πόλεμο των ασκητών με τους δαίμονες ήταν η γνώση. Οι ασκητές και οι δαίμονες βρίσκονταν σε έναν ανταγωνισμό με βασικό αντικείμενο τη γνώση του ενός για τον άλλο. Οι ασκητές προσπαθούσαν να οικοδομήσουν τη γνώση τους για τους δαίμονες, τα είδη τους και τις μεθόδους τους, και οι δαίμονες προσπαθούσαν να εντοπίσουν τις αδυναμίες των ασκητών παρατηρώντας τις εξωτερικές τους αντιδράσεις. Στην πραγματικότητα όμως δεν πρόκειται για δύο διαφορετικά αντικείμενα γνώσης. Το βασικό αντικείμενο της γνώσης, τόσο των

¹ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 40.

δαιμόνων όσο και των ασκητών, στην ουσία ήταν μόνο ένα, και δεν ήταν άλλο από την ανθρώπινη ψυχή.

Στα κείμενα της ασκητικής γραμματείας είναι σαφές ότι οι δαίμονες συνδέονταν στενά με τον εσωτερικό κόσμο των μοναχών. Ήταν τόσοι όσοι και οι πειρασμοί ενός ασκητή και τα είδη τους αντιστοιχούσαν απόλυτα στις κατηγορίες των αμαρτωλών λογισμών. Έτσι, βλέπουμε να γίνεται λόγος για τον δαίμονα της πορνείας, της γαστριμαργίας, της οργής, της περιπλάνησης κ.ο.κ. Διαδέχονταν ο ένας τον άλλο συντονισμένα και σύμφωνα με κάποιους κανόνες, όπως και οι συνειρμοί του ανθρώπινου νου. Ορισμένοι είχαν μεταξύ τους μια σχέση διαδοχής, με τον ίδιο τρόπο που η εγωιστική διάθεση ενός ανθρώπου μπορεί να τον κάνει πιο ευέξαπτο με τους άλλους. Άλλοι ήταν ασύμβατοι ο ένας με τον άλλο, όπως το πάθος της πορνείας δεν μπορεί να συνυπάρξει με την υπερηφάνεια για τα ασκητικά κατορθώματα. Δηλαδή ο τρόπος με τον οποίο ενεργούσαν και συνδυάζονταν αντιστοιχούσε σε ψυχικές διεργασίες τις οποίες οι ασκητές είχαν παρατηρήσει εμπειρικά. Δεν θα ήταν υπερβολικό να πούμε ότι συχνά η περιγραφή της δράσης ενός ή μιας ομάδας δαιμόνων ισοδυναμεί με την παρουσίαση ενός ψυχολογικού μηχανισμού. Έτσι, οι δαίμονες αποτελούσαν τα ερμηνευτικά εκείνα εργαλεία μέσω των οποίων παρουσιάζονταν οι κανόνες λειτουργίας της ανθρώπινης ψυχής.

Η γνώση των κανόνων και των μηχανισμών όμως δεν ήταν αρκετή για την αντιμετώπιση των δαιμόνων. Πατέρες, όπως ο Ευάγριος και ο Αντώνιος, από τη μια μεριά κατέγραφαν και δίδασκαν στους μαθητές τους τα γενικά χαρακτηριστικά των δαιμόνων και τους κανόνες στους οποίους υπάκουε η δράση τους. Από την άλλη μεριά όμως τόνιζαν ότι η γνώση για τους δαίμονες περνούσε μέσα από τις προσωπικές εμπειρίες του κάθε μοναχού.¹ Η απάντηση σε ερωτήματα όπως, ποιος είναι ο επιτιθέμενος δαίμονας, ποια είναι τα χαρακτηριστικά του και ποια μέθοδο χρησιμοποιεί, μπορούσε να δοθεί από τον μοναχό αν αυτός κοίταζε τα βάθη της ψυχής του.

¹ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 43, 50.

Έτσι οι μοναχοί, αναζητώντας τους δαίμονες, εμβάθυναν στη γνώση του εαυτού τους. Αυτή η μετακίνηση από τους δαίμονες στον εσωτερικό ψυχικό κόσμο περιστασιακά οδηγούσε ορισμένους πνευματικούς πατέρες στο σημείο να αναγνωρίσουν ότι ο πραγματικός εχθρός βρισκόταν μέσα τους.¹ Όταν κάποτε ένας ασκητής εκμυστηρεύτηκε στον Ποιμένα τον πόλεμο των δαιμόνων εναντίον του, εκείνος του απάντησε ότι δεν τον πολεμούσαν οι δαίμονες, αλλά τα θελήματά του που είχαν γίνει δαίμονες.² Μια ανάλογη παρατήρηση είχε κάνει κάποτε στον Αντώνιο, αγανακτισμένος, ο ίδιος ο σατανάς, σε μια σπάνια ειλικρινή εξομολόγηση. Σύμφωνα με την αφήγηση του *Βίου* του, ο σατανάς διαμαρτυρήθηκε κάποτε στον Αντώνιο για τις άδικες εις βάρος του κατηγορίες των μοναχών, υποστηρίζοντας ότι εκείνος δεν ενοχλούσε καθόλου τους μοναχούς αλλά ήταν οι ίδιοι που τάρασσαν τους εαυτούς τους.³ Ορισμένοι, κάνοντας ένα βήμα παραπάνω στη σκέψη τους, διαπίστωναν ότι αιτία για την ένταση των παθών τους ήταν οι στερήσεις και οι περιορισμοί που επέβαλλαν στο σώμα τους ακολουθώντας την ασκητική ζωή.⁴

Το ότι η γνώση του δαιμονικού ήταν στενά συνυφασμένη με τη γνώση του εαυτού φαίνεται στην έμφαση που δίνεται από πολλά κείμενα της ασκητικής γραμματείας στο θέμα της αυτογνωσίας.⁵ Η σημασία της γνώσης του εαυτού στη βαθύτερη πνευματική του ουσία τονίζεται σε πολλά σημεία των επιστολών του Αντωνίου.⁶ Για τον Αντώνιο των επιστολών, οι δαίμονες γίνονταν αισθητοί μέσα από τις πράξεις, τις σκέψεις και τα σώματα των μοναχών, και η γνώση της δράσης τους ισοδυναμούσε με μια αυτογνωσία, η οποία επέτρεπε στον

¹ Kyrtatas, «Living in Tombs», σ. 253-54.

² *Αποφθέγματα*, Ποιμίν 67. Βλ. επίσης, ό.π., Σισόης 44.

³ Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 41.

⁴ *Αποφθέγματα*, Κύρρος.

⁵ Brown, *Η δημιουργία της ύστερης αρχαιότητας*, σ. 152. Η σύνδεση του αιτήματος για αυτογνωσία με την άσκηση κατείχε επίσης κεντρική θέση στις φιλοσοφικές διδασκαλίες των πρώτων μεταχριστιανικών αιώνων: Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, σ. 78-79.

⁶ Ο Rubenson εντοπίζει πλατωνικά και ωριγενικά στοιχεία σε αυτή την έμφαση των επιστολών. Πρόκειται για μια γνώση που οδηγεί τον άνθρωπο στην αρχική του φύση και την επαφή με τον Θεό: Rubenson, *The Letters*, σ. 59-63.

μοναχό να διακρίνει τι ήταν φυσικό και τι αφύσικο στο σώμα και την ψυχή του.¹ Κατά τον Μακάριο, το πνεύμα της πονηρίας και της κακίας, οι δράκοντες και τα θηρία, όλα κατοικούσαν μέσα στην ψυχή και αναδύονταν μέσα από την καρδιά του ανθρώπου.² Η αντίληψη ότι οι δαίμονες αποτελούσαν όψεις του βαθύτερου εαυτού μπορεί να βρεθεί σε πολλά σημεία της ασκητικής γραμματείας.³

Θα μπορούσαμε επομένως να πούμε ότι οι δαίμονες δεν ήταν παρά οι προεκτάσεις των παθών και των επιθυμιών που έκρυβαν μέσα τους οι μοναχοί.⁴ Συνόψιζαν όλες τις παθογένειες και ανωμαλίες της ανθρώπινης ψυχής.⁵ Κατά συνέπεια η γνώση των ασκητών για το δαιμονικό στοιχείο ισοδυναμούσε με μια γνώση πάνω στην ψυχή του ανθρώπου. Ασκητές που υπήρξαν πρωτοπόροι στη συγκρότηση της γνώσης για τα είδη των δαιμόνων, τις ιδιότητές τους, τον τρόπο δράσης τους, όπως ο Αντώνιος και ο Ευάγριος, ταυτόχρονα ήταν πνευματικοί πατέρες πολλών μοναχών. Αυτοί ήταν που μπορούσαν να διακρίνουν την κρυμμένη αμαρτία και να αποκαλύψουν τους ψυχικούς μηχανισμούς της. Σε αυτήν την άγνωστη περιοχή, που σταδιακά ανακάλυπταν και χαρτογραφούσαν, όριζαν και την επικράτεια των δαιμόνων. Έτσι, η ικανότητα των δαιμόνων να εξαπατούν αυξανόταν κατά τρόπο ανάλογο με τη γνώση των πατέρων γύρω από την ανθρώπινη αδυναμία. Όσο περισσότερες άγνωστες πλευρές της ψυχής τους ανακάλυπταν οι τελευταίοι, τόσο πιο πονηροί και πιο ικανοί φαίνονταν οι δαίμονές τους. Με άλλα λόγια οι δαίμονες γίνονταν ειδικοί στο να προκαλούν την ασθένεια της ψυχής στο βαθμό που οι πατέρες της ερήμου γίνονταν ειδικοί στην αντιμετώπισή της.

Είναι αρκετά σαφές ότι οι δαίμονες λειτουργούσαν για τους ασκητές ως ερμηνευτικά εργαλεία της ανθρώπινης ψυχής. Η δαιμονολογία σε έναν μεγάλο βαθμό πρέπει να

¹ Αντώνιος, *Επιστολές*, 6.46-51. Βλ. επίσης, Rubenson, *The Letters*, σ. 87.

² Μακάριος, *Όμιλίες*, 43.7. Βλ. επίσης, ό.π., 26.13, 42.2-3.

³ Βασίλειος, *Όροι κατ' έπιτομήν*, 75 (PG 31, 1133D-36B), *Βίος Συγκλητικής*, 203-206 (ΕΠΕ 26, 274-76).

⁴ Σε αυτό συνηγορεί και η συχνή εμφάνιση ερωτικών πειρασμών: Kyrtatas, «Eroticism», σ. 73-76.

⁵ Brown, *Η δημιουργία της ύστερης αρχαιότητας*, σ. 151.

αντιμετωπιστεί σαν ένα κεφάλαιο της ασκητικής ψυχολογίας.¹ Μέσα από την ενασχόληση με τη δράση των δαιμόνων οι μοναχοί μπορούσαν να γνωρίσουν τους εαυτούς τους και να κατανοήσουν τις αδυναμίες τους, κάτι που συνέβαλλε καθοριστικά στην αντιμετώπιση των παθών και τη θεραπεία της ασθένειας της ψυχής. Όπως το έθεσε ο Μακάριος σε μία από τις *Ομιλίες* του, οι μοναχοί, σαν τους συλλέκτες μαργαριταριών, αποχωρούν γυμνοί από τον κόσμο, κατεβαίνουν στον βυθό μιας θάλασσας κακίας και μιας σκοτεινής αβύσσου, και από τα βάθη αυτά αντλούν και φέρνουν στην επιφάνεια πολύτιμους λίθους.²

4. Από την αναζήτηση των δαιμόνων στη θεραπεία της ψυχής

Η δυσκολία εντοπισμού της δαιμονικής επιρροής, που τόσο συχνά επισημαίνεται στα κείμενα, αντικατοπτρίζει την εμπειρικά διαπιστωμένη δυσκολία των μοναχών να προσδιορίσουν με ακρίβεια τα ίδια τους τα συναισθήματα. Για τον λόγο αυτό, το πρώτο βήμα στην αντιμετώπιση των δαιμονικών επιθέσεων ήταν η προσπάθεια προσδιορισμού της ταυτότητας του δαίμονα. Όπως το διατύπωνε ο Αντώνιος, ο μοναχός έπρεπε να θέσει στον δαίμονα το βασικό ερώτημα, «ποιος είσαι και από πού έρχεσαι».³ Σε αυτό το ερώτημα μπορούμε να δούμε συμπυκνωμένη τη γνωσιακή προσέγγιση των δαιμόνων, που υιοθετούσαν οι μοναχοί. Οι ασκητικές πρακτικές επιβολής στερήσεων στο σώμα βοηθούσαν ελάχιστα σε αυτές τις περιπτώσεις. Αντί της καταπόνησης του σώματος, έλεγε χαρακτηριστικά ο Ευάγριος, ο μοναχός έπρεπε να μάθει πώς να γνωρίζει τον εαυτό του, εντοπίζοντας τις κρυφές λεηλασίες των λογισμών, διαφορετικά θα βρισκόταν στο σκοτάδι να επιδιώκει τις αρετές μόνο με την αυστηρότητα.⁴

Ο Ευάγριος, ο οποίος συχνά μας δίνει πληροφορίες και για τις πιο ενδόμυχες προσπάθειες των ασκητών, περιέγραφε στους μοναχούς αρκετά αναλυτικά τη μέθοδο

¹ Poronici, «Psychological-Mystical Aspects», σ. 160. Κατά τον Brakke, η επιστήμη γύρω από τους δαίμονες μοιάζει στον σύγχρονο παρατηρήτη με μια επιστήμη του εσωτερικού εαυτού: Brakke, *Demons*, σ. 52.

² Μακάριος, *Ομιλίες*, 15.51.

³ Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 43. Για τη στωική προέλευση αυτής της ερώτησης βλ. Brakke, *Demons*, σ. 39.

⁴ Ευάγριος, *Πρὸς Εὐλόγιον*, 27. Βλ. επίσης, Αντώνιος, *Επιστολές*, 6.106-107, *Αποφθέγματα* (ανών.), 222.

αναγνώρισης του δαίμονα και αποκάλυψης των τεχνασμάτων του. Σε ένα πολύ ενδιαφέρον χωρίο, όπου αναφέρεται στη δαιμονικής προέλευσης διάθεση πολλών μοναχών για περιπλάνηση έξω από το κελλί τους, αφήνει να φανεί πώς η αντιμετώπιση των δαιμόνων περνούσε μέσα από το δύσκολο έργο της ενδοσκόπησης. Ο Ευάγριος πρότεινε στον μοναχό που ένιωθε διάθεση για περιπλάνηση, να υποχωρήσει για λίγο στις προτροπές του δαίμονα, με έναν και μοναδικό στόχο: να αποκαλυφθεί η απάτη. Ακόμα κι έτσι όμως η αποκάλυψη του δαίμονα δεν ήταν απλή υπόθεση, διότι την ώρα του πειρασμού ήταν δύσκολο στο μυαλό να ελέγξει τι συμβαίνει. Αυτό μπορούσε να γίνει μετά την απόσυρση του δαίμονα, δηλαδή σε στιγμές ηρεμίας. Τότε, υποστηρίζει ο Ευάγριος, έπρεπε ο μοναχός να ανακαλέσει πού πήγε, τι έκανε και κυρίως τι ένιωθε στην κάθε περίπτωση.¹ Μέσα από αυτήν την προσεκτική παρατήρηση των συναισθημάτων του σε στιγμή νηφαλιότητας, ο μοναχός αναμενόταν να εντοπίσει τα δυσάρεστα αποτελέσματα που είχε η επιθυμία του, και εκ των αποτελεσμάτων να κρίνει τη δαιμονική της προέλευση. Έτσι γινόταν εφικτό να κατανοήσει τις κρυφές προθέσεις και τους απώτερους στόχους του δαίμονα, ή με άλλα λόγια τις αμαρτωλές προσδοκίες που υπέβασκαν κάτω από τη φαινομενικά αθώα διάθεσή του για κοινωνική επαφή.²

Την ίδια περίπου μέθοδο πρότεινε ο Ευάγριος για την αντιμετώπιση όλων των δαιμόνων. Οι μοναχοί έπρεπε να εξετάζουν μία προς μία όλες τις εικόνες των αισθητών αντικειμένων που ανασύρονταν από τη μνήμη και προβάλλονταν στον νου. Αν για παράδειγμα ο μοναχός «έβλεπε» με τον νου του το πρόσωπο ενός ανθρώπου που τον πρόσβαλε, τότε έπρεπε να καταλάβει ότι κοντά του βρισκόταν ο δαίμονας της μνησικακίας.³ Με την ίδια λογική, ο Ευάγριος και άλλοι πνευματικοί πατέρες, πρότειναν τη συστηματική εξέταση των ονείρων. Θεωρούσαν ότι μπορούσαν να προσδιορίσουν τους δαίμονες μέσα από

¹ Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 9.

² Παρόμοιες τεχνικές ελέγχου των σκέψεων πρότεινε και ο Επίκτητος, με στόχο τη διάκρισή τους σύμφωνα με τα στωικά κριτήρια: Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, σ. 73-75. Κατά τον Φουκώ, στη χριστιανική πνευματικότητα ο έλεγχος αυτός αφορά περισσότερο την αναζήτηση της βαθύτερης αιτίας και προέλευσης των σκέψεων: Foucault, *ό.π.*, σ. 75.

³ Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 2.

τα όνειρα και για τον λόγο αυτό φαίνεται πως είχαν αναπτύξει μια μέθοδο αξιολόγησης και ερμηνείας των ονείρων.¹ Σε ορισμένες περιπτώσεις τα όνειρα και τα οράματα αποκάλυπταν πάθη ριζωμένα σε εμπειρίες και επιθυμίες των ασκητών, που πήγαιναν πολύ πίσω στον ιστορικό βίο τους.² Όπως σε όλη την ύστερη αρχαιότητα, τα όνειρα στον κόσμο των μοναχών λειτουργούσαν σαν πηγές επίγνωσης του εαυτού και ηθικού προβληματισμού και συνδέονταν στενά με τις προσπάθειες για ηθική και ψυχική αλλαγή.³

Συνεπώς, ο προσδιορισμός των δαιμόνων γινόταν μέσα από έναν εξαντλητικό έλεγχο των σκέψεων, των συναισθημάτων και των ονείρων και η εκδίωξή τους βρισκόταν ουσιαστικά στην προσπάθεια των μοναχών να γνωρίσουν σε βάθος τους εαυτούς τους. Αν δούμε βέβαια τις προτροπές αυτές από μια πιο πρακτική σκοπιά, προκύπτουν κάποια εύλογα ερωτήματα. Θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί, πώς είναι δυνατόν ένας μοναχός να μην γνώριζε, ή να του ήταν πολύ δύσκολο να καταλάβει, ότι είχε μια ερωτική επιθυμία ή ότι ήταν οργισμένος από τη συμπεριφορά ενός αδελφού του. Μια απάντηση θα μπορούσαμε ίσως να βρούμε στη θεωρία των συναισθημάτων ως *διαθέσεων*. Έχει υποστηριχθεί ότι συχνά τα συναισθήματα υφίστανται χωρίς να συνδέονται με κάποιο *εξωτερικό αντικείμενο*, πραγματικό ή φανταστικό. Στις περιπτώσεις αυτές οι συναισθηματικές καταστάσεις ορίζονται ως *διαθέσεις*, οι οποίες συχνά δεν είναι απολύτως συνειδητές στον άνθρωπο που τις έχει, εφόσον δεν έχουν αντικείμενο εστίασης ή εστιάζονται περιστασιακά σε διαφορετικά *εξωτερικά αντικείμενα*.⁴ Με αυτά τα δεδομένα, η έμφαση των πηγών μας πάνω στο στοιχείο του ασυνείδητου, πιθανόν παραπέμπει σε μια προσέγγιση των παθών περισσότερο ως γενικών διαθέσεων και τάσεων και όχι τόσο ως συγκεκριμένων και εστιασμένων συναισθημάτων.⁵ Αυτό είναι σαφές στον τρόπο που πραγματεύεται ο Ευάγγριος την τάση των μοναχών για περιπλάνηση, αλλά και στην πεποίθηση των πατέρων ότι ένα πάθος, όπως η οργή, μπορεί να στραφεί σε διαφορετικό αποδέκτη, για παράδειγμα τους δαίμονες.

¹ Ευάγγριος, *Πρακτικός*, 54-56, 64, *Περὶ λογισμῶν*, 4, 27-28.

² Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 23.5.

³ Cox Miller, *Dreams*, σ. 58-59.

⁴ Taylor, *Deadly Vices*, σ. 14-16.

⁵ Gibbons, *Vice and Self Examination*, σ. 202-203. Βλ. επίσης, Brakke, *Demons*, σ. 54-55.

Βασική προϋπόθεση αυτής της ανακατεύθυνσης των παθών ήταν βέβαια ο εντοπισμός τους. Η απόκτηση επίγνωσης για το είδος των *διαθέσεων* αποτελεί το πρώτο αναγκαίο βήμα για τον έλεγχό τους.¹ Ο Ευάγριος δηλώνει αυτήν την αρχή απερίφραστα: από τη στιγμή που ο δαίμονας εκτεθεί ανοιχτά, δεν μπορεί πλέον να σταθεί και εγκαταλείπει την πολιορκία του ασκητή.² Κατά τον Αντώνιο, η ίδια η ερώτηση για την ταυτότητα του δαίμονα ήταν αρκετή για να τον αποδυναμώσει, καθώς αποτελούσε ένα σημάδι αταραξίας που έδειχνε την ισχυρή διάνοια του μοναχού.³ Ο Παχώμιος επίσης είχε αντιμετωπίσει κάποτε έναν δαιμονικό λογισμό λέγοντάς του ευθέως ότι γνωρίζει (*οἶδα*) τη σοφία των τεχνασμάτων του.⁴ Φαίνεται πως οι πατέρες των μοναχών είχαν αντιληφθεί ότι όλη η δύναμη των δαιμόνων βρισκόταν στην υπόγεια δράση τους, ότι μπορούσαν να επηρεάζουν την ανθρώπινη ψυχή στον βαθμό που το θύμα τους δεν είχε συνείδηση της παρουσίας τους. Αντίθετα, όταν η ασυνείδητη επιθυμία ερχόταν στην περιοχή του συνειδητού, αυτομάτως έχανε κάτι από τη δύναμή της.⁵

Οι μέθοδοι αυτοελέγχου, που πρότειναν πατέρες όπως ο Ευάγριος, θα μπορούσαν να περιγραφούν ως μια προσπάθεια ενίσχυσης της συνειδητής δύναμης του νου ώστε να επιβάλει τον έλεγχό της σε όλη την έκταση της ψυχής. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Αθανάσιου, ο Αντώνιος προέτρεπε τους μαθητές του να κρίνουν τον εαυτό τους, να κρατούν λογαριασμό για τις πράξεις τους, να καταγράφουν τα κινήματα της ψυχής σαν να επρόκειτο να τα δημοσιοποιήσουν, αξιοποιώντας έτσι τη ντροπή τους απέναντι στους άλλους.⁶ Κατά κάποιον τρόπο η κριτική των άλλων έπρεπε να εσωτερικευτεί. Μπορούμε να δούμε όλες αυτές τις τεχνικές ως έναν τρόπο ανάπτυξης στον εσωτερικό κόσμο των μοναχών της φωνής μιας συνείδησης η οποία θα ήταν σε θέση να ανταγωνιστεί την κρυφή δράση των δαιμόνων.⁷

¹ Taylor, *Deadly Vices*, σ. 16.

² Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 9.

³ Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 43.

⁴ Παχωμίου *Παραλειπόμενα*, 14.

⁵ Linge, «Leading the Life of Angels», σ. 556.

⁶ Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 55.

⁷ Ανάλογες τεχνικές, που στόχευαν στην ενίσχυση της συνείδησης, είχαν αναπτυχθεί στο πλαίσιο των ελληνικών φιλοσοφικών σχολών: Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, σ. 71-73, Hadot, *Philosophy*, σ. 132-35.

Η κυριαρχία αυτής της συνείδησης αναμενόταν να καθορίσει ακόμα και τη λειτουργία της μνήμης. Στην ασκητική γραμματεία βρίσκουμε συνεχείς προτροπές προς τους μοναχούς να ανακαλούν στη μνήμη τους τα αμαρτήματά τους, να έχουν διαρκώς στον νου τους τον Θεό, να θυμούνται την ημέρα της κρίσεως φέρνοντας στον νου τους εικόνες της κόλασης και του παραδείσου.¹ Παράλληλα, βλέπουμε μια συνειδητή προσπάθεια λήθης των αναμνήσεων της κοσμικής ζωής. Επίσης, μια προσπάθεια ελέγχου των νέων ερεθισμάτων και εικόνων που έρχονταν από τις αισθήσεις, μέσω της επιβολής αυστηρών κανόνων στο τι έβλεπε και τι άκουγε ο μοναχός στην καθημερινότητά του. Όλες αυτές οι πρακτικές, που μαρτυρούνται σε πολλά κείμενα, μπορούν να ερμηνευτούν ως προσπάθειες ελέγχου της μνήμης.² Οι πατέρες της ερήμου θεωρούσαν ότι ήταν εφικτό ο ασκητής να επέμβει στο βαθύτερο περιεχόμενο της μνήμης και να το καθορίσει.

Σε αυτήν την πνευματική διαδικασία, η τριμερής διαίρεση της ψυχής, με την ταξινόμηση και την ιεράρχηση των παθών, φαίνεται πως έμπαινε σε δεύτερη μοίρα παραχωρώντας τη θέση της σε μια νέα ψυχολογική θεώρηση, που προερχόταν από την πραγματικότητα της εμπειρίας και έδινε μεγαλύτερη έμφαση στη δυνατότητα ελέγχου των κρυφών και ανεξέλεγκτων τάσεων της ψυχής από τη δύναμη της συνείδησης.³ Το βάθος στο οποίο αναμενόταν να φθάσει αυτός ο έλεγχος άγγιζε την περιοχή του ονείρου. Οι πατέρες των μοναχών πίστευαν ότι ο ασκητής που είχε κατακτήσει το ιδεώδες της απάθειας, κατά τη διάρκεια του ύπνου δεν ταρασσόταν από τρομακτικά ή ηδονικά οράματα, αντίθετα έβλεπε εικόνες αγιότητας.⁴ Η θεραπεία της ψυχής, την οποία επιδίωκαν οι ασκητές μέσω της έννοιας των δαιμόνων, εκτός από το πεδίο του συνειδητού πάθους, στόχευε εξίσου στην περιοχή του ασυνείδητου πάθους και του ονείρου.⁵

¹ *Αποφθέγματα* (συστ.), 3.2, 3.5, 7.35.

² Gibbons, *Vice and Self Examination*, σ. 146-50.

³ Ο Δ. Κυρτάτας έχει σημειώσει αυτήν τη μετατόπιση του ενδιαφέροντος από την παραδοσιακή τριμερή διαίρεση της ψυχής σε μια νέα έμφαση στη συνείδηση, σε σχέση με την πνευματική εξέλιξη και συνεισφορά του Ιωάννη Χρυσοστόμου: Kyrtatas, «Prophets and Priests», σ. 378-81.

⁴ Ευάγριος, *Περί λογισμών*, 29. Βλ. επίσης, Κυρτάτας, *Ιερείς και Προφήτες*, σ. 168-69, Corrigan, *Evagrius and Gregory*, σ. 62.

⁵ Brown, «Asceticism», σ. 623. Την ίδια αντίληψη μπορούμε να βρούμε και στην επικούρεια φιλοσοφία: Nussbaum, *The Therapy of Desire*, σ. 133.

Συνοψίζοντας θα λέγαμε ότι η αντιμετώπιση των δαιμόνων κατέληγε σε μια συστηματική ενασχόληση με τον εαυτό, την οποία μπορούμε συνοπτικά να περιγράψουμε ως μια προσπάθεια ενδοσκόπησης, ανάσυρσης των αφανών παθών και επιθυμιών και ανάκτησης του αυτοελέγχου. Η συμβολή των δαιμόνων βρισκόταν στο ότι βοηθούσαν τους ασκητές αφενός να κατανοήσουν και να ερμηνεύσουν το άλογο στοιχείο που εντόπιζαν μέσα τους, αφετέρου να περιχαρακώσουν, να ορίσουν και να γνωρίσουν σε βάθος τον αντίπαλο που είχαν να αντιμετωπίσουν. Σε αυτήν τη διαδικασία προσδιορισμού των δαιμόνων, η τριμερής διαίρεση της ψυχής είχε τη θέση της. Αποτελούσε ένα από τα σχήματα ταξινόμησης που χρησιμοποιούσαν οι πατέρες των μοναχών για να βάλουν σε τάξη τις πολλαπλές και άναρχες εμπειρίες τους. Η κατηγοριοποίηση, η ιεράρχηση και η έκθεση της αλληλουχίας των δαιμόνων, έδινε σε αυτές τις άλογες δυνάμεις έναν χαρακτήρα λογικής. Έχει παρατηρηθεί πολύ εύστοχα ότι η ανάπτυξη μιας συστηματικής γνώσης γύρω από τους δαίμονες, μέσα από ταξινομήσεις και διαβαθμίσεις, έδινε στους μοναχούς μια αίσθηση βεβαιότητας και ελέγχου, βοηθώντας τους να οργανώσουν τις χαοτικές εμπειρίες τους και τελικά να αποκτήσουν έναν έλεγχο πάνω σε αυτές.¹

Αυτή η προσωπική και συλλογική εμπειρία στην αντιμετώπιση των δαιμόνων είναι το γενικό κλίμα από το οποίο αναδείχτηκαν θεραπευτές ικανοί να θεραπεύουν τους δαιμονισμένους της κοινωνίας. Όσοι από τους ασκητές κατάφερναν να αντιμετωπίσουν με επιτυχία τους δικούς τους δαίμονες, θεωρούνταν ως οι καταλληλότεροι για να εκδιώξουν τους δαίμονες των άλλων. Σε επίπεδο γενικής εκτίμησης κάτι τέτοιο φαίνεται λογικό και πιθανό, αλλά δεν εξηγεί πώς μπορεί, στην πράξη, η γνώση των ασκητών για τους δαίμονες, να είχε θεραπευτικό αποτέλεσμα στην περίπτωση των κοσμικών.

Μια απάντηση στο ερώτημα αυτό ίσως μπορούμε να βρούμε στην εκτίμηση ότι τα πάθη και οι δαίμονες που αντιμετώπιζαν οι ασκητές δεν ήταν διαφορετικά από τα πάθη των ανθρώπων της κοινωνίας. Ήταν ακριβώς τα ίδια. Η ερωτική επιθυμία, η υπερηφάνεια, η οργή

¹ Brakke, *Demons*, σ. 52, 70.

και η καταλαλιά, αποτελούσαν πάθη κοινά μεταξύ ασκητών και κοσμικών.¹ Η μεγάλη διαφορά δεν βρισκόταν στα ίδια τα πάθη αλλά στο επίπεδο στο οποίο γινόταν η διαπραγμάτευσή τους. Σύμφωνα με πνευματικούς πατέρες όπως ο Μακάριος και ο Αντώνιος, η κοινωνική ζωή δεν επέτρεπε στον άνθρωπο να αντιληφθεί ότι οι καθημερινές σκέψεις και αποφάσεις του υποκινούνταν από εσωτερικές δυνάμεις ξένες με την πραγματική του φύση. Αντίθετα, η απόσυρση στην έρημο αποκάλυπτε ότι μέσα στην καρδιά του ανθρώπου υπήρχε ένας άλλος εσωτερικός πόλεμος, που εξακολουθούσε να υφίσταται χωρίς εξωτερικά ερεθίσματα. Με τον τρόπο αυτό ο ασκητής ανακάλυπτε τα ίδια πάθη να λειτουργούν σε ένα άλλο επίπεδο, καθαρά ατομικό και εσωτερικό.²

Στην πράξη αυτό σημαίνει ότι οι ασκητές αντιμετώπιζαν τα ίδια πάθη εκτός κοινωνικού πλαισίου, μακριά από τις εξωτερικές επιδράσεις που συσκοτίζαν την ουσία τους. Για παράδειγμα, μέσα στο πλαίσιο της κοινωνίας η οργή πάντα συνδεόταν με το ερώτημα αν ήταν δίκαιη ή όχι, αν αυτός που οργιζόταν είχε το δίκιο με το μέρος του. Στο πλαίσιο της ερήμου όμως αυτό το ερώτημα δεν είχε σημασία, γιατί οι μοναχοί αντιμετώπιζαν την οργή κατά των συνανθρώπων σαν ασθένεια. Τους πατέρες της ερήμου τους ενδιέφερε πολύ περισσότερο το ίδιο το πάθος της οργής, πότε εμφανιζόταν, σε ποιο μέρος της ψυχής, ποια ήταν τα συμπτώματά του, πώς επηρέαζε το σώμα και πώς επηρεαζόταν από αυτό, πώς μπορούσε κανείς να το θεραπεύσει. Με τον τρόπο αυτό αποκτούσαν καλύτερη γνώση του βαθύτερου εαυτού τους αλλά και της λειτουργίας των παθών γενικότερα. Κέρδιζαν μια ξεχωριστή ικανότητα να εντοπίζουν το πάθος στους άλλους, αφενός γιατί το είχαν μελετήσει σε βάθος από όλες τις πλευρές του, αφετέρου γιατί το έβλεπαν από διαφορετική οπτική γωνία, χωρίς να επηρεάζονται από τα ερωτήματα και τα ζητήματα που εγείρονταν γύρω από αυτό από τους ανθρώπους της κοινωνίας. Συνοψίζοντας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι πατέρες της ερήμου έπαιρναν τη νόσο της κοινωνίας, τη μετέφεραν στην έρημο και την έκαναν αντικείμενο συστηματικής μελέτης. Έπειτα έθεταν τις γνώσεις και τις δεξιότητές τους

¹ Brown, *Η δημιουργία της ύστερης αρχαιότητας*, σ. 141-49.

² Μακάριος, *Όμιλαιο*, 15.49, 21.3-4, Αντώνιος, *Επιστολές*, 6.21-23, 27-28.

στην υπηρεσία της κοινωνίας, για να επιλύσουν ποικίλα προβλήματα και να θεραπεύσουν καταστάσεις κατά κοινή ομολογία προβληματικές.

Ο τρόπος με τον οποίο αξιοποιείτο η γνώση περί δαιμόνων στη θεραπεία κοσμικών ασθενών θα φανεί σε επόμενα κεφάλαια, όπου θα εξετάσουμε συγκεκριμένα παραδείγματα θεραπειών. Ωστόσο μπορούμε εδώ να σημειώσουμε προκαταβολικά ότι πολύ συχνά οι χαρισματικοί ασκητές εμφανίζονται να ανακαλύπτουν από την ανάκριση του δαίμονα βαθύτερες ψυχικές καταστάσεις και ανομολόγητες κοινωνικές σχέσεις. Για παράδειγμα, εντόπιζαν, μέσα από τη διαδικασία του εξορκισμού, τις κρυφές ερωτικές σχέσεις και επιθυμίες των δαιμονισμένων κοριτσιών. Αποκάλυπταν, εξετάζοντας ένα παιδί που έπασχε από λύσσα, τις αμαρτίες των γονέων του. Η επίμονη ερώτηση για το όνομα και την ταυτότητα του δαίμονα, ένα βασικό στάδιο στη διαδικασία του εξορκισμού, πιθανότατα δεν ήταν απλά μια τελετουργική κίνηση στην αντιμετώπιση των δαιμόνων. Ήταν ίσως μια απόπειρα προσέγγισης της περιοχής που οι ασκητές γνώριζαν καλά ότι κρυβόταν στο βάθος της ψυχής των ασθενών τους.

Η δύναμη πολλών ασκητών να διεισδύουν στις ψυχές των άλλων είναι ένα γνωστό φαινόμενο στη νεότερη έρευνα, το οποίο έχει συνδεθεί με την πνευματική δραστηριότητα των ασκητών στην έρημο. Έχει περιγραφεί ως αποτέλεσμα μιας διορατικότητας, την οποία αποκτούσαν οι ασκητές μέσα από την αγωνιώδη αναζήτηση του εαυτού.¹ Έχει επίσης αποδοθεί στις ιδιαίτερες ψυχικές καταστάσεις που βίωναν οι ασκητές και οι οποίες έκαναν τις αισθήσεις τους πιο ευαίσθητες από το κανονικό, χαρίζοντάς τους μια καθαρή και διεισδυτική ματιά, μια οξυμμένη πνευματική όραση, η οποία τους επέτρεπε, στις συναντήσεις με τους συνανθρώπους τους, να συλλαμβάνουν με ευκολία τα μηνύματα και τα παθήματα των ψυχών.² Η απόκτηση αυτής της ικανότητας πιθανότατα προϋποθέτει τη συγκρότηση της ασκητικής γνώσης, όπως την περιγράψαμε. Όμως η πρακτική της εφαρμογή μπορούσε να

¹ Brown, *Η δημιουργία της ύστερης αρχαιότητας*, σ. 157.

² Kyrtatas, «Living in Tombs», σ. 248, Κυρτάτας, *Ιερείς και Προφήτες*, σ. 152, Αγουρίδης, *Μοναχισμός*, σ. 62-63.

γίνει αποτελεσματικά κυρίως από προσωπικότητες με ισχυρό και διεισδυτικό πνεύμα, δηλαδή από προσωπικότητες χαρισματικές. Αυτό υποδηλώνεται στις προτροπές προς τους μοναχούς να προσεύχονται για να τους χαρίσει ο Θεός γνώση και διάκριση.¹ Κατά τον Αμμωνά, η διάκριση ήταν απαραίτητη σε όλους τους μοναχούς αλλά στην πράξη την πετύχαιναν πολύ λίγοι από αυτούς.²

ΣΤ. Η θεραπευτική δύναμη της γνώσης των ασκητών

Η γνώση των ασκητών για τη θεραπεία της ψυχής εκτεινόταν σε πολλά επίπεδα. Καταρχάς αφορούσε τις λειτουργίες του σώματος και τους μηχανισμούς σύνδεσης του σώματος με την ψυχή. Σε αυτό το επίπεδο διαλεγόταν έντονα με την ιατρική γνώση. Εκτεινόταν όμως πέρα από αυτήν και ερευνούσε τα πάθη της ψυχής, τις μεταξύ τους σχέσεις και συνδέσεις, την ιεράρχησή τους και την επίδρασή τους σε όλους τους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας. Σε αυτό το πλαίσιο έδινε ιδιαίτερη έμφαση στην κοινωνική διάσταση της ασθένειας της ψυχής, στον τρόπο με τον οποίο συνδέονταν τα πάθη με τη δράση του ανθρώπου ως κοινωνικής οντότητας. Ανέλυε σε βάθος το δαιμονικό στοιχείο που εντοπιζόταν στο σωματικό, ψυχικό και κοινωνικό πεδίο, φτάνοντας συχνά μέχρι τα βάθη της ανθρώπινης ψυχής και του ασυνείδητου πάθους. Αντιμετώπιζε και προσπαθούσε να διαχειριστεί το άλογο στοιχείο της ανθρώπινης ψυχής, το οποίο πολλές φορές έπαιρνε τη μορφή υπερφυσικής εμπειρίας, μέσω των δαιμονικών οραμάτων. Η γνώση αυτή περιγραφόταν επίσης ως *κατάσταση* του νου, όχι ως ικανότητα ή δεξιότητα. Από τη μια μεριά οδηγούσε στην υγεία αλλά από την άλλη οριζόταν η ίδια ως υγεία.

Η τελευταία αυτή παρατήρηση είναι αρκετά αινιγματική. Δεν είναι σαφές υπό ποία έννοια θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε τη γνώση ως υγεία και με ποιον τρόπο συνδεόταν με το πρότυπο υγείας των ασκητών. Σε προηγούμενα κεφάλαια έχουμε προσπαθήσει να ορίσουμε το πρότυπο υγείας στο οποίο στόχευαν οι ασκητές με διάφορους τρόπους. Είδαμε

¹ Αντώνιος, *Επιστολές*, 6.29, Αμμωνάς, *Επιστολές*, III.1.

² Αμμωνάς, *Επιστολές*, III.2.

ότι είχε μεταφυσική βαρύτητα και θεολογικό περιεχόμενο. Η απόλυτη υγεία υπήρχε μόνο στον παράδεισο και γινόταν εφικτή με την αποκατάσταση του ανθρώπου σε αυτόν. Σημειώσαμε τη συχνή ταύτιση της υγείας με την απάθεια, μια κατάσταση περισσότερο ιδεατή παρά πραγματική. Παρατηρήσαμε ότι το υγιές σώμα για τους ασκητές ήταν αυτό που υπερέβαινε τη φύση του, μέσα από μια διαδικασία ανανέωσης και αναβάθμισης. Είδαμε ακόμα ότι η ανανέωση του σώματος επιδιωκόταν με τη βοήθεια της ψυχής και η αναβάθμιση της ψυχής με τη βοήθεια του νου, με τελικό στόχο την επανένωση όλων των πεδίων της ανθρώπινης ύπαρξης σε ένα ανώτερο επίπεδο, το οποίο ταυτιζόταν με την κατάσταση της απόλυτης υγείας. Όλες αυτές οι διατυπώσεις περιγράφουν το πρότυπο υγείας των ασκητών σε ένα πολύ θεωρητικό επίπεδο. Πώς θα μπορούσαμε να τις δούμε να λειτουργούν στην πράξη;

Όλες οι διαφορετικές εκδοχές ορισμού του προτύπου υγείας φαίνεται να συγκλίνουν σε ένα πεδίο, αυτό του νου και του πνεύματος. Σύμφωνα με το ασκητικό ιδεώδες, η αντιμετώπιση όλων των ασθενειών του σώματος και της ψυχής μπορούσε να πραγματοποιηθεί από ένα υγιές πνεύμα, το οποίο αποτελούσε και τον τελικό στόχο. Η βασική αυτή αρχή φαίνεται από τον τρόπο με το οποίο προσπαθούσαν να διαχειριστούν οι πιο προχωρημένοι μεταξύ των ασκητών, τις αδυναμίες και τις ασθένειες του σώματος, τους λογισμούς και τα πάθη, τα δαιμονικά οράματα. Ας ξεκινήσουμε από το τελευταίο.

Μία από τις ιδιαίτερες ικανότητες των πνευματικών πατέρων των μοναχών ήταν το ότι κατάφερναν να διατηρούν τη νηφαλιότητά τους και την πνευματική τους διαύγεια σε στιγμές ιδιαίτερης έντασης, κατά τη διάρκεια των υπερφυσικών τους εμπειριών, μέσω της τήρησης συγκεκριμένων νοητικών τεχνικών. Όταν οι δαίμονες εμφάνισαν σε έναν ασκητή το όραμα ενός βασιλιά συνοδευόμενου από στρατιές αγγέλων και του ζήτησαν να προσκυνήσει, εκείνος κατάλαβε τη δαιμονική φύση του οράματος χρησιμοποιώντας έναν λογικό συλλογισμό: ο Θεός δεν θα μπορούσε να του ζητά με τέτοια επισημότητα να κάνει αυτό που έκανε σε καθημερινή βάση. Έτσι κατέληξε στο συμπέρασμα ότι το όραμά του δεν είχε θεϊκή προέλευση και μόλις διατύπωσε ανοιχτά τη σκέψη του αρνούμενος να προσκυνήσει, οι

δαίμονες εξαφανίστηκαν.¹ Κατά τον ίδιο τρόπο, όταν ο Ιάκωβος άκουσε την ώρα που προσευχόταν να καταφθάνει κάποιος άρχοντας με άμαξα και μεγάλη συνοδεία για να τον δει, αμφισβήτησε την αξιοπιστία της εμπειρίας του σκεπτόμενος ότι ούτε άρχοντας βρισκόταν τότε στην πόλη, ούτε ο δρόμος ούτε και ο καιρός ήταν κατάλληλος για αμάξια. Και αφού επιτίμησε τον δαίμονα κατάφερε με την προσευχή να τον κάνει να εξαφανιστεί.²

Πολύ ενδιαφέρον για τη μέθοδο διάκρισης και ελέγχου των οραμάτων έχει η αφήγηση μιας παρόμοιας εμπειρίας του Παχώμιου. Όταν κάποτε εμφανίστηκε στον μεγάλο πατέρα ο δαίμονας λέγοντας ότι είναι ο Χριστός, εκείνος σκέφτηκε ως εξής: στα θεία οράματα, οι λογισμοί εκείνου που τα βλέπει εξαφανίζονται τελείως, ώστε να μη σκέφτεται τίποτα εκτός από την αγιότητα του οράματος. Στη συγκεκριμένη περίπτωση όμως, ο ίδιος ήταν σε θέση, ενώ έβλεπε το όραμα, ταυτόχρονα να σκέφτεται και να κάνει αυτούς τους συλλογισμούς. Επομένως ήταν φανερό ότι το όραμά του δεν είχε θεϊκή προέλευση. Όσο ο Παχώμιος έκανε αυτές τις σκέψεις, ο δαίμονας σταδιακά αποδυναμωνόταν. Φαίνεται ότι ο Παχώμιος, χρησιμοποιώντας κάποια νοητική τεχνική, επανέκτησε τον έλεγχο της σκέψης του, τον οποίο προς στιγμήν είχε χάσει. Στο τέλος σηκώθηκε και, ενώ έβλεπε ακόμα τη φανταστική μορφή, άπλωσε το χέρι του σα να ήθελε να την κρατήσει και φυσώντας στο πρόσωπό της εξαφανίστηκε.³ Σε άλλο σημείο πληροφορούμαστε ότι ο Παχώμιος έδωχνε τις διάφορες οπτασίες κλείνοντας το μάτι της διάνοιάς του.⁴

Στην ίδια λογική, ο Ευάγριος υποστήριζε ότι ο δαίμονας ουσιαστικά αποδυναμωνόταν από την ίδια τη νοητική διαδικασία που ακολουθούσε ο μοναχός για να τον προσδιορίσει. Για τον λόγο αυτό συνιστούσε στους μοναχούς να προβαίνουν σε μια ανατομία των δαιμονικών λογισμών, διακρίνοντας το περιεχόμενό τους, τα μέρη από τα οποία αποτελούνταν και το στοιχείο τους που έπληττε περισσότερο τον νου. Σε έναν λογισμό φιλαργυρίας, για παράδειγμα, έπρεπε κανείς να διακρίνει τον πειραζόμενο νου, τη νοητική αναπαράσταση του

¹ *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 2.9-10.

² Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 21.26.

³ *Βίος Παχώμιου*, 87.

⁴ *Βίος Παχώμιου*, 19.

χρυσού, τον ίδιο τον χρυσό ως φυσικό αντικείμενο και το πάθος της φιλαργυρίας. Στη συνέχεια να αναρωτηθεί ποιο από τα παραπάνω στοιχεία αποτελούσε αμαρτία. Αυτή η προσεκτική εξέταση, σημείωνε ο Ευάγριος, είχε τη δύναμη να καταστρέφει τον αμαρτωλό λογισμό και να αναγκάζει τον δαίμονα να εγκαταλείπει την πολιορκία του μοναχού.¹

Φαίνεται λοιπόν ότι πολλοί πατέρες, στη μάχη με τους δαίμονες για τον έλεγχο του νου, είχαν αναπτύξει νοητικές τεχνικές που ενεργοποιούσαν τις δυνάμεις της συνείδησης και της βούλησης, επιτρέποντας στον νου να ανακαταλάβει τον έλεγχο επί της ανεξέλεγκτης ροής των σκέψεων. Ενδεικτικός είναι ο τρόπος με τον οποίο προσπαθούσε ο Ευάγριος να ελέγξει τα πάθη και τους αμαρτωλούς λογισμούς. Δίπλα στη διαχείριση του σώματος και την ιατρική λογική, έκανε λόγο για την αντιμετώπιση των παθών σε ένα διανοητικό επίπεδο, στο οποίο το σώμα δεν φαίνεται να έπαιζε σημαντικό ρόλο και η ιατρική γνώση δεν φαίνεται να συνέβαλλε στη διαμόρφωση της θεραπευτικής τεχνικής. Πρόκειται για ένα πεδίο ασκητικής πρακτικής, στο οποίο η έννοια της άσκησης παίρνει περισσότερο διανοητικό χαρακτήρα και η επίδραση της ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης φαίνεται εντονότερη.²

Ο Ευάγριος, κατά την ανάλυση και ταξινόμηση των λογισμών, παρατηρούσε ότι ορισμένοι από αυτούς ήταν αντίθετοι μεταξύ τους και αλληλοαποκλείονταν. Έτσι, ο λογισμός της πορνείας δεν μπορούσε να συνυπάρξει με τον λογισμό της κενοδοξίας, καθώς ο δεύτερος στηριζόταν στις ασκητικές επιτυχίες απέναντι στους άλλους λογισμούς, μεταξύ των οποίων και αυτός της πορνείας. Με βάση την παρατήρηση αυτή ο Ευάγριος πρότεινε στους μοναχούς, όταν δέχονταν την επίθεση ενός λογισμού, να προκαλούν μέσα τους τον αντίθετό του, «βγάζοντας έτσι, όπως λέει η παροιμία, το ένα καρφί με το άλλο».³ Πάνω στην ίδια λογική πρότεινε και μια άλλη νοητική τεχνική, την οποία στήριζε σε μια αντίστοιχη παρατήρηση για τη λειτουργία του νου. Πραγματευόμενος τον τρόπο με τον οποίο δημιουργούνταν τα νοήματα, δηλαδή οι αναπαραστάσεις των αισθητών αντικειμένων που

¹ Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 19.

² Hadot, *Philosophy*, σ. 126-40.

³ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 58. Αυτή η μέθοδος είχε προταθεί ήδη από τον Κικέρωνα: Hadot, *Philosophy*, σ. 135. Ο Αντώνιος πρότεινε την αντικατάσταση της δαιμονικής σκέψης από μία ευσεβή, ακολουθώντας επίσης στωικά πρότυπα: Brakke, *Demons*, σ. 40. Βλ. επίσης, *Βίος Συγκλητικής*, 207 (ΕΠΕ 26, 276-78).

εντυπώνονταν στην ψυχή, παρατηρούσε ότι ο νους δεν είχε τη φυσική ικανότητα να λαμβάνει την ίδια στιγμή αναπαραστάσεις δύο διαφορετικών αντικειμένων. Η αίσθηση της ταυτόχρονης παρουσίας διαφορετικών σκέψεων ήταν αποτέλεσμα μόνο της ταχύτητας εναλλαγής τους. Με αυτά τα δεδομένα ο Ευάγριος πρότεινε στους μοναχούς να προσπαθούν να μεταφέρουν το μυαλό τους διαδοχικά σε διαφορετικές νοητικές αναπαραστάσεις, ώσπου η επίδραση του πειρασμού να περιοριστεί και να εκλείψει.¹

Στην ίδια κατηγορία νοητικών τεχνικών εντασσόταν σε σημαντικό βαθμό και η χρήση των Γραφών. Έχουμε ήδη σημειώσει την πρακτική των μοναχών να χρησιμοποιούν χωρία από τα ιερά κείμενα σε μια προσπάθεια αντιμετώπισης των δαιμονικών λογισμών και οραμάτων, και έχουμε αναφερθεί στον *Αντιρρητικό* του Ευάγριου σαν έναν έργο ενδεικτικό αυτής της τάσης. Σε αντίθεση με την άποψη που θεωρεί την πρακτική αυτή ως ένδειξη χρήσης μαγικών πρακτικών από τους ασκητές, η παράθεση χωρίων από τις Γραφές έχει ερμηνευτεί επίσης ως μια μέθοδος πνευματικού ελέγχου. Σε αυτήν την προσέγγιση γίνεται λόγος για στοχασμό των Γραφών, που στόχο είχε να καταλάβει τον νου και τη μνήμη των μοναχών αντικαθιστώντας τις δαιμονικές επιδράσεις και δημιουργώντας ένα νέο απόθεμα σκέψεων. Με τον τρόπο αυτό αποφευγόταν η άμεση αντιπαράθεση με τους λογισμούς και τα οράματα και επιλεγόταν μια στρατηγική αποφυγής των εντάσεων.²

Σύμφωνα με τα παραπάνω δεδομένα, η γνώση των ασκητών γύρω από τους δαίμονες και τα πάθη στόχευε στην ανάδειξη μιας ικανότητας του νου να αντιμετωπίζει τα οράματα και τους λογισμούς σε μια ευθεία αντιπαράθεση μαζί τους στο πεδίο της διάνοιας. Αυτό που περιγράφει με λεπτομέρειες ο Ευάγριος και εντοπίζεται σποραδικά και σε άλλες μαρτυρίες, είναι μια νοητική αντιπαράθεση, ένα διανοητικό «παιχνίδι», το οποίο προϋποθέτει έναν νου αρκετά ισχυρό για να το φέρει εις πέρας.³ Σε αυτό το πλαίσιο οι πατέρες συχνά

¹ Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 24. Βλ. επίσης, *Βίος Συγκλητικῆς*, 206 (ΕΠΕ 26, 276-78).

² Η προσέγγιση αυτή αναλύεται επαρκώς από τον Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 125.

³ Η προσπάθεια των πατέρων να φέρουν τα συναισθήματα, τις σκέψεις και τη φαντασία υπό τον έλεγχο της λογικής μπορεί επίσης να περιγραφεί ως μια νοητική άσκηση που επιδιώκει να δημιουργήσει μία έξη ή

αντιμετώπιζαν τα πάθη τους όχι ως εμπόδια στην επίτευξη αυτής της πνευματικής κατάστασης, αλλά ως μέσα που τη βοηθούσαν να πραγματοποιηθεί. Τα πάθη μπορεί να λειτουργούσαν γι' αυτούς ως μια σημαντική πηγή γνώσης.

Όπως έχουμε επισημάνει, ένας από τους διακηρυγμένους στόχους των μοναχών ήταν η επίτευξη της κατάστασης της απάθειας. Είδαμε επίσης ότι οι πολλοί μοναχοί, επιδιώκοντας αυτήν την πνευματική κατάσταση, διαπίστωναν ότι σε μεγάλο βαθμό ήταν ανέφικτη. Η συνεχής ενασχόληση με τους λογισμούς και τα πάθη οδήγησε πολλούς από αυτούς και σε ένα άλλο, εκ πρώτης όψεως παράδοξο, συμπέρασμα: οι πειρασμοί δεν ήταν μόνο αναπόφευκτα γεννήματα της ανθρώπινης ψυχής. Ήταν βιώματα αναγκαία για τη σωτηρία της ψυχής και επομένως η ύπαρξή τους ήταν επιθυμητή.

Ο Αντώνιος έλεγε ότι κανείς δεν μπορούσε να εισέλθει στη βασιλεία των ουρανών *απείραστος* και, το πιο παράδοξο, ότι αν εξέλιπαν οι πειρασμοί κανείς δεν θα μπορούσε να σωθεί.¹ Μια τέτοια τοποθέτηση μοιάζει να έρχεται σε αντίθεση όχι με τη δυνατότητα απόκτησης της απάθειας, αλλά με το ίδιο το ιδεώδες της απάθειας. Το νόημα των λόγων του Αντωνίου φαίνεται σε ένα άλλο απόφθεγμα, σύμφωνα με το οποίο αυτός που αμάρτανε, αναγνώριζε την αμαρτία του και μετανοούσε, ήταν σπουδαιότερος από αυτόν που δεν αμάρτανε και θεωρούσε ότι ήταν δίκαιος.² Με άλλα λόγια η πρόοδος στην αρετή και η προσέγγιση του Θεού γινόταν μέσα από ένταση της μάχης με τα πάθη και όχι μέσα από την ακινησία της απάθειας.³

επαγρύπνηση: Samellas, *Death in the Mediterranean*, σ. 93, 97. Η διαδικασία αυτή ήταν ανάλογη με τις πρακτικές που ακολουθούνταν σε διάφορες φιλοσοφικές σχολές: ό.π., σ. 84-85, Hadot, *Philosophy*, σ. 134-35.

¹ *Αποφθέγματα*, Αντώνιος 5. Βλ. επίσης, ό.π., Ευάγγριος 5.

² *Αποφθέγματα*, Σαρματάς 1.

³ Η τάση των πατέρων να μην αποκρύπτουν τους πειρασμούς και τις ατέλειες αλλά να τα χρησιμοποιούν προκειμένου να αναγνωρίσουν τα βαθύτερα αισθήματα και κίνητρά τους, έχει χαρακτηριστεί ως μια πνευματικότητα της ατέλειας: Chryssavgis, *In the Heart of the Desert*, σ. 38. Βέβαια ο Ι. Χρυσανυγής κάνει λόγο για μια αποδοχή του αμαρτωλού εαυτού, μια συμφιλίωση με την αποτυχία, κάτι που συμφωνεί περισσότερο με προσεγγίσεις της σύγχρονης ψυχοθεραπείας και λιγότερο με τα δεδομένα των πηγών, αν και δεν πρέπει να αποκλείσουμε εντελώς την πιθανότητα να υπήρχε και μια τέτοια τάση μεταξύ των μοναχών.

Οι ασκητές που εμφανίζονταν να προτιμούν τη μάχη με τα πάθη από την απόκτηση του ιδανικού της απάθειας δεν πρέπει να ήταν λίγοι. Η Σάρρα, για παράδειγμα, αντιμετώπιζε επί δεκατρία έτη τον πόλεμο από τον δαίμονα της πορνείας και στην προσευχή της δεν ζητούσε από τον Θεό να την απαλλάξει από αυτόν τον πόλεμο αλλά να της δίνει δύναμη.¹ Αντίθετα, ο Ιωάννης ο Κολοβός ζήτησε και έλαβε κάποτε από τον Θεό την απελευθέρωσή του από τον πόλεμο των παθών. Όταν το είπε σε κάποιον γέροντα, εκείνος τον συμβούλεψε να παρακαλέσει τον Θεό να έλθει πάλι ο πόλεμος των παθών για να κερδίσει την ίδια συντριβή και ταπείνωση, διότι μόνο μέσω των πολέμων προκόπτει η ψυχή. Έκτοτε ο Ιωάννης ζητούσε από τον Θεό όχι απάθεια αλλά υπομονή στους πολέμους.² Όπως το διατύπωνε ένας άλλος γέροντας, οι μοναχοί δεν ήταν εκριζωτές παθών αλλά ανταγωνιστές τους.³

Αν μάλιστα ένας ασκητής είχε την ικανότητα και ήθελε να προοδεύσει στην ασκητική γνώση και αρετή δεν αρκούσε απλά να έχει πάθη, όπως είχαν όλοι άλλωστε, αλλά να τους επιτρέπει να εκδηλωθούν και να τα αντιμετωπίζει κατά πρόσωπο. Έτσι, όταν ο Ποιμήν ρώτησε τον γέροντα Ιωσήφ αν έπρεπε να αντιστέκεται στα πάθη του ή να τα αφήνει να εισέλθουν μέσα του, εκείνος του πρότεινε αυτό που έκανε και ο ίδιος, δηλαδή να τα αφήνει και να πολεμά μαζί τους, διότι αυτή η αντιπαράθεση θα τον καθιστούσε *δοκιμώτερον*. Η παραπάνω αρχή βέβαια δεν ίσχυε για όλους τους μοναχούς, διότι υπήρχαν και οι αδύναμοι, οι οποίοι προτρέπονταν να προτιμούν τεχνικές αποφυγής του πάθους, μέσω της στροφής της προσοχής σε κάτι άλλο, όπως σε μια προσευχή.⁴ Όσοι όμως επρόκειτο να προοδεύσουν πνευματικά, όπως ο Ποιμήν, αυτοί δηλαδή που επρόκειτο να αποκτήσουν αρετές και χαρίσματα, έπρεπε να αντιμετωπίζουν το πάθος χωρίς υπεκφυγές και να αποκτούν την ικανότητα ελέγχου του μέσω της δύναμης του πνεύματός τους. Οι πατέρες ήταν ειδικοί στην αντιμετώπιση των παθών και των αμαρτημάτων όχι επειδή ήταν απαθείς, αλλά, αντίθετα,

¹ *Αποφθέγματα*, Σάρρα 1. Βλ. επίσης, *Αποφθέγματα* (συστ.), 5.24, 7.51-52.

² *Αποφθέγματα*, Ιωάννης ο Κολοβός 13.

³ *Αποφθέγματα* (ανών.), 167.

⁴ *Αποφθέγματα*, Κρόνιος 2.

επειδή και οι ίδιοι αντιμετώπιζαν συνεχώς τους πειρασμούς και προσπαθούσαν να καταστήσουν τη διάνοιά τους ανώτερη από αυτούς.¹

Φαίνεται λοιπόν ότι στόχος της προσπάθειας των πατέρων της ερήμου δεν ήταν τόσο η σίγαση των παθών όσο η καλλιέργεια ενός πνεύματος ισχυρότερου από αυτά. Ίσως αυτό να ήταν και το νόημα της απάθειας, η οποία, όπως είδαμε, δεν ήταν μια απόλυτη έννοια αλλά μια κατάσταση με πολλές διαβαθμίσεις. Αν τα πάθη απουσίαζαν, οι μοναχοί θα έπρεπε να τα αναζητήσουν, ακόμα και από τον ίδιο τον Θεό. Αυτό άλλωστε έκαναν συστηματικά με τα πάθη του σώματος. Αν το σώμα δεν έπασχε από μόνο του, οι μοναχοί φρόντιζαν να προκαλέσουν σε αυτό τα πάθη οι ίδιοι. Υπό αυτό το πρίσμα θα μπορούσαμε να δούμε όλες τις μορφές ακραίας άσκησης, που υιοθετούσαν οι ασκητές και ξέφευγαν από το πρότυπο της ιατρικής γνώσης. Το πάσχον σώμα, όπως και η πάσχουσα ψυχή, ήταν για τους μοναχούς μια πηγή γνώσης.

Οι ακραίες ασκητικές πρακτικές συχνά παρουσιάζονται στις πηγές μας ως μέθοδοι που στόχευαν στη μεταβολή της λειτουργίας του σώματος. Είδαμε ότι με αυτόν τον τρόπο ήθελε ο Διόσκορος να νικήσει τη φυσιολογική λειτουργία της εκροής σπέρματος και ο Μακάριος να νικήσει τον ύπνο. Το ίδιο έκαναν και πολλοί άλλοι ασκητές μαχόμενοι με την ανάγκη για τροφή, για ανάπαυση κ.ο.κ. Στα κείμενα υποτίθεται ότι όντως με αυτές τις πρακτικές υπερέβαιναν την ανάγκη και ανανέωναν τη φύση του σώματος.² Στην πραγματικότητα όμως ούτε ο Μακάριος νίκησε τον ύπνο ούτε κανένας ασκητής την ανάγκη για τροφή ή για ανάπαυση. Όπως έλεγε ο Ευάγριος, η αναβάθμιση του σώματος δεν ήταν εφικτή μόνο με πρακτικές που στόχευαν στο ίδιο το σώμα. Μπορούσε να προέλθει μόνο από τα ανώτερα επίπεδα της ψυχής και του νου. Από την άποψη αυτή, στόχος της ακραίας άσκησης δεν ήταν το σώμα αλλά το πνεύμα. Με τις ακραίες τους πρακτικές οι ασκητές δεν προσπαθούσαν να αναβαθμίσουν τόσο το σώμα όσο τις δυνάμεις του πνεύματος, και μέσω αυτών να

¹ Μακάριος, *Όμιλαιοι*, 26.14-15, Αμμωνάς, *Επιστολές*, IV.

² Ο πόνος ως μέρος μιας διαδικασίας μεταμόρφωσης του ανθρώπου σε ένα ανώτερο θεϊκό επίπεδο μπορεί να βρεθεί σε αρκετές θρησκείες: Glucklich, *Sacred Pain*, σ. 25. Σύγχρονες ιατρικές έρευνες και εργαστηριακές μελέτες έχουν δείξει ότι η ανανέωση του σώματος που επεδίωκαν οι ασκητές μπορεί να ερμηνευτεί ως ένα βαθμό και ιατρικά: Bushel, «Psychophysiological Analysis», σ. 553-75, Glucklich, *ό.π.*, σ. 30.

διαχειριστούν τις αδυναμίες του σώματος σε ένα ανώτερο, πνευματικό επίπεδο.¹ Στην πράξη αυτό φαίνεται από τον τρόπο με τον οποίο οι ασκητές προσπαθούσαν να διαχειριστούν τον σωματικό πόνο. Υπάρχουν αρκετά παραδείγματα που μαρτυρούν τη διαρκή προσπάθεια των μοναχών να επιβληθούν, με τη δύναμη του πνεύματός τους, έπανω σε φυσικές διεργασίες του σώματός τους, όπως ήταν ο πόνος και η ηδονή.

Όπως σημειώσαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο, ο Ευάγριος, στο πλαίσιο της αντίληψης ότι η αναβάθμιση του σώματος πάνω από την οικεία του φύση έπρεπε να επιδιώκεται μέσω της ψυχής, έκανε λόγο για διαχωρισμό της ψυχής από το σώμα. Θεωρούσε ότι εκείνος που επιδίωκε την αρετή είχε το δικαίωμα να προβεί σε αυτήν τη διάκριση.² Είναι βέβαιο ότι ο Ευάγριος δεν αναφερόταν σε έναν μόνιμο και οριστικό διαχωρισμό των δύο επιπέδων, αλλά πολύ περισσότερο σε ένα στάδιο στην προσπάθεια καλλιέργειας ενός πνεύματος ικανού να επιδράσει και να επηρεάσει τη λειτουργία του σώματος, έτσι ώστε να δημιουργηθεί μια αρμονία και σταθερότητα σε όλον τον άνθρωπο.³ Την ίδια αντίληψη βρίσκουμε να αναλύεται από τον Μ. Βασίλειο. Αυτός υποστήριζε ότι από τις δύο υποστάσεις του ανθρώπου, τη σωματική και την πνευματική, η δεύτερη, η οποία ταυτιζόταν με το ανθρώπινο εγώ, είχε τη δυνατότητα να μείνει ανεπηρέαστη από τις εξωτερικές επιθέσεις των δαιμόνων ή άλλων παραγόντων και να οδηγήσει στον Θεό. Το σώμα και οι αισθήσεις του από την άλλη μεριά δεν ταυτιζόταν με το ανθρώπινο εγώ αλλά ήταν της τάξης όσων ανήκαν στο εγώ.⁴ Για τον λόγο αυτό ο σατανάς δεν είχε τη δύναμη να επηρεάσει την ισχυρή βούληση, μπορούσε όμως να θίξει πιο εύκολα το σώμα και μέσα από αυτό να φέρει εμπόδια στο πνεύμα.⁵ Αντίθετα η ψυχή διέθετε τις απαραίτητες δυνάμεις ώστε να ελέγχει το σώμα.

Κάτι τέτοιο όμως δεν ήταν δεδομένο. Η ψυχή, λόγω της στενής της σύνδεσης με το σώμα, επηρεάζεται αρνητικά από αυτό, στον βαθμό που μένει προσκολλημένη πάνω του. Ο

¹ Αντώνιος, *Επιστολές*, 1.22-32.

² Ευάγριος, *Πρακτικός*, 52.

³ Rubenson, «'As Already Translated'», σ. 272, Dunn, *The Emergence of Monasticism*, σ. 7-8.

⁴ Οι στωικοί έδιναν έμφαση στη διάκριση του αληθινού εαυτού από τις εξωτερικές συνθήκες, οι οποίες έπρεπε να τον αφήνουν αδιάφορο: Perkins, *The Suffering Self*, σ. 81-84.

⁵ Μ. Βασίλειος, *Όροι κατ' έπιτομήν*, 275 (PG 31, 1273A-C).

βασικός κίνδυνος ήταν η απόκτηση του λεγόμενου σαρκικού φρονήματος, ένας όρος που σημασιοδοτούσε την εισβολή της σάρκας μέσα στο ίδιο το πνεύμα και την αλλοίωση των φυσικών χαρακτηριστικών του. Ο τρόπος με τον οποίο μπορούσε να συμβεί κάτι τέτοιο ήταν, όπως μας λέει ο Μ. Βασίλειος, μέσω της προσκόλλησης του νου στο σώμα και κατά συνέπεια της διάχυσής του διά των αισθητηρίων οργάνων προς τα έξω, δηλαδή προς τον υλικό κόσμο. Κατά τον Θεοδώρητο, οι δαίμονες πραγματοποιούσαν τις επιθέσεις τους εναντίον των ασκητών κυρίως μέσω των αισθήσεων.¹

Η λύση σε αυτό το πρόβλημα βρισκόταν στην αποδέσμευση του πνεύματος από τη σάρκα και τις αισθήσεις της. Ο νους, προκειμένου να κατευθυνθεί προς τον Θεό, έπρεπε να επανέρχεται στον εαυτό του, να αυτονομείται κατά κάποιο τρόπο από το σώμα.² Η διάλυση της σχέσης μεταξύ σώματος και ψυχής δεν ήταν βέβαια ούτε δυνατή ούτε επιθυμητή, ωστόσο για να λάβει το πνεύμα την αρμόζουσα θέση του έπρεπε να υπάρξει ένας διαχωρισμός ανάμεσα στις δύο υποστάσεις του ανθρώπου, η οποία θα επέτρεπε τον περιορισμό της καθεμίας στην οικεία της φύση και την ανάπτυξη των οικείων τους δυνάμεων.³ Σύμφωνα με τον Θεοδώρητο, οι ασκητές προσπαθούσαν να πετύχουν αυτήν την αυτονόμηση του πνεύματός τους απενεργοποιώντας τους μηχανισμούς εκείνους που επέτρεπαν την εισβολή των πειρασμών από τη σάρκα στο πνεύμα, δηλαδή τις αισθήσεις. Οι πονηροί λογισμοί δεν ήταν δυνατόν να εισβάλουν στον νου του ανθρώπου αν η όραση, η ακοή, η αφή δεν δέχονταν τα αντίστοιχα ερεθίσματα. Για τον λόγο αυτό οι ασκητές «έκλεισαν όλες τις εισόδους των αισθήσεων και παρέδωσαν τα κλειδιά στον νου. Έτσι ούτε η γλώσσα σάλευε, ούτε τα χείλη άνοιγαν, ούτε η κόρη έβλεπε αν δεν έδινε εντολή ο νους. Η ακοή απωθούσε τους ανόητους λόγους και η όσφρηση εθιζόταν ώστε να μην ποθεί τα ευωδιαστά αρώματα που φέρνουν χαλάρωση».⁴

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, Πρόλογος, 6.

² Μ. Βασίλειος, *Επιστολή 2*, Loeb 1:8-10.

³ Βασίλειος Αγκύρας, *Περί Παρθενίας*, PG 30, 760C-D.

⁴ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, Πρόλογος, 6. Βλ. επίσης, Αντώνιος, *Επιστολές*, 1.49-69, *Βίος Συγκλητικής*, 202 (ΕΠΕ 26, 272-74).

Σύμφωνα με τον Βασίλειο Αγκύρας, ο έλεγχος των αισθητηρίων οργάνων, των συνδέσμων που δένουν την ψυχή με το σώμα και τον υλικό κόσμο, επέτρεπε στο πνεύμα να αναπτυχθεί απερίσπαστο και αυτόνομο, δηλαδή απαθές. Απάθεια σήμαινε, όταν το σώμα θίγεται, η ψυχή να μη συμμετέχει στο πάθος, να μένει απαθής η ίδια, και επιπλέον να κάνει και το σώμα αναισθητο ώστε η ηδονή να μένει νεκρή σε αυτό. Κάτι τέτοιο πιστευόταν ότι είχαν καταφέρει οι παρθένες, που κατά τη διάρκεια των διωγμών είχαν εξαναγκαστεί σε πορνεία. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, όταν το σώμα τους αγγιζόταν, η ψυχή τους δεν συμμετείχε στην ηδονή, διότι κατάφερναν με τη δύναμη του πνεύματός τους το σώμα να μη δέχεται και να μη μεταδίδει την ηδονή αλλά να αντιδρά σαν να ήταν αναισθητο.¹

Κατά τρόπο ανάλογο, το πνεύμα που είχε τη δύναμη να απενεργοποιήσει την αίσθηση της ηδονής και την αντίστοιχη επίδρασή της στην ψυχή, μπορούσε να κάνει το ίδιο και με την αίσθηση του πόνου.² Πράγματι πολλοί ασκητές προσπαθούσαν να ελέγξουν την αίσθηση του πόνου με τη δύναμη του πνεύματός τους. Έχουμε παραδείγματα μοναχών οι οποίοι αντιμετώπιζαν τον ισχυρό πόνο, για παράδειγμα από το τσίμπημα ενός σκορπιού, ατάραχοι μέσω της προσευχής.³ Όταν κάποτε ο Λιμναίος δέχτηκε πολλαπλά δαγκώματα από μια οχιά, παρά τους φοβερούς πόνους, δεν κατέφυγε σε ιατρική φροντίδα αλλά χρησιμοποίησε ως φάρμακα την προσευχή, τον σταυρό και την επίκληση του Θεού.⁴ Και δεν ήταν λίγες οι φορές που οι μοναχοί ανάγκαζαν τον εαυτό τους να υποστεί πόνο και να τον υπομείνει.⁵ Όταν ο αββάς Αρσένιος είδε έναν ασκητή να έχει ξαπλώσει λόγω ξαφνικού σωματικού πόνου, θέλοντας να καυτηριάσει τη στάση του, προσποιήθηκε ότι δεν τον αναγνώρισε και ότι τον

¹ Βασίλειος Αγκύρας, *Περί Παρθενίας*, PG 30, 773A-76A. Βλ. επίσης, Shaw, «Creation, Virginitv and Diet», σ. 591.

² Αυτό είναι κάτι που τονίζεται στις αφηγήσεις για τους χριστιανούς μάρτυρες: Perkins, *The Suffering Self*, σ. 114-15.

³ *Βίος Παχωμίου*, 101, Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 48.2.

⁴ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 22.5.

⁵ Για τον Παχώμιο λέγεται ότι περπατούσε ανυπόδετος πάνω σε αγκάθια και υπέμενε τον πόνο ενθουμούμενος τις πληγές του Χριστού: *Βίος Παχωμίου*, 11. Εδώ ίσως θα μπορούσαμε να εντάξουμε και περιπτώσεις μοναχών που εμφανίζονται να πατούν πάνω σε σκορπιούς και φίδια, ή να επιδεικνύουν ανοχή στην επαφή με τη φωτιά: π.χ. *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 12.6-8, 20.12, *Βίος Παχωμίου*, 8.

νόμισε για κάποιον κοσμικό. Ο ασκητής αμέσως μετανόησε κατανοώντας ότι ένας ασκητής, σε αντίθεση με τους κοσμικούς, έπρεπε να επιδεικνύει ανοχή στον πόνο.¹ Υπό το ίδιο πρίσμα μπορούμε να δούμε αρκετές από τις ακραίες ασκητικές επιλογές των μοναχών. Η εκούσια επιβολή στο σώμα κόπων και πόνων που έφταναν μέχρι τα όρια αντοχής, στόχο είχαν να δημιουργήσουν ένα πνεύμα αρκετά ισχυρό ώστε να μην επηρεάζεται από αυτές τις καταστάσεις. Ήταν μια πράξη που προέβαλλε την κυριαρχία της βούλησης πάνω σε κατώτερα μέρη του εαυτού, μια κίνηση αυτονομίας και ισχυροποίησης του πνεύματος.² Και όπως έχουμε ήδη επισημάνει, οι ασκητές έφθαναν κάποτε στο συμπέρασμα ότι η κατάσταση του πνεύματος μπορούσε να επηρεάσει την ίδια τη λειτουργία του σώματος.³

Από αυτήν ακριβώς την προσπάθεια ⁴πηγάζει και η καρτερικότητα των ασκητών απέναντι στη νόσο του σώματος. Το γεγονός ότι οι ασκητές είχαν βρει τρόπο να ελέγχουν τον εκούσιο πόνο με πνευματικά μέσα μπορούσε να αξιοποιηθεί και στην αντιμετώπιση του ακούσιου πόνου της αρρώστιας.⁵ Όπως έκανε με όλους τους πόνους, ο Λιμναίος είχε απορρίψει την ιατρική φροντίδα και τα φάρμακα και στην περίπτωση ενός κολικού, που συνοδευόταν από φρικτούς πόνους. Καθισμένος σε μια σανίδα κατάχαμα θεραπεύτηκε με την προσευχή, τον σταυρό και τους ύμνους.⁶ Ο Στέφανος ο Λιβυκός είχε δείξει την ίδια αυτοκυριαρχία κατά τη διάρκεια μιας χειρουργικής επέμβασης στα απόκρυφα μέλη του. Όσο διαρκούσε η εγχείρηση, ο Στέφανος ασχολείτο με το συνηθισμένο του εργόχειρο και μιλούσε με μέλη της ασκητικής κοινότητας. Και ενώ οι αδελφοί δυσφορούσαν με το δυσάρεστο θέαμα, ο Στέφανος τους παρηγορούσε και τους μιλούσε για την αγαθότητα του Θεού, χωρίς

¹ *Αποφθέγματα*, Αρσένιος 23.

² Glucklich, *Sacred Pain*, σ. 98. Κατά τον Glucklich, πρόκειται μια θυσία ενός κατώτερου στόχου του εαυτού, που ενισχύει την παρουσία ενός ανώτερου στόχου, κάτι που βιώνεται ως απόκτηση δύναμης: ό.π., σ. 100.

³ *Αποφθέγματα*, Μακάριος ο Αιγύπτιος 12, *Βίος Συγκλητικής*, 202 (ΕΠΕ 26, 272-74).

⁴

⁵ Σύγχρονες έρευνες αναφέρουν την περίπτωση σημερινών νέων που αυτοτραυματίζονται υποστηρίζοντας ότι με τον τρόπο αυτό νιώθουν ότι κανένας άλλος δεν μπορεί να τους πληγώσει: Glucklich, *Sacred Pain*, σ. 80-81.

⁶ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 22.4.

να αισθάνεται πόνο λόγω της θείας ενίσχυσης που λάμβανε.¹ Ο Στέφανος εμφανίζεται να επιβάλλεται, με τη δύναμη του πνεύματός του, πάνω στον σωματικό πόνο.

Η συνειδητή προσπάθεια των ασκητών να αποκτήσουν ένα πνεύμα αρκετά ισχυρό ώστε να επιβάλλεται στο σώμα, εξηγεί πολλές από τις παράδοξες επιλογές τους απέναντι στη νόσο. Η απόρριψη της ιατρικής, η άρνηση κάθε είδους θεραπείας, η επιμονή στην ανυποχώρητη καρτερικότητα, ακόμα και η επιδίωξη της ασθένειας, αποτελούν διαφορετικές όψεις ενός κοινού πνευματικού στόχου. Το ασκητικό ιδεώδες απέναντι στη σωματική ασθένεια και τον πόνο δεν βρισκόταν στην άρση τους αλλά στην υπέρβασή τους. Ο μοναχός που είχε αποκαταστήσει την υγεία του πνεύματός του, μπορούσε να αντιμετωπίζει αυτές τις καταστάσεις σαν να μην υπήρχαν. Και στον βαθμό που πετύχαινε κάτι τέτοιο, κατάφερνε να αναβαθμίσει και το ίδιο το σώμα σε ένα ανώτερο, πιο πνευματικό επίπεδο.² Οι περιγραφές ανυποχώρητης καρτερικότητας και θαυμαστής ανοχής στον πόνο θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως παραδείγματα του τρόπου με τον οποίο το πνεύμα θεωρείτο ικανό να αναβαθμίσει το σώμα.

Συνοψίζοντας, θα λέγαμε ότι το πρότυπο υγείας που προσπαθούσαν να πετύχουν οι ασκητές είχε κυρίως πνευματικό χαρακτήρα. Η έμφασή του δεν ήταν τόσο στην απόλυτη εξάλειψη των ασθενειών της ψυχής και του σώματος. Τα πάθη, οι εκούσιοι σωματικοί κόποι, ο εκούσιος ή ακούσιος σωματικός πόνος, οι ασθένειες, επιδιώκονταν, βοηθούσαν τον ασκητή να αποκτήσει μια κατάσταση του πνεύματος ισχυρότερη από τις εξωτερικές συνθήκες, αδέσμευτη από τους περιορισμούς της ασθένειας. Το υγιές πνεύμα θεωρείτο ισχυρότερο από τη νόσο σε όλα τα επίπεδα, ικανό να αντιμετωπίσει τον σωματικό πόνο και τη σωματική νόσο, τα πάθη της ψυχής και τα δαιμονικά οράματα. Αυτή ακριβώς η πνευματική κατάσταση

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 24.

² Έτσι ακριβώς ερμήνευσε ο Γρηγόριος Νύσσης την καρτερικότητα της Μακρίνας απέναντι στην ασθένειά της: Γρηγόριος Νύσσης, *Βίος Μακρίνης*, 18-22. Βλ. επίσης, Cox Miller, *Dreams*, σ. 236-39.

ήταν ο τελικός σκοπός της γνώσης των ασκητών,¹ μιας γνώσης που την είδαμε να ορίζεται ως κατάσταση του νου και ως υγεία.² Ήταν ταυτόχρονα μια γνώση που εμπεριείχε την έννοια της δύναμης. Η συνειδητή προσπάθεια πνευματικής αναβάθμισης των ασκητών, στα μάτια των κοσμικών εμφανιζόταν περισσότερο ως δύναμη. Η εικόνα του χαρίσματος ως δύναμης και όχι ως γνώσης δεν φαίνεται να απέχει πολύ από αυτήν την πραγματικότητα.

Η πνευματική δύναμη των ασκητών είχε περιεχόμενο σωματικό, ηθικό, θρησκευτικό, πνευματικό και μπορούσε να πάρει ακόμα και κοινωνικές ή πολιτικές προεκτάσεις. Από μια άποψη, η υπέρβαση του πόνου σήμαινε και μια νίκη επί των μέσων επιβολής που είχε στα άτομα η κοινωνική και πολιτική εξουσία. Ήταν ένας ισχυρισμός ανωτερότητας απέναντι στους ισχυρούς της κοινωνίας.³ Όπως έχει πολύ εύστοχα σημειωθεί, οι ασκητές αντιμετώπιζαν τους κυβερνήτες όπως το σώμα τους. Αντλούσαν από την άσκηση ένα φυσικό και ηθικό κουράγιο που τους έκανε ικανούς να επιδεικνύουν την παρρησία και την καρτερία τους απέναντι σε όλες τις απειλές και τους κινδύνους.⁴ Αντλούσαν επίσης μια ψυχική γαλήνη, η οποία φαινόταν στο σώμα, το πρόσωπο, τη συμπεριφορά και τις σχέσεις με τους άλλους ανθρώπους. Η ιδιότητα του αγίου φαινόταν κάποτε στη λάμψη του προσώπου του αλλά ακόμη περισσότερο στη γοητεία και το αίσθημα γαλήνης που εξέπεμπε.⁵

Τα πρότυπα υγείας και γνώσης που περιγράφουμε δεν ήταν εφικτά για όλους τους μοναχούς. Η επίτευξή τους αναγνωριζόταν σε λίγους από αυτούς, οι οποίοι συνήθως κατείχαν χαρίσματα, αποκαλούνταν άγιοι και ανήκαν στους πνευματικούς πατέρες των μοναχών, που

¹ Κατά τον Δ. Κυρτάτα, στόχος των ασκητών δεν ήταν να μάθουν κάτι αλλά να υποστούν μια εμπειρία που θα τους τοποθετούσε σε μια κατάσταση του νου: Kyrtatas, «Living in Tombs», σ. 255.

² Στον Ευάγγριο ο όρος *κατάστασις* συνδέεται με την απάθεια και την έννοια της ακινησίας, η οποία επιτυγχάνεται μέσω μιας διαδικασίας απόκτησης γνώσης. Η ακινησία σαν ένα είδος υπερβατικής κατάστασης έχει επισημανθεί ότι ήταν μια έννοια κοινή στην ύστερη αρχαιότητα και προσδιοριζόταν συνήθως ως καθαρότητα της ψυχής και δύναμη του νου: Bøcher Rasmussen, «Like a Rock», σ. 154-59.

³ Malina, «Pain, Power, and Personhood», σ. 170-71. Εξίσου πολυδιάστατη ήταν και η δύναμη που αναγνωριζόταν παλαιότερα στους μάρτυρες ως αποτέλεσμα της καρτερικότητάς τους απέναντι στους βασανισμούς και τον θάνατο: Perkins, *The Suffering Self*, σ. 108-14.

⁴ Brown, «Asceticism», σ. 610-12.

⁵ Brown, *The Body and Society*, σ. 226.

διαχειρίζονταν τη γνώση καθοδηγώντας τους άλλους. Η πορεία των ασκητών προς τη γνώση και την υγεία ήταν δύσκολη και έκρυβε έναν μεγάλο κίνδυνο, τον οποίο οι πατέρες γνώριζαν καλά. Στον αντίποδα της ισχυρής διάνοιας και του υγιούς πνεύματος βρισκόταν η τρέλα.

Z. Ο κίνδυνος της τρέλας

1. Ο ορισμός της τρέλας στον κόσμο των μοναχών

Η τρέλα αποτελεί μια έννοια που δύσκολα μπορεί να διαχωριστεί από το ιδιαίτερο πολιτισμικό πλαίσιο στο οποίο εμφανίζεται. Η ερμηνεία της, ακόμα και τα συμπτώματά της, ενδέχεται να διαφέρουν αρκετά από τον έναν πολιτισμό στον άλλο και η μελέτη της θα πρέπει να λαμβάνει υπόψη και αυτό το δεδομένο.¹ Η τρέλα στον κόσμο των μοναχών ακολουθούσε τους δικούς της κανόνες, οι οποίοι σε σημαντικό βαθμό καθορίζονταν από το στενότερο πλαίσιο της ερήμου. Αυτός που θεωρείτο τρελός στο ασκητικό περιβάλλον, δεν αντιμετωπιζόταν απαραίτητα με τον ίδιο τρόπο από την υπόλοιπη κοινωνία. Για παράδειγμα, αν κάποιος ασκητής ήθελε να επιστρέψει στην κοινωνία ήταν πιθανό να αντιμετωπιστεί ως ασθενής ευρισκόμενος υπό την επήρεια του δαίμονα. Αντίστροφα, εκείνος που κρινόταν ως τρελός σύμφωνα με όλα τα κριτήρια της κοινωνίας, στην ασκητική γραμματεία ενδέχεται να εμφανίζεται ως άγιος, όπως δείχνει το φαινόμενο των ιερών σαλών, το οποίο κάνει την εμφάνισή του αυτήν την περίοδο.²

Όταν μιλάμε για τρέλα στον κόσμο των ασκητών αναφερόμαστε σε όλες εκείνες τις συμπεριφορές που εμφανίζονται στα κείμενα ως έντονα διαταραγμένες, αποκλίνουσες και μη φυσιολογικές. Για τους πατέρες της ερήμου, ο σπουδαιότερος παράγοντας τρέλας ήταν οι δαίμονες.³ Εκτός από την πρόκληση σωματικών και ψυχικών ασθενειών, η εμφανέστερη

¹ Κατέρη, «Πολιτισμός και Ψυχοπαθολογία», σ. 366-87.

² Rydén, «The Holy Fool», σ. 110. Παρόμοια φαινόμενα προφητών που αντιμετωπιζόνταν σαν τρελοί απαντώνται και στην Π.Δ.: Dols, «Insanity», σ. 136-37.

³ Σε επίπεδο λαϊκών αντιλήψεων, η σύνδεση της τρέλας με τους δαίμονες είχε μακρά ιστορία. Τον 5^ο αι. π.Χ. η επιληψία θεωρείτο αποτέλεσμα κατάληψης του ασθενούς από δαίμονα: Ιωσήφ, *Επιληψία*, σ. 13.

παρουσία του δαίμονα εκδηλωνόταν μέσω της κατοχής ενός προσώπου και της πρόκλησης σε αυτό μιας συμπεριφοράς η οποία θα μπορούσε να ταυτιστεί με την τρέλα. Η επιρροή των δαιμόνων περιγράφεται συχνά με όρους, όπως *μανία*, *λύσσα*, *βακχεία*, *έκσταση*. Το πρόβλημα του κατεχόμενου προσδιορίζεται επίσης ως βλάβη στις φρένες, έξοδος από τις φρένες (*γίνεσθαι ἔξω τῶν φρενῶν*), βλάβη στη διάνοια, αφροσύνη. Τους όρους αυτούς μπορεί να αντικαθιστά ή να συνοδεύει ο ασαφής όρος της *ενέργειας του δαίμονα*. Αντίστροφα, η επαναφορά στη φυσιολογικότητα είναι το να γίνει κάποιος *υγιής*, *σώφρων*, *φρενήρης* και να αποκτά πάλι υγιείς φρένες, ή αλλιώς να απομακρύνεται από αυτόν η επιρροή του δαίμονα. Με άλλα λόγια η επίδραση των δαιμόνων περιγράφεται ως πάθηση ή δυσλειτουργία της διάνοιας. Είναι κυρίως μια ασθένεια του νου.

Ορισμένοι από τους παραπάνω όρους, όπως ο όρος *μανία* ή η αναφορά στις *φρένες*, παραπέμπουν σε ιατρική ορολογία. Η *μανία* για τους γιατρούς ήταν συγκεκριμένη ασθένεια, με συγκεκριμένα συμπτώματα και σωματική προέλευση. Το ότι πολλές από αυτές τις περιπτώσεις θεωρούνταν ασθένειες αντιμετωπίσιμες και από έναν γιατρό προκύπτει από κάποιες αναφορές σε ασθενείς, οι οποίοι, πριν απελευθερωθούν από τον δαίμονα, είχαν εξεταστεί από γιατρούς.¹ Από την άποψη αυτή, η τρέλα ήταν μια ασθένεια του νου, η οποία μπορεί να οφειλόταν σε ψυχικούς και σωματικούς μηχανισμούς, όπως αυτοί περιγράφονταν από την ιατρική επιστήμη. Από την άλλη μεριά, οι ασκητές συνήθως αναγνώριζαν μια ηθική βάση στη γέννηση της τρέλας. Σε πολλές περιπτώσεις σημειώνεται στα κείμενα ότι ο δαίμονας μπόρεσε να οδηγήσει τον μοναχό στην απώλεια της διανοητικής του υγείας, εξαιτίας κάποιου αμαρτήματος ή πάθους του θύματος. Η αφετηρία δηλαδή της πορείας προς την τρέλα εντοπιζόταν συχνά στον τομέα των παθών και των συναισθημάτων, δηλαδή σε καταστάσεις που έχουμε δει να ορίζονται ως ασθένεια της ψυχής.

Κυρίως όμως ο ορισμός της τρέλας ήταν εξαρτημένος από κοινωνικά κριτήρια. Η «φυσιολογική» και «κανονική» συμπεριφορά ορίζεται συνήθως με βάση έναν κοινωνικά προσδιορισμένο κανόνα ομαλότητας. Στην περίπτωση των ασκητών, η νοσηρή κατάσταση

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 13.9, 13.

του νου κρινόταν από την παραβίαση βασικών κανόνων του ασκητικού βίου. Τα παραδείγματα που περιγράφονται στις πηγές μας αναφέρονται σε ασκητές, οι οποίοι, ισχυριζόμενοι ότι είχαν δεχθεί επισκέψεις από στρατιές αγγέλων ή τον ίδιο τον Χριστό, λογόφεραν με τους πρεσβύτερους της κοινότητας και αμφισβητούσαν την εξουσία τους, δήλωναν δημοσίως ότι δεν είχαν ανάγκη από τη θεία κοινωνία, θεωρούσαν περιττές και απέφευγαν τις συνάξεις των αδελφών, εκδήλωναν βίαιη συμπεριφορά απέναντι στους πατέρες που προσπαθούσαν να τους συμβουλέψουν. Στις περισσότερες περιπτώσεις παραβιάζονταν θεμελιώδεις κανόνες, όπως αυτός της χειροτονίας και της θείας μεταλήψεως, αμφισβητείτο η ιεραρχία και θεσμοί, όπως οι συνάξεις των μοναχών.¹

Επομένως η τρέλα στον κόσμο των ασκητών ήταν μια διανοητική ασθένεια, που συνδεόταν με τα πεδία του σώματος, της ψυχής και των κοινωνικών σχέσεων, δηλαδή με όλα τα επίπεδα της ανθρώπινης ύπαρξης, στα οποία εκδηλωνόταν η ασθένεια της ψυχής και τα οποία μπορούσαν να επηρεάσουν οι δαίμονες. Αποτελούσε ουσιαστικά μια αποτυχία που εκτεινόταν σε όλα τα πεδία της ασκητικής προσπάθειας για την κατάκτηση της υγείας. Όπως η υγεία του πνεύματος αποτελούσε τον κορυφαίο στόχο των ασκητών και θεωρείτο ικανή να θεραπεύσει όλες τις μορφές ασθένειας, η διανοητική ασθένεια αποτελούσε την απόλυτη αποτυχία σε όλα τα επίπεδα.

Παρότι η τρέλα φαίνεται να βρίσκεται στον αντίποδα της αγιότητας, στην πραγματικότητα οι δύο καταστάσεις βρίσκονταν πολύ κοντά μεταξύ τους.² Από την οπτική γωνία των κοσμικών, τόσο η τρέλα όσο και η αγιότητα αποτελούσαν αποκλίσεις από τον κανόνα. Όταν οι επισκέπτες του Αντωνίου τον έβλεπαν να μάχεται με αόρατες υπάρξεις που μόνο αυτός αντιλαμβανόταν, δεν πρέπει να το θεωρούσαν ως κάτι το φυσικό.³ Ο Θεοδώρητος

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 25, 53, *Βίος Παχωμίου*, 69.

² Στον κόσμο των εθνικών είχε επίσης παρατηρηθεί ότι οι σοφοί και οι ψυχικά διαταραγμένοι ενδέχεται να παρουσίαζαν αρκετές ομοιότητες στη συμπεριφορά τους: Ιωσήφ, *Επιληψία*, σ. 15.

³ Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 13, 26, 51.

παραδέχεται ότι αρκετοί από τους επισκέπτες του Συμεώνη ασκούσαν κριτική ή ακόμα και τον περιγελούσαν.¹

Για τους ίδιους τους ασκητές, η μετάβαση από τη μία κατάσταση στην άλλη δεν ήταν δύσκολη και μπορούσε να γίνει σταδιακά και αφανώς για τους πολλούς και κυρίως για το ίδιο το θύμα. Ο δαίμονας εισέβαλλε ύπουλα και ο ασκητής έχανε τα λογικά του χωρίς να το καταλάβει. Οι ασκητές γνώριζαν πολύ καλά ότι ένας από τους κινδύνους που ελλόχευε στην πορεία τους προς την αγιότητα ήταν εκείνος της τρέλας. Το κρίσιμο σημείο, στο οποίο ο κίνδυνος αυτός ήταν ακόμα μεγαλύτερος, βρισκόταν ακριβώς τη στιγμή κατά την οποία ο ασκητής είχε πιστέψει ότι βρισκόταν κοντά στην απόλυτη υγεία του πνεύματός του, την απάθεια, και προσπαθούσε να κάνει την υπέρβαση. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι στις περισσότερες περιπτώσεις παραφρόνων μοναχών, για τις οποίες έχουμε περισσότερα στοιχεία, αιτία της αποτυχίας τους, εκτός από τον δαίμονα, θεωρείται το πάθος της υπερηφάνειας. Η προβολή του πάθους της υπερηφάνειας δείχνει ότι οι συγκεκριμένοι ασκητές είχαν πιστέψει, εσφαλμένα, ότι μπορούσαν να κατακτήσουν ή είχαν κατακτήσει ήδη το ασκητικό ιδεώδες. Είχαν υπερτιμήσει τις δυνάμεις και τις δυνατότητες του πνεύματός τους, αλλά η πίστη τους αυτή βασιζόταν σε πραγματικά ασκητικά κατορθώματα. Ανήκαν στην κατηγορία των πιο προχωρημένων ασκητών, από τους οποίους γεννιούνταν οι άγιοι.² Οι περιπτώσεις αυτών των ασκητών αποδεικνύουν ότι η προσπάθεια εκπλήρωσης των πνευματικών στόχων των μοναχών μπορούσε να έχει δύο καταλήξεις. Αφενός οδηγούσε στην αγιότητα και την πνευματική υγεία, αφετέρου ήταν πιθανό να καταλήξει στην πνευματική ασθένεια.

Η τρέλα ήταν μια δυνατότητα που ενυπήρχε στην πορεία των ασκητών προς την πνευματική υγεία. Ίσως μάλιστα αυτή να αποτελούσε και τον σπουδαιότερο κίνδυνο. Η

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 26.5, 7, 10, 12, 14. Εκείνοι που περιγελούσαν τον Συμεώνη δεν ήταν οι βάρβαροι λαοί, οι οποίοι φαίνεται πως έδειχναν μεγάλο σεβασμό προς τον άγιο, αλλά μάλλον χριστιανοί λαϊκοί ή κληρικοί, αν κρίνουμε από τη μάλλον ήπια γλώσσα που χρησιμοποιεί ο Θεοδώρητος, όταν αναφέρεται σε αυτούς.

² Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 25, 26, 27, 53, *Βίος Παχωμίου*, 69.

αμαρτία ήταν μια αποτυχία που μπορούσε να συγχωρεθεί. Τα πάθη, οι δαίμονες, οι σωματικές αδυναμίες, αποτελούσαν τα εμπόδια με τα οποία οι ασκητές μάχονταν σε μόνιμη βάση. Η αντιμετώπιση της παραφροσύνης όμως ήταν πολύ δυσκολότερη υπόθεση και μια αποτυχία ήταν πιθανό να οδηγήσει ακόμα και στην αυτοκτονία. Ακριβώς αυτός ο κίνδυνος της τρέλας καθόριζε σε σημαντικό βαθμό τη θεραπευτική προσέγγιση των πατέρων.

2. Από τον ασκητικό βίο στην τρέλα

Οι δρόμοι που μπορούσαν να οδηγήσουν έναν μοναχό στην τρέλα βρίσκονταν σε όλους τους τομείς του ασκητικού βίου. Στα κείμενα διακρίνονται τρεις διαφορετικοί παράγοντες, οι οποίοι, καθόλου τυχαία, συμπίπτουν με τα πεδία δράσης στα οποία αναδεικνύονταν οι πνευματικά υγιείς. Συγκεκριμένα, η παραφροσύνη ήταν πιθανό να προέλθει από την ακραία σωματική άσκηση, τα πάθη της ψυχής και τα δαιμονικά οράματα. Για την πρώτη περίπτωση δεν έχουμε πολλές μαρτυρίες. Οι ακραίες δοκιμασίες στις οποίες οι μοναχοί υπέβαλλαν πολλές φορές το σώμα τους συνήθως θεωρούνταν παράγοντας πνευματικής προόδου. Οι δυσμενείς επιπτώσεις της ακραίας άσκησης στην πνευματική υγεία ομολογούνται ευθέως στην περίπτωση της προσπάθειας του Μακαρίου να νικήσει τον ύπνο. Όπως έχουμε επισημάνει, ο Μακάριος ο Αλεξανδρεύς υποστήριζε ότι έφτασε στα όρια της τρέλας και απέδιδε το βίωμά του στην ξηρότητα που προκάλεσε ο ίδιος στο μυαλό του.¹ Η τρέλα ως συνέπεια της λειτουργίας του σώματος γινόταν κατανοητή με όρους της ιατρικής επιστήμης.

Ο Παχώμιος, όσο ασκήτεψε, νέος ακόμα, με τον Παλάμωνα, έτυχε να δει στην πράξη τον κίνδυνο της τρέλας με έναν κάπως απροσδόκητο τρόπο. Στη συντροφιά τους κάποιο βράδυ βρέθηκε ένας ασκητής, ο οποίος περπατούσε πάνω στα κάρβουνα της φωτιάς κάνοντας επίδειξη της πίστης του και αγνοώντας τις συμβουλές του γέροντα. Το αποτέλεσμα της έπαρσής του ήταν να υποκύψει στον πειρασμό ενός δαιμονικού οράματος και να περιπέσει σε κατάσταση έκστασης. Ο Παλάμωνας δεν μπόρεσε να τον βοηθήσει, όταν ήλθε σε αυτόν

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 18.3.

τρέμοντας από τον φόβο του, και τελικά μετά από έναν χρόνο έγινε γνωστό ότι, ενώ βρισκόταν σε κατάσταση έκστασης, έριξε τον εαυτό του στον καυστήρα κάποιων λουτρών και κάηκε.¹

Το περιστατικό αυτό πρέπει να έκανε ισχυρή εντύπωση στον Παχώμιο. Και καθώς στον βίο του συνάντησε και άλλες παρόμοιες περιπτώσεις, προσπάθησε να τις εξηγήσει και να βρει έναν τρόπο αντιμετώπισής τους. Έτσι, όταν συμβούλευε τους μοναχούς με ποιον τρόπο να καταπολεμούν τους διάφορους αμαρτωλούς λογισμούς, εφιστούσε την προσοχή τους στις πιθανές συνέπειες μιας αποτυχίας: αν οι πονηροί λογισμοί έβρισκαν κάποιον να μην είναι νηφάλιος, ακόμα και αν αυτός αγαπούσε τον Θεό, θα τον κατέστρεφαν. Πολλοί μοναχοί αυτοκτόνησαν με αυτόν τον τρόπο, άλλος ρίχνοντας τον εαυτό του πάνω σε πέτρα σαν εκστατικός, άλλος ανοίγοντας την κοιλιά του με μαχαίρι και άλλοι με άλλους τρόπους.² Το πρόβλημα που περιγράφει ο Παχώμιος φαίνεται να ξεκινά από την ένταση των παθών αλλά και τα βίαια συναισθήματα που γεννούσε η αίσθηση της αποτυχίας στην ασκητική ζωή. Το μέγεθος των ενοχών και της απόγνωσης μπορούσαν να οδηγήσουν κάποιους από αυτούς να χάσουν τη λογική τους.

Η πραγματικότητα αυτή περιγράφεται με αρκετές λεπτομέρειες στη μαρτυρία του Παλλάδιου για τον Πάχωνα, τον οποίο είχε γνωρίσει προσωπικά. Ο Πάχωνας είχε βιώσει οριακές καταστάσεις, που τον πήγαν μέχρι το κατώφλι της τρέλας, αλλά κατάφερε να τις αντιμετωπίσει μόνος του. Όπως αφηγήθηκε ο ίδιος στον Παλλάδιο, για δώδεκα χρόνια δεν είχε ησυχάσει από τον πειρασμό ούτε μέρα ούτε νύχτα, τόσο ώστε νόμιζε ότι ο Θεός τον είχε εγκαταλείψει. Ο Παλλάδιος μας περιγράφει την απελπισμένη περιπλάνησή του στην έρημο και τις επανειλημμένες απόπειρες αυτοκτονίας.³ Δεν τον παρουσιάζει βέβαια σαν άνθρωπο που κόντεψε να τρελαθεί, αλλά δεν πρέπει να έχουμε αμφιβολία ότι αν κάποια από τις

¹ *Βίος Παχωμίου*, 8.

² *Βίος Παχωμίου*, 96.

³ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 23.3-6.

απόπειρές του είχε διαφορετική κατάληξη, θα παρουσιαζόταν ως άλλος ένας εκστατικός που οδηγήθηκε από τον δαίμονα στον θάνατο.

Ένας άλλος τρόπος εισβολής της τρέλας στη διάνοια του ασκητή ήταν τη στιγμή που ο νους περιερχόταν σκόπιμα σε μια κατάσταση κατά την οποία το συνειδητό μέρος της υποχωρούσε. Οι ασκητές, στην προσπάθειά τους να αποκτήσουν άμεση εμπειρία του θείου, βρίσκονταν συχνά ενώπιον της παρουσίας υπερφυσικών όντων. Οι εμπειρίες του δαιμονικού είχαν συχνά έναν δυναμισμό που δεν μπορούσε εύκολα να ελεγχθεί από την κανονική ροή της συνειδητής σκέψης. Αν ο άνθρωπος υποχωρούσε σε αυτήν την ορμητική ροή παραδινόταν σε μια εναλλακτική ταυτότητα.¹ Η αντιμετώπιση αυτής της κατάστασης δεν ήταν κάτι εύκολο για τον καθένα και γι' αυτό οι πατέρες συνιστούσαν την πρόληψη και σε αυτήν την περίπτωση.

Ο Παχώμιος δίδασκε τους μοναχούς του κοινοβίου του να μην επιδιώκουν να δουν κάτι από τα αόρατα, διότι συχνά προκαλούσαν φόβο σε όποιον τα αναζητούσε.² Ο ίδιος παραδεχόταν ότι οι προσωπικές του εμπειρίες δαιμονικών εμφανίσεων τον είχαν φέρει σε οριακές καταστάσεις.³ Οι πηγές μας αναφέρονται αρκετά συχνά στο συναίσθημα του φόβου που συνόδευε τα δαιμονικά κυρίως οράματα και απειλούσε να κλονίσει την πνευματική ισορροπία του μοναχού. Ο Αντώνιος είδε κάποτε ένα θηρίο, το οποίο είχε μορφή ανθρώπου και πόδια όμοια με γαϊδάρου,⁴ και ο Παχώμιος ήλθε αρκετές φορές αντιμέτωπος με τρομακτικά οράματα, όπως ήταν η εμφάνιση ενός βαθύ λάκκου στο σημείο που ήθελε να γονατίσει για προσευχή ή ενός πετεινού που έσκουζε στο πρόσωπό του ενώ εργαζόταν.⁵ Σύμφωνα με τον Θεοδώρητο, οι δαίμονες εμφανίζονταν τις νύχτες στον ασκητή Θαλέλαιο ξεφωνίζοντας και κρατώντας λαμπάδες, με στόχο να τον φοβίσουν και να ταραξούν το λογικό του.⁶ Μπορεί τελικά να μην το πέτυχαν, ανάγκασαν ωστόσο κάποιον άλλο ασκητή, τον

¹ Brown, *The Body and Society*, σ. 166-67.

² *Βίος Παχωμίου*, 93.

³ Brakke, *Demons*, σ. 86.

⁴ Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 53.

⁵ *Βίος Παχωμίου*, 18-19.

⁶ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 28.2.

Ιάκωβο, να μείνει νηστικός από τον φόβο του αρκετές μέρες, ενώ σε άλλη περίπτωση, όταν ο ασκητής ήταν ήδη φοβισμένος από φήμες για επιδρομές βαρβάρων, τον έκαναν να ακούει θρήνους από σφαγή, με αποτέλεσμα να ετοιμάσει τον λαιμό του περιμένοντας για μια ολόκληρη νύχτα τον θάνατό του.¹ Ο Φιλόρωμος επίσης πολεμήθηκε τόσο πολύ από το πάθος της δειλίας ώστε έφτασε στο σημείο και την ημέρα ακόμη να αισθάνεται φόβο.²

Το πρόβλημα γινόταν πιο σύνθετο όταν ο κίνδυνος της τρέλας φαινόταν να ελλοχεύει μέσα στις ίδιες τις εμπειρίες του θείου. Ένα θεϊκό όραμα μπορεί να αποδεικνυόταν δαιμονική απάτη και υπάρχουν αρκετά παραδείγματα μοναχών που εξαπατήθηκαν με αυτόν τον τρόπο και έχασαν τη λογική τους. Ο μαθητής του Παχωμίου Θεόδωρος προειδοποιούσε τους μοναχούς για τον κίνδυνο να εξαπατηθούν από τον εχθρό, με αποτέλεσμα να πέσουν σε *έκσταση*, όπως έπαθαν πολλοί.³ Σε όλα τα παραδείγματα ασκητών οι οποίοι οδηγήθηκαν στην παραφροσύνη εξαιτίας της υπερηφάνειάς τους, τα θύματα είχαν ερμηνεύσει τα δαιμονικά οράματα ως θεϊκές επιφάνειες.

Οι υπερφυσικές εμπειρίες ήταν ένα αρκετά επικίνδυνο πεδίο, διότι ο έλεγχός τους κρινόταν κυρίως σε ατομικό επίπεδο. Το αν ένας ασκητής θα αναδεικνυόταν τρελός ή άγιος εξαρτιόταν από τον ίδιο, ήταν ένας προσωπικός αγώνας. Από την άποψη αυτή, άγιοι ήταν όσοι μάχονταν με τον δαίμονα ή την τρέλα και έβγαιναν νικητές. Ήταν όσοι αποκτούσαν την ικανότητα να ελέγχουν το έντονο συναίσθημα φόβου που βίωναν συχνά. Μπορεί η ψευδαίσθηση ενός γυμνού Αιθίοπα που έβγαζε φωτιές από τα μάτια να κράτησε τον Ιάκωβο αρκετές μέρες νηστικό, στο τέλος όμως ο ασκητής έτρωγε παρά την παρουσία του και αδιαφορώντας για τις απειλές του.⁴ Ο Παχώμιος τελικά γονάτισε στο σημείο που οι δαίμονες εμφάνισαν έναν βαθύ λάκκο για να τον εμποδίσουν και όποτε ένιωθε ότι ο φόβος τον

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 21.23, 27.

² Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 45.2.

³ *Βίος Παχωμίου*, 135.

⁴ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 21.23.

κατέβαλλε κατέφευγε σε κάποιον ψαλμό.¹ Ο Φιλώρωμος νίκησε το πνεύμα της δειλίας κλείνοντας τον εαυτό του σε έναν τάφο για έξι χρόνια.

Τα δαιμονικά οράματα και οι εμπειρίες του υπερφυσικού δεν απειλούσαν στον ίδιο βαθμό όλους τους μοναχούς. Αφορούσαν περισσότερο όσους ήθελαν να ακολουθήσουν τα υψηλότερα ασκητικά πρότυπα. Ο Ευάγριος προειδοποιούσε τους μοναχούς που ήθελαν να κάνουν πράξη το ιδεώδες της *ησυχίας*, ότι η απουσία των ανθρώπων θα αναπληρωνόταν από την παρουσία των δαιμόνων. Στους ερημικούς τόπους ήταν πολύ πιθανό να συναντήσουν δαιμονικές επιθέσεις και φαντασίες και να βιώσουν το συναίσθημα του τρόμου.² Οι κίνδυνοι που ενυπήρχαν στην απομόνωση των ασκητών ήταν σοβαροί και ο Ευάγριος δεν τους απέκρυπτε.

Η παρατήρηση αυτή προσθέτει έναν τέταρτο παράγοντα, τον οποίο πρέπει να συνυπολογίσουμε στην προσπάθειά μας να ερμηνεύσουμε την προέλευση της τρέλας. Πρόκειται για τον παράγοντα της κοινωνικότητας των μοναχών, τον οποίο έχουμε δει να παίζει σημαντικό ρόλο στην ασθένεια της ψυχής. Ο βαθμός απομόνωσης από την κοινότητα και την ανθρώπινη επαφή άφηνε τον μοναχό έκθετο τόσο στον τρόπο των δαιμονικών εμπειριών όσο και στην απόγνωση που συνόδευε την ηθική αποτυχία. Με τον τρόπο αυτό ο κίνδυνος της τρέλας υπογράμμιζε την ανάγκη διατήρησης από τους ασκητές ενός βαθμού κοινωνικότητας και έθετε κάποια όρια στην τάση φυγής τους από το κοινωνικό πλαίσιο.

Αυτή η έμφαση στον παράγοντα της κοινωνικότητας ίσως μπορεί να εξηγήσει και τη σύνδεση που βλέπουμε να γίνεται ανάμεσα στο πάθος της υπερηφάνειας και την τρέλα. Την πραγματικότητα αυτή μαρτυρά ο Παλλάδιος στην παράθεση της συζήτησης μιας ομάδας μοναχών με τον Παφνούτιο, πάνω στο ερώτημα, γιατί ορισμένοι από τους πιο συνεπείς ασκητές κατέληγαν στην τρέλα. Ο Παφνούτιος, στην απάντησή του, είπε ότι τέτοιο κίνδυνο διέτρεχαν όσοι νόμιζαν με υπερηφάνεια και αυθάδεια ότι πετύχαιναν την αρετή, αποδίδοντας

¹ *Βίος Παχωμίου*, 18, 19.

² Ευάγριος, *Υποτύπωσης*, 6.

την επιτυχία στις δικές τους δυνάμεις και προσπάθειες. Το αποτέλεσμα ήταν να εγκαταλείπονται από τον Θεό και να τους αποφεύγουν οι ευλαβείς μοναχοί.

Ο Παφνούτιος θεωρούσε ότι οι μοναχοί αυτής της κατηγορίας μπορούσαν να άρουν την αιτία της εγκατάλειψής τους βάζοντας στη θέση της υπερηφάνειας την ταπεινοφροσύνη και αποκτώντας επίγνωση των ανθρώπινων ορίων τους.¹ Ο Παλλάδιος, σε απόλυτη συμφωνία με αυτήν την ερμηνεία του Παφνούτιου, επισημαίνει σταθερά τον παράγοντα της υπερηφάνειας, όταν περιγράφει τη συμπεριφορά ασκητών που υποτιμούσαν τους αδελφούς τους, δεν αναγνώριζαν τους πατέρες και αρνούσαν την υπαγωγή τους στους κοινούς κανόνες, με αποτέλεσμα να διολισθήσουν στην τρέλα. Ήταν ακριβώς αυτή η ηθική αδυναμία της οίησης, στην οποία αναφέρονταν όλοι οι πατέρες της ερήμου, που οδηγούσε στην εγκατάλειψη και έφερνε τους μοναχούς σε μια επικίνδυνη απομόνωση από τις κοινότητές τους. Το περίεργο είναι ότι η εξάλειψη της υπερηφάνειας και η υιοθέτηση της ταπεινοφροσύνης στον απόλυτο βαθμό, οδηγούσε επίσης σε ένα είδος απομόνωσης και τρέλας. Ο Παλλάδιος, εκτός από τους υπερήφανους μοναχούς που τρελάθηκαν, αναφέρει και το παράδειγμα της σαλής, η οποία είχε φθάσει σε ακρότατο σημείο ταπείνωσης υποκρινόμενη τη *μωρή*. Για το παράδειγμα αυτό θα κάνουμε λόγο παρακάτω.

Είναι σαφές ότι το πρόβλημα της τρέλας επηρέαζε συνολικά τη θεραπευτική προσέγγιση των ασκητών. Πολλές από τις θεραπευτικές τους επιλογές μπορούν να εξηγηθούν καλύτερα αν ληφθεί υπόψη και αυτός ο παράγοντας. Ταυτόχρονα, όπως προκύπτει από όσα είδαμε παραπάνω, η τρέλα αντιμετωπιζόταν ως συνέπεια των ίδιων ψυχικών και σωματικών μηχανισμών που παρήγαγαν την ασθένεια της ψυχής. Η προσέγγισή της δεν φαίνεται να διέφερε από την προσέγγιση της ασθένειας όπως την είδαμε μέχρι τώρα. Η ακραία σωματική καταπόνηση, τα πάθη της ψυχής, οι εμπειρίες του υπερφυσικού και το πεδίο των κοινωνικών σχέσεων, αποτελούσαν τους βασικούς τομείς πάνω στους οποίους οι ασκητές βάσιζαν την επιδίωξη της πνευματικής υγείας και ολόκληρη τη θεραπευτική τους γνώση. Έτσι η τρέλα

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 47.3-11.

εντασσόταν στο ίδιο πλαίσιο ερμηνείας, αποτελούσε τμήμα της ίδιας γνώσης και αυτό φαίνεται και στον τρόπο με τον οποίο επιδιωκόταν η πρόληψη και η θεραπεία της.

3. Πρόληψη και θεραπεία της τρέλας

Η διαπίστωση ότι η ακραία άσκηση συχνά είχε δυσμενείς επιπτώσεις στην πνευματική υγεία του ασκητή φαίνεται πως έβρισκε εφαρμογή στη θεραπεία της τρέλας. Μία από τις θεραπευτικές αρχές που βλέπουμε να επαναλαμβάνονται στο πλαίσιο της αντιμετώπισης της τρέλας από τους μοναχούς, ήταν η επιβολή ενός ελαφρύτερου βίου με προσωρινή αναστολή των αυστηρών κανόνων της ασκητικής ζωής.¹ Το γεγονός αυτό συνδέει τη θεραπεία της τρέλας με τον τρόπο αντιμετώπισης της ασθένειας του σώματος. Η προσωρινή αναστολή της αυστηρότητας του ασκητικού βίου ήταν μια θεραπευτική αρχή που φαίνεται πως έβρισκε εφαρμογή τόσο στις σωματικές όσο και στις διανοητικές ασθένειες. Μπορούμε να δούμε τη διαπίστωση αυτή ως άλλη μια απόδειξη ότι οι ασκητές δέχονταν τη σωματική προέλευση της τρέλας και την ιατρική λογική στην ερμηνεία της και την αντιμετώπισή της. Επιπλέον, οι προτροπές για τήρηση ενός ορίου στην καταπόνηση του σώματος και η εισαγωγή του μέτρου στην ασκητική ζωή, η οποία επίσης κινείτο πάνω στην ιατρική λογική και στόχευε στην πρόληψη της σωματικής νόσου, δεν αποκλείεται να αποτελούσαν επίσης μια προσπάθεια πρόληψης της τρέλας. Τα συμπεράσματα που έβγαιναν από την προσπάθεια του Μακάριου να νικήσει τον ύπνο έδειχναν ότι η τήρηση του μέτρου στην άσκηση είχε προληπτική αξία και για το ενδεχόμενο της παραφροσύνης.

Ένα παράδειγμα της παραπάνω θεραπευτικής προσέγγισης βρίσκουμε στην περίπτωση του Αβράμιου. Ο *τραχύτατος* και *άγριώτατος* ασκητικός βίος, που συνέβαλε στην παραφροσύνη του Αβράμιου, αντιμετωπίστηκε από τους αδελφούς του με την επιβολή ενός βίου ο οποίος χαρακτηρίζεται *παχύτερος* και *άδιαφορότερος*.² Βέβαια στην περίπτωση του Αβράμιου η αντιμετώπιση αυτή φαίνεται ότι είχε και άλλο νόημα. Κατά πάσα πιθανότητα ο

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 25.5, 53.

² Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 53. Η *άδιαφορία* συχνά ήταν συνώνυμη με την παράδοση στην αμαρτία.

Αβράμιος στήριζε την πίστη του ότι ήταν ανώτερος από τους πρεσβύτερους και ότι είχε κατακτήσει την αγιότητα, στην αυστηρότητα του ασκητικού του βίου. Το γεγονός λοιπόν ότι οι αδελφοί του τον υποχρέωσαν να διάγει έναν πιο άνετο βίο στόχευε πιθανότατα στην ταπείνωση της αίσθησης υπεροχής του.

Από την άλλη μεριά, η θεραπευτική τακτική που τηρείται στην περίπτωση του Αβράμιου ακολουθούσε την πολύ γνωστή ιατρική αρχή της θεραπείας διά των αντιθέτων. Το γεγονός ότι οι μοναχοί μπορεί να είχαν επίγνωση ότι εφαρμόζαν μια ιατρική θεραπευτική αρχή φαίνεται στο παράδειγμα του Ουάλη.¹ Οι αδελφοί εμφανίζονται και πάλι να θεραπεύουν τον παράφρονα μοναχό επιβάλλοντάς του έναν βίο *ἀπραγότερο*, εφαρμόζοντας με τον τρόπο αυτό, όπως σημειώνει ο Παλλάδιος, την ιατρική αρχή *τὰ ἐνάντια τοῖς ἐναντίοις ἰάματα*. Στην πράξη αυτό σήμαινε ότι αν η ασθένεια είχε έναν συγκεκριμένο χαρακτήρα ή μια συγκεκριμένη κατεύθυνση, τότε τα θεραπευτικά μέσα έπρεπε να έχουν τον αντίθετο χαρακτήρα και να οδηγούν προς την αντίθετη κατεύθυνση. Η θεραπευτική αυτή αρχή μπορούσε να έχει ευρύτερη εφαρμογή και να απευθύνεται τόσο στο σώμα όσο και στην ψυχή.

Στα παραπάνω παραδείγματα η αλλαγή της διαίτας του σώματος φαίνεται να συμφωνεί με την ιατρική λογική, η οποία ενυπήρχε σε έναν βαθμό στη γνώση των ασκητών, αλλά επιβλήθηκε στους ασθενείς με καταναγκαστικό και βίαιο τρόπο. Ο Ουάλης δέθηκε με σίδερα για έναν ολόκληρο χρόνο, κάτι που μάλλον συνηθιζόταν στη θεραπεία των τρελών.² Η υποχρεωτική βελτίωση της διατροφής επίσης δεν μπορούσε να γίνει χωρίς την άσκηση κάποιου είδους βίας. Η άσκηση σωματικής βίας στην περίπτωση της τρέλας αναφέρεται συχνά και πιθανότατα ήταν ακόμη εντονότερη στην προσπάθεια πρόληψής της.

Όταν κάποιος μοναχός αναγκάστηκε ως αιχμάλωτος βαρβάρων να κάνει σπονδή στους θεούς τους υπό την απειλή θανάτου, βρέθηκε σε απόγνωση για την πράξη του και ζήτησε τη συμβουλή του Παχωμίου. Εκείνος του είπε ότι έπρεπε να πενήθει όσο μπορούσε και να

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 25.5.

² Το δέσιμο με αλυσίδες ήταν ένα συχνό χαρακτηριστικό στην εικόνα του τρελού με συμπτώματα μανίας: *Κατά Λουκάν*, 8:26-39, Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 26.2, 44.2. Μαρτυρείται επίσης στην περίπτωση προσβολής ενός παιδιού από λύσσα μετά από δάγκωμα σκύλου: *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 22.3.

νώσει όχι μόνο πνευματική συντριβή αλλά και σωματικό πόνο. Έτσι ο μοναχός έφυγε χαρούμενος, γεμάτος ελπίδα για τη συγχώρεση της αμαρτίας του.¹ Ίσως φαίνεται παράδοξο το γεγονός ότι ο παραπάνω ασκητής ανακουφίστηκε με μια τόσο σκληρή συμβουλή, όμως δεν ξέρουμε ποιες δυναμικές της πάσχουσας ψυχής διέκρινε ο Παχώμιος.

Πράγματι, ένας τρόπος ανακούφισης και επαναφοράς του ασκητή στη νηφαλιότητα φαίνεται πως ήταν η σκληρή τιμωρία του σώματος. Ο Αμμώνιος ήταν γεμάτος πληγές γιατί, όποτε τον ενοχλούσε περισσότερο κάποιος πονηρός λογισμός σαρκικής επιθυμίας, πύρωνε ένα κομμάτι σίδηρο και έκαιγε κάποιο μέλος του κορμιού του. Το αποτέλεσμα ήταν να γίνει ένας από τους απαθέστερους ασκητές.² Όταν ο Μακάριος βασανιζόταν από πνεύμα κενοδοξίας, για να διώξει τον λογισμό γέμισε ένα ζεμπίλι με άμμο και το κυλούσε τη νύχτα μέσα στην έρημο.³ Και ο Ευάγριος, όταν κάποτε ενοχλήθηκε από τον πόλεμο της πορνείας, μπήκε χειμώνα γυμνός σε ένα πηγάδι ώσπου πάγωσε. Άλλη φορά, για να δαμάσει τον δαίμονα της βλασφημίας, έμεινε για σαράντα μέρες στο ύπαιθρο αναγκάζοντας τον εαυτό του να υποφέρει τον καύσωνα της ημέρας και την παγωνιά της νύχτας.⁴

Τέτοιες πρακτικές φαίνεται να αντιβαίνουν στον κανόνα του μέτρου που αναφέρθηκε λίγο παραπάνω ως μέθοδος πρόληψης των σωματικών και διανοητικών ασθενειών. Ιδιαίτερα η περίπτωση του Ευάγριου μοιάζει αντιφατική. Ενώ ο ίδιος στα έργα του τόνιζε την αξία του μέτρου, αποδεχόταν την ιατρική λογική και αξιοποιούσε την ιατρική γνώση, ο μαθητής του Παλλάδιος μας πληροφορεί ότι υιοθετούσε ακραίες μορφές καταπόνησης του σώματος, που έφταναν στα όρια του θανάτου. Στα παραδείγματα αυτά είναι σαφές ότι οι ακραίες ασκητικές πρακτικές δεν υιοθετούνταν στο πλαίσιο της καθημερινότητας του ασκητικού βίου και των αντικειμενικών ασκητικών στόχων. Φαίνεται μάλλον ότι αποτελούσαν μια μορφή αντίδρασης σε ιδιαίτερες συνθήκες συναισθηματικής έντασης, οι οποίες πιθανόν συνδέονταν με τον κίνδυνο της τρέλας. Με δεδομένο ότι οι ενοχές και η απόγνωση, που συνόδευαν την αποτυχία

¹ *Βίος Παχωμίου*, 85.

² Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 11.4.

³ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 18.24.

⁴ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 38.11.

στην ασκητική ζωή, οδηγούσαν πολλούς μοναχούς στην παραφροσύνη και την αυτοχειρία, η αυτοτιμωρία και ο αυτοβασανισμός του σώματος φαίνεται πως αποτελούσαν έναν τρόπο διατήρησης της πνευματικής ισορροπίας.

Νεότερες έρευνες πάνω σε σύγχρονα φαινόμενα αυτοβασανισμού επιβεβαιώνουν την παραπάνω εκτίμηση. Έχουν καταγραφεί παραδείγματα νέων ανθρώπων, οι οποίοι καταφεύγουν στον αυτοτραυματισμό ισχυριζόμενοι ότι νιώθουν πως έτσι ανακτούν τον έλεγχο του εαυτού τους και της ζωής τους και ότι αποκτούν μια αίσθηση δύναμης.¹ Σε αυτά τα παραδείγματα μπορούμε να δούμε ένα κοντινό παράλληλο τόσο για την υπόθεση ότι οι άγιοι μέσω του αυτοβασανισμού κέρδιζαν μια πνευματική δύναμη, όπως έχουμε δει, όσο και για την υπόθεση ότι οι ασκητές που κινδύνευαν να χάσουν την πνευματική τους ισορροπία, ανακτούσαν με τον ίδιο τρόπο τον έλεγχο του εαυτού τους. Και στις δύο περιπτώσεις οι ακραίες ασκητικές πρακτικές φαίνεται ότι συνέβαλλαν στην ανάδειξη ενός ισχυρού πνεύματος που μπορούσε να επιβληθεί στη νόσο.

Ο αυτοβασανισμός ήταν μια ατομική απάντηση στον κίνδυνο της τρέλας. Στα περισσότερα από τα παραδείγματα παραφρόνων μοναχών, που έχουμε αναφέρει ως τώρα, η θεραπεία τους θεωρείται υπόθεση ολόκληρης της κοινότητας των μοναχών. Η θεραπεία του τρελού επιδιωκόταν συλλογικά από όλους τους αδελφούς και μάλιστα με τον ίδιο βίαιο τρόπο. Στον Αβράμιο επιβλήθηκε η απομάκρυνση από την έρημη τοποθεσία όπου ζούσε. Ο Ουάλης οδηγήθηκε επίσης σιδηροδέσμιος στο πλαίσιο της κοινότητας των αδελφών. Τόσο σε αυτές, όσο και σε αρκετές άλλες περιπτώσεις, οι αδελφοί του παράφρονα εμφανίζονται να είναι κοντά του και να προσεύχονται γι' αυτόν.² Τα παραδείγματα αυτά δείχνουν ότι σε πολλές περιπτώσεις η τρέλα των ασκητών αντιμετωπιζόταν με την κινητοποίηση της ομάδας των αδελφών, και είχε ως βασικό στόχο την επαναφορά του ασκητή στο πλαίσιο της κοινότητας και την τελική επανένταξή του σε αυτή. Στις περιπτώσεις μάλιστα που η

¹ Glucklich, *Sacred Pain*, σ. 80-81. Κατά τον Glucklich, τόσο ο άγιος όσο και ο ασθενής παρόμοιων παραδειγμάτων περιφέρονται γύρω από μια έννοια ισχυροποίησης και πνευματικής δύναμης.

² *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 13.6.

κοινότητα φαίνεται να απουσιάζει, η επαναφορά του τρελού ήταν πολύ δύσκολη ή αδύνατη. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Πτολεμαίος, ο οποίος έζησε δεκαπέντε χρόνια απομονωμένος σε τόπο όπου κανένας άλλος δεν θα μπορούσε να κατοικήσει.¹ Και αυτός προσβλήθηκε από την οίηση, με αποτέλεσμα να περιφέρεται ασκόπως στην Αίγυπτο, να επιδίδεται σε σαρκικές απολαύσεις και να μη μιλά σε κανέναν. Ο συγκεκριμένος ασκητής ποτέ δεν εντάχτηκε σε ομάδα και κανείς δεν βρέθηκε να τον θεραπεύσει.

Ο ρόλος όμως που έπαιζε η κοινότητα στις περιπτώσεις των τρελών δεν ήταν πάντα θετικός. Οι αδελφοί μπορεί να επιφύλασσαν απέναντι σε έναν νοητικά ασθενή μια αντιμετώπιση που είχε τα χαρακτηριστικά του εξευτελισμού και της βιαιότητας. Ένα καλό παράδειγμα αυτής της πραγματικότητας μας παραδίδει ο Παλλάδιος στην αφήγησή του για τη σαλή, στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί. Το συγκεκριμένο παράδειγμα μάς φέρνει μπροστά στο ευρύτερο θέμα των ιερών σαλών, ένα φαινόμενο με αρκετές ιδιαιτερότητες, το οποίο πρέπει να εξεταστεί ξεχωριστά.

4. Η περίπτωση των ιερών σαλών

Τα κείμενα των Γραφών που θεωρήθηκαν ανέκαθεν ως η θεωρητική θεμελίωση της ιερής σαλότητας βρίσκονται στις επιστολές του Παύλου, σε χωρία όπου αντιπαρατίθεται η σοφία και η ανοησία του κόσμου με τη σοφία και την ανοησία κατά τον Θεό.² Βέβαια, αποτελεί κοινή παραδοχή ότι το φαινόμενο των ιερών σαλών δεν μπορεί να προκύψει μόνο από τα λόγια του Παύλου και σύμφωνα με κάποιες εκτιμήσεις η εμφάνισή του έχει ως προϋπόθεση τον μοναχισμό.³ Σε συμφωνία πάντως με την άποψη του Παύλου, ο οποίος ταύτισε τη μωρία του κόσμου με τη σοφία του Θεού, τα στοιχεία από τον κόσμο των ασκητών δείχνουν ότι η προσποίηση τρέλας ήταν μια δυνατότητα που ενυπήρχε στον τρόπο με τον οποίο οι ασκητές επιδίωκαν τη γνώση.

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 27.

² *Προς Κορινθίους Α΄*, 1:20, 22-23, 27, 3:18-19.

³ Rydén, «The Holy Fool», σ. 107, Ivanov, *Holy Fools*, σ. 19.

Η ταπεινοφροσύνη ήταν μία από τις σπουδαιότερες αρετές που επιδίωκαν οι ασκητές και συνήθως τη συνέδεαν με δύο από τους βασικότερους στόχους τους. Από τη μια μεριά ήταν η αρετή που κατεξοχήν συνόδευε την πορεία του μοναχού προς την επίγνωση των αμαρτημάτων του, δηλαδή την αυτογνωσία. Από την άλλη μεριά ήταν η βασικότερη προϋπόθεση για την εκπλήρωση του ιδεώδους της αγάπης απέναντι στους άλλους.¹ Για τον ιστορικό Ευάγριο, η επιλογή κάποιων ασκητών να συμπεριφέρονται σαν τρελοί στην Ιερουσαλήμ την εποχή του Θεοδοσίου Β΄, σηματοδοτούσε το ανώτατο σημείο πνευματικής προόδου, διότι έδειχνε πλήρη απελευθέρωση από την κενοδοξία, την τελευταία ανθρώπινη αδυναμία.²

Η ταπεινοφροσύνη, η αποβολή του *ιδίου θελήματος*, κατείχε κεντρική θέση στην εκπαίδευση των μοναχών και συνήθως επιδιωκόταν με την απόλυτη υπακοή στους γέροντες.³ Υπάρχουν πολλά παραδείγματα που δείχνουν ότι οι πνευματικοί πατέρες, για να δοκιμάσουν την υπακοή των μαθητών τους, έδιναν σκόπιμα σε αυτούς εντολές σκληρές, απαξιωτικές, υπερβολικές, ακόμα και αμαρτωλές.⁴ Από την άλλη μεριά, πολλοί έμπειροι γέροντες εμφανίζονται να δηλώνουν πως, μετά από πολλά χρόνια άσκησης, ένιωθαν ότι βρίσκονταν ακόμα στην αρχή, ότι ήταν ακόμα αρχάριοι, και επιπλέον να ζητούν από τους άλλους να τους αντιμετωπίζουν σαν τέτοιους.⁵ Αν λάβουμε βέβαια υπόψη πώς αντιμετωπίζονταν οι αρχάριοι, μπορούμε να κατανοήσουμε με ποιον τρόπο η επιδίωξη της γνώσης μέσα από την ταπεινοφροσύνη ήταν δυνατό να οδηγήσει στην εκούσια σαλότητα. Όχι άδικα έχει υποστηριχθεί ότι ο μοναχισμός της Αιγύπτου έδωσε το πρότυπο του αυτοεξευτελισμού από

¹ Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 237-38, 249.

² Rydén, «The Holy Fool», σ. 107-108. Σε θεωρητικό επίπεδο, μία από τις πρώτες αναφορές στη σύνδεση ανάμεσα στην ταπεινοφροσύνη του ενάρτου και την περιφρόνηση των ανθρώπων απέναντί του, μπορεί να βρεθεί στη συριακή ασκητική γραμματεία: Ivanov, *Holy Fools*, σ. 27-28.

³ Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 237.

⁴ Ivanov, *Holy Fools*, σ. 40.

⁵ Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 247-49.

το οποίο προήλθε η σαλότητα.¹ Ήταν μια εξέλιξη η οποία ίσως είχε προβλεφθεί από τον Αντώνιο. Ο μεγάλος πατέρας του μοναχισμού, που στις επιστολές του εμφανίζεται να δίνει μεγάλη έμφαση στη γνώση του εαυτού, σε ένα από τα αποφθέγματά του προέβλεψε ότι θα ερχόταν μια εποχή, κατά την οποία οι άνθρωποι θα έβλεπαν κάποιον να μην είναι τρελός και θα τον αποκαλούσαν τρελό, επειδή δεν ήταν όμοιός τους.²

Αυτά ίσως ήταν τα κίνητρα της σαλής στο γυναικείο μοναστήρι του κοινοβίου του Παχωμίου, για την οποία κάνει λόγο ο Παλλάδιος.³ Σύμφωνα με την αφήγησή του, η συγκεκριμένη καλόγρια υποκρινόταν ότι ήταν *μωρή* και ότι είχε κάποιο δαιμόνιο. Οι άλλες μοναχές τη χαρακτήριζαν απλά ως *σαλή*, όταν μιλούσαν γι' αυτήν, και ο Παλλάδιος διευκρινίζει ότι έτσι ονόμαζαν αυτές που έπασχαν (*τάς πασχούσας*). Η σαλή υπηρετούσε όλες τις αδελφές με μεγάλη προθυμία, αντί για κουκούλι έβαζε στο κεφάλι της ένα κουρελιασμένο κομμάτι πανί, τρεφόταν με αποφάγια, περπατούσε ξυπόλητη και δεν γόγγυζε ποτέ. Η αντιμετώπιση μιας τέτοιας πάσχουσας γυναίκας από την υπόλοιπη κοινότητα ήταν σκληρή και ταπεινωτική. Οι άλλες μοναχές τη σιχαίνονταν και δεν δέχονταν να φάνε μαζί της, την έβριζαν, την εξευτέλιζαν και μερικές φορές τη χτυπούσαν.⁴ Όταν όμως ο γέροντας Πιτηρούμ επισκέφθηκε το μοναστήρι και αποκάλυψε, με τη βοήθεια κάποιου οράματος, την αγιότητα της *σαλής*, οι άλλες μοναχές άρχισαν να την τιμούν ως αγία και η ίδια εξαφανίστηκε χωρίς να αφήσει ίχνη.

Η σαλή του Παλλάδιου θεωρείται ως το πρώτο παράδειγμα του φαινομένου των ιερών σαλών, καθώς συγκεντρώνει τα περισσότερα από τα βασικά χαρακτηριστικά αυτού του τύπου αγίου, όπως και τον ίδιο τον όρο *σαλός*.⁵ Από την άλλη μεριά έχει σημειωθεί η απουσία

¹ Ivanov, *Holy Fools*, σ. 30.

² *Αποφθέγματα*, Αντώνιος 25.

³ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 34.

⁴ Οι διά Χριστόν σαλοί πολύ συχνά αντιμετώπιζονταν από την κοινωνία όπως οι πραγματικοί τρελοί: Roulakou-Rebelakou, «Holy Fools», σ. 101-102.

⁵ Roulakou-Rebelakou, «Holy Fools», σ. 96, Rydén, «The Holy Fool», σ. 106. Η λέξη *σαλός* όμως δεν χρησιμοποιείται ακόμα ως τεχνικός όρος για το φαινόμενο των διά Χριστόν σαλών: Roulakou-Rebelakou, ό.π., σ. 97.

κάποιων χαρακτηριστικών, όπως εκείνο της επιθετικής προκλητικότητας, της προσποίησης ανήθικης συμπεριφοράς και της έντονης δραστηριότητας εντός ενός κοινωνικού πλαισίου, που τη διαφοροποιούν από τα μεταγενέστερα παραδείγματα.¹ Η σαλή είναι σιωπηλή, δεν προκαλεί κανέναν, οι αρετές της είναι αρκετά κοινές μεταξύ των αγίων της εποχής και φαίνεται να ενσαρκώνει ένα πρότυπο άκακου κρυφού αγίου, για το οποίο υπάρχουν και άλλα παραδείγματα στον 4^ο και 5^ο αι.²

Έχει παρατηρηθεί ότι οι πρώτοι σαλοί, που βλέπουμε στον Παλλάδιο και τα *Αποφθέγματα*, εμφανίζονται όχι ακόμα για να προκαλέσουν την κοινωνία, αλλά ως αντίδραση στην εισβολή του κόσμου στη ζωή τους.³ Υπάρχουν πολλά παραδείγματα ασκητών οι οποίοι προσποιούνταν μωρία και τρέλα για να αποφύγουν συναντήσεις με αξιωματούχους, να ξεφύγουν από απόπειρες χειροτονίας, να αντιδράσουν σε εκδηλώσεις λατρείας των πιστών, να αρνηθούν κοινωνικούς ρόλους, όπως του θεραπευτή και του δικαστή.⁴ Θα πρέπει ωστόσο να σημειώσουμε ότι ακριβώς αυτή η στάση άρνησης και απόρριψης, από μια άποψη, ήταν επίσης προκλητική. Οι ασκητές που υποκρίνονταν τους σαλούς απέρριπταν αυτό που έκαναν συνήθως οι άγιοι, απέρριπταν τα αιτήματα της κοινωνίας, τις τιμές, τα χαρίσματα, τους κοινωνικούς ρόλους. Σε αντίθεση με τον Συμεώνη, του οποίου η τρέλα έγινε αποδεκτή σαν αγιότητα και ο ίδιος δέχτηκε να παίξει τον ρόλο του αγίου, ο σαλός του 4^{ου} αι. ήταν αυτός ο ασυμβίβαστος ασκητής που αρνιόταν να αναλάβει τέτοια δραστηριότητα και έμενε στο πρότυπο της άκρας ταπεινοφροσύνης.

Συνεπώς η στάση των ιερών σαλών δεν ήταν μόνο μια αντίδραση απέναντι στην κοινωνία αλλά και μια αντίδραση απέναντι στον ασκητικό τους περίγυρο. Ένας από τους ιερούς σαλούς των *Αποφθεγμάτων* εξέφραζε τη μωρία του με το να περιγελά όλους τους αδελφούς και τους πατέρες της κοινότητάς του.⁵ Τόσο αυτός, όσο και η σαλή του Παλλάδιου,

¹ Poulakou-Rebelakou, «Holy Fools», σ. 96-97, 98-100.

² Ivanov, *Holy Fools*, σ. 52-55.

³ Ivanov, *Holy Fools*, σ. 30-31.

⁴ *Αποφθέγματα*, Αμμωνάς 9, *Αποφθέγματα* (συστ.), 8.13, 22-23, *Αποφθέγματα* (ανών.), 61, Σωζομενός, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 3.16.11. Βλ. επίσης, Ivanov, *Holy Fools*, σ. 34-37.

⁵ *Αποφθέγματα* (συστ.), 8.32.

έχουν σαν κοινό χαρακτηριστικό τους την έντονη απομόνωση και αποξένωσή τους από τις κοινότητες μέσα στις οποίες ζούσαν. Η στάση τους αποτελούσε μια πράξη αντίστασης απέναντι στη νέα πραγματικότητα που διαμορφωνόταν στην έρημο. Δεδομένου ότι η απόσυρση των μοναχών στην έρημο είχε γίνει αποδεκτή από την κοινωνία και είχε οδηγήσει τους μοναχούς σε νέους κοινωνικούς ρόλους, οι οποίοι γίνονταν αιτία υπερηφάνειας, η στάση των σαλών ήταν μια δεύτερη απόσυρση, από την κοινότητα των μοναχών αυτήν τη φορά, μέσω της περιθωριοποίησης που έφερνε η τρέλα.

Το ερώτημα που παραμένει είναι κατά πόσο τα παραδείγματα σαλών του 4^{ου} αι. είχαν στόχο να προβάλουν ένα δίδαγμα ή να δώσουν ένα μήνυμα, όπως έκαναν οι μεταγενέστεροι σαλοί.¹ Σε ένα παράδειγμα του 6^{ου} αι., που δίνεται στις διηγήσεις του αββά Δανιήλ της Σκήτεως, βρίσκουμε την περίπτωση μιας μοναχής, η οποία παρίστανε τη μεθυσμένη, υιοθετώντας έτσι μια πιο προκλητική στάση από τη σαλή του Παλλάδιου. Δρούσε περισσότερο δήμοσια και διέπραττε αμαρτία προκαλώντας πειρασμούς στις άλλες μοναχές και προβληματίζοντας την ηγουμένη της μονής. Από την αφήγηση προκύπτει καθαρά ότι, με αυτήν την προκλητική της στάση, η σαλή ουσιαστικά έκανε ένα σχόλιο στην καθώς πρέπει συμπεριφορά των άλλων μοναζουσών, οι οποίες, ακολουθώντας το γράμμα του νόμου, κατέληγαν να υιοθετούν μια διατροφή που δεν ταίριαζε σε μοναχές.² Το παράδειγμα της συγκεκριμένης σαλής συνδυάζει τα στοιχεία της ταπεινοφροσύνης, της απομόνωσης από την κοινότητα και της άσκησης κριτικής στα ήθη της.

Η σαλή του Παλλάδιου δεν ήταν τόσο προκλητική και παρεμβατική, αλλά αν δούμε πιο προσεκτικά τα δεδομένα θα διαπιστώσουμε ότι στην ουσία έπαιξε έναν παρόμοιο ρόλο. Από την αφήγηση του Παλλάδιου προκύπτει ότι η συμπεριφορά των άλλων μοναζουσών απέναντί της ήταν προβληματική. Αυτό αποκαλύπτεται ξεκάθαρα στο τέλος της αφήγησης, όταν όλες οι μοναχές εξομολογούνται στον γέροντα Πιτηρούμ τις αμαρτίες που είχε διαπράξει η καθεμιά εις βάρος της. Ένα άλλο περιστατικό, που έλαβε χώρα στην ίδια μονή, δείχνει ότι η

¹ Poulakou-Rebelakou, «Holy Fools», σ. 101.

² Ivanov, *Holy Fools*, σ. 55-59.

συμπεριφορά αυτή δεν ήταν μεμονωμένο περιστατικό, αλλά μάλλον σύμπτωμα ενός βαθύτατου προβλήματος σχέσεων και αμαρτίας. Σύμφωνα με αυτό, μία από τις μοναχές είχε κατηγορήσει άδικα μια άλλη ότι είχε αμαρτήσει με έναν κοσμικό. Στην πορεία η συκοφαντία βρήκε και άλλες υποστηρίκτριες, με αποτέλεσμα το θύμα της συκοφαντίας να αυτοκτονήσει πέφτοντας στο ποτάμι, ενώ εκείνη που εμπνεύστηκε την κατηγορία να κάνει το ίδιο με απαγχονισμό.¹

Φαίνεται επομένως ότι η επιθετικότητα εναντίον της σαλής αναδείκνυε ένα βαθύτερο πρόβλημα σχέσεων που διαπερνούσε ολόκληρη τη μονή. Δεν μπορούμε να γνωρίζουμε ποιες ήταν ακριβώς οι προθέσεις της ίδιας, αλλά είναι σαφές ότι η στάση της κάνει το πρόβλημα ορατό και προκαλεί την παρέμβαση Πιτηρούμ. Εκείνος, σύμφωνα με τον Παλλάδιο, μέσω της αποκάλυψης της αλήθειας και της εξομολόγησης, πέτυχε μια θεραπευτική αποκατάσταση των σχέσεων στο μοναστήρι. Όμως η αποκατάσταση των σχέσεων και η θεραπεία δεν ήταν μόνο έργο του Πιτηρούμ. Ήταν εξίσου έργο της σαλής, η οποία, συγκεντρώνοντας στο πρόσωπό της όλη την παθογένεια της μονής, έκανε δυνατή την παρέμβασή του. Η εξαφάνιση της σαλής από τη μονή, μετά τις αλλαγές που επήλθαν στις σχέσεις και τη θέση της ίδια μέσα σε αυτή, μπορεί να εξηγηθεί με διάφορους τρόπους. Ενδεχομένως ήθελε να αποφύγει τις τιμές για να διατηρήσει την ταπεινοφροσύνη της. Ίσως πάλι να μην ήθελε να ενταχθεί σε ένα πλαίσιο το οποίο θεωρούσε προβληματικό και είχε καταδικάσει η ίδια με τη στάση της.

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 33.

VI. Οι θεραπευτές της ψυχής στον κόσμο των μοναχών: μεθοδολογία, πρακτικές και στόχοι

A. Η μεθοδολογία της εξέτασης και διάγνωσης

Από όσα είδαμε μέχρι εδώ έχει γίνει σαφές ότι οι ασκητές, στην προσπάθειά τους να προσεγγίσουν τον Θεό, ανέπτυσαν μια σειρά γνώσεων και προσεγγίσεων για τον άνθρωπο, που είχαν θεραπευτικό χαρακτήρα και στόχευαν κυρίως στη θεραπεία της ψυχής. Αυτό το ευρύτατο σύνολο γνώσεων, το οποίο συμβατικά αποκαλέσαμε «γνώση των ασκητών», θεμελιωνόταν στη συλλογική ασκητική εμπειρία αλλά συγκεντρωνόταν περισσότερο στα χέρια των πιο προχωρημένων ασκητών, που συνήθως ανήκαν στην κατηγορία των πνευματικών πατέρων. Η κατοχή και η αξιοποίηση αυτής της γνώσης αποτελούσε τη βάση πάνω στην οποία πολλοί από τους πατέρες των μοναχών αποκτούσαν ικανότητες και δυνάμεις, που τους επέτρεπαν να αναδειχτούν ως θεραπευτές των ψυχών. Οι ικανότητες των θεραπευτών της ερήμου συχνά εμφανίζονται στην ασκητική γραμματεία ως χαρίσματα, αλλά πίσω από τα χαρίσματα υπήρχε συνήθως γνώση και μεθοδολογία, η οποία κάποτε θύμιζε ιατρικές πρακτικές.

Το πρώτο βήμα ενός γιατρού για να θεραπεύσει έναν ασθενή ήταν να προβεί σε μια λεπτομερή εξέταση όλων των δεδομένων. Οι γιατροί εξέταζαν συνήθως, εκτός από τα συμπτώματα, όλους τους παράγοντες που μπορεί να σχετίζονταν με την ασθένεια, όπως ήταν η διατροφή του ασθενούς, οι συνήθειες του και ο τρόπος ζωής του, το στενότερο και ευρύτερο περιβάλλον μέσα στο οποίο ζούσε. Η εξέταση όλων αυτών των παραγόντων οδηγούσε σε μια προσέγγιση σε μεγάλο βαθμό εξατομικευμένη και αναμενόταν να επιτρέψει στον γιατρό να κάνει σωστή διάγνωση και πρόγνωση της ασθένειας.

Η εικόνα αυτή δεν απέχει πολύ από την προσέγγιση των πατέρων απέναντι στην αμαρτία. Ο Μ. Βασίλειος, που θεωρούσε την ιατρική επιστήμη ως πρότυπο για την

προσέγγιση της ψυχής, υποστήριζε ότι ο θεραπευτής της ψυχής έπρεπε να λαμβάνει υπόψη του ένα σύνολο διαφορετικών παραγόντων, οι οποίοι σε μεγάλο βαθμό εξατομίκευαν τη θεραπευτική πρακτική. Έπρεπε βέβαια να εξετάζει το είδος του αμαρτήματος.¹ Ωστόσο, ακόμα και αν το αμάρτημα ήταν το ίδιο, οι διαφορές από άτομο σε άτομο μπορεί να ήταν πολύ σημαντικές λόγω της επίδρασης άλλων παραγόντων, όπως ήταν η ηλικία, το παρελθόν κάποιου και ο τρόπος ανατροφής του, η διάθεση του αμαρτωλού μετά την πράξη του.² Όσοι εξομολογούνταν με μεγαλύτερο πόνο πετύχαιναν γρήγορα τη φιλανθρωπία του Θεού.³ Το κατά πόσο όμως η μετάνοια ήταν ειλικρινής επαφιόταν στον πνευματικό να το διακρίνει. Όσους κανόνες και οδηγίες και αν συνέτασσε ο Μ. Βασίλειος, η εφαρμογή της θεραπευτικής γνώσης των ασκητών στην πράξη ήταν απόλυτα εξαρτημένη από την κατάρτιση, την εμπειρία και την ικανότητα του πνευματικού να λαμβάνει υπόψη όλες τις ιδιαιτερότητες της κάθε μεμονωμένης περίπτωσης. Κάτι, βέβαια, που ίσχυε απόλυτα και στην περίπτωση του γιατρού.

Η προσαρμογή και η εξατομίκευση των κανόνων ήταν βασικό χαρακτηριστικό της ηθικής καθοδήγησης από τους πατέρες της ερήμου. Έχει υποστηριχθεί πολύ σωστά ότι οι συλλογές των *Αποφθεγμάτων* δεν φαίνεται να διέπονται από κάποια ενιαία και συνεπή διδασκαλία, επειδή το περιεχόμενό τους συγκροτείται από εξατομικευμένες συμβουλές που δίνονταν στο πλαίσιο της προσωπικής σχέσης των πνευματικών πατέρων με τους μοναχούς.⁴ Στα κείμενα αυτά βλέπουμε μια διαρκή προσπάθεια συμβιβασμού ανάμεσα στους αυστηρούς κανόνες της ασκητικής ζωής από τη μια μεριά και τις ατομικές δυνατότητες και ανάγκες του κάθε μοναχού από την άλλη. Ήταν γενικά αποδεκτό ότι ο καθένας είχε τα δικά του μέτρα και

¹ Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὸ «Πρόσεχε σεαυτῷ»*, PG 31, 205A-B. Η αρχή της αναλογικότητας με το είδος του αμαρτήματος φαίνεται ξεκάθαρα στα επιτίμια, τις ποινές που επιβάλλονταν στους αμαρτωλούς κατά την εξομολόγηση, τα οποία αναλύονται από τον Μ. Βασίλειο στην επιστολή του προς τον Αμφιλόχιο (Επιστολή 217, Loeb 3:240-66).

² Μ. Βασίλειος, *Ὅροι κατ' ἐπιτομήν*, 81-82 (PG 31, 1140A-41B), *Εἰς τὸν Ζ' Ψαλμόν*, PG 29, 237C-40C.

³ Μ. Βασίλειος, Επιστολή 217, Loeb 3:246, 264.

⁴ Brakke, *Demons*, σ. 154, Lemeni, «The model of the spiritual father», σ. 77-78.

ότι πολλές φορές δεν ήταν εύκολο στον κάθε μοναχό να βρει ποιες ήταν οι επιλογές που ταίριαζαν στον ίδιο.¹

Η ικανότητα των πνευματικών πατέρων να εντοπίζουν τα μέτρα του καθενός και να αντιμετωπίζουν την ασθένεια της ψυχής σε προσωπικό και εξατομικευμένο επίπεδο δεν περιγράφεται στα κείμενα ως εξειδικευμένη γνώση και επιστημοσύνη αλλά ως χάρισμα. Πρόκειται για τα χαρίσματα της διάκρισης και της διορατικότητας, τα οποία εξασφάλιζαν την πρόσβαση στις κρυφές σκέψεις και τα κρυφά συναισθήματα των ανθρώπων.² Τα χαρίσματα αυτά αναφέρονταν στην ικανότητα των πατέρων να εντοπίζουν τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της κάθε συγκεκριμένης περίπτωσης και να καθορίζουν τον τρόπο με τον οποίο ο κανόνας έπρεπε να εξειδικευτεί, να προσαρμοστεί ή ακόμα και να παρακαμφθεί. Συχνά αναγνωρίζονταν σε αγίους που διέθεταν και το χάρισμα της ίασης. Ο Αντώνιος και ο Παχώμιος είναι δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα. Αυτό δεν πρέπει να είναι τυχαίο, όπως δεν πρέπει να είναι τυχαίο και το γεγονός ότι τα ίδια πρόσωπα μπορεί ταυτόχρονα να κατείχαν και το χάρισμα της πρόγνωσης. Τόσο η διάκριση των ψυχών, όσο και η πρόγνωση, αποτελούσαν χαρίσματα που παρείχαν γνώση, η οποία ήταν πολύτιμη για τη θεραπεία της ψυχής.

Στον Παχώμιο αποδίδεται μια πολύ λογική εξήγηση για το πώς μπορούσε κανείς να αποκτήσει χαρίσματα και συγκεκριμένα το διορατικό χάρισμα. Όταν κάποιοι συνομιλητές του ήγειραν αμφιβολίες για το αν κατείχε το διορατικό χάρισμα και τον προκάλεσαν να τους πείσει γι' αυτό, ο Παχώμιος, σε ένα από τα επιχειρήματά του, υποστήριξε ότι κάθε φρόνιμος και νοήμων άνθρωπος ήταν σε θέση να αποκτήσει την ικανότητα να διακρίνει και να γνωρίζει τη διάθεση των συνανθρώπων του, αρκεί να συναναστρεφόταν λίγο μαζί τους.³ Ο Παχώμιος δηλαδή ισχυριζόταν ότι το χάρισμα που είχε και τον βοηθούσε να παίζει τον κοινωνικό του ρόλο, το αντλούσε, ως έναν βαθμό, από τις ίδιες τις κοινωνικές επαφές του. Τέτοιες επαφές

¹ *Αποφθέγματα*, Ορσίσιος 1.

² Lemeni, «The model of the spiritual father», σ. 80.

³ *Βίος Παχωμίου*, 112.

είχε βέβαια πολλές, τόσο στην έρημο ως ηγούμενος του κοινοβίου του, όσο και στη συναναστροφή του με κοσμικούς.¹

Λίγο διαφορετική αλλά εξίσου λογική και φυσική εξήγηση αποδίδεται και στον Αντώνιο για το χάρισμα της πρόγνωσης. Ο Αντώνιος δεν θεωρούσε την πρόγνωση σπουδαία ικανότητα. Έλεγε ότι τέτοια ικανότητα διέθεταν οι γεωργοί, οι κυβερνήτες πλοίων και οι γιατροί. Ειδικά για τους γιατρούς παρατηρούσε ότι λόγω της πείρας των νοσημάτων, την οποία αποκτούσαν παρατηρώντας την ίδια αρρώστια σε πολλούς ανθρώπους, μπορούσαν πολλές φορές να προβλέψουν την εξέλιξη της και αυτό το πετύχαιναν έχοντας συνηθίσει τον εαυτό τους να στοχάζεται και να βγάζει συμπεράσματα.² Και για τον Αντώνιο δηλαδή το χάρισμα της πρόγνωσης θεμελιωνόταν στον κόσμο των εμπειριών, αρκεί ο παρατηρητής να είναι σε θέση να στοχάζεται πάνω σε αυτές και να μπορεί να τις οργανώσει σε ένα σύστημα γνώσης.³

Βλέπουμε επομένως ότι τα χαρίσματα, που εμφανίζονται να παρέχουν γνώση αξιοποιήσιμη θεραπευτικά, βασίζονταν τα ίδια σε γνώση και μεθοδολογία. Οι πνευματικοί πατέρες τα αποκτούσαν στο πλαίσιο της στενής σχέσης τους με τους μαθητές τους, λειτουργώντας ως συλλέκτες εμπειριών.⁴ Οι πειραματισμοί, οι συζητήσεις, ακόμα και τα λάθη που γίνονταν στην καθημερινότητα της πνευματικής καθοδήγησης, αποτελούσαν το

¹ Οι ηγούμενοι των κοινοβίων ανήκουν κατεξοχήν σε εκείνους τους πνευματικούς πατέρες που ανέπτυσαν τα χαρίσματά τους βασισμένοι στην πλούσια εμπειρία τους από τη διοίκηση μεγάλου αριθμού μοναχών και την έντονη κοινωνική τους δραστηριότητα: Behlmer, «Visitors to Shenoute's Monastery», σ. 357.

² Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 33. Βλ. επίσης, *Βίος Συγκλητικής*, 249 (ΕΠΕ 26, 334-36).

³ Αυτή η ερμηνεία που βρίσκουμε στον *Βίο Αντωνίου* στοχεύει περισσότερο στην υποβάθμιση των υπηρεσιών πρόγνωσης που παρέχονταν από την παραδοσιακή λατρεία και οι οποίες για τους μοναχούς είχαν δαιμονική προέλευση. Βλ. επίσης, Ευάγγριος, *Πρός Εὐλόγιον*, 28. Από την άλλη μεριά πρόκειται για υπηρεσίες στις οποίες οι χαρισματικοί ασκητές, και ο ίδιος ο Αντώνιος, στόχευαν να αντικαταστήσουν πλήρως την παραδοσιακή τους μορφή: Frankfurter, «Christianity and Paganism», σ. 180, Brakke, *Demons*, σ. 43-44. Συνεπώς η γνώση της μεθοδολογίας διατηρεί την αξία της. Ο Παχώμιος αξιοποιούσε ο ίδιος αυτή τη μεθοδολογία αποδίδοντάς τη στους δαίμονες: *Παχωμίου Παραλειπόμενα*, 24-26.

⁴ Lemeni, «The model of the spiritual father», σ. 80-82.

πεδίο πάνω στο οποίο διαμορφώνονταν τα χαρίσματα.¹ Η σύνδεση ανάμεσα στα δύο χαρίσματα της γνώσης και το χάρισμα της ίασης δεν είναι σαφής στα κείμενα. Είναι όμως αρκετά σαφής ο τρόπος με τον οποίο αξιοποιούνταν στο πλαίσιο της θεραπείας της ψυχής. Αυτό προκύπτει αρκετά καθαρά από τα έργα του Ευάγριου.

Ολόκληρη η θεραπευτική προσέγγιση του Ευάγριου ήταν θεμελιωμένη στις ιατρικές αρχές, που προέτασσαν τη σημασία της διάγνωσης και της πρόγνωσης. Η διδασκαλία του δεν ήταν τόσο θεωρητικού χαρακτήρα. Οι περισσότερες παρατηρήσεις του δίνονται ως προτροπές σε δεύτερο πρόσωπο και δείχνουν ότι ανέμενε ότι θα αξιοποιούνταν στην πράξη. Οι λεπτομερείς περιγραφές των παθών εστιάζονται στην καταγραφή των γνωρισμάτων τους, των σωματικών και ψυχικών τους εκδηλώσεων, της σύνδεσής τους με τα πάθη που προηγούνται και έπονται. Όλα αυτά τα στοιχεία χρησίμευαν ακριβώς στη διάγνωση και την πρόγνωση των ασθενειών της ψυχής, με κύριο στόχο τη θεραπεία τους.²

Ο Ευάγριος πολύ συχνά στα έργα του κατέθετε τις προγνώσεις του. Για παράδειγμα, παρατηρούσε ότι η επιτυχής αντιμετώπιση της πορνείας μέσω της εντατικής άσκησης ήταν πιθανό να οδηγήσει στο πάθος της κενοδοξίας, που συνήθως συνόδευε την επιτυχία στην ασκητική πρακτική.³ Την κενοδοξία ακολουθούσε ο λογισμός της υπερηφάνειας, ο οποίος οδηγούσε τον μοναχό να υποτιμά τους άλλους αδελφούς και να μην αναγνωρίζει τον Θεό ως αιτία όλων των επιτυχιών του. Ο θυμός και η λύπη σύντομα έπαιρναν τη σκυτάλη και προκαλούσαν έντονη διαταραχή του νου, η οποία μπορούσε να καταλήξει στην τρέλα και τα τρομακτικά οράματα πλήθους ιπτάμενων δαιμόνων.⁴ Παραδείγματα όπως αυτά αφθονούν στα

¹ *Αποφθέγματα*, Ποιμήν 22: το συγκεκριμένο απόφθεγμα αποτελεί ένα πολύ καλό παράδειγμα για το πώς οι πνευματικοί πατέρες μπορεί να συζητούσαν μεταξύ τους ζητήματα καθοδήγησης των μοναχών, να διαφωνούσαν, να πειραματίζονταν και να μάθαιναν από τα λάθη τους. Βλ. επίσης, *Αποφθέγματα* (συστ.), 5.4, όπου ο άπειρος πατέρας αντιπαραβάλλεται με τον έμπειρο που δρα ως σοφός ιατρός.

² Poponici, «Psychological-Mystical Aspects», σ. 157-58.

³ Ευάγριος, *Πρὸς Εὐλόγιον*, 21.

⁴ Ευάγριος, *Πρακτικός*, 14.

έργα του Ευάγγριου και δείχνουν ότι στη βάση της θεραπείας της ψυχής υπήρχε μια συνειδητή και συστηματική προσπάθεια διάγνωσης και πρόγνωσης.

Η ασθένεια της ψυχής είχε τα δικά της συμπτώματα και ο θεραπευτής έπρεπε να είναι σε θέση να τα εντοπίσει και να τα ερμηνεύσει. Κάτι τέτοιο ήταν πιο εύκολο αν ο αμαρτωλός είχε επίγνωση της αμαρτίας του και εμφανιζόταν να τη βιώνει ως βάρος στη συνείδησή του. Οι ενοχές έκαναν τον μοναχό να μην μπορεί να ησυχάσει, να απομακρύνεται από τους άλλους και να διακατέχεται από μια διάχυτη θλίψη, η οποία εκδηλωνόταν με μια ασυνήθιστη συμπεριφορά, που οριζόταν ως συμπεριφορά ασθενούς.¹ Οι χαρισματικοί πατέρες όμως ήταν ικανοί να διακρίνουν τις νοσηρές ψυχικές καταστάσεις, ακόμα και στις περιπτώσεις που τις αγνοούσαν οι ίδιοι οι ασθενείς. Μια προσεκτική ματιά στον τρόπο προσέγγισης του αμαρτωλού δείχνει ότι πίσω από τα χαρίσματά τους βρισκόταν μια ολόκληρη μεθοδολογία. Στην πράξη, η χαρισματική προσέγγιση των ψυχών επιτυγχανόταν μέσω της εξέτασης του ασθενούς, η οποία περιλάμβανε ερωτήσεις, παρατήρηση της εξωτερικής του εμφάνισης και συμπεριφοράς στις λεπτομέρειές της ή ακόμη και εξέταση των ονείρων του. Έτσι ουσιαστικά τα χαρίσματα θεμελιώνονταν σε μια παρατήρηση και εξέταση ανάλογη με εκείνη του γιατρού.

Όπως ένας γιατρός παρατηρούσε τα συμπτώματα του ασθενούς, έτσι και ο πνευματικός αντιμετώπιζε ως συμπτώματα τα εξωτερικά χαρακτηριστικά της συμπεριφοράς του συνομιλητή του. Η εμπειρία έδειχνε ότι διαφορετικά πάθη παρήγαγαν διαφορετικές εκδηλώσεις στη συμπεριφορά του ανθρώπου. Οι αλαζόνες, για παράδειγμα, φανέρωναν το πάθος τους με το περπάτημα, τη στάση του σώματος, τις κινήσεις των φρυδιών κ.ά.² Παρομοίως η γυναίκα που κατεχόταν από πνεύμα πορνείας είχε ψηλά το κεφάλι για να φαίνεται το πρόσωπό της, κοίταζε και βάδιζε με προκλητικό τρόπο κ.λπ.³ Γενικότερα, ένας πνευματικός θα μπορούσε να μάθει πολλά για την ψυχή ενός ανθρώπου παρατηρώντας τη

¹ Βλ. π.χ. *Αποφθέγματα*, Λωτ 2, Ποιμήν 93.

² Μ. Βασίλειος, *Εἰς Ἡσαΐαν*, κεφ.3, PG 30, 320A.

³ Μ. Βασίλειος, *Εἰς Ἡσαΐαν*, κεφ. 3, PG 30, 316C-17D.

φωνή, το βλέμμα, τον καλλωπισμό, το γέλιο, τον βηματισμό του.¹ Ακριβώς αυτά τα σημεία τόνιζε και ο Ευάγγριος για τη διάγνωση των παθών. Για εκείνον που είχε την ικανότητα να διακρίνει, μία κίνηση ή μία λέξη μπορούσε να αποκαλύψει τα κρυφά πάθη.²

Η διαπίστωση ότι το πάθος και η αμαρτία φαίνονταν στις εξωτερικές εκδηλώσεις του σώματος είχε ήδη μακρά ιστορία στην πρακτική της μελέτης της φυσιγνωμίας. Η φυσιγνωμική, ως ιδιαίτερος τομέας γνώσης, βασιζόταν στη γενικά αποδεκτή σύνδεση ανάμεσα στο σώμα και την ψυχή. Τα μάτια, οι εκφράσεις του προσώπου, η υφή του δέρματος, τα μαλλιά κ.λπ. αντιμετωπιζόνταν σαν σημάδια που έδειχναν την κατάσταση της ψυχής και τον χαρακτήρα ενός ανθρώπου. Γιατροί, όπως ο Γαληνός, θεμελιώναν αυτήν την προσέγγιση κυρίως στη θεωρία των χυμών, δεδομένου ότι η κράση ενός σώματος καθόριζε τόσο τα στοιχεία του χαρακτήρα όσο και εκείνα του σώματος. Οι φυσιγνωμιστές ισχυρίζονταν ότι μπορούσαν να διακρίνουν την κρυφή αμαρτία και να τη γνωρίζουν εκ των προτέρων.³ Με αυτά τα δεδομένα, οι διορατικοί πατέρες, που εμφανίζονται ικανοί να βλέπουν μέσα στις ψυχές κοιτώντας τα πρόσωπα, μοιάζουν να εντάσσονται σε μια μακρά παράδοση γνώσης, η οποία αποτελούσε αναπόσπαστο τμήμα της αρχαίας επιστήμης. Χάρισμα και επιστήμη φαίνεται να βρίσκουν ένα σημείο ταύτισης.

Σε αυτό το πλαίσιο θα πρέπει να ενταχθεί και ο τρόπος με τον οποίο οι ασκητές αξιοποιούσαν τα όνειρα. Για τους γιατρούς τα όνειρα είχαν διαγνωστική αξία για την εσωτερική κατάσταση του σώματος,⁴ ενώ για αρκετούς φιλοσόφους έδειχναν την πνευματική κατάσταση της ψυχής.⁵ Στο ίδιο πνεύμα ο Ευάγγριος, όπως έχουμε δει, υποστήριξε ότι τα όνειρα αποκάλυπταν τα ψυχικά πάθη. Επιπλέον, φαίνεται πως είχε αναπτύξει μια συγκεκριμένη μέθοδο ερμηνείας των ονειρικών εικόνων. Έλεγε, για παράδειγμα, ότι η

¹ Βασίλειος Αγκύρας, *Περὶ Παρθενίας*, PG 30, 741B-C. Βλ. επίσης, Shaw, «Creation, Virginity and Diet», σ. 590.

² Ευάγγριος, *Πρακτικός*, 47, *Περὶ λογισμῶν*, 37.

³ Frank, *The Memory of the Eyes*, σ. 145-50.

⁴ Cox Miller, *Dreams*, σ. 45-46, Martin, *Inventing Superstition*, σ. 47, 116, Israelowich, «The Authority of Physicians», σ. 294.

⁵ Hadot, *Philosophy*, σ. 135.

ασθένεια που εντοπιζόταν στο θυμικό μέρος της ψυχής, εκδηλωνόταν με εικόνες πάλης με άγρια θηρία, επιθέσεων από οπλισμένους άνδρες, απόκρημνων τόπων, ενώ το πάθος της υπερηφάνειας εκδηλωνόταν με εντυπωσιακές εικόνες ματαιοδοξίας.¹

Ωστόσο, σε ορισμένες περιπτώσεις η ασθένεια της ψυχής δεν φαινόταν στην εξωτερική συμπεριφορά του αμαρτωλού και τα συμπτώματά της ήταν δύσκολο να εντοπιστούν. Οι γέροντες όμως και σε αυτές τις περιπτώσεις είχαν τον τρόπο να διακρίνουν τα αμαρτήματα στις ψυχές των άλλων και να οδηγούν τους ασθενείς στην εκδήλωση της αμαρτίας τους, ώστε να έλθει στην επιφάνεια και να γίνει συνειδητή.

Κάποτε επισκέφτηκε τον Σεραπίωνα ένας αδελφός που έλεγε ότι ήταν αμαρτωλός, ήθελε να νίψει τα πόδια του γέροντα και δεν δεχόταν να προσευχηθεί μαζί του κατά τη συνήθεια, διότι θεωρούσε τον εαυτό του ανάξιο. Η εκδήλωση τόσο μεγάλης ταπεινοφροσύνης μάλλον φάνηκε ύποπτη στα μάτια του γέροντα, ο οποίος θέλοντας πιθανότατα να δοκιμάσει τον μοναχό, του έδωσε μια από τις πιο συνηθισμένες συμβουλές, που δίνονταν συνήθως σε αρχάριους, συγκεκριμένα να κάθεται στο κελλί του και να προσέχει τον εαυτό του και το εργόχειρό του. Η αντίδραση του μοναχού, ο οποίος έδειξε αμέσως τη δυσαρέσκειά του, επιβεβαίωσε τις αρχικές υποψίες του Σεραπίωνα. Ήταν πλέον προφανές ότι, ενώ ο μοναχός είχε υιοθετήσει όλα τα εξωτερικά γνωρίσματα της ταπεινοφροσύνης, κατά βάθος διακατεχόταν από υπεροψία, η οποία μάλιστα οφειλόταν ακριβώς στην ταπεινόφρονα συμπεριφορά του.² Βλέπουμε λοιπόν ότι η αμαρτία εντοπιζόταν από τους πνευματικούς όχι μόνο μέσω της παρατήρησης της συμπεριφοράς αλλά και της δοκιμασίας, δηλαδή της παροχής ερεθισμάτων στον ασθενή για να εκδηλωθεί η αντίδρασή του σε αυτά και να διαπιστωθεί η κρυφή κατάσταση της ψυχής του.

Ανάλογη μέθοδο ακολουθούσε και ο αββάς Ζήνων. Κάποτε άκουσε για κάποιον αδελφό που έμενε σε γειτονικό χωριό, ότι νήστευε επί πολλά έτη και αποκαλείτο από όλους ως Νηστευτής. Πιθανότατα η διαμονή του Νηστευτή μέσα στην οικουμένη έβαλε τον

¹ Ευάγγριος, *Περὶ λογισμῶν*, 27-28, *Πρακτικός*, 54.

² *Αποφθέγματα*, Σεραπίων 4.

Ζήνωνα σε υποψίες και θέλησε να τον δοκιμάσει. Τον κάλεσε στο κελλί του και, όταν κάθισαν, ο γέροντας εργαζόταν χωρίς να μιλά με αποτέλεσμα ο Νηστευτής να βρεθεί σε έντονη αμηχανία. Κάποια στιγμή είπε στον γέροντα να ευχηθεί γι'αυτόν γιατί ήθελε να απέλθει. Μετά τη δοκιμασία, ο Ζήνων θέλησε να φέρει στην επιφάνεια το κρυμμένο πρόβλημα και τον ρώτησε γιατί ήθελε να φύγει. Εκείνος απάντησε ότι η καρδιά του ήταν σα να καίγεται, ότι δεν ήξερε τι του συνέβαινε, καθώς όσο ήταν στην κόμη νήστευε έως αργά και ποτέ δεν του συνέβη κάτι παρόμοιο. Η απάντηση του Νηστευτή έδειχνε στον Ζήωνα ότι οι υποψίες του είχαν επαληθευτεί και δήλωσε αμέσως τη διάγνωσή του: στην κόμη μπορεί να νήστευε ως αργά, ωστόσο τρεφόταν από τα αυτιά του. Με άλλα λόγια το πρόβλημα για τον Ζήωνα ήταν οι υπερβολικά αναπτυγμένες κοινωνικές σχέσεις του Νηστευτή, οι οποίες δεν προσιδίαζαν σε μοναχό. Η ανάγκη του για κοινωνική επαφή ήλθε στην επιφάνεια, όταν ο Ζήων τον ανάγκασε να υποστεί για λίγο μια κατεξοχήν ασκητική πρακτική, που ήταν η σιωπηλή εργασία και η απομόνωση. Τα έντονα συναισθήματα φυγής του μοναχού αποδείκνυαν το κενό στην ασκητική του ζωή και περιγράφονται με τον όρο *ἀκηδία*.¹

Το βάθος στο οποίο έφτανε η προσέγγιση και η γνώση της ψυχής από έναν πνευματικό μπορούσε να οδηγήσει ακόμη και στην πρόγνωση. Για παράδειγμα ένας αδελφός είπε στον αββά Σαρματά ότι ο λογισμός τον προέτρεπε να μην εργάζεται αλλά να τρώει, να πίνει και να κοιμάται. Ο Σαρματάς τον συμβούλεψε όταν πεινά να τρώει, όταν διψά να πίνει και όταν νυστάζει να κοιμάται. Όταν ο μοναχός ανέφερε τη συμβουλή αυτή σε κάποιον άλλο γέροντα, εκείνος δεν κατάλαβε το νόημά της και προσπάθησε να την ερμηνεύσει με τον δικό του τρόπο. Έτσι είπε στον μοναχό ότι ο αββάς εννοούσε πως έπρεπε να τα κάνει αυτά μόνο όταν πεινούσε έντονα, όταν διψούσε όσο δεν άντεχε και όταν αγρυπνούσε πάρα πολύ. Το πραγματικό νόημα της συμβουλής του Σαρματά φάνηκε λίγο αργότερα, όταν ο ίδιος αδελφός τον επισκέφθηκε ξανά και του είπε ότι οι λογισμοί του τον προέτρεπαν να αφήνει το κελλί του για να συναντήσει τους αδελφούς. Έχοντας προβλέψει ο Σαρματάς αυτήν την εξέλιξη

¹ *Αποφθέγματα*, Ζήνων 8.

συμβούλεψε τον μοναχό αυτή τη φορά να μην υπακούσει στους λογισμούς αλλά να αντιτείνει σε αυτούς ότι τους άκουσε την πρώτη φορά και δε μπορούσε να κάνει πάλι το ίδιο.¹

Η ίδια ικανότητα πρόγνωσης φαίνεται και στην περίπτωση του Αχιλά. Κάποτε επισκέφτηκαν τον Αχιλά τρεις γέροντες, εκ των οποίων ο ένας είχε κακή φήμη για κάποιο αμάρτημα που είχε διαπράξει, και του ζήτησαν να τους δώσει κάτι για να τον θυμούνται. Εκείνος έδωσε μόνο στον αμαρτωλό, διότι, όπως εξήγησε ο ίδιος, ήξερε ότι οι δύο γέροντες δεν θα λυπόταν αν δεν τους έδινε τίποτα, όμως ο τρίτος θα το απέδιδε στην αμαρτία του και έτσι μπορεί να του έκοβε το σχοινί και να τον νικούσε η λύπη.² Είναι σαφές ότι η παρέμβαση του Αχιλά στηρίχθηκε κυρίως στην εμπειρία του. Γνώριζε πού μπορούσε να οδηγήσει τον μοναχό η άσκηση μεγαλύτερης πίεσης για το αμάρτημα και πόσο εύκολο ήταν να κοπεί το σχοινί που τον συνέδεε με την κοινότητα.

Τα παραδείγματα αυτά δείχνουν ότι οι γέροντες έσκυβαν πάνω από την αμαρτωλή ψυχή με γνώση. Ο πνευματικός πατέρας ήξερε ότι ο αμαρτωλός έπρεπε να εκμυστηρευτεί σε κάποιον την αμαρτία του για να ησυχάσει η συνείδησή του. Γνώριζε πόσο αρνητικές συνέπειες μπορεί να είχε η δημοσιοποίηση του αμαρτήματος και η έκθεση στην κριτική της κοινότητας. Μπορούσε να προβλέψει τον κίνδυνο που απειλούσε την ψυχή του αμαρτωλού και να παρέμβει έγκαιρα ώστε να τον προλάβει.³

B. Η συναισθηματική πλευρά της θεραπείας της ψυχής

Στον κόσμο του μοναχισμού δεν βρίσκουμε μόνο μια ρητορική που εξισώνει τα πάθη και τις αμαρτίες με ασθένειες. Βρίσκουμε εξίσου συχνά μια στάση απέναντι στο ηθικό σφάλμα, η οποία ήταν ικανή να προκαλέσει ψυχικές εντάσεις και εσωτερικές συγκρούσεις του είδους που θα απασχολούσε και τη σύγχρονη ψυχοθεραπεία. Ο ρόλος των γερόντων ως θεραπευτών της ψυχής γίνεται καλύτερα κατανοητός αν λάβουμε υπόψη τις επιπτώσεις των

¹ *Αποφθέγματα*, Σαρματάς 3-4.

² *Αποφθέγματα*, Αχιλάς 1.

³ Άμμων, *Επιστολή*, 17.

παθών και της αμαρτίας στην ψυχική ισορροπία των μοναχών. Οι οριακές καταστάσεις που βίωναν οι μοναχοί ως συνέπεια της απόγνωσης και της ενοχής, δεν ήταν άσχετες με το κοινωνικό τους πλαίσιο και συγκεκριμένα με την αντιμετώπιση του αμαρτωλού από τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητας.

Στην ασκητική γραμματεία υπάρχουν αρκετά παραδείγματα για το πώς το προσωπικό αμάρτημα διατάρασσε τις κοινωνικές σχέσεις και έφερνε τον αμαρτωλό σε μια επικίνδυνη απομόνωση. Ο κυριότερος παράγοντας που ασκούσε συχνά αφόρητη πίεση στις ψυχές των αμαρτωλών προερχόταν από την κοινότητα των αδελφών. Η δημοσιοποίηση ενός αμαρτήματος καθόριζε τη στάση των άλλων απέναντι στον αμαρτωλό και τις σχέσεις τους με αυτόν. Μια γενική οδηγία προς τους νέους μοναχούς ήταν να πλησιάζουν τους έμπειρους ασκητές με καλή φήμη και να μαθαίνουν από το παράδειγμά τους, ενώ παράλληλα να αποφεύγουν όσους είχαν κακή φήμη.¹ Οι αδελφοί μπορεί να εισέβαλλαν αιφνιδιαστικά στο κελλί ενός μοναχού, με σκοπό να αποκαλύψουν δημοσίως το γεγονός ότι δέχτηκε επίσκεψη από γυναίκα και να τον διώξουν.² Το στενό κοινωνικό πλαίσιο μέσα στο οποίο οι μοναχοί αναζητούσαν την αρετή τους ήταν σκληρό και συγχωρούσε δύσκολα.

Η πραγματικότητα αυτή έκανε τους μοναχούς να κρύβουν τις αμαρτίες τους και οδηγούσε τους αμαρτωλούς σε απομόνωση. Στην απομόνωσή τους έρχονταν αντιμετώποι με την εσωτερικευμένη κατακραυγή της κοινότητας, τη φωνή της ίδιας της συνείδησής τους, την οποία οι μοναχοί καλλιεργούσαν συστηματικά. Έτσι, η απόκρυψη δεν αποτελούσε λύση. Αυτή ακριβώς η οδυνηρή εμπειρία και η αίσθηση εγκατάλειψης, έφερνε συχνά τους αμαρτωλούς σε κατάσταση απόγνωσης. Από το σημείο αυτό, η αντιμετώπιση των εντάσεων από τον ίδιο τον ασθενή, δηλαδή η αυτοθεραπεία του, ήταν δύσκολη και χρειαζόταν και αρκετή τύχη.

Οι πατέρες, ως γνώστες των ψυχικών διεργασιών, τόνιζαν ότι ο ασκητής που δισισθανόταν ότι έχανε τον έλεγχο, έπρεπε να κρατήσει τον εαυτό του σε νηφαλιότητα και να

¹ *Αποφθέγματα*, Ποιμίν 65, 70, 73.

² *Αποφθέγματα*, Αμμωνάς 10.

ζητήσει τη βοήθεια κάποιου ειδικού. Ο Παχώμιος υπογράμμισε ότι όποιος βίωνε τέτοιες καταστάσεις έπρεπε να προσφύγει γρήγορα και έγκαιρα σε κάποιον που είχε τη γνώση να τον βοηθήσει.¹ Ο Μ. Βασίλειος μιλούσε για την αξία της εξαγόρευσης των αμαρτιών χρησιμοποιώντας τον ιατρικό λόγο.² Υποστήριζε ότι τα αμαρτήματα δεν έπρεπε να μένουν κρυφά αλλά να αποκαλύπτονται προκειμένου να βρουν την κατάλληλη θεραπεία.³ Συνεπώς, η εμπειρία των πατέρων έδειχνε ότι η ασθένεια της ψυχής απαιτούσε την έγκαιρη παρέμβασή τους, καθώς ήταν πιθανό να μη δινόταν η ευκαιρία για μια θεραπεία εκ των υστέρων.⁴

Ο Πάχωνας, όπως έχουμε δει, αντιμετώπισε τον πόλεμο των παθών μόνος του, με αποτέλεσμα να φθάσει σε οριακές καταστάσεις. Το συμπέρασμα που μάλλον έβγαλε από την εμπειρία του ήταν ότι στις περιπτώσεις αυτές οι αδελφοί θα πρέπει να συμπαραστέκονται στον ασθενή. Αυτό έκανε ο ίδιος αργότερα με μοναχούς που ζητούσαν τη βοήθειά του. Ένας από αυτούς ήταν ο Παλλάδιος, ο οποίος βασανιζόταν κάποτε από βρωμερούς λογισμούς πορνείας, σε σημείο να θέλει να εγκαταλείψει την έρημο. Ο Πάχωνας προσπάθησε να τον καθησυχάσει χρησιμοποιώντας το επιχείρημα της δαιμονικής επιρροής. Του είπε να μην παραξενεύεται και να μην απογοητεύεται από την κατάσταση που βίωνε, διότι δεν προερχόταν από δική του οκνηρία αλλά από τον σατανά.⁵ Το πώς μπορούσε να αξιοποιηθεί αυτή η πληροφορία για το συναισθηματικό και ηθικό του πρόβλημα, το είχε δει στην πράξη παρακολουθώντας έναν άλλον γέροντα.

¹ *Βίος Παχωμίου*, 96.

² Η πρώτη μαρτυρία για έναν θεσμό εξομολόγησης, βασισμένης στο πρότυπο της ιατρικής εξέτασης, στην ελληνική φιλοσοφική παράδοση μπορεί να βρεθεί στις κοινότητες των Επικούρειων: Nussbaum, *The Therapy of Desire*, σ. 134. Κατά τη Μ. Nussbaum, το ιατρικό πρότυπο της επικούρειας εξομολόγησης είναι ένα στοιχείο που τη διακρίνει από τη χριστιανική. Όμως, όπως έχουμε δει, η ίδια η έννοια της αμαρτίας αντιμετωπιζόταν από τους ασκητές ως ασθένεια και η εξαγόρευση ως διαδικασία εξέτασης και διάγνωσης.

³ Μ. Βασίλειος, *Όροι κατά πλάτος*, 26 (PG 31, 985C-88A).

⁴ Η σημασία του ρόλου ενός σοφού καθοδηγητή στην αντιμετώπιση των παθών τονίζεται και από τον Γαληνό στο έργο του *Περί ψυχής παθών και άμαρτημάτων*: Hankinson, «Actions and Passions», σ. 198-99, Ballester, «Soul and Body», σ. 144-46.

⁵ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 23.2.

Κάποτε ο Παλλάδιος στάθηκε έξω από την πόρτα του Μάρκου θέλοντας να ακούσει τι μπορεί να έκανε ή να έλεγε ένας τόσο θαυμαστός πατέρας όπως εκείνος. Άκουσε λοιπόν τον θείο γέροντα να τα βάζει με τον εαυτό του και τον σατανά. Πρώτα έβριζε τον εαυτό του λέγοντας: «Τι θέλεις παλιόγερε, να που και λάδι έφαγες και κρασί ήπιες. Λοιπόν τι θέλεις κοιλιόδουλε;». Και στον σατανά έλεγε: «Μήπως σου χρωστώ τίποτα; Τίποτε δεν θα βρεις εδώ. Φύγε μακριά μου». Και πάλι στον εαυτό του: «Ως πότε θα είμαι μαζί σου κοιλιόδουλε;».¹ Η συμπεριφορά του γέροντα θα μπορούσε ίσως, με σημερινά κριτήρια, να θεωρηθεί παθολογική. Ο Παλλάδιος δεν την είδε έτσι, και αυτό γιατί η συγκεκριμένη συμπεριφορά δεν ήταν αποκλίνουσα αλλά ενδεικτική του τρόπου με τον οποίο οι πατέρες αντιμετώπιζαν τα πάθη τους. Η εικόνα του γέροντα μας δίνει τη σπάνια ευκαιρία να δούμε, σε συμπυκνωμένη μορφή, το γεγονός ότι η αντιπαράθεση με τον δαίμονα και η σύγκρουση με τον εαυτό αποτελούσαν τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Μας επιτρέπει επίσης να κατανοήσουμε ποιες ήταν οι εναλλακτικές κατευθύνσεις, προς τις οποίες μπορούσαν να επιρριφθούν οι ευθύνες και να στραφεί η οργή και η επιθετικότητα του μοναχού. Αν δεν ήταν ο δαίμονας υπεύθυνος για τις δυσκολίες και τις αποτυχίες των μοναχών, ήταν ο εαυτός. Και όσο περισσότερο απουσίαζαν οι δαίμονες τόσο περισσότερο έμενε στον εαυτό να σηκώσει όλο το βάρος της ευθύνης.

Τα δύο παραπάνω παραδείγματα δείχνουν τους τρόπους με τους οποίους μπορούσε να αξιοποιηθεί στη θεραπευτική πράξη η γνώση γύρω από τους δαίμονες. Τα χαρακτηριστικά και οι ιδιότητες που αποδίδονταν σε αυτούς τούς μετέτρεπαν σε ερμηνευτικά εργαλεία της ασθένειας της ψυχής με σημαντική θεραπευτική αξία. Τα βασικά χαρακτηριστικά τους, που επέτρεπαν αυτήν την αξιοποίηση, ήταν δύο. Από τη μια μεριά οι δαίμονες σχεδόν ταυτιζόνταν με τον αμαρτωλό εσωτερικό κόσμο των μοναχών, με τους λογισμούς και τα νοσηρά συναισθήματα. Από την άλλη μεριά θεωρούνταν πραγματικά όντα με αυτόνομη υπόσταση. Διέθεταν δική τους λογική, δικές τους προθέσεις, ακόμα και δικό τους σώμα.

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν* 18.26.

Μπορεί να γνώριζαν τον ψυχικό κόσμο του μοναχού και να εκμεταλλεύονταν τα τρωτά του σημεία, αλλά στην ουσία παρέμεναν έξω από αυτόν.

Η διπλή ιδιότητα των δαιμόνων βοηθούσε τους μοναχούς να διαχειριστούν αποτελεσματικά την ασθένεια της ψυχής. Συγκεκριμένα, οι δαίμονες προσφέρονταν για να προβάλλουν πάνω τους οι μοναχοί όλες τις εσωτερικές τους αδυναμίες και τα συναισθηματικά τους αδιέξοδα. Κατά κάποιο τρόπο δηλαδή, οι σκέψεις και τα συναισθήματα που βίωναν οι μοναχοί αντιμετώπιζονταν σαν να μην ήταν απολύτως δικά τους. Έτσι μπορούσε να αυτονομηθεί η άρρωστη πλευρά του εσωτερικού κόσμου, η οποία προβαλλόταν σε μια εξωτερική υπερφυσική ύπαρξη και αντιμετωπιζόταν πλέον σαν ένας εξωτερικός εχθρός. Και ένας εξωτερικός εχθρός ήταν μάλλον ευκολότερα διαχειρίσιμος από μια εσωτερική σύγκρουση.¹

Δεδομένου ότι οι δαίμονες αποτελούσαν υπαρκτά πρόσωπα, μπορούσαν να αντιμετωπιστούν με μια άμεση λεκτική αντιπαράθεση, κάτι που οι μοναχοί αξιοποιούσαν κατά κόρον. Η πρακτική αυτή αποτελεί ένα από τα πιο εντυπωσιακά χαρακτηριστικά των αφηγήσεων της ερήμου. Η πιο χαρακτηριστική περίπτωση είναι βέβαια εκείνη του Αντωνίου. Στον *Βίο* του οι δαίμονες εμφανίζονται να του μιλούν, άλλοτε δήθεν φιλικά άλλοτε με απειλές, και ο Αντώνιος να απαντά με ποικίλους τρόπους. Ορισμένες φορές χρησιμοποιούσε χωρία των Γραφών. Άλλες φορές πάλι τον βλέπουμε να καταριέται τους δαίμονες, να τους κάνει αφοπλιστικές ερωτήσεις, να τους προκαλεί, να τους περιπαίζει και να τους χλευάζει.² Υπάρχουν πολλά παραδείγματα στην ασκητική γραμματεία που δείχνουν ότι οι ασκητές πολύ συχνά αντιμετώπιζαν τους δαίμονες με παρόμοιους επιθετικούς και ευρηματικούς τρόπους.³

Είναι βέβαιο ότι η πρακτική της συνομιλίας με τους δαίμονες δεν αφορούσε μόνο τις μεγάλες μορφές του ασκητισμού, οι οποίες συνήθως περιγράφονται στα κείμενα. Οι πνευματικοί πατέρες προέτρεπαν τους μοναχούς να μιλούν στους δαίμονες, να τους επιτιμούν, να στρέφουν την οργή τους προς αυτούς. Ο Αντώνιος παρουσίαζε στους μαθητές

¹ Brakke, *Demons*, σ. 76-77.

² Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 6, 9, 13, 39, 51-53.

³ *Αποφθέγματα*, Ισίδωρος 6.

του τις αποστροφές του απέναντι στους δαίμονες με στόχο καθαρά διδακτικό.¹ Ο Ευάγγριος επανειλημμένα στα έργα του συμβούλευε τους μοναχούς να μιλούν στους δαίμονες και ιδιαίτερα να στρέφουν προς αυτούς την οργή τους. Οι προτροπές αυτές των πατέρων στόχευαν πιθανότατα να οδηγήσουν τους μοναχούς σε ένα είδος εκτόνωσης. Η έντονη συναισθηματική φόρτιση, η οργή και η επιθετικότητα, που αυθόρμητα στρέφονταν προς τον εαυτό, κατευθύνονταν προς έναν αόρατο αντίπαλο, υπεύθυνο για όλα τα δεινά των ανθρώπινων ψυχών. Έτσι, η ένταση των συναισθημάτων δεν αντιμετωπιζόταν με μια προσπάθεια καταστολής, καταπίεσης ή απόθησης, αλλά αντίθετα με προτροπές για εκδήλωση όλης της βιαιότητας και του θυμού στους αόρατους εχθρούς.

Δεν γνωρίζουμε αν ο Παλλάδιος, στο παράδειγμα που είδαμε παραπάνω, διακατεχόταν από παρόμοια βίαια συναισθήματα. Ξέρουμε μόνο ότι ντρεπόταν αρκετά για να ομολογήσει τα πάθη του στους γέροντες της δικής του κοινότητας και γι' αυτό κατέφυγε στην κοινότητα του Πάχωνα, βαθύτερα στην έρημο. Εκείνος, γνωρίζοντας από προσωπική πείρα πού μπορούσε να οδηγήσει η απόγνωση, αντιμετώπισε τον Παλλάδιο με μια προσωπική και γεμάτη κατανόηση επαφή και προσπάθησε να τον καθησυχάσει διηγούμενος τα δικά του παθήματα από τον δαίμονα της πορνείας, τα οποία δεν είχαν σταματήσει μέχρι τη στιγμή που του μιλούσε. Έτσι, οι ενοχές και η ντροπή του Παλλάδιου βρήκαν ανάπαυση στην απόδοση των ευθυνών στον δαίμονα, ο οποίος ενοχλούσε εξίσου και όσους προόδευαν στην αρετή.

Με τον τρόπο αυτό ο λόγος περί δαιμόνων συνέβαλλε στη μετάθεση του ηθικού και συναισθηματικού βάρους που βίωναν αρκετοί μοναχοί για τα πάθη τους. Από την άποψη αυτή η δαιμονολογία δεν απείχε πολύ από τον ιατρικό λόγο. Μάλλον αποτελούσε μια περαιτέρω ώθηση της έννοιας του πάθους προς την έννοια της ασθένειας του σώματος.² Ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά της προσέγγισης των πνευματικών πατέρων των μοναχών

¹ Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 39.

² Κατά τον Γαληνό τα πάθη διαφέρουν από τις σωματικές ασθένειες ως προς το ότι προϋποθέτουν σε μεγαλύτερο βαθμό την εμπλοκή της ταυτότητας του υποκειμένου: δεν μπορούν να αντιμετωπιστούν ως κάτι το εξωτερικό και το διαφορετικό από το ίδιο το υποκείμενο, όπως μπορεί να αντιμετωπιστεί το σώμα και η ασθένειά του: Hankinson, «Actions and Passions», σ. 193-94.

απέναντι στην αμαρτία ήταν το γεγονός ότι αντιμετώπιζαν τους αμαρτωλούς ως ασθενείς που είχαν ανάγκη θεραπείας και όχι επίπληξης. Σε αυτό το πλαίσιο, η επίκληση του ιατρικού λόγου στόχευε να δημιουργήσει μια σχέση θεραπευτή-θεραπευόμενου. Κατά τον Μ. Βασίλειο, η απαίτηση να γίνονται οι διορθώσεις των σφαλμάτων *κατὰ τὸν λόγον τῆς ἰατρείας*, είχε το νόημα να αντιμετωπίζεται ο αμαρτωλός όπως αντιμετωπιζόταν ο ασθενής από τον γιατρό. Αυτό για τον πνευματικό σήμαινε ότι δεν έπρεπε να οργίζεται μαζί του ούτε να τον θεωρεί κακό αλλά άρρωστο, να μάχεται εναντίον όχι του αμαρτωλού αλλά της ίδιας της νόσου.¹ Αυτήν ακριβώς την αρχή οι χαρισματικοί πατέρες την τηρούσαν συστηματικά.

Υπάρχουν αρκετά παραδείγματα ενδεικτικά του τρόπου με τον οποίο οι γέροντες εφάρμοζαν τη θεραπευτική αυτή προσέγγιση στην πράξη. Ένας αδελφός, για παράδειγμα, που είχε διαπράξει το αμάρτημα της βλασφημίας, αντιμετώπιζε μεγάλη δυσκολία να το εκμυστηρευτεί σε άλλον. Όποτε άκουγε για κάποιον μεγάλο γέροντα, τον επισκεπτόταν για να πει την αμαρτία του αλλά τελικά δίσταζε. Πήγε πολλές φορές και στον Ποιμένα, ο οποίος γρήγορα ένιωσε τη λύπη του. Μια μέρα ο γέροντας άγγιξε πρώτος το θέμα και είπε ευθέως στον μοναχό ότι είχε λογισμούς που ήθελε να ομολογήσει αλλά δεν το έκανε με αποτέλεσμα να φεύγει θλιμμένος. Στη συνέχεια, παρότρυνοντάς τον με πατρική αγάπη, τον έπεισε να εκφράσει το πρόβλημά του και εν τέλει, με την παρηγορία και τις συμβουλές του, τον θεράπευσε από τη νοσηρή κατάσταση.²

Παρόμοια είναι και η περίπτωση ενός άλλου αδελφού, που είχε διαπράξει μεγάλη αμαρτία την οποία δεν μπορούσε να ομολογήσει στους δικούς του πατέρες. Όταν επισκέφτηκε τον αββά Λωτ έδειχνε φανερά σημάδια ταραχής. Ο Λωτ ενθάρρυνε τον μοναχό να του αποκαλύψει την αμαρτία του υποσχόμενος ότι θα τον στηρίξει. Μόλις ο μοναχός

¹ Μ. Βασίλειος, *Όροι κατὰ πλάτος*, 50 (PG 31, 1040B-C). Βλ. επίσης, ό.π., 30 (PG 31, 993A), 43.2 (PG 31, 1028C-29A), *Όροι κατ' ἐπιτομήν*, 99 (PG 31, 1152B). Ο Crislip θεωρεί ότι η καθολική συμπόνοια και φροντίδα που παρεχόταν στους ασθενείς δείχνει ότι η έννοια της αμαρτίας ως αιτίας της ασθένειας υποχωρεί στον μοναχισμό: Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 76-78. Αυτό που συνέβαινε όμως στην πραγματικότητα ήταν η αντιμετώπιση της αμαρτίας ως ασθένειας.

² *Αποφθέγματα*, Ποιμήν 93.

ομολόγησε το πραγματικά βαρύ του αμάρτημα,¹ ο Λωτ χωρίς κανέναν δισταγμό τού είπε να έχει θάρρος, διότι υπήρχε τρόπος επανόρθωσής του. Στη συνέχεια τού όρισε αυστηρή νηστεία που έπρεπε να εκτελεστεί σε πλήρη απομόνωση. Και σε αυτό το στάδιο όμως ο Λωτ δεν φαίνεται να άφησε μόνο του τον μοναχό, καθώς εμφανίζεται να τον διαβεβαιώνει ότι θα έπαιρνε επάνω του τη μισή από την αμαρτία. Μετά την πάροδο τριών εβδομάδων ο Λωτ ενημέρωσε τον μοναχό ότι η αμαρτία του είχε συγχωρεθεί από τον Θεό.² Ο μοναχός, μετά τη θεραπεία του, αναγνώρισε τον γέροντα ως νέο πνευματικό του πατέρα και έμεινε για πάντα υποταγμένος σε αυτόν.³

Το γεγονός ότι ο μοναχός του παραπάνω παραδείγματος άλλαξε τον γέροντά του δείχνει τι περίμεναν οι μοναχοί από τους πνευματικούς πατέρες. Μπορεί οι αμαρτωλοί να γνώριζαν την καταδίκη των αδελφών τους και να καταδίκάζαν και οι ίδιοι τους εαυτούς τους, όμως στους γέροντες αναζητούσαν κατανόηση και ελπίδα συγχώρεσης. Ζητούσαν κάποιον να μοιραστεί μαζί τους το βάρος της αμαρτίας, όπως έκανε ο Λωτ. Για τους πατέρες των μοναχών, το να *βαστάζουν*⁴ τις αμαρτίες σήμαινε να μπαίνουν βαθιά στην εμπειρία του αμαρτωλού και να του παρέχουν ψυχική στήριξη, αναλαμβάνοντας μέρος της μετάνοιας,⁵ ή κάνοντας μια συμβολική κίνηση συμμετοχής στην ίδια αμαρτία.⁶ Συχνά συνήθιζαν να εκθέτουν στους αμαρτωλούς μοναχούς τις δικές τους αμαρτίες προκειμένου να τους

¹ Το αμάρτημα ήταν εκείνο της πορνείας, για την επίτευξη της οποίας όμως είχαν χρησιμοποιηθεί και μαγικά μέσα.

² Η ποινή που προέβλεπε ο Μ. Βασίλειος για όσους προσέφευγαν στη μαγεία ήταν αφορισμός για έξι έτη: Τρωιάνος, «Η μαγεία στα βυζαντινά νομικά κείμενα», σ. 556.

³ *Αποφθέγματα*, Λωτ 2.

⁴ Ο όρος *βαστάζω* παραπέμπει στη συμμετοχή στο πάθος του Ιησού και συγκεκριμένα στη μεταφορά του σταυρού του μαρτυρίου: Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 282.

⁵ Σε ένα απόφθεγμα ο Διόσκορος εμφανίζεται να λέει ότι οι αμαρτίες του ήταν τόσο πολλές ώστε δεν θα του ήταν αρκετό να κλαίνε άλλοι τέσσερις μαζί του για να συγχωρεθεί: *Αποφθέγματα* (συστ.), 3.23. Φαίνεται ότι η συμμετοχή στη μετάνοια κάποιου θεωρείτο πως έφερνε γρηγορότερα την άφεση της αμαρτίας.

⁶ Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 283. Υπάρχουν παραδείγματα μοναχών που περιγράφονται να ακολουθούν τους αδελφούς τους στις αμαρτωλές τους προθέσεις προκειμένου να τους σώσουν. Βλ. επίσης, *Αποφθέγματα* (συστ.), 5.31.

προσεγγίσουν και να τους ανακουφίσουν, όπως έκανε ο Πάχωνας με τον Παλλάδιο.¹ Άλλες φορές πάλι επεδίωκαν το ίδιο αποτέλεσμα με τη βοήθεια των δαιμόνων. Οι πνευματικοί πατέρες, ως ειδικοί στον εντοπισμό του δαιμονικού στοιχείου, έδιναν συχνά στους αμαρτωλούς μια ερμηνεία για την αμαρτία τους, που μοίραζε το βάρος της ανάμεσα στον αμαρτωλό και τον δαίμονα.

Τόσο ο ιατρικός λόγος, όσο και ο λόγος περί δαιμόνων συνέβαλλαν στην υιοθέτηση μιας οπτικής που άνοιγε τον δρόμο για τη δημιουργία μιας σχέσης καθαρά θεραπευτικού χαρακτήρα. Στα παραπάνω παραδείγματα είναι εμφανές ότι οι γέροντες αντιμετώπιζαν τις ασθένειες της ψυχής κερδίζοντας την εμπιστοσύνη του αδελφού, κάνοντάς τον να νιώσει ότι μπορούσε να βρει κατανόηση και συμπαράσταση. Η προσοχή και η λεπτότητα με την οποία συχνά οι πατέρες προσέγγιζαν τις αμαρτωλές ψυχές δημιουργούσε ένα κλίμα οικειότητας στη μεταξύ τους σχέση. Όταν κάποιοι γέροντες ρώτησαν τον Ποιμένα αν έπρεπε να σκουντούν τους αδελφούς που νύσταζαν στη σύναξη, εκείνος απάντησε ότι όταν έβλεπε ο ίδιος τον αδελφό να νυστάζει έβαζε το κεφάλι του στα γόνατά του και τον ανάπαυε.² Αυτή η ευσπλαχνική προσέγγιση του ασθενούς αδελφού έκανε εφικτή τη δημιουργία μιας ουσιώδους θεραπευτικής σχέσης ανάμεσα στον θεραπευτή και το θεραπευόμενο, που θεωρείται ακόμα και σήμερα καθοριστικής σημασίας για την επιτυχία της θεραπείας, ιδιαίτερα αν αυτή σχετίζεται με το πεδίο της ψυχής.

Τα βασικά χαρακτηριστικά αυτής της θεραπευτικής σχέσης παρουσιάζονται συνοπτικά και πάλι από τον Μ. Βασίλειο. Σύμφωνα με αυτόν, ο πνευματικός έπρεπε όχι απλά να μην επιτιμά τον αμαρτωλό με αυστηρότητα και εμπάθεια, αλλά να το κάνει με τέτοιο τρόπο ώστε να δημιουργεί σε αυτόν επιθυμία θεραπείας. Κατά το πρότυπο της ιατρικής, η θεραπεία του αμαρτήματος επιτυγχανόταν *επιστημότως*. Καθ' υπέρβαση όμως του ιατρικού προτύπου

¹ Συνήθως σε αυτές τις περιπτώσεις οι πατέρες δεν εμφανίζονται ως αυθεντίες, αλλά ως μοναχοί που κάνουν την ίδια προσπάθεια: Chryssavgis, *In the Heart of the Desert*, σ. 65.

² *Αποφθέγματα*, Ποιμήν 92. Υπάρχουν και άλλα παραδείγματα που δείχνουν ότι, παρά την αυστηρότητα της ζωής στην έρημο, η πνευματικότητα των μοναχών κατέληγε σε μια τρυφερότητα: Burton-Christie, *The Word in the Desert*, σ. 287. Βλ. επίσης, Chryssavgis, *In the Heart of the Desert*, σ. 66.

η θεραπεία μπορούσε να γίνει από εκείνον που αγαπούσε ειλικρινά τον πάσχοντα.¹ Έτσι το πρότυπο του θεραπευτή της ψυχής δεν ήταν μόνο εκείνο του γιατρού που κατείχε κάποια αυθεντία ή απρόσιτη επιστήμη, αλλά και του πατέρα. Η επιτίμηση έπρεπε να γίνεται με τη διάθεση του πατέρα και του γιατρού που θεραπεύει τον δικό του γιο με συμπάθεια και ευσπλαχνία, *κατ' ἐπιστήμην*.²

Βασικό χαρακτηριστικό μιας τέτοιας αντιμετώπισης του ηθικού σφάλματος ήταν η διαμόρφωση μιας σχέσης «συμπάθειας» ανάμεσα στον πνευματικό-θεραπευτή και τον αμαρτωλό-ασθενή. Ο θεραπευτής αναμενόταν να συμπάσχει με τους αμαρτωλούς και να εκδηλώνει τη συμπάθειά του με συγκεκριμένους τρόπους: με την ήρεμη θλίψη σε ένα πρόσωπο πλήρες από περίσκεψη, αξιοπρέπεια και σοβαρότητα. Οι επιπλήξεις μπορούσαν να έλθουν μόνο μετά την παρηγορία, η οποία γινόταν με προσοχή και πραότητα. Αν ο αδελφός οδυρόταν για τις αμαρτίες του, ο θεραπευτής καλό ήταν να κλάψει μαζί του συμμετέχοντας με αυτόν τον τρόπο στο πάθος του. Αυτή η συμμετοχή στο πάθος του άλλου θεωρείτο ωφέλιμη και για τον θεραπευτή, ο οποίος θεραπεύοντας τους άλλους δεχόταν ο ίδιος τα αποτελέσματα της θεραπείας.³

Ένας χαρισματικός ασκητής που αναφέρεται ότι εφάρμοζε στην πράξη τις συμβουλές αυτές ήταν ο Αντώνιος. Σύμφωνα με τον Αθανάσιο, παρά τις άγριες αντιπαραθέσεις του με τους δαίμονες, στην επαφή του με τους ανθρώπους ήταν ιδιαίτερα ήπιος και προσιτός. Παρόμοια εικόνα μας δίνει ο Παλλάδιος για τον Ευάγριο. Οι μοναχοί που μαζεύονταν γύρω του για να συζητήσουν τους λογισμούς τους, έφευγαν χαρούμενοι δοξάζοντας τον Θεό, διότι τους μιλούσε με πολύ γλυκό τρόπο. Τους προέτρεπε επίσης να συζητούν μαζί του κατ' ιδίαν, αν ένιωθαν τέτοια ανάγκη, θέλοντας πιθανότατα να αποφύγει τα προβλήματα που θα δημιουργούσε η δημόσια έκθεση.⁴

¹ Μ. Βασίλειος, *Όροι κατά πλάτος*, 7 (PG 31, 929 A), *Περὶ ταπεινοφροσύνης*, PG 31, 537C-D.

² Μ. Βασίλειος, *Όροι κατ' ἐπιτομήν*, 183-84 (PG 31, 1205A-B). Βλ. επίσης, *Όροι κατά πλάτος*, 43 (PG 31, 1028B-29B).

³ Μ. Βασίλειος, *Εἰς Ἰουλίτταν*, PG 31, 256A-60B.

⁴ Harmless, *Desert Christians*, σ. 316.

Η σχέση που χιζόταν με αυτόν τον τρόπο ανάμεσα στον αμαρτωλό και τον πνευματικό του ήταν αυστηρά ιδιωτικού χαρακτήρα. Ο γέροντας συνήθως προστάτευε τον αμαρτωλό μοναχό από τα καταδικαστικά βλέμματα των αδελφών του. Για τον Μακάριο τον Αιγύπτιο έλεγαν ότι είχε γίνει σαν Θεός επίγειος, καθώς όπως ο Θεός σκεπάζει τον κόσμο έτσι και αυτός σκέπαζε τα ελαττώματα, έτσι ώστε αυτά που έβλεπε ήταν σαν να μην τα έβλεπε και αυτά που άκουγε σαν να μην τα άκουγε.¹ Όταν μια ομάδα μοναχών εισέβαλε στο κελλί ενός αδελφού για να τον συλλάβει επ' αυτοφώρω να δέχεται την επίσκεψη μιας γυναίκας, ο Αμμωνάς, που συμμετείχε σε αυτήν την έφοδο, κάθισε πάνω στο πιθάρι όπου ήταν κρυμμένη η γυναίκα και είπε στους αδελφούς να ψάξουν το κελλί. Φεύγοντας έπιασε το χέρι του μοναχού και του είπε να προσέχει τον εαυτό του.² Σε αντίθεση με μια απόλυτα εχθρική και σκληρή κοινότητα ο γέροντας γινόταν ο μόνος σύνδεσμος που κρατούσε τον μοναχό μέσα σε αυτή.

Κανένα αμάρτημα δεν θεωρείτο τόσο βαρύ ώστε να μη μπορεί να συγχωρεθεί και αυτό γίνεται σαφές από τον τρόπο με τον οποίο οι πατέρες αντιμετώπιζαν ακόμα και εγκληματικές πράξεις. Είναι γεγονός ότι οι ασκητές, όχι σπάνια, έδιναν άσυλο σε ανθρώπους που είχαν διαπράξει εγκλήματα και ήθελαν να μετανοήσουν γι' αυτά υιοθετώντας τον μοναχικό βίο. Μία από αυτές τις περιπτώσεις ήταν ο Απολλώς, για τον οποίο λεγόταν ότι, όταν ήταν βοσκός, είχε διαπράξει ένα ειδεχθές έγκλημα, καθώς είχε ανοίξει την κοιλιά μιας εγκύου για να δει πώς κείται το βρέφος μέσα σε αυτή. Μετά την πράξη του ήλθε σε κατάνυξη, πήγε στη Σκήτη και είπε στους πατέρες τι έκανε. Εκείνοι τον δέχτηκαν στην κοινότητα και ο Απολλώς ξόδεψε το υπόλοιπο της ζωής του παρακαλώντας να του συγχωρεθεί ο διπλός φόνος.³

Η παράδοση ενός ανθρώπου που είχε διαπράξει έγκλημα στις αρχές της πολιτείας για πολλούς πατέρες ισοδυναμούσε με αμάρτημα. Κάποτε ο Αλώνιος, αναφερόμενος στο αμάρτημα του ψεύδους, είχε πει πως αν ο ασκητής δεν έλεγε καθόλου ψέμματα θα έκανε πολλές αμαρτίες και έφερε το εξής παράδειγμα: στην περίπτωση που κατέφευγε στο κελλί

¹ *Αποφθέγματα*, Μακάριος ο Αιγύπτιος 32.

² *Αποφθέγματα*, Αμμωνάς 10.

³ *Αποφθέγματα*, Απολλώς 2.

του ο ένοχος ενός φόνου και έρχονταν οι αρχές να τον ανακρίνουν, αν δεν έλεγε ψέμματα θα παρέδιδε τον άνθρωπο στον θάνατο διαπράττοντας μεγαλύτερη αμαρτία.¹ Η τοποθέτηση αυτή πηγάζει από την αντίληψη ότι η παράδοση ακόμα και ενός εγκληματία στην πολιτεία θα σήμαινε αφενός την απώλεια της ψυχής του αμαρτωλού και αφετέρου την παράβαση του ρόλου που έπρεπε να έχει ένας πνευματικός.

Στόχος της προσέγγισης των αμαρτημάτων από τους πατέρες της ερήμου ήταν η επιστροφή του αμαρτωλού στον αποδεκτό κανόνα. Η αντιμετώπισή του με τρόπο που οδηγούσε στην αποκοπή του από την κοινότητα θεωρείτο κάτι παραπάνω από αποτυχία, θεωρείτο αμαρτία. Υπήρχαν αφηγήσεις σύμφωνα με τις οποίες η συμβολή ενός μοναχού στην εκδίωξη του αδελφού που αντιμετώπιζε πειρασμούς, μπορούσε να τον φέρει στη θέση εκείνου που είχε εκδιωχθεί.² Σε μια εποχή που αυξάνονταν οι ομάδες όσων παρέμεναν ανένταχτοι και κινούνταν στο περιθώριο της κοινωνίας,³ οι μοναχοί είχαν να δώσουν το δικό τους μήνυμα αλλά και να προτείνουν τις δικές τους λύσεις.

Η ιδιαιτερότητα του ρόλου που έπαιζαν οι πνευματικοί πατέρες απέναντι στο αμάρτημα γίνεται ξεκάθαρη αν τη δούμε σε σύγκριση με άλλα κέντρα εξουσίας, που αντιμετώπιζαν με τον δικό τους τρόπο την ηθική παρέκκλιση. Το είδος της παρέμβασης των πατέρων δεν λειτουργούσε μόνο του αλλά δίπλα σε ένα ποινικό και δικαστικό σύστημα από την πλευρά της πολιτείας και ένα εκδικητικό σύστημα περιθωριοποίησης από την πλευρά των κοινοτήτων τόσο των κοσμικών όσο και των μοναχών. Η απόκρυψη των αμαρτημάτων είχε την αξία της δίπλα σε μια πρακτική δημοσιοποίησής τους, η επανένταξη δίπλα σε μια πρακτική εκδίωξης από την κοινότητα. Η ιδιαιτερότητα στην παρέμβαση των πατέρων βρισκόταν στο ότι αντιμετώπιζαν το ηθικό σφάλμα ως ασθένεια και ως αποτέλεσμα δαιμονικής επιρροής, θέτοντας σε λειτουργία ένα ολόκληρο πεδίο ρητορικής, μεθόδων,

¹ *Αποφθέγματα*, Αλώνιος 3.

² *Αποφθέγματα*, Ποιμήν 70.

³ Εκτός από τους εγκληματίες, μπορούμε ακόμα να προσθέσουμε τους αγρότες που απέφευγαν τον φοροεισπράκτορα, αντιφρονούντες, λιποτάκτες κ.ά. Όλες αυτές οι ομάδες έβρισκαν συνήθως καταφύγιο στην ύπαιθρο: Marcone, «Late Roman Social Relations», σ. 366-68.

γνώσεων, δεξιοτήτων, χαρισμάτων, που ήταν της τάξης της ίασης, δηλαδή της συμμόρφωσης και της επανένταξης.¹

Γ. Η αλλαγή της κοινωνικής θέσης του ασθενούς

Η θεραπευτική παρέμβαση των πνευματικών πατέρων είχε στόχο να επιφέρει μια εξομάλυνση των σχέσεων του αμαρτωλού με την κοινότητα στην οποία ανήκε. Αυτό όμως δεν επιδιωκόταν μόνο στην κατεύθυνση της θεραπείας της ψυχής του αμαρτωλού, αλλά ταυτόχρονα στόχευε και στις κοινωνικές του σχέσεις με τους αδελφούς. Στο παράδειγμα του Αχιλά, που έχουμε ήδη εξετάσει, η συμβολική κίνηση αγάπης και αποδοχής του γέροντα στόχο είχε να αλλάξει την εικόνα του αμαρτωλού για τον εαυτό του και για τις σχέσεις του με τους άλλους, λειτουργώντας έτσι ως σύνδεσμος που κρατούσε τον αμαρτωλό εντός των πλαισίων της κοινότητας. Σε αυτό το πλαίσιο, οι γέροντες χρησιμοποιούσαν τον λόγο για την ασθένεια της ψυχής για να αλλάξουν συνολικά την οπτική απέναντι στον αμαρτωλό. Όταν ο Ποιμήν άκουσε από έναν μοναχό ότι δεν ήθελε καμία σχέση με αμαρτωλούς, προσπάθησε να αλλάξει την οπτική του με το επιχείρημα της ασθένειας: αν έκανε ένα καλό στον ενάρετο αδελφό, στον αμαρτωλό έπρεπε να κάνει το διπλό, διότι εκείνος ήταν ο ασθενής που χρειαζόταν βοήθεια.²

Την ίδια ακριβώς λειτουργία του ιατρικού λόγου είχε και η επίκληση των δαιμόνων. Η αμμά Συγκλητική ισχυριζόταν ότι δεν έπρεπε να μισεί κανείς τον άνθρωπο που τον λύπησε, διότι δεν ήταν αυτός αλλά ο διάβολος που προκάλεσε τη λύπη. Γι' αυτό έπρεπε να μισεί κανείς τη νόσο και όχι τον νοσούντα.³ Με άλλα λόγια η προβληματική ανθρώπινη συμπεριφορά αντιμετωπιζόταν ως αποτέλεσμα μιας νοσηρής κατάστασης για την οποία

¹ Από την άποψη αυτή οι έννοιες της ασθένειας, των δαιμόνων και της θεραπείας μπορεί να χρησιμοποιούνταν για την επιβολή της εξουσίας ενός ηγουμένου και τη συμμόρφωση των μοναχών. Στη γραμματεία του κοινοβιακού μοναχισμού μπορούν να βρεθούν πολλά σχετικά παραδείγματα. Βλ. π.χ. τον τρόπο με τον οποίο ο Θεόδωρος αξιοποιούσε το διορατικό του χάρισμα για να αποκαλύψει και να επιβληθεί σε απείθαρχους μοναχούς: Άμμων, *Επιστολή*, 19-23.

² *Αποφθέγματα*, Ποιμήν 70.

³ *Αποφθέγματα*, Συγκλητική 13.

ευθύνονταν εξωγενείς παράγοντες, είτε αυτοί ορίζονταν ως δαίμονες είτε ως νόσος. Η διατύπωση που αποδίδεται στη Συγκλητική μάς δίνει ένα πολύ ενδιαφέρον παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο ο ιατρικός λόγος μπορούσε να συνδυαστεί, ακόμα και στην ίδια πρόταση, με τον λόγο περί δαιμόνων. Και στις δύο περιπτώσεις η στόχευση ήταν η ίδια. Η ορολογία της ασθένειας και η δαιμονολογία ουσιαστικά μείωναν την προσωπική ευθύνη του αμαρτωλού στα μάτια των αδελφών του.

Από τα παραπάνω στοιχεία γίνεται φανερό ότι οι πνευματικοί πατέρες αξιοποιούσαν τα ερμηνευτικά εργαλεία των ψυχικών παθών, τον ιατρικό λόγο και τη δαιμονολογία, όχι μόνο για να θεραπεύσουν την ψυχή του αμαρτωλού αλλά και για να αλλάξουν την οπτική εκείνων που θεωρούνταν υγιείς απέναντί του. Η δύναμή τους να κάνουν κάτι τέτοιο βασιζόταν κυρίως στο γεγονός ότι σε αυτούς αναγνωριζόταν η διαχείριση αυτών των ερμηνευτικών εργαλείων. Ως οι κατεξοχήν κάτοχοι της ασκητικής γνώσης, αλλά και ως κάτοχοι των χαρισμάτων, ήταν εκείνοι που μπορούσαν να ορίσουν τον αμαρτωλό ως άρρωστο ή εξαπατημένο από τον δαίμονα.

Η εξουσία ορισμού των πνευματικών πατέρων μπορούσε να αλλάξει ριζικά τον τρόπο αντιμετώπισης απέναντι στο άτομο, ακόμα και αν η ομάδα ήταν σίγουρη για τη θέση ενός μέλους της. Αυτό φαίνεται στην περίπτωση της καλόγριας που, κατά τον Παλλάδιο, υποκρινόταν ότι ήταν τρελή.¹ Στην περίπτωση της σαλής, όπως έχουμε δει, η παρέμβαση του Πιτηρούμ δεν επικεντρωνόταν τόσο στο να αλλάξει τη συμπεριφορά της ίδιας της σαλής. Περισσότερο αποσκοπούσε να αλλάξει την οπτική και τη συμπεριφορά των άλλων μοναζουσών απέναντί της. Προσπάθησε να αποδώσει μια νέα αναγνωρισμένη αξία στη συμπεριφορά της σαλής και να αλλάξει με τον τρόπο αυτό τη θέση της και τον ρόλο της μέσα στην κοινότητα. Εκείνο για το οποίο δεν μπορούμε να είμαστε απολύτως βέβαιοι είναι το νόημα της θεραπευτικής παρέμβασης του Πιτηρούμ, το τι ακριβώς ήθελε να θεραπεύσει. Όπως σημειώσαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο, σε ένα πρώτο επίπεδο φαίνεται ότι θεράπευσε την αμαρτία των άλλων μοναζουσών, που ίσως σχετιζόταν με ευρύτερα προβλήματα σχέσεων

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 34.

στη συγκεκριμένη μονή. Σε ένα δεύτερο επίπεδο όμως η αλλαγή στην κοινωνική θέση της σαλής δεν μπορεί να μην είχε συνέπειες στη συμπεριφορά της ίδιας, η οποία πράγματι εγκατέλειψε το μοναστήρι.

Το παράδειγμα του Πιτηρούμ δείχνει ότι η αλλαγή της κοινωνικής θέσης του ασθενούς αποτελούσε μια σύνθετη θεραπευτική διαδικασία που ενέπλεκε τον ασθενή και όλα τα μέλη του άμεσου περιβάλλοντός του. Η αξία αυτής της προσέγγισης για τον ίδιο τον ασθενή στην περίπτωση της σαλής δεν είναι ξεκάθαρη. Είναι όμως απόλυτα σαφής στην περίπτωση του αμαρτωλού, ο οποίος επανεντασσόταν στο κοινωνικό του πλαίσιο, και φαίνεται πως ήταν εξίσου σημαντική στην περίπτωση της σωματικής ασθένειας.

Όπως έχουμε δει, η πιο συνηθισμένη αντιμετώπιση της σωματικής ασθένειας μεταξύ μοναχών ήταν η επίσκεψη στο κελλί και η φροντίδα του άρρωστου αδελφού.¹ Σε αυτές τις επισκέψεις οι αδελφοί κρατούσαν συντροφιά στον ασθενή, συζητούσαν μαζί του, μπορεί να του διάβαζαν χωρία από τις Γραφές και να τα σχολίαζαν.² Έτσι οι συνήθειες δραστηριότητες της ασκητικής ζωής δεν διακόπτονταν από την ασθένεια. Επιπλέον, η παρουσία της κοινότητας και των αξιών της μέσα στο κελλί του ασθενούς, υπενθύμιζε σε αυτόν το πρότυπο της καρτερικότητας, τον ωθούσε να το ακολουθήσει στην πράξη και τον βοηθούσε να το πετύχει μέσω της ιδιαίτερης επιβράβευσης που αναγνώριζε σε αυτές τις περιπτώσεις. Με τον τρόπο αυτό, το τελετουργικό της επίσκεψης στον ασθενή αδελφό ουσιαστικά συνέβαλλε στο να παραμείνει ο άρρωστος ενεργό μέλος της κοινότητας, διατηρώντας την ταυτότητα και τον ρόλο που είχε και πριν την ασθένεια.

Όλα αυτά τα στοιχεία φαίνονται πολύ καλά στα παραδείγματα του Βενιαμίν και του Στέφανου του Λιβυκού, τα οποία έχουμε εξετάσει ήδη. Και οι δύο επιδείκνυαν την καρτερικότητά τους και συνέχιζαν να ασκούν τους ιδιαίτερους ρόλους που είχαν, ο πρώτος το χάρισμα της ίασης και ο δεύτερος την ικανότητα να απαλλάσσει τους άλλους από τη λύπη. Επιπλέον όμως η στάση που κράτησαν απέναντι στην ασθένειά τους οδήγησε στην ανάληψη

¹ *Αποφθέγματα*, Θεόδωρος της Φέρμης 11, 26, Σισόης 32, 49.

² *Αποφθέγματα*, Αγάθωνας 22.

νέων ρόλων και την απόκτηση μιας νέας θέσης στην κοινότητα. Και οι δύο εμφανίζονται να μετατρέπουν την εμπειρία τους σε διδασκαλία προς τους άλλους. Ο Βενιαμίν δεν ήταν πλέον μόνο θεραπευτής αλλά και ένας σύγχρονος Ιώβ στα μάτια των αδελφών του. Μέσω αυτής της διαδικασίας προβολής πάνω στην ασθένεια και τον πόνο των υψηλότερων αξιών της κοινότητας, η ασθένεια αποκτούσε νόημα και η αίσθηση ταυτότητας του ασθενούς επαναπροσδιοριζόταν και διευρυνόταν.¹

Στα παραπάνω παραδείγματα φαίνεται ότι ο τρόπος αντιμετώπισης της ασθένειας στον μοναχισμό είχε μια σαφέστατη επίδραση στην κοινωνική θέση του ασθενούς. Η ηθική αξία που αναγνωριζόταν από τους ασκητές στην ασθένεια και η έμφαση που δινόταν στη φροντίδα των ασθενών, έκανε δυνατή μία από τις πιο χαρακτηριστικές στάσεις του μοναχισμού, αλλά και του Χριστιανισμού ευρύτερα, απέναντι στους ασθενείς.² Συνήθως καλύπτεται κάτω από τον όρο της φιλανθρωπίας, αλλά στην πραγματικότητα ήταν μια αλλαγή οπτικής που μετέβαλλε ριζικά τη θέση του ασθενούς μέσα στην κοινωνία.

Η πραγματικότητα αυτή φαίνεται πολύ καλά στις περιπτώσεις ανιάτων ασθενειών, όπως ήταν η λέπρα. Η παραδοσιακή στάση της ιατρικής, η οποία δεν είχε αλλάξει μέχρι τον 4^ο αι., δεν επέβαλλε καμία υποχρέωση στους γιατρούς να αναλαμβάνουν περιπτώσεις που δεν είχαν ελπίδα θεραπείας ή να συνεχίζουν να φροντίζουν ασθενείς των οποίων η κατάσταση ήταν μη αναστρέψιμη.³ Ιδιαίτερα οι λεπροί αντιμετωπίζονταν σε όλη την αρχαιότητα με αποστροφή, απομόνωση και περιθωριοποίηση από την πλευρά της κοινωνίας.⁴ Στον ασκητικό

¹ Η διαδικασία αυτή τεκμηριώνεται και από άλλα παραδείγματα θρησκευτικής ίασης: Glucklich, *Sacred Pain*, σ. 33-44.

² Amundsen, *Medicine, Society, and Faith*, σ. 13. Κατά τον Crislip, η εμφάνιση ενός νέου κοινωνικού ρόλου για τον ασθενή αναπτύχθηκε στο πλαίσιο του μοναχισμού: Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 135-37. Κατά τον Ferngren πρέπει να αποδοθεί σε στάσεις και ιδεολογίες που αναπτύχθηκαν στον Χριστιανισμό κατά τους τρεις πρώτους αιώνες: Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 143-45. Όποια και να ήταν η καταγωγή της, η αλλαγή της κοινωνικής θέσης του ασθενούς ήταν ιδιαίτερα έντονη στον μοναχισμό.

³ Amundsen, *Medicine, Society, and Faith*, σ. 16.

⁴ Grmek, *Οι ασθένειες*, σ. 237-54, Holman, «Healing the Social Leper», σ. 285-86, 289. Για τους αρχαίους γιατρούς η λέπρα (ή *έλεφαντίασις*) δεν ήταν εξ ορισμού ανιάτη, καθώς στα ιατρικά συγγράμματα προτεινόταν ποικίλες θεραπείες που κινούνταν πάνω στη λογική των χυμών. Στον βαθμό όμως που ο λεπρός κρινόταν ως

κόσμο αντίθετα, μπορούμε να βρούμε έναν ασκητή να εύχεται να ανταλλάξει το σώμα του με εκείνο ενός λεπρού, ως ένδειξη απόλυτης αγάπης.¹ Κυρίως όμως μπορούμε να βρούμε λεπρούς μοναχούς πλήρως ενταγμένους στις κοινότητές τους.²

Στο κοινόβιο του Παχώμιου αναφέρεται ένας λεπρός, για τον οποίο μας δίνονται περισσότερες πληροφορίες, καθώς φαίνεται πως άγγιξε τα όρια της αγιότητας.³ Παρότι έμεινε σε κελλί χωριστό από τους άλλους μοναχούς, η συμμετοχή του στις καθημερινές δραστηριότητες της κοινότητας φαίνεται πως ήταν πλήρης.⁴ Η σκληρή του εργασία έκανε κάποτε έναν μοναχό να του υπενθυμίσει ότι, ως άρρωστος, δεν ήταν υποχρεωμένος να εργάζεται, καθώς η κοινότητα μπορούσε να τον φροντίζει, όπως φρόντιζε τόσους ξένους και φτωχούς. Τον προέτρεψε τέλος να αλείψει τα πληγωμένα του χέρια με λάδι. Ο λεπρός δέχτηκε μόνο την πρόταση για το λάδι και απέρριψε όλες τις υπόλοιπες. Η αντίδραση του Παχώμιου, όταν το έμαθε, ήταν κάπως μη αναμενόμενη. Κατηγόρησε τον λεπρό μοναχό ότι χρησιμοποιούσε την εργασία ως πρόφαση για να χρησιμοποιεί το λάδι και ότι στήριζε ελπίδες θεραπείας σε υλικά μέσα, δείχνοντας ολιγοπιστία απέναντι στη βούληση του Θεού. Το αποτέλεσμα ήταν ο ασθενής μοναχός να θρηνεί για την αμαρτία του για ένα έτος.

Σε μια πρώτη ανάγνωση, η αντίδραση του Παχώμιου φαίνεται να προδίδει σκληρότητα αλλά και αδυναμία κατανόησης των προθέσεων του ασθενούς μοναχού. Στην πραγματικότητα ο Παχώμιος είχε μια βαθύτερη προσέγγιση στη συγκεκριμένη περίπτωση. Ο αδελφός που πρότεινε στον λεπρό να μην εργάζεται, ουσιαστικά τον αντιμετώπισε σαν άρρωστο, τοποθετώντας τον στην ίδια κατηγορία με τους ξένους και τους φτωχούς τους οποίους φρόντιζαν οι μοναχοί. Η στάση του Παχώμιου ήταν στην αντίθετη ακριβώς κατεύθυνση. Τον αντιμετώπισε όχι ως ασθενή αλλά σαν μοναχό, που δεν υστερούσε σε τίποτα από τους άλλους. Τον προέτρεψε να πιστέψει ότι δεν ήταν ασθενής, ότι μπορούσε να

αθεράπευτος η ιατρική συμβουλή συμφωνούσε με την κοινωνική πρακτική της απομόνωσής του: Holman, ό.π., σ. 291-94.

¹ *Αποφθέγματα*, Αγάθων 26.

² *Αποφθέγματα* (συστ.), 6.22, 6.24.

³ *Παχώμιου Παραλειπόμενα*, 35-36.

⁴ Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 135-36.

ακολουθήσει πλήρως τον ασκητικό βίο, ακόμα και να διακριθεί γι' αυτόν. Την ίδια προσέγγιση υιοθετούσε και ο ασθενής, ο οποίος απέρριψε τα επιχειρήματα του μοναχού που τον έβλεπε σαν άρρωστο, αλλά δέχτηκε την επιτίμηση του Παχώμιου πενθώντας οικειοθελώς για έναν χρόνο. Ο Παχώμιος δεν αγνοούσε βέβαια τον άθλο του λεπρού. Αντίθετα τον προέβαλλε ως πρότυπο καθώς, όπως μαθαίνουμε, συνήθιζε να τον στέλνει στις μονές του κοινοβίου για να παραδειγματίζονται οι μοναχοί από τη γενναία στάση του. Επομένως η αντιμετώπιση της νόσου που προωθούσε ο Παχώμιος, δεν βοηθούσε μόνο τον ασθενή να υπερβεί την ασθένεια και να ενταχθεί στο κοινωνικό του πλαίσιο ως απόλυτα λειτουργικό μέλος, αλλά επιπλέον τον επένδυε με μια ηθική και θρησκευτική αξία που τον έκανε πρότυπο, ακόμα και άγιο.

Υπάρχουν και άλλα παραδείγματα στην ασκητική γραμματεία που δείχνουν ότι αυτή η αναβάθμιση της κοινωνικής θέσης του ασθενούς αποτελούσε μέρος των κανόνων της καθημερινής ζωής και μέρος της πολιτικής ηγουμένων όπως ο Παχώμιος και ο Σενούτα.¹ Από την άλλη μεριά, η συγκεκριμένη προσέγγιση της νόσου διαχεόταν και προς την κοινωνία. Για παράδειγμα, το γεγονός ότι ο Λιμναίος υποχρέωνε τους πλούσιους επισκέπτες του να συνεισφέρουν στη φροντίδα των τυφλών που ζούσαν κοντά του, πιθανότατα δεν άφηνε ανεπηρέαστη την οπτική της κοινωνίας απέναντι στους ίδιους τους τυφλούς. Ο Λιμναίος άλλαξε την κοινωνική θέση των τυφλών ζητιάνων και ταυτόχρονα λειτουργούσε ο ίδιος ως πρότυπο για την αλλαγή στάσης όσων πίστευαν στην αξία του παραδείγματός του. Το ίδιο μαρτυρείται πως έκανε και ο Μ. Βασίλειος.

Σύμφωνα με τον Γρηγόριο Ναζιανζηνό,² ο Βασίλειος συγκέντρωσε στο φιλανθρωπικό του κέντρο τους λεπρούς της Καισάρειας, οι οποίοι περιφέρονταν μέσα στην πόλη εισπράττοντας την αποστροφή και την οργή των συμπολιτών, ακόμα και των συγγενών τους. Το νόημα της πράξης του Βασιλείου δεν ήταν απλά να απαλλάξει την πόλη από την παρουσία των λεπρών. Οι ασθενείς αφενός εντάσσονταν σε έναν θεσμό στον οποίο ήταν κοινωνικά

¹ Crislip, *From Monastery to Hospital*, σ. 137.

² Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Λόγος ΜΓ'*, 63.

αποδεκτοί, ταυτόχρονα όμως γίνονταν αποδέκτες μιας ξεχωριστής τιμής. Κατά τον Γρηγόριο, ο Βασίλειος παρείχε ο ίδιος υπηρεσίες στον χώρο του ιδρύματος και δεν δίσταζε να ασπάζεται τους λεπρούς και να τους αποκαλεί αδελφούς του, θέλοντας να διδάξει ότι πρέπει να πλησιάζουμε το σώμα με σκοπό τη θεραπεία του. Το προσωπικό του παράδειγμα το συνόδευε με την απαίτηση, από όσους ήταν προϊστάμενοι του λαού, να κάνουν βασική τους επιλογή τη φιλανθρωπία και τη μεγαλοψυχία προς τους πάσχοντες. Με τον τρόπο αυτό ο Βασίλειος δεν επεδίωκε μόνο να λύσει ένα κοινωνικό πρόβλημα αλλά επίσης να αλλάξει τη θέση των ασθενών μέσα στην κοινωνία.¹

Η μεταβολή της οπτικής απέναντι στους ασθενείς έχει ορθά συνδεθεί με θεμελιώδεις χριστιανικές αρχές, όπως η αρχή της φιλανθρωπίας, η οποία βασιζόταν στο δόγμα της ομοίωσης του ανθρώπου με τον Θεό, και η αξία που απέδιδαν οι χριστιανοί στο πάθος του σώματος σε συμφωνία με το πρότυπο του πάθους του Ιησού.² Στην πράξη όμως αυτές οι αλλαγές οπτικής δεν ήταν εύκολες και απαιτούσαν συνήθως την ενεργητική παρέμβαση κάποιου πνευματικού ηγέτη, όπως ήταν ο Βασίλειος. Σε μικρότερη κλίμακα, τον ίδιο ρόλο μπορούσε να παίζει ο πρεσβύτερος ενός λεπροκομείου, ο οποίος έχαιρε γενικού σεβασμού για τον βίο και τις αρχές του και παρομοίαζε τους λεπρούς με πολύτιμους λίθους.³ Στα κοινόβια τον ρόλο αυτό έπαιζαν οι χαρισματικοί ηγούμενοι, όπως ο Παχώμιος και ο Σενούτα, και το ίδιο μπορούσαν να κάνουν χαρισματικές προσωπικότητες όπως ο Λιμναίος και ο Πιτηρούμ. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις η αλλαγή στην αντιμετώπιση του ασθενούς απαιτούσε την πνευματική αυθεντία ενός χαρισματικού προσώπου. Απαιτούσε τον λόγο και το προσωπικό παράδειγμα ατόμων με ιδιότητες προφητικές.

¹ Ο Γρηγόριος Νύσσης και ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός προωθούσαν το ίδιο ιδεώδες αποδίδοντας στους λεπρούς χαρακτηριστικά αγιότητας και υποστηρίζοντας ότι η φυσική επαφή μαζί τους μπορούσε να θεραπεύσει την ψυχή των σωματικά υγιών: Holman, «Healing the Social Leper», σ. 294-98.

² Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 97-103, 143.

³ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 6.5-9.

VII. Η θεραπεία των κοσμικών ασθενών από τους χαρισματικούς θεραπευτές της ψυχής

A. Από την ασθένεια του σώματος στη θεραπεία της ψυχής

1. Η αξία της ηθικής και συναισθηματικής στήριξης του ασθενούς

Πολλοί κοσμικοί, είτε μετά από την αποτυχία της ιατρικής παρέμβασης είτε παράλληλα με αυτήν, αναζητούσαν την ξεχωριστή προσέγγιση της νόσου που πρόσφερε η θεραπεία της ψυχής από τους χαρισματικούς πατέρες του ασκητισμού. Σε αυτήν έβρισκαν μια αποτελεσματική αντιμετώπιση των συναισθηματικών, ψυχολογικών και κατ' επέκταση κοινωνικών επιπτώσεων της αρρώστιας. Το πρώτο βήμα σε αυτήν τη διαδικασία ήταν η δημιουργία μιας σχέσης ανάμεσα στον ασκητή και τον άρρωστο κοσμικό η οποία μπορούσε να λειτουργήσει θεραπευτικά.

Η σχέση ανάμεσα στον άγιο και τον επισκέπτη του άρχιζε να φτιάχνεται από τη στιγμή της υποδοχής, αν και είναι βέβαιο ότι ο επισκέπτης πήγαινε στην έρημο με προσδοκίες και στάσεις ήδη διαμορφωμένες. Ο ασκητής πολλές φορές επιφύλασσε θερμή υποδοχή στους κοσμικούς: έβγαινε να τους προϋπαντήσει συνήθως χαμογελαστός και με χαρούμενο πρόσωπο, πιθανόν τους προσκυνούσε, τους αγκάλιαζε και τους φιλούσε, τους έπλενε τα πόδια και προσευχόταν γι' αυτούς.¹ Ακολουθούσε η κατ' ιδίαν συζήτηση, στην οποία ο ασκητής ρωτούσε για την προέλευση του επισκέπτη και τον λόγο της επίσκεψής του, απαντούσε στις ερωτήσεις του και του έδινε ποικίλες συμβουλές. Κάπως έτσι περιγράφει ο συγγραφέας της *Ιστορίας τῶν Μοναχῶν* την επαφή της παρέας των προσκυνητῶν με τον Ιωάννη τον Λυκοπολίτη. Ο ίδιος αναφέρει την αίσθηση που του δημιούργησε η επαφή του με τον ασκητή: τους μιλούσε σαν γνήσιος πατέρας που υποδεχόταν τα παιδιά του μετά από μακροχρόνιο χωρισμό.²

¹ *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 1.13, 2.7, 8.48-49, 10.2.

² *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 1.18.

Παρόμοια συναισθήματα δημιουργούσαν και άλλοι άγιοι στους επισκέπτες τους. Η αρεταλογία των αγίων περιλάμβανε συνήθως αρετές όπως η φιλανθρωπία, η πραότητα, η απλότητα, ο ήμερος τρόπος ομιλίας και η γλυκύτητα στη συναναστροφή.¹ Για τον Αντώνιο λεγόταν ότι όποιος τον έβλεπε για πρώτη φορά τον αναγνώριζε αμέσως από τα χαρακτηριστικά του ήθους, τα οποία φαινόταν από την εξωτερική του εμφάνιση: ήταν γαλήνιος και ατάραχος, είχε ιλαρό πρόσωπο, ποτέ δεν ταρασσόταν και ποτέ δεν κατσούφιαζε.² Ο Συμεώνης, παρά τη σκληρή του άσκηση, στη σχέση του με τους ανθρώπους ήταν καταδεκτικός, γλυκός και πρόσχαρος και απαντούσε πρόθυμα στον καθένα, ανεξάρτητα από την κοινωνική του στάθμη.³ Θα μπορούσαμε να απαριθμήσουμε πολλούς αγίους με παρόμοια χαρακτηριστικά. Κοινή συνισταμένη τους ήταν ότι κατάφερναν να δημιουργήσουν ένα κλίμα οικειότητας και εμπιστοσύνης, το οποίο ευνοούσε τη διεξαγωγή μιας ζεστής ανθρώπινης επαφής.

Αυτή η σχέση εμπιστοσύνης, την οποία εξασφάλιζαν οι πνευματικοί πατέρες με τη στάση τους, αποτελούσε τη βάση για την ανάπτυξη της *συμπάθειας* με τον ασθενή, μίας από τις βασικές θεραπευτικές μεθόδους των πνευματικών πατέρων για τις ασθένειες της ψυχής. Ο θεραπευτής ήταν σε θέση να συμπάσχει με τον ασθενή του, να συμμετέχει στο πάθος της ψυχής του. Αυτή ακριβώς η θεραπευτική σχέση έκανε δυνατή μια αντιμετώπιση της ασθένειας που κινείται περισσότερο στο επίπεδο της ψυχής και λιγότερο του σώματος. Μπορούμε να δούμε σε αυτήν την προσωπική επαφή τον τρόπο με τον οποίο οι γέροντες κατάφερναν να ανακουφίσουν τους ασθενείς από το συναισθηματικό βάρος και να τους μεταδώσουν τη θετική διάθεση και την αισιοδοξία, που φαινόταν να διακατέχει συνήθως τους ίδιους.

Μια εκδοχή της αίσθησης που μπορεί να αποκόμιζε κανείς από την επαφή του με ένα χαρισματικό πρόσωπο, δίνει ο Γρηγόριος Νύσσης μιλώντας για την αδελφή του Μακρίνα. Η

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 24.5, 25.1.

² Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 67.

³ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 26.25.

Μακρίνα βοήθησε τη μητέρα της να ξεπεράσει την επικίνδυνη ψυχική της οδύνη από τον ξαφνικό θάνατο του γιου της Ναυκράτιου, που σύμφωνα με τον Γρηγόριο την είχε οδηγήσει στα όρια της τρέλας. Η αξιοθαύμαστη αυτοκυριαρχία της Μακρίνας την έκανε ικάνη ώστε, τόσο με τη δύναμη της σκέψης της και των λόγων της, όσο και με το προσωπικό της παράδειγμα, να παιδαγωγήσει τη μητέρα της στην υπομονή και την ανδρεία και έτσι σταδιακά να ξεπεράσει τον ψυχικό πόνο και τη διανοητική σύγχυση.¹ Ο ίδιος ο Γρηγόριος είχε προσωπική εμπειρία της επίδρασης που ασκούσε η Μακρίνα πάνω στις δοκιμαζόμενες ψυχές των ανθρώπων. Όταν κάποτε συζητούσε μαζί της και ο λόγος τους ήλθε στον νεκρό αδελφό τους Βασίλειο, ο Γρηγόριος δεν μπορούσε να κρατήσει τα δάκρυά του. Η Μακρίνα ήταν τόσο μακριά από αυτό το συναίσθημα, ώστε έκανε την ανάμνηση αφορμή συζήτησης σχετικά με τη φύση του ανθρώπου, τη μέλλουσα ζωή και τη θεια οικονομία που είναι κρυμμένη μέσα στα λυπηρά της ζωής. Ίσως τέτοια λόγια σε εμάς να φαίνονται ψυχρά, αλλά δεδομένου ότι είναι αδύνατον να αναπαράγουμε την αίσθηση της επαφής με έναν χαρισματικό, είναι προτιμότερο απλά να εμπιστευτούμε τις μαρτυρίες των συγχρόνων τους. Ο Γρηγόριος ισχυριζόταν ότι τα λόγια της Μακρίνας συνεπήραν τον νου του σε σημείο να νιώθει ότι έφτανε στα όρια της ανθρώπινης φύσης του.²

Παρόμοια εικόνα έχουμε και για τον Αντώνιο. Σύμφωνα με τον βιογράφο του, ο μεγάλος πατέρας παρηγορούσε με τέτοιον τρόπο ώστε να νομίζει κανείς ότι αυτός υποφέρει περισσότερο από τους ασθενείς. Έτσι, οι λυπημένοι έφευγαν χαρούμενοι, όσοι είχαν δικαστικές διαμάχες τις λησμονούσαν, όσοι θρηνούσαν πεθαμένους άφηναν το πένθος, οι φτωχοί περιφρονούσαν τον πλούτο και παρηγοριόντουσαν για τη φτώχεια τους. Όλα αυτά καθιστούσαν τον Αντώνιο έναν γιατρό δοσμένο από τον Θεό στην Αίγυπτο.³

Ο Αντώνιος στις περιπτώσεις που αναφέρονται παραπάνω δεν τερμάτιζε τις δικαστικές διαμάχες, δεν έφερνε στη ζωή τους νεκρούς και δεν έκανε τους φτωχούς πλούσιους. Η θεραπευτική του συμβολή ήταν να βοηθήσει τους ανθρώπους να υπερβούν παρόμοιες

¹ Γρηγόριος Νύσσης, *Βίος Μακρίνης*, 9-10.

² Γρηγόριος Νύσσης, *Βίος Μακρίνης*, 17.

³ Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 87.

καταστάσεις, να αποβάλουν τη θλίψη τους γύρω από αυτές και να συνεχίσουν κανονικά τη ζωή τους. Με την ίδια ακριβώς μέθοδο προσέγγιζε και τις αρρώστιες του σώματος: συνέπασχε με τους αρρώστους, προσευχόταν μαζί τους και όταν δεν εισακουόταν από τον Θεό τούς παρακαλούσε να κάνουν υπομονή. Οι άρρωστοι δέχονταν τα λόγια του γέροντα σαν θεραπεία και μάθαιναν έτσι να υπομένουν περισσότερο.¹ Η αντιμετώπιση δηλαδή της αρρώστιας μέσω της θεραπείας της ψυχής δεν σήμαινε την άρση της ασθένειας αλλά την υπέρβασή της.

Ο χαρισματικός ασκητής δεν καλείτο από τους κοσμικούς να θεραπεύσει μόνο το σώμα. Οι επισκέπτες του συχνά ζητούσαν από αυτόν βοήθεια στον πόνο, τη θλίψη και την απόγνωση, συναισθήματα που μπορεί να οφείλονταν σε διάφορους παράγοντες, μεταξύ των οποίων ένας ήταν και η σωματική ασθένεια. Ο Στέφανος Λιβυκός διέθετε το χάρισμα να διώχνει τη λύπη από τους άλλους, ανεξάρτητα από την αιτία της.² Οι θεραπευτές της ερήμου επέλεξαν συχνά να παρέμβουν στο επίπεδο της ψυχής και να αντιμετωπίσουν το συναισθηματικό σκέλος μιας προβληματικής κατάστασης. Αυτός ήταν άλλωστε ο βασικός τομέας στον οποίο εκτεινόταν η γνώση τους και, όπως είδαμε, είχαν αναπτύξει τρόπους ανακούφισης από τα συναισθηματικά αδιέξοδα. Από την άποψη αυτή, η θεραπεία που παρείχαν συνίστατο σε μια προσπάθεια αντιμετώπισης ψυχολογικών αδιεξόδων με σοβαρές συνέπειες στη λειτουργικότητα του ατόμου μέσα στην κοινωνία.

Οι πατέρες των μοναχών γνώριζαν πολύ καλά ότι η θεραπεία της ψυχής μπορούσε να αντιμετωπίσει την ασθένεια του σώματος επιτυγχάνοντας μια υπέρβαση των αρνητικών της συνεπειών σε συναισθηματικό και κοινωνικό επίπεδο. Αυτήν ακριβώς την αρχή φαίνεται πως αξιοποιούσαν και στη θεραπεία των κοσμικών. Μέσα από μια διαδικασία συζήτησης αλλά και με το προσωπικό του παράδειγμα, ο χαρισματικός προσπαθούσε να διδάξει στους κοσμικούς τις βασικές αρχές των ασκητών για την αντιμετώπιση της ασθένειας, προβάλλοντας σε αυτούς τις αξίες της υπέρβασης της λύπης και της ανάδειξης ενός

¹ Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 56.

² Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 24.1.

πνεύματος καρτερικότητας.¹ Το αποτέλεσμα ήταν να μάθει ο ασθενής να ζει με την ασθένειά του. Ο Παχώμιος θεωρούσε ότι στόχος της προσέγγισής του απέναντι στην αρρώστια ήταν να κάνει τον πάσχοντα να υπομένει το πάθος του έως και δέκα χρόνια και να μη διαμαρτύρεται.² Με τον τρόπο αυτό επιδιωκόταν να συνεχίσει ο ασθενής να είναι λειτουργικός και ενεργός στο πλαίσιο της κοινότητάς του παρά την ασθένεια. Με άλλα λόγια οι χαρισματικοί θέραπευαν όχι τόσο την ασθένεια ως αντικειμενική παθολογική κατάσταση, αλλά την ασθένεια ως υποκειμενική βιωματική εμπειρία.³

Συχνά όμως το πρόβλημα των ασθενών ήταν ο σωματικός πόνος και το ερώτημα είναι αν μπορούσαν οι χαρισματικοί ασκητές να προσφέρουν κάτι και σε αυτό το επίπεδο. Ο ασκητής Πέτρος αντιμετώπισε κάποτε την περίπτωση μιας ασθενούς η οποία έπασχε από καρκίνο στο μαστό της και τελικά πέθανε. Η βοήθεια που πρόσφερε ο Πέτρος αφορούσε ακριβώς τη διαχείριση των σφοδρών πόνων από τους οποίους υπέφερε. Στον καιρό της οξύτητας του πόνου η άρρωστη καλούσε συχνά κοντά της τον ασκητή διότι, όπως έλεγε, όταν άκουγε τη φωνή του όλος ο πόνος εξαφανιζόταν.⁴ Είναι δύσκολο να εξηγήσει κανείς τον τρόπο με τον οποίο ο χαρισματικός μπορεί να πετύχαινε ένα τέτοιο αποτέλεσμα. Γνωρίζουμε ωστόσο ότι οι ίδιοι οι ασκητές αναζητούσαν και έβρισκαν τρόπους να αντιμετωπίσουν τον σωματικό πόνο με τη δύναμη του πνεύματός τους. Έχουμε αναφερθεί στην ικανότητα του Λιμναίου να ανέχεται ισχυρότατους πόνους χωρίς ιατρική φροντίδα. Είδαμε πόσο ατάραχος είχε αντιμετωπίσει την εγχείρηση στα γεννητικά του όργανα ο Στέφανος Λιβυκός. Αυτή η ικανότητα του Στέφανου, του Λιμναίου και των άλλων χαρισματικών δεν αποκλείεται να σχετίζεται με τη βοήθεια που παρείχαν οι ίδιοι στους ασθενείς. Είναι πιθανό ότι πολλοί

¹ Μπορούμε να δούμε αυτήν τη μεταφορά αρχών και αξιών από τους ασκητές προς τους κοσμικούς ως μια θεραπευτική εκδοχή της ευρύτερης επίδρασης που είχε ο ασκητικός λόγος στην κοινωνία: Cameron, «Ascetic Closure», σ. 154.

² *Βίος Παχωμίου*, 90.

³ Πρόκειται για τη διάκριση μεταξύ των όρων «disease», που αναφέρεται στην παθολογία της ασθένειας όπως ορίζεται από τη βιοϊατρική, και «illness», που αναφέρεται στην αίσθηση που έχει ο ασθενής για την αρρώστια του: Lloyd, *In the Grip of Disease*, σ. 1-2, Ferngren, *Medicine in Early Christianity*, σ. 14. Με αυτά τα δεδομένα, μπορούμε να πούμε ότι οι ασκητές θέραπευαν την ασθένεια ως «illness».

⁴ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 9.13.

ασκητές, είτε με τον λόγο τους, είτε με το ζωντανό τους παράδειγμα, είτε με άλλους τρόπους, αξιοποιούσαν τη δύναμή τους να ελέγχουν τον πόνο στη βοήθεια που παρείχαν σε κοσμικούς ασθενείς.

Αν πράγματι οι πατέρες παρείχαν κάποια μορφή ενίσχυσης στην ανοχή του πόνου από τους ασθενείς, είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι αυτή μπορούσε κάλλιστα να συνδυαστεί με την ιατρική παρέμβαση, ακόμα και να τη διευκολύνει. Οι ασθενείς γνώριζαν ότι οι χειρουργικές επεμβάσεις των γιατρών ήταν αρκετά επικίνδυνες και εξαιρετικά επώδυνες.¹ Ο Ιωάννης Χρυσόστομος περιέγραφε με λεπτομέρειες το θέαμα του εγχειρούμενου, επισημαίνοντας τον πόνο και τη θλίψη του θεατή, όχι μόνο από τις πληγές και τα αίματα αλλά περισσότερο από τις κραυγές των ασθενών. Η περιγραφή του Ιωάννη αφήνει να φανεί ότι ο ίδιος είχε παρακολουθήσει τετοιες επεμβάσεις.² Ο λόγος για τον οποίο χρειάστηκε να βρεθεί δίπλα σε εγχειρούμενους ασθενείς ίσως μπορεί να διαφωτιστεί από ένα παράδειγμα που μας δίνει ο Αυγουστίνος.

Ο Αυγουστίνος αφηγείται τη χειρουργική επέμβαση ενός επιφανούς χριστιανού στην Καρχηδόνα το 388.³ Ο ασθενής, μετά από μια πρώτη επώδυνη εγχείρηση για την αφαίρεση συριγγίων, ενημερώθηκε από τους γιατρούς ότι η θεραπεία του απαιτούσε και δεύτερη επέμβαση. Ο Αυγουστίνος περιγράφει με λεπτομέρειες την αρχική άρνηση και οργή του ασθενούς, τον φόβο του και την απροθυμία του να υποστεί την ίδια εμπειρία δεύτερη φορά. Την παραμονή της εγχείρησης δέχτηκε την επίσκεψη «αγίων ανδρών», μεταξύ των οποίων ήταν ο επίσκοπος και διάκονοι της εκκλησίας της Καρχηδόνας. Εκείνος, με δάκρυα στα μάτια, ζήτησε να τον τιμήσουν με την παρουσία τους την επόμενη μέρα, σαν να επρόκειτο να γίνει η κηδεία του. Οι «άγιοι άνδρες» τον παρηγόρησαν και τον προέτρεψαν να εμπιστευτεί τον Θεό και να δεχτεί το θέλημά Του σαν άνδρας. Τότε προσευχήθηκαν όλοι μαζί, ενώ ο ασθενής προσευχήθηκε με μεγάλο πάθος, πέφτοντας στο έδαφος και τρέμοντας σύγκορμος,

¹ Magoulias, «The Lives of the Saints», σ. 138.

² Bliquez, «Two Lists of Greek Surgical Instruments», σ. 194.

³ Temkin, *Hippocrates*, σ. 223-25.

με τα δάκρυά του να τρέχουν. Την επόμενη μέρα οι υπηρέτες του Θεού εμφανίστηκαν μαζί με τους γιατρούς για να διαπιστώσουν ότι η εγχείρηση δεν ήταν απαραίτητη.

Το παράδειγμα αυτό είναι αρκετά εύγλωττο για τη βοήθεια που παρείχαν οι φορείς της θρησκείας σε έναν ασθενή, ενώ αυτός βρισκόταν στα χέρια των γιατρών. Ενδεχομένως να μας δίνει και μια εξήγηση για το γεγονός ότι ο Ιωάννης Χρυσόστομος είχε βρεθεί δίπλα σε ασθενείς που υφίσταντο παρόμοιες εμπειρίες ή για το είδος της βοήθειας που προσέφερε ο Πέτρος σε μια καρκινοπαθή ασθενή. Όλοι τους φαίνεται πως κάλυπταν μια συναισθηματική ανάγκη των ασθενών, απαντούσαν σε ένα ψυχικό αίτημα, το οποίο δεν ήταν λιγότερο επιτακτικό από το αίτημα θεραπείας του σώματος. Στη βάση αυτού του αιτήματος πιθανότατα βρισκόταν μια αδυναμία απέναντι στον πόνο και ένας φόβος για το ενδεχόμενο του θανάτου. Σε αυτό το πλαίσιο, η προσευχή ενός αγίου μπορεί να ανακούφιζε τις μεταφυσικές αγωνίες και να έκανε τον σωματικό πόνο ελαφρύτερο.

Η αξία της συνεισφοράς στην αντιμετώπιση του πόνου γίνεται περισσότερο κατανοητή αν συνυπολογίσουμε τη σιωπή της ιατρικής πάνω στο ίδιο θέμα. Οι ιπποκρατικοί γιατροί ποτέ δεν αντιμετώπισαν τον πόνο σαν ένα ξεχωριστό ή σημαντικό ζήτημα. Μπορεί να ενδιαφέρθηκαν γι' αυτόν ως μέσο διάγνωσης και πρόγνωσης της ασθένειας, να έδιναν φυσικές εξηγήσεις για την ερμηνεία του, αλλά δεν τον εξέτασαν μέσα σε ένα θεωρητικό πλαίσιο που θα βοηθούσε στη διαχείρισή του από τους ασθενείς. Το ίδιο κενό παρατηρείται και στους ιατρικούς συγγραφείς του πρώιμου Βυζαντίου, οι οποίοι έγραφαν σε ένα χριστιανικό περιβάλλον.¹ Αντίθετα, οι πατέρες του μοναχισμού, όπως έχουμε δει, αντιμετώπιζαν τον σωματικό και ψυχικό πόνο μέσα σε ένα ηθικό και θρησκευτικό πλαίσιο, εντός του οποίου αποκτούσε νόημα και μπορούσε να δώσει σε αυτόν που τον υφίστατο μια ηθική και θρησκευτική ιδιότητα. Όπως έχει παρατηρηθεί, στοχος της θρησκευτικής προσέγγισης δεν είναι τόσο να παύσει τον πόνο, αλλά να τον μετατρέψει από βασανισμό σε βίωμα που οδηγεί σε ιδέες, νόημα, ακόμα και σωτηρία. Η κατανόησή του μέσα σε ένα

¹ Horden, «Pain», σ. 295-97.

ερμηνευτικό σχήμα βασισμένο σε αξίες τις οποίες ο ασθενής αποδέχεται, θεωρείται ικανή να μειώσει την ίδια την αίσθηση του πόνου.¹

Φαίνεται λοιπόν ότι οι ασθενείς λάμβαναν ουσιαστική βοήθεια από τους χαρισματικούς θεραπευτές των ψυχών. Παραμένει όμως το ερώτημα αν τα χαρακτηριστικά της θεραπευτικής προσέγγισης που είδαμε είχαν και κάποιο θεραπευτικό αποτέλεσμα στην ασθένεια του σώματος. Αν δηλαδή μπορούσαν, ορισμένες φορές, να οδηγήσουν σε πραγματική βελτίωση της υγείας του ασθενούς.

Η σημασία του ψυχολογικού παράγοντα στην πορεία της ασθένειας ήταν αποδεκτή από τους αρχαίους γιατρούς. Στον Ιπποκράτη αποδιδόταν η αρχή, ότι ο άρρωστος ήταν απαραίτητο να μάχεται κατά της ασθένειας μαζί με τον γιατρό,² ενώ σε αρκετά σημεία της ιατρικής γραμματείας επαναλαμβάνεται η άποψη ότι ο γιατρός δεν μπορούσε να θεραπεύσει χωρίς τη συνεργασία του ασθενούς του.³ Στο ίδιο πλαίσιο οι ιπποκρατικοί γιατροί τόνιζαν τη σημασία που είχε η εμπιστοσύνη του ασθενούς στον γιατρό του για την επιτυχία της ίδιας της θεραπείας.

Όπως έχουμε σημειώσει σε προηγούμενο κεφάλαιο, η εμπιστοσύνη των ασθενών δεν κερδιζόταν τόσο με το επιχείρημα της τεχνικής επάρκειας, όσο με την εικόνα του γιατρού ως ηθικής προσωπικότητας. Όπως το έβλεπε ο Γαληνός, ο κύριος στόχος της ιατρικής ηθικής ήταν να πείσει τον ασθενή ότι βρισκόταν μπροστά σε έναν ικανό γιατρό.⁴ Η εικόνα του πρόσχαρου, φιλόανθρωπου γιατρού, που ήταν υπεράνω χρημάτων και εκδήλωνε γνήσιο ενδιαφέρον για τους ασθενείς,⁵ προβαλλόταν επανειλημμένα στις ιατρικές πραγματείες ως προαπαιτούμενο για τη σύναψη μιας σχέσης εμπιστοσύνης και τη δημιουργία μιας αίσθησης ασφάλειας στον άρρωστο. Η συναισθηματική διάσταση αυτής της θεραπευτικής σχέσης

¹ Glucklich, *Sacred Pain*, σ. 40, 61-62. Το ίδιο φαινόμενο έχει σημειωθεί στη θεραπεία του Ασκληπιείου, όπως παρουσιάζεται από τον Αίλιο Αριστείδη: Perkins, *The Suffering Self*, σ. 179-83.

² Ιπποκράτης, *Επιδημιών*, I, 2.11 (Loeb 1:164).

³ Ιπποκράτης, *Προγνωστικόν*, 1, *Αφορισμοί* I, 1, *Περὶ Τέχνης*, 7. Την αξία αυτής της στάσης του γιατρού πρόεβαλλε και ο Κέλσος: Gautherie, «Medical Dialogue», σ. 118-20.

⁴ Nutton, «Beyond the Hippocratic Oath», σ. 21.

⁵ Ιπποκράτης, *Περὶ Εὐσχημοσύνης*, 7-18.

αναμενόταν να ενισχύσει ηθικά τον ασθενή, με τρόπο που θα βοηθούσε εν τέλει την ίδια τη θεραπεία του. Στα έργα την ιατρικής γραμματείας σημειώνεται η πιθανότητα οι ασθενείς να παρουσίαζαν βελτίωση λόγω της ευχαρίστησης που τους προκαλούσε η καλοσύνη του γιατρού τους, παρότι μπορεί να ένιωθαν πόσο επικίνδυνη ήταν η ασθένειά τους.¹

Επομένως η θεραπευτική αξία του τρόπου αντιμετώπισης των ασθενών που βλέπουμε στους ασκητές ήταν γνωστή στην ιατρική επιστήμη της αρχαιότητας, όπως είναι γνωστή και σήμερα. Επιπλέον, οι πιθανότητες πραγματικών αποτελεσμάτων στην πορεία των ασθενών αυξάνονται ακόμη περισσότερο αν λάβουμε υπόψη τα είδη των ασθενειών που συνήθως θεράπευαν οι χαρισματικοί. Με ελάχιστες εξαιρέσεις, στις οποίες περιγράφονται πιο σπάνιες παθήσεις, η θεραπεία των μοναχών αντιμετώπιζε συγκεκριμένες σωματικές αρρώστιες, εκ των οποίων οι κυριότερες ήταν οι διάφορες μορφές παράλυσης, τύφλωσης και πυρετού, καθώς και όσες αποδίδονταν σε δαιμονική επίδραση. Ήταν περίπου τα ίδια νοσήματα που συνήθως θεράπευε και ο Ιησούς. Θα ήταν εντελώς βιαστικό και επιπόλαιο να υποθέσει κανείς ότι οι χαρισματικοί ασκητές ακολουθούσαν απλά το παράδειγμα του Ιησού, ή ακόμα περισσότερο ότι οι συγγραφείς των πηγών μας αποδίδουν στους ασκητές θαύματα του τύπου που δίνουν οι Ευαγγελιστές. Και αυτό για τον απλούστατο λόγο ότι περίπου τα ίδια νοσήματα θεραπεύονταν και στα Ασκληπιεία.

Στις επιγραφές των *Ταμάτων* της Επιδαύρου, οι ασθένειες που αναφέρονται συχνότερα αφορούν διαφόρων ειδών παραλύσεις, προβλήματα όρασης, δερματικές παθήσεις, στομαχικές διαταραχές και προβλήματα ατεκνίας.² Έχει παρατηρηθεί ότι τέτοιες ασθένειες σήμερα θα μπορούσαν να ενταχθούν στην κατηγορία των λειτουργικών ασθενειών, οι οποίες οφείλονται σε αίτια ψυχοσωματικά.³ Και στον βαθμό που έχουμε πράγματι να κάνουμε με τέτοιες

¹ Ιπποκράτης, *Παραγγελία*, 4, 6, 8.

² Παραλύσεις: *Τάματα*, 3, 15, 16, 35-38, προβλήματα όρασης: *Τάματα*, 4, 9, 11, 18, 20, 22, 32, 40, δερματικές παθήσεις: *Τάματα*, 6, 17, 19, 26, 28, στομαχικές διαταραχές: *Τάματα*, 23, 25, 27, 41, προβλήματα ατεκνίας: *Τάματα*, 2, 31, 34, 39, 42.

³ Κούκη, «Τα θεραπευτικά όνειρα», σ. 39, Pollak, *Η ιατρική στην αρχαιότητα*, σ. 67.

περιπτώσεις, ενδεχομένως η θεραπευτική διαδικασία που ακολουθείτο στα Ασκληπιεία να ήταν αποτελεσματικότερη από τις δίαιτες και τα φάρμακα των γιατρών.

Επομένως, θα μπορούσαμε να πούμε ότι αν οι ασκητές θεράπευαν παρόμοιες ασθένειες με εκείνες που θεράπευε ο Ιησούς και ο Ασκληπιός, αυτό οφείλεται πιθανότατα στο γεγονός ότι το είδος της θεραπευτικής προσέγγισης των συγκεκριμένων θρησκευτικών φορέων είχε καλύτερα αποτελέσματα σε αυτές ακριβώς τις ασθένειες. Και αυτό διότι δεν απευθυνόταν μόνο στο σώμα αλλά κυρίως στην ψυχή, όπως έχει φανεί ήδη και όπως θα δούμε και στη συνέχεια.

2. Η αναζήτηση του νοήματος της ασθένειας

Οι θεραπευτικές αρχές που είδαμε να εφαρμόζονται στη θεραπεία των κοσμικών μέχρι εδώ, μπορούσαν να αξιοποιηθούν σε όλες της μορφές ασθένειας, ανεξάρτητα από την προέλευσή τους. Πέρα όμως από την ηθική και συναισθηματική στήριξη, οι χαρισματικοί παρείχαν στους κοσμικούς ασθενείς μια νέα γνώση πάνω στην ασθένειά τους. Σε όλες τις περιπτώσεις κατά τις οποίες εντόπιζαν τη δράση ενός δαίμονα ή θεωρούσαν την ασθένεια συνέπεια της αμαρτίας, στην ουσία παρείχαν νέα γνώση. Οι ασθενείς που πήγαιναν στην έρημο, εκτός από ηθική στήριξη, έβρισκαν εναλλακτικές απαντήσεις και ερμηνείες για την αρρώστια τους.

Οι πιθανές εναλλακτικές ερμηνείες της ασθένειας δεν ήταν λίγες. Όπως έχουμε δει, ο Μ. Βασίλειος, απαριθμώντας μερικές από αυτές στους μοναχούς, έλεγε ότι η ασθένεια μπορεί να οφειλόταν στην αμαρτία του ασθενούς, την επίδραση των δαιμόνων, την πρόθεση του Θεού να ωφελήσει την ψυχή ενός ασθενούς ή να δείξει την ανθρώπινη φύση ενός αγίου κ.α.¹ Υπάρχουν πολλά παραδείγματα στην ασκητική γραμματεία που δείχνουν ότι η αρρώστια συχνά αντιμετωπιζόταν ως φορέας νοήματος, το οποίο έπρεπε να ερμηνευτεί, καθώς υπήρχε περίπτωση να περιλαμβάνει ένα μήνυμα για τον άρρωστο από τον ίδιο τον Θεό. Οι ερμηνείες

¹ Μ. Βασίλειος, *Όροι κατὰ πλάτος*, 55 (PG 31, 1044C-52C).

συνήθως ακολουθούσαν κάποια γενικά σχήματα και πρότυπα, όπως το πρότυπο του Ιώβ ή το σχήμα της ασθένειας που εμπεριέχει ένα δίδαγμα.¹ Όμως στην πράξη τα σχήματα αυτά δεν ήταν απόλυτα και, κυρίως, δεν παρείχαν τη λύση στην ερμηνεία.²

Το εύλογο ερώτημα είναι πώς μπορούσε κανείς να γνωρίζει αν μια σωματική ασθένεια προκλήθηκε από κάποιον δαίμονα ή από τον Θεό και ποιος ήταν ο στόχος του δαίμονα ή του Θεού σε κάθε περίπτωση. Με ποιον τρόπο δηλαδή γινόταν εφικτή η αποκωδικοποίηση του μηνύματος που πιθανόν ενυπήρχε στη σωματική πάθηση ή διαπιστωνόταν ότι τελικά δεν υπήρχε κανένα τέτοιο μήνυμα, ότι η ασθένεια ήταν φυσική και έπρεπε να αντιμετωπιστεί από τους γιατρούς.

Η απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα δινόταν από την κατοχή των χαρισμάτων. Με το χάρισμα της προφητείας μπορούσε κανείς να γνωρίζει τη βούληση του Θεού και με το χάρισμα της διάκρισης πνευμάτων να διακρίνει τη δαιμονική ή θεϊκή παρουσία. Όμως στην πράξη, η άσκηση αυτών των χαρισμάτων για την αποκάλυψη της βαθύτερης ουσίας μιας αρρώστιας μάς φέρνει και πάλι ενώπιον της λειτουργίας της «επιστήμης» για τη θεραπεία της ψυχής, δηλαδή ενός συστήματος γνώσης που είχε τις μεθόδους του, τους κανόνες του και τους θεραπευτικούς στόχους του. Οι πνευματικοί πατέρες προσέγγιζαν τη σωματική νόσο και τους κοσμικούς ασθενείς μέσα από μια διαδικασία εξέτασης και διάγνωσης, όπως έκαναν και με τους αμαρτωλούς μοναχούς.

Η ερμηνεία της σωματικής ασθένειας μπορούσε να προκύψει μόνο μετά από λεπτομερή εξέταση των δεδομένων. Ο Παχώμιος, σύμφωνα με τον βιογράφο του, συνήθιζε να χρησιμοποιεί το διορατικό του χάρισμα για να αντιληφθεί τη βαθύτερη φύση των ασθενειών, βάζοντας υπό δοκιμή τις *κράσεις*.³ Η λέξη *κράσις* ήταν ένας ιατρικός όρος που παρέπεμπε στην ανάμειξη των χυμών του σώματος, ως παράγοντα υγείας και ασθένειας, και η χρήση του

¹ Clark, «The Health of the Spiritual Athlete», σ. 228.

² Κατά τον Crislip, τα σχήματα αυτά αποτελούσαν γενικά συμβολικά μορφώματα, από τα οποία μπορούσαν να δημιουργηθούν νοήματα, που στην πράξη ξεπερνούσαν κατά πολύ τα βασικά σχήματα: Crislip, *Thorns in the Flesh*, σ. 31-33.

³ *Βίος Παχωμίου*, 52.

εδώ δεν πρέπει να είναι τυχαία. Αν ο γιατρός εξέταζε τον ασθενή για να διαπιστώσει το είδος της ανάμειξης των χυμών στο σώμα του, ο Παχώμιος τον εξέταζε με το χάρισμά του για να διαπιστώσει το είδος της επίδρασης που είχε η σωματική αρρώστια στο επίπεδο της ψυχής. Η προσέγγιση του Παχωμίου βασιζόταν σε εμπειρίες και πειράματα που έκανε ο ίδιος στον εαυτό του. Όταν κάποτε τον κατέλαβε πυρετός, δεν κατέφυγε στην αντιμετώπιση της ασθένειας μέσω της διατροφής, όπως συνηθιζόταν στο κοινόβιο, αλλά έμεινε καθιστός χωρίς φαγητό για δύο μέρες. Την τρίτη, χωρίς ακόμα να έχει φάει, άρχισε σιγά-σιγά να σηκώνεται και να προσεύχεται διαπιστώνοντας ότι σταδιακά ανακουφιζόταν από τη νόσο. Τα αποτελέσματα του πειράματος έδειχναν ότι η απουσία της φυσικής και ιατρικής φροντίδας δεν επηρέαζε αρνητικά την ασθένεια, ενώ παράλληλα η προσευχή την επηρέαζε θετικά. Με βάση αυτές τις παρατηρήσεις ο Παχώμιος κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η νόσος δεν ήταν φυσική αλλά είχε δαιμονική προέλευση και στόχευε να τον απομακρύνει από τον ασκητικό του βίο, κάτι που ο Θεός επέτρεψε να συμβεί θέλοντας να τον δοκιμάσει. Συνεπώς η φυσική θεραπεία, που συνίστατο στον μετριασμό της άσκησης, όχι μόνο δεν βοηθούσε αλλά έπρεπε να αποφευχθεί.

Ο Παχώμιος αξιοποιούσε τα συμπεράσματα που έβγαλε από την παραπάνω προσωπική του εμπειρία για να βοηθήσει και άλλους στην ασθένειά τους. Αυτό όμως σε καμία περίπτωση δε σημαίνει ότι χαρακτήριζε ομοιόμορφα και αδιακρίτως όλες τις ασθένειες ως αποτέλεσμα δαιμονικής επιρροής. Κάτι τέτοιο μπορούσε να γίνει μόνο μετά από την εξέταση της κάθε περίπτωσης ξεχωριστά. Ένα άλλο παράδειγμα από το κοινόβιο του Παχωμίου είναι αρκετά διαφωτιστικό.¹ Όταν κάποτε ένας μοναχός ασθένησε βαριά και ζήτησε να του δοθεί λίγο κρέας, ο ιεραρχικά ανώτερος αδελφός αρνήθηκε να το κάνει και ο ασθενής μοναχός απευθύνθηκε στον ίδιο τον Παχώμιο. Εκείνος επιτίμησε δημοσίως και με αυστηρότητα τους υπεύθυνους του νοσοκομείου, επειδή παραμέλησαν τον αδελφό, δεν κατανόησαν ότι νοσούσε και επιπλέον δεν ζήτησαν τη συμβουλή του, αφού δεν ήταν ικανοί οι ίδιοι να διακρίνουν. Η

¹ *Βίος Παχωμίου*, 53.

άρνηση ικανοποίησης του αιτήματος του ασθενούς μοναχού ίσως οφειλόταν σε απλή αμέλεια αλλά είναι αρκετά πιθανό ότι οφειλόταν σε εσφαλμένη ερμηνεία, αν κρίνουμε από τα λόγια του Παχωμίου. Ίσως είχαν θεωρήσει πως πίσω από το αίτημα του μοναχού κρυβόταν το πάθος της γαστριμαργίας, ή ότι η ασθένεια οφειλόταν σε κάποιον δαίμονα, που ήθελε να οδηγήσει τον ασθενή στην αμαρτία. Αντίθετα ο Παχώμιος θεωρούσε ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση η μόνη δυνατή διάγνωση ήταν αυτή της ασθένειας που είχε φυσικά αίτια και χρειαζόταν φυσική αντιμετώπιση. Με αυτόν τον τρόπο, το χάρισμα της διάκρισης, το οποίο ήταν απαραίτητο για την προσέγγιση της παθολογίας της ψυχής, μπορεί να μην ανακάλυπτε καμία τέτοια παθολογία και να παραχωρούσε τη θέση του στην ιατρική διάγνωση ή να μετατρέποταν το ίδιο σε ιατρική διάγνωση, όπως φαίνεται να έγινε στη συγκεκριμένη περίπτωση, αφού δεν γίνεται λόγος για παρουσία κάποιου γιατρού.

Η ικανότητα των χαρισματικών θεραπευτών να εντοπίζουν τη δαιμονική επιρροή ή την αμαρτία πίσω από τη σωματική νόσο, τούς έκανε και τους μόνους κατάλληλους για να βεβαιώσουν την απουσία του δαιμονικού ή του ηθικού παράγοντα και να θέσουν την αρρώστια στην αρμοδιότητα της ιατρικής. Αυτό έκανε για παράδειγμα ο Μακεδόنيος με τη μητέρα του Θεοδώρητου, όταν αυτή αρρώστησε και αρνιόταν να λάβει την απαραίτητη τροφή για λόγους άσκησης. Ο πνευματικός πατέρας την επισκέφθηκε και προσπάθησε να την πείσει, ότι το ιδιαίτερο ενδιαφέρον της για την ψυχή μπορούσε να εξυπηρετηθεί καλύτερα με το να υπακούει στους γιατρούς.¹

Τα παραπάνω παραδείγματα δείχνουν ότι η ερμηνεία της ασθένειας από τον χαρισματικό θεραπευτή δεν ήταν δεδομένη και διέφερε ανάλογα με την περίπτωση. Η θεραπευτική του τακτική ακολουθούσε την αρχή της εξατομικευμένης παρέμβασης, η οποία γινόταν δυνατή με χαρίσματα, όπως εκείνα της διάκρισης και της πρόγνωσης. Τα χαρίσματα αυτά, που παρείχαν γνώση για τις ψυχικές καταστάσεις των άλλων ανθρώπων, τα έχουμε δει να βασίζονται σε συγκεκριμένη γνώση και μεθοδολογία, η οποία ξεδιπλωνόταν μέσα στο πλαίσιο της προσωπικής επαφής και συζήτησης. Κάτι τέτοιο διακρίνεται με δυσκολία στις

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 13.3.

θεραπείες κοσμικών που περιγράφονται στις πηγές μας. Οι συγγραφείς δεν δίνουν μεγάλη έμφαση στον καθημερινό ρόλο των αγίων, καθώς τον υποβαθμίζουν υπέρ των θαυμάτων. Τα κείμενα παρουσιάζουν συχνά τους μεγάλους ασκητές να συζητούν με κοσμικούς για θέματα τα οποία δεν μαθαίνουμε ποτέ. Ο συγγραφέας ενδεχομένως θα μας ενημερώσει αν μέσα από αυτές τις συζητήσεις έγινε κάποια πρόγνωση του μέλλοντος, αλλά σπάνια θα μας αναφέρει τα προσωπικά ζητήματα που αποτελούσαν αντικείμενό τους. Έτσι, ο άγιος συνήθως εμφανίζεται να γνωρίζει κρυφά πάθη, αμαρτίες γονέων, αμαρτωλές σχέσεις, μόνο με το θεϊκό χάρισμά του.

Το πλαίσιο της θεραπευτικής σχέσης, που εξετάσαμε παραπάνω, κατά το οποίο ο άγιος δημιουργούσε μια συναισθηματική εγγύτητα με τον κοσμικό και κέρδιζε την εμπιστοσύνη του, ήταν ιδανικό για να κοιτάξει ο γέροντας μέσα στην ψυχή του ασθενούς. Ο Παλλάδιος μας δίνει μια πολύ ρεαλιστική εικόνα της συνάντησης που είχε ο ίδιος με τον Ιωάννη τον Λυκοπολίτη,¹ από την οποία βλέπουμε να ξεπηδούν τουλάχιστον δύο χαρίσματα του αγίου.

Το διορατικό του χάρισμα εκδηλώθηκε όταν ο Ιωάννης διέβλεψε τον θυμό του Παλλάδιου εξαιτίας της προτίμησης του αγίου να δει πρώτα έναν τοπικό άρχοντα. Το ίδιο χάρισμα ξεδιπλώθηκε και στη συνέχεια της συζήτησης, όταν ο Ιωάννης αναφέρθηκε στις δυσκολίες που αντιμετώπιζε ο Παλλάδιος στην έρημο, στην επιθυμία του να την εγκαταλείψει, στις σχέσεις του με την οικογένειά του. Με παρόμοιο τρόπο αναδείχθηκε και το προφητικό του χάρισμα. Έχοντας καταλάβει ότι ο νέος που είχε απέναντί του μπορούσε να έχει ένα λαμπρό μέλλον, τον ρώτησε αν ήθελε να γίνει επίσκοπος και τον προειδοποίησε για τους κόπους και τις θλίψεις που θα δοκίμαζε αν άφηνε την έρημο και αναλάμβανε ένα τέτοιο αξίωμα. Ο Ιωάννης ουσιαστικά έδωσε μια συμβουλή στον Παλλάδιο περιγράφοντας τα λίγο-πολύ δεδομένα δεινά του επισκοπικού αξιώματος. Όταν αργότερα ο Παλλάδιος παράκουσε τη συμβουλή του Ιωάννη και δοκίμασε μεγάλες περιπέτειες ως επίσκοπος, θεώρησε εκ των υστέρων τα λόγια του Ιωάννη προφητικά.²

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 35.5-11.

² Κυρτάτας, *Ιερείς και προφήτες*, σ. 136-37.

Η αφήγηση του Παλλάδιου μας δίνει ένα πολύ καλό παράδειγμα για το πώς ο άγιος, μέσα από την προσωπική επαφή και συζήτηση με τον επισκέπτη του, αποκτούσε πρόσβαση στην ψυχή του. Τα χαρίσματα του Ιωάννη, το διορατικό και το προγνωστικό, ήταν εκείνα που συνήθως χρησιμοποιούσαν οι πατέρες στη θεραπεία της ψυχής. Τα χαρίσματα αυτά ουσιαστικά αναφέρονται στον θαυμαστό τρόπο με τον οποίο οι γέροντες αποκτούσαν, από την άμεση επαφή με τον συνομιλητή τους, μια γνώση για τον εσωτερικό του κόσμο, η οποία τους επέτρεπε να εντοπίσουν τις προβληματικές ψυχικές καταστάσεις, να αξιολογήσουν τις δυναμικές τους, να προβλέψουν την εξέλιξή τους και εν τέλει να παρέμβουν θεραπευτικά. Έτσι, η άμεση προσωπική επαφή και τα χαρίσματα της γνώσης εντάσσονταν στο στάδιο της εξέτασης και διάγνωσης, που ήταν απαραίτητο για τη θεραπεία των ασθενών.

3. Δύο πρότυπα αναγωγής της ασθένειας από το σώμα στην ψυχή

Η απόδοση της ασθένειας στην αμαρτία απαντάται τουλάχιστον από την εποχή του Ομήρου. Στην περίπτωση της ασκητικής θεραπευτικής πρακτικής, η αναγωγή της αρρώστιας στο ηθικό επίπεδο δεν περιοριζόταν απλά στην απόδοση ηθικής ευθύνης στον ασθενή. Άλλωστε για τους πατέρες της ερήμου και οι αμαρτωλοί ήταν ασθενείς. Η αναζήτηση του παράγοντα της αμαρτίας συνήθως αποκάλυπτε ένα σύνθετο πλέγμα παραγόντων που σχετιζόνταν ποικιλοτρόπως με τη σωματική νόσο.

Η πιθανότητα ο ασθενής να είχε ευθύνη για τη σωματική του κατάσταση αναγνωριζόταν και από τους γιατρούς.¹ Ένας τρόπος σύνδεσης ανάμεσα στην ασθένεια της ψυχής και τη σωματική αρρώστια φαίνεται στην πραγμάτευση της ηθικής ασθένειας της *ἀκρασίας* από τον Μ. Βασίλειο.² Ήταν γνωστό από την ιατρική της εποχής ότι η έλλειψη εγκράτειας στην κατανάλωση ορισμένων τροφών μπορούσε να προκαλέσει σωματική νόσο. Η εγκράτεια όμως ήταν μια ηθική αρετή και ο ασθενής σε μια τέτοια περίπτωση είχε ο ίδιος

¹ Η ιατρική αντίληψη για τη σύνδεση της ασθένειας με τη διαίτα οδηγούσε συχνά στην απόδοση ηθικής ευθύνης στον ασθενή, κάτι που αποδεχόταν πλήρως και ο Γαληνός: Temkin, *Galenism*, σ. 39-40.

² Μ. Βασίλειος, *Όροι κατ' έπιτομήν*, 140 (PG 31, 1176B-C).

ευθύνη για την κατάστασή του. Με άλλα λόγια εκείνος που ασθενούσε λόγω της κακής διατροφής του, εκτός από ασθενής ήταν και αμαρτωλός ή καλύτερα ήταν ασθενής επειδή ήταν αμαρτωλός. Ο Μ. Βασίλειος παρατηρούσε ότι το πρόβλημα ενός τέτοιου ασθενούς ήταν η *άκρασία*, μεταθέτοντας έτσι την ασθένεια από το σωματικό στο ψυχικό επίπεδο. Η θεραπεία σε αυτήν την περίπτωση αφορούσε βέβαια και το σώμα αλλά στρεφόταν κυρίως στην ψυχή, όπου βρισκόταν η πρωταρχική και ουσιαστικότερη νόσος. Μάλιστα, κατά τον Μ. Βασίλειο, αν ο ασθενής δεν αντιλαμβανόταν αυτήν την πραγματικότητα, τότε ήταν προτιμότερο να αφήνεται στην ασθένεια για να βελτιωθεί η ψυχική του υγεία. Διότι ακόμα και αν το σώμα θεραπευόταν, χωρίς την άρση της *άκρασίας* από την ψυχή ο ασθενής ήταν πιθανό να ξαναπέσει σε παρόμοια σωματικά πάθη. Έτσι, η οριστική και πλήρης θεραπεία περνούσε μόνο μέσα από την ψυχή.

Ο προφανής θετικός ρόλος της σωματικής ασθένειας στην παραπάνω περίπτωση έκανε τον Μ. Βασίλειο να θεωρεί ότι τελικά ήταν ο ίδιος ο Θεός που επέτρεπε την εμφάνισή της, για να δείξει πόσο μεγάλο κακό ήταν το πάθος της *άκρασίας*. Ωστόσο στην προσπάθειά του να προσδιορίσει το είδος της σχέσης ανάμεσα στη σωματική και την ψυχική νόσο κατέληξε να εντοπίσει μια ασθένεια που περνούσε από την ψυχή στο σώμα με αυτόματο και μηχανιστικό τρόπο, χωρίς να υπάρχει ανάγκη θεϊκής παρέμβασης. Έτσι, η σύνδεση της αμαρτίας με την αρρώστια μπορεί να γινόταν από μια ιατρική θεώρηση της ασθένειας. Άλλες φορές πάλι, η εξέταση του ασθενούς αποκάλυπτε βαθύτερα ψυχικά πάθη, τα οποία προκαλούσαν μια παθολογία με σωματικές, συναισθηματικές και κοινωνικές προεκτάσεις. Σε αυτήν την κατηγορία φαίνεται να ανήκε η μυστηριώδης ασθένεια που ταλαιπωρούσε τον Ευάγριο, πριν αυτός αποσυρθεί στην έρημο της Αιγύπτου.¹

Όταν ο Ευάγριος βρισκόταν στα Ιεροσόλυμα βασανιζόταν από μια μακροχρόνια αρρώστια με συμπτώματα πυρετού, η οποία εξαντλούσε το σώμα του επί έξι μήνες. Η πρώτη του αντίδραση ήταν να επισκεφθεί γιατρούς, οι οποίοι φαίνεται ότι τον παρακολουθούσαν για αρκετά μεγάλο διάστημα αλλά δεν κατάφεραν, σύμφωνα με τον Παλλάδιο, να βρουν την

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 38.8-9.

αιτία της αρρώστιας και να τον θεραπεύσουν. Αυτή η ανεξήγητη από τους γιατρούς μακροχρόνια ασθένεια έβαλε σε υποψίες τη Μελάνη, η οποία ζήτησε από τον Ευάγριο να της εξομολογηθεί τις σκέψεις του, καθώς πίστευε ότι η αρρώστια του δεν ήταν άσχετη με τον Θεό.

Ο Ευάγριος πράγματι εκμυστηρεύτηκε τον παλιό του έρωτα για τη γυναίκα ενός αξιωματούχου, τις σκέψεις και τους πειρασμούς που τον βασάνιζαν, την αμφιβολία του για την ασκητική ζωή και την επιθυμία του να την εγκαταλείψει. Με την εξομολόγηση αυτή ήλθαν στην επιφάνεια όλα τα προβλήματα και οι εσωτερικές συγκρούσεις που απασχολούσαν τον Ευάγριο, αποκαλύφθηκε μια ευρύτερη νοσηρή κατάσταση, η οποία υπερέβαινε σε έκταση και σπουδαιότητα εκείνη της σωματικής νόσου αλλά επιπλέον αποτελούσε και την αιτία της. Η τελευταία αυτή διαπίστωση προέκυψε από την αναζήτηση της θέσης και του ρόλου της σωματικής ασθένειας στην ευρύτερη εικόνα των προβλημάτων του Ευάγριου. Η μελέτη της συγκεκριμένης περίπτωσης έδειχνε ότι η σωματική αρρώστια εξαντλούσε το σώμα που τον τραβούσε προς την αμαρτία και τον εμπόδιζε στην αρετή και επιπλέον έγινε αφορμή για να αντιμετωπιστεί η βαθύτερη ασθένεια της ψυχής. Ήταν επομένως φανερό ότι την ασθένεια του Ευάγριου την επέτρεψε ο Θεός για να αποτρέψει την απώλειά του. Μετά από αυτές τις διαπιστώσεις η Μελάνη ζήτησε την υπόσχεση του Ευάγριου ότι δεν θα ξεστράτιζε από τον ασκητικό βίο και με την προσευχή μετά από λίγο θεραπεύτηκε. Μετά από τη θεραπεία του, βέβαιος πια για το τι έπρεπε να κάνει, πήγε στο όρος της Νιτρίας στην Αίγυπτο.

Η ανάγκη για θεραπεία του σώματος οδήγησε τον Ευάγριο από την ιατρική αντιμετώπιση στην προσέγγισή της μέσω της θεραπευτικής «επιστήμης» της ψυχής. Αυτή η τελευταία αποκάλυψε την ασθένεια της ψυχής που βρισκόταν πίσω από τη σωματική νόσο και επανερμήνευσε την αρρώστια του σώματος εντοπίζοντας τον τρόπο με τον οποίο συνδέονταν τα δύο επίπεδα της ασθένειας. Έτσι, το κέντρο βάρους της ερμηνείας της νόσου κινήθηκε από τον πυρετό στην κρυφή αμαρτία, την απωθημένη επιθυμία, που παρέμενε άλυτη στην ψυχή του ασθενούς και δεν του επέτρεπε να ενταχθεί πλήρως στην ασκητική κοινότητα, από την οποία τον χώριζε μεγάλη συναισθηματική απόσταση.

Με αυτόν τον τρόπο αναπτυσσόταν από τη θεραπευτική «επιστήμη» της ψυχής μια μέθοδος συσχέτισης των ασθενειών του σώματος με εκείνες της ψυχής, η οποία, ανάλογα με το είδος του προβλήματος της ψυχής, αλλά και εκείνου του σώματος, ανακάλυπτε ποικίλους τρόπους σύνδεσης μεταξύ των δύο επιπέδων. Η σωματική αρρώστια μπορεί να συνδεόταν με ψυχικούς και σωματικούς μηχανισμούς που περιγράφονταν από την ιατρική ή με ανεκπλήρωτες και κρυφές επιθυμίες, που συχνά συσχετιζόνταν με τους δαίμονες. Από την άλλη μεριά τόσο στο παράδειγμα του Ευάγριου, όσο και σε εκείνο της *ἀκρασίας*, είναι σαφές ότι έχουμε να κάνουμε με παθολογικές ψυχικές καταστάσεις και από την άποψη αυτή η προσέγγιση των πατέρων δεν απείχε πολύ από την ψυχοθεραπεία, όπως την εννοούμε σήμερα.

B. Η μέθοδος και η στόχευση της θεραπευτικής παρέμβασης

1. Η σημασία της στάσης του ασθενούς απέναντι στην ασθένειά του

Η ασθένεια της ψυχής ήταν, για τους πνευματικούς πατέρες των μοναχών, μια σύνθετη έννοια, με πολλές προεκτάσεις. Η αντιμετώπισή της επιδιωκόταν με θεραπευτικές παρεμβάσεις στα επίπεδα του σώματος, της ψυχής, της διάνοιας και των κοινωνικών σχέσεων. Σε όλες εκείνες τις περιπτώσεις που οι θεραπευτές της ερήμου συνέδεαν τη σωματική αρρώστια με την αμαρτία, τη βούληση του Θεού και τους δαίμονες, στην ουσία έκαναν μια αναγωγή σε όλα τα παραπάνω επίπεδα και παρείχαν μια εναλλακτική θεραπεία που μπορούσε να έχει πρακτικά αποτελέσματα.

Ένας τρόπος με τον οποίο φαινόταν στα μάτια του έμπειρου θεραπευτή το είδος της σύνδεσης ανάμεσα στη σωματική και την ψυχική νόσο ήταν η παρατήρηση της στάσης του ασθενούς απέναντι στην ασθένειά του. Ένα παράδειγμα της παραπάνω πρακτικής βρίσκουμε στον τρόπο με τον οποίο αντιμετώπισε ο Ιωάννης ο Λυκοπολίτης την ασθένεια ενός από τους προσκυνητές που ανήκαν στην παρέα του συγγραφέα της *Ιστορίας τῶν Μοναχῶν*. Κατά τη διάρκεια της επίσκεψής τους στον Ιωάννη, ο ασθενής προσκυνητής ζήτησε από τον ερημίτη

να τον θεραπεύσει, καθώς ήταν ήδη τρεις μέρες άρρωστος με πυρετό. Ο Ιωάννης απάντησε ότι αυτή η ασθένεια προήλθε από την ολιγοπιστία του και ότι του έκανε καλό. Στη συνέχεια τον άλειψε με λάδι με αποτέλεσμα να βγάλει ό,τι είχε μέσα του και τέλος τού είπε να αποσυρθεί για να αναπαυτεί.

Σε έναν γέροντα όπως ο Ιωάννης, ο οποίος ασκείτο στην καρτερία και είχε αντιμετωπίσει ανθρώπους με πολλές και ποικίλες ασθένειες, θα πρέπει να έγινε αμέσως κατανοητό ότι ένας ασθενής που παρακαλούσε να απαλλαγεί από έναν πυρετό τριών ημερών, δεν χαρακτηριζόταν για την καρτερικότητά του. Η παρατήρηση αυτή οδήγησε τον Ιωάννη να αντιληφθεί ότι μπροστά του είχε μια ασθένεια η οποία έφερνε στην επιφάνεια ένα έλλειμμα της ψυχής. Από την παρατήρηση της έλλειψης καρτερίας προέκυπτε εύλογα το συμπέρασμα ότι η πίστη του ασθενούς δεν ήταν αρκετά ισχυρή. Το βασικό πρόβλημα του ασθενούς ήταν επομένως η ολιγοπιστία, ένα πρόβλημα που έμενε κρυφό και δεν θα ερχόταν στην επιφάνεια αν δεν υπήρχε η αρρώστια του σώματος. Συνεπώς η αρρώστια ήταν ένα σύμπτωμα που έπαιζε θετικό ρόλο, γιατί αποκάλυπτε τη βαθύτερη και κρυφή ασθένεια της ψυχής.

Ο Ιωάννης, προσεγγίζοντας την ψυχή του ασθενούς και αποκωδικοποιώντας το μήνυμα της αρρώστιας του, ανακάλυψε πιθανότατα πως η εμπειρία του ασθενούς οφειλόταν περισσότερο στον ίδιο και λιγότερο στη νόσο. Το πρόβλημά του δεν ήταν τόσο η αρρώστια, όσο ο τρόπος που βίωνε την αρρώστια. Η ενόχλησή του από αυτήν έμοιαζε δυσανάλογα μεγάλη σε σύγκριση με τα συμπτώματα της νόσου. Αυτό λοιπόν που πιθανόν άλλαξε με τη θεραπεία της ψυχής ήταν ακριβώς η αίσθηση του ασθενούς για την ασθένειά του, ο βαθμός της έμφασης που έδινε στα συμπτώματα. Ο Ιωάννης μάλλον βοήθησε τον ασθενή να αναπτύξει μια στάση καρτερικότητας απέναντι στη νόσο, να μάθει να την ανέχεται, να μην τη βιώνει πια με τον ίδιο τρόπο και να συνεχίσει να είναι λειτουργικός παρά την παρουσία της. Το συγκεκριμένο παράδειγμα επομένως δεν μαρτυρά τόσο μια θαυματουργική θεραπεία, όσο μια εξαφάνιση της ασθένειας, ως διά μαγείας, μέσω της εξάλειψης των αρνητικών της συνεπειών στον συναισθηματικό κόσμο και τη λειτουργικότητα του ασθενούς.

Το ίδιο αποτέλεσμα φαίνεται ότι προσπάθησε να πετύχει και ο χαρισματικός ασκητής Πέτρος αντιμετωπίζοντας μια ασθένεια της μητέρας του Θεοδώρητου. Η μητέρα του Θεοδώρητου, νέα ακόμα, έπασχε από μια ασθένεια στο ένα της μάτι, την οποία δεν κατάφερε να θεραπεύσει με φυσικά μέσα. Έχοντας ακούσει για τη δύναμη του Πέτρου να θεραπεύει τέτοιες ασθένειες κατέφυγε σε αυτόν. Σαν νέα εικοσιτριών ετών και πλούσια που ήταν, πήγε στον Πέτρο στολισμένη με διάφορα κοσμήματα και πολυτελή ρούχα. Ο Πέτρος αντί να προχωρήσει αμέσως στη θεραπεία της ασθένειας άρχισε να μιλά στην κοπέλα για τη ματαιότητα του καλλωπισμού του σώματος, θέλοντας, κατά τον Θεοδώρητο, να θεραπεύσει πρώτα την αρρώστια της επίδειξης. Εκείνη κατανόησε την αμαρτία της και έπεσε στα γόνατα θρηνώντας και ζητώντας για δεύτερη φορά τη θεραπεία του ματιού. Για δεύτερη φορά ο Πέτρος ανέβαλε τη θεραπεία, ενώ εκείνη παρακαλούσε κλαίγοντας και λέγοντας ότι δεν θα έφευγε αν δεν γιατρευόταν. Τελικά, ο Πέτρος απάντησε ότι ο Θεός, ο οποίος εκπληρώνει όλα τα αιτήματα όσων έχουν ισχυρή πίστη, θα τη θεράπευε επειδή έβλεπε την πίστη της. Με αυτά τα λόγια έβαλε το χέρι του στο μάτι και αφού έκανε το σημείο του σταυρού έδωσε την αρρώστια. Από τότε εκείνη απαλλάχτηκε από τα στολίδια, κερδίζοντας έτσι διπλή βοήθεια: ζητώντας θεραπεία του σώματος απέκτησε μαζί με αυτήν και την υγεία της ψυχής.¹

Στην παραπάνω περίπτωση η θεραπεία της ψυχής προηγήθηκε εκείνης του σώματος και θεωρήθηκε σχεδόν ως προϋπόθεση. Στην αφήγηση του Θεοδώρητου αφήνεται να εννοηθεί ότι οι προϋποθέσεις που έθεσε ο Πέτρος για το θαύμα οφείλονταν αφενός στην πρόθεσή του να θεραπεύσει εκτός από το σώμα και την ψυχή, κυρίως όμως στο ότι το θαύμα προϋπέθετε την πίστη, η οποία έπρεπε να αποδειχθεί έμπρακτα. Υπάρχει ωστόσο και η πιθανότητα ο Πέτρος να θεώρησε προαπαιτούμενη τη θεραπεία της ψυχής επειδή η παρέμβασή του αφορούσε κυρίως το επίπεδο της ψυχής.

Η εικόνα της νέας κοπέλας, που από τη μια μεριά είχε μια σοβαρή σωματική πάθηση και από την άλλη αναδείκνυε την ομορφιά της, έμοιαζε αντιφατική. Ο στολισμός ερχόταν σε ευθεία αντίθεση με το σωματικό ελάττωμα και φαινόταν σαν να ήθελε να καλύψει και να

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 9.5-8.

κρύψει το πρόβλημα. Η αντίφαση αυτή φανέρωνε τις εσωτερικές συγκρούσεις που βίωνε η κοπέλα, φανέρωνε δηλαδή μια ασθένεια της ψυχής, η οποία εκδηλωνόταν στον λανθασμένο τρόπο με τον οποίο είχε χειριστεί την ασθένειά της. Η εικόνα που είχε η ίδια για τον εαυτό της ως νέα, όμορφη και πλούσια, έκανε αδύνατη τη διαχείριση της ασθένειας του ματιού, η οποία αποτελούσε γι' αυτήν ένα άλυτο πρόβλημα. Με την αντιφατική της εμφάνιση ζητούσε από τον ασκητή να εξαλείψει το ελάττωμα που δεν ταίριαζε στην εικόνα την οποία ήθελε να προβάλλει προς τα έξω. Ζητούσε δηλαδή θεραπεία του σώματος. Η παρέμβαση όμως του Πέτρου κινήθηκε στην ακριβώς αντίθετη κατεύθυνση αναζητώντας την ενότητα της εικόνας στην απομάκρυνση των στολιδιών. Θεράπευσε δηλαδή την ψυχή. Μέσω αυτής της αλλαγής, που συντελέστηκε σε ψυχολογικό και κοινωνικό επίπεδο έγινε δυνατή και η διαχείριση της ασθένειας. Είναι φανερό ότι οι αλλαγές που ήθελε να προκαλέσει ο Πέτρος δεν ήταν εύκολες. Η θεραπεία έγινε μέσα σε έντονο συναισθηματικό κλίμα, καθώς ο θεραπευτής ζήτησε από την ασθενή να θυσιάσει τον παλιό της εαυτό, κάτι που εκείνη δεν φαίνεται να δέχθηκε αμέσως.

Το παράδειγμα του Πέτρου, όσο και εκείνο του Ιωάννη, δείχνουν ότι η θεραπευτική παρέμβαση των χαρισματικών θεραπευτών πιθανότατα βασιζόταν στο ότι έβλεπαν το πρόβλημα της ψυχής εκεί που κανένας άλλος δεν το αντιλαμβανόταν. Αυτό δεν οφειλόταν μόνο στην ικανότητα εμβάθυνσης των πατέρων της ερήμου στις ψυχές των ανθρώπων, αλλά μάλλον περισσότερο στο γεγονός ότι τα κριτήριά τους ήταν εντελώς διαφορετικά. Στις κοινωνίες των κοσμικών δύσκολα θα βρισκόταν κάποιος να θεωρήσει προβληματικές, καταστάσεις όπως η διαμαρτυρία κάποιου για την αρρώστια του ή η επιθυμία μιας κοπέλας να είναι όμορφη και να αρέσει. Για τους ασκητές όμως τέτοιες καταστάσεις ήταν κατεξοχήν συμπτώματα της ασθένειας της ψυχής. Συνεπώς εκείνο που πρόσφεραν στους κοσμικούς ήταν η δυνατότητα να δουν τον εαυτό τους και την ασθένειά τους από την οπτική γωνία των ασκητών. Σίγουρα αυτό δεν γινόταν αποδεκτό από όλους. Στον βαθμό όμως που η ασκητική οπτική γινόταν αποδεκτή, μπορούσε να επιφέρει αλλαγές στην κοσμοθεωρία του κοσμικού, στην πρόσληψη του εαυτού του, του σώματός του και των σχέσεών του με τους άλλους, με

αποτέλεσμα να καθίσταται ικανός να διαχειριστεί την ασθένεια με τρόπο που να μην επηρεάζει τη λειτουργικότητά του, την καθημερινότητά του, ίσως ακόμα και τον συναισθηματικό του κόσμο. Με τον τρόπο αυτό, μέσω της θεραπευτικής σχέσης και διαδικασίας, μεταφέρονταν στους κοσμικούς αρχές και αξίες που ήταν δεδομένες στον ασκητικό κόσμο. Τα πρότυπα που προβάλλονταν στα πρόσωπα των αγίων, όπως εκείνο της καρτερικότητας, δεν περνούσαν στους κοσμικούς απλά και μόνο μέσω της μίμησης. Διδάσκονταν από τους θεραπευτές μέσω μιας εξατομικευμένης θεραπευτικής παρέμβασης. Από την άποψη αυτή η θεραπευτική διαδικασία συνίστατο σε μια μεταφορά γνώσης.¹

2. Η θεραπευτική αντιμετώπιση της ανεξέλεγκτης συμπεριφοράς

Η ψυχική και σωματική παθολογία που αντιμετώπιζε ο Ευάγγριος και η μητέρα του Θεοδώρητου ενδεχομένως δρούσε ανασταλτικά στην ένταξή τους στον άμεσο κοινωνικό τους περίγυρο. Πιθανόν και οι δύο βίωναν την ασθένεια τους ως αδυναμία επικοινωνίας και αποξένωση. Σε άλλες περιπτώσεις, η ασθένεια που καλούνταν να θεραπεύσουν οι χαρισματικοί είχε ως βασικό χαρακτηριστικό την απόλυτη αποξένωση του ασθενούς από τους οικείους του. Πρόκειται για τις περιπτώσεις των δαιμονισμένων, οι οποίοι εμφανίζονται να έχουν απωλέσει κάθε σημείο επαφής με τον κοινωνικό τους περίγυρο. Η συμπεριφορά τους ήταν σε μεγάλο βαθμό αποκλίνουσα, χωρίς να υπάρχει η δυνατότητα άσκησης κάποιου ελέγχου από την πλευρά της ευρύτερης και στενότερης κοινωνικής ομάδας στην οποία ανήκαν. Τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της πάθησης των ασθενών αυτών, τους οποίους θα μπορούσαμε συμβατικά να τους ονομάσουμε δαιμονισμένους ή τρελούς, καθιστούσαν τους χαρισματικούς ως κατεξοχήν αρμόδιους για τη θεραπεία τους.

¹ Valantasis, «Social Function of Asceticism», σ. 550, ο οποίος θέτει μεταξύ των βασικών κοινωνικών λειτουργιών του ασκητισμού τον επαναπροσδιορισμό των κοινωνικών σχέσεων και των σχέσεων ανάμεσα στον εαυτό και το σώμα, καθώς και την παροχή των μέσων μιας επανεκπαίδευσης των ανθρώπων στα νέα πρότυπα που προέβαλλε. Μπορούμε να θεωρήσουμε τη θεραπευτική προσέγγιση των μοναχών ως ένα από αυτά τα μέσα επανεκπαίδευσης.

Σε αυτές τις περιπτώσεις ο άγιος καλείτο να ελέγξει την ανεξέλεγκτη συμπεριφορά και να αποκαταστήσει την επικοινωνία με τον δαιμονισμένο. Η θεραπεία θεωρείτο επιτυχής στον βαθμό που ο ασθενής ανακτούσε την επαφή του με το κοινωνικό του περιβάλλον και αναλάμβανε τους ρόλους και τις υποχρεώσεις που είχε μέσα σε αυτό. Έτσι, η θεραπευτική παρέμβαση του χαρισματικού έπρεπε εξ ορισμού να λαμβάνει δύο παράγοντες υπόψη του. Πρώτον τον ασθενή και την ασθένειά του και δεύτερον τη σχέση του και την επικοινωνία του με το άμεσο κοινωνικό του περιβάλλον, συνήθως την οικογένειά του. Η σημασία του δεύτερου παράγοντα για τη θεραπεία αυτών των ασθενών φαίνεται από το γεγονός ότι, στην περίπτωση που το κοινωνικό πλαίσιο απουσίαζε, ο θεραπευτής δεν μπορούσε να θεραπεύσει πλήρως τον ασθενή.

Μια από τις πιο γνωστές εικόνες δαιμονισμένου, ακόμα ζωντανή τον 4^ο αι., είναι η εικόνα εκείνου που απάλλαξε ο Ιησούς από τα δαιμόνια στην περιοχή των Γαδαρηνών. Ο κατεχόμενος αυτός άνδρας δεν φορούσε ρούχα ούτε έμενε σε σπίτι, αλλά ζούσε στα μνήματα, στα βουνά και τις ερημιές. Για να τον συγκρατήσουν τον έδεναν με αλυσίδες και του έβαζαν σιδερένια δεσμά στα πόδια, όμως εκείνος έσπαζε τα δεσμά, έβγαζε άναρθρες κραυγές και κατακοβόταν στις πέτρες.¹

Η θεραπεία του Ιησού δεν οδήγησε τον δαιμονισμένο στην ολοκληρωμένη επανένταξή του στην κοινωνία. Μετά την απαλλαγή του από τα δαιμόνια, οι κάτοικοι της περιοχής τον αντιμετώπιζαν με φόβο και ο ίδιος έδειχνε να είναι προσκολλημένος στον θεραπευτή του. Δεν ήταν πρόθυμος να επιστρέψει στην πόλη, αντίθετα ζητούσε από τον Ιησού να τον πάρει μαζί του. Και όταν ο Ιησούς τού είπε να πάει στο σπίτι του και του ανέθεσε την αποστολή να διηγηθεί στον κόσμο την ευεργεσία του Θεού, εκείνος διαλαλούσε σε όλη την πόλη τη θεραπεία του αλλά και πάλι δεν φαίνεται να επέστρεψε σε κάποια οικογένεια. Έτσι, ο θεραπευμένος του Ιησού μπορεί να επανεντάχθηκε στην κοινωνία αλλά η θέση του σε αυτήν παρέμεινε διακριτή από των υπολοίπων ανθρώπων.

Μια παρόμοια περίπτωση δαιμονισμένου αντιμετώπισε και ο ασκητής Πέτρος, όταν έμενε σε έναν τάφο κοντά στην Αντιόχεια. Ο άγιος κατάφερε με την προσευχή του να

¹ *Κατά Λουκάν*, 8:26-39, *Κατά Μάρκον*, 5:1-20.

ελευθερώσει από τη δαιμονική επιρροή έναν άνδρα που περιφερόταν σαν μανιακός. Εκείνος ως ανταπόδοση για τη θεραπεία του προσφέρθηκε να μείνει για να παρέχει τις υπηρεσίες του.¹ Και σε αυτήν την περίπτωση ο ασυγκράτητος τρελός που περιφέρεται στις ερημιές δεν φαίνεται να έχει καμία σύνδεση με την κοινωνία. Και πάλι η θεραπεία δεν οδηγεί σε πλήρη επανένταξη αλλά σε προσκόλληση στον θεραπευτή. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι η θεραπεία αυτού του είδους ήταν ένα συνώνυμο της εξημέρωσης ενός ατόμου το οποίο ο δαίμονας είχε μεταβάλει σε θηρίο.

Υπάρχει και μία περίπτωση δαιμονισμένου αυτής της κατηγορίας, που γνωρίζουμε την οικογένειά του. Πρόκειται για τον γιο του Ιννοκέντιου, ο οποίος, πριν γίνει αναχωρητής, κατείχε εξέχουσα θέση στο παλάτι επί Κωνσταντίου. Ο Ιννοκέντιος καταράστηκε τον γιο του, όταν αυτός αμάρτησε με την κόρη ενός πρεσβύτερου, παρακαλώντας τον Θεό να του στείλει ένα πνεύμα ώστε να μη βρει πια ευκαιρία η σάρκα να αμαρτήσει, επειδή θεώρησε προτιμότερο να τον βλέπει να παλεύει με δαιμόνιο παρά με την ακολασία. Από τότε αυτός περιφερόταν στο όρος Ελαιών φορώντας σίδερα και βασανιζόμενος από το πνεύμα.²

Όπως δείχνει και το τελευταίο παράδειγμα, οι δαιμονισμένοι με τα παραπάνω χαρακτηριστικά δεν ήταν μόνο τρελοί, αλλά και απόβλητοι από την κοινωνία. Αυτός ήταν πιθανότατα ο λόγος που η θεραπεία τους δεν οδηγούσε στην πλήρη επανένταξή τους, καθώς δεν φαίνεται να είχαν οικογένεια πρόθυμη να τους δεχτεί πίσω. Ήταν οι τρελοί χωρίς οικογένεια.

Οι περισσότερες θεραπείες για τις οποίες έχουμε μαρτυρίες αφορούν δαιμονισμένους που ανήκαν σε κάποια οικογένεια, η οποία νοιαζόταν γι' αυτούς. Οι άμεσοι συγγενείς έπαιζαν βασικό ρόλο στη θεραπεία. Η πρώτη αντίδρασή τους ήταν να κρατήσουν τον ασθενή στο σπίτι για να του προσφέρουν τις φροντίδες τους. Στη συνέχεια ήταν αυτοί που αναζητούσαν τη θεραπεία του. Είτε καλούσαν τον θεραπευτή να τον επισκεφτεί στο σπίτι

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 9.4.

² Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 44.

του, είτε τον μετέφεραν στον τόπο του ασκητή. Η φροντίδα και η θεραπεία των δαιμονισμένων φαίνεται πως ήταν μια οικογενειακή υπόθεση.

Έχουμε πολλές αναφορές σε γονείς κατεχομένων από δαιμόνια, που αποφάσιζαν να μεταφέρουν τα παιδιά τους στον τόπο διαμονής των χαρισματικών ασκητών, αλλά ελάχιστες φορές δίνονται λεπτομέρειες για τον τρόπο με τον οποίο θεραπεύονταν από τον άγιο. Συνήθως οι δαίμονες εμφανίζονται να εγκαταλείπουν τον κατεχόμενο με μεγάλη ευκολία μαρτυρώντας τη δύναμη του αγίου. Αρκετές από αυτές τις θεραπείες τοποθετούνται σε δημόσιο χώρο και έχουν αξία απόδειξης της αγιότητας του θεραπευτή και των δογμάτων που αυτός πρεσβεύει.

Ωστόσο η εκβολή ενός δαιμονίου δεν παρουσιάζεται πάντα ως εύκολη υπόθεση. Υπάρχουν περιπτώσεις στα κείμενα που αφήνουν να φανεί η δυσκολία του εγχειρήματος. Από αυτές απουσιάζει το στοιχείο της δημοσιότητας και οι θεραπείες δίνουν την εντύπωση ότι γίνονταν σε κλειστό χώρο. Η διαδικασία κρατούσε αρκετές ώρες και σε αυτήν κυριαρχούσε το ζεύγος του θεραπευτή και του θεραπευόμενου. Κάποτε αναφέρεται η παρουσία και άλλων προσώπων, που μπορεί να ήταν ασκητές και βοηθοί του θεραπευτή ή συγγενείς του ασθενούς. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις φαίνεται πως επρόκειτο για μια ιδιωτική θεραπεία, στην οποία η σχέση του θεραπευτή με τον άρρωστο προσωρινά ήταν ισχυρότερη από τη σχέση συγγένειας, αλλά τα μέλη της οικογένειας του ασθενούς ήταν συνήθως παρόντα. Το αποτέλεσμα της θεραπείας κρινόταν από τη σχέση που θα ανέπτυσσε ο ασθενής με αυτά.

Στην παραπάνω κατηγορία ανήκει η θεραπεία ενός επιφανούς νέου από τον Αντώνιο. Ο νέος είχε καταληφθεί από ένα δεινό δαιμόνιο, που τον ανάγκαζε να τρώει τα περιττώματά του, ενώ ο ίδιος δεν είχε συνείδηση της κατάστασής του ούτε επίγνωση του τόπου στον οποίο βρισκόταν. Ο Αντώνιος χρειάστηκε να προσευχηθεί και να αγρυπνήσει όλη τη νύχτα μαζί του, κάτι που μάλλον σημαίνει ότι ο δαιμονισμένος υποχρεώθηκε να μείνει ξύπνιος όλη τη νύχτα. Τα χαράματα ο νέος επιτέθηκε στον Αντώνιο και τον έσπρωξε. Αυτοί που τον συνόδευαν και προφανώς ήταν παρόντες, θύμωσαν με τον νέο, αλλά ο Αντώνιος είπε ότι η

επίθεση είχε προκληθεί από τον δαίμονα, επειδή διατάχθηκε να φύγει, και αποτελούσε σημάδι ότι εξήλθε. Αμέσως τότε ο νέος ανέκτησε τη λογική του, κατάλαβε πού βρισκόταν και ασπαζόταν τον γέροντα ευχαριστώντας τον Θεό.¹

Η περιγραφή αυτή, παρότι επίσης δεν μας δίνει αρκετές λεπτομέρειες, τουλάχιστον αφήνει να φανεί ότι η όλη διαδικασία διήρκεσε μια ολόκληρη νύχτα και παρόντες ήταν, εκτός από τον θεραπευτή και τον ασθενή, οι συνοδοί του ασθενούς, μάλλον συγγενείς του. Η θεραπεία περιλάμβανε προσευχή, καταναγκασμό του ασθενούς σε αγρυπνία, άμεση αποστροφή και διατύπωση επιταγών προς τον δαίμονα ή αλλιώς την άρρωστη πλευρά του ασθενούς. Η βίαιη αντίδραση του τελευταίου πιθανότατα προκλήθηκε από τον ολονύκτιο καταναγκασμό που είχε υποστεί κατά τη θεραπεία. Είναι εμφανές ότι ο Αντώνιος, εκτός από τις προσευχές, απηύθυνε τον λόγο και στον ίδιο τον ασθενή. Κατά πάσα πιθανότητα προσπαθούσε να επιβληθεί με τον λόγο και την πράξη πάνω στην προσωπικότητά του και με τον τρόπο αυτό να ελέγξει την προβληματική συμπεριφορά του. Η εξουθένωση της ολονύκτιας προσπάθειας πρέπει να έπαιξε και αυτή τον ρόλο της.

Μια παρόμοια τακτική φαίνεται πως ακολουθούσε και ο μαθητής του Αντωνίου Παύλος. Ο Παύλος ξεκίνησε τη θεραπευτική διαδικασία σε κάποιον εσωτερικό χώρο, πιθανότατα το κελλί του. Αρχικά προσευχήθηκε και στη συνέχεια διέταξε τον δαίμονα να εξέλθει, πρώτα επικαλούμενος το όνομα του Αντωνίου, έπειτα απειλώντας ότι θα προσφύγει στον Ιησού και ταυτόχρονα χτυπώντας τον ασθενή. Οι προσπάθειες αυτές δεν είχαν αποτέλεσμα καθώς ο δαίμονας αρνήθηκε να εξέλθει και λοιδορούσε τόσο τον Παύλο όσο και τον Αντώνιο, με όλο και μεγαλύτερη σφοδρότητα. Η επιμονή και η επιθετικότητα του δαίμονα έκαναν τον ασκητή να θυμώσει: βγήκε στον καυτό ήλιο, στάθηκε πάνω σε μια πέτρα και προσευχήθηκε στον Ιησού λέγοντας ότι δεν θα κατέβαινε από εκεί, δεν θα έτρωγε

¹ Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου*, 64.

και δεν θα έπινε μέχρι να πεθάνει, αν εκείνος δεν έδωχνε το δαιμόνιο. Αμέσως τότε αυτό εξήλθε με μορφή μεγάλου δράκοντα.¹

Είναι φανερό ότι ο συγκεκριμένος εξορκισμός είναι μια μορφή επικοινωνίας, διαλόγου και αντιπαράθεσης. Ο ασκητής προστάζει και απειλεί, αντλώντας την εξουσία να το κάνει από τα ονόματα που επικαλείται και τα οποία συμβολίζουν μια δύναμη ανώτερη από εκείνη του δαίμονα και ανταγωνιστική με αυτή. Ο δαίμονας απαντά δηλώνοντας την άρνησή του να υπακούσει και λοιδορώντας τα ονόματα που επικαλείται ο ασκητής. Σε κάθε αποτυχία επιβολής ο ασκητής επικαλείται ένα πιο ισχυρό όνομα και ασκεί σωματική βία. Η αντιπαράθεση αυτή προκαλεί ανάλογα συναισθήματα τόσο στον ασθενή όσο και τον θεραπευτή. Ο δαιμονισμένος φωνάζει και βρίζει περισσότερο και ο ασκητής θυμώνει. Η διαδικασία της θεραπείας ακολουθεί μια αυξανόμενη ένταση. Τελικά ο ασκητής αντιλαμβάνεται ότι δεν μπορεί να θεραπεύσει με τις δικές του μόνο δυνάμεις και καταφεύγει στον Ιησού. Και για να εισακουστεί από αυτόν ουσιαστικά προσφέρει τον εαυτό του σαν θυσία. Στο κείμενο υποτίθεται ότι μόλις ο Παύλος δήλωσε τις προθέσεις του ο δαίμονας έφυγε, ωστόσο εμείς πρέπει να συγκρατήσουμε το γεγονός ότι ο Παύλος ήταν αποφασισμένος να συνεχίσει τη διαδικασία της θεραπείας για πολλές ακόμη ώρες. Η απόφαση αυτοθυσίας δίνει έμφαση στην αποφασιστικότητα αλλά και την απαραίτητη αντοχή του ασκητή και κατ' επέκταση στην ανωτερότητά του έναντι του αντιπάλου του.

Ο χαρακτήρας του εξορκισμού στα παραπάνω παραδείγματα θα μπορούσε να συνοψιστεί σε δύο βασικά στοιχεία, εκείνο της αντιπαράθεσης και εκείνο της προσπάθειας επικοινωνίας.² Ο εξορκισμός ήταν καταρχάς ένα παιχνίδι εξουσίας. Η ανώτερη εξουσία του θεραπευτή ήταν εμφανής στο βλέμμα, στη γλώσσα και τις κινήσεις του. Ήταν επίσης φανερή στην ανυπέβλητη αντοχή του, που ξεπερνούσε τα συνηθισμένα ανθρώπινα όρια. Ο διάλογός του με τον ασθενή ήταν ένας αγώνας επιβολής. Ο ασκητής, για να επιβληθεί πάνω στη

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 22.9-13.

² Πρόκειται για παραδοσιακά γνωρίσματα των εξορκισμών. Ο Λουκιανός, όπως και ο Φιλόστρατος στον βίο του Απολλώνιου, κατέγραψαν παρόμοια παραδείγματα: Brenk, «In the Light of the Moon», σ. 2112, 2130-40.

βούληση του ασθενούς, διατηρούσε έναν επιβλητικό τόνο αυθεντίας και άκαμπτης αποφασιστικότητας. Αυτό ακριβώς ζητούσαν οι κοσμικοί συγγενείς από τον άγιο, να εξουσιάσει το δαιμόνιο. Ο ασκητής προσπαθούσε να εξουσιάσει εκείνον που δεν μπορούσε η κοινωνία να ελέγξει. Γι' αυτό και οι εξουσίες του ήταν ηθικής και κοινωνικής τάξης. Ο θεραπευτής ήταν ο άγιος, τον οποίο η κοινωνία είχε ανεβάσει σε ένα ανώτερο επίπεδο και του είχε παραχωρήσει μια αυθεντία ορισμού και εξουσίας. Και αυτό ήταν κάτι που ο ασθενής το αντιλαμβανόταν από τη στιγμή της μεταφοράς του στην έρημο. Υπάρχουν πληροφορίες ότι αυτή η μεταφορά συχνά γινόταν διά της βίας.¹

Θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε τους δαιμονισμένους των παραπάνω παραδειγμάτων τρελούς και με τη σημερινή έννοια του όρου. Η δυνατότητα των εκπροσώπων της θρησκείας να επεμβαίνουν και να ελέγχουν τη συμπεριφορά των τρελών είναι ένα θέμα που έχει μελετηθεί. Νεότερες έρευνες έχουν σημειώσει ότι η πίστη του διανοητικά ασθενούς ατόμου σε κάποιες αξίες και αλήθειες αποδεκτές από την κοινωνία, παίζει σημαντικό ρόλο στη θεραπεία του και μπορεί να καθορίσει ακόμα και την εκδήλωση των συμπτωμάτων της συμπεριφοράς του. Αν ο τρελός ξέρει πως μέσα του έχει τον δαίμονα, γνωρίζει επίσης πως απέναντί του έχει τις δυνάμεις που εξουσιάζουν τον δαίμονα. Έτσι ο ασθενής παραδίδεται στα χέρια ενός θεραπευτή που είναι πέρα από το ανθρώπινο μέτρο και υποτάσσεται σε μια βούληση την οποία βιώνει ως μαγική.²

Από την άποψη αυτή, η δαιμονολογία δεν ήταν απλά και μόνο η ερμηνεία μιας παρατηρημένης αποκλίνουσας συμπεριφοράς. Μια ερμηνεία, από τη στιγμή που παγιώνεται, δημιουργεί, τόσο στους υγιείς όσο και στους νοητικά ασθενείς, αναμονές εκδήλωσης των συμπτωμάτων. Εκείνος που πρόκειται να τρελαθεί ξέρει εκ των προτέρων με ποιους τρόπους θα εκδηλωθεί η εμπειρία του αν προσβληθεί από δαιμόνιο. Αυτή η εκ των προτέρων γνώση καθορίζει και τη συμπεριφορά του όταν χάνει τον έλεγχό της. Η διαταραγμένη συμπεριφορά, οι κραυγές και η βία είναι τα μέσα με τα οποία το άτομο ερμηνεύει και ενεργοποιεί την

¹ *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 2.6.

² Παρόμοια σχόλια κάνει ο Μ. Φουκώ για τη θεραπευτική μέθοδο του Πινέλ: Foucault, *Ιστορία της τρέλας*, σ. 647-50.

παρουσία του δαίμονα, την οποία είχε γνωρίσει προηγουμένως από τις πληροφορίες του θεολογικού λόγου.¹ Είναι χαρακτηριστικό το παράδειγμα ενός υπηρέτη ο οποίος καταλήφθηκε από δαιμόνιο τη στιγμή που, παίζοντας με τις υπηρέτριες, παρίστανε τον εξορκιστή κι εκείνες τις δαιμονισμένες.²

Έτσι, στη θεραπεία ο θεραπευτής χρησιμοποιεί τις ίδιες αξίες και αλήθειες από τις οποίες προέκυψαν τα συμπτώματα και ο ασθενής αυτό το αντιλαμβάνεται. Καλείται να εξουσιάσει τα πνεύματα που έχουν συγκροτηθεί από τις αντιλήψεις, τις αξίες και τις παραδόσεις της κοινωνίας.³ Χρησιμοποιεί σύμβολα και ονόματα τα οποία ο ασθενής αναγνωρίζει και με τον τρόπο αυτό τον υποχρεώνει να ανοίξει μαζί του έναν διάλογο, ο οποίος αποτελεί ήττα του δαιμονίου και της απομόνωσης και ένα πρώτο βήμα εστίασης του βλέμματος και της προσοχής στην αντικειμενική πραγματικότητα.⁴ Οι πιθανότητες επιτυχίας της θεραπείας αυξάνονται όσο μεγαλύτερη είναι και η πίστη του ασθενούς σε αυτές τις αλήθειες.⁵

Θα πρέπει ωστόσο να σημειώσουμε ότι είναι παρακινδυνευμένο να προβούμε σε εκτιμήσεις για το είδος της ασθένειας που θεραπευόταν στις συγκεκριμένες περιπτώσεις. Στην περίπτωση του Πέτρου, για παράδειγμα, το γεγονός ότι ο νέος έβριζε τους αγίους και τα θεία δεν σημαίνει απαραίτητα ότι ήταν τρελός, δεδομένου ότι οδηγήθηκε πιθανότατα σιδηροδέσμιος από τους γονείς του στην έρημο, χωρίς τη θέλησή του. Η απουσία κάθε επικοινωνίας με το περιβάλλον μπορεί επίσης να οφειλόταν σε πολλούς παράγοντες. Είναι δύσκολο να διαγνώσουμε τρέλα βασιζόμενοι στα ελλιπέστατα στοιχεία των πηγών. Συνεπώς, αντί να κάνουμε λόγο για τρέλα και να αναζητούμε στη σύγχρονη ψυχιατρική τη δυνατότητα

¹ Starobinski, *Τρεις Μανίες*, σ. 97, Buckley, «Mystical Experience and Schizophrenia», σ. 516-21, Jaccard, *Η Τρέλα*, σ. 22, Glucklich, *Sacred Pain*, σ. 122, 125.

² Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 9.9.

³ Frankfurter, «Where the Spirits Dwell», σ. 41-45.

⁴ Starobinski, *Τρεις Μανίες*, σ. 76-77.

⁵ Jaccard, *Η Τρέλα*, σ. 18. Με δεδομένο ότι η τρέλα είναι ένα αντικείμενο ευαίσθητο στον χώρο των ανθρώπων αξιών, έχει υποστηριχθεί ότι η θεραπεία που παρεχόταν από τους ασκητές μπορεί να ήταν αποτελεσματικότερη από τη θεραπεία των γιατρών που βασιζόταν σε μια χυμοπαθολογία: Dols, «Insanity», σ. 137-38.

ερμηνείας της θεραπείας, μπορούμε να μείνουμε στον βασικό χαρακτήρα της θεραπείας, που ήταν αυτός της προσπάθειας επικοινωνίας με τον δαιμονισμένο.

Στα παραδείγματα που είδαμε παραπάνω είναι σαφές ότι ο χαρισματικός θεραπευτής προσπαθούσε και πετύχαινε να αναπτύξει με τον δαιμονισμένο έναν κοινό κώδικα επικοινωνίας. Στην περίπτωση του Πέτρου η επικοινωνία έγινε μέσω της επίκλησης ονομάτων που λειτουργούσαν ως σύμβολα. Η ανταπόκριση του ασθενούς σε αυτήν την επίκληση ήταν απόλυτη, αν και αρνητική. Στην περίπτωση του Αντωνίου ο ασθενής δεν ανταποκρινόταν και η επικοινωνία αποκαταστάθηκε δύσκολα. Το πρώτο σημάδι της εμφανίστηκε όταν ο άρρωστος αντέδρασε σπρώχνοντας τον άγιο. Από εκεί και πέρα η θεραπεία δεν άργησε να έλθει. Κατά τον Αντώνιο, αυτή ακριβώς η ανταπόκριση του ασθενούς ήταν θετικό σημάδι, που έδειχνε ότι ο δαίμονας εξήλθε.

Στα ίδια συμπεράσματα μας οδηγεί και η επιμονή των θεραπευτών να ανοίγουν διάλογο με το πνεύμα που κατείχε τον άνθρωπο. Αρκετές φορές ο ασκητής εμφανίζεται να κάνει ερωτήσεις στον δαίμονα σχετικά με την ταυτότητά του, την προέλευσή του, τον λόγο για τον οποίο κατέλαβε τον ασθενή.¹ Στην περίπτωση μάλιστα που ο δαίμονας δεν έδινε κάποια απάντηση ο ασκητής θα έκανε τα πάντα για να τη λάβει. Όταν για παράδειγμα ο Πέτρος αντιμετώπισε μια τέτοια περίπτωση, προσευχήθηκε εντατικά για πολλές ώρες, μέχρι που ο δαίμονας αναγκάστηκε να υποχωρήσει και να δώσει στοιχεία για το πότε, το πού και το πώς κατέλαβε τον άνθρωπο. Τότε μόνο μπόρεσε να θεραπεύσει.² Ο δαίμονας φαίνεται πως γινόταν πιο ευάλωτος όταν υποχρεωνόταν να αποκαλύψει το όνομά του και να δώσει στοιχεία για τον τόπο και τον χρόνο εισβολής του στον άνθρωπο.

Σε όλες τις παραπάνω περιπτώσεις η θεραπεία επιδιώχθηκε μέσα από την προσπάθεια του χαρισματικού να ανοίξει με τον ασθενή έναν διάλογο επικοινωνίας. Ο θεραπευτής δηλαδή κατάφερε να αποκαταστήσει την επικοινωνία με ένα άτομο, το οποίο είχε απομονωθεί και αποξενωθεί από το οικογενειακό του περιβάλλον σε τέτοιον βαθμό, ώστε η επικοινωνία μαζί

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 9.9.

² Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 9.10.

του ήταν αδύνατη. Ο λόγος αυτής της αποξένωσης δεν ήταν απαραίτητα η τρέλα. Η απώλεια της επικοινωνίας μπορεί να ήταν συνέπεια μιας ψυχικής και σωματικής παθολογίας, οξύτερης αλλά πάντως ανάλογης με εκείνην που είδαμε στην περίπτωση του Ευάγγριου και της μητέρας του Θεοδώρητου. Όπως στις περιπτώσεις εκείνες ο χαρισματικός εντόπιζε τις βαθύτερες ψυχικές αιτίες της αποξένωσης του ασθενούς από το οικείο του περιβάλλον, έτσι και στις περιπτώσεις των δαιμονισμένων προσπαθούσε να ορίσει την ταυτότητα του δαίμονα. Έχουμε ήδη επισημάνει άλλωστε ότι για τους ασκητές ο ορισμός της ταυτότητας του δαίμονα ισοδυναμούσε με την αποκάλυψη βαθύτερων και συχνά ασυνείδητων τάσεων και παθών της ψυχής. Η ταυτοποίηση του δαίμονα σήμαινε γι' αυτούς τη συνειδητοποίηση των κρυφών όψεων της ασθένειας της ψυχής, η οποία εκδηλωνόταν με ένα σύνθετο πλέγμα συμπτωμάτων, που εκτείνονταν στο σώμα, το πνεύμα, τις κοινωνικές τους σχέσεις. Θεωρούσαν μάλιστα ότι αυτή η προσπάθεια αποκάλυψης της ασθένειας της ψυχής είχε από μόνη της θεραπευτικό αποτέλεσμα. Από τη στιγμή που ο δαίμονας αποκαλυπτόταν έχανε σημαντικό μέρος της δύναμής του.

Μπορούμε λοιπόν να υποθέσουμε ότι η θεραπευτική προσέγγιση των δαιμονισμένων αποτελούσε μια προσπάθεια εφαρμογής των γνώσεων και των μεθόδων τις οποίες ξέρουμε ότι οι πατέρες των ασκητών κατείχαν και αξιοποιούσαν στην αντιμετώπιση όλων των ασθενειών. Μέσω της ανάκρισης του δαίμονα και της αντιπαράθεσης με τον δαιμονισμένο προσπαθούσαν να αποκτήσουν πρόσβαση στην ψυχή ασθενών, με τους οποίους κάθε δυνατότητα επικοινωνίας είχε χαθεί. Στα παραδείγματα που είδαμε δεν σημειώνεται τι μπορεί να ανακάλυπταν οι θεραπευτές. Άλλωστε δεν είναι απαραίτητο να υποθέσουμε ότι η διαδικασία αυτή είχε πάντα τα επιθυμητά αποτελέσματα. Σε άλλες περιπτώσεις όμως φαίνεται ότι οι θεραπευτές ανακάλυπταν νοσηρές σχέσεις εντός του οικογενειακού πλαισίου, κάτι που εξηγούσε και την απώλεια της επικοινωνίας ανάμεσα στην οικογένεια και τον ασθενή.

3. Η θεραπεία ως διαμεσολάβηση

Σε ορισμένες περιπτώσεις η αντιμετώπιση του δαιμονισμένου ήταν μια οικογενειακή υπόθεση, η οποία δεν έβγαινε πέρα από το κατώφλι του οίκου. Τα μέλη της οικογένειας που εμφάνιζαν αποκλίνουσα συμπεριφορά κλείνονταν στο εσωτερικό του σπιτιού και έμεναν εκεί μέχρι να βρεθεί η κατάλληλη θεραπεία, είτε από έναν γιατρό είτε από έναν ασκητή. Ο Μακεδόνιος ήταν ένας χαρισματικός θεραπευτής, τον οποίο βλέπουμε επανειλημμένα να επισκέπτεται ασθενείς πλούσιων οίκων στο δωμάτιό τους και να δρα δίπλα σε γιατρούς.

Κάποτε επισκέφθηκε μια γυναίκα αριστοκρατικής καταγωγής, η οποία είχε χάσει τα λογικά της, με αποτέλεσμα να μην αναγνωρίζει κανέναν από τους συγγενείς, να αρνείται να δεχτεί τροφή και ποτό και να παραπαίει για μεγάλο χρονικό διάστημα.¹ Το πρόβλημα της ασθενούς δηλαδή εκδηλωνόταν ως κενό στην επικοινωνία με την οικογένειά της σε συνδυασμό με κάποια διατροφική διαταραχή. Ανάλογη ήταν και μια άλλη περίπτωση αριστοκράτισσας, στην οποία η διατροφική διαταραχή εκδηλωνόταν με τη μορφή βουλιμίας, που κινδύνευε να καταστρέψει την περιουσία της οικογένειας.² Ο Μακεδόνιος, κατανοώντας το πρόβλημα, εισήλθε και πάλι στην ιδιωτική σφαίρα της πλούσιας οικογένειας, για να θεραπεύσει τις κρυφές πληγές της και να προστατέψει την ενότητα και την ευημερία της.

Οι περιπτώσεις αυτές δεν θυμίζουν εξορκισμό. Δεν μαρτυρείται αντιπαράθεση με τον δαίμονα, ούτε φωνές ούτε βία. Όλα φαίνεται πως έγιναν χαμηλόφωνα, με την ευπρέπεια που άρμοζε σε ένα πλούσιο αρχοντικό, το οποίο πιθανότατα δεν επιθυμούσε τη δημοσιοποίηση του θέματος. Η τακτική του Μακεδόνιου θυμίζει περισσότερο τακτική γιατρού παρά εξορκιστή. Είναι αδύνατον βέβαια να επιχειρήσουμε να κάνουμε κάποια εκτίμηση για το είδος των ασθενειών που περιγράφονται στα παραπάνω παραδείγματα. Η φύση τους ήταν μάλλον αινιγματική και για τον ίδιο τον Θεοδώρητο, ο οποίος αναφέρει την πιθανότητα της

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 13.13.

² Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 13.9.

επίδρασης κάποιου δαίμονα, χωρίς να απορρίπτει τις ερμηνείες της ιατρικής. Είναι φανερό ωστόσο, ότι και στις δύο περιπτώσεις τα βασικά συμπτώματα ήταν δύο: η απώλεια της επικοινωνίας με την οικογένεια και η διατροφική διαταραχή. Η αποκλίνουσα συμπεριφορά των ασθενών λειτουργούσε διαλυτικά για ολόκληρη την οικογένεια, η οποία εμφανίζεται αδύναμη να ελέγξει τη συμπεριφορά αυτή και να επικοινωνήσει μαζί τους. Οι συγκεκριμένες ασθένειες φαίνεται πως είχαν να κάνουν με ενδοοικογενειακά προβλήματα σχέσεων και επικοινωνίας. Δυστυχώς ο Θεοδώρητος δεν μας δίνει περισσότερα στοιχεία που θα επέτρεπαν πιο συγκεκριμένες υποθέσεις. Έχουμε όμως μια ανάλογη περίπτωση ασθένειας, για την οποία ο Παλλάδιος δίνει κάποια επιπλέον ενδιαφέροντα στοιχεία.

Σε προηγούμενο κεφάλαιο, εξετάζοντας την πιθανότητα αξιοποίησης φυσικών θεραπευτικών μέσων από τους χαρισματικούς ασκητές, είδαμε ότι ο Μακάριος ο Αιγύπτιος θεράπευσε κάποτε έναν δαιμονισμένο νέο, ο οποίος εμφάνιζε έντονες στομαχικές διαταραχές, που πιθανότατα σχετίζονταν με ασυνήθιστες διατροφικές συνήθειες. Ο Μακάριος επέβαλε στον ασθενή συγκεκριμένη διαίτα, ενώ, όταν τον παρέδωσε στη μητέρα του, που τον συνόδευε, τη συμβούλευσε ότι ο γιος της έπρεπε να εργάζεται. Το ενδιαφέρον σημείο της τακτικής του Μακάριου βρίσκεται στον τρόπο με τον οποίο ενέπλεξε στη θεραπευτική διαδικασία και τη μητέρα.¹

Αρχικά ο Μακάριος έμεινε μία ή δύο μέρες με τον νέο, προσευχόμενος μαζί του. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι κατά τη διάρκεια αυτής της προσωπικής επαφής ακολούθησε τη συνήθη τελετουργία του εξορκισμού και προσπάθησε να προσδιορίσει την ταυτότητα του δαίμονα. Η επόμενη κίνησή του δεν αφορούσε τον ίδιο τον νέο αλλά τη μητέρα του. Συζήτησε μαζί της το θέμα της ποσότητας τροφής που ήθελε να λαμβάνει ο γιος της και διαπίστωσε σοβαρή απόκλιση από το κατάλληλο μέτρο, όπως το έβλεπε εκείνος. Από τις δέκα λίτρες άρτου που επιθυμούσε αυτή, ο Μακάριος όρισε μόνο τρεις. Αφού λοιπόν επιτίμησε, και προφανώς έπεισε τη μητέρα να δεχτεί αυτήν την ποσότητα, πέρασε στην επόμενη φάση της θεραπείας, η οποία φαίνεται πως ήταν εστιασμένη σε διατροφικές

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 17.11-13.

παρεμβάσεις. Ο Παλλάδιος λέει ότι ο Μακάριος χρειάστηκε επτά ημέρες προσευχής και νηστείας, για να επιβάλει στο τέλος την ποσότητα τροφής που είχε ορίσει ο ίδιος.

Υπό κανονικές συνθήκες πιθανότατα θα ήταν αρκετή η πειθώς της μητέρας για την αλλαγή της διατροφής. Στη συγκεκριμένη όμως περίπτωση φαίνεται ότι η επιρροή της μητέρας στον γιο της ήταν περιορισμένη και η σχέση τους έντονα διαταραγμένη. Η δαιμονική φύση της ασθένειας βρισκόταν σε αυτήν τη διαταραχή των σχέσεων, την οποία η μητέρα δεν μπορούσε να ελέγξει και να κατανοήσει. Κατά την πρώτη επαφή του Μακάριου με τον νέο, από την οποία η μητέρα πιθανότατα απουσίαζε, ο Μακάριος ανακάλυψε ότι το πρόβλημα μάλλον ξεκινούσε από τη μητέρα και τον τρόπο με τον οποίο αντιμετώπιζε τον γιο της. Οι απαιτήσεις της στο θέμα της διατροφής, ως κατεξοχήν υπεύθυνης για τη διατροφή της οικογένειας, κρίθηκαν ως υπερβολικές. Ο σημερινός αναγνώστης δεν μπορεί να μη σκεφτεί, ότι η ευθύνη για τη στομαχική και διατροφική διαταραχή του νέου ίσως βάρυνε τελικά την ίδια τη μητέρα. Και αυτό ο Μακάριος δείχνει να το κατανοεί και να προσπαθεί να το διορθώσει. Το πρόβλημα όμως δεν ήταν μόνο πρόβλημα διατροφής. Ο νέος δεν εργαζόταν, κάτι που σημαίνει ότι ο κύκλος των κοινωνικών του επαφών ήταν αρκετά περιορισμένος. Το δεδομένο αυτό, σε συνδυασμό με τη διαφωνία πάνω στο θέμα της διατροφής, μας επιτρέπουν να συμπεράνουμε ότι αυτό που αντιμετώπισε ο Μακάριος ήταν ένα πρόβλημα νοσηρών οικογενειακών σχέσεων. Η τακτική του κινήθηκε ταυτόχρονα σε τρία επίπεδα: τη ρύθμιση της διατροφής, το θέμα της εργασίας και άρα της σωματικής, ψυχικής και κοινωνικής δραστηριοποίησης του νέου και, μέσα από αυτές τις επιλογές, την αποκατάσταση των ενδοοικογενειακών σχέσεων.

Η παρουσία του δαίμονα στην παραπάνω περίπτωση μπορεί να εξηγηθεί με τρεις τρόπους. Πρώτον, πιθανότατα χρησιμοποιήθηκε για να περιγράψει τα έντονα και ασυνήθιστα συμπτώματα της ασθένειας. Δεύτερον, από την οπτική γωνία των ασκητών, ενδέχεται να αναφερόταν στην άδηλη και άλογη πλευρά της ασθένειας της ψυχής, που στη συγκεκριμένη περίπτωση εντοπιζόταν περισσότερο στις νοσηρές κοινωνικές σχέσεις. Τρίτον, ο δαίμονας φαίνεται ότι βοήθησε και στην ίδια τη θεραπεία, καθώς συνέβαλε στη μετάθεση του

προβλήματος. Το πρόβλημα των σχέσεων, μετά την αποκάλυψή του, αποδόθηκε στον δαίμονα, μεταθέτοντας έτσι και τις ευθύνες. Με τον τρόπο αυτό γινόταν ευκολότερη η αποκατάσταση των σχέσεων ανάμεσα στη μητέρα και τον γιο. Είναι δηλαδή αρκετά πιθανό ότι ο Μακάριος αξιοποίησε τον λόγο περί δαιμόνων, ακριβώς όπως τον χρησιμοποιούσαν οι ίδιοι οι ασκητές για την αντιμετώπιση της αμαρτίας και του πάθους.

Υπό το πρίσμα των στοιχείων που μας δίνει η περίπτωση της θεραπείας του Μακάριου, μπορούμε να υποθέσουμε ότι ανάλογες τακτικές ενδέχεται να εφαρμόζε και ο Μακεδόσιος. Η ομοιότητα των ασθενειών είναι έντονη. Το γεγονός ότι ο Μακεδόσιος έπαιξε θεραπευτικό ρόλο σε προβλήματα σχέσεων εντός της οικογένειας φαίνεται από ένα άλλο παράδειγμα, το οποίο δεν αφορά θεραπεία τρέλας αλλά στειρότητας.

Ο Θεοδώρητος μας δίνει περισσότερες λεπτομέρειες για τη συγκεκριμένη θεραπεία, προφανώς επειδή αφορούσε τη μητέρα του ίδιου και είχε καλύτερη πληροφόρηση, αλλά και επειδή η θεραπεία αυτή ήταν καθοριστική και για τη δική του ζωή. Ο Μακεδόσιος είχε θεραπεύσει τη στειρότητα της μητέρας του με τον όρο ότι το παιδί που θα γεννιόταν έπρεπε να αφιερωθεί στον Θεό. Έτσι, το παιδί που γεννήθηκε με τη μεσολάβηση του ερημίτη θεωρήθηκε από τους γονείς του ως δώρο του Θεού και έλαβε το όνομα Θεοδώρητος. Πολλά χρόνια αργότερα ο Θεοδώρητος θυμόταν τα λόγια του Μακεδόσιου, ο οποίος του υπενθύμιζε με έμφαση τις υποσχέσεις των γονιών του και τις προσευχές που έκανε ο ίδιος, καθορίζοντας τους στόχους και την πορεία της ζωής του.¹

Ενώ λοιπόν η μητέρα του ζούσε με τον πατέρα του ήδη δεκατρία χρόνια, δεν είχε καταφέρει ακόμα να αποκτήσει παιδί. Η ευθύνη ήταν δική της και η διάγνωση σαφής: ήταν στείρα. Παρά το γεγονός αυτό και παρότι, όπως έχουμε δει, η ίδια συνήθιζε να ζητά τη βοήθεια αγίων από νεαρή ηλικία, δεν ήταν εκείνη που ζήτησε τη βοήθεια του αγίου αλλά ο σύζυγός της. Αυτός κυρίως λυπόταν για τη στειρότητα της γυναίκας του, ενώ εκείνη πίστευε ότι η αδυναμία σύλληψης ήταν προς το συμφέρον της ψυχής της. Στη συνάντηση που είχε ο Μακεδόσιος μαζί της, η γυναίκα ξεκαθάρισε ότι ζητούσε από τον άγιο μόνο τη σωτηρία της

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 13.16-18.

ψυχής της. Είναι λοιπόν πιθανό ότι το πρόβλημα τεκνοποίησης σχετιζόταν με κάποια διαφωνία του ανδρόγυνου πάνω στο θέμα του παιδιού. Ο Μακεδόνιος διαβεβαίωσε τη γυναίκα ότι ο Θεός θα έσωζε την ψυχή της αλλά επιπλέον ήθελε να της χαρίσει και ένα παιδί, για να το αφιερώσει σε Αυτόν. Εκείνη, μετά από λίγο καιρό, έμεινε έγκυος.

Η παραπάνω θεραπεία δείχνει ποιος ήταν ο τρόπος με τον οποίο μπορούσε να παρέμβει ο Μακεδόνιος σε ενδοοικογενειακά προβλήματα, τα οποία αρχικά έδειχναν να είναι ιατρικής φύσης, αλλά πίσω από αυτά ενδεχομένως κρύβονταν βαθύτερα προβλήματα σχέσεων και επικοινωνίας. Η παρέμβαση του αγίου στον τομέα των σχέσεων του ανδρόγυνου τεκμηριώνεται και από άλλα παραδείγματα. Ο Αφραάτης, για παράδειγμα, βοήθησε μια γυναίκα αριστοκρατικής καταγωγής να ξανακερδίσει τον σύζυγό της, ο οποίος την απατούσε.¹ Στις περιπτώσεις αυτές ο χαρισματικός θεραπευτής φαίνεται πως έπαιζε έναν ρόλο διαμεσολάβησης. Μπορούσε να επικοινωνήσει με το μέλος της οικογένειας που είχε αποξενωθεί από αυτήν και να το φέρει και πάλι σε επικοινωνία μαζί της.

Η τελευταία αυτή παρατήρηση μας φέρνει ενώπιον ενός ευρύτερου θέματος. Όπως έχουμε αναφέρει, η διαμεσολάβηση και η διαιτησία ανήκαν στους κυρίαρχους ρόλους που έπαιζαν οι άγιοι στις κοινωνίες της ύστερης αρχαιότητας. Μεσολαβούσαν μεταξύ χωρικών, μεταξύ διαφορετικών χωριών, μεταξύ επαρχιακών κοινοτήτων και περιφερειακής διοίκησης, ακόμα και μεταξύ πόλεων της περιφέρειας και αυτοκρατορικής διοίκησης. Τα παραπάνω παραδείγματα επιβεβαιώνουν την υπόθεση, που κάναμε σε προηγούμενο κεφάλαιο, ότι υπήρχε μια βαθύτερη σύνδεση ανάμεσα στις ιδιότητες του διαμεσολαβητή και του θεραπευτή. Η σύνδεση αυτή δεν εντοπίζεται μόνο στο επίπεδο της οικογένειας. Βλέπουμε επίσης τον χαρισματικό ασκητή να δρα θεραπευτικά μεσολαβώντας στις σχέσεις μεταξύ χωρικών. Ένας βασικός τρόπος με τον οποίο μπορούσε να γίνει κάτι τέτοιο ήταν μέσω της έννοιας της αμαρτίας.

Στις κοινωνίες των κοσμικών η έννοια της αμαρτίας αφορούσε πολύ συχνότερα τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων απ' ό,τι το άτομο και τη σχέση του με τον Θεό. Η αδικία, η

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 8.13.

απάτη, η κλοπή, η πορνεία, αποτελούσαν κοινωνικές αμαρτίες, οι οποίες πρόδιδαν και προκαλούσαν εντάσεις στις κοινωνικές σχέσεις, με αντίκτυπο στις ψυχές των εμπλεκομένων. Από την άποψη αυτή, η σωματική νόσος μπορεί να αποτελούσε σύμπτωμα προβληματικών κοινωνικών σχέσεων και η θεραπεία της να περνούσε μέσα από την παρέμβαση στο επίπεδο των σχέσεων. Ένα παράδειγμα βρίσκουμε στο *Λαυσαϊκόν* και αφορά τον πρεσβύτερο ενός χωριού που είχε πέσει στο αμάρτημα της πορνείας.

Ο πρεσβύτερος έπασχε από ένα καρκίνωμα στο κεφάλι και αναζήτησε θεραπεία στον Μακάριο τον Αλεξανδρέα. Ο Μακάριος, γνωρίζοντας ότι ο πρεσβύτερος είχε πέσει στο αμάρτημα της πορνείας, δεν δέχτηκε να τον δει παρά μόνο όταν εκείνος ορκίστηκε ότι δεν θα ιερούργουσε ξανά. Στην εξομολόγηση που ακολούθησε παραδέχτηκε την αμαρτία του και υποσχέθηκε ότι στο εξής δεν θα αμάρτανε και θα μεταπηδούσε στην τάξη των λαϊκών. Έτσι ο Μακάριος έβαλε επάνω του το χέρι και σε λίγες μέρες γιατρεύτηκε και έφυγε υγιής.¹

Η κατηγορία ενός πρεσβύτερου για πορνεία θα πρέπει να ήταν μια υπόθεση που είχε συγκλονίσει την τοπική κοινωνία. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι όταν εκείνος προσέφυγε στον Μακάριο είχε ήδη χάσει τον ρόλο του στην κοινότητα και τον σεβασμό των συμπολιτών του. Η κοινωνική του απομόνωση αντικατοπτριζόταν πλήρως στο είδος της ασθένειάς του, η οποία, σύμφωνα με την περιγραφή του Παλλάδιου, ήταν αποκρουστική. Ο Μακάριος μάλλον αντιλήφθηκε ότι η ασθένεια έφερνε στην επιφάνεια ένα βαθύτερο πρόβλημα αποξένωσης, το οποίο δεν μπορούσε να λυθεί με τη θεραπεία του σώματος. Κατανόησε ότι η επανένταξη του ασθενούς στην κοινότητα δεν ήταν εφικτή όσο εκείνη δεν ήθελε να τον δεχτεί και για τον λόγο αυτό επέλεξε να επιφέρει δραστικές αλλαγές πρώτα στον τομέα του κοινωνικού ρόλου και των κοινωνικών σχέσεων. Με τον τρόπο αυτό η θεραπεία της ασθένειας του σώματος έγινε αφορμή για την επίλυση ενός κοινωνικού προβλήματος και βασίστηκε κυρίως στη διαμεσολάβηση του θεραπευτή ανάμεσα στον αμαρτωλό και την κοινότητά του. Η αξία αυτής της θεραπευτικής παρέμβασης για τον ίδιο τον ασθενή δεν ήταν αμελητέα. Στον βαθμό που εκείνος είχε εμπιστευτεί τον εαυτό του στον θεραπευτή και αποδεχόταν την προσέγγισή του,

¹ Παλλάδιος, *Λαυσαϊκόν*, 18.19.

πιθανότητα οδηγήθηκε και ο ίδιος να πιστέψει ότι η σωματική νόσος ήταν δευτερεύουσα σημασίας και να υπομείνει καρτερικά τα συμπτώματα μέχρι την υποχώρησή της.

Με τον ίδιο τρόπο μπορούμε να δούμε και τη θεραπεία ενός παιδιού από λύσσα, που περιγράφεται στην *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*.¹ Κάποτε δύο γονεῖς ἔφεραν στον γέροντα Αμούν το παιδί τους αλυσοδεμένο, ενώ αυτό σπάραζε από τους αφόρητους πόνους. Εξήγησαν στον ασκητή ότι το εἶχε δαγκώσει ἕνας λυσσασμένος σκύλος μεταδίδοντάς του την αρρώστια και ζήτησαν τη θεραπεία του. Ο Αμούν τότε εἶπε στους γονεῖς ότι η θεραπεία του παιδιού τους ἦταν στα χέρια τους και ότι ὀφείλαν πρώτα να επιστρέψουν το βόδι μιας χήρας που σκότωσαν κρυφά. Όταν το ἔκαναν, το παιδί θεραπεύτηκε με τις προσευχές του γέροντα.

Οι χαρισματικοὶ θεραπευτές ἀναζητοῦσαν σταθερά την ἀσθένεια της ψυχῆς και του σώματος στις ἀνθρώπινες σχέσεις και συχνά τη θεράπευαν μέσω αὐτῶν. Με τη βοήθεια ἐννοιῶν ὅπως οἱ δαίμονες και ἡ ἀμαρτία, ἀνήγαγαν συχνά τον θεραπευτικὸν ρόλο σε μια εὐρύτερη λειτουργία διαμεσολάβησης μεταξύ ἀντιμαχόμενων μερῶν, που μπορεί να ἦταν μέλη της ἴδιας κοινότητος ἢ της ἴδιας οἰκογένειας. Θεωροῦνταν οἱ καταλληλότεροι να το κάνουν διότι συγκέντρωναν στο πρόσωπό τους ὅλα ἐκεῖνα τα χαρακτηριστικά που εἶχαν ἀποκτήσει στην ἔρημο. Ἦταν ξένοι ἀπέναντι στις ἀντιπαλότητες και τα συμφέροντα, στέκονταν πάνω ἀπὸ κοινωνικὲς συγκρούσεις και παθογένειες. Ἐνσάρκωναν την ἀσυμβίβαστη ἠθική του ἀνθρώπου που ἔχει υπερβεί τα πάθη του και τις ἀνθρώπινες ἀνάγκες. Ἐκπροσωποῦσαν την ἀυθεντία του ἀνθρώπου του Θεοῦ, ἡ ὁποία ἦταν πέρα ἀπὸ τα ἀνθρώπινα μέτρα. Για τους λόγους αὐτούς, οἱ ἀνθρώποι της κοινῆς παραχωροῦσαν στους χαρισματικούς τὴ δυνατότητα να μεσολαβούν στις μεταξύ τους σχέσεις και ἀποδέχονταν τις ἀλλαγές που ἐπέφεραν σε αὐτές. Μποροῦσαν να ἐμπιστευτοῦν σε ἐκείνους τις πιο κρυφές ἀσθένειες του σώματος και της ψυχῆς τους. Τους ἐπέτρεπαν να μπαίνουν στα σπίτια τους, να βλέπουν νοσηρές οἰκογενειακές καταστάσεις που ἀποκρύπτονταν ἀπὸ την υπόλοιπη κοινότητα, τους ἐξομολογοῦνταν κρυφές ἐπιθυμίες και ἀνομολόγητα πάθη που τους ἀπομόνωναν ἀπὸ τους συνανθρώπους τους. Και μποροῦσαν να το κάνουν αὐτὸ με

¹ *Ιστορία τῶν Μοναχῶν*, 22.3-4.

μεγαλύτερη ευκολία επειδή γνώριζαν ότι οι άγιοι θα έθαβαν όλα τα μυστικά τους στην άμμο της ερήμου.

4. Η θεραπεία της δαιμονισμένης κόρης από τον Μακεδόσιο

Αφήσαμε για το τέλος ένα παράδειγμα θεραπείας το οποίο δεν έχει να προσθέσει τίποτα καινούργιο. Είναι όμως σημαντικό, γιατί συνοψίζει και επιβεβαιώνει πολλά από τα στοιχεία που έχουμε εξετάσει σε διαφορετικά κεφάλαια. Στο συγκεκριμένο παράδειγμα φαίνεται αρκετά καθαρά πώς ο συνδυασμός διαφόρων ρόλων και ικανοτήτων του αγίου μπορούσε να λειτουργήσει θεραπευτικά.

Πρόκειται για τη θεραπεία μιας δαιμονισμένης κόρης, η οποία αποδείχτηκε ότι είχε δαιμονιστεί από τον έρωτα ενός άνδρα. Τέτοιου είδους δαιμονισμοί νεαρών γυναικών, που οφείλονταν σε παράνομους έρωτες ή παράνομες σχέσεις, δεν πρέπει να ήταν σπάνιοι.¹ Στα κείμενα βλέπουμε αρκετούς πατεράδες να φέρνουν τις δαιμονισμένες κόρες τους για θεραπεία στους ασκητές. Ο Παχώμιος, αντιμετωπίζοντας μια ανάλογη περίπτωση, είχε καταλάβει μόνο από το ρούχο της δαιμονισμένης ότι αυτή δεν ήταν αγνή και τη θεράπευσε αφού πρώτα την ανάγκασε να ομολογήσει τις πράξεις της.² Ο Μακεδόσιος ακολούθησε μια μέθοδο λίγο διαφορετική.

Σύμφωνα με τον Θεοδώρητο, μια κόρη, «άβγαλη» ακόμα (*ἔτι θαλαμενομένης*), δέχθηκε ξαφνικά την ενέργεια του πονηρού δαίμονα, η οποία εκδηλώθηκε με συμπεριφορά που ορίζεται ως *μανία*.³ Όταν ο Μακεδόσιος ανέκρινε τον δαίμονα, εκείνος αποκάλυψε ότι δεν εισέβαλε στην κόρη οικειοθελώς αλλά υποχρεώθηκε να το κάνει με μαγικά τεχνάσματα,⁴ κατονομάζοντας μάλιστα το όνομα του υπαίτιου και το κίνητρό του, που ήταν ο έρωτας. Ο πατέρας, μόλις άκουσε την αιτία του προβλήματος υπέβαλε μήνυση χωρίς να περιμένει τη

¹ Κατά την Rousselle, επρόκειτο για μια μορφή υστερίας, που ήταν τόσο σπάνια όσο και τα ανύπαντρα κορίτσια, ειδικά των πλούσιων οικογενειών: Rousselle, *Porneia*, σ. 67-68.

² *Βίος Παχωμίου*, 43.

³ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 13.12.

⁴ Το επιχείρημα της μαγείας ήταν ένας τρόπος για τη μεταφορά ευθύνης: Graf, «Tapping Other Powers», σ. 31.

θεραπεία.¹ Επειδή όμως ο κατηγορούμενος αρνιόταν την κατηγορία, ο πατέρας κάλεσε ως μάρτυρα την ομολογία του ίδιου του δαίμονα, γεγονός που έφερε τον Μακεδόνιο στον χώρο του δικαστηρίου. Σε αυτόν τον δημόσιο χώρο ο Μακεδόνιος μετατρέπεται από θεραπευτή σε ανακριτή. Αφού ανάγκασε τον δαίμονα να αποκαλύψει τον άνδρα που έκανε τα μάγια και την υπηρέτρια που έδωσε το μαγικό φίλτρο, τον διέταξε να φύγει μακριά τόσο από την κόρη όσο και από την πόλη και εκείνος αμέσως έφυγε σαν να υπάκουσε σε κάποιον δεσποτικό νόμο.²

Στην πρώτη φάση της θεραπευτικής του παρέμβασης, ο Μακεδόνιος ενήργησε ως διαμεσολαβητής ανάμεσα στους γονείς και την κόρη, η οποία φαίνεται πως είχε αποξενωθεί από την οικογένειά της και εμφάνιζε μια έντονη αντιδραστική συμπεριφορά. Κατάφερε να αποκαταστήσει τη χαμένη επικοινωνία με μεγάλη επιτυχία. Δεν γνωρίζουμε αν η αποκάλυψη έγινε μέσα από μια κατ' ιδίαν συζήτηση ή αν ακολούθησε την τελετουργία της ανάκρισης του δαίμονα. Το σημαντικό είναι ότι ο Μακεδόνιος, εφαρμόζοντας τις δοκιμασμένες τεχνικές των ασκητών, κατόρθωσε να αποκαλύψει ένα κρυμμένο πάθος στην ψυχή της ασθενούς, που αποτελούσε και την αιτία του προβλήματος.

Ο Μακεδόνιος γρήγορα πρέπει να αντιλήφθηκε ότι η κατάσταση ήταν αρκετά περίπλοκη, διότι το πάθος της κόρης δεν αφορούσε μόνο την ίδια. Ανακάλυψε τη διείσδυση του έρωτα ενός άνδρα, σε μια κόρη ακόμη «άβγαλτη», με τη συνεργασία μιας υπηρέτριας, που δρούσε σαν συνδετικός κρίκος του εσωτερικού χώρου με τον εξωτερικό. Μόλις αποκάλυψε την αλήθεια και έφερε στο φως όλο το δίκτυο των νοσηρών επιρροών, ο πατέρας πήρε το θέμα προσωπικά, διότι η ενέργεια του ξένου στρεφόταν ενάντια στη δική του βούληση και όχι απαραίτητα στη θέληση της κόρης, την οποία δεν μαθαίνουμε ποτέ. Και η αντιπαράθεση ανάμεσα στους δύο άνδρες, που ως τότε έμενε κρυφή και νοσηρή, αποκαλύπτεται και μετατρέπεται σε ανοιχτή ρήξη με την προσφυγή στο δικαστήριο.

Με τον εντοπισμό της αιτίας του προβλήματος και τη μεταμόρφωση της κρυφής αντιπαλότητας σε ανοιχτή σύγκρουση, το πρώτο βήμα για τη θεραπεία είχε γίνει. Ήταν πλέον

¹ Η χρήση μαγικών μέσων με ερωτικά κίνητρα, ήταν πράξη αξιόποινη σύμφωνα με νόμο του Μ. Κωνσταντίνου: Τρωιάνος, «Η μαγεία στα βυζαντινά νομικά κείμενα», σ. 552-53.

² Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 13.10-11.

φανερό ότι η κόρη ασθένησε επειδή έγινε αποδέκτης αλληλοσυγκρουόμενων επιρροών. Υπεύθυνοι για τη δαιμονική συμπεριφορά της ήταν οι δύο αντίδικοι, ο πατέρας και ο ερωτευμένος άνδρας. Από εκεί και πέρα, για να επιτευχθεί η πλήρης και οριστική θεραπεία, ο Μακεδόνιος έπρεπε να επιφέρει την αποκατάσταση των διαταραγμένων και συγκρουσιακών κοινωνικών σχέσεων. Και για να το πετύχει αυτό έπρεπε και πάλι να ενεργήσει διαμεσολαβητικά, αυτήν τη φορά ανάμεσα στους υπεύθυνους για τον δαιμονισμό της κόρης. Τη νέα δυνατότητα διαμεσολάβησης τού την έδωσε ο ρόλος που ανέλαβε στο δικαστήριο.

Με τον τρόπο αυτό η θεραπεία της δαιμονισμένης κινήθηκε από το ιδιωτικό στο δημόσιο επίπεδο, από τη θεραπεία της ψυχής στη θεραπεία των κοινωνικών σχέσεων, από τον ρόλο του θεραπευτή στον ρόλο του διαμεσολαβητή. Ο Μακεδόνιος αξιοποίησε τη νέα δύναμη και εξουσία που του παραχώρησε ο δικαστής όχι για να τιμωρήσει αλλά για να θεραπεύσει. Στόχος του δεν ήταν να εξαλείψει το πρόβλημα εξαφανίζοντας τον έναν από τους δύο παράγοντες της σύγκρουσης, και στη συγκεκριμένη περίπτωση τον κατηγορούμενο για μαγεία. Έτσι, ισχυρίστηκε ότι με ανάκριση που έγινε από τον ίδιο έπρεπε να δοθεί χάρη στον ένοχο για τη μετάνοιά του. Με τον τρόπο αυτό η παρέμβασή του δεν ήταν της τάξης της τιμωρίας και της εκδίκησης αλλά της επανένταξης, της εξομάλυνσης των κοινωνικών σχέσεων, της πλήρους αποκατάστασης της τάξης και της ειρήνευσης. Ανήκε δηλαδή στην τάξη της ίασης, όπως αυτή γινόταν αντιληπτή στον κόσμο των μοναχών.

Από αυτήν τη θέση εξουσίας, η θεραπευτική παρέμβαση του Μακεδόνιου πέρασε σε ένα τρίτο επίπεδο. Ο Μακεδόνιος ως ανακριτής, διαμεσολαβητής και θεραπευτής, θεράπευσε και ολόκληρη την πόλη. Κατά την ανάκριση, ο δαίμονας ομολόγησε αυτοβούλως, ότι ο ίδιος ήταν πίσω και από άλλες καταστροφές που είχαν υποστεί διάφοροι πολίτες, πάντοτε εξαναγκασμένος από μάγια. Κάποιου έκαψε το σπίτι, άλλου κατέστρεψε τα κτήματα, άλλον τον έβλαψε σε κάτι άλλο. Είναι φανερό ότι πίσω από όλες αυτές τις καταστροφές κρύβονταν πολίτες, οι οποίοι χρησιμοποιούσαν συστηματικά μεθόδους μαγείας προκειμένου να βλάψουν συμπολίτες τους. Το πρόβλημα της πόλης επομένως ήταν πρόβλημα σχέσεων μεταξύ των πολιτών. Αυτό που έκανε ο Μακεδόνιος ήταν να αποδώσει τα επιμέρους προβλήματα

σχέσεων εχθρότητας και το γενικό πνεύμα καχυποψίας, που φαίνεται πως επικρατούσε στην πόλη, στη δράση ενός συγκεκριμένου πονηρού πνεύματος. Με τον τρόπο αυτό μετέφερε στον δαίμονα την ευθύνη για όλα τα πάθη, τις αμαρτίες, τις νοσηρές σχέσεις των πολιτών απενοχοποιώντας τους ανθρώπους. Αξιοποίησε δηλαδή τον δαίμονα όπως συνήθως τον αξιοποιούσαν οι ασκητές. Από τη στιγμή που το κακό αυτονομήθηκε, συγκεκριμενοποιήθηκε και συγκεντρώθηκε σε ένα σημείο, έγινε δυνατός και ο συμβολικός εξορισμός του από την πόλη.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το θεραπευτικό χάρισμα του Μακεδόνιου πήγαζε από τη δυνατότητά του να μεσολαβεί στις σχέσεις των ανθρώπων και να απονέμει δικαιοσύνη. Δηλαδή προερχόταν από ρόλους και αξιώματα που του παραχώρησε η κοινωνία. Δεν πρόκειται όμως για θεσμικούς ρόλους και μόνιμα αξιώματα. Μετά την επίτευξη της αποστολής του ο άγιος εγκατέλειπε τους ρόλους που είχε αναλάβει και αυτό αποτελούσε συνειδητή επιλογή του ίδιου και αναπόσπαστο κομμάτι της εικόνας του ως χαρισματικού προσώπου. Ο Μακεδόνιος είχε αντιδράσει πολύ έντονα, σχεδόν βίαια, όταν αποπειράθηκε κάποτε ο επίσκοπος της πόλης να τον χειροτονήσει ιερέα, και πέρασε αρκετός καιρός μέχρι να εξομαλυνθούν και πάλι οι σχέσεις του με την εκκλησία.¹ Σε αντίθεση με την ιδιότητα του ιερέα, η οποία θα σήμαινε αποδοχή ενός μόνιμου θεσμικού αξιώματος και θα αποτελούσε έναν τρόπο ένταξης στην τοπική εκκλησία, όλες οι παρεμβάσεις του Μακεδόνιου προϋπέθεταν ως αυτονόητο το γεγονός ότι δεν ανήκε, δεν ήταν μέλος της κοινωνίας στην οποία παρενέβαινε. Και, όπως είδαμε, αυτή ήταν και μια πηγή της δύναμης κάθε χαρισματικού ασκητή. Ο ερημίτης άγιος μπορούσε να παρεμβαίνει στην κοινωνία επειδή δεν ανήκε σε αυτή.

Ο Μακεδόνιος συγκεντρώνει τα περισσότερα από τα χαρακτηριστικά της χαρισματικής προσωπικότητας. Ζούσε σε απόσταση από την κοινωνία ακολουθώντας ένα ασκητικό πρότυπο βίου, απέρριπτε τους κοινωνικούς θεσμούς και τα αξιώματα, διέθετε εξαιρετικές δυνάμεις, που θεωρούνταν θεϊκές και μη προσβάσιμες στον καθένα, το κύρος του βασιζόταν

¹ Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία*, 13.4.

στην προσωπική του αξία και κρινόταν από την πραγματική του επιτυχία. Ως χαρισματική προσωπικότητα ο Μακεδόνιος φαίνεται να ανταποκρίνεται και στο πρότυπο του προφήτη. Από τη μια μεριά μπορούσε να διεισδύει στις σκέψεις και τις ψυχές των ανθρώπων αποκαλύπτοντας τις κρυφές τους όψεις, και από την άλλη μεριά ήταν σε θέση να λύσει μια διένεξη προσφεύγοντας στην προσωπική αυθεντία του λόγου του.¹

Όλα αυτά τα χαρακτηριστικά της τυπολογίας του χαρισματικού μάς υπενθυμίζουν δύο σημεία, σημαντικά για την κατανόηση του ρόλου του Μακεδόνιου ως χαρισματικού θεραπευτή. Πρώτον, η δύναμή του να θεραπεύει προέκυπτε από την αποδοχή της προφητικής του ιδιότητας, από την πίστη εκ μέρους της κοινωνίας ότι ο λόγος του διέθετε αυθεντία. Δεύτερον, η θεραπευτική του ικανότητα ήταν εξαρτημένη αποκλειστικά από τον ίδιο, και όχι από άλλους θεσμούς και συστήματα γνώσης. Ήταν μια ικανότητα που μπορεί να καλλιεργήθηκε με συστηματικό τρόπο αλλά αναγόταν σε ένα προίκισμα στενά συνδεδεμένο με την προσωπικότητα του χαρισματικού. Το ότι έχουν διασωθεί μέχρι σήμερα τα ονόματα των χαρισματικών θεραπευτών της ερήμου, δεν πρέπει να θεωρείται καθόλου τυχαίο.

¹ Weber, *Οικονομία και κοινωνία* τ. 5, σ. 254.

VIII. Συμπεράσματα

Οι χαρισματικοί θεραπευτές του 4^{ου} και των αρχών του 5^{ου} αι. μ.Χ. αποτελούν ένα φαινόμενο που στέκεται, από πολλές απόψεις, ανάμεσα στο παλιό και το νέο, την παράδοση και την καινοτομία. Στο επίπεδο της θεραπευτικής πρακτικής, οι ασκητές αξιοποιούσαν συχνά παραδοσιακά πρότυπα τελετουργίας, που έφθαναν στα όρια της μαγείας, ακολουθώντας την κοινή γλώσσα της θαυματουργίας της εποχής τους. Όμως η πίστη στη δύναμή τους να θεραπεύουν θεμελιωνόταν πολύ περισσότερο στην εικόνα τους ως χαρισματικών προσώπων. Η αγιότητά τους δεν βασιζόταν σε κανέναν από τους υπάρχοντες θεσμούς, βασιζόταν αντίθετα στην πλήρη αποξένωση από την κοινωνία και τους θεσμούς της. Ήταν αποτέλεσμα σκληρού προσωπικού αγώνα στην έρημο, που έδινε μια εικόνα υπέρβασης της ανθρώπινης φύσης και των δυνατοτήτων του μέσου ανθρώπου. Οι άγιοι λειτουργούσαν ως διαμεσολαβητές της δύναμης του Θεού, αλλά το χάρισμά τους παρέμενε μια δύναμη αυστηρά προσωπική, μια εξαιρετική ικανότητα συνδεδεμένη με την προσωπικότητα του χαρισματικού.

Για πολλούς λόγους, θα ήταν λάθος να ερμηνεύσουμε το φαινόμενο της χαρισματικής θεραπείας ως εκδήλωση μιας γενικότερης παρακμής της έλλογης προσέγγισης της ασθένειας, σε ένα πλαίσιο κυριαρχίας της δεισιδαιμονίας και της ευπιστίας κατά την ύστερη αρχαιότητα. Για τους ασθενείς, η προσφυγή στον θρησκευτικό φορέα δεν συνδυαζόταν με απόρριψη ούτε της φυσικής αιτιολογίας της ασθένειας ούτε της ιατρικής. Αντίθετα, φαίνεται ότι η ιατρική και οι ερμηνείες της παρέμειναν μεταξύ των πρώτων επιλογών των ασθενών που είχαν δυνατότητα προσφυγής σε γιατρό. Οι άγιοι, από την άλλη μεριά, θεωρούνταν ικανοί να θεραπεύσουν οποιαδήποτε ασθένεια ανεξάρτητα από την αιτιολογία και την ερμηνεία της.

Ως έναν βαθμό, η παρουσία των χαρισματικών θεραπειών μπορεί να εξηγηθεί εντός του ευρύτερου πλαισίου της ανάγκης για θρησκευτική ίαση. Όπως έκαναν τα θεραπευτικά κέντρα του Ασκληπιού για πολλούς αιώνες, οι άγιοι του μοναχισμού έδιναν μια απάντηση στα κενά, τις αβεβαιότητες, τους αποκλεισμούς και τις αποτυχίες που άφηνε πίσω της η

ιατρική. Πάνω από όλα έδιναν το δικαίωμα σε όλους τους ασθενείς να ελπίζουν ότι η ασθένειά τους μπορούσε να ιαθεί. Η θαυματουργική ίαση των χαρισματικών ασκητών δεν ήταν ασύμβατη με την ιατρική, αλλά ανέπτυξε με αυτήν την ίδια συμπληρωματική σχέση που πάντα υπήρχε ανάμεσα στη θρησκευτική και την κοσμική ιατρική.

Η σχέση όμως των θεραπειών του μοναχισμού με την ιατρική τέχνη, δεν περιοριζόταν σε αυτό το επίπεδο. Παρά τις μαρτυρίες για απόρριψη της ιατρικής από πολλούς ασκητές, η προσεκτική ανάγνωση των πηγών δείχνει ότι οι μοναχοί είχαν αναπτύξει μια πολύπλευρη σχέση με την ιατρική γνώση της εποχής τους. Οι περισσότεροι από αυτούς κατά κανόνα ενδιαφέρονταν για την υγεία τους, εισήγαγαν την ιατρική λογική στη ρύθμιση του ασκητικού βίου για λόγους πρόληψης της ασθένειας και συχνά προσέφευγαν σε γιατρούς. Οι ιδιαίτερες συνθήκες της ζωής στην έρημο οδήγησαν τους μοναχούς να αναπτύξουν ένα δικό τους οργανωμένο σύστημα περίθαλψης, που στην περίπτωση του κοινοβιακού μοναχισμού έφθασε μέχρι τη σύσταση ορισμένων από τα πρώτα νοσοκομεία. Το σύστημα αυτό βασιζόταν στη φυσική ερμηνεία της νόσου, την αντιμετώπισή της με φυσικά μέσα, και, πιθανότατα, την αξιοποίηση ιατρικών γνώσεων. Τα στοιχεία που έχουμε όμως δεν δικαιολογούν απόψεις που κάνουν λόγο για ευρεία κατοχή και συστηματική χρήση της ιατρικής.

Η οργανωμένη περίθαλψη ασθενών ήταν ο τρόπος με τον οποίο εκδηλωνόταν η φιλανθρωπική δραστηριότητα των μοναχών απέναντι στους κοσμικούς ασθενείς και συχνά αποτελούσε τον φυσικό χώρο μέσα στον οποίο εκδηλωνόταν η θαυματουργική θεραπεία. Από την άποψη αυτή τα θαύματα των αγίων ήταν οι εξαιρετικές στιγμές θεραπείας που συνέβαιναν στο πλαίσιο της σταθερής παροχής υπηρεσιών υγείας. Από την άλλη μεριά, η περίθαλψη ασθενών, μοναχών ή κοσμικών, αποτελούσε ένα πεδίο άσκησης φυσικής θεραπείας, απόκτησης θεραπευτικής εμπειρίας και επαφής με την ιατρική γνώση, το οποίο πιθανότατα δεν άφηνε ανεπηρέαστη τη χαρισματική ίαση. Οι αφηγήσεις θαυμάτων αφήνουν ορισμένες φορές να διαφανεί ότι ο χαρισματικός θεραπευτής χρησιμοποιούσε τεχνικές που πιθανόν ακολουθούσαν ιατρική λογική. Τα στοιχεία αυτά όμως δεν αποδεικνύουν με

σαφήνεια σταθερή σχέση ανάμεσα στη θεραπεία των χαρισματικών ασκητών και την ιατρική τέχνη.

Η ιδιαιτερότητα της θεραπευτικής προσέγγισης των χαρισματικών ασκητών μπορεί να βρεθεί στις περιπτώσεις που έδιναν εναλλακτικές ερμηνείες στην ασθένεια συνδέοντάς τη με την αμαρτία, τους δαίμονες ή τη βούληση του Θεού. Αν εξετάσουμε το περιεχόμενο αυτών των εννοιών, τον τρόπο αξιοποίησής τους και τις συνέπειές τους στην αντιμετώπιση της νόσου, γρήγορα διαπιστώνουμε ότι βρισκόμαστε μπροστά σε ένα ευρύ πεδίο γνώσης, το οποίο έτεινε να λάβει τον χαρακτήρα επιστήμης, στον βαθμό που μπορούμε να μιλάμε για επιστήμη στον αρχαίο κόσμο.

Βασικό αντικείμενο της γνώσης των ασκητών ήταν η ασθένεια της ψυχής και η θεραπεία της, με άλλα λόγια η απαλλαγή της ανθρώπινης ψυχής από τα αμαρτωλά πάθη και τις επιθυμίες. Παρότι ο λόγος για την ασθένεια της ψυχής θα μπορούσε να θεωρηθεί μεταφορικός, είναι πολύ πιο κοντά στην οπτική των πατέρων της ερήμου να εκλάβουμε αυτόν τον λόγο κυριολεκτικά. Ο ορισμός της υγείας που δέχονταν οι ασκητές ήταν θεμελιωμένος στη χριστιανική θεολογία για τη θεϊκή καταγωγή του ανθρώπου και το πρότυπο υγείας στο οποίο απέβλεπαν ταυτιζόταν με την ιδεατή παραδείσια κατάσταση. Ο υψηλός στόχος της διαμόρφωσης ενός σώματος χωρίς πάθη οδήγησε τους ασκητές σε ένα παρατεταμένο και μαζικό πείραμα, μια διαρκή έρευνα των δυνατοτήτων και των ορίων του ανθρώπου. Έτσι, η γνώση των ασκητών ήταν άμεσα εξαρτημένη από τις εμπειρίες που έρχονταν ως αποτέλεσμα του ασκητικού εγχειρήματος για την προσέγγιση του Θεού.

Κύριοι συντελεστές αυτής της γνώσης ήταν οι πνευματικοί πατέρες των μοναχών, από τις τάξεις των οποίων προέρχονταν συχνά οι χαρισματικοί θεραπευτές. Η μεθοδολογία που ακολουθούσαν έδινε έμφαση στην αυθεντική εμπειρία, τον πειραματισμό, τη συζήτηση και την εξαγωγή συμπερασμάτων, την προσπάθεια σύνθεσης αυτών των συμπερασμάτων σε ένα σώμα γνώσης. Αρκετοί από τους πνευματικούς πατέρες αντιλαμβάνονταν ότι η γνώση που συγκροτούσαν ακολουθούσε πολλές φορές το πρότυπο της ιατρικής επιστήμης, τόσο σε επίπεδο μεθοδολογίας όσο και σε επίπεδο στόχων. Τα χαρακτηριστικά αυτά μας επιτρέπουν

να κάνουμε λόγο για μια «επιστήμη» που διαμορφωνόταν σταδιακά στην έρημο, με βασικό αντικείμενό της την ανθρώπινη ψυχή.

Η γνώση των ασκητών για τη θεραπεία της ψυχής εκτεινόταν σε πολλά επίπεδα. Η ιδιαίτερη έμφαση που έδιναν οι πατέρες των μοναχών στη διαχείριση του σώματος με στόχο την υγεία της ψυχής, τούς οδήγησε σε μια συνειδητή προσέγγιση με την ιατρική γνώση, την οποία αφενός αξιοποίησαν πολλαπλώς, αφετέρου υπέταξαν στους ιδιαίτερους στόχους των μοναχών. Η πρωτογενής έρευνα κατέληγε συχνά σε διαφορετικά συμπεράσματα από εκείνα της ιατρικής. Στο πεδίο της ψυχής, οι πνευματικοί πατέρες έδωσαν έμφαση στη μελέτη των χαρακτηριστικών και της ιεράρχησης των παθών, μια διαδικασία που έκανε δυνατές πρωτότυπες συνθέσεις, όπως εκείνη του Ευάγγριου. Στο επίπεδο της κοινωνίας, οι πατέρες μελέτησαν συστηματικά τις ποικίλες αλληλεξαρτήσεις και αλληλεπιδράσεις ανάμεσα στα πάθη της ψυχής και τις κοινωνικές σχέσεις, αναζήτησαν τις διαφορετικές εκφάνσεις της νόσου στα δύο επίπεδα και καθιέρωσαν μεθόδους θεραπείας που κινούνταν από την ψυχή στις κοινωνικές σχέσεις και αντιστρόφως. Έτσι, στον κόσμο των ασκητών, τα πάθη αποτελούσαν σύνθετες ψυχικές και σωματικές εμπειρίες, οι οποίες κάλυπταν μια ποικιλία εμπειρικών φαινομένων και η θεραπεία τους εκτεινόταν σε όλα τα επίπεδα της ανθρώπινης ύπαρξης.

Η πολυεπίπεδη αυτή προσέγγιση της ασθένειας της ψυχής αντικατοπτρίζεται με συνέπεια στην ασκητική δαιμονολογία. Οι δαίμονες για τους ασκητές ήταν ένα ερμηνευτικό εργαλείο, που χρησιμοποιείτο δίπλα σε αυτό της ιατρικής, για να ερμηνεύσει πραγματικά εμπειρικά δεδομένα, τα οποία ξέφευγαν από το κανονικό και το συνηθισμένο, αλλά εμφανίζονταν συχνότερα στο πλαίσιο των ιδιαίτερων συνθηκών του ασκητικού βίου. Κάλυπταν ένα νέο πεδίο γνώσης, μια αχαρτογράφητη περιοχή, η οποία αφορούσε ασυνήθιστες σωματικές λειτουργίες, έντονα συναισθήματα, ανεξέλεγκτους συνειρμούς, τρομακτικά οράματα, νοσηρές κοινωνικές σχέσεις.

Ο τρόπος με τον οποίο αξιοποιούσαν την έννοια των δαιμόνων οι πνευματικοί πατέρες των μοναχών, τούς οδηγούσε συχνά στην ενασχόληση με βαθύτερες και συχνά άδηλες τάσεις

της ψυχής. Η έμφασή τους στον προσδιορισμό της ταυτότητας του δαίμονα, μια διαδικασία που περιλάμβανε και την εξέταση των ονείρων, ισοδυναμούσε με μια προσπάθεια αυτογνωσίας, ενδοσκόπησης, ανάσυρσης των αφανών παθών και επιθυμιών και ανάκτησης του αυτοελέγχου. Ήταν μια προσπάθεια ενίσχυσης της συνειδητής δύναμης του νου ώστε να επιβάλλει τον έλεγχό του σε όλη την έκταση της ψυχής, τόσο στο πεδίο του συνειδητού πάθους, όσο και στην περιοχή του ασυνείδητου, του ονείρου και τη λειτουργία της μνήμης.

Αυτή η πορεία των μοναχών προς τη γνώση, του σώματος και των ορίων του, των παθών στην ψυχή και τις κοινωνικές σχέσεις, του εαυτού και των δαιμόνων του, ισοδυναμούσε με τη σταδιακή κατάκτηση της υγείας. Για τους μοναχούς η γνώση και η υγεία ορίζονταν με τον ίδιο τρόπο, ως κατάσταση του νου, η οποία μπορούσε να αντιμετωπίσει τον σωματικό πόνο και τη σωματική νόσο, τα πάθη της ψυχής και τα δαιμονικά οράματα. Ήταν μια γνώση που ταυτόχρονα νοείτο ως πνευματική δύναμη, ικανή να επιβληθεί στη νόσο και να εκτείνει τη θεραπευτική της ιδιότητα σε όλα τα επίπεδα της ύπαρξης.

Στον αντίποδα του προτύπου πνευματικής υγείας βρισκόταν η διανοητική ασθένεια, η τρέλα. Η τρέλα στον κόσμο των ασκητών ήταν μια πιθανή εναλλακτική κατάληξη της πορείας προς την υγεία, ένας κίνδυνος εγγενής σε όλα τα πεδία της ασκητικής προσπάθειας. Συνδεόταν με τη σωματική καταπόνηση, τα πάθη της ψυχής και τις συναισθηματικές εντάσεις που τα συνόδευαν, τις εμπειρίες του υπερφυσικού, τις νοσηρές κοινωνικές σχέσεις και την κοινωνική απομόνωση. Η ανάγκη πρόληψης και θεραπείας της καθόριζε σε σημαντικό βαθμό τη θεραπευτική προσέγγιση των πατέρων απέναντι στην ασθένεια της ψυχής.

Αυτή η προσωπική και συλλογική εμπειρία και γνώση που αποκτούσαν οι ασκητές στην έρημο είναι το γενικό κλίμα μέσα από το οποίο αναδείχθηκε μια σειρά χαρισματικών θεραπευτών της ψυχής. Η ιδιαίτερη θεραπευτική συμβολή τους φαίνεται σε τρία κυρίως επίπεδα. Πρώτον, στην υιοθέτηση κάποιων βασικών θεραπευτικών αρχών με εφαρμογή εξίσου στην ασθένεια της ψυχής και του σώματος. Δεύτερον, στις μεθοδολογίες και τις ξεχωριστές ικανότητες οι οποίες τους έκαναν ικανούς να θεραπεύσουν τις ασθένειες των

άλλων. Τρίτον, στα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που ήταν ενσωματωμένα στην εικόνα του αγίου και τα οποία τους επέτρεπαν να παίζουν έναν θεραπευτικό ρόλο στις κοινότητες των κοσμικών.

Η δραστηριότητα των θεραπευτών της ψυχής μπορεί να βρεθεί καταρχάς στον τρόπο με τον οποίο αντιμετώπιζαν οι πνευματικοί πατέρες τα πάθη και τις αμαρτίες των άλλων μοναχών. Αυτοί συνήθιζαν να προσεγγίζουν τις ψυχές των αμαρτωλών εξατομικευμένα, κάτι που γινόταν εφικτό από την κατοχή χαρισμάτων, όπως αυτά της διάκρισης και της πρόγνωσης. Η ικανότητά τους να διαβλέπουν τα κρυφά πάθη στις ψυχές των άλλων και τις δυναμικές τους, αφενός ήταν αποτέλεσμα της οξυμμένης πνευματικής όρασης που είχαν αποκτήσει μέσα από τον προσωπικό τους αγώνα με τα πάθη, αφετέρου βασίζονταν σε μια μεθοδολογία ιατρικού τύπου, με κύρια χαρακτηριστικά τη λεπτομερή εξέταση και διάγνωση.

Η εμπειρική γνώση της λειτουργίας των παθών και των κινδύνων που μπορεί να τα συνόδευαν οδήγησε σε μια από τις πιο χαρακτηριστικές στάσεις των πατέρων απέναντι στην αμαρτία, σύμφωνα με την οποία ο αμαρτωλός αντιμετωπιζόταν με προσοχή, λεπτότητα και φιλανθρωπία. Ο ιατρικός λόγος και η δαιμονολογία σε αυτήν την περίπτωση μείωναν την έννοια της ευθύνης για την αμαρτία και συνέβαλλαν στη δημιουργία μιας θεραπευτικής σχέσης βασισμένης στην ευσπλαχνική προσέγγιση του αμαρτωλού, με στόχο την αποκατάσταση της θέσης του στην κοινότητα και την ομαλή επανένταξή του σε αυτή. Ήταν μια θεραπευτική προσέγγιση που δεν απευθυνόταν μόνο στους αμαρτωλούς αλλά στόχευε επίσης στην αλλαγή της οπτικής και της στάσης των άλλων απέναντί τους, μεταφέροντας έτσι τη θεραπεία από το πεδίο της ψυχής σε εκείνο των κοινωνικών σχέσεων.

Η κατεύθυνση της ηθικής στήριξης, της συμπάθειας και της επανένταξης, έβρισκε εφαρμογή σε όλα τα επίπεδα της ασθένειας, την τρέλα, τα πάθη της ψυχής, αλλά και τη σωματική αρρώστια. Ο άρρωστος καλείτο να επιδείξει τη δύναμη του πνεύματός του πάνω στη σωματική ασθένεια, να τηρήσει μια στάση καρτερικότητας, η οποία αφενός του επέτρεπε να διατηρήσει τη λειτουργικότητά του εντός της κοινότητας και αφετέρου συνοδευόταν από ηθική και θρησκευτική αξία που του έδινε μια νέα θέση μέσα σε αυτή. Ο συγκεκριμένος

τρόπος αντιμετώπισης της ασθένειας έκανε δυνατή τη ριζική αλλαγή στη θέση του ασθενούς στην κοινωνία, πράγμα έκδηλο στις περιπτώσεις ανίατων ασθενειών. Στο πλαίσιο του μοναχισμού οι λεπροί θεωρούνταν όχι απλά ικανοί να υπερβούν την ασθένεια και να ενταχθούν στην κοινότητα ως απόλυτα λειτουργικά μέλη, αλλά επιπλέον μετατρέπονταν σε πρότυπα και για τους υγιείς.

Το σύνολο αυτών των θεραπευτικών προσεγγίσεων, αρχών και ικανοτήτων, αξιοποιείτο και στις θεραπείες των κοσμικών. Οι πατέρες αντιμετώπιζαν τους πιστούς στο πλαίσιο μιας προσωπικής επαφής, μέσα σε ένα κλίμα οικειότητας, συναισθηματικής εγγύτητας και συμπάθειας, που τους επέτρεπε να παρέμβουν θεραπευτικά στο ψυχικό και συναισθηματικό μέρος της σωματικής νόσου. Μέσα από μια διαδικασία συζήτησης, αλλά και με το προσωπικό του παράδειγμα, ο χαρισματικός προσπαθούσε να διδάξει στους κοσμικούς βασικές ασκητικές αρχές, προβάλλοντας τις αξίες της υπέρβασης της λύπης και της ανάδειξης ενός πνεύματος καρτερικότητας. Με τον τρόπο αυτό επεδίωκε να οδηγήσει τους ασθενείς στην υπέρβαση της ασθένειας, η οποία θα τους επέτρεπε να συνεχίσουν να είναι λειτουργικοί ανεξάρτητα από τη θεραπεία της. Παράλληλα, έδινε στον πόνο των ασθενών νόημα και αξία, με τρόπο που έκανε τον πόνο να μοιάζει ελαφρύτερος και διαχειρίσιμος. Παρείχε διεξόδους στους φόβους και τις αγωνίες των αρρώστων απαντώντας σε ανάγκες όχι λιγότερο επιτακτικές από το αίτημα της θεραπείας του σώματος. Από αυτήν την άποψη, οι χαρισματικοί θεράπευαν όχι τόσο την ασθένεια ως αντικειμενική παθολογική κατάσταση, αλλά την ασθένεια ως υποκειμενική βιωματική εμπειρία. Από την άλλη μεριά, η ηθική και συναισθηματική ενίσχυση μπορούσε να οδηγήσει και σε πραγματική βελτίωση της υγείας, στον βαθμό που η ασθένεια είχε ψυχική βάση.

Πέρα όμως από την ηθική και συναισθηματική στήριξη, οι χαρισματικοί παρείχαν στους κοσμικούς ασθενείς μια νέα γνώση πάνω στην ασθένειά τους. Συνήθως αυτό το έκαναν συνδέοντας τη νόσο με τις έννοιες των δαιμόνων, της αμαρτίας και της θείας βούλησης. Όμως οι συνδέσεις αυτές αφενός δεν ήταν δεδομένες, αφετέρου ήταν σε μεγάλο βαθμό εξατομικευμένες και προέκυπταν από την εξέταση και διάγνωση της κάθε μεμονωμένης

περίπτωσης. Μέσα από την ερμηνεία του νοήματος της ασθένειας, στην ουσία έκαναν μια αναγωγή από το επίπεδο του σώματος στα επίπεδα της ψυχής, του πνεύματος και των κοινωνικών σχέσεων και παρείχαν μια εναλλακτική θεραπεία που μπορούσε να έχει πρακτικά αποτελέσματα. Με τα χαρίσματα, τις δεξιότητες και τις μεθοδολογίες τους, οι χαρισματικοί θεραπευτές κοίταζαν μέσα στις ψυχές των ασθενών και έβλεπαν, πίσω από τα σωματικά συμπτώματα, κρυφά πάθη, συναισθηματικά αδιέξοδα, προβληματικές και νοσογόνες κοινωνικές σχέσεις. Αυτό που παρείχαν στους ασθενείς συχνά ήταν επίγνωση για τις βαθύτερες όψεις της ασθένειάς τους, διαμεσολάβηση και αποκατάσταση των νοσηρών τους σχέσεων με το στενότερο και ευρύτερο περιβάλλον, ανάκτηση της επικοινωνίας με άτομα βυθισμένα στην απομόνωση της δαιμονικής συμπεριφοράς. Πρόσφεραν επίσης μια ευκαιρία στον άρρωστο να δει τον εαυτό του και την ασθένειά του από την οπτική γωνία των ασκητών, η οποία, στον βαθμό που γινόταν αποδεκτή, μπορούσε να επιφέρει προσωπικές αλλαγές με θεραπευτική λειτουργία.

Η ικανότητα των χαρισματικών να δρουν θεραπευτικά σε όλες αυτές τις περιπτώσεις ήταν αποτέλεσμα μιας ποικιλίας ρόλων, ιδιοτήτων και γνώσεων που συνδυάζονταν στα πρόσωπά τους. Μπορούσαν να μεσολαβούν στις ανθρώπινες σχέσεις επειδή ήταν ξένοι προς τις αντιπαλότητες και τα συμφέροντα των κοσμικών, αλλά και επειδή είχαν αποδεδειγμένα υπερβεί τις υλικές ανάγκες και τα προσωπικά συμφέροντα. Μπορούσαν να εντοπίζουν τις παθογένειες της ψυχής και της κοινωνίας καλύτερα από τον καθένα, διότι διέθεταν την καθαρή ματιά του εξωτερικού παρατηρητή, αλλά και μια οξυμμένη ευαισθησία που είχε καλλιεργηθεί συστηματικά στην έρημο. Κέρδιζαν μια ξεχωριστή ικανότητα να εντοπίζουν το πάθος στους άλλους, αφενός γιατί το είχαν μελετήσει σε βάθος από όλες τις πλευρές του, αφετέρου γιατί το έβλεπαν από διαφορετική οπτική γωνία, χωρίς να επηρεάζονται από τα ερωτήματα και τα ζητήματα που εγείρονταν γύρω από αυτό από τους ανθρώπους της κοινωνίας. Συνοψίζοντας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι πατέρες της ερήμου έπαιρναν τη νόσο της κοινωνίας, τη μετέφεραν στην έρημο και την έκαναν αντικείμενο συστηματικής μελέτης. Έπειτα έθεταν τις γνώσεις και τις δεξιότητές τους στην υπηρεσία της κοινωνίας, για

να επιλύσουν ποικίλα προβλήματα της, για να θεραπεύσουν καταστάσεις κατά κοινή ομολογία προβληματικές.

Οι χαρισματικοί θεραπευτές του 4^{ου} και των αρχών του 5^{ου} αι. γεννήθηκαν μέσα από το ιδιαίτερο πνευματικό κλίμα του μοναχισμού. Αυτό το πνευματικό φαινόμενο, το οποίο ονομάσαμε γνώση ή «επιστήμη» των ασκητών, έχει περιγραφεί ως μια μορφή σκληρής δουλειάς στον εαυτό, που παρήγαγε νέες προσλήψεις για την ανθρώπινη φύση και την κοινωνία.¹ Έχει θεωρηθεί επίσης ως μέρος μιας ευρύτερης πνευματικής διαδικασίας, η οποία έκανε δυνατή τη δημιουργία νέων συστημάτων γνώσης.² Από την άλλη μεριά, οι βασικοί συντελεστές του ορίζονταν ως χαρισματικοί. Ο ρόλος του χαρίσματος σε αυτήν την πνευματική διεργασία δεν πρέπει να παραβλεφθεί. Μπορεί η γνώση των ασκητών να θεμελιωνόταν στην επιστήμη της εποχής τους, μπορεί και η ίδια να αποτελούσε μια μορφή επιστήμης, αλλά ακόμα και η επιστημονική γνώση συνήθως παράγεται από χαρισματικά πρόσωπα.³ Οι ανακαλύψεις των πατέρων της ερήμου ήταν κυρίως αποτέλεσμα της χαρισματικής ευαισθησίας του προφήτη, που ήλθε οικειοθελώς αντιμέτωπη με μια σειρά πειραματισμών, υπερβάσεων και πρωτογενών εμπειριών.⁴ Ως έμπειροι γνώστες αλλά και ως προφύτες όριζαν οι χαρισματικοί θεραπευτές την υγεία και την ασθένεια, άλλαζαν οπτικές απέναντι στον αμαρτωλό και τον χρόνια πάσχοντα, απέδιδαν στις αρρώστιες νόημα που οδηγούσε σε βαθύτερες ψυχικές και κοινωνικές μεταβολές του ασθενούς και του περιβάλλοντός του. Οι χαρισματικοί του 4^{ου} αι. μ.Χ. ίσως να μην είχαν πλέον τη δυνατότητα να παρέμβουν στο δόγμα, όπως έκανε η προφητεία του πρώιμου Χριστιανισμού, έγιναν όμως προφύτες μιας νέας γνώσης γύρω από τα πάθη και τους δαίμονες, την ανακάλυψη του εσωτερικού εαυτού, την ασθένεια της ψυχής και τη θεραπεία της.

Η εμφάνιση ενός σημαντικού αριθμού χαρισματικών θεραπευτών σε μια σχετικά σύντομη περίοδο, δεν πρέπει να μας προξενεί εντύπωση. Η ανάδειξη χαρισματικών

¹ Brown, «Asceticism», σ. 606, 622.

² Cameron, «Ascetic Closure», σ. 156.

³ Weber, *Οικονομία και κοινωνία*, τ. 5, σ. 257, 265, Kyrtatas, «Prophets and Priests», σ. 381.

⁴ Kyrtatas, «Prophets and Priests», σ. 374-81, Κυρτάτας, *Παιδαγωγός*, σ. 148-53.

προσωπικότητων στον ίδιο πνευματικό χώρο, κατά τη διάρκεια μιας ευρύτερης χρονικής περιόδου ή χρυσής εποχής, είναι μεν ένα σπάνιο και εξαιρετικό φαινόμενο αλλά έχει σημειωθεί επανειλημμένα στον ρου της ιστορίας.

Βιβλιογραφία

1. Πηγές

- Αθανάσιος, *Βίος Αντωνίου: Αθανασίου Αρχιεπισκόπου Αλεξανδρείας, Έπιστολή πρὸς τοὺς ἐν τῇ ζένη μοναχοὺς περὶ τοῦ βίου τοῦ μακαρίου Αντωνίου τοῦ Μεγάλου*: G. J. M. Bartelink (έκδ.), *Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine*, Sources Chrétiennes τ. 400, Éditions du Cerf, Παρίσι 1994.
- Άμμων, *Έπιστολή: Έπιστολή Άμμωνος έπισκόπου περὶ πολιτείας καὶ βίου μερικοῦ Παχομίου καὶ Θεοδώρου*: J. E. Goehring (έκδ.), *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, Patristische Texte und Studien τ. 27, Walter De Gruyter, Βερολίνο-Νέα Υόρκη 1986, σ. 124-58.
- Άμμωνάς, *Έπιστολές*: François Nau (έκδ.), *Ammonas: Successeur de Saint Antoine*, Patrologia Orientalis τ. 11.4, Brepols, Παρίσι 1915, σ. 432-54.
- Άμμωνάς, *Περὶ τῆς χαρᾶς τῆς ψυχῆς: Περὶ τῆς χαρᾶς τῆς ψυχῆς τοῦ ἀρξαμένου δουλεῦσαι Θεῷ*: François Nau (έκδ.), *Ammonas: Successeur de Saint Antoine*, Patrologia Orientalis τ. 11.4, Brepols, Παρίσι 1915, σ. 474-84.
- Άμμωνάς, *Περὶ τῶν θελότων ἡσυχάσαι*: François Nau (έκδ.), *Ammonas: Successeur de Saint Antoine*, Patrologia Orientalis τ. 11.4, Brepols, Παρίσι 1915, σ. 472-74.
- Αντώνιος, *Έπιστολές*: Samuel Rubenson (μτφρ.), *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, Fortress Press, Μινεάπολη, 1995, σ. 197-231.
- Άποφθέγματα: Άποφθέγματα Πατέρων*, Αλφαβητική Συλλογή: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* τ. 65, Παρίσι 1863, στ. 71-440.
- Άποφθέγματα* (συστ.): *Άποφθέγματα Πατέρων*, Συστηματική Συλλογή: Jean-Claude Guy (έκδ.), *Les apophtegmes des pères: Collection systématique*, Sources Chrétiennes τ. 387, 474, 498, Éditions du Cerf, Παρίσι 1993, 2003, 2005.
- Άποφθέγματα* (ανών.): *Άποφθέγματα Πατέρων*, Ανώνυμη Συλλογή: François Nau (έκδ.), «Histoire des solitaires égyptiens (MS Coislin 126, fol. 158f.)», *Revue d'Orient Chrétien* 12 (1907), σ. 48-68, 171-81, 393-404, 13 (1908), σ. 47-57, 266-83, 14 (1909), σ. 357-79, 17 (1912), σ. 204-11, 294-301, 18 (1913), σ. 137-46.

- Βασίλειος Αγκύρας, *Περὶ Παρθενίας: Περὶ τῆς ἐν παρθενία ἀληθοῦς ἀφθορίας πρὸς Λητόιον ἐπίσκοπον Μελιτινῆς*: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* τ. 30, Παρίσι 1888, στ. 669-809 (υπό το ὄνομα του Μ. Βασιλείου).
- Βασίλειος Μ., *Εἰς Ἐξαήμερον: Ὁμιλία Θ εἰς τὴν Ἐξαήμερον*: E. A. De Mendieta – S. Y. Rudberg (ἐκδ.), *Basilii von Caesarea, Homilien zum Hexaemeron*, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge τ. 2, Akademie Verlag, Βερολίνο 1997.
- Βασίλειος Μ., *Εἰς Ἡσαΐαν: Ἑρμηνεία εἰς τὸν προφήτην Ἡσαΐαν*: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* τ. 30, Παρίσι 1888, στ. 117-668.
- Βασίλειος Μ., *Εἰς Ἰουλίτταν: Εἰς τὴν μάρτυρα Ἰουλίτταν*: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* τ. 31, Παρίσι 1857, στ. 237-61.
- Βασίλειος Μ., *Εἰς τὸ «καθελῶ μοῦ τὰς ἀποθήκας»*: *Εἰς τὸ ρητόν τοῦ κατὰ Λουκὰν Εὐαγγελίου «καθελῶ μοῦ τὰς ἀποθήκας καὶ μείζονας οἰκοδομήσω» καὶ περὶ πλεονεξίας*: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* τ. 31, Παρίσι 1857, στ. 261-77.
- Βασίλειος Μ., *Εἰς τὸ «Πρόσεχε σεαυτῷ»*: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* τ. 31, Παρίσι 1857, στ. 197-217.
- Βασίλειος Μ., *Εἰς τὸν Α΄ Ψαλμόν*: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* τ. 29, Παρίσι 1857, στ. 209-28.
- Βασίλειος Μ., *Εἰς τὸν Ζ΄ Ψαλμόν*: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* τ. 29, Παρίσι 1857, στ. 228-49.
- Βασίλειος Μ., *Ἐν λιμῷ καὶ ἀύχμῳ: Ὁμιλία ρηθεῖσα ἐν λιμῷ καὶ ἀύχμῳ*: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* τ. 31, Παρίσι 1857, στ. 304-28.
- Βασίλειος Μ., *Επιστολή 2: Γρηγορίω*: T. E. Page – E. Capps – W. H. D. Rouse (ἐκδ.), *Saint Basil: The Letters* τ. 1, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Λονδίνο 1950, σ. 6-24.
- Βασίλειος Μ., *Επιστολή 94: Ἡλία ἄρχοντι τῆς ἐπαρχίας*: T. E. Page – E. Capps – W. H. D. Rouse (ἐκδ.), *Saint Basil: The Letters* τ. 2, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Λονδίνο 1950, σ. 148-53.
- Βασίλειος Μ., *Επιστολή 206: Ἐλπίδιῳ ἐπισκόπῳ παραμυθητική*: T. E. Page – E. Capps – W. H. D. Rouse (ἐκδ.), *Saint Basil: The Letters* τ. 3, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Λονδίνο 1962, σ. 174-76.

- Βασίλειος Μ., Επιστολή 212: *Ἰλαρίω*: T. E. Page – E. Capps – W. H. D. Rouse (έκδ.), *Saint Basil: The Letters* τ. 3, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Λονδίνο 1962, σ. 216-22.
- Βασίλειος Μ., Επιστολή 217: *Ἀμφιλοχίω περὶ κανόνων*: T. E. Page – E. Capps – W. H. D. Rouse (έκδ.), *Saint Basil: The Letters* τ. 3, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Λονδίνο 1962, σ. 240-66.
- Βασίλειος Μ., *Κατὰ ὀργιζομένων*: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* τ. 31, Παρίσι 1857, στ. 353-72.
- Βασίλειος Μ., *Ὅροι κατὰ πλάτος*: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* τ. 31, Παρίσι 1857, στ. 889-1052.
- Βασίλειος Μ., *Ὅροι κατ' ἐπιτομήν*: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* τ. 31, Παρίσι 1857, στ. 1052-305.
- Βασίλειος Μ., *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός*: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* τ. 31, Παρίσι 1857, στ. 329-553.
- Βασίλειος Μ., *Περὶ νηστείας Β΄: Περὶ νηστείας Λόγος Β΄*: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* τ. 31, Παρίσι 1857, στ. 185-97.
- Βασίλειος Μ., *Περὶ ταπεινοφροσύνης*: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* τ. 31, Παρίσι 1857, στ. 525-40.
- Βίος Παχωμίου: Βίος τοῦ ἁγίου Παχωμίου, Vita Prima*: François Halkin (έκδ.), *Sancti Pachomii Vitae Graecae, Subsidia Hagiographica* τ. 19, Société des Bollandistes, Βρυξέλλες 1932, σ. 1-96.
- Βίος Συγκλητικῆς*: Λαμπρινή Γ. Αμπελάργα (έκδ.), *Ὁ βίος τῆς ἁγίας Συγκλητικῆς: εισαγωγή – κριτικό κείμενο – σχόλια*, Βυζαντινά κείμενα και μελέται τ. 31, Κέντρο Βυζαντινῶν Ερευνῶν, Θεσσαλονίκη 2002, σ. 183-264 και Ἑλληνες Πατέρες της Εκκλησίας τ. 26, Πατερικαί εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», Θεσσαλονίκη 1976, σ. 250-363.
- Γαληνός, *Ὅτι ὁ ἄριστος ἰατρὸς καὶ φιλόσοφος*: C. G. Kühn (έκδ.), *Claudii Galeni Opera Omnia* τ. 1, Libraria Car. Cnoblochii, Λειψία 1821, σ. 53-63.
- Γαληνός, *Περὶ χρείας μορίων*: C. G. Kühn (έκδ.), *Claudii Galeni Opera Omnia* τ. 3, Libraria Car. Cnoblochii, Λειψία 1822.

- Γαληνός, *Υγιεινῶν*: C. G. Kühn (έκδ.), *Claudii Galeni Opera Omnia* τ. 6, Libraria Car. Cnoblochii, Λειψία 1823, σ. 1-452.
- Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Λόγος ΜΓ'*: *Εἰς τὸν Μέγα Βασίλειον, Ἐπίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας Ἐπιτάφιος*: Fernand Boulenger (έκδ.), *Grégoire de Nazianze, Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, Alphonse Picard et fils, Παρίσι 1908, σ. 58-230.
- Γρηγόριος Νύσσης, *Βίος Μακρίνης*: *Εἰς τὸν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης*: Pierre Maraval (έκδ.), *Gregoire de Nysse, Vie de sainte Macrine*, Sources Chrétiennes τ. 178, Éditions du Cerf, Παρίσι 1971.
- Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ Παρθενίας*: Michel Aubineau (έκδ.), *Gregoire de Nysse, Traite de la virginite*, Sources Chrétiennes 119, Éditions du Cerf, Παρίσι 1966.
- Ευάγριος, *Κεφάλαια λγ'*: *Κεφάλαια λγ' κατ' ἀκολουθίαν*: Η. Δ. Μούτσουλας – Γεωργία Π. Κουνάβη – Δ. Χ. Καλλιντέρης (επιμ.), *Ευάγριος Ποντικός (Μέρος Β')*, Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικῶν Συγγραφέων τ. 79, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 2000, σ. 136-38. Κατά την έκδοση: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* τ. 40, Παρίσι 1863, στ. 1264-68.
- Ευάγριος, *Μεγάλη Ἐπιστολή*: *Μεγάλη Ἐπιστολή ἢ Ἐπιστολή πρὸς Μελανίαν*: Casiday Augustine (μτφρ.), *Evagrius Ponticus*, Routledge, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 2006, σ. 63-77. Κατά τις εκδόσεις: W. Frankenberg (έκδ.), *Euagrius Ponticus*, Weidmann, Βερολίνο, 1912, σ. 613-19 και Gösta Vitestam (έκδ.), *Seconde partie du traité, qui passe sous le nom de "La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l' Ancienne"*, publiée et traduite d'après le manuscrit du British Museum Add. 17192, Scripta minora regiae societatis humaniorum litterarum Lundensis 1963-1964 τ. 3, Gleerup, Λουντ 1964.
- Ευάγριος, *Παραίνεσις πρὸς παρθένον*: Η. Δ. Μούτσουλας – Γεωργία Π. Κουνάβη – Δ. Χ. Καλλιντέρης (επιμ.), *Ευάγριος Ποντικός (Μέρος Α')*, Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικῶν Συγγραφέων τ. 78, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 2002, σ. 233-38. Κατά την έκδοση: Hugo Gressmann (έκδ.), *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrius Pontikos*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur τ. 39.4, J. C. Hinrichs, Λειψία 1913, σ. 146-51.
- Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*: *Περὶ διαφόρων πονηρῶν λογισμῶν ἢ Κεφάλαια περὶ διακρίσεως παθῶν και λογισμῶν*: Paul Géhin – Claire Guillaumont – Antoine Guillaumont (έκδ.), *Évagre le Pontique, Sur les pensées*, Sources Chrétiennes τ. 438, Éditions du Cerf, Παρίσι 1998.

- Ευάγριος, *Περὶ Προσευχῆς ἢ Λόγος εἰς ῥηγ' κεφάλαια διειλημμένος*: Νικόδημος ο Αγιορείτης – Μακάριος Νοταράς ἐπίσκ. Κορίνθου (ἐκδ.), *Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν συνερανοσθεῖσα παρὰ τῶν ἀγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν ἐν ἡ διὰ τῆς κατὰ τὴν Πρᾶξιν καὶ Θεωρίαν Ἠθικῆς Φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται, καὶ τελετοῦται* τ. 1, Ἀστήρ, Αθήνα 1957 (Α' ἐκδοσῆ: Βενετία 1782), σ. 176-89 (υπὸ το ὄνομα Νείλου του Ἀσκητοῦ).
- Ευάγριος, *Περὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας*: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* τ. 79, Παρίσι 1865, στ. 1140-44 (υπὸ το ὄνομα Νείλου του Ἀσκητοῦ).
- Ευάγριος, *Περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας*: Joseph Muyltermans (ἐκδ.), «Une nouvelle recension du *De octo spiritibus malitiae* de S. Nil», *Le Muséon, Revue d' Études Orientales* τ. 52, Durbecq, Λουβέν 1939, σ. 235-74.
- Ευάγριος, *Πρακτικός: Λόγος Πρακτικός*: Antoine Guillaumont – Claire Guillaumont (ἐκδ.), *Évagre le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine*, Sources Chrétiennes τ. 171, Éditions du Cerf, Παρίσι 1971.
- Ευάγριος, *Πρὸς Εὐλόγιον: Λόγος πρὸς Εὐλόγιον μοναχόν: Περὶ λογισμῶν ἐξηγορίας καὶ συμβουλίας*: R. E.Sinkewicz (ἐκδ.), *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, «Appendix 2: Eulogios – Text of Lavra Γ 93», Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2006, σ. 310-33.
- Ευάγριος, *Πρὸς μοναχοῦς: Πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίοις ἢ συνοδίαις μοναχοῦς*: Η. Δ. Μούτσουλας – Γεωργία Π. Κουνάβη – Δ. Χ. Καλλιντέρης (ἐπιμ.), *Ευάγριος Ποντικός (Μέρος Α')*, Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων τ. 78, Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Αθήνα 2002, σ. 221-32. Κατὰ τὴν ἐκδοσῆ: Hugo Gressmann (ἐκδ.), *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur τ. 39.4, J. C. Hinrichs, Leipzig 1913, σ. 152-65.
- Ευάγριος, *Ὑποτύπωσις: Ὑποτύπωσις ἢ Τῶν κατὰ μοναχῶν πραγμάτων τὰ αἰτία, καὶ ἡ καθ' ἡσυχίαν τούτων παράθεσις*: Η. Δ. Μούτσουλας – Γεωργία Π. Κουνάβη – Δ. Χ. Καλλιντέρης (ἐπιμ.), *Ευάγριος Ποντικός (Μέρος Β')*, Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων τ. 79, Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Αθήνα 2000, σ. 127-35. Κατὰ τὴν ἐκδοσῆ: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* τ. 40, Παρίσι 1863, στ. 1252-64.
- Ευάγριος, *Σκέμματα*: Η. Δ. Μούτσουλας – Γεωργία Π. Κουνάβη – Δ. Χ. Καλλιντέρης (ἐπιμ.), *Ευάγριος Ποντικός (Μέρος Α')*, Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων τ. 78, Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Αθήνα 2002, σ. 146-57. Κατὰ τὴν ἐκδοσῆ: J. Muyltermans (ἐκδ.), *Evagriana, Extrait de la revue Le*

Museon τ. 44, *augmenté de nouveaux fragments grecs inédits*, Paul Geuthner, Παρίσι 1931, σ. 38-44.

Θεοδώρητος, *Φιλόθεος Ιστορία ἢ Ἀσκητική πολιτεία*: Pierre Canivet – Alice Leroy-Molinghen (έκδ.), *Théodoret de Cyr, Histoire des Moines de Syrie*, Sources Chrétiennes τ. 234, 257, Éditions du Cerf, Παρίσι 1977, 1979.

Τάματα: Τάματα τοῦ Απόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ: Lynn R. LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions: Text, Translation and Commentary* (Society of Biblical Literature, Graeco-Roman Religion Series τ. 11), Scholars Press, Ατλάντα-Τζιόρτζια 1995.

Ιπποκράτης, *Παραγγελίαι*: T. E. Page – E. Capps – W. H. D. Rouse κ.ά. (έκδ.), *Hippocrates* τ. 1, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Λονδίνο 1957, σ. 305-33.

Ιπποκράτης, *Ἐπιδημιῶν*: T. E. Page – E. Capps – W. H. D. Rouse κ.ά. (έκδ.), *Hippocrates* τ. 1, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Λονδίνο 1957, σ. 141-287.

Ιπποκράτης, *Προγνωστικόν*: T. E. Page – E. Capps – W. H. D. Rouse κ.ά. (έκδ.), *Hippocrates* τ. 2, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Λονδίνο 1959, σ. 3-55.

Ιπποκράτης, *Περὶ Τέχνης*: T. E. Page – E. Capps – W. H. D. Rouse κ.ά. (έκδ.), *Hippocrates* τ. 2, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Λονδίνο 1959, σ. 186-217.

Ιπποκράτης, *Περὶ Εὐσχημοσύνης*: T. E. Page – E. Capps – W. H. D. Rouse κ.ά. (έκδ.), *Hippocrates* τ. 2, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Λονδίνο 1959, σ. 269-301

Ιπποκράτης, *Περὶ ἰητροῦ*: T. E. Page – E. Capps – W. H. D. Rouse κ.ά. (έκδ.), *Hippocrates* τ. 2, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Λονδίνο 1959, σ. 305-13.

Ιπποκράτης, *Ἀφορισμοί*: T. E. Page – E. Capps – W. H. D. Rouse κ.ά. (έκδ.), *Hippocrates* τ. 4, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Λονδίνο 1959, σ. 98-221.

Ἱστορία τῶν Μοναχῶν: Ἡ κατ' Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία: A.-J. Festugière (έκδ.), *Historia Monachorum in Aegypto: Edition critique du texte grec et traduction annotée*, Subsidia Hagiographica τ. 34, Société des Bollandistes, Βρυξέλλες 1961.

- Μακάριος, *Ὁμιλίες: Τοῦ Ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου Ὁμιλίες πνευματικάι*: Hermann Dörries – Erich Klostermann – Matthias Kroeger (έκδ.), *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, Patristische Texte und Studien τ. 4, Walter De Gruyter, Βερολίνο 1964.
- Ορειβάσιος, *Εὐπόριστα, πρὸς Εὐνάπιον*: Hans Raeder (έκδ.), *Oribasii synopsis ad Eustathium, libri ad Eunarium*, Corpus Medicorum Graecorum τ. 6.3, Teubner, Λειψία-Βερολίνο 1926.
- Παλλάδιος, *Λαυσαϊκὸν ἢ Λαυσιακὴ Ἱστορία*: Cuthbert Butler (έκδ.), *The Lausiaca History of Palladius: A Critical Discussion together with Notes on Early Egyptian Monachism*, Olms, Χίλντεσχαϊμ, 1967.
- Παφνούτιος, *Επιστολές*: H. Idris Bell (έκδ.), *Jews and Christians in Egypt: The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy, illustrated by texts from Greek Papyri in the British Museum*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1924, σ. 100–20.
- Παχωμίου *Παραλειπόμενα: De SS Pachomio et Theodoro Paralipomena*: François Halkin (έκδ.), *Sancti Pachomii Vitae graecae*, Subsidia Hagiographica τ. 19, Société des Bollandistes, Βρυξέλλες 1932, σ. 122-65.
- Πλάτων, *Σοφιστής*: E. A. Duke – W. F. Hicken – W. S. M. Nicoll – D. B. Robinson – J. C. G. Strachan (έκδ.), *Platonis Opera* τ. 1, Oxford Classical Texts, Oxford University Press, Οξφόρδη-Νέα Υόρκη 1995, σ. 385-471.
- Sermons of Besa*: K. H. Kuhn (μτφρ.), *Letters and Sermons of Besa*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium τ. 158, Scriptorum Coptici τ. 22, L. Durbecq, Λουβέν 1956.
- Sinuthii Opera*: H. Wiesmann (μτφρ.), *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia III, IV*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium τ. 96, 108, Scriptorum Coptici τ. 8, 12, E typographeo Reipublicae, Παρίσι 1931, 1936.
- Sinuthii Vita*: H. Wiesmann (μτφρ.), *Sinuthii Vita Bohairice*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium τ. 129, Scriptorum Coptici τ. 16, L. Durbecq, Λουβέν 1951.
- Σωζομενός, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*: Joseph Bidez – G. C. Hansen, *Sozomenus, Kirchengeschichte, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge* τ. 4, Akademie Verlag, Βερολίνο 1995.
- Σωκράτης, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*: Robert Hussey, *Socrates Scholasticus, Ecclesiastica Historia* τ. 1-2, Georg Olms, Χίλδεσχαϊμ-Νέα Υόρκη 1992.

2. Βοηθήματα

- Αγγελίδη Χριστίνα Γ. (επιμ.), *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο: Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση* (Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συμποσίου, 15-17 Σεπτεμβρίου 1988), Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα 1989.
- Αγγελίδη Χριστίνα Γ., «Καταγωγή, νοσοκομεία και ξενώνες: Η διαδρομή της περίθαλψης στο Βυζάντιο», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 103 (2007), σ. 14-19.
- Αγουρίδης Σάββας, *Μοναχισμός. Ερευνητική Μελέτη*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997.
- Amundsen D. W., *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, The Johns Hopkins University Press, Βαλτιμόρη-Λονδίνο 1996.
- Anthony P. A., «Sex, Sin and the Soul: How Galen's Philosophical Speculation Became Augustine's Theological Assumptions», *Conversations* 1.1 (2013), σ. 1-18.
- Αραβαντινός Α. Π., *Ασκληπιός και Ασκληπιεία*, Τύποις Β. Δρουγουλίνου, Λειψία 1907.
- Bagnall R. S., *Egypt in Late Antiquity*, Princeton University Press, Νιού Τζέρσεϊ 1993.
- Baldwin Barry, «Beyond the House Call: Doctors in Early Byzantine History and Politics», στο John Scarborough (επιμ.), *Symposium on Byzantine Medicine* (Dumbarton Oaks Papers τ. 38), Dumbarton Oaks, Ουάσιγκτον 1985, σ. 15-19.
- Ballester L. G., «Soul and Body, Disease of the Soul and Disease of the Body in Galen's Medical Thought», στο Paola Manuli – Mario Vegetti (επιμ.), *Le opere Psicologiche di Galeno* (Atti del Terzo Colloquio Galenico Internazionale, Pavia 10-12 Settembre 1986), Bibliopolis, Νάπολη 1988, σ. 117-52.
- Behlmer Heike, «Visitors to Shenoute's Monastery», στο David Frankfurter (επιμ.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Brill, Λέιντεν 1998, σ. 341-71.
- Bell Idris H., *Jews and Christians in Egypt: The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy, illustrated by texts from Greek Papyri in the British Museum*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1924.
- Bliquez J. L., «Two Lists of Greek Surgical Instruments and the State of Surgery in Byzantine Times», στο John Scarborough (επιμ.), *Symposium on Byzantine Medicine* (Dumbarton Oaks Papers τ. 38), Dumbarton Oaks, Ουάσιγκτον 1985, σ. 187-204.

- Bøcher Rasmussen Sophia M., «Like a Rock or like God? The Concept of *apatheia* in the Monastic Theology of Evagrius of Pontus», *Studia Theologica* 59.2 (2005), σ. 147-62.
- Brakke David, «Outside the Places, Within the Truth: Athanasius of Alexandria and the Localization of the Holy», στο David Frankfurter (επιμ.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Brill, Λέιντεν 1998, σ. 445-81.
- Brakke David, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard University Press, Κέιμπριτζ-Λονδίνο 2006.
- Brenk F. E., «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period», στο *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* τ. II.16.3, Walter de Gruyter, Βερολίνο-Νέα Υόρκη 1986, σ. 2068-145.
- Brown Peter, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, Λονδίνο 1988.
- Brown Peter, «Asceticism: Pagan and Christian», στο Averil Cameron – Peter Garnsey (επιμ.), *The Cambridge Ancient History* τ. 13, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1998, σ. 601-31.
- Brown Peter, *Η κοινωνία και το Άγιο στην ύστερη αρχαιότητα*, μτφρ. Αλεξάνδρα Παπαθανασοπούλου, Άρτος Ζωής, Αθήνα 2000.
- Brown Peter, *Η δημιουργία της ύστερης αρχαιότητας*, μτφρ. Θεοδόσης Νικολαΐδης, Εστία, Αθήνα 2001.
- Browning Robert, «The 'Low Level' Saint's Life in the Early Byzantine World», στο Sergei Hackel (επιμ.), *The Byzantine Saint* (14th Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham 1980), St Vladimir's Seminary Press, Λονδίνο 1981, σ. 117-27.
- Brunschwig Jacques – Nussbaum Martha C. (επιμ.), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind* (Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum, Château of Syam 17-25 August 1989), Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1993.
- Buckley Peter, «Mystical Experience and Schizophrenia», *Schizophrenia Bulletin* 7 (1981), σ. 516-21.
- Burton-Christie Douglas, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1993.
- Bushel W. C., «Psychophysiological and Comparative Analysis of Ascetico-Meditational Discipline: Toward a New Theory of Asceticism», στο V. L. Wimbush – Richard Valantasis (επιμ.), *Asceticism*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1998, σ. 553-75.

- Bynum Walker Caroline, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Λος Άντζελες – Λονδίνο, 1987.
- Bynum Walker Caroline, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200 – 1336*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη, 1995.
- Cameron Averil, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, University of California Press, Μπέρκλεϋ-Λος Άντζελες-Λονδίνο 1991.
- Cameron Averil, «Ascetic Closure and the End of Antiquity», στο V. L. Wimbush – Richard Valantasis (επιμ.), *Asceticism*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1998, σ. 147-61.
- Cameron Averil – Garnsey Peter (επιμ.), *The Cambridge Ancient History* τ. 13, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1998.
- Caner Daniel, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, University of California Press, Λονδίνο 2002.
- Casiday Augustine, *Evagrius Ponticus*, Routledge, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 2006.
- Casiday Augustine – Norris W. F. (επιμ.), *The Cambridge History of Christianity* τ. 2, *Constantine to c. 600*, Cambridge University Press, Νέα Υόρκη 2007.
- Chadwick Henry, «Pachomios and the Idea of Sanctity», στο Sergei Hackel (επιμ.), *The Byzantine Saint* (14th Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham 1980), St Vladimir's Seminary Press, Λονδίνο 1981, σ. 11-24.
- Chitty D. J., *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Mowbrays, Λονδίνο-Οξφόρδη 1977.
- Chryssavgis John, *In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*, World Wisdom Books, Μπλούμινγκτον 2003.
- Clark Gillian, «The Health of the Spiritual Athlete», στο Helen King (επιμ.), *Health in Antiquity*, Routledge, Λονδίνο 2005, σ. 216-29.
- Constantelos J. D., *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, Rutgers University Press, Νιού Τζέρσεϊ 1968.
- Corrigan Kevin, *Evagrius and Gregory: Mind, Soul and Body in 4th Century*, Ashgate, Φάρναμ-Μπέρλινγκτον 2009.
- Cox Miller Patricia, *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton University Press, Πρίνστον 1994.

- Cox Miller Patricia, «Visceral Seeing: The Holy Body in Late Ancient Christianity», *Journal of Early Christian Studies* 12.4 (2004), σ. 391-411.
- Crislip A. T., *From Monastery to Hospital: Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*, the University of Michigan Press, Ann Arbor 2005.
- Crislip A. T., *Thorns in the Flesh: Illness and Sanctity in Late Ancient Christianity*, University of Pennsylvania Press, Φιλαδέλφεια 2013.
- Davis S. J., «Pilgrimage and the Cult of Saint Thecla in Late Antique Egypt», στο David Frankfurter (επιμ.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Brill, Λέιντεν 1998, σ. 303-39.
- De Lacy Phillip, «Galen's Platonism», *The American Journal of Philology* 93.1 (1972), σ. 27-39.
- Dodds E. R., *Εθνικοί και Χριστιανοί σε μια εποχή αγωνίας*, μτφρ. Κώστας Αντύπας, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1995.
- Dols Michael, «Insanity in Byzantine and Islamic Medicine», στο John Scarborough (επιμ.), *Symposium on Byzantine Medicine* (Dumbarton Oaks Papers τ. 38), Dumbarton Oaks, Ουάσιγκτον 1985, σ. 135-48.
- Duffy John, «Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries: Aspects of Teaching and Practice», στο John Scarborough (επιμ.), *Symposium on Byzantine Medicine* (Dumbarton Oaks Papers τ. 38), Dumbarton Oaks, Ουάσιγκτον 1985, σ. 21-27.
- Dunn Marilyn, *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Blackwell, Οξφόρδη 2000.
- Edelstein Ludwig, «Greek Medicine in Its Relation to Religion and Magic», στο Owsei Temkin – Lilian Temkin, *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein*, μτφρ. Lilian Temkin, The Johns Hopkins University Press, Βαλτιμόρη-Λονδίνο 1987, σ. 205-45.
- Edelstein Ludwig, «The Relation of Ancient Philosophy to Medicine», στο Owsei Temkin – Lilian Temkin, *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein*, μτφρ. Lilian Temkin, The Johns Hopkins University Press, Βαλτιμόρη-Λονδίνο 1987, σ. 349-66.
- Edelstein Emma – Edelstein Ludwig, «Ο Ασκληπιός και η ιατρική του ναού», στο *Ο Ασκληπιός και οι απαρχές της ιατρικής*, μτφρ. Γ. Μαυρίδης, Εξάντας, Αθήνα 1996, σ. 11-58.
- Eichholz D. E., «Galen and His Environment», *Greece & Rome* 20 (1951), σ. 60-71.
- Ferngren G. B., *Medicine and Health Care in Early Christianity*, The Johns Hopkins University Press, Βαλτιμόρη 2009.

- Finn Richard, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, Cambridge University Press, Νέα Υόρκη 2009.
- Foucault M. P., *Ιστορία της σεξουαλικότητας τ. 3: Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, μτφρ. Γιάννης Κρητικός, Ράππα, Αθήνα 2003.
- Foucault M. P., *Ιστορία της τρέλας στην κλασική εποχή*, μτφρ. Πάρις Μπουρλάκης, Καλέντης, Αθήνα 2007.
- Fowden Garth, «Polytheist Religion and Philosophy», στο Averil Cameron – Peter Garnsey (επιμ.), *The Cambridge Ancient History* τ. 13, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1998, σ. 538-60.
- Frank Georgia, *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, University of California Press, Μπέρκλεϋ-Λος Άντζελες 2000.
- Frank Georgia, «Miracles, Monks, and Monuments: The Historia Monachorum in Aegypto as Pilgrims' Tales», στο David Frankfurter (επιμ.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Brill, Λέιντεν 1998, σ. 483-503.
- Frankfurter David (επιμ.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Brill, Λέιντεν 1998.
- Frankfurter David, «Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt», *Journal of Early Christian Studies* 11.3 (2003), σ. 339-85.
- Frankfurter David, «Curses, Blessings, and Ritual Authority: Egyptian Magic in Comparative Perspective», *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 5.1 (2005), σ. 157-85.
- Frankfurter David, «Beyond Magic and Superstition», στο Virginia Burrus (επιμ.), *A People's History of Christianity* τ. 2: *Late Ancient Christianity*, Fortress Press, Μινεάπολη 2005, σ. 255-83.
- Frankfurter David, «Hagiography and the Reconstruction of Local Religion in Late Antique Egypt: Memories, Inventions, and Landscapes», *Church History and Religious Culture* 86 (2006), σ. 12-37.
- Frankfurter David, «Christianity and Paganism, I: Egypt», στο Augustine Casiday – W. F. Norris (επιμ.), *The Cambridge History of Christianity* τ. 2: *Constantine to c. 600*, Cambridge University Press, Νέα Υόρκη 2007, σ. 173-88.
- Frankfurter David, «Where the Spirits Dwell: Possession, Christianization, and Saints' Shrines in Late Antiquity», *Harvard Theological Review* 103.1 (2010), σ. 27-46.
- Gasparro Sfamini Giulia, «Asceticism and Anthropology: Enkrateia and “Double Creation” in Early Christianity», στο V. L. Wimbush – Richard Valantasis (επιμ.), *Asceticism*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1998, σ. 127-46.

- Gautherie Aurelien, «Medical Dialogue in the Books on Dietetics in the *De medicina*: Celsus Taking Account of the Patient as a Friend and Individual», στο Demetrios Michaelides (επιμ.), *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean World*, Oxbow Books, Οξφόρδη-Φιλαδέλφεια 2014, σ. 118-21.
- Gibbons Kathleen S. MacInnes, *Vice and Self Examination in the Christian Desert: An Intellectual Historical Reading of Evagrius Ponticus*, Ph.D. dissertation, Centre for the Study of Religion, University of Toronto, Τορόντο 2011.
- Glücklich Ariel, *Sacred Pain: Hurting the Body for the Sake of the Soul*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2001.
- Goehring James, *Ascetics, Society and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, Trinity Press, Χάρρισμπεργκ 1999.
- Goehring James, «New Frontiers in Pachomian Studies», στο B. A. Pearson – J. E. Goehring, (επιμ.), *The Roots of Egyptian Christianity: Studies in Antiquity and Christianity*, Fortress Press, Φιλαδέλφεια 1986, σ. 236-57.
- Graf Fritz, «Tapping Other Powers. Magic in Greek and Roman Life», στο Αφροδίτη Αβαγιανού (επιμ.), *Η μαγεία στην αρχαία Ελλάδα*, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα 2008, σ. 11-36.
- Grmek M. D., *Οι ασθένειες στην αυγή του δυτικού πολιτισμού: Έρευνα στην παθολογική πραγματικότητα του προϊστορικού, αρχαϊκού και κλασικού ελληνικού κόσμου*, μτφρ. Αφροδίτη Νικολαΐδου – Ελένη Ταμβάκη – Γιώργος Βαρέμης, Χατζηνικολή, Αθήνα 1989.
- Grossmann Peter, «The Pilgrimage Center of Abu Mina», στο David Frankfurter (επιμ.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Brill, Λέιντεν 1998, σ. 281-302.
- Hackel Sergei (επιμ.), *The Byzantine Saint* (14th Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham 1980), St Vladimir's Seminary Press, Λονδίνο 1981.
- Hadot Pierre, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, μτφρ. Michael Chase, Basil Blackwell, Οξφόρδη 1995.
- Hankinson James, «Actions and Passions: Affection, Emotion, and Moral Self-Management in Galen's Philosophical Psychology», στο Jacques Brunschwig – Martha C. Nussbaum (επιμ.), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*: (Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum, Château of Syam 17-25 August 1989), Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1993, σ. 184-222.

- Harmless William, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford University Press, Οξφόρδη-Νέα Υόρκη 2004.
- Harmless William, *Mystics*, Oxford University Press, Οξφόρδη-Νέα Υόρκη 2008.
- Harstad J. M., «Saints, Drugs, and Surgery: Byzantine Therapeutics for Breast Diseases», *Pharmacy in History* 28.4 (1986), σ. 175-80.
- Harvey Susan A., «Physicians and Ascetics in John of Ephesus: An Expedient Alliance», στο John Scarborough (επιμ.), *Symposium on Byzantine Medicine* (Dumbarton Oaks Papers τ. 38), Dumbarton Oaks, Ουάσιγκτον 1985, σ. 87-93.
- Hatzopoulos Athanasios, *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality: The Macarian Homilies and Symeon the New Theologian* (Ανάλεκτα Βλατάδων τ. 54), Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1991.
- Hinnells R. J. – Porter Roy (επιμ.), *Religion, Health and Suffering*, Routledge, Νέα Υόρκη 2011.
- Holman Susan R., «Healing the Social Leper in Gregory of Nyssa's and Gregory of Nazianzus's "περὶ φιλοπτώχιας"», *The Harvard Theological Review* 92.3 (1999), σ. 283-309.
- Hornden Peregrine, «Saints and Doctors in the Early Byzantine Empire: The Case of Theodore of Sykeon», στο W. J. Sheils (επιμ.), *The Church and Healing*, Basil Blackwell, Οξφόρδη 1982, σ. 1-13.
- Hornden Peregrine, «The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe, and Islam», *Journal of Interdisciplinary History* 35.3 (2005), σ. 361-89.
- Hornden Peregrine, «How Medicalized Were Byzantine Hospitals?», *Medicina e Storia* 10 (2005), σ. 45-74.
- Hornden Peregrine, «Pain in Hippocratic Medicine», στο R. J. Hinnells – Roy Porter (επιμ.), *Religion, Health and Suffering*, Routledge, Νέα Υόρκη 2011, σ. 295-315.
- Horstmanshoff H. F. J. – Stol Marten (επιμ.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Brill, Λέιντεν-Βοστώνη 2004.
- Horstmanshoff H. F. J., «'Did the God Learn Medicine?' Asclepius and Temple Medicine in Aelius Aristides' Sacred Tales», στο H. F. J. Horstmanshoff – Marten Stol (επιμ.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Brill, Λέιντεν-Βοστώνη 2004, σ. 325-41.
- Iosif Despina, «'I saw Satan fall like lightning from heaven': Illness as demon possession in the world of the first Christian ascetics and monks», *Mental Health, Religion and Culture* 14 (2011), σ. 323-40.

- Ιωσήφ Δέσποινα, *Η επιληψία στην Αρχαιότητα*, Ελληνική Εθνική Ένωση κατά της Επιληψίας, Αθήνα 2013.
- Israelowich Ido, «The Authority of Physicians as Dream Interpreters in the Pergamene Asclepieion», στο Demetrios Michaelides (επιμ.), *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean World*, Oxbow Books, Οξφόρδη-Φιλαδέλφεια 2014, σ. 291-296.
- Ivanov Sergey, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, μτφρ. Simon Franklin, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2006.
- Jaccard Roland, *Η Τρέλα*, μτφρ. Μαρία Τσοσκούνουλου, Χατζηνικολή, Αθήνα 1986.
- Jaeger Werner, *Πρωτοχριστιανικοί χρόνοι και ελληνική παιδεία*, μτφρ. Γεώργιος Βέρροτος, Χ. και Ι. Καγιάφα, Αθήνα 1966.
- Jaeger Werner, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Brill, Λέιντεν 1965.
- Johnson S. F. (επιμ.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2012.
- Jones Christopher, *Between Pagan and Christian*, Harvard University Press, Κέμπριτζ-Μασαχουσέτη-Λονδίνο 2014.
- Jones H. M., *The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, Basil Blackwell, Οξφόρδη 1964.
- Jouanna Jacques, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*, μτφρ. Allie Neil, Brill, Λέιντεν-Βοστόνη 2012.
- Kannengiesser Charles, «Athanasius of Alexandria and the Ascetic Movement of His Time», στο V. L. Wimbush – Richard Valantasis (επιμ.), *Asceticism*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1998, σ. 479-92.
- Κατέρη Ευαγγελία – Πουρκός Μάριος – Νέστορος Ι. Ν., «Πολιτισμός και Ψυχοπαθολογία: Συνεπαγωγές των Πολιτισμικών Διαφορών για την Ψυχολογική Γνώση και την Ψυχοθεραπευτική Προσέγγιση», στο Νικήτας Πολεμικός – Μαρία Καΐλα – Φραγκίσκος Καλαβάσης (επιμ.), *Εκπαιδευτική, Οικογενειακή και Πολιτική Ψυχοπαθολογία τ. 1: Θέματα Ψυχοπαθολογίας σε Παιδιά και Εφήβους*, Ατραπός, Αθήνα 2002, σ. 366-87.
- Kee C. H., *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1986.
- King Helen (επιμ.), *Health in Antiquity*, Routledge, Λονδίνο 2005.

- Κούκη Ε., «Τα θεραπευτικά όνειρα της Επιδαύρου», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 78 (2001), σ. 36-40.
- Kyrtatas Dimitris, «Prophets and Priests in Early Christianity: Production and Transmission of Religious Knowledge from Jesus to John Chrysostom», *International Sociology* 3.4 (1988), σ. 365-83.
- Κυρτάτας Δημήτρης, *Παιδαγωγός: Η ηθική διαπαιδαγώγηση στην ύστερη ελληνική αρχαιότητα*, Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας, Αθήνα 1994.
- Kyrtatas Dimitris, «Eroticism in Early Christianity and Its Relation to Prophecy», *Αριάδνη* 7 (1994), σ. 61-76.
- Κυρτάτας Δημήτρης, *Ιερείς και Προφήτες: η παραγωγή και η διαχείριση του δόγματος στον πρώιμο χριστιανισμό*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2000.
- Kyrtatas Dimitris, «The Holy Man and the Sorcerer or How to Distinguish Between Good and Evil in Early Christianity», στο *Esorcizzare il male: Credenze e superstizioni a Bisanzio*, Ελληνικό Ινστιτούτο Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών Σπουδών Βενετίας – Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού Θεσσαλονίκης, Ταμείο Αρχαιολογικών Πόρων και Απαλλοτριώσεων, Αθήνα 2006, σ. 31-40.
- Κυρτάτας Δημήτρης, «Δοκιμάζειν τας φαντασίας: Οράματα και παραισθήσεις στην ελληνική και χριστιανική αρχαιότητα», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 118 (2010), σ. 30-34.
- Kyrtatas Dimitris, «Living in Tombs: The Secret of an Early Christian Mystical Experience», στο C. H. Bull – L. I. Lied – J. D. Turner (επιμ.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices: Studies for Einar Thomassen at Sixty*, Brill, Λέιντεν-Βοστόνη 2012, σ. 245-57.
- Lascaratos John, Poulakou-Rebelakou Effie, Marketos Spyros, «Abandonment of terminally ill patients in the Byzantine era. An ancient tradition?», *Journal of Medical Ethics* 25.3 (1999), σ. 254-258.
- Lemeni Daniel, «The model of the spiritual father in the *Apophtegmata Patrum*: Text, context and subtext», *Revista Teologica* 95.1 (2013), σ. 73-84.
- Linge D. E., «Leading the Life of Angels: Ascetic Practice and Reflection in the Writings of Evagrius of Pontus», *Journal of the American Academy of Religion* 68 (2000), σ. 537-68.
- Lloyd G. E. R. – Sivin Nathan, *The Way and the Word: Science and Medicine in Early China and Greece*, Yale University Press, Νιού Χέιβεν 2002.
- Lloyd G. E. R., *In the Grip of Disease: Studies in the Greek Imagination*, Oxford University Press, Οξφόρδη-Νέα Υόρκη 2003.

- Longrigg James, *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, Routledge, Λονδίνο 1993.
- Λυπουρλής Δημήτριος, *Ιπποκρατική Ιατρική: Όρκος, Περί ιερής νόσου, Περί αέρων υδάτων τόπων, Προγνωστικόν*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1983.
- MacMullen Ramsay, *Changes in the Roman Empire: Essays in the Ordinary*, Princeton University Press, Πρίνστον-Νιού Τζέρσεϊ 1990.
- MacMullen Ramsay, «The Distrust of the Mind in the Fourth Century», στο Demetrios Michaelides (επιμ.), *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean World*, Oxbow Books, Οξφόρδη-Φιλαδέλφεια 2014, σ. 117-29.
- Magoulias H. J., «The Lives of the Saints as Sources of Data for the History of Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries», *Byzantinische Zeitschrift* 57 (1964), σ. 127-50.
- Malina B. J., «Pain, Power, and Personhood: Ascetic Behavior in the Ancient Mediterranean», στο V. L. Wimbush – Richard Valantasis (επιμ.), *Asceticism*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1998, σ. 162-77.
- Manuli Paola – Vegetti Mario (επιμ.), *Le Opere Psicologiche di Galeno* (Atti del Terzo Colloquio Galenico Internazionale, Pavia 10-12 Settembre 1986), Bibliopolis, Νάπολη 1988.
- Marccone Arnaldo, «Late Roman Social Relations», στο Averil Cameron – Peter Garnsey (επιμ.), *The Cambridge Ancient History* τ. 13, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1998, σ. 338-70.
- Martin D. B., *Inventing Superstition: From the Hippocratics to the Christians*, Harvard University Press, Κέμπριτζ-Μασαχουσέτη-Λονδίνο 2004.
- Maxwell Jaclyn, «Paganism and Christianization», στο S. F. Johnson (επιμ.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2012, σ. 849-75.
- Μέντζου-Μεϊμάρη Κωνσταντίνα, «Επαρχιακά Ευαγή Ιδρύματα μέχρι του τέλους της εικονομαχίας», *Βυζαντινά* 11 (1982), σ. 243-308.
- Μέντζου-Μεϊμάρη Κωνσταντίνα, «Απεικονίσεις δημοφιλών αγίων», στο Χριστίνα Γ. Αγγελίδη (επιμ.), *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο: Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση* (Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συμποσίου, 15-17 Σεπτεμβρίου 1988), Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα 1989, σ. 587-602.
- Merideth Anne E., *Illness and Healing in the Early Christian East*, Ph.D. dissertation, Princeton University, Πρίνστον 1999.

- Michaelides Demetrios (επιμ.), *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean World*, Oxbow Books, Οξφόρδη-Φιλαδέλφεια 2014.
- Miller S. T., *Η γέννησις του Νοσοκομείου στην Βυζαντινή Αυτοκρατορία*, μτφρ. Νικόλαος Κελερμένος, Βήτα, Αθήνα 1998.
- Montserrat Dominic, «Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity», στο David Frankfurter (επιμ.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Brill, Λέιντεν 1998, σ. 257-79.
- Montserrat Dominic, «‘Carrying on the work of the earlier firm’: doctors, medicine and Christianity in the *Thaumata* of Sophronius of Jerusalem», στο Helen King (επιμ.), *Health in Antiquity*, Routledge, Λονδίνο 2005, σ. 230-42.
- Moon R. O., *The Relation of Medicine to Philosophy*, Longmans, Green, and Co., Νέα Υόρκη 1909.
- Νέστορος Ιωάννης, *Συνθετική Ψυχοθεραπεία: Με στοιχεία Ψυχοπαθολογίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1996.
- Neuburger Max, *History of Medicine* τ. 1, μτφρ. Ernest Playfair, Oxford University Press, Λονδίνο 1910.
- Nilsson M. P., *Greek piety*, μτφρ. H. J. Rose, Clarendon Press, Οξφόρδη 1951.
- Nussbaum Martha C., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Πρίνστον-Νιού Τζέρσεϊ 1996.
- Nutton Vivian, *Ancient Medicine*, Routledge, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 2004.
- Nutton Vivian, «Beyond the Hippocratic Oath», στο Andrew Wear – Johanna Geyer-Kordesch – R. K. French (επιμ.), *Doctors and Ethics: The Earlier Historical Setting of Professional Ethics* (Clio Medica τ. 24), Rodopi, Άμστερνταμ-Ατλάντα 1993, σ. 10-37.
- Nutton Vivian, «From Galen to Alexander, Aspects of Medicine and Medical Practice in Late Antiquity», στο John Scarborough (επιμ.), *Symposium on Byzantine Medicine* (Dumbarton Oaks Papers τ. 38), Dumbarton Oaks, Ουάσιγκτον 1985, σ. 1-14.
- Nutton Vivian, «Archiatri and the Medical Profession in Antiquity», *Papers of the British School at Rome* 45 (1977), σ. 191-226.
- Παπαδόπουλος Γ. Σ., *Πατρολογία τ. 2: Ο τέταρτος αιώνας*, Γρηγόρης, Αθήνα 1999.
- Παπαδόπουλος Γ. Σ., *Πατρολογία τ. 3: Ο πέμπτος αιώνας*, Γρηγόρης, Αθήνα 2010.

- Παπαϊωάννου Δήμητρα, «Ασθένειες όπως περιγράφονται σε Βίους Ιαματικών Αγίων και Τρόποι Θεραπείας Αυτών», στο Demetrios Michaelides (επιμ.), *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean World*, Oxbow Books, Οξφόρδη-Φιλαδέλφεια 2014, σ. 325-31.
- Παπανικολάου Φώτιος, *Η έρημος και η πόλη στην ασκητική γραμματεία των πρώτων αιώνων*, Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 2000.
- Παυλογιάννης Ονούφριος, «Ο λόγος “περί υγιεινής” των αυτοκρατορικών χρόνων. Το αίτημα του επαναπροσδιορισμού της σωματικής άσκησης», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 102 (2007), σ. 39-45.
- Pearson B. A. – Goehring J. E. (επιμ.), *The Roots of Egyptian Christianity: Studies in Antiquity and Christianity*, Fortress Press, Φιλαδέλφεια 1986.
- Perkins Judith, *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Routledge, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 1995.
- Philip E. F. (επιμ.), *The Early Christian World* τ. 1, Routledge, Νέα Υόρκη 2000.
- Pollak Kurt, *Η ιατρική στην αρχαιότητα: Ελλάδα, Ρώμη, Βυζάντιο. Η ιατρική στη Βίβλο και το Ταλμούδ*, μτφρ. Αιμίλιος Μαυρουδής, Παπαδήμας, Αθήνα 2005.
- Popovici G. T., «Psychological-Mystical Aspects at St. Evagrius Ponticus and St. Maximus the Confessor», *Broad Research in Artificial Intelligence and Neuroscience (BRAIN)* 1.2 (2010), σ. 153-65.
- Poulakou-Rebelakou Effie, Liarmakopoulos A., Tsiamis Costas, Ploumpidis Dimitris, «Holy Fools: A Religious Phenomenon of Extreme Behaviour», *Journal of Religion and Health* 53.1 (2014), σ. 95-104.
- Quasten Johannes, *Patrology* τ. 3: *The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Christian Classics, Γουεστμίνστερ-Μέριλαντ 1986.
- Risse G. B., *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals*, Oxford University Press, Οξφόρδη-Νέα Υόρκη 1999.
- Robinson Victor, *Pathfinders in Medicine*, Medical Review of Reviews, Νέα Υόρκη 1912.
- Rousseau Philip, *Pachomius: The Making of a Community in Fourth Century Egypt*, University of California Press, Μπέρκλεϊ-Λος Άντζελες 1985.
- Rousselle Aline, *Porneia: On the Desire and the Body in Antiquity*, μτφρ. Felicia Pheasant, Basil Blackwell, Οξφόρδη 1988.

- Rubenson Samuel, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, Fortress Press, Μινεάπολη 1995.
- Rubenson Samuel, «Christian Asceticism and the Emergence of the Monastic Tradition», στο V. L. Wimbrush – Richard Valantasis (επιμ.), *Asceticism*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1998, σ. 49-57.
- Rubenson Samuel, «‘As Already Translated to the Kingdom While Still in the Body’. The Transformation of the Ascetic in Early Egyptian Monasticism», στο Turid K. Seim – Jorunn Økland (επιμ.), *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity*, Walter de Gruyter, Βερολίνο 2009, σ. 271-89.
- Rubenson Samuel, «Monasticism and the Philosophical Heritage», στο S. F. Johnson (επιμ.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2012, σ. 487-512.
- Rydén Lennart, «The Holy Fool», στο Sergei Hackel (επιμ.), *The Byzantine Saint* (14th Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham 1980), St Vladimir’s Seminary Press, Λονδίνο 1981, σ. 106-13
- Samellas Antigone, *Death in the Eastern Mediterranean (50-600 A.D.): The Christianization of the East: An Interpretation*, Mohr Siebeck, Τύμπιγκεν 2002.
- Scarborough John (επιμ.), *Symposium on Byzantine Medicine* (Dumbarton Oaks Papers τ. 38), Dumbarton Oaks, Ουάσιγκτον 1985.
- Scarborough John, «Early Byzantine Pharmacology», στο John Scarborough (επιμ.), *Symposium on Byzantine Medicine* (Dumbarton Oaks Papers τ. 38), Dumbarton Oaks, Ουάσιγκτον 1985, σ. 213-32.
- Seim Turid K. – Økland Jorunn (επιμ.), *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity*, de Gruyter, Βερολίνο 2009.
- Shaw Teresa M., «Creation, Virginity and Diet in Fourth-Century Christianity: Basil of Ancyra’s *On the True Purity of Virginity*», *Gender and Society* 9.3 (1997), σ. 579-96.
- Shaw Teresa M., «Askesis and the Appearance of Holiness», *Journal of Early Christian Studies* 6.3 (1998), σ. 485-500.
- Shaw Teresa M., «Sex and Sexual Renunciation», στο E. F. Philip (επιμ.), *The Early Christian World* τ. 1, Routledge, Νέα Υόρκη 2000, σ. 401-21.
- Sheils W. J. (επιμ.), *The Church and Healing*, Basil Blackwell, Οξφόρδη 1982.

- Sigerist H. E., *A History of Medicine τ. 2: Early Greek, Hindu and Persian Medicine*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1961.
- Singer P. N., «Εισαγωγή στον Γαληνό», στο *Γαληνός: Για της ψυχής τα πάθη και τα λάθη* (Οι Τελευταίοι Έλληνες Εθνικοί τ. 8), μτφρ. Γιάννης Αβραμίδης, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 25-67.
- Sinkewicz R. E., *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2006.
- Smith Gregory, «Physics and Metaphysics», στο S. F. Johnson (επιμ.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2012, σ. 513-61.
- Stannard Jerry, «Aspects of Byzantine Materia Medica», στο John Scarborough (επιμ.), *Symposium on Byzantine Medicine* (Dumbarton Oaks Papers τ. 38), Dumbarton Oaks, Ουάσιγκτον 1985, σ. 205-11.
- Starobinski Jean, *Τρεις Μανίες: Δοκίμια*, μτφρ. Χρήστος Αγγελάκος, Εστία, Αθήνα 1992.
- Talbot Alice-Mary, «Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts», *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), σ. 153-73.
- Tarrant Harold, «The Proximity of Philosophy and Medicine in the Age of Galen», στο K. J. Boudouris (επιμ.), *Philosophy and Medicine* τ. 2, Ιωνία, Αθήνα 1998, σ. 231-40.
- Taylor Gabriele, *Deadly Vices*, Oxford University Press, Οξφόρδη 2006.
- Temkin Owsei, «Greek Medicine as Science and Craft», *Isis* 44.3 (1953), σ. 213-25.
- Temkin Owsei, «Byzantine Medicine: Tradition and Empiricism», *Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962), σ. 97-115.
- Temkin Owsei, *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Cornell University Press, Λονδίνο 1973.
- Temkin Owsei, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, The John Hopkins University Press, Βαλτιμόρη-Λονδίνο 1991.
- Temkin Owsei – Temkin Lilian (επιμ.), *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein*, μτφρ. Lilian Temkin, The Johns Hopkins University Press, Βαλτιμόρη-Λονδίνο 1987.
- Τρωιάνος Σπύρος, «Η μαγεία στα βυζαντινά νομικά κείμενα», στο Χριστίνα Γ. Αγγελίδη, *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο: Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση* (Πρακτικά του Α΄ Διεθνούς Συμποσίου, 15-17 Σεπτεμβρίου 1988), Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα 1989, σ. 549-72.

- Valantasis Richard, «A Theory of the Social Function of Asceticism», στο V. L. Wimbush – Richard Valantasis (επιμ.), *Asceticism*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1998, σ. 544-52.
- Veilleux Armand, «Monasticism and Gnosis in Egypt», στο B. A. Pearson – J. E. Goehring (επιμ.), *The Roots of Egyptian Christianity: Studies in Antiquity and Christianity*, Fortress Press, Φιλαδέλφεια 1986, σ. 271-306.
- Vikan Gary, «Art, Medicine and Magic in Early Byzantium», στο John Scarborough (επιμ.), *Symposium on Byzantine Medicine* (Dumbarton Oaks Papers τ. 38), Dumbarton Oaks, Ουάσιγκτον 1985, σ. 65-86.
- Ward Benedicta, «Spiritual Direction in the Desert Fathers», *The Way* 24.1 (1984), σ. 61-70.
- Watts Edward, «Education: Speaking, Thinking, and Socializing», στο S. F. Johnson (επιμ.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2012, σ. 467-86.
- Wear Andrew – Geyer-Kordesch Johanna – French R. K. (επιμ.), *Doctors and Ethics: The Earlier Historical Setting of Professional Ethics* (Clio Medica τ. 24), Rodopi, Άμστερνταμ-Ατλάντα 1993.
- Weber Max, *Οικονομία και κοινωνία τ. 3: Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, μτφρ. Θανάσης Γκούρας, Σαββάλας, Αθήνα 2007.
- Weber Max, *Οικονομία και κοινωνία τ. 5: Κοινωνιολογία της εξουσίας*, μτφρ. Θανάσης Γκούρας, Σαββάλας, Αθήνα 2009.
- Wimbush V. L. – Valantasis Richard (επιμ.), *Asceticism*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1998.
- Wortley John, «How the Desert Fathers Meditated», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 46 (2006), σ. 315-28.
- Χανιώτης Άγγελος, «Αμαρτίες, αρρώστιες και γιατροειές στη Μικρά Ασία στους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 11 (1995-1996), σ. 13-44.
- Young Robin Darling, «Evagrius the Iconographer: Monastic Pedagogy in the Gnostikos», *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), σ. 53-71.