

ΙΑΤΡΙΚΗ ΚΑΙ ΦΡΟΝΤΙΔΑ ΥΓΕΙΑΣ
ΣΤΟΥΣ ΠΡΩΤΟΥΣ ΑΙΩΝΕΣ ΤΟΥ
ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ

GARY FERNGREN

(ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ OREGON STATE UNIVERSITY)

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΠΑΥΛΟΣ ΜΙΧΑΣ

Ο ΣΚΟΠΟΣ ΤΗΣ ΙΑΤΡΙΚΗΣ ΕΙΝΑΙ ΝΑ ΑΝΑΚΟΥΦΙΣΕΙ ΑΠΟ ΤΙΣ ΤΑΛΛΙΠΩΡΙΕΣ ΤΗΣ ΑΡΡΩΣΤΙΑΣ
ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ ΕΙΝΑΙ ΝΑ ΕΞΗΓΗΣΕΙ ΤΙΣ ΤΑΛΛΙΠΩΡΙΕΣ
Η ΝΑ ΜΑΣ ΒΟΗΘΗΣΕΙ ΝΑ ΤΙΣ ΑΠΟΔΕΧΤΟΥΜΕ

Σημείωση Μεταφραστή

Το βιβλίο αυτό το «ανακάλυψα» διαβάζοντας το καλοκαίρι του 2022 στο περιοδικό Christianity Today μια περιγραφή του βιβλίου Medicine and Health Care in Early Christianity του καθηγητή Gary Ferngren. Ο καθηγητής Ferngren δίδασκε στο Oregon State University, στο College of Liberal Arts (τώρα είναι ομότιμος). Έχει γράψει πολλά βιβλία και έχουν μεταφραστεί και σε ξένες γλώσσες και μάλιστα το βιβλίο του Science and Religion έχει μεταφραστεί και στα Τούρκικα.

Στη μετάφραση μου έχω προσθέσει στις αναφορές που κάνει ο καθηγητής Ferngren παραθέσεις από πατέρες της Εκκλησίας που βρήκα στο διαδίκτυο, έτσι ώστε ο Έλληνας αναγνώστης να μη χρειαστεί να κοπιάσει να τις βρει. Δυστυχώς δεν μπόρεσα να το κάνω και για τους Λατίνους καθώς οι γνώσεις μου στα Λατινικά είναι στοιχειώδεις.

Πιστεύω ότι αυτό το βιβλίο θα βοηθήσει να ξεκαθαρίσει διάφορες στερεότυπες γνώμες για τους Χριστιανούς των πρώτων αιώνων του Χριστιανισμού, και πιστεύω ότι μας δείχνει ποια είναι η πραγματική αιτία της εξάπλωσης του Χριστιανισμού.

Αθήνα 14 Μαρτίου 2023

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΑΝΑΓΝΩΡΙΣΕΙΣ	5
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ	7
ΜΕΘΟΔΟΙ ΚΑΙ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ	7
Υποθέσεις και Ορολογία	13
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2 ^ο	22
Η ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΑΠΟΔΟΧΗ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΙΑΤΡΙΚΗΣ.....	23
Έννοιες της νόσου	23
Συγκριτικές Νοσολογίες	24
Περιβαλλοντικοί παράγοντες σε μια νόσο	28
Ελληνική Ιατρική.....	29
Ελληνικές ιατρικές «αιρέσεις»	31
Θεραπευτικές μέθοδοι.....	33
Εβραϊκή και Ιουδαϊκή Ιατρική	37
Ελληνιστική Ιουδαϊκή Ιατρική	39
Η αποδοχή της Ιατρικής από τους Χριστιανούς του Δεύτερου Αιώνα	40
Η ιατρική ως μια Αναλογία για τη θεραπεία της ψυχής.....	46
Αρνόβιος της Sicca.....	50
Συμπέρασμα.....	55
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3 ^ο	64
Οι ιδέες των πρώτων Χριστιανών για τις αιτίες των ασθενειών	64
Ο Εξορκισμός στον Ιουδαϊσμό κατά την μεσοδιαθηκική περίοδο	66
Αιτιολογία της Ασθένειας στην Καινή Διαθήκη	68
Δαιμονικές και Φυσικές αιτιολογίες	72
Πρώιμη Χριστιανική Γραμματεία	75
Δαίμονες και Δαιμονισμός στην Ύστερη Αρχαιότητα	79
Φυσικά αίτια και Θρησκευτική Πίστη.....	84
Η Πρώιμη Χριστιανική κατανόηση της Ασθένειας.....	87
Συμπέρασμα.....	90
Κεφάλαιο 4 ^ο	93
Ο ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΩΣ ΜΙΑ ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΘΕΡΑΠΕΙΑΣ	93
Η Καινή Διαθήκη	94
Ο Δεύτερος Αιώνας	99
Θεραπεία σε πρώιμα Σεχταριστικά και Αιρετικά Κινήματα	103
Ο Τρίτος και ο Τέταρτος Αιώνας	109
Συμπέρασμα.....	120

Κεφάλαιο 5 ^ο	122
Η Βάση της Χριστιανικής Ιατρικής Φιλανθρωπίας.....	122
Η Ιατρική Φιλανθρωπία στον Ελληνορωμαϊκό Κόσμο.....	123
Η Κλασική βάση για την ανθρώπινη Αξία.....	133
Η Εικόνα του Θεού (Imago Dei) και Χριστιανικές Αρχές της Φιλανθρωπίας.....	136
Ο Χριστιανός γιατρός.....	146
Ιπποκρατικά και Χριστιανικά Ιδεώδη της εξάσκησης της Ιατρικής.....	153
Συμπέρασμα.....	156
ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΤΕΛΟΥΣ.....	158
Κεφάλαιο 6 ^ο	160
Η Φροντίδα της Υγείας στην Πρώτη Εκκλησία.....	160
Η Οργάνωση της Ιατρικής Μέριμνας.....	160
Ο λοιμός του Κυπριανού.....	163
Η προέλευση του Νοσοκομείου.....	175
Σπουδαίοι και Φιλόπονοι.....	183
Ασκληπιός και Χριστός.....	191
Συμπέρασμα.....	193
ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΤΕΛΟΥΣ.....	195
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7 ^ο	196
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	196
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	210
INDEX.....	243

ΑΝΑΓΝΩΡΙΣΕΙΣ

Αυτός ο τόμος ασχολείται με ένα συνεκτικό τρόπο το θέμα της αποδοχής από τους πρώτους Χριστιανούς της Ελληνικής ιατρικής και την προέλευση και ανάπτυξη της Χριστιανικής ιατρικής φιλανθρωπίας στους πέντε πρώτους αιώνες της Χριστιανικής εποχής. Ο τόμος αυτός άρχισε με μια υποτροφία παραμονής στο Κρατικό Πανεπιστήμιο του Όρεγκον (resident fellowship at the Oregon State University) στο κέντρο ανθρωπιστικών σπουδών. Συνέχισα τη συγγραφή μου σε μια «Σαββατική» άδεια απουσία δύο εξαμήνων και τη συμπλήρωσα με την υποστήριξη μιας Δωρεάς για Συγγραφή (Publication Grant No. 5G13 LM008687-02) από την Εθνική Βιβλιοθήκη της Ιατρικής (National Library of Medicine). Μια χορηγία για έρευνα σε βιβλιοθήκες από την βιβλιοθήκη του πανεπιστημίου μου «Valley Library» μου επέτρεψε να χρησιμοποιήσω πηγές από διάφορες Ευρωπαϊκές βιβλιοθήκες.

Στο μεγαλύτερο μέρος της σταδιοδρομίας μου έχω συνεργαστεί με τον Darrel Amundsen. Αυτός ήταν ο πρώτος που με εισήγαγε στην κοινωνική ιστορία της αρχαίας ιατρικής, και η συνεργασία μας για πάνω από τριάντα χρόνια ήταν καρποφόρα και μου έδινε μια προσωπική ικανοποίηση. Είχα ελπίσει ότι θα μπορούσαμε να αναλάβουμε μαζί αυτή τη μελέτη. Όμως οι περιστάσεις δεν επέτρεψαν να γίνει δυνατή αυτή η συνεργασία. Αφιερώνω αυτό το βιβλίο σ' αυτόν ως δείγμα της φιλίας μας και με ευγνωμοσύνη για την επιρροή του και τη γενναιόδωρη του βοήθεια μιας ολόκληρης ζωής. Τμήματα από τα κεφάλαια 4 και 5 είχαν συγγραφεί μαζί του όταν είχαν εμφανιστεί σε μια πρώιμη μορφή.

Είμαι ευγνώμων στον Darrel Amundsen και τον Vivian Nutton για τον επιμελημένο τρόπο με τον οποίο διάβασαν το χειρόγραφο και για τον Αιδέσιμο Martin Emmrich γιατί διάβασε τα κεφάλαια 3 και 4. Παρόλο που δε συμφωνούσαν με όσα έγραψα (πράγματι ο κάθε ένας τους είχε βαθιές αντιρρήσεις στη μια ή στην άλλη άποψη), με «σώσανε» από πολλά σφάλματα ως προς γεγονότα και ως προς ερμηνείες και οδήγησαν σε πιο τονισμένες απόψεις σε αρκετά θέματα. Το όνομα του Vivian Nutton εμφανίζεται συχνά σ' αυτές τις σελίδες, όμως περισσότερες φορές από όσο θα μου άρεσε με μορφή διαφωνίας. Ευεργετήθηκα πολύ από τη βαθιά του γνώση και τη διάθεση του να εμπλακεί σε ένα φιλικό διάλογο όσον αφορά τις διαφορετικές μας απόψεις για τη σχέση του Χριστιανισμού και της ιατρικής, και ελπίζω ότι δεν τις μεγαλοποίησα. Οι κόρες μου Heather Morton και Anne-Marie Nakhla βοήθησαν πολύ να καλυτερέψει το ύφος και η λογική της διήγησης. Η Kate Zahnle-Hostetler μου έδωσε μια πολύτιμη βοήθεια στα τελικά στάδια της προετοιμασίας του κειμένου. Η Jacqueline Wehmueller, που είναι εκτελεστική συντάκτρια του Johns Hopkins University Press, με ενθάρρυνε πολύ, και είχε την υπομονή να μου δώσει δύο παρατάσεις για την υποβολή του κειμένου. Η σύζυγος μου, Agnes Ferngren, είχε διαγνωσθεί με καρκίνο τετάρτου σταδίου ενώ το κείμενο βρισκόταν στο στάδιο της προετοιμασίας και πέθανε πριν να τελειώσει. Ξεπερνά τις δυνατότητες μου να εκφράσω τη βαθιά μου ευγνωμοσύνη προς αυτήν για την αγάπη της, τη στήριξη της και την ενθάρρυνση της στη διάρκεια τριάντα έξη ετών γάμου. Χωρίς αυτά δε θα είχε γραφτεί αυτό το βιβλίο.

Τμήματα διαφόρων κεφαλαίων είχαν εμφανιστεί αρχικά αλλού. Μερικές από τις απόψεις μου που είχαν δημοσιευτεί μεταβλήθηκαν με το χρόνο, και αυτές οι μεταβολές εμφανίζονται σε αυτό το βιβλίο. Θέλω να αναγνωρίσω την άδεια να συμπεριληφθούν τα ακόλουθα, είτε στο σύνολο είτε κατά μέρος μέσα στον τόμο:

“Early Christianity as a Religion of Healing,” BHM 66 (1992): 1–15. Reprinted with the permission of the Johns Hopkins University Press.

“Early Christian Views of the Demonic Etiology of Disease,” in *From Athens to Jerusalem: Medicine in Hellenized Jewish Lore and in Early Christian Literature*, edited by S. Kottek, M. Horstmanshoff, G. Baader, and G. Ferngren (Rotterdam: Erasmus, 2000), 183–201. Reprinted with the permission of Erasmus Publishing Company.

“The Early Christian Tradition” (with Darrel Amundsen), in *Caring and Curing: Health and Medicine in the Western Religious Traditions* (New York: Macmillan, 1986; reprint, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997), 40–64. Reprinted in part with the permission of Advocate Lutheran General Hospital.

“Philanthropy in Medicine: Some Historical Perspectives” (with Darrel Amundsen), in *Beneficence and Health Care*, edited by E. E. Shelp (Dordrecht: Reidel, 1982), 1–31. Reprinted in part with the kind permission of Springer Science and Business Media.

“The Imago Dei and the Sanctity of Life: The Origins of an Idea,” in *Euthanasia and the Newborn: Conflicts Regarding Saving Lives*, edited by R. C. McMillan, H. T. Engelhardt Jr., and S. F. Spicker (Dordrecht: Reidel, 1987), 23–45. Reprinted in part with the kind permission of Springer Science and Business Media.

“The Organisation of the Care of the Sick in Early Christianity,” in *Actes/Proceedings of the XXX International Congress of the History of Medicine*, edited by H. Schadewaldt and K.-H. Leven (Leverkusen: Vicom KG, 1991), 192–8. Reprinted with the permission of the editors.

“Lay Orders of Medical Attendants in the Early Byzantine Empire,” in *Acts/Proceedings of the XXXI International Congress of the History of Medicine*, edited by R. A. Bernabeo (Bologna: Monduzzi Editore, 1988), 793–9. Reprinted with the permission of Monduzzi Editore SPA.

“The Early Christian Reception of Greek Medicine,” in *Beyond “Reception”: Mutual Influences between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity*, edited by David Brakke, Anders Christian Jacobsen, and Jörg Ulrich (Frankfurt: Peter Lang, 2006), 155–73. Reprinted in part with the permission of the editors and the publisher.

“Krankheit,” in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band XXI, edited by Georg Schöllgen et al. (Stuttgart: Anton Hiersemann, 2006), cols. 966–1006. Translated and reprinted in part with the permission of Anton Hiersmann KG Verlag and the Franz Joseph Dölger-Institut der Universität Bonn.

Στο αγγλικό κείμενο οι αναφορές στη Βίβλο που περιέχονται εδώ είναι από την the New Revised Standard Version Bible, copyright © 1989, by the Division of Christian Education of the National Council of Churches of Christ in the U.S.A. Χρησιμοποιούνται κατόπιν αδείας by permission. All rights are reserved.

Δεν προσπάθησα πολύ να είμαι συνεπής κατά την χρήση τίτλων από αρχαίες πηγές. Μερικές φορές χρησιμοποίησα στις αναφορές μου τον Λατινικό τίτλο ή τον Ελληνικό τίτλο και μερικές φορές (για πολύ γνωστά έργα) τη γνωστή Αγγλική μετάφραση (e.g., Augustine, *City of God* παρά *De civitate Dei*). Για τα βιβλιογραφικά δεδομένα όσον αφορά τα κείμενα και τις μεταφράσεις των έργων των εκκλησιαστικών πατέρων που αναφέρω ή παραθέτω, δεξ, Johannes Quasten, *Patrology*, 4 vols. (1950–86), and Everett Ferguson, ed., *Encyclopedia of Early Christianity* (1990).

ΜΕΘΟΔΟΙ ΚΑΙ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ

Η διασταύρωση της ιατρικής και της Βίβλου, ιδιαίτερα στις παροδικές αναφορές της Βίβλου στην ασθένεια και τη θεραπεία, έχει γοητεύσει από πολύ καιρό πολλούς τόσο από τους επαγγελματίες του ιατρικού κλάδου όσο και από τους απλούς αναγνώστες. Πολλά από τα θέματα που εμπíπτουν στην επικεφαλίδα της βιβλικής νόσου και της ιατρικής έχουν συζητηθεί επανειλημμένα.¹ Ποια ήταν η φύση της βιβλικής λέπρας και πώς διέφερε από τη σύγχρονη λέπρα; Γιατί σχετιζόταν με μια τελετουργική καθαριότητα; Μήπως οι Νόμοι της Αγιότητας για τη δημόσια υγεία αντανακλούν κάποια πρώιμη Εβραϊκή κατανόηση για την υγιεινή; Μήπως υπήρχε μια εγχώρια ιατρική παράδοση στο Ισραήλ; Ήταν άραγε το αγκάθι (σκόλοπας) στη σάρκα του Παύλου μια χρόνια ασθένεια ή μια φυσική αναπηρία, και αν ήταν ποια ήταν η φύση της; Πως μπορεί κανείς να εξηγήσει τη δαιμονική κατάληψη και τη θαυματουργική θεραπεία από τον τρόπο που περιγράφονται στις διηγήσεις θεραπειών των Ευαγγελίων; Πως μπορεί να θεωρήσει ο σύγχρονος αναγνώστης τις θεραπείες του Ιησού; Οι διάφορες περιπτώσεις θαυματουργικής θεραπείας, μας δείχνουν τη δύναμη ή το παράδειγμα της θεραπείας δια της πίστεως ή ήταν αποτελέσματα υποβολής; Ή μήπως ήταν ο Ιησούς, όπως λένε μερικοί σύγχρονοι μελετητές, ένας λαϊκός Μεσογειακός θεραπευτής που χρησιμοποιούσε θεραπευτικές μεθόδους της εποχής του που ήταν όμοιες με αυτές που εξασκούσαν άλλοι πλανόδιοι θεραπευτές; Παρόλο που θα ασχοληθώ με μερικές από αυτές τις γνωστές ερωτήσεις, επιθυμώ σ' αυτή τη μελέτη να επικεντρωθώ σε δύο ευρύτερα και περισσότερο συμπεριληπτικά θέματα. Πρώτον, τι είδους θεραπείας χρησιμοποιούσαν οι πρώτοι Χριστιανοί; Ήταν θαυματουργική θεραπεία ή θεραπεία με φυσικά μέσα (δηλ. ιατρική); Ειδικά, ποια ήταν η στάση των πρώτων Χριστιανών ως προς την ιατρική και τους γιατρούς; Ένας μπορεί να βγάλει το συμπέρασμα ότι η θρησκευτική θεραπεία ήταν κάτι το κανονικό ανάμεσα στους Χριστιανούς της Καινής Διαθήκης, ιδιαίτερα δεδομένου του γεγονότος ότι εμφανίζεται με τόσο έντονο τρόπο στις διηγήσεις της διακονίας του Ιησού μέσα στα Ευαγγέλια. Θα προσπαθήσω να διορθώσω αυτήν την παρανόηση.

Το 2ο Κεφάλαιο περιγράφει την Ελληνική Ιατρική θεωρία και πρακτική που αποτελούσε το φόντο για την κατανόηση των πρώτων Χριστιανών όσον αφορά τις αρρώστιες και τη θεραπεία τους καθώς και τις διαδικασίες με τις οποίες οι Χριστιανοί ενσωμάτωσαν την Ελληνορωμαϊκή ιατρική. Στο 3^ο κεφάλαιο συζητώ για το ότι οι πρώτοι Χριστιανοί δεχόντουσαν μια φυσική άποψη για την πρόκληση των ασθενειών και απέρριπταν την άποψη ότι οι συνηθισμένες ασθένειες προκαλούνται από δαίμονες και ότι η θεραπεία πραγματοποιούνταν με εξορκισμό. Το 4^ο κεφάλαιο προσπαθεί να δείξει ότι η θαυματουργική και θρησκευτική θεραπεία έπαιζαν ένα μικρό ρόλο στην πρώτη εκκλησία.

¹ Δες e.g., B. Palmer, ed., *Medicine and the Bible*, and K. Seybold and U. B. Mueller, *Sickness and Healing*, trans. D. W. Stott.

Το δεύτερο θέμα που θα με απασχολήσει σ' αυτόν τον τόμο ασχολείται με την προέλευση της Χριστιανικής ιατρικής φιλανθρωπίας. Το 5^ο Κεφάλαιο εξερευνά το ιδεολογικό και θεολογικό φόντο των Χριστιανικών εννοιών που αφορούν τη φιλανθρωπία και που οδήγησαν στην ίδρυση του νοσοκομείου. Περιγράφω τις διαφορές μεταξύ Χριστιανικής και Ελληνορωμαϊκής έννοιας της φιλανθρωπίας καθώς και τη διαδικασία με την οποία η Χριστιανική ιατρική ευσπλαχνία προόδευσε από κάποια ορισμένα στοιχεία της Χριστιανικής θεολογίας. Στο κεφάλαιο 6 γίνεται μια ιχνηλάτηση της ιστορικής εξέλιξης της Χριστιανικής ιατρικής φιλανθρωπίας μέσα στις αστικές περιοχές (όπου ο όρος εκκλησία ταιριάζει πιο πολύ) κατά τους πρώτους τρεις αιώνες της Χριστιανικής εποχής, που αυτό έστρωσε το δρόμο για την ξαφνική εμφάνιση των νοσοκομείων στο δεύτερο μισό του τέταρτου αιώνα.

Οποιοσδήποτε θα προσπαθήσει να κατανοήσει τις έννοιες της αρρώστιας και της θεραπείας που είχαν οι πρώτοι Χριστιανοί, θα έρθει αντιμέτωπος με μια έλλειψη πηγών². Ενώ διαθέτουμε αρκετή Χριστιανική φιλολογία από τον πρώτο μέχρι τον πέμπτο αιώνα, βρίσκουμε λίγα πράγματα που να μας λένε άμεσα για τις Χριστιανικές απόψεις για τη θεραπεία. Δεν υπάρχουν ιατρικά συγγράμματα που να γράφτηκαν από Χριστιανούς των πρώτων αιώνων και δεν έχουμε μια συστηματική συζήτηση για την Καινή Διαθήκη ή άλλη πρωτοχριστιανική φιλολογία για ιατρική ή για τους γιατρούς. Ως εκ τούτου, πρέπει να βασιστούμε σε μεγάλο βαθμό σε περιστασιακά στοιχεία ή σε περιστασιακές αναφορές στις πηγές στην προσπάθεια ανασυγκρότησης των παλαιοχριστιανικών θεραπευτικών πρακτικών και στάσεων για την ιατρική. Όμως υπάρχει ένα βαθύτερο πρόβλημα. Η Καινή Διαθήκη δε μας δίνει ξεκάθαρες απαντήσεις σε ερωτήματα που αφορούν αρρώστιες και θεραπείες γιατί οι συγγραφείς της δεν είχαν σκοπό να δώσουν πληροφορίες για αυτά αλλά να τα βάλουν μέσα στο πλαίσιο του σκοπού της συγγραφής τους. Γράφει ο H. Roux «η ασθένεια και η θεραπεία, ποτέ δεν προσεγγίζονται στην Βίβλο από την ιατρική ή επιστημονική άποψη, αλλά πάντα από τη θρησκευτική άποψη, δηλαδή από την άποψη της ιδιαίτερης σχέσης που έχει δημιουργηθεί ή που γίνεται εμφανής, μεταξύ του αρρώστου και του Θεού. Δεν επικεντρώνουν την προσοχή τους στη φύση της ασθένειας, στην εξέλιξη της ή τη θεραπεία της, αλλά στο ίδιο το γεγονός που θεωρείται ως ένα σημαντικό συμβάν για τον προορισμό του ανθρώπου μέσα στη γενικότερη προοπτική της ιστορίας της σωτηρίας.»³

² Οι περιορισμένες ενδείξεις δεν είναι πρόβλημα μόνο για τις πηγές που αφορούν τη στάση των πρώτων Χριστιανών ως προς την ιατρική. Δες τις παρατηρήσεις του Vivian Nutton για την αποσπασματική φύση των σωζόμενων πηγών για την Αρχαία Ελληνική ιατρική (Ancient Medicine 1–17) ΓΡΑΦΕΙ στο πρώτο κεφάλαιο: Η ιστορία είναι μια τέχνη της σφυρηλάτησης αλλά και της μνήμης. Πολλές από τις φωνές του παρελθόντος, ειδικά των ηττημένων σε οποιαδήποτε σύγκρουση, μπορούν να ακουστούν αμυδρά στην καλύτερη περίπτωση, και όσο προχωράμε στο χρόνο τόσο μεγαλώνουν τα κενά στην κατανόησή μας· οι δύο χιλιετίες ή περισσότερες που μας χωρίζουν από τους αρχαίους Έλληνες και Ρωμαίους σημαίνουν ότι οποιαδήποτε ολοκληρωμένη ανασυγκρότηση των ιδεών τους για την υγεία και τη θεραπεία είναι γεμάτη προβλήματα· οι αντιξοότητες του γραπτού λόγου ανά τους αιώνες έχουν περιορίσει δραστικά το φάσμα του υλικού σε ένα απλό κλάσμα αυτού που υπήρχε κάποτε. Ως αποτέλεσμα, το γεγονός της επιβίωσης έχει δώσει έμφαση σε ορισμένα έγγραφα και έχει επιβάλει έναν τρόπο σκέψης για αυτά που κατά καιρούς διαστρεβλώνει την ιστορική πραγματικότητα. Ανατρέχοντας σε αυτό το κεφάλαιο σε αυτή τη διαδικασία καταστροφής, και βλέποντας γενικά ορισμένες από τις συνέπειες για την κατανόησή μας για το παρελθόν, ελπίζω να τονίσω τόσο την ευθραυστότητα των ιστορικών μας πληροφοριών όσο και την ανάγκη να είμαστε ανοιχτοί σε εναλλακτικές ερμηνείες από αυτό που επιβιώνει

³ 3. J.-J. Von Allmen, ed., A Companion to the Bible 402, s.v. "Sickness" by H. Roux. Δες D. T. Reff, *Λοιμοί, Ιερείς και Δαίμονες, ιερές διηγήσεις και η άνοδος του Χριστιανισμού στον Παλιό και το Νέο κόσμο*. (Plagues, Priests, and Demons: Sacred Narratives and the Rise of Christianity in the Old

χωρίζεται από τον σύγχρονο ερμηνευτή από μια σημαντική χωροχρονική όσο και πολιτισμική απόσταση και μια διάσταση ως προς τη φαντασία που είναι ένα σύνηθες πρόβλημα για το λόγιο που προσπαθεί να ερμηνεύσει αρχαία κείμενα. Ως αποτέλεσμα, κάποιος μπαίνει στον πειρασμό να καλύψει τα κενά στα στοιχεία με παραλληλισμούς από άλλους, φαινομενικά παρόμοιους πολιτισμούς, αρχαίους ή σύγχρονους· και να βασίζονται τα συμπεράσματα σε επιχειρήματα από τη σιωπή· ή να δίνουν αδικαιολόγητη βαρύτητα στην ιδιαίτερη έμφαση ενός αρχαίου συγγραφέα που μπορεί να διαστρεβλώσει την κατανόησή μας για κάποιο ιστορικό πρόβλημα.

Μια ενδεικτική περίπτωση είναι ο πολύ εξέχων ρόλος που δίνεται από τα Ευαγγέλια στα θαύματα θεραπείας κατά τη διακονία του Ιησού. Η ιδιαίτερη έμφαση που τους δίνεται στα Ευαγγέλια μπορεί να υποδεικνύει ότι οι πρώτοι Χριστιανοί στηριζόντουσαν με έντονο τρόπο στη θαυματουργική θεραπεία για τις ασθένειες τους. Επιπλέον από τις συχνές αναφορές για καταλήψεις από δαιμόνια, που και αυτές γίνονται σε στενή σύνδεση με περιπτώσεις ασθενειών που θεράπευε ο Ιησούς, θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι η λαϊκή πεποίθηση ήταν ότι οι ασθένειες οφείλονται σε δαιμονική αιτιολογία, και ότι η θεραπεία γίνεται με εξορκισμούς ή άλλα υπερφυσικά μέσα. Αυτό το συμπέρασμα ενισχύεται από το γεγονός ότι έχουμε αναφορές σε θαυματουργική θεραπεία που τις βρίσκουμε στους πρώτους αιώνες της εκκλησίας. Είναι πολύ φυσιολογικό να συμπεράνουμε ότι η καταφυγή σε θρησκευτική θεραπεία ήταν κάτι το κανονικό στη Χριστιανική κοινότητα, και εθεωρείτο ως το σωστό συμπέρασμα που πιστευόταν από πολλούς. Όμως αυτό το θέμα δεν είναι τόσο ξεκάθαρο. Μια προσεχτική μελέτη της Καινής Διαθήκης θα δείξει ότι ακόμη και στις σελίδες της, κάθε θεραπεία δεν θεωρείται ως υπερφυσική και ότι όλοι οι Χριστιανοί δεν θεραπευόντουσαν από τις αναπηρίες ή τις αδυναμίες τους. Οι αναφορές που υπάρχουν σε Χριστιανικά γραπτά που αφορούν θαυματουργικές θεραπείες στο δεύτερο και τρίτο αιώνα είναι λίγες. Όμως, αρκετά ξαφνικά στο τέλος του τέταρτου αιώνα, εμφανίζονται συχνές αφηγήσεις για υποτιθέμενες θαυματουργές θεραπείες που δείχνουν μια αυξανόμενη και διαδεδομένη πίστη σε υπερφυσικές μορφές θεραπείας. Όμως οι ενδείξεις δεν μας επιτρέπουν να επιβάλλουμε ένα σχήμα «εξέλιξης» στην πρώιμη Χριστιανική κοινότητα που θα μας οδηγούσε από τις θεραπείες του Ιησού στον πρώτο αιώνα στις αναφορές για θεραπείες στο τέλος του τεταρτού και στον πέμπτο αιώνα, γιατί υπάρχει μια έλλειψη για αναφορές των θαυματουργικών θεραπειών κατά τον δεύτερο και τρίτο αιώνα. Για να το πούμε απλά: οι θαυματουργικές θεραπείες δεν εξηγούν όλες ή ακόμη και τις πιο πολλές από τις θεραπείες στην πρώτη Χριστιανική εκκλησία. Επιπλέον κατά τη διάρκεια των πέντε πρώτων αιώνων της μετά Χριστό εποχής, τα μεταβαλλόμενα σχήματα της κλασικής κοινωνίας φαίνεται να είχαν μια επίδραση στη Χριστιανική σκέψη και στις πρακτικές.

Εσφαλμένες υποθέσεις σχετικά με τις πρωτοχριστιανικές απόψεις για την επιστήμη, για την φύση και για την ιατρική έχουν από καιρό προκαλέσει σύγχυση για τη μελέτη της σχέσης μεταξύ Χριστιανισμού και ιατρικής. Αυτές οι υποθέσεις που χρονολογούνται από το Διαφωτισμό, όμως έγιναν δημοφιλείς στη Βόρειο Αμερική από δύο έργα με επιρροή που εμφανίστηκαν στο τέλος του δέκατου ένατου αιώνα: Το έργο του Τζων Ντρέιπερ «Μια ιστορία της σύγκρουσης μεταξύ Θρησκείας και επιστήμης» (John William Draper's History of the Conflict between Religion and Science (1874)) και το έργο του Άντριου Ντίκσον Ουάιτ

World and the New 20), θεωρώντας τον ρόλο που έπαιξαν οι επιδημίες για τους Χριστιανούς ιστορικούς όπως τον Ευσέβιο και τον Γρηγόριο της Tours καθώς έδιναν εικόνες της δύναμης του Θεού και την πρόνοια Του.

Μια ιστορία του πολέμου θρησκείας και θεολογίας στον Χριστιανισμό (Andrew Dickson White's *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1896)). Ο Ουάιτ που ήταν ο πρώτος πρόεδρος του πανεπιστημίου Κόρνελ, συζήτησε στο έργο του, ότι η πρώτη εκκλησία εμπόδισε την πρόοδο της επιστήμης με δύο τρόπους: πρώτο με το να εξευτελίσει την έρευνα της φύσης και με το να υποτάξει τις παρατηρήσεις και τη λογική στην εξουσία της Βίβλου και της θεολογίας. Η θέση των Ντρέιπερ και Ουάιτ για «σύγκρουση», όπως την ονόμασαν, είχε μια τρομακτική επίδραση στην Αμερική, τόσο το ευρύ κοινό όσο και τους Ακαδημαϊκούς κύκλους.⁴ Κατά το μεγαλύτερο μέρος του εικοστού αιώνα η θέση αυτή κυριάρχησε στην ιστορική ερμηνεία για τη σχέση θρησκείας και επιστήμης. Αντανακλώντας μια θετικιστική σκοπιά, έβλεπε την επιστήμη να προοδεύει συνεχώς και να υπερνικά την παγιωμένη αντίθεση των θρησκευτικών απόψεων, που χωρίς εξαίρεση υποχωρούσαν μπροστά στην πρόοδο της. Αυτή η άποψη είναι κατά ένα μέρος υπεύθυνη για πολύ εξαπλωμένη πεποίθηση ότι οι πρώτοι Χριστιανοί ήταν αντίθετοι προς την ιατρική, που είναι μια «κρυφή» υπόθεση που εξακολουθεί να αποτελεί τη βάση για τις συζητήσεις που αφορούν τη θέση της ιατρικής στον πρώτη εκκλησία και θα πρέπει να σημειωθεί ότι δεν υπήρχε ο όρος «επιστήμη» όπως τον έχουμε σήμερα στον αρχαίο κόσμο, όμως εγώ τον χρησιμοποιώ περιστασιακά και το κάνω ως μια διφορούμενη έννοια. Οι Έλληνες μιλούσαν για φυσική φιλοσοφία, που ήταν ένας από τους τρεις κλάδους της φιλοσοφίας (ηθική και μεταφυσική ήταν οι άλλοι δύο). Η Φυσική Φιλοσοφία είχε ως απασχόληση της τις φυσικές επιστήμες, δηλαδή τη συμπεριφορά των φυσικών αντικειμένων που παρατηρούμε στη φύση. (σημείωση μεταφραστική: ο όρος Φυσική Φιλοσοφία -Natural Philosophy επικρατούσε στη δυτική επιστήμη μέχρι και την εποχή του Νεύτωνα, του οποίου άλλωστε το σημαντικότερο έργο φέρει τον τίτλο *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*.)

Στις τρεις τελευταίες δεκαετίες του εικοστού αιώνα, αρκετοί μελετητές προχώρησαν σε μια συστηματική επανεκτίμηση της θέσης για τη σύγκρουση. Δύο σπουδαίες συνεισφορές στην βιβλιογραφία ήρθαν από τον Ντέιβιντ Λιντμπεργκ (David Lindberg) και τον Ρόναλντ Νάμπερς (Ronald Numbers) (*Θεός και Φύση God and Nature*, 1986) και από τον Τζων Μπρουκ (John Brooke) (*Επιστήμη και Θρησκεία: Μια ιστορική προσέγγιση, Science and Religion: Some Historical Perspectives*, 1991). Στην εισαγωγή του βιβλίου «Θεός και Φύση» ο Λίντμπεργκ συζητά για μια εικόνα που αναγνωρίζει στη σχέση μεταξύ επιστήμης και θρησκείας «μια περίπλοκη και ποικίλη αλληλεπίδραση που δεν επιτρέπει να αναχθεί σε μια απλή «σύγκρουση» ή «αρμονία».⁵ Ο Μπρουκ υποδεικνύει ότι μια «θέση περιπλοκότητας» είναι ένα πιο ακριβές μοντέλο από τη γνωστή θέση της σύγκρουσης.⁶ Πραγματικά οι ενδείξεις για μια σύγκρουση μεταξύ ιατρικής και πρώιμου Χριστιανισμού είναι πολύ λίγες. Στο δεύτερο αιώνα οι Χριστιανοί απολογητές (θεολόγοι που υπερασπιζόντουσαν φιλοσοφικά την πίστη τους καθώς αντιμετώπιζαν παγανιστές κριτικούς) άρχισαν τη

⁴ Δες D. B. Wilson, *Η Ιστοριογραφία της Επιστήμης και της Θρησκείας* ("The Historiography of Science and Religion,") και C. A. Russell, *Η σύγκρουση Επιστήμης και Θρησκείας* ("The Conflict of Science and Religion,") στο έργο *Η Ιστορία της Επιστήμης και Θρησκείας στην παράδοση της Δύσης μια Εγκυκλοπαίδεια* (in *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*,) ed. G. Ferngren, 3–11 and 12–16.

⁵ D. C. Lindberg and R. L. Numbers, eds., *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* 10.

⁶ J. H. Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* 321. *Επιστήμη και Θρησκεία: μια ιστορική προσέγγιση*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

διαδικασία εναρμόνισης της Χριστιανικής θεολογίας με την Ελληνορωμαϊκή φιλοσοφία. Αυτοί οι εκκλησιαστικοί πατέρες ελληνοποίησαν τον Χριστιανισμό με το να λαμβάνουν υπόψη στοιχεία της κλασικής κουλτούρας και ενσωματώνοντας τα στη Χριστιανική άποψη.⁷ Συχνά παίρνανε δάνεια από την Ελληνική Φυσική Επιστήμη και την ιατρική για να δώσουν εικόνες για να υποστηρίξουν τα θεολογικά τους επιχειρήματα. Είχαν θετικές απόψεις για την ιατρική, και δε δίσταζαν να θεωρήσουν την ιατρική ως ένα δώρο του Θεού αν και ενίοτε υπήρχαν ισχυρισμοί για θεραπείες που γινόντουσαν σε μια στιγμή ως απάντηση στην προσευχή από Χριστιανούς. Τα επιχειρήματα των Μπρουκ και των Λίντμπεργκ και Νάμπερς έχουν κερδίσει μια αυξανόμενη αποδοχή ανάμεσα σε επαγγελματίες ιστορικούς της επιστήμης.

Για την περιγραφή της θεραπείας στον πρώιμο Χριστιανισμό χρησιμοποιώ διάφορους όρους που χρειάζονται ορισμό: θαυματουργική θεραπεία, μαγική θεραπεία και φυσική θεραπεία. Ο πρώτος όρος, θαυματουργική θεραπεία (συνώνυμος με τον όρο θρησκευτική θεραπεία ή τελετουργική θεραπεία), είναι ένα ασυνήθιστο γεγονός που είναι αποτέλεσμα μιας παρέμβασης μιας θείας δύναμης πέρα από τη συνηθισμένη πορεία της φύσης.⁸ Η πεποίθηση στη δυνατότητα θείας παρέμβασης στη φύση ήταν κάτι που σχεδόν όλοι πίστευαν στην αρχαιότητα ανάμεσα στους ειδωλολάτρες, τους Ιουδαίους και τους Χριστιανούς. Η μορφή και ο τρόπος της θείας θεραπείας στο Χριστιανισμό από την εποχή της Καινής Διαθήκης μέχρι τον πέμπτο αιώνα είχε μεγάλη ποικιλία. Τυπικά (αλλά όχι αποκλειστικά), η θεία θεραπεία την εποχή της Καινής Διαθήκης γινόταν χωρίς τη χρήση οποιουδήποτε ιατρικού μέσου. Μετά το κλείσιμο της εποχής της Καινής Διαθήκης (χονδρικά κατά το κλείσιμο του πρώτου αιώνα μετά Χριστό), οι Χριστιανοί άρχισαν, αρχικά πολύ βαθμιαία, να χρησιμοποιούν μια ποικιλία μέσων, στα οποία περιλαμβάνονταν η προσευχή, τελετουργίες της επιθέσεως των χεριών ή του χρίσματος με λάδι, που ήταν μια πράξη «μυστηρίου» όπως το βάπτισμα, ή με τα λείψανα ενός αγίου. Αν και υπήρχαν πολλοί ισχυρισμοί για θαυματουργικές θεραπείες σε όλη αυτήν την περίοδο που μελετάμε, το μέγεθος και η έκταση αυτών των ισχυρισμών ως σύγχρονα φαινόμενα διέφεραν σημαντικά από καιρό σε καιρό.⁹ Οι αρχαίοι πίστευαν συνήθως και σε ένα δεύτερο είδος θεραπείας, στη μαγική θεραπεία, που περιελάμβανε το να χρησιμοποιούν φυλαχτά, ξόρκια ή απόκρυφα αντικείμενα όπως βότανα και πολύτιμους λίθους που χειραγωγούσαν κρυμμένες υπερφυσικές δυνάμεις μέσα στη φύση αλλά έξω από την κανονική της πορεία.¹⁰ Αν και ήταν κάτι που συναντούσαν οι Χριστιανικές κοινότητες, οι μαγικές πρακτικές

⁷ D. Lindberg, "Science and the Early Church," in Lindberg and Numbers, *God and Nature* 19–48. Δες also his "Early Christian Attitudes toward Nature," in Ferngren, *The History of Science and Religion* 243–7.

⁸ Πρβ Ορισμός του Georg Luck : «Τα θαύματα μπορούν να οριστούν ως ασυνήθιστα γεγονότα που άνθρωποι γίνονται μάρτυρες τους, αλλά δεν μπορούν να εξηγηθούν με όρους ανθρώπινης δύναμης ή με τους νόμους της φύσης. Επομένως συχνά αποδίδονται στην παρέμβαση ενός υπερφυσικού όντος» (G. Luck, *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds* 135 στο πλαίσιο της συζήτησης του Luck για τα προβλήματα που είναι εγγενή στον ορισμό του θαύματος s, 135–40).

⁹ Για μια λεπτομερή εξέταση για τις ποικιλίες και ορισμούς των θαυμάτων δες H. Remus, *Σύγκρουση Ειδωλολατρών και Χριστιανών για τα θαύματα στο Δεύτερο Αιώνα* Pagan Christian Conflict over Miracle in the Second Century.

¹⁰ Για μια περιεκτική συζήτηση, βλέπε Luck, *Arcana Mundi* 3–60; Remus, *Pagan-Christian Conflict* 52–72, για μια συζήτηση για τη γλώσσα της μαγείας στον κλασικό κόσμο και τις προσπάθειες τόσο από τους ειδωλολάτρες όσο και τους χριστιανούς να την οριοθετήσουν σαν κάτι χωριστό από το θαύμα. και, για τον ορισμό της, F. Graf, *Μαγεία στον Αρχαίο Κόσμο* (*Magic in the Ancient World*, μετάφραση F. Philip, 8–19).

καταδικαζόντουσαν γενικά από τους Χριστιανούς ηγέτες. Το τρίτο είδος θεραπείας που την αναζητούσαν πιο πολύ από τη θαυματουργική ή τη μαγική θεραπεία, ήταν η θεραπεία με φυσικά μέσα, που κυμαινόταν από το ρεπερτόριο ενός γιατρού μέχρι και λαϊκές θεραπείες, θεραπείας στο στίτι, παραδοσιακές θεραπείες, και συνταγές με βότανα. Είναι δύσκολο ή και αδύνατο να διαχωρίσουμε πλήρως αυτές τις κατηγορίες. Υπήρχαν επικαλύψεις, και καμιά δεν την θεωρούσαν ως ασυμβίβαστη με τις άλλες. Τις χρησιμοποιούσαν όλες στον αρχαίο κόσμο, και ήταν ασαφείς οι γραμμές του διαχωρισμού μεταξύ τους, τόσο στον αρχαίο κόσμο όσο και στα μυαλά των σύγχρονων μελετητών —έτσι θα πρέπει να αποφύγουμε να βάλουμε τα δεδομένα από τις πρώτες πηγές σε σύγχρονες κατηγορίες και να τις κατατάξουμε σε ξεκάθαρες κατηγορίες.¹¹ Χρησιμοποιώ δύο άλλους όρους, *υπερφυσικό* και *φυσικό*, που καμιά φορά κάποιιοι λένε ότι είναι ανακριβείς και αναχρονιστικοί.¹² Ενώ μπορούμε να δώσουμε επιχειρήματα για πιο ακριβείς όρους, όπως *θείο/ανθρώπινο* ή *θείο/μη θείο*, ή απλώς *θαυμαστό*, που έχει το πλεονέκτημα ότι μπορούμε να αποφύγουμε θεολογικούς συνειρμούς, οι όροι *υπερφυσικό* και *φυσικό* χρησιμοποιούνται τόσο ευρέως ώστε πιστεύω ότι μπορούν να διατηρηθούν με κατάλληλες επιφυλάξεις, χωρίς κάποια σοβαρή παρανόηση.

Έχει γίνει κάτι το συνηθισμένο για τους μελετητές να ισχυρίζονται ότι καμιά μορφή θεραπείας δεν απολάμβανε την πρωτοκαθεδρία σε αυτό που αποκαλείται «ιατρική αγορά» του αρχαίου κόσμου. Νομίζω ότι αυτός ο ισχυρισμός είναι υπερβολικός. Υπήρχαν διάφορα είδη ανθρώπων που εξασκούσαν κάποιο είδος ιατρικού επαγγέλματος. Όμως στις αρχές του πέμπτου αιώνα προ Χριστού εμφανίστηκε στην Ελλάδα ένα νέο είδος ιατρικής που βασιζόταν στην εφαρμογή της θεωρίας στην αρρώστια ως μέσο για να υπάρξουν μοντέλα εξήγησης. Καμιά φορά την ονομάζουμε *θεωρητική/εικοτολογική* ιατρική, και καμιά φορά *ορθολογική ιατρική*, και ενίοτε *Ελληνική* ή *Ιπποκρατική ιατρική*. Κάποιοι λόγιοι παρουσίασαν αυξανόμενες αντιρρήσεις στη χρήση του όρου *ορθολογική ιατρική* γιατί πρώτον διατήρησε στοιχεία της μαγείας, της θρησκείας, της δεισιδαιμονίας, καθώς και λαϊκών παραδόσεων και δεύτερον επειδή η έννοια του *ορθολογισμού* έχει συσχετιστεί με τον τρόπο σκέψης του Διαφωτισμού. Όμως, παρόλο που δεν ήταν το μοναδικό είδος ιατρικής που ήταν διαθέσιμο στον κλασσικό κόσμο, με το χρόνο είχε εγκαθιδρυθεί η πρωτοκαθεδρία της ανάμεσα στα άλλα είδη. Όπως λέγει ο Φίλιπ βαν ντερ Εικ (Philip van der Eijk), «η Ελληνική ιατρική με το να δίνει έμφαση στην εξήγηση, με την αναζήτηση της για αίτια, με την επιθυμία της για λογική συστηματοποίηση, με την προσπάθεια της να δώσει μια επιστημονική βάση για την πρόγνωση και τη θεραπεία, και ιδιαίτερα με τον χαρακτήρα λογικών επιχειρημάτων και με την παρότρυνση της να δίνονται εξηγήσεις

¹¹ Δες J. G. Gager, *Ταμπλέτες με κατάρες και δεσμάτα στον Αρχαίο κόσμο* (Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World _24–25. Ο Howard Clark Kee, παρόλο που αναγνωρίζει ότι η ιατρική, τα θαύματα και η μαγεία δεν ήταν παραδόσεις που ήταν χωριστές και μη σετιζόμενες, αυτός της αντιμετωπίζει σαν να ήταν (*Ιατρική, Θαύματα και Μαγεία στην εποχή της Καινής Διαθήκης* Medicine, Miracle, and Magic in New Testament Times 2–3). Δες την ανασκόπηση που κάνει ο D. W. Amundsen in BHM 63 (1989): 140–4. Ακολουθώντας τον E. E. Evans-Pritchard, οι ανθρωπολόγοι είχαν την τάση στις δύο προηγούμενες γενεές να υποθέτουν ότι δεν υπάρχει ένας ξεκάθαρος διαχωρισμός μεταξύ μαγείας και θρησκείας (D. E. Aune, *Μαγεία στον Πρώιμο Χριστιανισμό* (“Magic in Early Christianity,”) στο ANRW II. 23, 2 [1981]: 1510–6). Για τη διάκριση μεταξύ μαγείας και θαύματος δες Aune, *Η Μαγεία στον Πρώιμο Χριστιανισμό* (“Magic in Early Christianity,”) 1521–2. Για τις διαφορές μεταξύ μαγείας και θρησκείας στην προσευχή στον Ελληνορωμαϊκό πολιτισμό δες F. Graf, *Προσευχή στη Μαγεία και στη θρησκευτική τελετή* (“Prayer in Magic and Religious Ritual,”) in *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* 188–9, 196–7.

¹² So D. B. Martin, *The Corinthian Body* 280 n. 61.

(λόγος, λογική) για τις ιδέες της και την πρακτική της σε συζητήσεις, έδειξε ότι είχε ένα διαφορετικό χαρακτήρα¹³.

Οι ιατροί είχαν διάφορες θεωρίες για τη φύση της αρρώστιας και τις θεραπευτικές ιδιότητες της ιατρικής, αλλά χρησιμοποιούσαν φυσικές θεραπείες. Ήταν μια θεωρητική προσέγγιση που τους διαχώριζε από άλλους γιατρούς, όπως αυτούς που χορηγούσαν σπιτικά ή λαϊκά φάρμακα (και οι οποίοι μπορεί να χρησιμοποιούσαν φυσικές θεραπείες) ή από αυτούς που χρησιμοποιούσαν θρησκευτική θεραπεία¹⁴. Επιπλέον η Ιατρική τεχνική διέλυε το μυστήριο των υπερφυσικών αιτιολογιών.¹⁵ Αυτή η ιατρική είχε Ελληνική προέλευση, όμως εξαπλώθηκε κατά τη διάρκεια της Ελληνιστικής περιόδου (από το 323–330 προ Χριστού) σε όλο το Μεσογειακό κόσμο. Στον πρώτο μετά Χριστό αιώνα ήταν διαθέσιμη σε κάθε μεγαλούπολη και πόλη της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Αναφέρομαι για αυτήν ως *Ελληνική* ή (στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορική περίοδο) ως *Ελληνορωμαϊκή* ή απλώς *κοσμική* ιατρική. Αυτοί που την εξασκούσαν ονομάζονται *ιατροί* (θηλυκό ιατρίνα) και *medici* (Λατινικό· *medicae*, θηλυκό). Αν και έχει γίνει της μόδας να μεταφράζονται αυτοί οι όροι ως «θεραπευτές» και όχι «γιατροί», πιστεύω ότι ο ευρύτερος όρος («θεραπευτές»), που τον παίρνουμε από την ιατρική ανθρωπολογία, είναι κάπως παραπλανητικός. Οι ασθενείς που αναζητούσαν θεραπεία από έναν *medicus* ή ιατρό, θα περίμεναν να λάβουν ταυτόχρονα μια πρόγνωση και μια θεραπεία που βασιζόταν σε γνωστή ιατρική θεωρία και χρησιμοποιούσε φυσικές διαδικασίες και όχι μαγικά ή θρησκευτικά μέσα. Όμως τα στάνταρ ικανότητας ποικίλαν πολύ. Ο Γίλιαν Κλαρκ (Gillian Clark) γράφει «Οι άνθρωποι που αυτοαποκαλούντο «*medici*» ήταν ένα παράξενο μείγμα από τους πολύ εκλεκτούς και διαλεκτούς μέχρι και τους αυτό-διορισμένους με μια ευρεία κλίμακα ικανότητας, προσόντων, και κύρους.»¹⁶

Υποθέσεις και Ορολογία

Πίσω από αυτήν την μελέτη υπάρχουν κάποιες υποθέσεις. Η πρώτη είναι ότι στην Καινή Διαθήκη έχουμε μια συνεπή και πιστευτή εικόνα της δημόσιας διακονίας του Ιησού και των αρχών της πιο αρχαίας Χριστιανικής Κοινότητας. Από τότε που ξεκίνησε η κριτική της βίβλου στις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα, οι κριτικοί μελετητές της βίβλου προσπάθησαν να κατανοήσουν τα Ευαγγέλια κάτω από το φως των υποθέσεων του Διαφωτισμού. Το είχαν ως δεδομένο ότι τα συμβάντα που περιγράφονται στην Καινή Διαθήκη δε θα μπορούσαν να είχαν συμβεί με τον τρόπο που περιγράφονται («αν κάτι περιλαμβάνει θαύμα, δεν είναι ιστορικό»), και αναζήτησαν εναλλακτικές εξηγήσεις. Παρά τη μεγάλη και κοπιαστική προσπάθεια να ξεκαθαρίσουν τα γνήσια λόγια του Χριστού από αυτά που υποτίθεται ότι τα δημιούργησε η πρώτη εκκλησία, πολύ λίγη συμφωνία υπήρχε μεταξύ των λογίων που κάνουν κριτικοί της Βίβλου. Κάθε νέα γενεά βρίσκει αναγκαίο να ξανανοίγει την έρευνα για τον ιστορικό Ιησού, καθώς υπάρχουν μεταβολές στις υποθέσεις — για αυτό υπάρχουν νέες και συχνά μεροληπτικές ανακατασκευές της ζωής του που

¹³ P. J. van der Eijk, *Ιατρική και Φιλοσοφία της Κλασικής Αρχαιότητας, Ιατροί και Φιλόσοφοι της Φύσης, της Ψυχής, της Υγείας και της ασθένειας* (Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease) 9 n. 17.

¹⁴ Remus, *Σύγκρουση ειδωλολατρών-Χριστιανών* (Pagan-Christian Conflict) 37–39. Ο Remus αναφέρει διάφορα παραδείγματα, από τα οποία το καλύτερο είναι η πολεμική του συγγραφέα του Ιπποκρατικού πονήματος *Η Ιερή ασθένεια*.

¹⁵ Αυτόθι., 39–40.

¹⁶ G. Clarke, *Γυναίκες στην Ύστερη Αρχαιότητα* (Women in Late Antiquity) 66.

εμφανίζονται στους νέους καταλόγους εκδόσεων¹⁷. Καθώς είμαι ένας ιστορικός που έχω εκπαιδευτεί στην ανάγνωση ιστορικών κειμένων, βρήκα στα Ευαγγέλια, όπως και στο έργο των κλασικών Ελλήνων και Ρωμαίων ιστορικών, υλικό που έδινε υποσχέσεις για αναδόμηση των γεγονότων που περιγράφουν.¹⁸ Επιπλέον δεν βρίσκω πειστικό, ότι τα λόγια του Ιησού και τα έργα του κατά τη διάρκεια της σύντομης σταδιοδρομίας του, έχουν μεταβληθεί ριζικά από τους ακόλουθους του μετά τη ζωή του, και που αυτό θα είχε ως αποτέλεσμα να υπάρχει μια ασυνέχεια μεταξύ της διδασκαλίας του και των εθνικών που έγιναν Χριστιανοί στην πρώτη εκκλησία.¹⁹ Είναι πολύ εξαπλωμένη η υπόθεση ότι η πρώτη εκκλησία έπαιξε ένα σημαντικό δημιουργικό ρόλο στο να αναμορφώσει τις αρχικές παραδόσεις που αφορούσαν τον Ιησού, με αποτέλεσμα οι διδασκαλίες του πολύ γρήγορα—μέσα σε μια γενεά—παραμορφώθηκαν, μια διαδικασία με την οποία ο «Ιστορικός Ιησούς» να μετατραπεί στον «Χριστό της πίστης.»²⁰ Αυτοί που διατηρούν αυτές τις απόψεις δεν έχουν καθόλου εμπιστοσύνη στην ικανότητα της πρώτης Χριστιανικής κοινότητας να μεταφέρει με ακρίβεια χρησιμοποιώντας την προφορική ή την γραπτή παράδοση, τις αυθεντικές αναμνήσεις του Ιησού. Θεωρούν ότι τα Ευαγγέλια δεν είναι τίποτε παραπάνω από μια μάζα κομματιασμένων και αντιφατικών παραδόσεων. Έτσι σύμφωνα μ' αυτούς, αυτά που μας διαφυλάττει η Καινή Διαθήκη είναι η πίστη της πρώτης Εκκλησίας που μπήκε πάνω στον Ιστορικό Ιησού, από τα οποία μπορούμε να ξαναβρούμε με πολύ έντονη ανάλυση και πολύ δυσκολία του κειμένου, μόνο μερικά ψιχία από τη ζωή του και τη διδασκαλία του. Αλλά γιατί να αμφιβάλλουμε την ικανότητα της πρώτης εκκλησίας (μια μικρή κοινότητα αλλά που τα μέλη της είχαν πολύ στενή σύνδεση) να διαφυλάξουν μέσα σε μια γενεά μια ακριβή ανάμνηση των συμβάντων και της διδασκαλίας του Ιησού; Είναι ξεκάθαρο ότι η προσωπικότητα του Ιησού έκανε πολύ ισχυρή εντύπωση στους ακόλουθους του, και είναι μια προσωπικότητα που είναι εμφανής σε όλα τα στοιχεία των Ευαγγελίων, και που ξεχωρίζουν πολύ εύκολα από τις διηγήσεις θρύλων που εμφανίστηκαν αργότερα. Πράγματι, η εμφάνιση μύθων δεν ξεκίνησε παρά μόνο στο δεύτερο αιώνα, και το βλέπουμε στα απόκρυφα και ψευδεπίγραφα έργα αυτής της περιόδου. Εδώ, όπως και αλλού, έχουμε να κάνουμε με ιστορικές πηγές, και η συντομία του χρόνου εργάζεται προς την αντίθετη κατεύθυνση: η αξιοπιστία των συγγραφέων των Ευαγγελίων ενδυναμώνεται από το γεγονός ότι βρισκόντουσαν κάτω από τα εξεταστικά μάτια άλλων μαρτύρων.

¹⁷ Μια άποψη που κυκλοφορείς, παριστάνει τον Ιησού ως ένα περιπλανώμενο χαρισματικό του οποίου ακόλουθοι του είναι λαϊκοί θεραπευτές και περιφερόμενοι ευαγγελιστές που θυμίζουν Κυνικούς φιλοσόφους (δες G. Theissen, *Κοινωνιολογία του πρώτου Παλαιστινιακού Χριστιανισμού* (Sociology of Early Palestinian Christianity), trans. J. Bowden; J. D. Crossan, *Ο Ιστορικός Χριστιανισμός, η ζωή ενός Μεσογειακού Χωρικού* (The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant) και M. Borg, *Ιησούς: Ένα νέο Όραμα* (Jesus: A New Vision). Για μια ισορροπημένη συζήτηση για τις απόψεις που κρύβονται πίσω από οποιαδήποτε ανάγνωση των Ευαγγελίων, δες N. T. Wright, *Η Καινή Διαθήκη και ο Λαός του Θεού* (The New Testament and the People of God), 1^{ος} τόμος της *Προέλευσης του Χριστιανισμού και το Ερώτημα για το Θεό* (1st vol. of Christian Origins and the Question of God 3–120).

¹⁸ Δες A. N. Sherwin-White, *Ρωμαϊκή Κοινωνία και Ρωμαϊκός Νόμος στην Καινή Διαθήκη* (Roman Society and Roman Law in the New Testament) 186–93.

¹⁹ Δες G. E. Ladd, *Η Καινή Διαθήκη και η Κριτική* (The New Testament and Criticism) 171–214

²⁰ Για την αναζήτηση του ιστορικού Ιησού στις διάφορες του εκδηλώσεις και στα φιλολογικά και ιστορικά προβλήματα που παρουσιάζονται σε οποιαδήποτε προσπάθεια να κατανοηθεί και να ερμηνευτεί ο Ιησούς, δες N. T. Wright, *Ο Ιησούς και η Νίκη του Θεού, τόμος 2^ο των Προελεύσεων του Χριστιανισμού και το Ερώτημα για το Θεό* (Jesus and the Victory of God, vol. 2 of Christian Origins and the Question of God 3–144.)

Μια δεύτερη υπόθεση που κρύβεται μέσα σ' αυτή τη μελέτη είναι ότι η ιστορική φιλολογική μέθοδος είναι ο πιο παραγωγικός τρόπος για την κατανόηση των ενδείξεων. Οι σύγχρονοι ιστορικοί που έχουν υιοθετήσει τις θεωρίες και τα μοντέλα των κοινωνικών επιστημών βλέπουν τους θεολογικούς ή ιδεολογικούς παράγοντες ως απλά επιφαινόμενα, και προτιμούν να εφαρμόζουν πολιτιστικές ή υλικές εξηγήσεις μιας κοινωνιολογικής φύσης.²¹ Μια κοινωνική-ανθρωπολογική προσέγγιση στις θεραπείες του πρώιμου Χριστιανισμού είχε υιοθετηθεί από μελετητές όπως τον Τζων Πιλτς (John Pilch) και Έκτωρ Αβαλός (Hector Avalos)²². Βέβαια δεν μπορεί να υπάρξει ιστορία χωρίς θεωρία. Κάθε ιστορικός αναζητά να υιοθετήσει ένα πλαίσιο που θα μας επιτρέψει να εισέλθουμε στο νου των συγγραφέων ή να κατανοήσουμε τις κοινωνίες που είναι για τα δικά μας κριτήρια ξένες. Οι ιστορικοί έχουν περιγράψει από καιρό τις κατηγορίες της κοινωνικής ανθρωπολογίας καθώς προσπαθούσαν να κατανοήσουν αρχαίους πολιτισμούς και κοινωνίες. Αν χρησιμοποιηθεί δημιουργικά, η κοινωνική ανθρωπολογία δίνει προοπτικές που οφείλουν τις κατανοήσεις τους στο γεγονός ότι δανείζονται από τη συγκριτική μελέτη των πολιτισμών (π.χ., Geoffrey Lloyd, Peter Brown) τις χρησιμοποίησαν για να συμπληρώσουν αν και δεν υποκατέστησαν πιο παραδοσιακές ιστορικές προσεγγίσεις για την αρχαία ιατρική και την κοινωνία της ύστερης αρχαιότητας²³.

Όμως εκτός από τις κατανοήσεις που έχουμε από τις κοινωνικές επιστήμες, αυτές μας δίνουν και παγίδες όσο και ευεργετήματα.²⁴ Προσπαθώντας να επιβάλουν ένα ερμηνευτικό πλέγμα στην Χριστιανική κατανόηση της υγείας και της ασθένειας, καμιά φορά ελαχιστοποιούν τις χρονικές και γεωγραφικές διακρίσεις. Έχουν την τάση να σχετικοποιούν τις ιδέες της περιόδου που μελετούν ενώ κάνουν απόλυτες τις δικές τους ιδέες που είναι φορτωμένες με Δυτικές πολιτισμικές υποθέσεις, όπως πράγματι είναι, έτσι οι ιδέες της κοινωνικής ανθρωπολογίας θα πρέπει να χρησιμοποιούνται με προσοχή και θα πρέπει να χρησιμοποιούνται για συμπλήρωμα — και όχι για αντικατάσταση — της μεθόδου της

²¹ Δες για παράδειγμα, Β. J. Malina, *Ο Κόσμος της Καινής Διαθήκης: Κατανοήσεις από την Πολιτιστική Ανθρωπολογία και τις οι Αρχές του Χριστιανισμού και η Πολιτιστική Ανθρωπολογία* (The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology and Christian Origins and Cultural Anthropology). Στις ιδεολογικές προϋποθέσεις που στηρίζονται στη σύγχρονη ανθρωπολογικές προσεγγίσεις (η δομική-λειτουργική μέθοδος και η φαινομενολογική μέθοδος στη συγκριτική θρησκευτολογία), δες Aune, «Μαγεία στον Πρώιμο Χριστιανισμό» ("Magic in Early Christianity") 1509, και Stark 79 και 166–7.

²² J. J. Pilch, *Θεραπεία στην Καινή Διαθήκη: Κατανοήσεις από την Ιατρική και Μεσογειακή Ανθρωπολογία* (Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology) H. Avalos, *Φροντίδα της Υγείας και η Εμφάνιση του Χριστιανισμού* (Health Care and the Rise of Christianity).

²³ Δες G. E. R. Lloyd, *Στη Λαβή της αρρώστιας: Μελέτες για την Ελληνική Φαντασία* (In the Grip of Disease: Studies in the Greek Imagination) 1–13. Για το χρέος του Brown στην κοινωνική ανθρωπολογία δες P. A. Hayward, *Απομυθοποιώντας το Ρόλο της Αγιότητας στο Δυτικό Χριστιανισμό* (Demystifying the Role of Sanctity in Western Christendom,) στο *Η Λατρεία των Αγίων στην Ύστερη Αρχαιότητα και στο Μεσαίωνα* (in *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*), ed. J. Howard-Johnston and P. A. Hayward, 115–31; Έ. Rebillard, «*Η Μεταστροφή της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας κατά τον Πίτερ Μπράουν (κριτική σημείωση)*,» ("La 'Conversion' de l'Empire romain selon Peter Brown (note critique),") *Annales HSS* 54:4 (1999): 813–23' και η περιγραφή από τον Π. Μπράουν για τις διαδοχικές επιδράσεις στο έργο του στο «*Ο Άγιος σαν Παράδειγμα στην Ύστερη Αρχαιότητα*» ("The Saint as Exemplar in Late Antiquity,") *Representations* 2 (1983): 1–25 passim.

²⁴ Δες την κριτική μου για το έργο του Pilch *Θεραπεία στην Καινή Διαθήκη* (Healing in the New Testament, BHM 78 (2004)): 468–9.

μελέτης του κειμένου με την φιλολογική-ιστορική μέθοδο. Οι κοινωνιολογικές εξηγήσεις διαστρεβλώνουν την αναδόμηση των ιστορικών γεγονότων όταν μεταχειρίζονται προνομιακά τις κοινωνικές δυνάμεις ενώ αποκλείουν τις θεολογικές και φιλοσοφικές ανησυχίες που παίζουν έναν πολύ σημαντικό ρόλο στα κείμενα μας. Οι τελευταίες αντανακλούν το ευρύτερο πολιτισμικό περιβάλλον μέσα στο οποίο βρίσκονται και μας βοηθούν να κατανοήσουμε μερικούς, όχι όμως όλους, τους παράγοντες που κινητοποιούσαν τους αρχαίους να ενεργούν όπως ενεργούσαν.²⁵ Σε περιοχές όπως την ιστορία της ιατρικής και θρησκείας, όπου οι ιδέες και τα κείμενα είναι τόσο σημαντικά, το βρίσκω δύσκολο να αγνοήσω την ιστορία της διανοήσης. Έτσι υποθέτω ότι υπάρχει μια αμοιβαία αλληλεπίδραση στην οποία οι ιδέες συνεισφέρουν στο σχηματισμό των πολιτισμικών και κοινωνικών φαινομένων όπως ακριβώς τα πολιτισμικά και κοινωνικά φαινόμενα συνεισφέρουν στο σχηματισμό των ιδεών²⁶.

Σε αρκετές δεκαετίες στο παρελθόν εμφανίστηκε μια οξεία αντίδραση προς την ευρέως θετική άποψη για την πρώιμη εκκλησία και την επίδραση της στην κοινωνία που κυριαρχούσε στις ιστορικές μελέτες στο πρώτο μισό του εικοστού αιώνα²⁷. Αυτή η αντίδραση έχει πάρει μια μορφή υψηλής κριτικής, που κατά πολύ βασίζεται σε θεωρίες μεταδομισμού και μεταμοντερνισμού, που αντανακλούν την επίδραση Γάλλων λογίων όπως το Ρολαν Μπαρθ (Roland Barthes), Ζακ Ντεριντά (Jacques Derrida), και Μισέλ Φουκώ (Michel Foucault). Οι μεταδομιστές υποστηρίζουν ότι ο λόγος δεν αντικατοπτρίζει καμία πραγματικότητα πέρα από τη δική του και δεν μπορεί να θεωρηθεί ως μια ακριβής αναπαράσταση των γεγονότων (*προσχηματική πραγματικότητα* “pretextual reality”) που περιγράφει. Η αλήθεια δεν ανακαλύπτεται αλλά κατασκευάζεται (σημ. μεταφραστική *παρόμοια υποστηρίζονται και για τη διδασκαλία φυσικών επιστημών στις θεωρίες επικοινωνισμού* δεσ Π.Μίχας Η ΔΙΔΑΚΤΙΚΗ ΤΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΣΤΗ ΠΡΩΤΟΒΑΘΜΙΑ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ, 2003 ΕΞΑΝΤΛΗΜΕΝΟ ΥΠΑΡΧΕΙ ΩΣ pdf -*Academia*). Το νόημα οποιουδήποτε αρχαίου κειμένου δε θα βρεθεί στον κόσμο της σκέψης του αρχαίου συγγραφέα, αλλά μάλλον στον κόσμο στο νου του ερμηνευτή, όπου δομείται με ένα τρόπο που είναι ελεύθερος από την ελεγκτική λειτουργία του πολιτισμικού ή διανοητικού περιβάλλοντος μέσα στο οποίο γεννήθηκε. Έτσι οι ιστορίες για θαυματουργικές θεραπείες γίνονται απλώς λογοτεχνικές παραδόσεις από μια κοινωνικά δομημένη πραγματικότητα και ένα μέσο με το οποίο μια ομάδα καθορίζει την ταυτότητα της. Αυτή η υπόθεση επιτρέπει λογικές εναλλακτικές θέσεις, όμως συχνά πάρα πολύ έντονες εικονολογίες, που έρχονται σε αντίθεση με τη διήγηση και οι οποίες πρέπει να «εφευρεθούν» για να είναι επιτρεπτές από τις σύγχρονες δομές της πραγματικότητας. Ένα παράδειγμα είναι η λογοτεχνική-κριτική ανάλυση στην οποία υποθέτει κανείς ότι οι αφηγήσεις της ασθένειας και της οδύνης έχουν

²⁵ P. Brown, *Φτώχεια και Ηγεσία στην Ύστερη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία* (Poverty and Leadership in the Later Roman Empire) 107

²⁶ Stark 209–10. Πρβ Han Drijvers, που μιλά για «την αλληλεπίδραση μεταξύ κοινωνιολογικών και ιδεολογικών στοιχείων στην κοινωνία» (“the interrelation between sociological and ideological elements in society”) (αναφέρεται από τον Brown, «Ο Άγιος ως παράδειγμα την Ύστερη Αρχαιότητα» “The Saint as Exemplar in Late Antiquity” 14).

²⁷ Δες D. Praet, «Εξήγηση του Εκχριστιανισμού της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας: Παλαιότερες Θεωρίες και πρόσφατες εξελίξεις» (“Explaining the Christianization of the Roman Empire: Older Theories and Recent Developments,”) *Sacris Erudiri: Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen* 33 (1992–93): 7–119; L. M. White, *Ο Αντολφ Χάρνακ και επέκταση του πρώτου Χριστιανισμού» Δεύτερος Αιώνας* (“Adolf Harnack and the Expansion of Early Christianity,” *Second Century*)5 (1985/86): 97–127 και Reff, *Λοιμοί, Ιερείς και Δαίμονες* (Plagues, Priests, and Demons 8–34), στη συζήτηση που κάνει είμαι στη συζήτηση του οποίου είμαι υπόχρεος για πολλά από όσα ακολουθούν.

ελάχιστη σχέση με την εξωτερική πραγματικότητα που περιγράφουν, αλλά μάλλον απεικονίζουν φανταστικές καταστάσεις «του πάσχοντος εαυτού» που μπορούν να επιβληθούν στην κοινωνία²⁸. Η ανάλυση λόγου (Σημ. μεταφραστική: Η ανάλυση λόγου είναι ένα πεδίο έρευνας που αποτελείται από πολλαπλές ετερογενείς, σε μεγάλο βαθμό ποιοτικές, προσεγγίσεις για τη μελέτη των σχέσεων μεταξύ της γλώσσας σε χρήση και του κοινωνικού κόσμου. Οι ερευνητές στο πεδίο συνήθως βλέπουν τη γλώσσα ως μια μορφή κοινωνικής πρακτικής που επηρεάζει τον κοινωνικό κόσμο και το αντίστροφο) είναι τώρα πολύ δημοφιλής. Εξετάζει τη ρητορική της πρώτης Χριστιανικής Λογοτεχνίας με βάση τους όρους της εκμετάλλευσης της από ένα ιεραρχημένο ίδρυμα που προσπάθησε να δικαιολογήσει τη συσσώρευση δύναμης πάνω στην κοινωνία με το να δημιουργήσει μια ιδεολογία που ενδιαφέρεται για τη φιλανθρωπία. Είναι καταπιεστική σεξουαλική και υποκριτική στο υποτιθέμενο φιλανθρωπικό ενδιαφέρον για τους φτωχούς, και σύμφωνα με αυτή την άποψη, χρησιμοποίησε τη φιλανθρωπία και φιλανθρωπικά ιδρύματα όπως τα νοσοκομεία για να αποκτήσει πρόσβαση σε δημόσια χρήματα, ενώ εκμεταλλεύτηκε τη γλώσσα του ελέους για τους φτωχούς για να γίνουν θύματα αυτοί που είχαν ανάγκη. Ο Μισέλ Φουκώ είχε πολύ μεγάλη επίδραση για την διατύπωση αυτής της προοπτικής²⁹

Παρόλο που είμαι υπόχρεος προς το έργο των ερευνητών που γράφουν μέσα από αυτήν την σκοπιά, δεν την βρίσκω να είναι ένα πειστικό θεωρητικό πλαίσιο για να κατανοήσουμε τις μεταβολές που εμφανίστηκαν στην ύστερη αρχαιότητα. Η επιθυμία τους να αποδομήσουν την ρητορική των πρώιμων Χριστιανών πατέρων, με τον αθροιστικό τους λόγο και με την αντιπάθεια τους προς τον ιδρυματικό Χριστιανισμό ως ένα καθεστώς εξουσίας, τους οδήγησε στο να ελαχιστοποιήσουν το ιστορικό πλαίσιο της ανόδου των Χριστιανικών ιδρυμάτων φιλανθρωπίας. Το κάνουν αυτό με το να υποτιμούν τα πολύ εξαπλωμένα δεινά του ύστερου Ρωμαϊκού κόσμου και με το να αποδομούν ένα μεγάλο σώμα ρητορικής με την οποία οι Χριστιανοί ηγέτες παρότρυναν τους ακολούθους τους να ανακουφίσουν αυτούς που υπέφεραν και όχι μόνο να μιλούν για αυτά. Υπερβολικά συντονισμένοι με τα θεωρητικά θέματα του μεταδομισμού, μερικοί που έχουν αυτήν την προοπτική υιοθετούν ανιστορικούς τρόπους και υποτιμούν τον ανθρώπινο παράγοντα με ένα τρόπο που προσεγγίζει τον αναγωγισμό.³⁰ Η έννοια της ιστορίας ως μια διαδικασία αιτίας και αποτελέσματος υπόκειται σε μια παρέκκλιση από το να είναι μια ιστορική αναζήτηση που επικεντρώνεται σε ρυθμούς συζήτησης που ο πλησιέστερος που μπορείς να έρθεις προς τις «πραγματικές ιστορικές διαδικασίες» ή σε «εξωγλωσσικές πραγματικότητες.»³¹ Ο Ντάνιελ Ρεφ (Daniel Reff) πιστεύω ότι έχει συζητήσει με επιτυχία, ότι στο πλαίσιο των εκτεταμένων επιδημιών, που ξεκίνησαν τον δεύτερο αιώνα, αναπτύχθηκε ο χριστιανικός λόγος για τα δεινά και τη φιλανθρωπία. Υποστηρίζει ότι δεν

²⁸ Δες, για παράδειγμα, J. Perkins, *Ο Πάσχων εαυτός: Πόνος και αναπαράσταση της Διήγησης στην Πρώτη Εκκλησία* (The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era).

²⁹ Δες I. Strenski, *Θρησκεία, Ισχύς και τελικός Φουκώ* ("Religion, Power, and Final Foucault,") *Journal of the American Academy of Religion* 66, no. 2 (1998): 345–67.

³⁰ 30. Αυτόθι, 345–52

³¹ Όπως ο A. Cameron, στο *Χριστιανισμός και η Ρητορική της Αυτοκρατορίας: η ανάπτυξη του Χριστιανικού Λόγου* (Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse) 2–7, και T. E. Klutz, *Η Ρητορική της Επιστήμης και η εμφάνιση του Χριστιανισμού: μια απάντηση στο έργο του Ρόνννεϊ Σταρκ Κοινωνιολογική Έξηγηση του Χριστιανισμού* ("The Rhetoric of Science in The Rise of Christianity: A Response to Rodney Stark's Sociological Account of Christianization,") *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998): 180–4. Οι δύο τελευταίοι όροι οφείλονται στον Klutz(184).

μπορεί κανείς να κατανοήσει αυτόν τον λόγο χωρίς να εκτιμήσει πώς η ανάπτυξη του αντανάκλα την επιδημιολογική κατάσταση του πολιτισμού στον οποίο αναπτύχθηκε³²

Σ' αυτή τη μελέτη, ψάχνω για την ένδειξη, όσο το δυνατό με τον τρόπο ενός σύγχρονου μελετητή, από την άποψη αυτού προς τον οποίο απευθυνόντουσαν τα κείμενα αυτά³³. Βέβαια δεν μπορώ να το κάνω με επάρκεια. Όταν τα αρχαία κείμενα περιγράφουν ξεπερασμένες θεωρίες για την ασθένεια, ή αποδίδουν την ασθένεια σε δαιμονική αιτιολογία, ή βεβαιώνουν ότι οι λοιμοί και οι πληγές στάλθηκαν από τους θεούς που είχαν προσβληθεί και έπρεπε να εξευμενιστούν, καταλαβαίνουμε ότι το σύγχρονο μυαλό δε θα μπορέσει ποτέ να καταλάβει τον τρόπο με τον οποίο οι αρχαίοι είχαν δημιουργήσει την ιδιαίτερη τους άποψη για την πραγματικότητα. Σ' αυτή τη μελέτη γίνεται μια ιδιαίτερη προσπάθεια να κατανοηθούν οι θεολογικές δομές που βρίσκονται πίσω από τις Ιατρικές πρακτικές των Εβραίων, των Χριστιανών και των Ειδωλολατρών. Το να αγνοήσουμε τα θεολογικά ερωτήματα και να ασχοληθούμε με πολιτιστικές εξηγήσεις ή με κοινωνικά δομημένο λόγο, κατά τη γνώμη μου, συχνά μάλλον συσκοτίζει τα θέματα και δεν τα διευκρινίζει. Όλες οι ιστορικές ανακατασκευές είναι δοκιμαστικές και υπόκεινται σε συνεχείς τροποποιήσεις όχι μόνο υπό το φως νέων στοιχείων αλλά και υπό το φως των μεταβαλλόμενων υποθέσεων και νέων ερωτημάτων που τίθενται στα στοιχεία. Στόχος μου είναι να φθάσω σε μια ιστορική κατανόηση μιας ιδιαίτερης θρησκευτικής κοινότητας που ζούσε στην Μεσογειακή κουλτούρα. Αυτό το καθήκον περιλαμβάνει την εκτίμηση των Ιουδαϊκών και Χριστιανικών θεολογικών απόψεων που βρίσκονται πίσω από τις αρχαίες αντιλήψεις για την υγεία και την ασθένεια. Αυτό για τον ιστορικό σημαίνει πάλη με τα αρχαία κείμενα. Και προσπαθεί με επιμονή να αποφύγει την υπόθεση ότι οι σύγχρονες Δυτικές πολιτιστικές αξίες ή σύγχρονες θεωρητικές δομήσεις αποτελούν το μέτρο με το οποίο κρίνονται όλες οι άλλες αξίες. Η σύγχρονη εποχή είναι και αυτή μια ιστορική περίοδος όπως οποιαδήποτε άλλη, και περιορίζεται στις προοπτικές της από το χρόνο και την κουλτούρα και υπόκειται στους περιορισμούς του δικού της *zeitgeist*. Κατανοώντας ότι και εμείς έχουμε ιστορικούς και πολιτιστικούς περιορισμούς μας αναγκάζει να βλέπουμε το παρελθόν με ένα τρόπο που δεν θα είναι ούτε υποτιμητικός ούτε απαξιωτικός αλλά θα δείχνει εκτίμηση στη δύναμη των ιδεών και των πρακτικών που δε μοιραζόμαστε ή κατανοούμε πλήρως.

Μια τρίτη υπόθεση που βρίσκεται πίσω από αυτή τη μελέτη είναι ότι οι πρώτοι Χριστιανοί ήταν πολίτες του κόσμου μέσα στον οποίο ζούσαν και ότι διατηρούσαν πολλές από τις πολιτιστικές του προϋποθέσεις. Οι αρχικοί Χριστιανοί ήταν Παλαιστίνιοι και οι πεποιθήσεις τους ήταν ριζωμένοι στην Ιουδαϊκή κουλτούρα του πρώτου αιώνα³⁴. Οι μη Ιουδαίοι προσήλυτοι Χριστιανοί δεν εγκατέλειπαν πολλές από τις απόψεις που είχαν προηγουμένως ως ειδωλολάτρες. Ως υπήκοοι της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, λειτουργούσαν μέσα σε ένα

³² Reff, *Λοιμοί Ιερείς και Δαίμονες* (Plagues, Priests, and Demons) 36

³³ Reff, *Plagues, Priests, and Demons* 36–7.

33. Πρβ τις παρατηρήσεις του Robert A. Markus, ο οποίος κάνει διάκριση μεταξύ των ορίων που χαράσσουν οι ασκούμενοι των σύγχρονων επιστημών («ιστορικοί του εικοστού αιώνα, ανθρωπολόγοι, θεολόγοι») και εκείνων που χαράσσουν οι άνθρωποι της ύστερης αρχαιότητας που μελετούν. Και τα δύο είναι θεμιτά και απαραίτητα, αλλά δεν πρέπει να συγχέονται στον καθορισμό των εννοιών που χρησιμοποιούνται στην ιστορική ανασυγκρότηση του παρελθόντος (*Το Τέλος του Αρχαίου Χριστιανισμού* =The End of Ancient Christianity 8–9). C

³⁴ Δεν μπορούμε να κάνουμε μια ξεκάθαρη διάκριση μεταξύ Παλαιστινιακού και Ελληνιστικού Ιουδαϊσμού, δεδομένου ότι ο Ελληνιστικός πολιτισμός είχε διεισδύσει την Παλαιστίνη (Aune, *Η Μαγεία στον πρώιμο Χριστιανισμό* ("Magic in Early Christianity") 1519 and n. 46 for an extensive bibliography).

περιβάλλον που ήταν ταυτόχρονα σύνθετο και κοσμοπολίτικο. Οι θρησκευτικές τους αξίες υποστήριζαν την άποψη τους που είχαν για τον κόσμο (κοσμοθεωρία). Όμως η κατανόηση που είχαν για την ιατρική, αντιστοιχούσαν στις αξίες που είχαν διαχυθεί στον κόσμο της Μεσογείου, Ιουδαϊκό, Ελληνορωμαϊκό και Χριστιανικό. Παρ' όλο που υπήρχαν Ιουδαίοι γιατροί, δεν υπήρχε κάποια ξεχωριστή Ιουδαϊκή ιατρική. Οι Ιουδαίοι είχαν υιοθετήσει την Ελληνική ιατρική, ενώ ταυτόχρονα χωρίς αμφιβολία διατηρούσαν κάποια στοιχεία από την παραδοσιακή τους θεραπευτική κουλτούρα. Ποτέ δεν υπήρξε Χριστιανική ιατρική. Υπήρχε μόνο η Ελληνική (ή, μετά τον πρώτο αιώνα προ Χριστού, Ελληνορωμαϊκή) ιατρική, και την δεχόντουσαν σε κάποιο βαθμό οι ακόλουθοι όλων των θρησκειών³⁵. Βέβαια, οι Χριστιανικές θρησκευτικές αξίες ήγειραν ηθικά και θεολογικά ερωτήματα ως προς την Ιατρική και τη θεραπεία. Αλλά ο Λουκάς που ήταν γιατρός του πρώτου αιώνα και που ταξίδεψε σε πολλά μέρη της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας με τον απόστολο Παύλο, χωρίς αμφιβολία δεν θα ένωσε να περνάει μέσα από πολιτισμικά όρια, η ιατρική που ασκούσε αντανakλούσε την εκπαίδευση και τις ιατρικές απόψεις που μοιραζόταν με πολλούς συναδέλφους του σε διάφορες περιοχές.³⁶ Έτσι μια κατανόηση του ευρύτερου κλασσικού κόσμου ρίχνει πολύ φως στους πρώτους Χριστιανούς, που δεν μπορούν να μελετηθούν χωριστά από τον Ελληνορωμαϊκό πολιτισμό μέσα στον οποίο κατοικούσαν. Εάν επιθυμούμε να κατανοήσουμε την ιατρική και τη θεραπεία στους πρώτους αιώνες μετά Χριστό θα πρέπει να εξερευνήσουμε τις τότε κοινά αποδεκτές έννοιες της ασθένειας, της εξάσκησης της ιατρικής, και της κοινωνικής θέσης κατάστασης των γιατρών, καθώς και τις αντίστοιχες θεολογίες και πολιτισμικά όρια που καθόριζαν την αποδοχή της Ελληνικής ιατρικής. Η γνώση αυτού του ευρύτερου κόσμου του Ελληνορωμαϊκού πολιτισμού δίνει ένα πλαίσιο κατανόησης των Χριστιανικών προσεγγίσεων της ιατρικής και της θεραπείας³⁷.

Υπάρχουν δύο ακόμη θέματα με τα οποία θέλω να ασχοληθώ. Το πρώτο είναι ο ορισμός του Χριστιανισμού που χρησιμοποιώ. Στην προηγούμενη γενεά υπήρξε μια ευρεία επανεξέταση του τι αποτελούσε τον πρώιμο Χριστιανισμό, καθώς είχαν ξαναβρεθεί γραπτά που είχαν χαθεί προηγουμένως και τα οποία μας έδωσαν μια ευρύτερη γνώση των κινήματων, που συνήθως τα ονομάζουμε σχέτες ή αιρέσεις, τα οποία μεγάλωσαν μέσα στα περιθώρια του κυρίαρχου Χριστιανισμού.³⁸ Το πιο προφανές παράδειγμα είναι ο Γνωστικισμός, που μέχρι τη δημοσίευση της βιβλιοθήκης του Ναγκ Χαμάντι που ανακαλύφθηκε το 1945, ήταν ένα όχι πολύ γνωστό θρησκευτικό κίνημα, που κατά το δεύτερο αιώνα είχε γίνει αντίπαλο προς τον κυρίαρχο Χριστιανισμό. Ο Γνωστικισμός περιλάμβανε διάφορες εσωτερικές θρησκευτικές σχέτες, μερικές από τις οποίες ισχυριζόντουσαν ότι είναι Χριστιανικές και μερικές όχι, που δίδασκαν ότι η σωτηρία προέρχεται από τη γνώση. Εγώ έχω κατά κύριο λόγο περιορίσει τη συζήτηση μου στο Χριστιανικό κίνημα που πιστεύει στην Ενσάρκωση και που αντιπροσωπεύεται από τη Καινή

³⁵ Υπήρχαν τρεις τύποι θρησκείας στον κλασσικό κόσμο: κρατικές θρησκείες, μυστηριακές θρησκείες και φιλοσοφικές θρησκείες. Ο Χριστιανισμός ήταν ένα είδος ανωμαλίας, καθώς ήταν μια θρησκεία που δεν σχετιζόταν με κάποιο έθνος (Αυτόθι, 1519–20).

³⁶ Πρβ Rebecca Flemming, who writes that “across the Roman Empire a Hellenistic medical koinē, a communal conceptual and practical holding, was established and developed, subject to regional variation but recognizably of the same stock” (Medicine and the Making of Roman Women: Gender Nature, and Authority from Celsus to Galen 51).

³⁷ Πρβλ τις παρατηρήσεις του Martin, *Το σώμα της Κορίνθου* The Corinthian Body xiii–xiv

³⁸ Δες B. D. Ehrman, *Χαμένοι Χριστιανισμοί: Οι Μάχες για τη Γραφή και τις Πίστεις που ποτέ δε γνωρίσαμε*. (Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew). Όμως διαφέρω από τον Unlike Ehrman, δε θεωρώ ότι ο πρώιμος Χριστιανισμός ήταν απλώς μια ευρετική κατασκευή. Δες τα σχόλια του Stark, “E Contrario,” *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998):260–2.

Διαθήκη και από τα γραπτά που ήρθαν σε μας από τους πατέρες της εκκλησίας, που όρισαν τις πεποιθήσεις των πρώτων Χριστιανών ως ορθοδοξία³⁹. Η μόνη εξαίρεση είναι ο Μοντανισμός, ένα Χριστιανικό κίνημα του δευτέρου αιώνα που εμφανίστηκε στη Μικρά Ασία, και που θα το εξετάσω στο 4ο κεφάλαιο μέσα στα πλαίσια των ισχυρισμών για υποτιθέμενες θαυματουργικές θεραπείες. Ενώ είναι επιθυμητή η μελέτη της θεραπείας και της φροντίδας για την υγεία όπως τις εξασκούσαν αυτές που ονομάζουμε ετερόδοξες μορφές του Χριστιανισμού, χρειάζεται να γίνει μια ξεχωριστή μελέτη. Χρησιμοποιώ αρκετά κοινά αποδεκτούς όρους για να περιγράψω αυτό που ονομάζει ο W. H. C. Frend «Η Μεγάλη Εκκλησία»: καθολική, ορθόδοξη, κυρίαρχη.⁴⁰

Το δεύτερο μου σημείο αφορά την ορολογία. Χρησιμοποιώ τους συμβατικούς όρους *χριστιανός* και *ειδωλολάτρης* (ή *παγανιστής*) ενώ αναγνωρίζω ότι περιλαμβάνουν ένα ευρύ φάσμα πίστης και απιστίας. Ο όρος *ειδωλολάτρης* φαίνεται σήμερα πολιτιστικά προσβλητικός για πολλούς. Όμως δεν υπάρχει κάποια άλλη λέξη που να κάνει τις ίδιες ιστορικές συσχετίσεις όταν περιγράφει αυτούς που λάτρευαν τις Αρχαίες Ελληνικές και Ρωμαϊκές θεότητες. Ο όρος *παγανιστής* αρχικά σήμαινε απλά αυτόν που ζούσε στην ύπαιθρο, έναν αγρότη. Αρχισε να εφαρμόζεται στις αρχές του τέταρτου αιώνα σε ανθρώπους (πολλοί από τους οποίους ζούσαν στην ύπαιθρο) που συνέχιζαν να τηρούν τις παραδοσιακές θρησκευτικές τελετές των Ρωμαίων αντί να δεχτούν τη νέα θρησκεία του Χριστιανισμού, η οποία μεγάλωσε στις πόλεις. Σύμφωνα με τον Ρόμπιν Λέιν Φοξ (Robin Lane Fox), «Για τους σύγχρονους ιστορικούς, η παγανιστική θρησκεία είχε οριστεί ουσιαστικά ως ένα θέμα θρησκευτικών πράξεων. Ο ορισμός είναι ταιριαστός. Οι παγανιστές εκτελούσαν τελετές αλλά δεν διακήρυτταν κάποιο σύμβολο πίστης ή δόγματα. Πράγματι πρόσεχαν να εκτελούν λεπτομερείς πράξεις, ειδικά προσφέροντας θυσίες ζώων στους θεούς τους, αλλά δεν ήταν αφοσιωμένοι σε πεποιθήσεις που τους είχαν αποκαλυφθεί με την έντονη χριστιανική έννοια του όρου.»⁴¹ Θα πρέπει να το τονίσω ότι χρησιμοποιώντας τον όρο *ειδωλολάτρης* ή *παγανιστής* δε σκοπεύω να το κάνω με υποτιμητικές υπονοήσεις. Μερικοί συγγραφείς έχουν διαμαρτυρηθεί για τη χρήση μιας δυαδικής αντίθεσης χριστιανών και ειδωλολατρών με το σκεπτικό ότι οι διακρίσεις δεν ήταν πάντα τόσο αυστηρές όσο τις κάνουμε σήμερα⁴². Αρκετές συζητήσεις έχουν αφιερωθεί στον ορισμό και στη φύση της μεταστροφής⁴³, επιβιώσεις της ειδωλολατρίας, και αφομοίωση στην ύστερη αρχαιότητα.⁴⁴ Οι ενδείξεις που έχουμε μας δείχνουν, ότι στις σχέσεις τους και στις διαμάχες τους, οι ειδωλολάτρες και οι Χριστιανοί δεν βρισκόντουσαν πάντοτε σε σύγκρουση, και ότι συχνά μοιραζόντουσαν μια κοινή κουλτούρα, και ότι η αποκλειστική

³⁹ Πρβ Ο ορισμός του Ντέιβιντ Λίντμπεργκ για τη «χριστιανική θέση» ως «το «κέντρο βάρους» μιας κατανομής της χριστιανικής γνώμης, γιατί υπήρχε μεγάλη ποικιλία» (παρατίθεται από τον Amundsen 5).

⁴⁰ W. H. C. Frend, *Η Εμφάνιση του Χριστιανισμού* (The Rise of Christianity) 230.

⁴¹ R. Lane Fox, *Παγανιστές και Χριστιανοί* (Pagans and Christians) 31.

⁴² Δες M. Kahlos, *Vettius Agorius Praetextatus: Η ζωή ενός Γερουσιαστή στο μεταξύ* (A Senatorial Life in Between) 4–8, and Markus, *Το τέλος του Αρχαίου Χριστιανισμού* (The End of Ancient Christianity) 28.

⁴³ Π.χ., R. MacMullen, *Εκχριστιανισμός της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας* (μετά Χριστό. 100–400) 74–85. *Christianizing the Roman Empire* (A.D. 100–400) 74–85.

⁴⁴ Π.χ., R. MacMullen, *Χριστιανισμός και Ειδωλολατρία από τον Τέταρτο μέχρι τον Όγδοο αιώνες* Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries 74–102 («Δαισιδαμονία») και 103–49 («Αφομοίωση»). Ο Μάρκος σημειώνει την άκριτη χρήση όρων όπως «ειδωλολατρικές επιβιώσεις» και «εκχριστιανισμός», που κρύβουν περίπλοκα πολιτιστικά ζητήματα (Το τέλος του Αρχαίου Χριστιανισμού) 9–16.

γλώσσα του πολέμου μεταξύ τους είναι παραπλανητική. Τα λόγια του David Lindberg, που χρησιμοποιούνται σε διαφορετικό πλαίσιο (η ιστορική σχέση του Χριστιανισμού με την επιστήμη), είναι εφαρμόσιμη εδώ: «Αυτό που βρίσκουμε είναι μια αλληλεπίδραση που δείχνει όλη την ποικιλία και περιπλοκότητα με τα οποία είμαστε γνώριμοι σε άλλες περιοχές της ανθρώπινης προσπάθειας: σύγκρουση, συμβιβασμός, παρανόηση, παραχώρηση, διάλογος, αποξένωση, δημιουργία κοινής υπόθεσης και ο αποχωρισμός σε διαφορετικούς δρόμους.»⁴⁵ Όμως οι όροι περιγράφουν σημαντικές διαφορές που υπήρχαν όχι μόνο στη θρησκεία, αλλά, σε σημαντικά θέματα, στην κουλτούρα και στην άποψη για τον κόσμο. Για αυτό το λόγο και όχι απλώς γιατί είναι παραδοσιακά, τα διατήρησα.

⁴⁵ D. Lindberg, *Μεσαιωνική Επιστήμη και Θρησκεία* ("Medieval Science and Religion,") in Ferngren, *Η Ιστορία της Επιστήμης και της Θρησκείας* The History of Science and Religion

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2^ο

Η ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΑΠΟΔΟΧΗ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΙΑΤΡΙΚΗΣ

Η θέση αυτού του βιβλίου είναι ότι οι απόψεις των Χριστιανών για τη χρήση της Ιατρικής και τις θεραπείες των ασθενειών, στους πέντε πρώτους αιώνες δε διέφεραν αισθητά από εκείνες που θεωρούνταν ευρέως δεδομένες στον ελληνορωμαϊκό κόσμο στον οποίο ζούσαν. Δεν απέδιδαν τις περισσότερες ασθένειες σε δαίμονες, δεν αναζητούσαν συνήθως θαυματουργικές ή θρησκευτικές θεραπείες, και χρησιμοποιούσαν φυσικά μέσα θεραπείας, είτε αυτό περιλάμβανε γιατρούς ή σπιντικά ή παραδοσιακά φάρμακα. Σ' αυτό το κεφάλαιο θα περιγράψω την κατανόηση της ασθένειας και τα είδη της ιατρικής θεραπείας που ήταν τρέχοντα στον κλασικό κόσμο κατά τους πρώτους αιώνες του Χριστιανισμού. Θα ξεκινήσουμε εξετάζοντας τις αρχαίες έννοιες της νόσου και τις θεραπευτικές προσεγγίσεις των Ελλήνων γιατρών που ανήκαν σε μια ή την άλλη ιατρική αίρεση. Εφόσον ο Χριστιανισμός προέκυψε στο πλαίσιο του Παλαιστινιακού Ιουδαϊσμού, θα παρακολουθήσουμε την ιστορία της προχριστιανικής εβραϊκής κατανόησης της θεραπείας και της ασθένειας. Θα διερευνήσουμε τη στάση των χριστιανών απολογητών του δεύτερου αιώνα απέναντι στην ελληνική ιατρική, εστιάζοντας σε εκείνους όπως ο Τερτυλλιανός, ο Οριγένης και ο Τατιανός, τους οποίους ορισμένοι μελετητές θεωρούν ότι είναι εχθρικοί προς την ιατρική. Θα προσπαθήσω να δείξω ότι η κατανόηση αυτών των απολογητών για την ιατρική ήταν συμβατή με την προσφυγή στην γενικά αποδεκτή ιατρική της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορικής περιόδου. Τελικά θα εξετάσουμε κάπως λεπτομερώς τις απόψεις του Άρνόβιου που ήταν ρήτορας του τέταρτου αιώνα ο οποίος καθώς ήταν ένας πρόσφατος προσήλυτος του Χριστιανισμού, μας δίνει το παράδειγμα ενός διανοούμενου Χριστιανού που είχε την αγωνία να απορρίψει τις παγανιστικές απόψεις που μόλις πρόσφατα είχε εγκαταλείψει και που θεωρούσε την ιατρική ως δώρο του Θεού και ότι έτσι ήταν κατάλληλη για να τη χρησιμοποιήσουν οι Χριστιανοί.

Έννοιες της νόσου

Κάθε γλώσσα χρησιμοποιεί μια ποικιλία λέξεων, άλλες ακριβείς και άλλες ανακριβείς, για να εκφράσει τις εκδηλώσεις σωματικής αναπηρίας και δυσλειτουργίας. Όταν χρησιμοποιούνται ανακριβείς όροι για να υποδείξουν ότι κάποιος είναι άρρωστος, η γλώσσα συνήθως δεν είναι επιστημονική και δεν υποδηλώνει μια συγκεκριμένη ιατρική κατάσταση. Κάποιος συχνά χρησιμοποιεί γενικούς όρους για να εκφράσει απλώς την αντίληψη ότι δεν είναι (κατά την κοινώς αποδεκτή κατανόηση του όρου) καλά στην υγεία του. Ως εκ τούτου, λέξεις όπως αρρώστια και ασθένεια έχουν μαζί τους μια κοινωνική ή πολιτιστική και όχι μια επιστημονική ιατρική χροιά. Μεταξύ των ανθρωπολόγων της ιατρικής η λέξη νόσος χρησιμοποιείται συνήθως για να περιγράψει μια παθολογική κατάσταση, ενώ η ασθένεια υποδηλώνει ένα υποκειμενικό αίσθημα σωματικής δυσφορίας,¹ στη συγκεκριμένη κουλτούρα που τη δημιούργησε αντί να υποδεικνύει μια επιστημονική περιγραφή. Και όταν το λεξιλόγιο της νόσου γίνεται εξειδικευμένο (δηλαδή ιατρικό), αντικατοπτρίζει μια συγκεκριμένη νοσολογία ή ιατρικό μοντέλο που είναι

¹ "Disease refers to a malfunctioning of biological and/or psychological processes, while the term illness refers to the psychosocial experience and meaning of perceived disease" (A. Kleinman, *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry* 72). Cf. Lloyd, *In the Grip of Disease* 1–2.

συγκεκριμένο για την κουλτούρα και δεν μπορεί να εκληφθεί ως αναγκαστικά συνεπές με τις σύγχρονες νοσολογικές κατασκευές.²

Συγκριτικές Νοσολογίες

Οι ιατρικοί ανθρωπολόγοι έχουν αναπτύξει διάφορα εννοιολογικά πλαίσια για την ταξινόμηση των αιτιολογιών για τις ασθένειες³. Ένα σχήμα που έχει χρησιμοποιηθεί ευρέως και έχει αναπτυχθεί από τον Τζωρτζ Φόστερ (George Foster), διαιρεί τις αιτιολογίες των νόσων σε *προσωποκιστικά* (σημ μεταφραστή *Η ποιότητα του να χαρακτηρίζεται κάτι από καθαρά προσωπικούς τρόπους έκφρασης ή συμπεριφοράς, ιδιοσυγκρασία*) αίτια και *νατουραλιστικά* αίτια. Τα πρώτα βλέπουν τη νόσο ως αποτέλεσμα της παρέμβασης από κάποιο ανθρώπινο ή υπερφυσικό παράγοντα ενώ το δεύτερο τη βλέπει να προκαλείται από φυσικές δυνάμεις. Ένα δεύτερο σχήμα, που οφείλεται στην Κλωντίν Χερτζλιχ (Claudine Herzlich), θεωρεί την ασθένεια είτε ως εξωγενή, η οποία θεωρεί την αιτία της ως *εξωγενή* η οποία θεωρεί τα αίτια ως εξωτερικά, είτε ως *ενδογενή*, η οποία θεωρεί την αιτία της ως εσωτερική. Τα αίτια μπορεί να είναι φυσικά ή υπερφυσικά. Ένα τρίτο σύστημα οφείλεται στη Μάργαρετ Λοκ (Margaret Lock), που ταξινομεί τις αιτιολογίες σε *οντολογικές* και σε *φυσιολογικές*. Οι πρώτες θεωρούν ότι η νόσος προκαλείται από ένα εξωτερικό παράγοντα που επιτίθεται στο σώμα, ενώ στη δεύτερη, η νόσος θεωρείται ως μια διαταραχή της ισορροπίας στο σώμα. Τα τρία συστήματα δεν αποκλείουν το ένα το άλλο και έχουν αλληλοεπικαλύψεις. Πράγματι μπορεί να συνυπάρχουν στην ίδια κουλτούρα. Η οντολογική θεωρία βλέπει την αρρώστια ότι ταυτόχρονα είναι ειδική και κολλητική ή μεταδοτική⁴. Σύμφωνα με αυτό το μοντέλο η νόσος είναι μια οντότητα που εισβάλλει και η οποία καταστρέφεται ή αντικρούεται με την ιατρική. Από τον δέκατο ένατο αιώνα οι οντολογικές νοσολογίες έχουν κυριαρχήσει στο Δυτικό κόσμο⁵. Στον κλασικό κόσμο κυριαρχούσαν οι φυσιολογικές νοσολογίες.

Η σχέση μεταξύ μιας ομάδας συμπτωμάτων προς μια ορισμένη αρρώστια ή σε ένα παράγοντα νόσου είναι μια πρόσφατη ιατρική έννοια. Οι Έλληνες ιατρικοί συγγραφείς θεωρούσαν τις νόσους όχι ως χωριστές οντότητες αλλά ως ομάδες συμπτωμάτων που επηρέαζαν τα άτομα και μπορούσαν να τα περιγράψουν και να τα ταξινομήσουν⁶. Τα συμπτώματα ήταν ενδείξεις για μεταβολές που ελάμβαναν χώρα στην κράση ενός ατομικού ασθενή. Μια ασθένεια αντιπροσώπευε μια απόκλιση από την κανονική κατάσταση ενός

² See B. J. Good, *Ιατρική, Λογική και Εμπειρία: Μια Ανθρωπολογική Προοπτική* (*Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*) 101–15, για την ασυμμετρία των ιατρικών συστημάτων, με ιδιαίτερη αναφορά στο χυμικό σύστημα. (on the incommensurability of medical systems, with special reference to the humoral system.)

³ Merideth 23–5.

⁴ Η οντολογική θεωρία είχε προβλεφθεί από την Ιατρική «αίρεση» των μεθοδιστών. Μερικοί μεθοδικοί ισχυριζόντουσαν ότι η νόσος προκαλούνταν από αόρατα «σπέρματα» (animalcula) και ότι μεταδιδόταν από πρόσωπο σε πρόσωπο με την επαφή (V. Nutton, *Τα σπέρματα της Νόσου: Μια εξήγηση της μόλυνσης και της λοίμωξης από τους Έλληνες μέχρι την Αναγέννηση* [“The Seeds of Disease: An Explanation of Contagion and Infection from the Greeks to the Renaissance,”] *Medical History* 27 (1983): 1–34’ ανατύπωση από το *Από το Δημοκρήδη μέχρι τον Χάρβεϊ* (reprinted in *From Democedes to Harvey: Studies in the History of Medicine*) XI 1–34).

⁵ D. W. Amundsen and G. B. Ferngren, *Η αντίληψη της Νόσου και της αιτίας της στην Καινή Διαθήκη* (“The Perception of Disease and Disease Causality in the New Testament,”) in ANRW II. 37, 3 (1996): 2935–6.

⁶ Για τις θεωρίες των ασθενειών στην Ιπποκρατική Συλλογή (Hippocratic Corpus), δες Nutton, *Αρχαία Ιατρική* (Ancient Medicine) 72–86’ για τα αίτια, δες R. J. Hankinson, *Θεωρία του Γαληνού για τα Αίτια* (“Galen’s Theory of Causation,”) in ANRW II. 37, 2 (1994): 1757–74.α

ασθενή. Αν και η «προηγούμενη» κατάσταση ή εξωτερική αιτία μπορούν να είναι διαφορετικές, μια αρρώστια οδηγούσε (αν και όχι για τους Μεθοδικούς) σε μια διαταραχή των «χυμών» (μια «παραμένουσα κατάσταση»), που προκαλούσε μια δυσλειτουργία εις το σώμα. Έτσι ένας ψυχρός άνεμος μπορεί να δημιουργήσει πολύ φλέγμα στο στομάχι, που με τη σειρά του θα προκαλούσε δυσπεψία. Η ευαισθησία ενός ατόμου στην ασθένεια καθόριζε πως αυτός ή αυτή θα ανταποκρινόταν. Μερικοί άνθρωποι είχαν περισσότερη προδιάθεση σε δυσπεψία από άλλους, παρόλο που και οι δύο ομάδες μοιραζόντουσαν το ίδιο κλίμα, καιρό, ή δίαιτα. Όμως ήταν η «παραμένουσα κατάσταση», όπως το παραπανίσιο φλέγμα σε μερικά άτομα, όχι ο άνεμος ή η προηγούμενη προδιάθεση στα κρυώματα, που οδηγούσε στην δυσπεψία. Η Θεραπεία συνίστατο στο να δημιουργήσει ή να αποκαταστήσει τη σωστή ισορροπία χυμών σε κάθε άτομο —για παράδειγμα να ελαττώσει το παραπανίσιο φλέγμα στο στομάχι. Όμως η σωστή ισορροπία διέφερε από άτομο σε άτομο. Έτσι οι αρχαίοι γιατροί είχαν ένα προσανατολισμό προς τις αρρώστιες, και θεωρούσαν και μεταχειριζόντουσαν τον ασθενή ως ένα σύνολο και όχι μόνο την ίδια την αρρώστια.⁷

Ορισμένες διαγνώσεις που βρέθηκαν στην αρχαία ιατρική βιβλιογραφία (π.χ. τετάνου, επιληψίας, ορχίτιδας από παρωτίτιδα) φαίνονται σχετικά σαφείς όσον αφορά τις σύγχρονες νοσολογίες. Όμως καθώς μαθαίνουμε περισσότερα για σπάνιες και ασυνήθιστες αιτίες διαφόρων καταστάσεων, γινόμαστε πιο επιφυλακτικοί για το να κάνουμε διαγνώσεις που βασίζονται μόνο σε περιγραφές λίγων συμπτωμάτων⁸. Επίσης οι νόσοι μεταβάλλονται με το χρόνο όσον αφορά τη συχνότητα, τη δριμύτητα τους, την κλινική όψη, και τις επιδημιολογικές τους ιδιαιτερότητες μέσα από παραλλαγές και της προσαρμογής σε μεταβαλλόμενα περιβάλλοντα μέσω μιας διαδικασίας φυσικής επιλογής.⁹ Αυτό ισχύει ιδιαίτερα σε περίπτωση λοιμωδών νοσημάτων και αυτές τις συνθήκες που περιλαμβάνουν μεταβολές που προκλήθηκαν από ανθρώπους.¹⁰ Είναι πιθανό ότι πολλά είδη ασθενών έχουν μεταμορφωθεί με το πέρασμα των αιώνων και ότι οποιαδήποτε νόσος ή συνδυασμός νόσων έδινε ένα λοιμό όπως το λοιμό των Αθηνών, δεν μπορεί να ταυτιστεί με ακρίβεια με οποιαδήποτε ασθένεια υπάρχει σήμερα, παρά τη λεπτομερειακή περιγραφή των συμπτωμάτων που δίνει ο Θουκυδίδης.¹¹ Ως εκ τούτου η αναδρομική ανάλυση θα

⁷ V. Nutton, "Humoralism," («Θεωρία Χυμών») στην *Συνοδευτική Εγκυκλοπαίδεια της Ιστορίας της Ιατρικής* (Companion Encyclopedia of the History of Medicine), ed. W. F. Bynum and R. Porter, 1:281–91; O. Temkin, *Η επιστημονική προσέγγιση στην Νόσο: Ειδική Οντότητα και ατομική Ασθένεια* ("The Scientific Approach to Disease: Specific Entity and Individual Sickness,") στο *Διπλό πρόσωπο του Ιανού και άλλες εργασίες* (The Double Face of Janus and Other Essays) in the History of Medicine 442–8; Hankinson, "Galen's Theory of Causation" 1762–3. Ο Γαληνός ισχυριζόταν ότι στην εποχή του η Ιπποκρατική θεωρία ήταν μια μειοψηφική άποψη.

⁸ Grmek 7–8

⁹ C. J. F. Poole and A. J. Holladay, *Ο Θουκυδίδης και ο λοιμός των Αθηνών* "Thucydides and the Plague of Athens," *Classical Quarterly* 29 (1979): 282–300

¹⁰ Grmek 13.

¹¹ Αυτό είναι το συμπέρασμα στο οποίο φθάνουν οι Poole and Holladay μετά την προσεκτική τους εξέταση των προηγούμενων προσπαθειών για να ταυτιστεί ο λοιμός των Αθηνών ("Thucydides and the Plague of Athens" 286–95) όσον αφορά κατοπινές προσπάθειες δεξ Α. J. Holladay, *Νέες Εξελίξεις στο Πρόβλημα του Αθηναϊκού Λοιμού* ("New Developments in the Problem of the Athenian Plague,") *Classical Quarterly* 38 [1988]: 247–50. Ο Θουκυδίδης περιγράφει τα συμπτώματα του λοιμού στην Ιστορία του *Ιστορία*History 2.47–54. Ο Parry επιχειρηματολόγησε ότι δε χρησιμοποίησε ένα τεχνικό Ιατρικό λεξιλόγιο αλλά χρησιμοποιεί λέξεις που βρίσκονται και ιατρικούς και σε μη ιατρικούς συγγραφείς (A. Parry, *Η γλώσσα του Θουκυδίδα στην περιγραφή του λοιμού* ["The Language of Thucydides' Description of the Plague,"] *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 16

πρέπει να παραμένει πάντα προβληματική.¹² Όμως οι επιδημίες ήταν σποραδικές ενώ η πνευμονία, η πλευρίτιδα και άλλες πνευμονικές ασθένειες όλων των ειδών περιγράφονται συχνά από ιατρικούς συγγραφείς. Όμως υπάρχουν άλλοι παράγοντες, που περιπλέκουν τις προσπάθειες να ταυτοποιήσουμε αρχαίες ασθένειες με βάση τις σύγχρονες νοσολογίες. Ο ένας παράγοντας είναι η ολική έλλειψη ακρίβειας που δείχνουν οι αρχαίοι συγγραφείς όταν περιγράφουν τα συμπτώματα των ασθενειών. Ο όρος *φθίση* κάλυπτε ένα φάσμα από ασθένειες που προκαλούν εξασθένηση που περιλαμβάνουν την πνευμονική φυματίωση¹³. Ο γενικός όρος *πυρετός* (L., febris), ο οποίος για τη σύγχρονη ιατρική είναι απλώς ένα σύμπτωμα, είχε χρησιμοποιηθεί από τους Έλληνες ιατρικούς συγγραφείς για να αναφέρουν οποιαδήποτε νόσο που προκαλούσε υψηλή θερμοκρασία. Οι πυρετοί συχνά περιγράφονται από τα επαναλαμβανόμενα μοτίβα ύφεσης και επιστροφής. Η υποτροπιάζουσα ελονοσία, που ήταν ενδημική σε αρκετές περιοχές της Ελλάδας (π.χ. Βοιωτία, Μακεδονία) και Ιταλία (π.χ. Καμπανία), έδινε το μοντέλο, γιατί στην ελονοσία εμφανιζόταν πιο συχνά το μοντέλο της υποτροπής¹⁴. (σημ. μεταφραστική: Είδη πυρετών κατά Ιπποκράτη Οι πλεῖστοι τῶν πυρετῶν γίνονται ἀπὸ χολῆς" εἶδεα δὲ σφέων ἐστὶ τέσσαρα, χωρὶς τῶν ἐν τῆσιν ὀδύνησι γινομένων τῆσιν ,ἀπόκεκρήμενῃσιν" ὀνόματα δ' αὐτοῖσιν ἐστὶ σύνοχος καὶ ἀμφημερινὸς καὶ τριταῖος καὶ τεταρταῖος.)

Οι αρχαίες ασθένειες ονομάζονταν συχνά από το μέλος του σώματος που επηρεάζονταν. Όμως δεν υπήρχε μια καθιερωμένη ορολογία που να χρησιμοποιείται στα διάφορα ιατρικά συγγράμματα, και το γεγονός ότι διάφοροι συγγραφείς χρησιμοποιούσαν πολύ διαφορετικούς όρους για την ίδια κατάσταση, καμιά φορά οδηγούσε σε σύγχυση. Επιπλέον οι Κλασσικοί συγγραφείς, ήταν επιλεκτικοί στην περιγραφή των συμπτωμάτων, και συχνά παρέλειπαν τα συμπτώματα που είναι κρίσιμα για μια διαφορική διάγνωση. Αυτό μπορεί

[1969]: 106–18). Η διήγηση του Θουκυδίδη έχει ένα δραματικό και ηθικό ύφος, αλλά η έκταση της εξάρτησης του σε Ιπποκρατικά έργα παραμένει ένα θέμα για συζήτηση. Υπάρχει μεγάλη βιβλιογραφία για το θέμα. βλ. ιδιαίτερα S. Hornblower, *Σχόλια στο Θουκυδίδη* I: 316–18; T. E. Morgan, «*Λοιμός ή Ποίηση; Ο Θουκυδίδης για την Επιδημία των Αθηνών*» ("Plague or Poetry? Thucydides on the Epidemic at Athens,") TAPA 124 [1994]: 197–209; S. Swain, *Ο Άνθρωπος και η Ιατρική στο Θουκυδίδη* "Man and Medicine in Thucydides," *Arethusa* 27 (1994): 303–28; and R. Mitchell-Boyask, *Ο Λοιμός και η Αθηναϊκή Φαντασία: Δράμα, Ιστορία και η Λατρεία του Ασκληπιού* (Plague and the Athenian Imagination: Drama, History and the Cult of Asclepius) 41–3. *Εξέταση DNA υλικού από σκελετούς από ένα ομαδικό τάφο που ανακαλύφθηκε το 1994-95 στον Αθηναϊκό Κεραμεικό που χρονολογείται στην εποχή του Λοιμού των Αθηνών (430 π.Χ.) δεν έχει μέχρι τώρα κάνει δυνατό να έχουμε ένα ξεκάθαρο προσδιορισμό της νόσου: see E. Baziotopoulou-Valavani, "Ένας ομαδικός τάφος από το Κοιμητήριο του Κεραμεικού (A Mass Burial from the Cemetery of Kerameikos,)" in *Excavating Classical Culture: Recent Archaeological Discoveries in Greece 187– 201*, and M. Papagrigrakis, C. Yarijakis, S. Phillippos and E. Baziotopoulou-Valavani, *Η εξέταση DNA του αρχαίου οδοντικού πολφού ενοχοποιεί τον τυφοειδή πυρετό ως πιθανή αιτία της πανώλης της Αθήνας* ("DNA Examination of Ancient Dental Pulp Incriminates Typhoid Fever as Probable Cause of the Plague of Athens,") *International Journal of Infectious Diseases* 10 (2006): 206–14.*

¹² Grmek 6–14; Nutton, *Αρχαία Ιατρική* (Ancient Medicine 31–3;)K.-H. Leven, "Υπάρχουν στιγμές που αυτά τα αρχαία δεδομένα φαίνονται να είναι σαν ένας ασθενής στο κρεβάτι του νοσοκομείου 'At Times These Ancient Facts Seem to Lie before Me like a Patient on a Hospital Bed'—Αναδρομική διάγνωση και αρχαία Ιατρική ιστορία Retrospective Diagnosis and Ancient Medical History," in *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, ed. H. F. J. Horstmanshoff and M. Stol, 369–86. Ο John Riddle δίνει περισσότερη ελπίδα; δεξ «*Διαδικασίες έρευνας για την αξιολόγηση της Μεσαιωνική Ιατρικής* "Research Procedures in Evaluating Medieval Medicine," in *The Medieval Hospital and Medical Practice*, ed. Barbara S. Bowers, 3–17.

¹³ . Nutton, *Ancient Medicine* 28–9

¹⁴ *Ibid.*, 31–3; R. Sallares, *Malaria and Rome: A History of Malaria in Ancient Italy* 9–11

να φανεί στην εκτεταμένη συλλογή ατομικών περιπτώσεων που περιγράφονται στο Ιπποκρατικό έργο «Περί Επιδημιών», που τα σημάδια και τα συμπτώματα (όπως αυτά που περιέγραψε ο Θουκυδίδης) είχαν σκοπό να βοηθήσουν τον αναγνώστη να ταυτοποιήσει στο μέλλον μια ιδιαίτερη περίπτωση¹⁵. Όμως το γεγονός ότι το ίδιο σύμπτωμα είναι κοινό σε διάφορες ασθένειες, καθιστά προβληματική την ταυτοποίηση μιας ασθένειας. Τα συμπτώματα και η επίδραση μιας νόσου μπορεί να διαφέρουν, και αυτό μπορεί να εξαρτάται από τις συνθήκες της διατροφής και τη δίαιτα. Ένας ακόμη παράγοντας που περιπλέκει τα πράγματα (ιδιαίτερα σε επιδημίες όπως το λοιμό των Αθηνών και το Μαύρο θάνατο) είναι η δυνατότητα να αντιμετωπίζουμε δύο διαφορετικές νόσους που μαζί μπορεί να προκαλέσουν ιδιαίτερα τοξικές επιδημίες¹⁶. Υπάρχουν επίσης στις πηγές, και θέματα ρητορικής και ύφους που μπορεί να εμποδίσουν την κατανόηση της ειδικής φύσης μιας ασθένειας, ένα φαινόμενο που παρατηρείται με αξιοσημείωτο τρόπο όταν γίνεται η περιγραφή του θανάτου ενός διάσημου προσώπου¹⁷. Καμιά φορά οι κλασικοί συγγραφείς επηρεάζονταν από κλασικές περιγραφές προηγούμενων επιδημιών και δανειζόνταν και το ύφος και την ουσία, συμπεριλαμβάνοντας τις περιγραφές των συμπτωμάτων. Έτσι ο Προκόπιος έδωσε περιγραφή του λοιμού στην εποχή του Ιουστινιανού, η οποία περιγραφή στηρίζεται όχι μόνο στο ύφος αλλά και περισσότερο στην περιγραφή του Θουκυδίδη για το λοιμό των Αθηνών που έγινε αιώνες νωρίτερα.¹⁸

Ίσως τα καλύτερα παραδείγματα για αρχαίες ασθένειες των οποίων η ταυτοποίηση είναι προβληματική, είναι η λέπρα και η σύφιλη. Η Βιβλική «λέπρα» όπως περιγράφεται τόσο στην Παλαιά (Λευιτικό. Όλο το 13 κεφάλαιο 13:47–59 Νέα μετάφραση το αποδίδει μούχλα, 14:33–53)¹⁹ και στην Καινή Διαθήκη (Μάρκος. 1:40–42 [=Ματθαίος. 8:2–3, Λουκάς. 5:12–14]; Λουκάς. 17:12) όπου οι διηγήσεις φαίνεται να περιλαμβάνουν ένα ολόκληρο φάσμα από πληγές που είναι ευρύτερο από την ασθένεια του Χάνσεν. Η τελευταία προκαλείται από ένα συγκεκριμένο μικροοργανισμό *Mycobacterium leprae* και *Mycobacterium lepromatosis*, και τα συμπτώματα της είναι πάχυνση του δέρματος με κηλίδες αποχρωματισμού και απώλεια της αισθήσεως λόγω της βλάβης του περιφερειακού νευρικού συστήματος²⁰. Όμως η Εβραϊκή λέξη *מַצְרַת* za'arath (=λέπρα) περιγράφει μια κατάσταση όπου εμφανίζονται λέπια (εξ' ου και λέπρα) που επηρεάζει όχι μόνο το δέρμα αλλά και τα ρούχα και τους τοίχους του σπιτιού και ίσως περιλάμβανε ψωρίαση,

¹⁵ Nutton, *Ancient Medicine* 22–3

¹⁶ Poole and Holladay, *Ο Θουκυδίδης και ο λοιμός των Αθηνών* "Thucydides and the Plague of Athens" 294–5

¹⁷ D. J. Ladouceur, *Ο Θάνατος του Ηρώδη του Μέγα* ("The Death of Herod the Great,") *Classical Philology* 76 (1981): 25–34

¹⁸ K.-H. Leven, *Αθυμία και Φιλανθρωπία: Κοινωνικές αντιδράσεις προς τους λοιμούς στην Υστερη Αρχαιότητα και στην πρώτη Βυζαντινή Κοινωνία* ("Athumia and Philanthropia: Social Reactions to Plagues in Late Antiquity and Early Byzantine Society,") in *Ancient Medicine in Its Socio-Cultural Context*, ed. P. J. van der Eijk et al., 2:393–407.

¹⁹ E. Lieber, *Η Λέπρα της Παλαιάς διαθήκης, η μετάδοση και η αμαρτία* ("Old Testament 'Leprosy,' Contagion and Sin,") στο *Μεταδοτικότητα: προοπτικές από Προ-μοντέρνες Κοινωνίες* (Contagion: Perspectives from Pre-Modern Societies), ed. L. I. Conrad and D. Wujastyk, 99–136.

²⁰ Grmek 152–76, 198–204; K. F. Kiple, ed., *Η Παγκόσμιος Ιστορία της ανθρώπινης αρρώστιας* (The Cambridge World History of Human Disease 834–9) K. Manchester, "Leprosy: Η Προέλευση και η ανάπτυξη της ασθένειας στην αρχαιότητα. (The Origin and Development of the Disease in Antiquity,") in *Maladie et maladies: Histoire et conceptualisation*, ed. D. Gourevitch, 31–49; S. R. Holman, *Η θεραπεία του Κοινωνικού Λεπρού στον Γρηγόριο Νύσσης και Γρηγόριο τον Ναζιανζηνό* ("Healing the Social Leper in Gregory of Nyssa's and Gregory of Nazianzus's ' ' ") *Harvard Theological Review* 92 (1999): 287–93.

τριχοφυτίαση (=μυκητίαση του τριχωτού της κεφαλής), και διάφορες μυκητιάσεις. Η ασάφεια των συμπτωμάτων στις πηγές μας καθιστά δύσκολη τη διαφοροποίηση των διαφόρων ασθενειών που υπάγονταν στον όρο, αλλά ανάμεσα τους ήταν η ελεφαντίαση. Αυτή η κατάσταση αποδιδόταν από τους αρχαίους ιατρικούς συγγραφείς σε πλεόνασμα *μαύρης χολής*, και χρησιμοποιούσαν στη θεραπεία της το κρέας της οχιάς, είτε λαμβανόμενο εσωτερικά είτε τοποθετούμενο εξωτερικά²¹. Η φυσική παραμόρφωση ίσως να εξηγεί -ίσως και όχι - την αποστροφή που προκαλούσε η κατάσταση, και δεν έχει ξεκαθαριστεί η αιτία που συνέδεαν τη λέπρα με *τελετουργική ακαθαρσία* στην Εβραϊκή κουλτούρα. Ενώ ο κοινωνικός εξοστρακισμός και ο τρόμος που προκαλούσε αυτή η ασθένεια στην Ελληνορωμαϊκή κοινωνία, δεν είχε ως αποτέλεσμα την τελετουργική ακαθαρσία και μόλυνση που προκαλούσε στην Εβραϊκή κοινωνία²². Η συγγένεια της σύφιλης με τους αρχαίους της προδρομούς είναι εξίσου προβληματική²³. Η γενετήσια σύφιλη είναι μα από τις πολλές ασθένειες που προκαλείται από τα βακτήρια του γένους *Treponema* (οι άλλες είναι η πίντα-ενδημική δερματική ασθένεια της Κεντρικής Αμερικής και προκαλείται από η σπειροχάιτη *Treponema carateum*, το yaws ή τροπική μόρωση που είναι μια χρόνια παραμορφωτική και εξουθενωτική μολυσματική ασθένεια της παιδικής ηλικίας και προκαλείται από το *Treponema pallidum* και η ενδημική σύφιλη που προκαλείται από *Treponema endimicum*). Έχει συζητηθεί εδώ και καιρό αν προηγήθηκε της ανακάλυψης του Δυτικού ημισφαιρίου από τον Κολόμβο ή αν μεταφέρθηκε στην Ευρώπη από Ευρωπαίους εξερευνητές που επέστρεφαν. Τα οστεολογικά στοιχεία πριν από τον δέκατο έκτο αιώνα είναι αραιά. Ενώ βλάβες των τελευταίων σταδίων της σύγχρονης νόσου έχουν βρεθεί σε μερικούς αρχαίους σκελετούς, δεν είναι βέβαιο εάν πρόκειται για αφροδίσια ή μη αφροδίσια λοίμωξη. Εάν η ασθένεια ήταν παρούσα στην αρχαιότητα, πιθανότατα ήταν σε διαφορετική μορφή από αυτή που συναντάται στη σύγχρονη εποχή.

Περιβαλλοντικοί παράγοντες σε μια νόσο

Ο συγγραφέας του Ιπποκρατικού έργου *Περί Αέρων, Υδάτων, Τόπων* αποδίδει την ασθένεια σε κλιματικές συνθήκες όπως εποχιακές μεταβολές, ανέμους και τη θερμοκρασία, καθώς και σε γεωγραφικούς και δημογραφικούς παράγοντες. Οι Έλληνες συνέδεαν την ασθένεια με ορισμένες εποχές (πλευρίτιδα το χειμώνα, ίκτερο το καλοκαίρι), ενώ θεωρούσαν ότι διάφορες τοποθεσίες ήταν ιδιαίτερα ευαίσθητες σε διάφορες ασθένειες. Η διάρροια (συνηθισμένη το καλοκαίρι) και τα κρυολογήματα (συνηθισμένα το χειμώνα) εξηγούνταν παρομοίως από το εποχιακό αποτέλεσμα του κύκλου των χυμών.²⁴ Οι Έλληνες είχαν παρατηρήσει από παλαιότερες εποχές ότι ορισμένες περιοχές, όπως έλη σε χαμηλές περιοχές, σιγανά ποτάμια, ήταν ανθυγιεινά μέρη και ότι ορισμένες νόσοι όπως ελονοσία ήταν ενδημικές σ' αυτές τις περιοχές. Απέδιδαν συχνά τις επιδημικές ασθένειες σε καυτούς

²¹ Holman, *Θεραπεία του Κοινωνικού Λεπρού* ("Healing the Social Leper") 292 Το κρέας της οχιάς ήταν μια δημοφιλής συνταγή για τη θεραπεία της λέπρας. Ο Γαληνός, ο Αρεταίος, ο Ορειβάσιος και ο Παύλος της Αίγινας προτείνουν την οχιά, είτε σε στιφάδο, είτε ως ζωμό, είτε τριμμένη στο δέρμα (Holman).

²² Ibid., 285–6. Όπως και με τον αρχαίο Ισραηλίτη λεπρό, όσοι προσβλήθηκαν από λέπρα στον ελληνικό και ρωμαϊκό κόσμο της ύστερης αρχαιότητας αντιμετώπισαν επίσης την απειλή της κοινωνικής εξορίας, της εξαθλίωσης και της παρατεταμένης αυτοκαταστροφής. Ωστόσο, τουλάχιστον σε αυτά τα κείμενα (Γρηγόριου Νύσσας και Γρηγορίου Ναζιανζηνού), η μετάδοση δεν ορίζεται με όρους τελετουργικής καθαρότητας και ρύπανσης, αλλά με όρους κοινωνικού τρόμου για το να μολυνθεί κάποιος από αυτήν την τρομερή ασθένεια. (Holman)

²³ Grmek 133–51; Kiple, *The Cambridge World History of Human Disease* 834–9, 756–63 (gonorrhoea), 1053–5.

²⁴ Nutton, *Αρχαία Ιατρική* Ancient Medicine 26–7.

αποπνικτικούς ανέμους ή σε ατμούς («κακός αέρας») που τους έκανε δηλητηριώδεις. Το Ιπποκρατικό σύγκραμα «Περί Φύσιος Ανθρώπου» αποδίδει την αιτία του κακού αέρα στην μόλυνση του από αναθυμιάσεις ή σε απεκκρίσεις κάποιου είδους. Αντίθετα οι δροσερές ευχάριστες αύρες και τα καλά αεριζόμενα σπίτια εθεωρούντο ότι είναι υγιή, ίσως με βάση την παρατήρηση συνθηκών που ήταν απαλλαγμένες από ελονοσία. Οι συγγραφείς της ιατρικής συστήνουν αλλαγές στη διατροφή και τη πειθαρχία (συμπεριλαμβανομένων των αναπνευστικών προτύπων) για να ενισχύσουν την ικανότητα του ατόμου να ξεπερνά τον επιβλαβή αέρα. Ο κλασικός κόσμος πίστευε ότι μερικές ασθένειες μπορούσαν να μεταδοθούν από πρόσωπο σε πρόσωπο με την επαφή ή με την εγγύτητα, όμως οι αρχαίοι ιατρικοί συγγραφείς ποτέ δεν ανέπτυξαν μια θεωρία μολυσματικότητας²⁵. «Αυτό που περνά από τον ένα στον άλλο είναι μια εκπόρευση, μία εκροή, μια πνοή, ένα δηλητήριο, μια σάπια διάχυση, ένα περίπτωμα, ή ένα μίasma,» όμως ήταν η ευαισθησία των ατόμων που είχε ως αποτέλεσμα την αρρώστια και μόλυνση²⁶. Γενικά πίστευαν ότι οι επιδημικές ασθένειες δε ήταν μεταδοτικές²⁷.

Ελληνική Ιατρική

Εμπειρική και Θεωρητική Ιατρική

Ήδη από την εποχή του Ομήρου στην Ελληνική κοινωνία υπήρχαν γιατροί (*δημιουργοί*) που θέραπευαν πληγές και τακτοποιούσαν σπασμένα οστά. Ήταν πλανόδιοι τεχνίτες που στηρίζονταν στην τέχνη τους στην ικανότητα τους και στην παρατήρηση, και μάθαιναν την τέχνη τους μέσα από τη μαθητεία.²⁸ Μπορούσαν να προχωρήσουν στην ταυτοποίηση των συμπτωμάτων και να εφαρμόσουν παραδοσιακές θεραπείες. Όμως δεν κατανοούσαν την ασθένεια με γενικούς όρους· ούτε μπορούσαν να διατυπώσουν θεωρίες που θα μπορούσαν να εφαρμοστούν σε ειδικές περιπτώσεις. Στον πέμπτο αιώνα προ Χριστού μερικοί γιατροί άρχισαν να εξηγούν την ασθένεια με βάση μια φυσική αιτία. Δανείστηκαν θεωρίες για τη φύση της υγείας και της ασθένειας από τις φυσικές εικονολογίες των προσωκρατικών φιλοσόφων, που είχαν αντικαταστήσει τις μυθολογικές εξηγήσεις του φυσικού κόσμου με φυσικές. Έτσι ο Αλκμαίων από τον Κρότωνα (περίπου 500 προ Χριστού) ισχυριζόταν ότι η υγεία αντιπροσώπευε μια ισορροπία μεταξύ του ξηρού και του υγρού, του θερμού και του κρύου, του γλυκού και του πικρού. Η ασθένεια ήταν το αποτέλεσμα μιας έλλειψης ισορροπίας μεταξύ των αντίθετων δυνάμεων. Η διαιτητική θεραπεία συνταγογραφούσε τροφές των οποίων τα χαρακτηριστικά βοηθούσαν στην αποκατάσταση της ισορροπίας του σώματος (π.χ. ζεστό για ισορροπία με το κρύο, ξηρό για ισορροπία με το υγρό). Ίσως η πιο γνωστή θεωρία βασίστηκε στην υποτιθέμενη ύπαρξη χυμών, που οι γιατροί δανείστηκαν από τον Εμπεδοκλή (Εζησε. 444–441 προ Χριστού), σύμφωνα με τον οποίο το σώμα περιείχε τέσσερις χυμούς (αίμα, φλέγμα, κίτρινη [ξανθή] χολή, και μαύρη χολή), με αναλογία προς την ύλη η οποία αποτελείται από τέσσερα «στοιχεία» (γη, αήρ, πυρ, και

²⁵ V. Nutton, *Είχαν οι Έλληνες μια λέξη για αυτήν; Μεταδοτικότητα και θεωρία Μεταδοτικότητας στην Κλασική Αρχαιότητα* ("Did the Greeks Have a Word for It? Contagion and Contagion Theory in Classical Antiquity,") in Conrad and Wujastyk, *Contagion* 137–62.

²⁶ *Ibid.*, 151

²⁷ *Ibid.*, 157

²⁸ *Iliad* 11.514 ff. παράβαλε Οδύσσεια 17.382–6 «ἄλλον γ', εἰ μὴ τῶν, οἳ δημοεργοὶ ἔασι; μάντιν ἢ ἰητῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων, ἢ καὶ θέσπιν ἀοιδόν, ὃ κεν τέρπησιν ἀείδων., ὃ κεν τέρπησιν ἀείδων.

εξόν αν ἦτανε χρειαζόμενος τεχνίτης, κανέννας μάντης, ἢ γιατρός, ἢ ξυλουργός, ἢ θεῖος τραγουδιστής,

ύδωρ). Οι πιο πολλοί γιατροί πίστευαν ότι η υγεία ήταν αποτέλεσμα μιας αρμονικής ισορροπίας μεταξύ των χυμών του σώματος (μια παθολογική θεωρία εμπνευσμένη από πολιτική παρατήρηση όπως για παράδειγμα τον Τίμαιο του Πλάτωνα),²⁹ ενώ οι ασθένειες προκαλούνται από τη διαταραχή ή έλλειψη ισορροπίας των χυμών. Η θεραπεία μιας ασθένειας κατευθυνόταν στο να αποκαταστήσει την ισορροπία των χυμών με τη βοήθεια «πεπασμών (coctions)» μια ανάμειξη χυμών που συνήθως περιλάμβανε το συνδυασμό δίαιτας με καθαρτικές θεραπείες (δηλ. εμετικών, καθαρτικών, ή ροής αίματος). Αυτή η προσέγγιση, που συνίσταται στο να εφαρμόζονται θεραπείες που ήταν όμοιες με την κατάσταση που προσπαθούσαν να θεραπεύσουν, στήριζε πολύ μεγάλο μέρος της αρχαίας ιατρικής. Αφού οι χυμοί έτειναν να φτάσουν από μόνοι τους σε μια ισορροπία, οι Ιπποκρατικοί γιατροί προτιμούσαν να αφήνουν τους ανθρώπους που δεν μπορούσαν να ανακουφίσουν την κατάσταση τους στη «θεραπευτική δύναμη της φύσης» (*vis medicatrix naturae*) και τις δυνάμεις του σώματος που προκαλούν ανάνηψη. Ακόμη και στην Ιπποκρατική Εργογραφία υπήρχαν διαφοροποιήσεις (π.χ. *Περί Φυσών* αποδίδει την ασθένεια σε αναπνοές), όμως η θεωρία περί χυμών που παρουσιάστηκε στο «*Περί Φύσιος Ανθρώπου*» τελικά επικράτησε ως το κυρίαρχο μοντέλο ασθενειών, και αυτό κατά ένα μεγάλο μέρος επειδή το υιοθέτησε ο Γαληνός (μ.Χ. 129–c. 199/216) στο δεύτερο αιώνα. Αυτή η προσέγγιση στην ιατρική ήταν μέσω της φυσιολογίας (σε αντίθεση με την απλής εμπειρική) βασιζόταν σε κάποια θεωρητικά ερείσματα που κατά ένα μεγάλο μέρος παρέλειπαν τους θρησκευτικούς ή μαγικούς παράγοντες για την εξήγηση της αιτιολογίας

²⁹ R. Brock, *Η ασθένεια στην πολιτική του σώματος. Εικόνες της ιατρικής στην Ελληνική Πόλη* (“Sickness in the Body Politic: Medical Imagery in the Greek Polis,” in *Death and Disease in the Ancient City*), ed. V. M. Hope and E. Marshall, 24–34; cf. C. Schubert, «*Η ανθρώπινη εικόνα και νόρμα αλλάζουν στην κλασική περίοδο* (“Menschenbild und Norm wandel in der klassischen Zeit,”) στο *Ιατρική και ηθική στην αρχαιότητα* (*Médecine et morale dans l’antiquité*), ed. H. Flashar and J. Jouanna, 121–43. Πλάτων Τίμαιος 69d παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγάς, ἔτι δ’ αὖ θάρρος καὶ φόβον, ἄφρονε συμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ’ εὐπαράγωγον: αἰσθήσει δὲ ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι συγκερασάμενοι ταῦτα, ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος συνέθεσαν. καὶ διὰ ταῦτα δὴ σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον, ὅτι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη, χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς [69e] ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητόν, ἰσθμὸν καὶ ὄρον διοικοδομήσαντες τῆς τε κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους, αὐχένα μεταξύ τιθέντες, ἵν’ εἴη χωρὶς. ἐν δὴ τοῖς στήθεσιν καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν. καὶ ἐπειδὴ τὸ μὲν ἄμεινον αὐτῆς, τὸ δὲ χεῖρον ἐπεφύκει, διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος αὖ τὸ κύτος, διορίζοντες οἶον καὶ υποκείμενος σε τρομερὰ πάθη- ἠδονή, ὁ υποκινητῆς του κακοῦ. πόνος, που αποτρέπει ἀπὸ το καλὸ. ραθυμία καὶ φόβος, ἀνόητοι σύμβουλοι. Ὁ θυμὸς εἶναι δύσκολο νὰ κατευναστέι. ἡ ἐλπίδα εὐκόλα παρασύρεται. Αὐτὰ ἀνακατεύτηκαν με τὴν παράλογη αἰσθησι καὶ τὴν ἀγάπη που τολμὰ τὰ πάντα σύμφωνα με τοὺς ἀπαραίτητους νόμους καὶ ἐτσι πλαισίωσαν τὸν ἀνθρώπο. Καὶ, φοβούμενοι νὰ μολύνουν τὸ θεῖο στοιχεῖο, ἔδωσαν στὴ θνητῆ ψυχῆ μιὰ ξεχωριστὴ κατοικία στὸ στήθος, χωρισμένη ἀπὸ τὸ κεφάλι με ἕναν στενὸ ἰσθμὸ. Καὶ ὅπως σε ἕνα σπῆτι τὰ διαμερίσματα τῶν γυναικῶν χωρίζονται ἀπὸ τὰ ἀνδρικά, ἡ κοιλότητα τοῦ θώρακα χωρίστηκε σε δύο μέρη, ἕνα ὑψηλότερο καὶ ἕνα χαμηλότερο. Τὸ ὑψηλότερο ἀπὸ τὰ δύο, που εἶναι ἡ ἕδρα τοῦ θάρρους καὶ τοῦ θυμοῦ, βρίσκεται πιο κοντὰ στὸ κεφάλι, ἀνάμεσα στὸ μεσαῖο καὶ τὸ λαιμὸ, καὶ βοηθὰ τὴ λογικὴ νὰ συγκρατῆσει τὶς ἐπιθυμίες. Ἡ καρδιά εἶναι ὁ οἶκος τῆς φρουρᾶς στὸν ὁποῖο συναντῶνται ὅλες οἱ φλέβες καὶ μέσω αὐτῶν ἡ λογικὴ στέλνει τὶς ἐντολές τῆς στα ἄκρα τοῦ βασιλείου τῆς. Ὅταν τὰ πάθη εἶναι σε ἐξέγερση, ἢ πλησιάζει κίνδυνος ἀπὸ ἐξῶ, τότε ἡ καρδιά χτυπὰ καὶ φουσκώνει. καὶ οἱ δημιουργικὲς δυνάμεις, γνωρίζοντας αὐτὸ, ἐμφύτευσαν στὸ σῶμα τὴ μαλακὴ καὶ ἀναίμακτη οὐσία τοῦ πνεύμονα, ἔχοντας μιὰ πορώδη καὶ ἐλαστικὴ φύση σαν σφουγγάρι, καὶ καθὼς διατηρεῖται .

μιας ασθένειας ενώ δεν απέρριπταν τελείως τη θεία παρέμβαση³⁰. Αυτό εμφανίζεται στις περισσότερες από εξήντα υποκρατικές πραγματείες που χρονολογούνται από τα τέλη του έκτου αιώνα έως τον τρίτο αιώνα προ Χριστού, οι περισσότερες από αυτές από τα τέλη του πέμπτου ή τέταρτου αιώνα προ Χριστού, ενώ μερικές χρονολογούνται πολύ αργότερα. Έτσι η πραγματεία «Η ιερά νόσος» απορρίπτει τη θεία εξήγηση για την επιληψία, που την ονομάζει «ιερά νόσο» γιατί την απέδιδαν ευρέως σε θεούς ή σε θείες δυνάμεις. Ο ανώνυμος συγγραφέας συζητά, ότι όπως και άλλες νόσοι έχει ένα φυσικό αίτιο, και η δική του εξήγηση είναι πάρα πολύ εικολογική.³¹ «Δεν χρειάζεται να βάλουμε την ασθένεια σε μία ειδική τάξη και να τη θεωρούμε πιο θεική από τις άλλες· είναι όλα θεϊκά και ανθρώπινα. Η κάθε μία έχει τη δική της φύση και δύναμη, καμία δεν είναι απελπιστική ή αδύνατο να θεραπευθεί (κεφ. 21).

Ελληνικές ιατρικές «αιρέσεις»

Η ελληνική θεωρητική ιατρική, με την υπόθεση της, ότι υπάρχει κάποια φυσική αιτία για την ασθένεια, εξαπλώθηκε κατά την ελληνιστική περίοδο σε όλο τον μεσογειακό κόσμο και τελικά αντικατέστησε σε πολλές περιοχές την πιο πρωτόγονη ιατρική των εμπειρικών ή λαϊκών θεραπειών που είχαν προηγηθεί, αν και οι τελευταίοι παρέμειναν σταθερά «στο πρόγραμμα» σε κάθε κοινότητα. Οι περισσότεροι γιατροί εκπαιδευόντουσαν μέσα από μια διαδικασία μαθητείας. Κοινότητες γιατρών με μια χαλαρή οργάνωση, που ήταν σκορπισμένες σε όλη την ανατολική Μεσόγειο σε διάφορες τοποθεσίες όπως την Κω και την Κνίδο και στη Δύση στη Σικελία και στη Μεγάλη Ελλάδα (Magna Graecia Νότιος Ιταλία), προσέλκυαν αυτούς που ήθελαν να 'σπουδάσουν Ιατρική.³² Από τον 3^ο προ Χριστού αιώνα η Ρώμη έγινε ένα μέρος του Ελληνιστικού κόσμου, αν και είχε κατακτήσει τους Έλληνες μετά από μια σειρά πολέμων που τέλειωσαν το 146 προ Χριστού, και ο Ελληνικός πολιτισμός γρήγορα εξαπλώθηκε στη Ρώμη, και σ' αυτόν περιλαμβανόταν και η ιατρική. Το πρώτο πρόσωπο που λέγεται ότι εξάσκησε ιατρική στη Ρώμη ήταν ο Έλληνας *Αρχάγαθος* που εγκαταστάθηκε στη Ρώμη το 219 προ Χριστού³³. Οι Ρωμαίοι του φέρνονταν με μεγάλο σεβασμό, όμως η υπερβολική του χρήση των εγχειρήσεων και των καυτηριασμών τον έκαναν μη δημοφιλή, και έφθασαν στο σημείο να τον αποκαλούν *carnifex* («ο εκτελεστής»). Παρόλη την αντίθεση των συντηρητικών, που ήταν εχθρικοί προς την Ελληνική ιατρική, όπως ο Κάτων ο πρεσβύτερος (234–149 προ Χριστού), γρήγορα οι

³⁰ Cf. J. Jouanna, *Ιπποκράτης*, trans. M. D. DeBevoise, 181–209. G. E. R. Lloyd δίνει μερικές σημαντικές σκέψεις στο *Η παρέμβαση στη Φύση στο Μέθοδοι και προβλήματα της Ελληνικής επιστήμης* ("The Invention of Nature," in *Methods and Problems in Greek Science*) 420–4.

³¹ «Αρκετά φανταστική» είναι η περιγραφή του Lloyd (G. E. R. Lloyd, *Επιστήμη και Ηθική στην Ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα* *Science and Morality in Greco Roman Antiquity* 12–13). Philip van der Eijk δείχνει ότι ο συγγραφέας δεν απορρίπτει τελείως τη θεία παρέμβαση ή τη θρησκευτική θεραπεία (*Η Θεολογία της Ιπποκρατικής διατριβής Περί ιεράς νόσου* "The 'Theology' of the Hippocratic Treatise, On the Sacred Disease," in *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease* 67–8).

³² Για την εκπαίδευση των γιατρών και για τις ιατρικές σχολές δεξ V. Nutton, *Μουσεία και Ιατρικές Σχολές στην Αρχαιότητα* "Museums and Medical Schools in Classical Antiquity," *History of Education* 4 (1975): 3–15.

³³ Για την υιοθέτηση από τους Ρωμαίους της Ελληνικής ιατρικής, δεξ V. Nutton, *Ρωμαϊκή ιατρική: Παράδοση, Αντιπαράθεση, Αφομοίωση* ("Roman Medicine: Tradition, Confrontation, Assimilation," in *ANRW II*, 37, 1 (1993): 49–78.

Έλληνες γιατροί βρήκαν αποδοχή στη Ρώμη.³⁴ Όμως οι παραδοσιακές πρακτικές των Ρωμαίων, που αποτελούνταν από μαγεία και λαϊκές πρακτικές, παρέμειναν δημοφιλείς ακόμη και μετά την μετανάστευση Ελλήνων ιατρών στην Ιταλία στο δεύτερο και πρώτο αιώνα προ Χριστού και ίσως δεν είναι εκπληκτικό καθώς γοήτευαν τους παλιομοδίτες Ρωμαίους για αιώνες. Αυτό φαίνεται από τη συλλογή λαϊκών και μαγικών θεραπειών που μας έδωσε ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος (μ.Χ. 23/24–79) στην Φυσική του Ιστορία· πράγματι συνέχισαν να χρησιμοποιούνται. Οι Ρωμαίοι συνέχισαν επίσης να συμβουλευούνται τους μάντεις όταν ήταν άρρωστοι.³⁵

Υπήρχε μεγάλη διαφωνία όσον αφορά τη θεωρητική βάση για την ασθένεια. Πολλοί γιατροί δεχόντουσαν τις θεωρίες μιας από τις ιατρικές σχέτες (αιρέσεις) που εμφανίστηκαν στους Ελληνιστικούς χρόνους, από τις οποίες οι κυριότερες ήταν οι Δογματικοί και οι Εμπειρικοί.³⁶ Οι Δογματικοί πίστευαν ότι ήταν αναγκαία η γνώση των εσωτερικών οργάνων («κρυφά αίτια») πριν να προχωρήσουν στη θεραπεία· για αυτό οι Δογματικοί γιατροί εξασκούσαν την ανατομία και ακόμη και σε σπάνιες περιπτώσεις τομή σε ζωντανούς.³⁷ Οι Εμπειρικοί αντίθετα απέφευγαν να αναζητούν κρυφά αίτια, που τα θεωρούσαν ως εικασίες, ενώ αντίθετα θα έπρεπε να παρατηρούν φυσικά συμπτώματα. Απέφευγαν τη θεωρία και βάσιζαν την εξάσκηση της ιατρικής τους στην εμπειρία, που φανέρωνε ποιες θεραπείες είχαν επιτυχία και ποιες αποτυχία στο παρελθόν.³⁸ Μια 3^η μεγάλη «αίρεση» ήταν οι Μεθοδικοί, που εμφανίστηκαν κατά την Ρωμαϊκή περίοδο. Οι Μεθοδικοί απέρριπταν την παθολογία που βασιζόταν στους «χυμούς» και επίσης κάθε θεωρητική προσέγγιση. Οι θέσεις που είχαν ήταν ότι όλες οι ασθένειες μοιραζόντουσαν κοινές συνθήκες (*το σφιγμένο, το χαλαρό-ρυστό[ίσως ρεύσεις από το σώμα] και το μεικτό the constricted, the lax, and the mixed unum adstrictum, alterum fluens, tertium mixtum.* (σημ. μεταφραστική Κέλσος στην Αγγλική Μετάφραση του 1814 and that there are three kinds of diseases, one bound,

³⁴ D. Gourevitch, *To Ιπποκρατικό τρίγωνο στον Ελληνορωμαϊκό κόσμο: ο ασθενής, η ασθένεια του και ο γιατρός του* (Le Triangle hippocratique dans le monde gréco-romain: Le Malade, sa maladie et son médecin 289–322).

³⁵ Πλίνιος Φυσική Ιστορία 29.7 (που αναφέρει τον Κάτονα)· Πλίνιος ο Νεώτερος, *Επιστολές* 2:20.4–5 (για τους μάντεις).

³⁶ Για τις ιατρικές αιρέσεις γενικάδες D. Gourevitch, *Τα μονοπάτια της γνώσης: Ιατρική στον Ρωμαϊκό Κόσμο* (“The Paths of Knowledge: Medicine in the Roman World,”) in *Western Medical Thought from Antiquity to the Middle Ages*, ed. M. D. Grmek, 104–38.

³⁷ Celsus, *De medicina*, Prooemium 13, 25–26 Herophilus and Erasistratus had taken far the best method for attaining that knowledge, who procured criminals out of prison, by royal permission, and dissecting them alive, contemplated, while they were even breathing, the parts, which nature had before concealed; considering their position, colour, figure, size *Ο Ηρόφιλος και ο Ερασίστρατος είχαν ακολουθήσει πολύ την καλύτερη μέθοδο για να αποκτήσουν αυτή τη γνώση, που έβγαζε εγκληματίες από τη φυλακή, με βασιλική άδεια, και τους ανατέμνε ζωντανούς, συλλογίστηκαν, ενώ ανέπνεαν, τα μέρη που η φύση είχε προηγουμένως κρύψει. λαμβάνοντας υπόψη τη θέση, το χρώμα, τη μορφή, το μέγεθός τους*

To return to my point then, my opinion is, that medicine ought to be rational, but to draw its methods from the evident causes, all the obscure being removed, not from the attention of the artist, but from the practice of the art. Again, to dissect the bodies of living men is both cruel and superfluous. Για να επιστρέψω στην άποψή μου, λοιπόν, η γνώμη μου είναι ότι η ιατρική πρέπει να είναι λογική, αλλά να αντλεί τις μεθόδους της από τα προφανή αίτια, αφαιρώντας όλα τα σκοτεινά, όχι από την προσοχή του καλλιτέχνη, αλλά από την άσκηση της τέχνης. Και πάλι, το να ανατέμνουμε τα σώματα των ζωντανών ανθρώπων είναι και σκληρό και περιττό Από την αγγλική μετάφραση του 1814 Ο Nutton γράφει ότι ο Γαληνός δεν αναφέρει τέτοια πειράματα σε ζωντανούς ανθρώπους παρόλο που έγραψε για πειράματα σε ζώα (*Ancient Medicine* σελ. 133)

³⁸ *Ibid.*, 27–43.

another loose(13), and the third a mixture of these) που ήταν εύκολα αναγνωρίσιμες γιατί ολόκληρο το σώμα και όχι το μέλος που επηρεαζόταν έδειχνε τα σημάδια της ασθένειας. Όταν προσδιοριζόταν οι συνθήκες, ήταν εύκολο να προσδιοριστεί η θεραπεία³⁹. Και οι τρεις σχολές είχαν εξέχουσα θέση στον πρώτο αιώνα προ Χριστού και στον 1^ο αιώνα μ.Χ. Όμως οι ιατρικές αιρέσεις δεν ήταν ποτέ μονολιθικές, και επεδείκνυαν σημαντικές παραλλαγές ως προς τη θεωρία καθώς και στην πρακτική. Επιπλέον υπήρχαν πολλοί γιατροί που δεν ήταν συνδεδεμένοι με καμιά από τις αιρέσεις. Όμως δεν υπήρχε ομοφωνία όσον αφορά τη φύση της ασθένειας, όσο και ως προς τη θεραπεία.

Θεραπευτικές μέθοδοι

Οι γιατροί στον κλασσικό κόσμο έδιναν έμφαση στην ατομική θεραπεία. Η θεραπεία της ασθένειας συνήθως έπαιρνε μια ολιστική προσέγγιση που περιλάμβανε τη χρήση μιας πειθαρχίας στη ζωή, φαρμακολογίας, και εγχείρησης. Η προληπτική ιατρική θεωρούνταν ως ο καλύτερος δρόμος για τη διατήρηση της υγείας. Αυτό γινόταν με μια λεπτομερή ταξινόμηση των τροφών και των ποτών με βάση τις ιδιότητες του καθενός, είτε ως ισχυρό, ασθενές, ξηρό, υγρό, θερμό, περιοριστικό (constricting) ή καθαρτικό. Ρυθμιζόταν επίσης ο ύπνος, η σεξουαλική δραστηριότητα, και η σωματική άσκηση. Η θεραπεία προσαρμοζόταν ανάλογα με τον ασθενή, και αναμενόταν από ένα γιατρό να γνωρίζει καλά τους ασθενείς του ώστε να μπορέσει να διατηρήσει την ισορροπία στα συστατικά στοιχεία του ανθρώπινου σώματος. Συνήθως χορηγούσαν φάρμακα, αλλά με αβέβαια αποτελέσματα.⁴⁰ Η καυτηρίαση και οι εγχειρήσεις χρησιμοποιούνταν με περισσότερη φειδώ. Όκονα φάρμακα ούκ ιηται, σίδηρος ιηται όσα δε πύρ ούκ ιηται, ταῦτα χρή νομίζειν άνιατα⁴¹(όσα δε θεραπεύουν τα φάρμακα, το μαχαίρι τα θεραπεύει, όσα δε θεραπεύει το μαχαίρι, τα θεραπεύει η καυτηρίαση, όσα δε θεραπεύει η καυτηρίαση, αυτά πρέπει να τα θεωρούμε άνιατα.)

Παρά την προσοχή με την οποία οι ιατρικοί συγγραφείς αντιμετώπισαν τη θεωρία και την πρακτική, τα θεραπευτικά μέσα της κοσμικής ιατρικής ήταν λιγοστά. Μπορούσε να διορθώσει σπασμένα οστά, να ελαττώσει τις εξαρθρώσεις, να καυτηριάσει πληγές, να κάνει διάφορα είδη χειρουργικών επεμβάσεων να κάνει φλεβοτομή, να χορηγήσει παραδοσιακά φάρμακα και θεραπείες, και να συνταγογραφήσει ανάπαυση και μια αγωγή που θα περιλαμβάνει μια αλλαγή στη δίαιτα, ασκήσεις και λουτρά. Ο Geoffrey Lloyd έχει παρατηρήσει ότι πολλοί από τους συγγραφείς των Ιπποκρατικών διατριβών δεν μας είναι πολύ πειστικοί και ούτε και οι θεραπευτικές διαδικασίες είναι πολύ εντυπωσιακές. Αυτές οι διατριβές όχι μόνο είναι πολύ εικολογικές, αλλά περιέχουν και τις πιο ευρείες διαφωνίες όσον αφορά τις θεωρίες που προτείνουν. Ενώ η προσέγγιση της Ιπποκρατικών έργων στηρίζεται σε ένα μεθοδολογικό νατουραλισμό,⁴² ο Lloyd διατυπώνει την άποψη ότι η

³⁹ Nutton, *Αρχαία Ιατρική* Ancient Medicine 187–201

⁴⁰ Ο John Riddle πιστεύει ότι τα αρχαία φάρμακα ήταν πιο συχνά περισσότερο αποτελεσματικά από ότι συνήθως νομίζεται (“Research Procedures in Evaluating Medieval Medicine” 8–14)

⁴¹ Aphorisms 7.87

⁴² Για το νατουραλισμό των Ιπποκρατικών έργων δεξ G. E. R. Lloyd, *Μαγεία, Λογική και Εμπειρία, μελέτες για την Προέλευση και Ανάπτυξη της Ελληνικής Επιστήμης* (Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science 10–37). Ο Lloyd παρατηρεί αλλού ότι πάντοτε υπήρχε στην Ελλάδα η υπονοούμενη υπόθεση ότι τα φυσικά φαινόμενα παρουσιάζουν μια τάξη. Όμως η ανάπτυξη μια ξεκάθαρης έννοιας σφρηλατήθηκε σε διαμάχες και τελικά κατέληξε να υπάρχουν «τόσες πολλές θεωρίες της φύσης όπως...και σεισμοί» (*Η εφεύρεση της Φύσης* [“The Invention of Nature”] 419 και 432).

Ελληνική Ιατρική όφειλε την επιτυχία της στο γεγονός ότι υπήρχε ένα τόσο μεγάλο κενό μεταξύ θεωρίας και πρακτικής, που επέτρεπε στους γιατρούς να είναι προσεκτικοί στις διαγνώσεις τους και ενίοτε να αγνοούν τις θεωρίες τους, να ασκούν κοινή λογική καθώς πρότειναν θεραπείες για τους ασθενείς τους.⁴³ «Βασίζοντουσαν σ' αυτά που δούλευαν».⁴⁴ Επιπλέον η ιατρική πρακτική που στηριζόταν σε ένα θεωρητικό μοντέλο, συχνά συνυπήρχε με στοιχεία λαϊκής ιατρικής και μαγείας, ερμητισμό και αστρολογία.⁴⁵ Πράγματι ένα μεγάλο μέρος της Ελληνικής Φυσικής Φιλοσοφίας αποτελείται από λαϊκές δοξασίες που συμπεριλήφθηκαν σε σοβαρά κείμενα, καμιά φορά (αν και όχι πάντα) σαν προσπάθεια να τους δώσουν μια λογική βάση.⁴⁶ Η Ιατρική ήταν πάν' απ' όλα ένα πρακτικό θέμα, και στηριζόταν πολύ στην εμπειρία στη θεραπευτική, στην οποία συμπεριλαμβανόταν η λαϊκή σοφία, που φαίνεται στην λαϊκή παράδοση για τα φάρμακα.⁴⁷ Έτσι ο Διοσκουρίδης, που ήταν στρατιωτικός γιατρός του πρώτου αιώνα μ.Χ. χρησιμοποιεί τη λαϊκή παράδοση για τη φαρμακευτική του συλλογή ως «Περί ὕλης ἰατρικῆς -De materia medica». Άλλοι ιατρικοί συγγραφείς χρησιμοποίησαν μαγεία και αστρολογία. Ο Σωρανός ο Εφέσιος (έζησε 98–138 μ.Χ.), ένας πολυγραφότατος ιατρικός συγγραφέας που έγραψε πολύ περισσότερα από τη Γυναικολογία για την οποία είναι πολύ γνωστός, ήταν πρόθυμος να προτείνει φυλαχτά και άλλες λαϊκές αβλαβείς πρακτικές αν καλυτέρευαν τις προοπτικές ενός ασθενούς.⁴⁸ Όχι μόνο απορροφήθηκε η λαϊκή ιατρική στη λογία λαϊκή με ένα τρόπο που σήμερα θα τον θεωρούσαμε μη επιστημονικό, αλλά και η μαγεία και η αστρολογία ήταν θέματα που τα μελετούσαν σοβαρά οι μορφωμένες τάξεις στην κλασική αρχαιότητα και τα θεωρούσαν ως γνήσιους κλάδους της φυσικής φιλοσοφίας. Ο ορισμός της φυσικής φιλοσοφίας ήταν ευρύτερος στον κλασικό κόσμο από αυτό που θεωρούμε σήμερα ως φυσικές επιστήμες, και τα όρια μεταξύ θεωρητικής/εικοτολογικής ιατρικής και απόκρυφων επιστημών δεν ήταν καλά καθορισμένα όπως στη σύγχρονη εποχή. Οι ιατροί μπορούσαν να διαφέρουν ολότελα (toto caelo) στα διαγνωστικά και θεραπευτικά, καθώς και στο τι ήταν θεωρητικά και ιατρικά αποδεκτό, χωρίς να χάσουν τη δημόσια αναγνώρισή τους ως γιατροί.

Η Aline Rousselle αντιπαραθέτει δύο πολύ διαφορετικούς ιατρικούς συγγραφείς του τετάρτου αιώνα από την Γαλατία: τον Όρειβάσιο (320 – 403 Oribasius), που συνέθεσε ένα βιβλίο από τις μελέτες του, *Ίατρικαί Συναγωγαί* (λατινικά *Collectiones medicae*), που το έγραψε στα Ελληνικά που αντιπροσωπεύει μια όψιμη άνθιση της κλασικής ιατρικής παράδοσης και ο Μάρκελλος (Marcellus Burdigalensis= ο Μάρκελλος από το Μπορντό), που συνέγραψε *De medicamentis liber* (το βιβλίο των φαρμάκων), μια φαρμακοποιία που ενσωμάτωνε μαγικές πρακτικές. Η συλλογή του Μάρκελλου έπαιρνε στοιχεία από έναν παλαιότερο της ίδιας εποχής τον Αυσόνιο (πατέρα ενός ποιητή Αυσόνιου) του οποίου η συλλογή έπαιρνε στοιχεία από τη λαϊκή ιατρική. Οι προσεγγίσεις

⁴³ Lloyd, *Επιστήμη και Ηθική* (Science and Morality 12).

⁴⁴ G. E. R. Lloyd, όπως αναφέρεται από τον J. M. Riddle, «*Λαϊκή Παράδοση και Λαϊκή Ιατρική: Αναγνώριση των Φαρμάκων στην Κλασική Αρχαιότητα*» (“Folk Tradition and Folk Medicine: Recognition of Drugs in Classical Antiquity,”) in *Folklore and Folk Medicines*, ed. J. Scarborough, 40.

⁴⁵ Riddle, *Λαϊκή Παράδοση και Λαϊκή Ιατρική* (“Folk Tradition and Folk Medicine” 40–2) J. Scarborough, *Προσαρμογή της Λαϊκής Ιατρικής στην Materia Medica* (=Περί ὕλης ἰατρικῆς του Διοσκουρίδη) της Κλασικής Αρχαιότητας (“Adaptation of Folk Medicines in the Formal Materia Medica of Classical Antiquity,” in *Folklore and Folk Medicines* 21–32; Lloyd, *Magic, Reason and Experience* 42–5; Luck, *Arcana Mundi* 38–9, 71–3

⁴⁶ G. E. R. Lloyd, *Επιστήμη, Λαϊκή Παράδοση και Ιδεολογία* Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece 202–3.

⁴⁷ *Ibid.*, 119–49 (Θεόφραστος, οι Ιπποκρατικοί και ο Πίνιος).

⁴⁸ Riddle, *Λαϊκή Παράδοση και Λαϊκή Ιατρική* “Folk Tradition and Folk Medicine” 40–1.

τους προς τη μανία και τη μελαγχολία ποίκιλαν σύμφωνα με την αιτιολογία που υπέθετε ο κάθε γιατρός. Ο Ορειβάσιος έκανε διαγνώσεις για διανοητικές διαταραχές, όπως επιληψία, αποπληξία, και μελαγχολία, από τα φυσικά τους συμπτώματα και χρησιμοποιούσε τις ίδιες θεραπείες που θα χρησιμοποιούσε για οποιοδήποτε οργανικό νόσημα. Έτσι δίνει οδηγίες για αφαίρεση αίματος (μεταφραστής: πιθανόν με βδέλλες) και καθαρισμούς, με την υπόθεση ότι αυτές οι διαταραχές έχουν οργανικά αίτια. Η πηγή μας δεν αναφέρει αν ο Μάρκελλος πίστευε σε κάποια θεία ή δαιμονική δύναμη που ενεργούσε έξω από τον πάσχοντα άνθρωπο με και αν προκαλούσε τα συμπτώματα. Βγάζοντας συμπεράσματα για τα αίτια που θεωρούσε ο Μάρκελλος, η Ρουσέλ συμπεραίνει ότι υπέθετε κάποια δαιμονική αιτία για την οποία έδωσε οδηγίες για φάρμακα και μαγεία.⁴⁹ Ωστόσο οι συνταγές, οι προσευχές και οι μαγικές τελετουργίες, χρησιμοποιούνταν στην αρχαιότητα για συνηθισμένες ασθένειες και όχι μόνο για αυτές που προκαλούνται από δαιμόνια⁵⁰. Είτε έχει δίκιο ή όχι η Ρουσέλ στο να υποθέτει ότι ο Μάρκελλος πίστευε στη δαιμονική πρόκληση της ασθένειας, δεν υπήρχε αμφιβολία ότι έπρεπε να συμβουλευτούν γιατρό για την περίπτωση της παραφροσύνης, το μόνο θέμα ήταν τι θα έδινε ο γιατρός ως θεραπεία. Βλέπουμε δύο γιατρούς του Τετάρτου Αιώνα στη Γαλατία που χορηγούν δύο πολύ διαφορετικά είδη θεραπείας.

Αν και οι γιατροί ήταν διαθέσιμοι ευρέως κατά την αυτοκρατορική Ρωμαϊκή περίοδο, υπήρχε μια μεγάλη διακύμανση ως προς την κοινωνική τους θέση από πολύ μορφωμένους γιατρούς, των οποίων οι ασθενείς ήταν πλούσιοι, μέχρι και δούλοι. Συχνά ήταν σχετιζόμενοι με τη μία ή την άλλη ιατρική αίρεση και εξαρτιόντουσαν-καθώς δεν υπήρχε άδεια εξασκήσεως επαγγέλματος- στη φήμη τους που βασιζόταν στην επιτυχία τους στο να θεραπεύουν αυτούς που ζητούσαν τη βοήθεια τους.⁵¹ Εθεωρούντο ως αρκετά πολύτιμοι στην κοινωνία ώστε τους έδιναν οικονομικά ωφελήματα και αστικές τιμές από τις ελληνικές πόλεις της ελληνιστικής περιόδου για να τους ενθαρρύνουν να εγκατασταθούν ή να διατηρήσουν την διαμονή τους. Εισ τον πρώτο προ Χριστού αιώνα, ο Ιούλιος Καίσαρ χάρισε το δικαίωμα του Ρωμαίου πολίτου σε όλους τους ελεύθερους γιατρούς που ζούσαν στη Ρώμη, και αυτή η ενέργεια ακολουθήθηκε από απαλλαγή από τους φόρους.⁵² Από αυτήν την εποχή γίνεται δύσκολο να ξεχωρίσουμε τη Ρωμαϊκή από την Ελληνική ιατρική, και ίσως θα πρέπει να μιλάμε για ένα συνεχές του οποίου η περιπλοκότητα δείχνει πιο πολύ ότι οι

⁴⁹ A. Rousselle, «Από το Ιερό στον Θαυματουργό: Θεραπεία στη Γαλατία του τέταρτου αιώνα» ("From Sanctuary to Miracle-Worker: Healing in Fourth-Century Gaul,") στο *Τελετουργίες, Θρησκεία και το Ιερό: Επιλογές από τα Χρονικά, Οικονομίες, Κοινωνίες, Πολιτισμοί*(Ritual, Religion, and the Sacred: Selections from the Annales, Économies, Sociétés, Civilisations), vol. 7, ed.R. Forster and O. Ranum, trans. E. Forster and P. M. Ranum, 101–9.

⁵⁰ Η Rousselle προχωρά περισσότερο από ότι πρέπει όταν ισχυρίζεται ότι «ο Χριστιανισμός συνέχισε να βλέπει όλες τις ασθένειες, την τρέλα και όλες τις θλίψεις που οι ειδωλολάτρες απέδιδαν σε κακόβουλες δυνάμεις ως σημάδια ότι ο δαίμονας είχε αποκτήσει εξουσία πάνω σε ένα πλάσμα» (ibid., 112). Ο πολιτισμός της εποχής (ή πιο πιθανόν μερικοί μέσα σ' αυτόν τον πολιτισμό) απέδιδαν μερικές ασθένειες και καταστάσεις σε δαίμονες, όπως φαίνεται από τις θεραπείες που αποδίδονται τον Martin του Tours (d. 397) (ibid., 110–24).

⁵¹ L. Edelstein, *Ο Ιπποκρατικός γιατρός* ("The Hippocratic Physician,") στο Edelstein 87–110; H. F. J. Horstmanshoff, *Ο Αρχαίος γιατρός: Τεχνίτης ή Επιστήμονας* ("The Ancient Physician: Craftsman or Scientist?") JHM 45 (1990): 176–97.

⁵² Σουητόνιος, Ιούλιος 42.1(Από την Αγγλική μετάφραση: Χάρισε την ιθαγένεια σε όλους όσοι ασκούσαν την ιατρική στη Ρώμη, και σε όλους τους δασκάλους των φιλελεύθερων τεχνών, για να τους κάνει να επιθυμούν περισσότερο να ζήσουν στην πόλη και να παρακινήσουν άλλους να καταφύγουν σε αυτήν.) Rebecca Flemming, *Ιατρική και η Δημιουργία Ρωμαίων Γυναικών* (Medicine and the Making of Roman Women 44).

Ρωμαίοι αφομοίωσαν τις Ελληνικές ιδέες.⁵³ Στη Δυτική Αυτοκρατορία συνέχισαν να ασκούν την ιατρική Έλληνες ιατροί. «Σχεδόν τα 90% των γιατρών στον 1^ο αιώνα, 75% στο 2^ο, και 66% στον 3^ο είναι από την Ελληνική Ανατολή.»⁵⁴ Οι περισσότεροι γιατροί που εξασκούσαν την ιατρική στη Δύση ήταν είτε απελεύθεροι είτε δούλοι.⁵⁵ Δεν ήταν εύκολο να προσδιοριστεί το αποτέλεσμα οποιασδήποτε θεραπείας, και οι γιατροί συχνά διαφωνούσαν ο ένας με τον άλλο σ' αυτό που ήταν μια πολύ ανταγωνιστική αγορά.⁵⁶ Όταν αντιμετώπιζαν χρόνιες παθήσεις που ήταν οδυνηρές μεν αλλά όχι θανατηφόρες, οι γιατροί δεν μπορούσαν να κάνουν πολλά πράγματα, και αυτό είναι ένα κοινό θέμα στα Ιπποκρατικά έργα.⁵⁷ Για αυτό το λόγο συνήθως δε δεχόντουσαν να ασχοληθούν με ασθενείς που θεωρούσαν τις περιπτώσεις τους απελπιστικές, γιατί φοβόντουσαν μήπως βλαφτεί η φήμη τους, πάνω στην οποία στηρίζονταν η σταδιοδρομία τους.⁵⁸ Πολλοί άρρωστοι

⁵³ Nutton, *Ρωμαϊκή Ιατρική* ("Roman Medicine" 62, 69–70, 74–6)

⁵⁴ V. Nutton, *Θεραπευτές στην Ιατρική αγορά: Προς μια Κοινωνική Ιστορία της Ελληνορωμαϊκής Ιατρικής*, στο *Ιατρική και κοινωνία* ("Healers in the Medical Market Place: Towards a Social History of Graeco-Roman Medicine," in *Medicine and Society*), ed. A. Wear, 39. Από τους σαράντα ιατρούς στη Γαλατία που είναι γνωστοί από επιγραφές στον καιρό της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, οι περισσότεροι έχουν Ελληνικά ονόματα ή επίθετα. Η Ελληνική ήταν η γλώσσα των ιατρών στη Δύση. (Rousselle, "From Sanctuary to Miracle-Worker" 100)

⁵⁵ Rousselle, "From Sanctuary to Miracle-Worker" 106–7. Σύμφωνα με τον Vivian Nutton, η ένδειξη των επιγραφών δείχνει ότι στον 1^ο αιώνα, 80 τοις εκατό των γιατρών στη Δυτική Αυτοκρατορία, ήταν ή δούλοι ή απελεύθεροι. Το ποσοστό πέφτει στο 50 τοις εκατό στο δεύτερο αιώνα και στα 25 τοις εκατό στον τρίο αιώνα (αναφέρεται από τη Flemming, *Ιατρική και η Δημιουργία των Ρωμαίων Γυναικών* *Medicine and the Making of Roman Women* 51).

⁵⁶ Lloyd, *Μαγεία, Λογική και Εμπειρία* (Magic, Reason and Experience 37–40). Για τον ανταγωνισμό για ασθενείς και την πολεμική που ασκούσαν σε ιατρούς ανταγωνιστές δεσ αυτόθι, 86–98.

⁵⁷ Lloyd, *Στη λαβή της Ασθένειας* (In the Grip of Disease 149)

⁵⁸ Δες για παράδειγμα, *Πλάτωνος, Πολιτεία* 406A–407D [Πολιτεία Τόμος 2 \(gutenberg.org\)](http://www.gutenberg.org) (Στο παράθεμα βλέπουμε μια κριτική για τους γιατρούς: — Πώς; — Εάν ασθενήσει ένας ξυλουργός, θα ζητήσει αμέσως από τον ιατρό να του δώσει εμετικό ή καθαρτικό διά να βγάλει από πάνω του την ασθένεια, ή, αν είναι ανάγκη, θα καταφύγει και εις την καυτηρίασίν και εις την εγχείρησιν διά να απαλλαχθεί μίαν ώρα αρχύτερα· εάν όμως κανείς τον υποβάλει εις μακράν δίαιτα και του διατάξει επιδέσμους εις την κεφαλήν και τα τοιούτα, δεν θ' αργήσει να του πει, ότι δεν έχει καιρόν να είναι άρρωστος, ούτε τον ωφελεί να ζη έτσι και να παραμελήσει την εργασία του, διά να καταγίνεται με την αρρώστια του· έπειτα θα στείλει στο καλό τον ιατρό, θα επαναλάβει την συνηθισμένη του δίαιτα, θα επανακτήσει την υγείαν του και θ' αρχίσει τη δουλειά του· ή αν επί τέλους το σώμα του δεν αντέξει εις την ασθένεια, πεθαίνει και γλυτώνει από τα βάσανα. — Και πράγματι αυτό το είδος της ιατρικής φαίνεται να ταιριάζει εις αυτούς τους ανθρώπους. — Διότι βέβαια έχει κάποιαν εργασία, την οποίαν εάν αναγκασθεί να αφήσει, δεν θα του ωφελούσε και να ζει. — Μάλιστα. — Και ο πλούσιος δεν έχει, λέγουν, καμίαν εργασία τοιαύτην, ώστε αν αναγκασθεί να την παρατήσει, να είναι αβίωτος ο βίος του; — Έτσι λέγουν. — Φαίνεται, δεν άκουσες που λέγει ο Φωκυλίδης, πως όταν πλέον αποκτήσει κανείς περιουσία, πρέπει να καλλιεργεί την αρετή. — Νομίζω όμως ότι και πρότερον ημπορεί. — Ας μη του διαφλονηκίσομε τώρα το πράγμα, μόνον ας ιδωμεν οι ίδιοι, αν πρέπει αληθινά ο πλούσιος να καταγίνεται με την αρετή, και αν, χωρίς αυτό, του είναι αδύνατον να ζήσει, ή εάν η διαρκής νοσηλεία τον μεν πτωχό ξυλουργό και τους άλλους τεχνίτες εμποδίζει από την εξάσκηση του έργου των, δεν εμποδίζει όμως και τον πλούσιο να εφαρμόζει το παράγγελμα του Φωκυλίδου. — Τον εμποδίζει, μα τον Δία, και απ' όλα μάλιστα περισσότερο η υπερβολική αυτή φροντίδα περί του σώματος, η οποία υπερβαίνει πλέον τα όρια της γυμναστικής· διότι είναι πρόσκομμα και εις την διαχείριση των οικιακών υποθέσεων, και των δημοσίων, είτε εν ειρήνη είτε εν πολέμω. — Και το σπουδαιότερον, είναι τελείως ασυμβίβαστος προς πάσαν μάθησιν και σπουδή και προς οιαδήποτε συγκέντρωσιν του νου· αιωνίως παραπονούνται ότι θα σπάσει η κεφαλή των από τους πόνους, ότι έχουν ζάλες, και δι' όλα αυτά ευρίσκουν αφορμήν την φιλοσοφία, ούτως ώστε, παντού όπου δι' αυτής εξασκείται και δοκιμάζεται η αρετή, παρουσιάζεται εμπόδιο η περί του σώματος φροντίδα· διότι τον κάμνει να φαντάζεται πάντοτε ότι είναι άρρωστος και να μη παύει ποτέ να γογγύζει διά την κατάστασιν της υγείας του. — Φυσικά. — Αυτής λοιπόν της γνώμης, ας το πούμε, δεν ήτο και ο Ασκληπιός; ο οποίος, όσοι μεν εκ φύσεως και διαίτης είχαν γερά σώματα, συνέβαινε δε να πάθουν κανένα νόσημα εσ άλλης αφορμής, δι' αυτούς μόνον και διά τους έχοντας τοιαύτην κράση υπέδειξε τα μέσα της θεραπείας, περιορισθείς εις φάρμακα και εγχειρίσεις διά τα νοσήματά των, χωρίς να τους διαγράφη άλλην δίαιτα από την συνηθισμένη, διά να μη παραβλάπτει τα συμφέροντα της πολιτείας· ενώ διά τα σώματα που αρχικώς ήταν νοσηρά από μέσα, δεν ανελάμβανε να παρατείνει την ζωή τους και τα βάσανά των με δίαιτες, και με κενώσεις, και με εγχύσεις, ούτως ώστε να φέρουν εις τη ζωή και άλλα όμοια των δυστυχισμένα· φυσικά, πλάσματα· αλλ' νόμιζε ότι δεν όφειλε να θεραπεύει εκείνον, που δεν ημπορούσε ως εκ της κατασκευής του να φθάσει το φυσικόν όριο της ζωής, διότι θα ήτο ανωφελές και διά τον ίδιον και διά την πολιτεία. — Πολιτικόν, βλέπω, μας τον έκαμες τον Ασκληπιό. — Και ήτο βέβαια· και απόδειξη

προσπαθούσαν να θεραπευτούν μόνοι τους όταν είχαν μια συνηθισμένη αρρώστια είτε αυτοί είτε κάποιο μέλος της οικογένειάς τους και προσπαθούσαν να ανακουφιστούν με τις παραδοσιακές θεραπείες, ή στηριζόντουσαν στα όνειρα για καθοδήγηση.⁵⁹ Όμως παρά τα εφόδια που ήταν διαθέσιμα στον κλασικό κόσμο, έχει παραμείνει η γνώμη ότι η ικανότητα των ιατρών να θεραπεύουν δεν είχε προχωρήσει πολύ από τον 4^ο αιώνα προ Χριστού μέχρι το 2^ο αιώνα μ.Χ.⁶⁰

Εβραϊκή και Ιουδαϊκή Ιατρική

Παραδοσιακές εβραϊκές προσεγγίσεις στην ασθένεια

Οι πρώτοι Εβραίοι όπως και οι Ρωμαίοι ήταν ασυνήθιστοι γιατί δεν είχαν μια δική τους ιατρική παράδοση⁶¹. Όπως οι Ρωμαίοι κατέφευγαν στις λαϊκές θεραπείες. Η Παλαιά Διαθήκη περιέχει περιστασιακές αναφορές για την ύπαρξη επιδέσμων για τις πληγές (Ησαΐας 1:6 *ἀπὸ ποδῶν ἕως κεφαλῆς οὔτε τραῦμα οὔτε μῶλωψ οὔτε πληγὴ φλεγμαίνουσα, οὐκ ἔστιν μάλαγμα ἐπιθεῖναι οὔτε ἔλαιον οὔτε καταδέσμους*), γνώση για βοήθειες σε κατάγματα (Ιεζεκιήλ 30:21 *τοὺς βραχίονας Φαραῶ βασιλέως Αἰγύπτου συνέτριψα, καὶ ἰδοὺ οὐ κατεδέθη τοῦ δοθῆναι ἴασιν*) η χρήσης θεραπευτικών ουσιών (Ησαΐας 1:6, Ιερεμίας 8:22 *22 μὴ ῥητίνη οὐκ ἔστιν ἐν Γαλααδ, ἢ ἰατρός οὐκ ἔστιν ἐκεῖ*);. Όμως δεν υπάρχει ένδειξη ότι υπήρχε μια συστηματοποιημένη θεραπευτική στον πρώιμο Ισραήλ. Οι Ισραηλίτες όπως φαίνεται δεν είχαν ανθρώπους ασκούντες την ιατρική όπως υπήρχαν σε άλλες χώρες στην Εγγύς Ανατολή, όπου η μαγεία, η θρησκεία και εμπειρική Ιατρική συνυπήρχαν σε ένα ιατρικό πλαίσιο. Ίσως αυτό οφείλεται κατά ένα μέρος στο νομαδικό παρελθόν των Εβραίων, όμως μια πιο πιθανή αιτία είναι ότι οι Ισραηλίτες είχαν ένα δισταγμό στο να χρησιμοποιήσουν μαγικές ή ειδωλολατρικές θεραπευτικές πρακτικές που βρισκόταν σε γειτονικές κουλτούρες όπως αυτές της Αιγύπτου και της Μεσοποταμίας, από το φόβο θρησκευτικού συγκρητισμού. Για τους Εβραίους ο Γιαχβέ ήταν ο μόνος θεραπευτής (Εξοδος 15:26 *ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος ὁ ἰώμενός σε, παράβαλε Δευτερονόμιο 32:39 ζῆν ποιήσω, πατάξω καὶ γὼ ἰάσομαι*). Για την εξαπλωμένη άποψη ότι οι Εβραίοι είχαν γενικά αρνητικές

ότι και τα τέκνα του, δεν γνωρίζεις πόσον διακρίθηκαν και εις τον πόλεμο κατά την πολιορκία της Τροίας, και την ιατρική δε εξασκούσαν κατά τον τρόπον που λέγω εγώ; ή δεν ενθυμείσαι ότι από την πληγή του Μενελάου, που του έκαμε ο Πάνδαρος με το βέλος του, D. W. Amundsen, *Το καθήκον του Ιατρού να παρατείνει τη Ζωή: Ένα Ιατρικό καθήκον χωρίς Κλασσικές Ρίζες* ("The Physician's Obligation to Prolong Life: A Medical Duty without Classical Roots,") Hastings Center Report 8, no. 4 (1978): 23–30.

⁵⁹ Για τη σημασία των ονείρων στη διάγνωση (ειδικά ανάμεσα στους ιατρικούς συγγραφείς), δες Lloyd, *Μαγεία, Λογική και Εμπειρία* 43. Για ένα από τα πιο χτυπητά παραδείγματα, είναι αυτό του ρήτορα Λιβάνιου, δες Gage, *Πινακίδες μα κατάρτες και με δεσίματα* 121 και 124 n. 23. Ο Αέλιος Αριστείδης είχε συχνά τη βοήθεια ονείρων για να βρει θεραπεία σε πολλές από τις ασθένειες του, μερικές συνηθισμένες και μερικές όχι.

⁶⁰ Lloyd, In *The Grip of Disease* 238–9. Σε μια ιδιωτική συνομιλία ο John Riddle πρότεινε ότι υπήρχε πρόοδος σ' αυτήν την περίοδο στην ιατρική αλλά αυτό οφειλόταν κυρίως στην καλύτερη παροχή νερού και διατροφή, και όχι σε ιατρικά εφόδια, αν και η επίδραση του Ελληνισμού και της λογικής θα είχαν εξαλείψει μερικές από τις πιο αποτυχημένες θεραπείες από τις πρωτοβάθμιες ιατρικές υπηρεσίες.

⁶¹ Seybold and Mueller, *Ασθένεια και Θεραπεία* *Sickness and Healing* 16–96; N. Allan, *Ο Ιατρός στο αρχαίο Ισραήλ: Η θέση του και η λειτουργία του* "The Physician in Ancient Israel: His Status and Function," *Medical History* 45 (2001): 377–94; H. Avalos, *Ασθένεια και Φροντίδα της Υγείας στην Αρχαία Εγγύς Ανατολή ο ρόλος του Ναού στην Ελλάδα, Μεσοποταμία και Ισραήλ* (*Illness and Health Care in the Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel* 233–99) M. Dörnemann, *Ασθένεια και Θεραπεία στη Θεολογία στους πρώτους Εκκλησιαστικούς Πατέρες* (*Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter* 13–22.)

απόψεις για τους ιατρούς και την ιατρική, υπάρχει λίγη ένδειξη. Είναι πιθανόν οι Εβραίοι να χρησιμοποιούσαν ιατρικούς «τεχνίτες» από την Αίγυπτο και την Εύφορη Ημισέληνο όμως απαγόρευαν τη χρήση ειδωλολατρικών θρησκευτικών ή μαγικών μεθόδων (Εξοδος 22:17 Καμιά μάγισσα δεν πρέπει να αφήνεις να ζει - νέα μετάφραση - *φαρμακούς ού περιποιήσετε-Εβδομήκοντα. Λεβ. 19:26 ούκ οίωνειΐσθε ούδέ όρνιθοσκοπήσεσθε, 31 31 ούκ έπακολουθήσετε έγγαστριμύθους και τοΐς έπαιδοΐς ού προσκολληθήσεσθε έκμιανθΐναι* Λεβ 20: 6 6 και ψυχή, ή έάν έπακολουθήση έγγαστριμύθους ή έπαιδοΐς ώστε έκπορνεΐσαι όπίσω αύτΰν, ...και άπολώ αύτήν έκ τοϋ λαοϋ αύτΉ 20:27 , ός άν γένηται αύτΰν έγγαστριμύθος ή έπαιδός, θανάτω θανατούσθωσα, και Δευτερονόμιο 18: 10,11 ούχ εύρεθήσεται έν σοΐ περικαθαΐρων τόν υΐόν αύτοϋ ή τήν θυγατέρα αύτοϋ έν πυρί, μαντευόμενος μαντεΐαν, κληδονιζόμενος και οΐωνιζόμενος, φαρμακός, 11 έπαιδών έπαιδΐν, έγγαστριμύθος και τερατοσκόπος, έπερωτΰν τούς νεκρούς.). Όμως παρά τις προειδοποιήσεις, μερικοί Εβραίοι υιοθέτησαν μαγικές πρακτικές από τους Ιθαγενείς Χαναναίους (Ησαΐας 23:12 *περί Χανααν άπολέσαι αύτΉς τήν ίσχύν* , Β΄ Χρονικών 33:6 και αύτός διήγαγεν τά τέκνα αύτοϋ έν πυρί έν Γαι – θαναΐ – εννομ και έκληδονΐζετο και οΐωνιζετο και έφαρμακεΐετο και έποίησεν έγγαστριμύθους και έπαιδοΐς , Ιεζεκιήλ 13: κύριος Οΐαι ταΐς συρραπτούσαις προσκεφάλαια επί πάντα άγκΰνα χειρός και ποιούσαις έπιθόλαια επί πΰσαν κεφαλήν πάσης ήλικΐας τοϋ διαστρέφειν ψυχάς΄, 19 ... 20 διά τοϋτο τάδε λέγει κύριος κύριος Ίδου έγΰ επί τά προσκεφάλαια ύμΰν) και αργότερα οι Ιουδαίοι μάγοι έγιναν γνωστοΐ στην αρχαιότητα⁶².

Συχνά οι περιστασιακές αναφορές για ασθένεια στην Παλαιά Διαθήκη συχνά σχετίζονται με ηθικούς ή πνευματικούς παράγοντες. Η ασθένεια ήταν μια θλίψη που στελνόταν από τον Γιαχβέ, μερικές φορές ως τιμωρία για την αμαρτία (Εξ. 12:12 *12 και διελεύσομαι έν γΉ Αΐγύπτω έν τΉ νυκτι ταύτη και πατάξω πΰν πρωτότοκον έν γΉ Αΐγύπτω άπό άνθρώπου έως κτήνου* Α΄ Σαμ. 5:6(εβδομήκοντα) και έβαρύνθη χειρ κυρίου επί Άζωτον, και έπήγαγεν αύτοΐς και έξέξεσεν αύτοΐς είς τας ναϋς – (Νέα Μετάφραση Βιβλικής) *Ο Κύριος όμως έκανε τους κατοΐκους της Ασδΰδ να νιώσουν βαριά τη δύναμή του πάνω τους.* Β΄ Χρ 2 26:20 και έπέστρεψεν έπ΄ αύτόν ό ιερεύς ό πρώτος και οΐ ιερεΐς, και ίδου αύτός λεπρός έν τΰ μετώπω΄ και κατέσπευσαν αύτόν έκείθεν) αλλά και επίσης μια πράξη της θέλησης του (Αββακούμ 3:5 *Μπροστά του προχωρεί αρρώστια, πανούκλα ακολουθει τα βήματά του.*). Το να πούμε ότι ο Γιαχβέ ήταν ο θεραπευτής, αυτό δεν αποκλείει να αντιληφθούμε μερικούς φυσικούς παράγοντες ως αιτίες ασθένειας, ακόμη και στην περίπτωση που αυτοΐ οι παράγοντες είναι ακαθόριστοι ή λίγο προσδιορισμένοι. Οι Εβραίοι όπως και οι γείτονες τους, συνένωναν τη φυσική αιτία με τη θεϊκή. Όταν οι Φιλισταίοι είχαν αιχμαλωτίσει την Κιβωτό από τους Ισραηλίτες, υπέφεραν από μια επιδημία οδυνηρών πρηξιμάτων (Α΄ Σαμ. 5:6–12 *Τους χτύπησε όλους με πρηξίματα, μικρούς και μεγάλους* ,). Ενώ όμως αναγνώρισαν την επιδημία ως μια θεία τιμωρία, είδαν ότι είχε μια σύνδεση με τους ποντικούς που ήταν άφθονοι στην Ασδΰδ (Άζωτον κατά Ο΄) και τη Γαθ, όπου είχε παραμείνει η κιβωτός. Όταν επέστρεψαν την κιβωτό στους Ισραηλίτες είχαν βάλει ως προσφορά πέντε ομοιώματα των πρηξιμάτων (εδρών κατά Ο΄) και πέντε ομοιώματα ποντικών (Α΄ Σαμ. 6:2–5). Αυτό το

⁶² H. D. Betz, ed., *Οι Ελληνικοί Μαγικοί Πάπυροι σε Μετάφραση, περιλαμβάνονται οι Δαιμονικοί εξορκισμοΐ* (*The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells* xlv and lii–liii n. 47,)for bibliography; J. Goldin, *Η Μαγεία της Μαγείας και της Δεισιδαιμονΐας* (“*The Magic of Magic and Superstition*,”) Στο *Απόψεις της Θρησκευτικής Προπαγάνδας στον Ιουδαΐσμό και Πρώιμο Χριστιανισμό* (*in Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*), ed. E. S. Fiorenza, 115–47; P. J. Achtemeier, *Ο Ιησούς και οι Μαθητές ως Θαυματουργοΐ στα Απόκρυφα της Καληνής Διαθήκης* (“*Jesus and the Disciples as Miracle Workers in the Apocryphal New Testament*,” in Fiorenza, *Aspects of Religious Propaganda* 152–6.

επεισόδιο δείχνει ότι οι Φιλιισταίοι μπορούσαν να δουν μια σχέση ανάμεσα στους ποντικούς και στην αρρώστια ενώ ταυτόχρονα αποδίδουν την επιδημία στην οργή του Γιαχβέ. Ούτε η πίστη στη θεία δράση απέκλειε τη χρήση φυσικών μέσων θεραπείας, τα οποία ήταν γνωστά και εφαρμόζονταν (π.χ., Β' Βασιλέων 20:7 *κατάπλασμα από σύκα στον Εζεκία*). Οι περιστασιακές εκκλήσεις σε προσευχή, η μετάνοια και η νηστεία για θεραπεία (π.χ., Ψλμ 32:3-5, 38:1-11 *4Δεν έχει υγεία το κορμί μου*· Ης. 38:1-6 *Κύριε», είπε, «θυμήσου, σε παρακαλώ, πώς έζησα ενώπιόν σου*· Β' Σαμ. 12:16-23 *Ο Δαβίδ παρακαλούσε το Θεό γι' αυτό το παιδί*) δεν υπονοεί ότι τα θεωρούσαν ως τα συνήθη μέσα θεραπείας. Δεν υπάρχει ένδειξη ότι οι Ισραηλίτες της περιόδου της Παλαιάς Διαθήκης θεωρούσαν τους Δαίμονες ως αίτιο για συνήθεις αρρώστιες. Η Δαιμονολογία εμφανίστηκε αργά στον προ-Χριστιανικό Ιουδαϊσμό, αλλά δεν τη βρίσκουμε στην Παλαιά Διαθήκη. Παρόλη τη σιωπή των πηγών μας, αυτή δε πρέπει να θεωρηθεί ως ένδειξη ότι οι Εβραίοι είχαν παντελή έλλειψη ιατρικών γνώσεων, υποδεικνύει ότι η κατανόηση που είχαν για τις αιτίες των ασθενειών παρέμενε στοιχειώδεις και ότι η θεραπεία περιοριζόταν σε λαϊκές θεραπείες.

Ελληνιστική Ιουδαϊκή Ιατρική

Μόνο στην Ελληνιστική περίοδο έχουμε μια καθαρή ένδειξη για επαγγελματίες γιατρούς μέσα στην Ιουδαϊκή κοινωνία. Κατά τη Διασπορά οι Ιουδαϊκές κοινότητες βρέθηκαν εκτεθειμένες στη θεωρητική κατανόηση της ασθένειας από τους Έλληνες και την υιοθέτησαν ως συμβατή με τις θρησκευτικές τους παραδόσεις. Η Ελληνική ιατρική ήταν αρκετά ξεχωριστή από το ειδωλολατρικό περιβάλλον και αυτό επέτρεπε να προσαρμόζεται σε διάφορα συστήματα πίστης, ανάμεσα στα οποία και τον Ιουδαϊσμό, ως μια προσέγγιση στη θεραπεία που ήταν ελεύθερη από σύνδεση με θρησκευτικές αξίες.⁶³ Η ετοιμότητα των ελληνιστικών Εβραίων να δεχτούν την ελληνική ιατρική φαίνεται στη Σοφία του Ιησού μπεν Σειράχ, η οποία γράφτηκε στα εβραϊκά στις αρχές του δεύτερου αιώνα προ Χριστού και αργότερα μεταφράστηκε στα ελληνικά στην Αλεξάνδρεια από τον εγγονό του συγγραφέα. Σε ένα γνωστό απόσπασμα ο μπεν Σειράχ προτρέπει τον αναγνώστη να τιμήσει τον γιατρό επειδή ο Θεός τον έχει ορίσει να θεραπεύει.⁶⁴ Αυτός παίρνει τη σοφία του απευθείας από το Θεό, που επίσης παράγει τα φάρμακα από τη γη για να τα χρησιμοποιούν οι άνθρωποι. Για τον Σειράχ η θεραπεία από τους γιατρούς είναι πλήρως συμβατή με την προσευχή,

⁶³ S. J. Noorda, *Ασθένεια και Αμαρτία, Συγχώρηση και Θεραπεία: Η σύνδεση της ιατρικής Θεραπείας και των Θρησκευτικών Πεποιθήσεων στον Σειράχ* ("Illness and Sin, Forgiving and Healing: The Connection of Medical Treatment and Religious Beliefs in ben Sira 38, 1-5,") in *Studies in Hellenistic Religions*, ed. M. J. Vermaseren, 215-24.

⁶⁴ Σοφία Σειράχ 38:1-15. Να αποδίδεις στο γιατρό τις τιμές που του ανήκουν, γιατί κι αυτόν ο Κύριος τον έχει ορίσει στο λειτούργημά του. 2Ο Ύψιστος δίνει στο γιατρό τη γνώση να γιατρεύει· και με δώρα τον ανταμείβει ο βασιλιάς. 3Το γιατρό η ικανότητά του τον αναδεικνύει, και προκαλεί το θαυμασμό σπουδαίων αντρών. 4Ο Κύριος δημιούργησε τα φάρμακα από τη γη κι ο άνθρωπος που έχει φρόνηση δε θα διστάσει να τα χρησιμοποιήσει. 5Μήπως από ένα κομμάτι ξύλο δε γλύκανε κάποτε το νερό, ώστε να μάθουν όλοι του Κυρίου τη δύναμη; 6Αυτός έδωσε στους ανθρώπους την ικανότητα να γνωρίζουν αυτά τα φάρμακα, ώστε να τον δοξάζουν με τα έργα του τα θαυμαστά. 7Μ' αυτά γιατρεύει ο γιατρός κι απαλύνει τον πόνο. 8Μ' αυτά κι ο φαρμακοποιός κάνει τα μίγματα. Μ' αυτόν τον τρόπο συνεχίζει ο Κύριος το δημιουργικό του έργο και στους ανθρώπους την υγεία δίνει πάνω στη γη. 9Παιδί μου, τις αρρώστιες σου μην τις παραμελείς αλλά στον Κύριο να προσεύχεσαι κι αυτός θα σε γιατρέψει. 10Παράτησε την αδικία, κάνε το σωστό, κι από την αμαρτία την καρδιά σου καθάριζε. 11Θυσία πρόσφερε ευάρεστη στον Κύριο και σιμιγδάλι σαν τροφή που για τον Κύριο καίγεται, και άλειψε την προσφορά σου με λάδι πιότερο μάλιστα κι απ' το συνηθισμένο. 12Επειτα κάλεσε και το γιατρό, γιατί ο Κύριος τον έχει ορίσει στο λειτούργημά του· και να μη φύγει από κοντά σου, γιατί σου είναι χρήσιμος. 13Εξάλλου υπάρχουν περιπτώσεις που η θεραπεία σου βρίσκεται στα χέρια των γιατρών· 14αλλά κι αυτοί στον Κύριο θα προσευχηθούν για να μπορέσουν να ανακουφίσουν και να θεραπεύσουν τον πόνο ή και να σώσουν μια ζωή. 15Εκείνος που αμαρτάνει ενάντια στον Πλάστη του, του αξίζει ν' αρρωστήσει και να 'χει ανάγκη το γιατρό.

γιατί τελικά είναι ο Θεός που θεραπεύει. Όμως ο γιατρός ζητά τη βοήθεια του Θεού ώστε να κάνει μια επιτυχημένη διάγνωση και ότι η θεραπεία του θα σώσει ζωές. Δεν υπάρχει τίποτε στα λεγόμενα του Σειράχ που έρχεται σε ασυμφωνία με την προηγούμενη Εβραϊκή σκέψη. Και πάλι ο Θεός θεραπεύει, όμως το κάνει δια μέσω του γιατρού που είναι ο «πράκτορας» του.⁶⁵ Δεν δεχόντουσαν τόσο εύκολα όλοι οι Ιουδαίοι την Ελληνική ιατρική. Ο Φίλων (13 προ Χριστού–μ.Χ. 45) ήταν περισσότερο αμφίθυμος ως προς τις απόψεις του για τους γιατρούς και την ιατρική, το ίδιο και ο Ιώσηπος (37–100 μ.Χ.), αν και οι δύο, τους παριστάνουν γενικά με μια ευνοϊκή διάθεση.⁶⁶ Γνωρίζουμε για Ιουδαίους γιατρούς που εξασκούσαν την ιατρική στην Παλαιστίνη στην εποχή του Ιησού.⁶⁷ Το Ταλμούδ δείχνει ότι κάθε πόλη και μεγάλο μέρος είχε γιατρούς.⁶⁸ Στην Ιερουσαλήμ ένας γιατρός του ναού φρόντιζε τους ιερείς του ναού.⁶⁹

Η αποδοχή της Ιατρικής από τους Χριστιανούς του Δεύτερου Αιώνα

Η θεραπεία με φυσικά μέσα είχε γίνει μέρος του γενικού πολιτισμικού πλαισίου μέσα στο οποίο εμφανίστηκε και εξαπλώθηκε ο Χριστιανισμός. Αφού η ιατρική, απευθυνόταν περισσότερο στους ανθρώπους που είχαν τα οικονομικά μέσα, για τους οποίους ήταν η

⁶⁵ S. J. Noorda, *Ασθένεια και Αμαρτία, Συγχώρηση και Θεραπεία: Η σύνδεση της ιατρικής Θεραπείας και των Θρησκευτικών Πεποιθήσεων στον Σειράχ* 38, 1–5,” in *Studies in Hellenistic Religions*, ed. M. J. Vermaseren, 215–24.

⁶⁶ Amundsen and Ferngren, *Αντίληψη της Ασθένειας* “Perception of Disease” 2952; cf. L. P. Hogan, *Θεραπεία στην περίοδο του Δεύτερου Ναού* Healing in the Second Temple Period 168–207, and Allan, *Ο Γιατρός στον Αρχαίο Ισραήλ* “The Physician in Ancient Israel” 393–4. Για τον Ιώσηπο, δεξ. Kottek, *Ιατρική και Υγιεινή στα έργα του Φλαβίου Ιωσήπου* Medicine and Hygiene in the Works of Flavius Josephus.

⁶⁷ See, e.g., J. M. Baumgarten, *Τα 4Q θραύσματα για Δερματικές ασθένειες* (“The 4Q Zadokite Fragments on Skin Disease,”) *Journal of Jewish Studies* 41 (1990): 153–65, που προσδιορίζει μια φυσιολογική περιγραφή της ροής του αίματος στις αρτηρίες. Ένα άλλο κείμενο που ήταν γραμμένο σε δέρμα, βρέθηκε στους Κυλίνδρους της Νεκρής Θάλασσας, 4Q Therapeia, περιεγράφηκε από τον James Charlesworth ως “απόκρυφες σημειώσεις για τις επισκέψεις ενός Ιουδαίου γιατρού” ο Charlesworth χρονολογεί το κείμενο στο. 26–60 μ. Χ. (J. H. Charlesworth, *Η Ανακάλυψη ενός κυλίνδρου της Νεκρής Θάλασσας 4Q Θεραπεία: η σημασία του στην ιστορία της ιατρικής και στην έρευνα για τον Ιησού* (The Discovery of a Dead Sea Scroll (4Q Therapeia): Its Importance in the History of Medicine and Jesus Research 24). Η ταυτοποίησή του ως ιατρικό έγγραφο αμφισβητήθηκε από τον Joseph Naveh, “Ένα Ιατρικό έγγραφο ή μια άσκηση σε συγγραφή; Το ούτως αποκαλούμενο 4Q Θεραπεία (A Medical Document or a Writing Exercise? The So-Called 4Q Therapeia,” *Israel Exploration Journal* 36 (1986): 52–5, και ο Charlesworth, μετά από μια προσεκτική προσωπική εξέταση του κειμένου, απέσυρε τη διαβεβαίωση του ότι είναι ένα ιατρικό κείμενο (J. H. Charlesworth, *Ένας παρενοημένος πρόσφατα Δημοσιευμένος Κύλινδρος της Νεκρής Θάλασσας* “A Misunderstood Recently Published Dead Sea Scroll,” *Explorations* 1, no. 2 [1994]: 2).

⁶⁸ Για τους Ιουδαίους γιατρούς στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία: F. Kudlien, *Ιουδαίοι ιατροί στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία* “Judische Ärzte im römischen Reich,” *Medizinhistorisches Journal* 20 (1985): 36–57. Σύμφωνα με το Ταλμούδ (Sanhedrin 17B), μια από τις δέκα απαιτήσεις για μια καλή ζωή σε μια Ιουδαϊκή κοινότητα ήταν ένας χειρουργός (V. Nutton, *Συνέχεια ή επανανακάλυψη; Ο γιατρός της πόλης στην Κλασική Αρχαιότητα και στη Μεσαιωνική Ιταλία*, [“Continuity or Rediscovery? The City Physician in Classical Antiquity and Mediaeval Italy,”] in *The Town and State Physician in Europe from the Middle Ages to the Enlightenment*, ed. A. W. Russell, 23).

⁶⁹ J. Jeremias, *Η Ιερουσαλήμ την εποχή του Ιησού: Μια έρευνα στην Οικονομία και τις Κοινωνικές συνθήκες κατά τη περίοδο της Καινής Διαθήκης* Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period 17–18.

πλέον ευρέως διαδεδομένη μέθοδος θεραπείας, απαιτούνταν από τους Χριστιανούς να προσδιορίσουν την στάση τους απέναντι της. Το γεγονός ότι η φυσική βάση της ιατρικής ήταν θρησκευτικά ουδέτερη την έκανε σχετικά καλοδεχόμενη από θρησκευτικής απόψεως. Το ότι είχε μια αποδεκτή θέση μέσα στην γενική εκπαίδευση ήταν μια μαρτυρία για την εξουσία της μέσα στην κουλτούρα. Ενώ οι πρώτοι Χριστιανοί φαίνεται ως επί το πλείστον να έχουν αποδεχτεί την ελληνική ιατρική για τη θεραπεία ασθενειών, βρίσκει κανείς αποχρώσεις στον τρόπο αποδοχής της, όπως θα δούμε εξετάζοντας τρεις σημαντικούς χριστιανούς απολογητές του δεύτερου και τρίτου αιώνα, τον Τερτυλλιανό, τον Οριγένη, και τον Τατιανό, που και οι τρεις τους έχουν αναφερθεί ότι ήταν εχθρικοί προς την ιατρική,⁷⁰ αλλά η προσέγγιση που είχε ο καθένας τους ήταν κάπως διαφορετική⁷¹. Οι απολογητές του δεύτερου αιώνα ήταν θεολόγοι που υπερασπιζόντουσαν την πίστη τους ενάντια στους ειδωλολάτρες επικριτές του Χριστιανισμού. Αυτοί ήταν που άρχισαν να εναρμονίζουν την Χριστιανική αποκάλυψη με την Ελληνορωμαϊκή φιλοσοφία.⁷² Απολογητές όπως ο Ιουστίνος ο Μάρτυς (105–167) και ο Τερτυλλιανός (περίπου 160–225 μ.Χ.) ήταν διανοούμενοι που είχαν λάβει την εκπαίδευση τους στην κλασική κουλτούρα και είχαν επηρεαστεί πολύ απ’ αυτήν. Η γνώμη τους για τη φυσική φιλοσοφία που ήταν ένα συστατικό της Ελληνικής φιλοσοφίας και αχώριστη απ’ αυτήν ήταν αμφίθυμη.⁷³ Ενώ συχνά την κατήγγειλαν για σύνδεση με στοιχεία ειδωλολατρικής θρησκείας ή για αντί-Χριστιανικά στοιχεία, χρησιμοποιούσαν τις μεθόδους της, τις μορφές της σκέψης της και το λεξιλόγιο της και αντλούσαν από αυτήν όταν ήταν χρήσιμο για μια λογική υπεράσπιση του Χριστιανισμού.⁷⁴ Αυτοί οι πατέρες εξελλήνισαν τον Χριστιανισμό παίρνοντας στοιχεία του

⁷⁰ Γράφει ο Fridolf Kudlien “Μεταξύ των πρώτων Χριστιανών, θα βρει κανείς μερικούς ανθρώπους των οποίων η εχθρότητα ενάντια στους γιατρούς και την ιατρική είναι σχεδόν εξωφρενική” (F. Kudlien, *Κυνισμός και Ιατρική* “Cynicism and Medicine,” BHM 48 [1974]: 317). Ο Kudlien ξεχωρίζει τέσσερις που είναι ιδιαίτερα κατηγορηματικά αντίθετοι με τη χρήση της ιατρικής σε οποιαδήποτε μορφή: ο Μαρκίων, ο Αρνόβιος, ο Τατιανός και ο Τερτυλλιανός. Παρόμοια ο Karl-Heinz Leven τους θεωρεί ότι ανάμεσα στους Εκκλησιαστικούς πατέρες αυτοί «επέτρεπαν ένα μόνο είδος θεραπείας, δηλαδή την προσευχή (K.-H. Leven, *Ιατρική σύμφωνα με τον Ευσέβιο της Καισάρειας* (Meadizinische bei Eusebios von Kaisareia 62).)

⁷¹ Για τη γενική αποδοχή της Ελληνικής ιατρικής από τους πατέρες της εκκλησίας, δες H.-J. Frings, “*Ιατρική και ο Ιατρός από τους Έλληνες πατέρες της Εκκλησίας μέχρι τον Χρυσόστομο* (Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos” 8–24) για τον Κλήμεντα της Αλεξάνδρειας δες Dörnemann, *Ασθένεια και Θεραπεία* (Krankheit und Heilung 101–21)

⁷² W. Jaeger, *Πρώιμος Χριστιανισμός και Ελληνική Παιδεία* (Early Christianity and Greek Paideia, esp. 26–35.)

⁷³ Δες τη λεπτομερή έρευνα του Robert Grant για τις στάσεις των πατέρων της εκκλησίας στο δεύτερο αιώνα προς τη φυσική φιλοσοφία με εξαίρεση τους Δυναμικούς Μοναρχιανούς, που είχαν επηρεαστεί από τα συγγράμματα του Γαληνού) και από τους πατέρες που ανήκανε στον τρίτο αιώνα, που τους βρίσκει σε πολλές απόψεις τους τους οποίους βρίσκει από ορισμένες απόψεις «πολύ λιγότερο εύπιστους από τους [ειδωλολάτρες] συγχρόνους τους ” (Θαύμα και Φυσικός Νόμος στην Ελληνορωμαϊκή και πρώιμη Χριστιανική Σκέψη [Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought 87–121, esp. 103 and 120]).

⁷⁴ «Και όταν βρίσκουμε πολλούς από τους Πατέρες όπως ο Ιερώνυμος, ο Αμβρόσιος, ακόμη και ο Αυγουστίνος να μιλούν για ειδωλολατρική μάθηση και λογοτεχνία με περιφρόνηση και εχθρότητα, είναι απαραίτητο να υπενθυμίσουμε στον εαυτό μας ότι αυτή η περιφρόνηση δεν προκύπτει από έλλειψη εκπαίδευσης ή από μια θάρβαρα αδιαφορία για τη γνώση αυτή καθαυτή. , αλλά από το σθένος με το οποίο αυτοί οι άνθρωποι επιδίωκαν ένα νέο ιδεώδες γνώσης, δουλεύοντας μέσα στην πιο έντονη αντίθεση για έναν αναπροσανατολισμό ολόκληρης της δομής της ανθρώπινης σκέψης» (R. G. Collingwood, *The Idea of History* 51) “And when we find many of the Fathers like Jerome, Ambrose, and even Augustine speaking of pagan learning and literature with contempt and hostility it is necessary to remind ourselves that this contempt arises not from lack of education or a barbarous indifference towards knowledge as such, but from the vigour with which these men were pursuing a

κλασικού πολιτισμού και ενσωματώνοντας τα στην Χριστιανική άποψη για τον κόσμο, μια διαδικασία για την οποία είπαν “*ἐσκόλευσαν τοὺς Αἴγυπτίους*” (δες Ἔξοδος 12:36).⁷⁵

Πίστευαν ότι υπήρχε αλήθεια μέσα στις ειδωλολατρικές φιλοσοφίες, που θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν προς όφελος των Χριστιανών απολογητών. Ο πιο παλιός απολογητής, ο Ιουστίνος ο Μάρτυρας, γράφει ότι «φαίνεται ότι υπάρχουν σπέρματα της αληθείας σε όλους τους ανθρώπους» (δες εικόνα)⁷⁶

«Όποια πράγματα λέγονται σωστά από τους ανθρώπους, είναι δικά μας, των Χριστιανών».⁷⁷

Ένας από τους πρώτους Χριστιανούς απολογητές, που αναφέρεται ως ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα Χριστιανού που ήταν ενάντια στους

διανοουμένους είναι ο Τερτυλλιανός. Ο Τερτυλλιανός φαίνεται να είναι το είδος του θεολόγου από τον οποίο αναμένεται να πάρει μια άκαμπτη στάση προς την αξία της φυσικής φιλοσοφίας και προς τη χρήση εκ μέρους των Χριστιανών της ιατρικής για θεραπεία. Είναι γνωστό ότι είχε υποστηρίξει, ότι η σχέση της πίστης προς τη λογική και του Χριστιανισμού προς τον πολιτισμό, είναι ότι υπάρχει ένα απόλυτο χάσμα μεταξύ επιστήμης και πίστης. Η απόρριψη του της φιλοσοφίας, ήταν τουλάχιστον τυπικά σκληρή και απόλυτη.

“Quid ergo Athenae Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?” Τι σχέση έχουν η Αθήνα και η Ιερουσαλήμ; Τι συμφωνία υπάρχει μεταξύ Ακαδημίας και της εκκλησίας; Τι κοινό υπάρχει μεταξύ αιρετικών και χριστιανών; . . . Να πούμε όχι σε κάθε προσπάθεια να παραχθεί ένας Χριστιανισμός διάστικτος με Στωική, Πλατωνική και Διαλεκτική σύνθεση! Δε θέλουμε περίεργη συζήτηση μετά την κατοχή του Ιησού Χριστού, καμία αναζήτηση μετά που είχαμε τη χαρά να γνωρίσουμε το ευαγγέλιο! Με την πίστη μας δεν επιθυμούμε να πιστέψουμε κάτι επιπλέον. Μετά που το έχουμε πιστέψει δεν υπάρχει τίποτε άλλο που θα πρέπει να πιστέψουμε.⁷⁸

Όμως παρόλη αυτή την ρητορική υπερβολή στο να αποκηρύξει τη φιλοσοφία (και ο Τερτυλλιανός ήταν καταπληκτικός στις διαμάχες), ο ίδιος ήταν ένας άνθρωπος με ευρεία μόρφωση και μάθηση που αντλούσε βαθιά μέσα από τις πηγές του κλασικού πολιτισμού μέσα στον οποίο είχε ανατραφεί.⁷⁹ Και αυτό δεν είναι πιο αληθινό από το πεδίο της ιατρικής. Ακόμη και ένα πρόχειρο διάβασμα των έργων του θα δείξει ότι ο Τερτυλλιανός γνώριζε αρκετά για την ιατρική που τον βοηθούσε να κάνει συχνές αναφορές σε ιατρικές έννοιες.⁸⁰ Είναι αλήθεια ότι στο έργο *De anima* (Περί ψυχής) καταδικάζει τους γιατρούς που λέγεται ότι έκαναν ανατομία σε ζωντανούς ανθρώπους (κεφ. 10) και επιτιμά τη χρήση της εμβρυοτομής (κεφ. 25).⁸¹ Αυτές οι αναφορές σε κακές χρήσεις της ιατρικής είναι αυτές που αναφέρονται πιο συχνά ως ένδειξη για την υποστήριξη της άποψης ότι ήταν εχθρικός προς την ιατρική τέχνη. Όμως πουθενά στο *De anima*, δεν καταδικάζει είτε τους γιατρούς είτε την ιατρική με γενικούς όρους. Επιπλέον είναι ξεκάθαρο, σε οποιοδήποτε αναγνώστη,

new ideal of knowledge, working in the teeth of opposition for a reorientation of the entire structure of human thought” (R. G. Collingwood, *The Idea of History* 51)

⁷⁵ D. W. Amundsen, *Η Ιατρική και η Πίστη στους Πρώτους Χριστιανούς* (“Medicine and Faith in Early Christianity,” *BHM* 56 (1982): 326–50, reprinted in Amundsen 129–32.)

⁷⁶ Πρώτη Απολογία κεφ. 44

⁷⁷ Δεύτερη Απολογία 2:13

⁷⁸ Η συνταγή κατά των Αιρετικών *The Prescription against Heretics* 7

⁷⁹ Lindberg, *Η Επιστήμη και η Πρώτη Εκκλησία* (“Science and the Early Church” 25–6.)

⁸⁰ Δες G. Rialdi, Η ιατρική μέσα στα δόγματα του Τερτυλλιανού *La medicina nella dottrina di Tertulliano*, and S. D’Irsay, *Ιατρική των Πατέρων* “Patristic Medicine,” *Annals of Medical History* 9 (1927): 367–8; Dörnemann, *Ασθένεια και θεραπεία Krankheit und Heilung* 161–72.

⁸¹ Πρβλ. *Apologeticum ad nationes* 1.15, *Apology* 9.

ὅσα περὶ ἀθανασίας ψυχῆς, ἢ τιμωριῶν τῶν μετὰ θάνατον, ἢ θεωρίας οὐρανίων, ἢ τῶν ὁμοίων δογμάτων, καὶ φιλόσοφοι καὶ ποιηταὶ ἔφασαν, παρὰ τῶν προφητῶν τὰς ἀφορμὰς λαβόντες, καὶ νοῆσαι δεδύνηνται, καὶ ἐξηγήσαντο· ὅθεν παρὰ πᾶσι σπέρματα ἀληθείας δοκεῖ εἶναι. Ἐλέγχονται δὲ μὴ ἀκριβῶς νοήσαντες, ὅταν ἐναντία αὐτοῖς λέγωσιν.

1 Πρώτη απολογία ὅθεν πᾶσι σπέρματα ἀληθείας δοκεῖ εἶναι

ότι ο Τερτυλλιανός μελέτησε πολύ την ιατρική ίσως σαν ένα μέρος της γενικής του εκπαίδευσης.⁸² Συχνά κάνει χρήση ιατρικών αναλογιών για να δώσει παραδείγματα θεολογικών ή θρησκευτικών εννοιών. Και τα αναφέρει με ένα τρόπο που δείχνει επιδοκιμασία αρκετούς ιατρικούς συγγραφείς με εξέχοντα τον Σωρανό,⁸³ που για τον Τερτυλλιανό απέκτησε μια αυθεντία για θέματα ιατρικής όπως απέκτησε ο Γαληνός για κατοπινούς χριστιανούς συγγραφείς. Το γεγονός ότι ο Τερτυλλιανός τον αναφέρει συχνά και με σεβασμό είναι δύσκολο να το εναρμονίσουμε με την υποτιθέμενη του αντιπάθεια προς την ιατρική. Το πιο σημαντικό είναι ότι τα έργα του Τερτυλλιανού μας υποδεικνύουν ότι είχε σε υψηλή εκτίμηση για την ιατρική και για τους γιατρούς. Η ιατρική για αυτόν ήταν δώρο Θεού. Γράφει: «Ας ήταν ο Ασκληπιός ο πρώτος που αναζήτησε και ανακάλυψε θεραπείες: Ο Ησαΐας [Ησαΐας 38:21] αναφέρει ότι παρήγγειλε γιατρικό για τον Εζεκία όταν ήταν άρρωστος. Ο Παύλος, επίσης, ξέρει ότι λίγο κρασί κάνει καλό στο στομάχι. [Α΄ Τιμόθεο 3:23].»⁸⁴ Σε ένα αριθμό κειμένων που είναι σκόρπια στα εκτεταμένα γραπτά του Τερτυλλιανού, ένας βρίσκει λόγια επαινετικά για την ιατρική. Στο 5^ο κεφάλαιο του Scorpiace (Στμ με υπότιτλο πώς να αντιδράσουμε στο δηλητήριο του σκορπιού), για παράδειγμα, παρατηρεί ότι οι πόνοι που προκαλεί ο γιατρός είναι αναγκαίοι για να παράγουν θεραπεία. Οι άνθρωποι φεύγουν ανόητα από το γιατρό που πρέπει να κόψει ή να κάψει, αλλά ένας τέτοιος πόνος είναι απαραίτητος για να παραχθεί ένα καλό αποτέλεσμα. Και μετά τη θεραπεία ο άνθρωπος θα επαινεί την ικανότητα του γιατρού (απόσπασμα από το Scorpiace. Και η θεραπευτική τέχνη έχει προφανώς μια φαινομενική σκληρότητα, λόγω της λόγχης, του αναμμένου σιδήρου και της μεγάλης θερμότητας της μουστάρδας. Το να κοπεί και να καεί, και να τραβηχτεί και να δαγκωθεί, δεν είναι γι' αυτό κακό, γιατί προκαλεί χρήσιμους πόνους, ούτε θα απορριφθεί απλώς επειδή πλήττει, αλλά επειδή ταλαιπωρείται αναπόφευκτα θα εφαρμοστεί. Το καλό δεδουλευμένο είναι η συγγνώμη για τον τρόπο του έργου. Εν ολίγοις, αυτός ο άνθρωπος που ουρλιάζει και στενάζει και ουρλιάζει στα χέρια ενός γιατρού θα φορτώσει επί του παρόντος τα ίδια χέρια με μια αμοιβή και θα διακηρύξει ότι είναι οι καλύτεροι χειριστές και δεν θα επιβεβαιώνει πλέον ότι είναι σκληροί. Έτσι και τα μαρτύρια μαινονται μανιασμένα, αλλά για σωτηρία. Ο Θεός επίσης θα έχει την ελευθερία να θεραπεύει για την αιώνια ζωή μέσω πυρών και ξιφών, και ό,τι είναι οδυνηρό. Αλλά δεν θαυμάζετε τον γιατρό τουλάχιστον από αυτή την άποψη, ότι ως επί το πλείστον χρησιμοποιεί παρόμοιες ιδιότητες στις θεραπείες για να εξουδετερώσει τις ιδιότητες των ασθενειών, όταν βοηθά, σαν να λέγαμε, με λάθος τρόπο, να υποστηρίξει μέσω αυτών πράγματα στα οποία οφείλεται η θλίψη.) Ολόκληρη η περικοπή είναι μια υπεράσπιση του μαρτυρίου, που θα φέρει αιώνια σωτηρία, σε αναλογία με τον πόνο που προκαλεί ο γιατρός που έχει ως αποτέλεσμα τη θεραπεία. Μακράν του να μιλάει με περιφρόνηση για την ιατρική, ο Τερτυλλιανός την αντιμετωπίζει ως ευεργετική για την ανθρωπότητα. Σε μια διδακτική περικοπή του De anima (=Μια πραγματεία για την Ψυχή, κεφ. 2), αντιπαραθέτει τη φιλοσοφία για την οποία εκφράζεται αποδοκιμαστικά με την ιατρική. Απορρίπτει την παραδοσιακή ιδέα ότι «η ιατρική είναι η αδελφή της φιλοσοφίας.» Βρίσκει στην μέθοδο της πρώτης που ξετάζει κάθε τι το ιδιαίτερο ως μια καλύτερη μέθοδο από τις εικασίες που χαρακτηρίζουν τη φιλοσοφία. Η ιατρική φθάνει σε συμπεράσματα που βασίζονται σε παρατηρήσεις, ενώ η φιλοσοφία κάμπτεται τις γνώμες τις προς τους νόμους της φύσης.⁸⁵

Ο Ωριγένης (185–254 μ.Χ.) είχε μια κάπως διαφορετική προσέγγιση. Ο Ωριγένης έχει μια πολύ θετική άποψη για την ιατρική.⁸⁶ Θέτοντας το ερώτημα αν όλη η γνώση προέρχεται

⁸² Για την εκπαίδευση του Τερτυλλιανού δες T. D. Barnes, Τερτυλλιανός, Μια Ιστορική και φιλολογική μελέτη *Tertullian: A Historical and Literary Study* 194–210; in *medicine* 205.

⁸³ Αυτόθι 123; cf. 29, 198

⁸⁴ De corona 8.

⁸⁵ Cf Ad nationes 2.4, De corona 8.

⁸⁶ See D. G. Bostock, *Ιατρική θεωρία και Θεολογία στον Ωριγένη* "Medical Theory and Theology in Origen," in *Origeniana Tertia: The Third International Colloquium for Origen Studies* 191–9; M. Dörnemann, *Ιατρικό περιεχόμενο στη Θεολογία του Ωριγένη* "Medizinale Inhalte in der Theologie des Origenes," in *Ärztetkunst und Gottvertrauen: Antike und mittelalterliche Schnittpunkte von*

από το Θεό, αναρωτιέται ποια γνώση έχει τα μεγαλύτερη πιθανότητα να έχει θεϊκή προέλευση όσο έχει η ιατρική, η οποία είναι σε τελευταία ανάλυση η κατανόηση της υγείας.⁸⁷ Ο Θεός προμήθευσε στην ανθρωπότητα την γνώση της ιατρική όπως προμήθευσε βότανα και άλλες θεραπευτικές ιδιότητες.⁸⁸ Ο Ωριγένης θεωρούσε την ιατρική ως «ευεργετική για την ανθρωπότητα» και συνιστά στους Χριστιανούς να τη χρησιμοποιούν για θεραπεία.⁸⁹ Συζητώντας τη χρήση της ιατρικής για θεραπεία, ξεχωρίζει δύο κατηγορίες Χριστιανών. Γράφει: «ένας άνθρωπος θα πρέπει να χρησιμοποιήσει ιατρικά μέσα για να θεραπεύσει το σώμα του αν θέλει να ζήσει στον απλό και συνηθισμένο τρόπο. Αν θέλει να ζήσει με έναν ανώτερο τρόπο από αυτόν των πολλών, θα πρέπει να το κάνει με αφοσίωση στον Κυρίαρχο Θεό και με το να προσεύχεται σ' Αυτόν»(*δύνασθαι θεραπεύειν τὰ σώματα· ἀλλὰ χρή τὴν θεραπείαν τῶν σωμάτων, εἰ μὲν ἀπλούστερον βούλοιτό τις ζῆν καὶ κοινότερον, ἐφόδω ἰατρικῇ θεραπεύειν, εἰ δὲ θέλιον παρὰ τοὺς πολλοὺς, εὐσεβείᾳ τῇ εἰς τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν καὶ ταῖς πρὸς ἐκεῖνον εὐχαΐς*)⁹⁰ Η διάκριση μεταξύ του συνηθισμένου και του ανώτερου Χριστιανού βρίσκεται σε πολλά γραπτά του Ωριγένη. Αντανακλά την πεποίθηση του ότι κάθε τι έχει μια διπλή όψη: αυτήν που είναι λογική και είναι γνωστή στον κάθε ένα, και αυτή που είναι πνευματική και είναι γνωστή μόνο στους ανώτερους.⁹¹ Πιστεύει ότι οι πιο πνευματικοί Χριστιανοί θα πρέπει να στηρίζονται για θεραπεία αποκλειστικά στο Θεό και να αποφεύγουν να χρησιμοποιούν την ιατρική και τους γιατρούς. Ο Ωριγένης δεν εισάγει εδώ ένα διστακτικό στοιχείο στη χρήση της ιατρικής από τους Χριστιανούς. Μάλλον εκφράζει μια αρχή που υιοθετήθηκε από αρκετούς μεταγενέστερους χριστιανούς συγγραφείς και ασκητές, δηλαδή ότι η ιατρική, όσο νόμιμη (και μάλιστα αποτελεσματική) και αν είναι για όλους τους Χριστιανούς, μπορεί ελεύθερα να την αρνούνται όλοι εκείνοι που αναζητούν μια στενότερη εξάρτηση στον Θεό και που αναζητούν τη σωματική θεραπεία μέσω της προσευχής και μόνο. Παρόλο που αυτή η αρχή παρέμεινε μια μειοψηφική άποψη ανάμεσα στους πρώιμους Χριστιανούς, πάντα υπήρχαν κάποιοι που την ασπάζοντουσαν.⁹² Από δύο επιπλέον Χριστιανούς συγγραφείς του δεύτερου αιώνα που θεωρούνται εχθρικοί προς την ιατρική είναι ο Μαρκίων (μ.Χ. 154) και ο Τατιανός (δεύτερος αιώνας). Στην περίπτωση του Μαρκίωνος, οι μόνες ενδείξεις που προσκομίστηκαν ως αποδεικτικά στοιχεία ήταν η διαγραφή του χαρακτηρισμού του Λουκά ως «ο ιατρός ο Αγαπητός» από το εδάφιο Κολοσσαείς 4:14 και ο ριζοσπαστικός δυϊσμός του. Ο Ντάρελ Άμουντσεν δικαίως αποκάλεσε το πρώτο υποτιθέμενο έδαφος «σαθρό», ενώ το δεύτερο είναι απλώς ανεπαρκές για να υποστηρίξει το συμπέρασμα ότι ο Μαρκίων θεώρησε την ιατρική ακατάλληλη για τους Χριστιανούς.⁹³ Έχει υποστηριχθεί ότι ο Τατιανός

Christentum und Medizin, ed. C. Schulze and S. Ihm, 9–39; and Dörnemann, Krankheit und Heilung 121–60

⁸⁷ Ομιλία 8 στους Αριθμούς 3

⁸⁸ Adnotationes in librum III regum 15:23.

⁸⁹ Contra Celsum 3.12

⁹⁰ *Contra Celsum* 8.60

⁹¹ Amundsen, *Ιατρική και πίστη στον πρώιμο Χριστιανισμό* "Medicine and Faith in Early Christianity," in Amundsen 140

⁹² Για παραδείγματα, δες Theodoret, *Θρησκευτική Ιστορία* Historia Religiosa 9.7 (Ο Πέτρος της Γαλατίας) και ο Ψευδο-Μακάριος 48.4 (αναφέρονται και οι δύο Merideth 77–78) Θα πείτε, "Σίγουρα το πιστεύω. Γι' αυτό στέκομαι, και αυτή είναι η προσδοκία μου". Μάθε, λοιπόν, αφού ψάξεις τον εαυτό σου, αν οι σωματικές παθήσεις δεν σε μεταφέρουν στους επίγειους γιατρούς, λες και ο Χριστός, που πίστευες, δεν μπορούσε να σε θεραπεύσει! Δείτε πώς εξαπατάτε τον εαυτό σας, γιατί φαντάζεστε ότι πιστεύετε, ενώ δεν πιστεύετε ακόμη, όπως θα έπρεπε, στην αλήθεια. Διότι αν πίστευες ότι οι αιώνιες, ανεπανόρθωτες πληγές της θάνατης ψυχής και οι κακές ταραχές της θα θεραπευθούν από τον Χριστό, θα πίστευες ότι είναι ικανός να θεραπεύσει και τις προσωρινές διαταραχές και ασθένειες του σώματος και θα είχες καταφύγει σε Αυτόν μόνο, στην παραμέληση των ιατρικών φροντίδων και θεραπειών. Αυτός που δημιούργησε την ψυχή έχει φτιάξει και το σώμα. Και Αυτός που θεραπεύει αυτό το θάνατο μέρος, είναι σε θέση να θεραπεύσει το σώμα και από τις προσωρινές του διαταραχές και ασθένειες.

⁹³ D. W. Amundsen, *Σώμα, Ψυχή, και Γιατρός* ("Body, Soul, and Physician," in Amundsen 26 n. 7.)

ήταν εντελώς αντίθετος στη χρήση φαρμάκων για τη θεραπεία ασθενειών, αλλά στην πραγματικότητα απέρριπτε μόνο τη χρήση *φαρμάκων*, τα οποία πίστευε ότι επέτρεπαν στους δαίμονες να εισέλθουν στο σώμα.⁹⁴ Έτσι λοιπόν ενώ είχε κάποιες ειδικές επιφυλάξεις, οι αντιρρήσεις του δεν ισοδυναμούν με μια ολική καταδίκη της ιατρικής. Ο Τερτυλλιανός, ο Ωριγένης, ο Μαρκίων και ο Τατιανός δεν ήταν σε πλήρη συμφωνία σε σχέση με τη θέση της ιατρικής στη ζωή ενός Χριστιανού, και βέβαια δεν θα τους περιμέναμε να είναι. Παρόλο που οι ενδείξεις για τη θέση του Μαρκίωνος είναι ασαφείς, οι λόγοι για τους οποίους μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ήταν αντίθετος στη χρήση φαρμάκων είναι πολύ αβάσιμοι για να αντέξουν το βάρος που τους δόθηκε. Όμως κανείς από τους υπόλοιπους τρεις απορρίπτει τη χρήση της ιατρικής· όλοι τη δέχονται με επιφυλάξεις. Οι ενδείξεις που έχουμε από το δεύτερο αιώνα, μας επιτρέπουν να προχωρήσουμε στο να αναδομήσουμε τις απόψεις των Χριστιανών που ακολουθούσαν το κύριο ρεύμα του Χριστιανισμού. Οι θετικές απόψεις προς την ιατρική συμπεραίνονται από τη συχνότητα με την οποία οι Χριστιανοί συγγραφείς χρησιμοποιούν ιατρικές θεωρίες και ορολογίες ως αναλογίες για τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις. Οι Χριστιανοί μελετούσαν την ιατρική, που εθεωρείτο ευρέως ένα ουσιώδες θέμα για τους μορφωμένους και πολιτισμένους ανθρώπους, ένα θέμα της γενικής τους εκπαίδευσης.⁹⁵ Όπως τον Τερτυλλιανό, ο Κλήμης της Αλεξάνδρειας (περί το 160–215) επιδεικνύει μια σημαντική γνώση της ανατομίας και φυσιολογίας, που τις χρησιμοποιεί αποτελεσματικά για να δώσει εικόνες σε θεολογικά θέματα.⁹⁶ Ο Μποστόκ γράφει «για τον Ωριγένη, η τέχνη της ιατρικής ήταν η πιο καθαρή παραβολή για το Ευαγγέλιο στην πράξη.»⁹⁷ Έτσι το ιατρικό μοντέλο της υγείας ότι είναι η αρμονία των στοιχείων όπως το θερμό και το ψυχρό ή το ξηρό και το υγρό, βρίσκει ένα παραλληλισμό στη σχέση μεταξύ σώματος και ψυχής.⁹⁸ Όπως οι γιατροί κάνουν καυτηριασμό και δίνουν πικρά φάρμακα στο σώμα, έτσι και ο Θεός εφαρμόζει αυστηρή παιδεία στην ψυχή.⁹⁹ Το ιατρικό δόγμα των αντιθέτων μας προσφέρει ένα παραλληλισμό για την αφαίρεση της αμαρτίας και του κακού.¹⁰⁰ Κάνοντας κάθε μία από αυτές τις αναλογίες με την ιατρική θεωρία, ο Ωριγένης δείχνει οικειότητα με τα Ιπποκρατικά έργα και τα έργα του Γαληνού. Ο συγγραφέας του ψευδεπίγραφου έργου *Περί της αναστάσεως του Σώματος*, που το απέδιδαν στον Αθηναγόρα που ήταν συγγραφέας του δεύτερου αιώνα, παρόμοια ακολουθεί κάποιον ιατρικό συγγραφέα, πιθανόν το Γαληνό, και μάλιστα με

⁹⁴ See ch. 3, p. 52.

⁹⁵ Glen Bowersock υποστηρίζει ότι τον δεύτερο αιώνα αναπτύχθηκε μια «μόδα» για την ιατρική που αποδίδει στην παραδοσιακά στενή σύνδεση της ιατρικής, της φιλοσοφίας και της ρητορικής. Όπως η εμφάνιση της Ιπποκρατικής ιατρικής συνέπεσε με το σοφιστικό κίνημα τον πέμπτο αιώνα π.Χ., έτσι και η «Δεύτερη σοφιστική» συνοδεύτηκε από ένα νέο ενδιαφέρον για την ιατρική. (*Έλληνες Σοφιστές στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία Greek Sophists in the Roman Empire* 66). Ο P. A. Brunt [απορρίπτει πειστικά αυτήν την ευρέως αποδεκτή θεωρία με το σκεπτικό ότι συγχέει τη ρητορική με τη σοφιστική και ότι ενώ υπήρχε στενή σύνδεση μεταξύ ιατρικής και φιλοσοφίας, δεν υπήρξε ποτέ παρόμοια σύνδεση μεταξύ ιατρικής και ρητορικής (*Η φούσκα της Δεύτερης Σοφιστικής* ["The Bubble of the Second Sophistic," *Bulletin του Ινστιτούτου Κλασικών Σπουδών*] *Bulletin of the Institute of Classical Studies* [1994]: 37–46).

⁹⁶ S. D'Irsay, *Χριστιανική Ιατρική και Επιστήμες στον Τρίτο αιώνα* ("Christian Medicine and Science in the Third Century," *Journal of Religion* 10 (1930): 531–3.)

⁹⁷ Bostock, *Ιατρική Θεωρία στον Ωριγένη* ("Medical Theory and Theology in Origen" 191.)

⁹⁸ *Ibid.*, 192–3 *Ωριγένης, Σχόλια στο Ματθαίος 13,4 Commentary on Matthew 13, 4*

⁹⁹ Bostock, *Ιατρική Θεωρία και Θεολογία στον Ωριγένη* "Medical Theory and Theology in Origen" 194

¹⁰⁰ Αυτόθι, 197

κάποιες λεπτομέρειες σε μια μακροσκελή συζήτηση της πέψης.¹⁰¹ Αυτό το ενδιαφέρον των Χριστιανών για την ιατρική θεωρία, που προϋποθέτει εκ μέρους των πρώιμων Χριστιανών συγγραφέων μια ιατρική κατανόηση της ασθένειας, και αυτό συνεχίστηκε σε όλη την ύστερη αρχαιότητα, ιδιαίτερα όσον αφορά τις θεολογικές ιδέες που είχαν συνέπειες για το σώμα, όπως η ανάσταση.¹⁰² Οι Καππαδόκες πατέρες, για παράδειγμα, αποκαλύπτουν μια κατανόηση για τις θεωρίες της μεταδοτικότητας καθώς συζητάνε για την αιτία της λέπρας.¹⁰³ Επιπλέον όπως φαίνεται και ο Βασίλειος (περί το 330–79) και ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός (329–89 μ.Χ.) μελέτησαν κλινική ιατρική.¹⁰⁴ⁱⁱⁱ Ο Τζων Καβαρνός ισχυρίζεται ότι στη συζήτηση της σχέσης ψυχής και σώματος, κανείς Χριστιανός συγγραφέας δε δείχνει μεγαλύτερη κατανόηση για τη φυσιολογική αίσθηση της από ότι ο Γρηγόριος της Νύσσας που την απέκτησε με το να διαβάσει πάρα πολλές ιατρικές πηγές.¹⁰⁵ Πράγματι, στα έργα του υπάρχει άφθονη ιατρική ορολογία, που αντανακλούν το οξύ του επιστημονικό ενδιαφέρον στην ιατρική θεωρία.¹⁰⁶ Ο Νεμέσιος (fl. c. 390), επίσκοπος της Έμεσας στη Συρία, συνέθεσε ένα έργο *Εις τη φύση του Ανθρώπου*, που ήταν μια Χριστιανική ανθρωπολογία που στηριζόταν πολύ σε μια επιμελή μελέτη της Ελληνικής ιατρικής. Όπως τους περισσότερους Χριστιανούς συγγραφείς που επικαλούνται την ιατρική θεωρία και πρακτική, ο Νεμέσιος μελέτησε την ιατρική ως ένα κλάδο της φιλοσοφίας και μάλλον όχι ως μέρος μιας ιατρικής εκπαίδευσης.¹⁰⁷

Η ιατρική ως μια Αναλογία για τη Θεραπεία της Ψυχής

Στους απολογητές δε βρίσκουμε να υπάρχει κάποιο χάσμα αλλά μάλλον μια συνέχεια με τον κλασικό πολιτισμό ως προς την εκτίμηση τους προς την κοσμική ιατρική. Βρίσκουμε αυτή τη συνέχεια διάσπαρτη σε αρκετές περικοπές στα γραπτά του Τερτυλλιανού στις οποίες χρησιμοποιεί αναλογίες της ψυχής και του σώματος. Εδώ ο πολύ γνωστός Χριστιανός κριτικός των παγανιστικών πολιτιστικών αξιών φανερώνει το χρέος του στη μακρά παράδοση της Ελληνικής φιλοσοφίας με τη σύγκριση που κάνει στη θεραπεία του σώματος προς τη θεραπεία της ψυχής.¹⁰⁸ Στις αρχές του 4^{ου} αιώνα προ Χριστού η ιατρική

¹⁰¹R. M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century* 109–10; idem, *Miracle and Natural Law* 241–3; L. W. Bernard, “Athenagoras: De Resurrectione. The Background and Theology of a Second Century Treatise on the Resurrection,” *Studia Theologica* 30 (1976): 11–16.

¹⁰² Grant, *Θαύμα και Φυσικός Νόμος (Miracle and Natural Law* 235–45.)

¹⁰³ Δες S. R. Holman, *Οι πεινασμένοι πεθαίνουν: Ζητιάνοι και Επίσκοποι στη Ρωμαϊκή Καππαδοκία (The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia* 158–60). «Έτσι η συμβολική εικόνα της μετάδοσης είναι εδώ [στη συζήτηση της θεωρίας της αερομεταφερόμενης ασθένειας από τον Γρηγόριο Νύσσης και τον Γρηγόριο τον Ναζιανζηνό] σταθερά ριζωμένη σε μια ιατρική αντίληψη του φυσικού σώματος» (ibid., 160). (ibid., 160).

¹⁰⁴ Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός, *Or.* 43.23; see Holman, *Οι πεινασμένοι πεθαίνουν* 29–30, και M. E. Keenan, “Άγιος Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός και πρώιμη Βυζαντινή ιατρική,” *BHM* 9 (1941): 12–14. Ο αδελφός του Βασιλείου, ο Γρηγόριος Νύσσης, αν και δεν σπούδασε ιατρική είχε μεγάλο ενδιαφέρον για αυτή (see M. E. Keenan, *Άγιος Γρηγόριος Νύσσης και το Ιατρικό επάγγελμα “St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession,” BHM* 15 [1944]: 150–61).

¹⁰⁵ J. P. Cavarinos, *Σχέση του Σώματος και της Ψυχής στη σκέψη του Γρηγορίου της Νύσσας* (“Relation of the Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa,”) στο *Γρηγόριος της Νύσσας και η Φιλοσοφία: Δεύτερο διεθνές Συμπόσιο για τον Γρηγόριο ης Νύσσας (Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa* 62.)

¹⁰⁶ Αυτόθι., 71; cf. 72, 73, 74; cf. Merideth 32–3.

¹⁰⁷ Bernard, “Αθηναγόρας” 2–3.

¹⁰⁸ L. Edelstein, *Η σχέση της Αρχαίας Φιλοσοφίας προς την Ιατρική* (“The Relation of Ancient Philosophy to Medicine,” in Edelstein 360–66) J. Pigeaud, *Η ασθένεια της ψυχής: μια μελέτη για τη*

ορολογία είχε ενσωματωθεί για τη συζήτηση της ηθικής.¹⁰⁹ Η Ιατρική άποψη της υγείας ως μιας κατάστασης του σώματος στην οποία όλοι οι χυμοί λειτουργούν αρμονικά έδινε μια αναλογία για την οποία η *αρετή* οριζόταν ως η ισορροπία των στοιχείων της ψυχής (π.χ. Πλάτωνας).¹¹⁰

Οι φιλόσοφοι έλεγαν ότι η ψυχή είναι άρρωστη ή ότι έχει ασθενήσει.¹¹¹ Ονόμαζαν τα συναισθήματα *πάθη* ή «*παθήματα*». Η μετριοπάθεια παρείχε το κλειδί για την αρμονία της ψυχής. «Η ευχαρίστηση πρέπει να διεγείρεται με μέτρο, διαφορετικά θα αρρωστήσουμε», λέει ο γιατρός Ερυξίμαχος στο Συμπόσιο του Πλάτωνα¹¹². Ένας υγιής άνθρωπος απέφευγε την ασθένεια και την αρρώστια με το να αποφεύγει τις υπερβολές και με αυτοέλεγχο, (σωφροσύνη που αρχικά σήμαινε υγεία του νου=σώας τας φρένας). Πολυφαγία ή υπερβολική τέρψη μέσα στα πάθη, όχι μόνο οδηγούσαν σε κακή υγεία αλλά δημιουργούσαν και μια κακή κατάσταση της ψυχής. Έτσι η ιατρική και η φιλοσοφία συμπλήρωναν η μία την άλλη και βοηθούσαν κάποιον να ζει μια αρμονική ζωή οπότε το αποτέλεσμα ήταν ευτυχία. Η αναλογία σώματος-ψυχής χρησιμοποιήθηκε από τους συγγραφείς όλων σχεδόν των φιλοσοφικών σχολών. Ο Επίκτητος (55– 135 μ.Χ.) συνέκρινε τη σχολή του φιλοσόφου με το ιατρείο ενός γιατρού, στο οποίο ο φιλόσοφος ασχολείται θεραπευτικά με βαθιά ριζωμένους ανωμαλίες του νου που είναι συγκρίσιμες με φυσικές αρρώστιες, που η θεραπεία τους, όπως μια εγχείρηση είναι συχνά οδυνηρή διαδικασία.

Η σχολή των φιλοσόφων, κύριοι, είναι μια αίθουσα συμβουλών γιατρών. Πρέπει να φύγεις από αυτό με πόνο, όχι με ευχαρίστηση γιατί έρχεσαι σε αυτό με αταξία, ένας άλλος με βγαλμένο τον ώμο, ένας άλλος με έλκος, άλλος με συρίγγιο, άλλος με πονοκέφαλο. Και μετά θα με έβαζες να κάτσω εδώ και να το πω μια χαρά μικρές σκέψεις και φράσεις, και να με αφήσεις με τον έπαινο στα χείλη σου και να φύγει, ο ένας τον ώμο του, ο άλλος με το κεφάλι του, ο άλλος με το έλκος του, ο άλλος με το συρίγγιο

σχέση της ψυχής και του σώματος μέσα στην αρχαία ιατρό-φιλοσοφική παράδοση (La Maladie de l'âme: Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition medico-philosophique antique)

¹⁰⁹Για μια λεπτομερή συζήτηση δεξ M. C. Nussbaum, *Η θεραπεία της Επιθυμίας: θεωρία και πρακτική της Ελληνιστικής Ηθικής* (The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics 13–47) και για μια περισσότερο εξειδικευμένη συζήτηση, G. Ferngren and D. W. Amundsen, *Αρετή και υγεία/ιατρική στην προ-Χριστιανική Αρχαιότητα* (“Virtue and Health/Medicine in Pre-Christian Antiquity,”) στο *Αρετή και Ιατρική: εξερευνήσεις στο χαρακτήρα της Ιατρικής* (Virtue and Medicine: Explorations in the Character of Medicine, ed. E. E. Shelp, 9–11.)

¹¹⁰ Πολιτεία 443D–E. On Plato, δεξ Lloyd, *Στην Λαβή της Ασθένειας In the Grip of Disease 142–57*, and J. T. McNeill, *Μια ιστορία για τη θεραπεία των Ψυχών* (A History of the Cure of Souls 17–41.)

Πολιτεία: [443d] εντός, ως ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τὰλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὡσπερ ὄρους τρεῖς ἀρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξύ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα [e.] συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμωσμένον, οὕτω δὴ πράττειν ἦδη, ἐάν τι πράττη ἢ περὶ χρημάτων κτήσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια συμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πράξιν ἢ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σῶζῃ τε καὶ συναπεργάζηται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἄδικον δὲ [444a] πράξιν ἢ ἂν αἰεὶ ταύτην λύη, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν.

¹¹¹ Πλάτωνος, Νόμοι 862C. *πεσὸν ὑπὸ τοῦ πάλιν ἐξορθοῦντα, καὶ τὸ θανατωθὲν ἢ τρωθὲν, ὑγιές, τὸ δὲ ἀποίνοις ἐξίλασθὲν τοῖς δρῶσι καὶ πάσχουσιν ἐκάστας τῶν βλάβειων, ἐκ διαφορᾶς εἰς φιλίαν πειρατέον αἰεὶ καθιστάναι τοῖς νόμοις* Σε αντίθεση, ενώ στις Εβραϊκές Γραφές η φυσική θεραπεία χρησιμοποιείται εικονικά για να περιγράψει τη σωτηρία του Γιαχβέ, η αμαρτία ποτέ δεν αντιμετωπίζεται ως πνευματική ασθένεια (TDNT 3:203, s.v.).

¹¹² Πλάτωνος Συμπόσιο ὁ τῆς Οὐρανίας [187e] μούσης Ἔρωσ· ὁ δὲ Πολυμνίας ὁ πάνδημος, ὃν δεῖ εὐλαβοῦμενον προσφέρειν οἷς ἂν προσφέρῃ, ὅπως ἂν τὴν μὲν ἡδονὴν αὐτοῦ καρπώσῃται, ἀκολασίαν δὲ μηδεμίαν ἐμποιήσῃ· ὡσπερ ἐν τῇ ἡμετέρῃ τέχνῃ μέγα ἔργον ταῖς περὶ τὴν ὀψοποικὴν τέχνῃ ἐπιθυμίας καλῶς χρῆσθαι, ὡστ' ἄνευ νόσου τὴν ἡδονὴν καρπώσασθαι. καὶ ἐν μουσικῇ δὴ καὶ ἐν ἰατρικῇ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι καὶ τοῖς ἀνθρωπείοις καὶ τοῖς θείοις, καθ' ὅσον παρῆκει, φυλακτέον ἐκάτερον τὸν ἔρωτα· ἔνεστον [188a] γάρ. B. Snell, *Η Ανακάλυψη του Νου*The Discovery of the Mind 162.

του, ακριβώς στην κατάσταση που τα έφερε σε μένα. Για αυτό λέτε ότι οι νέοι άντρες πρέπει να πάνε στο εξωτερικό και να αφήσουν τους γονείς και τους φίλους τους και συγγενείς και περιουσίες, για να πουν σε σένα: «ουά!» όταν τους λέτε τις φράσεις σας; Αυτό έκανε ο Σωκράτης ή ο Ζήνων ή ο Κλεάνθης;¹¹³

Οι Χριστιανοί συγγραφείς από το δεύτερο ως τον πέμπτο αιώνα οφείλουν στους Έλληνες τη μεταφορική χρήση της ιατρικής ορολογίας ιδιαίτερα στο θέμα *Χριστός ο Ιατρός* “*Christus medicus*”, που έγινε ένας δημοφιλής τίτλος που αποδιδόταν στον Ιησού στην περίοδο της πρώτης εκκλησίας.¹¹⁴ Ο ιδεώδης γιατρός και ο γιατρός ως κάτι το ιδεώδες είναι τύποι που τους βρίσκουμε συχνά στα κλασικά έργα.¹¹⁵ Η λέξη ιατρός, «γιατρός», όταν χρησιμοποιείται μεταφορικά, δεν είναι ουδέτερος όρος. Εκτός από την περίπτωση που έχει τροποποιηθεί από ένα υποτιμητικό επίθετο, συνήθως φέρει μαζί του τη μεταφορική δύναμη ενός συμπονετικού, αντικειμενικού, ανιδιοτελούς ανθρώπου που είναι αφοσιωμένος στις ευθύνες του. Έτσι ο καλός κυβερνήτης, νομοθέτης, ή πολιτικός καμιά φορά ονομάζεται ο ιατρός της πολιτείας. Η σκέψη ήταν ότι ουσιαστικά ο πολιτικός είναι (ή θα έπρεπε να είναι) για την πολιτεία ότι ο γιατρός για τον ασθενή του. Ήδη βρίσκουμε αυτόν τον συμβολισμό σε μη ιατρικά έργα τον πέμπτο αιώνα προ Χριστού. Με παρόμοιο τρόπο οι αρχαίοι φιλόσοφοι περιγράφονταν ως γιατροί της ψυχής. Άσχετα με το αν το «φάρμακο» που έδιναν ήταν καταπραυντικό ή οδυνηρό, ο κύριος τους σκοπός ήταν το καλό του ασθενούς των. Οι ίδιοι οι Έλληνες φθάσανε στο σημείο να περιμένουν πολλά από την ιατρική και από τον ιατρό επίσης. Η ίδια η τέχνη της ιατρικής έφερε μαζί της μια ανθρωπιστική προσδοκία εντελώς διαφορετική από οποιοδήποτε εξωτερικά καθορισμένο ιδανικό όπως αυτό που βρέθηκε, για παράδειγμα, στη δεοντολογική βιβλιογραφία του Ιπποκράτειου Σώματος.

Το θέμα του «Χριστού Ιατρού» (“*Christus medicus*”) είναι οικείο και εμφανίστηκε πολύ νωρίς (για παράδειγμα, στην επιστολή του Ιγνάτιου προς τους Εφεσίους 7.2, που μπορούμε να προσδιορίσουμε την ημερομηνία του στο 117 μ.Χ. 2. *Εἷς ἰατρός ἐστίν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν ἀνθρώπῳ θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.*). Μπορεί κανείς να δει ότι εφαρμόζεται σε όλο το δεύτερο αιώνα, και ότι γρήγορα έγινε κάτι το συνηθισμένο.¹¹⁶

Κυρίως είναι στη μεταφορική του έννοια και όχι κυριολεκτικά, ότι οι Χριστιανοί συγγραφείς περιγράφουν τον Ιησού ως τον ιατρό της ανθρωπότητας. Ο ίδιος ο Ιησούς χρησιμοποίησε τη μεταφορά: «Οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἄλλ’ οἱ κακῶς ἔχοντες· οὐκ ἤλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.» (Μάρκος. 2:17 = Ματθαίος. 9:12 = Λουκάς 5:31). Έγινε ο Μέγας Ιατρός, που ως Σωτήρας της ανθρωπότητας δεν προσφέρει φυσικές θεραπείες, αλλά πνευματικές θεραπείες στις ψυχές που είναι άρρωστες από την

¹¹³ [30] ἰατροῦ ἐστίν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον: οὐ δεῖ ἠσθέντας ἐξελεθεῖν, ἀλλ’ ἀλγήσαντας, ἔρχεσθε γὰρ οὐχ ὑγιεῖς, ἀλλ’ ὁ μὲν ὤμον ἐκβεβληκῶς, ὁ δ’ ἀπόστημα ἔχων, ὁ δὲ σύριγγα, ὁ δὲ κεφαλαγῶν. [31] εἴτ’ ἐγὼ καθίσας ὑμῖν λέγω νοσημάτων καὶ ἐπιφωνημάτων, ἵν’ ὑμεῖς ἐπαινέσαντές με ἐξέλθητε, ὁ μὲν τὸν ὤμον ἐκφέρων οἷον εἰσήνεγκεν, ὁ δὲ τὴν κεφαλὴν ὡσαύτως ἔχουσαν, ὁ δὲ τὴν σύριγγα, ὁ δὲ τὸ ἀπόστημα; [32] εἶτα τούτου ἕνεκα ἀποδημήσωσιν ἄνθρωποι νεώτεροι καὶ τοὺς γονεῖς τοῦς αὐτῶν ἀπολίπωσιν καὶ τοὺς φίλους καὶ τοὺς συγγενεῖς καὶ τὸ κτησίδιον, ἵνα σοὶ "οὐα̅" φῶσιν ἐπιφωνημάτων λέγοντι; τοῦτο Σωκράτης ἐποίει, τοῦτο Ζήνων, τοῦτο Κλεάνθης;

¹¹⁴ H. Schipperges, “Zur Tradition des ‘Christus Medicus’ im frühen Christentum und in der alteren Heilkunde,” *Arzt und Christ* 11 (1965): 12–20; G. Fichtner, “Christus als Arzt: Ursprünge und Wirkungen eines Motivs,” *Frühmittelalterliche Studien* 16 (1982): 1–18; Merideth 157–62; M. Dörnemann, *Krankheit und Heilung* 88–100; and C. Schulze, *Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter: Christliche Ärzte und ihr Wirk* 156–63.

¹¹⁵ P. Cordes, *Ιατρός: Η εικόνα του ιατρού στην Ελληνική γραμματεία από τον Όμηρο μέχρι τον Αριστοτέλη* (Iatros: Das Bild des Arztes in der Griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles.)

¹¹⁶ G. Dumeige, SJ, *Ο Χριστός Ιατρός στη χριστιανική γραμματεία των πρώτων αιώνων* (“Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles,” *Rivista di archeologia cristiana*)47 (1972): 115–41.

αμαρτία.¹¹⁷ Για αυτό ο Ευσέβιος όταν περιγράφει τον Ιησού παραθέτει από το Ιπποκρατικό έργο *Περί πνοών*. «Ένας αφοσιωμένος γιατρός, για να σώσει τις ζωές των αρρώστων, βλέπει τον φρικτό κίνδυνο, ωστόσο αγγίζει το μολυσμένο μέρος, και η θεραπεία των προβλημάτων ενός άλλου ανθρώπου φέρνει ταλαιπωρία στον εαυτό του»¹¹⁸ Ο Ευσέβιος εφαρμόζει αυτά τα λόγια όχι για τη θεραπεία των αρρώστων από τον Ιησού, αλλά μάλλον στα παθήματα του και ότι πάνω του «πήρε την τιμωρία για τις ανομίες μας».¹¹⁹ Ο Ιησούς ήρθε στην πρώιμη Χριστιανική γραμματεία για να αναλάβει μερικές από τις ποιότητες του ιδεώδους γιατρού που με ανιδιοτέλεια συμπαραστέκεται στους αρρώστους, και είναι ποιότητες που σχετίζονται ταυτόχρονα με τον Ιπποκράτη και τον Ασκληπιό. Οι Emma και Ludwig Edelstein δώσανε έμφαση στην σημαντικότητα του Ασκληπιού ως ανταγωνιστή του Ιησού.¹²⁰ Όμως στη Χριστιανική απολογητική ο Ιησούς δεν έγινε ένας εναλλακτικός θεραπευτής του οποίου τα θαύματα μπορούσαν να ανταγωνιστούν τα θαύματα του Ασκληπιού αλλά μάλλον ο θεραπευτής των αμαρτωλών. Έτσι ο Κλήμης γράφει «ο Δάσκαλος μας είναι ο Λόγος, που θεραπεύει τα αφύσικα πάθη των ψυχών μας. Διότι πολύ σωστά η ανακούφιση των ασθενειών του σώματος ονομάζεται θεραπευτική τέχνη και μαθαίνεται από την ανθρώπινη σοφία. Όμως ο πατρικός Λόγος είναι ο μόνος Παναιώνιος γιατρός των ανθρωπίνων Αδυναμιών, και ο μόνος που μπορεί να μαγέψει την άρρωστη ψυχή.»¹²¹

¹¹⁷ . TDNT 3:214–15, *ιάομαι*. ; A. S. Pease, *Ιατρικοί υπαινιγμοί στα έργα του Αγίου Ιερώνυμου* “Medical Allusions in the Works of St. Jerome,” *Harvard Studies in Classical Philology* 25 (1914): 74–5, 78; P. C. J. Eijkenboom, *Το μοτίβο Christus-Medicus στα κηρύγματα του Αγίου Αυγουστίνου* *Het Christus-Medicus motief in de preken van Sint Augustinus* 222–4. Το μοτίβο Christ-Medicus στα κηρύγματα του Αγίου Αυγουστίνου Ο Morton Smith παρατηρεί ότι συνήθως παρατηρούμε τη θεραπεία των αμαρτιών στους αποστολικούς πατέρες (*Εντολές για τη διατήρηση της υγείας* “*De tuenda sanitate praecepta (Moralia, 122B–137E)*,” στα ηθικά συγγράμματα του Πλουτάρχου *Ἀρίστων δ’ ὁ Χίος τῆ μὲν οὐσία μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει καὶ ὑγίαιαν ὠνόμαζε*: *Περί Ἠθικῆς ἀρετῆς* 440c) και στην γραμματεία των πρώτων Χριστιανών, ed. H. D. Betz, 37 and n. 19 for citations). .

¹¹⁸ οἷά τις ἰατρῶν τῆς τῶν καμνόντων ἔνεκεν σωτηρίας ὀρῆ μὲν δεινά θιγγάνει δ’ ἀηδέως ἐπ’ ἄλλοτρίησί τε ξυμφιῆσιν ἰδίας καρποῦται λύπας (Ιπποκράτη *Περί φυσῶν*) Ευσέβιος 10:4:1

¹¹⁹ Pace E. J. Edelstein and L. Edelstein, *Ασκληπιός: Μια συλλογή και ερμηνεία των Μαρτυριών* (Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies 2:135 n. 10.) παράβαλε τη γλώσσα του Ωριγένη Ομιλία 1^η, στον Ψαλμό 37 (*αναφέρεται στα φάρμακα που έδωσε ο Θεός, αλλά και στη πνευματική θεραπεία*). Αυτός ο οικείος Ιπποκρατικός Αφορισμός (*Η ζωή είναι σύντομη αλλά η ιατρική μακρόχρονη, η ευκαιρία φευγαλέα, η πείρα απατηλή, η σωστή κρίση δύσκολη. Ο γιατρός πρέπει λοιπόν όχι μόνο να προσφέρει στον άρρωστο, ό,τι αρμόζει, αλλά να έχει και τη δική του βοήθεια, τη βοήθεια των προσώπων που τον περιβάλλουν και τις κατάλληλες για την περίπτωση συνθήκες*) ήταν δημοφιλής ανάμεσα στους Χριστιανούς περιγράφοντας την φιλευσπλαχνία των ιατρών (Merideth 143–4), και βρίσκει μια απήχηση στον Ωριγένη, Ομιλία 14 στον Ιερεμία (Οι προφῆτες ως θεραπευτές. Ο. Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians* 143), and Gregory of Nazianzus, *On Basil 35 (ὁ Ἰησοῦς διακονίαν μιμούμενος, ὃς καὶ λεντίω διαζωννύμενος οὐκ ἀπηξίου νίπτειν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν, καὶ τοῖς ἑαυτοῦ παισίν, ἦτ’ οὖν συνδούλοις, πρὸς τοῦτο συνεργοῖς χρώμενος, ἔθε ράπευε μὲν τὰ σώματα τῶν δεομένων, ἐθεράπευε δὲ τὰς ψυχὰς, συμπλέκων τῆ χρεῖα τὸ τῆς τιμῆς καὶ ῥάους ποιῶν ἀμφοτέρωθεν.)*. On Eusebius’s metaphorical use of medical terms, see Dörnemann, *Krankheit und Heilung* 180–91.

¹²⁰ Υπάρχει μια εκτεταμένη βιβλιογραφία για τη λατρεία του Ασκληπιού. Δες ιδιαίτερα Edelstein και Edelstein, *Asclepius*; A. Krug, *Τέχνη της Θεραπείας και κουλτούρα της Θεραπείας: η Ιατρική στην Αρχαιότητα* (*Heilkunst und Heilkult: Medizin in der Antike* 120–87) (για μια επισκόπηση των κυρίων ναών και τοποθεσιών θεραπείας στη Δυτική Αυτοκρατορία δες 172–81) F. Steger, *Ιατρική του Ασκληπιού: Καθημερινή Ιατρική στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία* (*Asklepiosmedizin: Medizinischer Alltag in der römischen Kaiserzeit*) and J. W. Riethmüller, *Ασκληπιός: Ιερά και λατρείες* (*Asklepios: Heiligtümer und Kulte*, 2 τόμοι). Για τον Ασκληπιό ως ανταγωνιστή του Ιησού δες Edelstein και Edelstein, *Asclepius* 2:132–8.

¹²¹ “Ἔστιν οὖν ὁ παιδαγωγὸς ἡμῶν λόγος διὰ παραινέσεων θε- 6,1 ραπευτικὸς τῶν παρὰ φύσιν τῆς ψυχῆς παθῶν. κυρίως μὲν γὰρ 10 ἢ τῶν τοῦ σώματος νοσημάτων βοήθεια ἰατρικὴ καλεῖται, τέχνη ἀνθρωπίνη σοφία διδακτὴ.

Αρνόβιος της Sicca

Ο ρήτορας των αρχών του τετάρτου αιώνα Αρνόβιος της Sicca έχει στοχευθεί ως ένας από τους πολλούς Χριστιανούς θεολόγους της πρώτης εκκλησίας που ήταν αντίθεος με την ιατρική με βάση θεολογικά αίτια. Ο Vivian Nutton τον συμπεριλαμβάνει ανάμεσα σ' αυτούς που, όπως ο Ωριγένης «θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι η ιατρική των γιατρών ήταν κατάλληλη για το μέσο Χριστιανό· όμως για αυτούς που είχαν ανώτερες δυνατότητες... Η προσευχή και η πίστη από μόνες τους επαρκούσαν.»¹²² Αναφερόμενος στην υποτιθέμενη εχθρότητα του Αρνόβιου προς τους γιατρούς, ο Nutton παραθέτει μια περικοπή από το έργο του *Κατά των εθνικών* (*Adversus nations*). Σ' αυτήν την περικοπή ο Αρνόβιος που πρόσφατα έχει μεταστραφεί στο Χριστιανισμό, περιγράφει το γιατρό ως «ένα πλάσμα γεννημένο από τη γη, που δεν εμπιστεύεται στην αλήθεια της επιστήμης» (1.48). Ο Αρνόβιος διαβεβαιώνει ότι στις διαγνώσεις τους και τις θεραπείες τους οι γιατροί είναι πολλές φορές αναξιόπιστοι. Αυτή η πρόταση οδήγησε τον Ντάρελ Αμούσντεν σε μια κάπως διαφορετική άποψη. Ο Αμούσντεν βλέπει τον Αρνόβιο όχι ως ένα Χριστιανό που αντιτίθεται στη χρήση της ιατρικής αλλά μάλλον ως ένα παράδειγμα ενός πολύ γνωστού τύπου που το βρίσκουμε σε όλες τις εποχές που η υποτιθέμενη προκατάληψη «ξεπερνά τα θρησκευτικά και άλλα φράγματα.» Αυτός είναι απλώς μια περίπτωση ανθρώπου με προκατάληψη . στους γιατρούς που καμιά φορά διατυπώνεται από μέλη όλων των τάξεων στην Ελληνορωμαϊκή κοινωνία.¹²³ Όμως στην πραγματικότητα, όπως θα φανεί πιο κάτω καθαρά, ο Αρνόβιος ποτέ δεν επιτίθεται στο ιατρικό επάγγελμα αυτό καθ' εαυτό αλλά μάλλον στους ειδωλολατρικούς θεούς που πιστώνονται ότι έκαναν θεραπείες μέσω της ιατρικής.

Δε γνωρίζουμε πολλά για τον Αρνόβιο.¹²⁴ Σχεδόν όλες οι φτωχές πληροφορίες που έχουμε για αυτόν προέρχονται από έξη μικρές περικοπές που τις βρίσκουμε σκορπισμένες σε όλα τα έργα του Ιερωνύμου (347–419/20).¹²⁵ Ο Αρνόβιος ήταν ένας διακεκριμένος παγανιστής

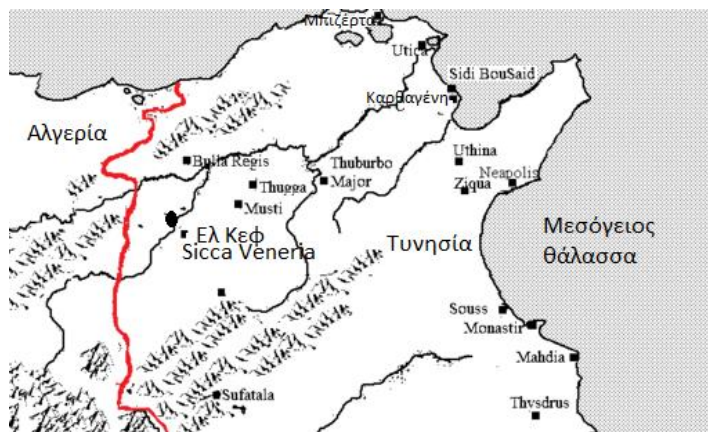
λόγος δέ ὁ πατριχὸς μόνος ἐστὶν ἀν- θρωπίνων ἰατρὸς ἀρρωστημάτων παιώνιος καὶ ἐπιδοὺς ἅγιος νοσοῦσης ψυχῆς. » *Παιδαγωγός* 1.2.6 Το πλαίσιο φανερώνει ότι μιλά για ανθρώπινες αδυναμίες (ἀρρωστημάτων και νοσοῦσης ψυχῆς) και έχει σκοπό να ερμηνευτεί μόνο μεταφορικά.

¹²² V. Nutton, *Εγκλήματα και Θαύματα* ("Murders and Miracles,") στο *Από τον Δηموκλήδη μέχρι τον Χάρβεϊ* in *From Democedes to Harvey VIII* 50 n. 90. Ο Nutton γράφει «η εχθρότητα του οξύνθηκε από το συνεχιζόμενο παγανισμό πολλών διανοουμένων.» "

¹²³ Amundsen, *Ιατρική και πίστη* ("Medicine and Faith,") in Amundsen 150

¹²⁴ Δες J. Quasten, *Πατρολογία* 2:383–92 (για λεπτομερή βιβλιογραφία, 2:386–7, 392); P. de Labriolle, *Ιστορία και Χριστιανική Γραμματεία από τον Τερτυλλιανό μέχρι το Βοήθιο* (*History and Literature of Christianity from Tertullian to Boethius*, trans. H. Wilson,)188–99; C. T. Cruttwell, *Μια Φιλολογική Ιστορία του Πρώιμου Χριστιανισμού* (*A Literary History of Early Christianity* 2:630–42) A. Di Berardino, ed., *Encyclopedia of the Early Church*, trans. A. Walford, 1:82, s.v. "Arnobius of Sicca" (with extensive bibliography); M. B. Simmons, *Arnobius of Sicca: Θρησκευτική σύγκρουση και ανταγωνισμός στην εποχή του Διοκλητιανού* (*Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian.*)

¹²⁵ . Τέσσερις παροδικές αναφορές σε διάφορες επιστολές, και μία αναφέρει το καθένα στη συνέχιση που έκανε στο Χρονικό του Ευσεβίου, στη ζωή του Λακταντίου *Περί Διασήμων Ανδρών* (*De viris illustribus*), και για τη δική του ζωή στο *De viris illustribus* (O. P. Nicholson, *Η χρονολογία του έργου του Αρνόβιου 'Κατά των εθνικών'* "The Date of Arnobius' *Adversus gentes*," *Studia Patristica* 15 [1984]:01).



δάσκαλος της ρητορικής των αρχών του τετάρτου αιώνα. Ζούσε στη Βόρειο Αφρική στην πόλη Sicca Veneria (δες χάρτη) που βρίσκεται στη σημερινή Τυνησία, (τώρα Ελ Κεφ). Ήταν ένας διακεκριμένος ομιλητής και πολύ δηκτικός στις επιθέσεις του κατά του Χριστιανισμού. Βίωσε τη

βασιλεία του αυτοκράτορα Διοκλητιανού (284–305), οπότε συνέβη ο τελευταίος και πιο σκληρός διωγμός του Χριστιανισμού που διήρκεσε από το 303 μέχρι το 311. Εντυπωσιασμένος από τα παραδείγματα των Χριστιανών που μαρτυρούσαν, ο Αρνόβιος μεταστράφηκε στη νέα πίστη, ίσως στα εξήντα του, μετά από ένα όνειρο που τον προειδοποιούσε να στραφεί στο Χριστό. Παρουσιάστηκε στον επίσκοπο της Sicca και ζήτησε να βαπτιστεί. Όμως ο επίσκοπος φοβόταν ότι η μεταστροφή του δεν ήταν ειλικρινής και του ζήτησε ως μια απόδειξη ότι πραγματικά πίστευε, ο λόγιος που έφερνε τόσες αντιρρήσεις να συγγράψει ένα απολογητικό έργο προς υπεράσπιση του Χριστιανισμού που για τόσο καιρό επιτιθόταν εναντίον του. Το αποτέλεσμα ήταν το έργο *Adversus nationes* (Η υπόθεση κατά των εθνικών).¹²⁶ Μετά την ολοκλήρωση του έργου ο Αρνόβιος βαπτίστηκε. Μια πολύ ύστερη πηγή, ο Trithemius (1462–1516), λέγει ότι αργότερα έγινε ιερέας. Σχεδόν δεν γνωρίζουμε τίποτε περισσότερο απ' αυτό για τον Αρνόβιο.¹²⁷

Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο ας στραφούμε να δούμε τον τρόπο με τον οποίο ο Αρνόβιος περιγράφει την ιατρική και τους γιατρούς.¹²⁸ Τοποθετεί την ιατρική μέσα στην ομάδα «φιλοσοφία, μουσική και άλλες τέχνες» σαν ένα από τα στοιχεία «στα οποία η ζωή οικοδομείται και εξευγενίζεται» (2.69.9). Η ιατρική εξασφαλίζει δύναμη, υγεία και ασφάλεια.¹²⁹ Ο Αρνόβιος συμπεριλαμβάνει τους γιατρούς ανάμεσα στους προσήλυτους όπως ρήτορες, κριτικούς, λογογράφους, δικηγόρους και φιλοσόφους, που ήταν «προικισμένοι με μεγάλη ικανότητα» που όμως έχουν εγκαταλείψει τις προηγούμενες τους πεποιθήσεις για το Χριστιανισμό» (2.5.16).¹³⁰ Σε μια σειρά ρητορικών ερωτήσεων ρωτά, «εμπιστεύεστε τις ασθένειες των σωμάτων σας σε γιατρούς, που δεν πιστεύουν ότι μπορείτε να ανακουφιστείτε από τις ασθένειες με το να ελαττωθεί η σοβαρότητα τους;» (2.8.15). Και κλείνει το πρώτο βιβλίο χρησιμοποιώντας το γνωστό Χριστιανικό θέμα του

¹²⁶ Αρνόβιος από τη Sicca, *The Case against the Pagans*, 2 vols., που μεταφράστηκε πρόσφατα στα αγγλικά με σημειώσεις από τον G. E. McCracken. Όλες οι αναφορές προέρχονται από αυτή τη μετάφραση

¹²⁷ Τα στοιχεία για την ανάθεση ημερομηνιών για τα γεγονότα της ζωής του είναι σχεδόν εξ ολοκλήρου τυχαία. Η ημερομηνία της μεταστροφής του αναφέρεται από τον Ιερώνυμο ως το 327, αλλά οι εσωτερικές μαρτυρίες του έργου *Adversus nationes* φαίνεται να υποδηλώνουν μια παλαιότερη ημερομηνία, κατά την πρώτη δεκαετία του τέταρτου αιώνα, είτε πριν είτε κατά τη διάρκεια του διωγμού του Διοκλητιανού. Δεν μπορούμε να είμαστε πιο ακριβείς από αυτό.

¹²⁸ Με τη βοήθεια του έργου της Lucille Berkowitz's *Index Arnobianus* είναι σχετικά εύκολο καθήκον να βρούμε κάθε αναφορά ασθένειας, φαρμάκου, θεραπείας στο *Adversus nationes*.

¹²⁹ Ο Αρνόβιος λέγει, ότι αποδίδονται στον Ασκληπιό που ανακάλυψε την ιατρική (1.41.4).

¹³⁰ Ο Αρνόβιος δεν εκφράζει υποψίες για τους γιατρούς για την ιατρική που ασκούσαν. Όταν μιλάει για το ότι «περιφρονούν εκείνους στους οποίους εμπιστεύονταν αλλά τώρα», ο Αρνόβιος έχει στο μυαλό του τις προηγούμενες (δηλαδή, παγανιστικές) πεποιθήσεις τους, όχι τις τέχνες που ασκούσαν.

«Χριστού ιατρού» (“Christus medicus,”) του Ιησού ως το μεγάλο γιατρό. Ο Αρνόβιος παρομοιάζει τον Ιησού με ένα γιατρό που έρχεται από μακριά και προσφέρει ένα φάρμακο που θα εμποδίσει κάθε είδους ασθένεια και αρρώστια (1.65). Γράφει «Ακόμη αν υπήρχε αμφιβολία για το θέμα, θα βάζατε τον εαυτό σας στη φροντίδα του και δεν θα διστάζατε να πιείτε την άγνωστη δόση, παρακινούμενοι να το κάνετε από την προοπτική που έχετε μπροστά σας να αποκτήσετε υγεία και από την αγάπη για ασφάλεια» (1.65.4). Ενώ ο Αρνόβιος χρησιμοποιεί μεταφορικά την μορφή του γιατρού για να αναφερθεί στον Ιησού ως το θεραπευτή των παθημάτων της ψυχής, η χρήση της παρομοίωσης δείχνει ότι εκτιμά αυτούς που εξασκούσαν την ιατρική τέχνη.

Οι μόνες περιπτώσεις όπου ο Αρνόβιος γράφει με κατώτερους όρους για τους γιατρούς, βρίσκονται στο πλαίσιο της συζήτησης της ικανότητας του Aesculapius να θεραπεύσει (Aesculapius ήταν η Ρωμαϊκή μορφή του Ασκληπιού). Αφιερώνει πολύ χώρο για να αμφισβητήσει την κοινή πίστη στους παγανιστικούς θεούς, και ιδιαίτερα στο ρόλο τους ως προστάτες των αντιστοιχών τεχνών. Στο 3^ο βιβλίο προσπαθεί να υπονομεύσει τον ισχυρισμό ότι οι θεοί προστατεύουν τη ζωή και την υγεία τόσο συχνά όσο φαίνονται να τις παρέχουν. Έτσι, παρά την πίστη που υπήρχε ότι ο Ασκληπιός είναι αυτός που διευθύνει την ιατρική, το γεγονός παραμένει ότι για πολλούς δεν αποκαθίσταται η υγεία με την ιατρική θεραπεία, γράφει «ενώ αντίθετα, στα χέρια αυτών που τους φροντίζουν γίνεται ακόμη χειρότερη.» (3.23.24). Ο Αρνόβιος δεν έχει σκοπό να εξευτελίσει εδώ τους γιατρούς. Πράγματι, παρόμοια συναισθήματα μπορούν να βρεθούν σκόρπια σε όλη την αρχαία ιατρική βιβλιογραφία, με τα οποία αντανakλάται η αβεβαιότητα που όπως αναγνωρίζεται συνοδεύει κάθε είδος ιατρικής θεραπείας, στην οποία ήταν δυνατόν ο γιατρός άλλοτε να βλάψει και άλλοτε να βοηθήσει. Όπως υποδεικνύει ο Αρνόβιος, η αποτυχία έπρεπε να αποδοθεί στον Ασκληπιό. Η αναφορά του ως θεό της θεραπείας συνήθως περιορίζεται σε μια παροδική αναφορά σε καταλόγους ειδωλολατρικών θεοτήτων, όμως σε μια περικοπή στο 7^ο βιβλίο (κεφ. 44–48) συζητά σε αρκετό μήκος αυτό το θέμα. Αμφισβητεί τον ισχυρισμό ότι ο Ασκληπιός φύλαξε τους Ρωμαίους από ένα λοιμό, υποστηρίζοντας ότι αντίθετα ο θεός είχε αποτύχει σε πολλές άλλες περιπτώσεις λοιμών μετά την άφιξη του στη Ρώμη από την Επίδαυρο. Όμως αφιερώνει μεγάλο μέρος του επιχειρήματος του στο να δείχνει στην ασυμφωνία που υπάρχει μέσα στο θρύλο, ότι δηλαδή ο σεβάσμιος θεός πήρε τη μορφή ενός ταπεινού φιδιού.

Αλλά στο πιο χαρακτηριστικό απόσπασμα που στρέφεται ενάντια στην αξίωση του Ασκληπιού να θεραπεύσει, ο Αρνόβιος απαντά σε εκείνους τους ειδωλολάτρες που αντιπαραβάλλουν τα πολυάριθμα θεραπευτικά θαύματα του Ασκληπιού με τον μικρό αριθμό που αποδίδονται στον Χριστό (1.49). Σε μια καυστική περικοπή ο Αρνόβιος χτυπά στο πιο ασθενικό κομμάτι στην πανοπλία των προπαγανδιστών του Ασκληπιού: στην αποτυχία πολλών προσκυνητών να λάβουν θεραπεία που αναζήτησαν από το θεό. Ρωτά: Πόσες χιλιάδες από αυτούς που πήγαν στους ναούς, γονάτισαν μπροστά στο θεό, προσευχήθηκαν, κάνανε τάματα και όμως έμειναν χωρίς θεραπεία; Ρωτά «τι λοιπόν καλό φαίνεται όταν ένας ή κάποιος άλλος πιθανόν να θεραπεύτηκε όταν τόσες χιλιάδες δεν είχαν κάποιο βοηθό δίπλα τους και ενώ όλα τα ιερά είναι γεμάτα από άθλιους και δυστυχείς;» Ο Αρνόβιος προσφέρει την χαρακτηριστική Χριστιανική απάντηση στους ισχυρισμούς που γίνονται υπέρ του Ασκληπιού. Για αυτούς που δεν πέτυχαν να πάρουν θεραπεία από το θεό, ο Χριστός προσφέρει τη συμπόνοια του. Την προσφέρει σε όλους όσους υποφέρουν, σ’ αυτούς που αξίζουν και σ’ αυτούς που δεν αξίζουν, εξίσου στους καλούς και τους κακούς. Αυτός δε διώχνει κανένα. Θα πρέπει τώρα να στραφούμε στην υποτιθέμενη καταγγελία των γιατρών από τον Αρνόβιο, στην περικοπή με την οποία άρχισα. Ο Αρνόβιος περιγράφει τον

γιατρό ως “ένα πλάσμα γεννημένο από τη γη, που δεν εμπιστεύεται την αλήθεια της επιστήμης” (1.48). Η περικοπή βρίσκεται μέσα στο πλαίσιο μιας μακριάς συζήτησης στην οποία ο Αρνόβιος προσπαθεί να αποδείξει τη θεότητα του Χριστού με το να επικαλεστεί τα θαύματα του (1.43–56). Μόνο ο Χριστός μπορεί να θεραπεύσει τις ασθένειες που ήρθαν στην ανθρωπότητα με τις αποφάσεις της μοίρας. Δείχνει λοιπόν ότι είναι πιο δυνατός από τις ίδιες τις μοίρες.¹³¹ Αλλά, αποκρίνεται σε ένα φανταστικό ειδωολόγιο αντίπαλο, και άλλοι θεοί έχουν θεραπεύσει τους αρρώστους δίνοντας τους θεραπείες. Ο Αρνόβιος απαντά, ότι αυτό μπορεί να αληθεύει, όμως δεν θεράπευσαν χωρίς την ιατρική Ο Χριστός δεν χρειαζόταν παρά μόνο μια προσταγή ή ένα απλό άγγιγμα για να θεραπεύσει· σε αντίθεση οι θεοί χρειάζονται φυσικά μέσα για να θεραπεύσουν. Σε μερικές περιπτώσεις συνταγογραφούν φάρμακα· σε άλλες ορισμένες τροφές ή κάτι που να πιούν, ή ένα κατάπλασμα, ή ανάπαυση και φυσική άσκηση. Ο Αρνόβιος έζησε αρκετά μετά την αλλαγή στη λατρεία του Ασκληπιού που λάμβανε χώρα κατά τη διάρκεια ή πριν το δεύτερο αιώνα. Μέχρι τότε αυτοί που αναζητούσαν θεραπεία μέσα από το να κοιμηθούν στο ναό (εγκοίμηση) πίστευαν ότι είχαν θεραπευτεί θαυματουργικά. Από το δεύτερο αιώνα οι προσκυνητές, τουλάχιστο στην Πέργαμο, συχνά λάμβαναν λεπτομερείς οδηγίες από το θεό μέσα από ένα όνειρο που τους έλεγε να ακολουθήσουν κάποια αγωγή – δίαιτα ή κάποια ιατρική θεραπεία για την ασθένεια τους. Γράφει ο Vivian Nutton «Πολλές από τις θεραπείες που διέταζε ο θεός στο Ασκληπιείο της Επιδαύρου, διέφεραν παρά μόνο ελαφρά από αυτές που έδιναν οι γιατροί.»¹³² Ο Αρνόβιος σκέφτηκε: Αυτού του είδους θεραπεία, δεν αξίζει μεγάλο θαυμασμό, αν τον εξετάσουμε σοβαρά: «*Θα ανακαλύψουμε ότι οι γιατροί θεραπεύουν με τον ίδιο τρόπο, ένα πλάσμα γεννημένο από τη γη, που δεν εμπιστεύεται στην επιστήμη, αλλά που χρησιμοποιεί την τέχνη της εικασίας και μαντεύει για τις διάφορες δυνατότητες.*» Αυτό που θέλει να πει δεν είναι ότι η ιατρική είναι αναξιόπιστη και κατά συνέπεια καταδικαστέα· είναι μάλλον ότι η ιατρική είναι μια τέχνη εικασιών και ότι το αποτέλεσμα της είναι μη προβλέψιμο. Γράφει ότι δεν υπάρχει κάποια ιδιαίτερη αξία (δηλ. τίποτε το θαυματουργικό) με το να αφαιρέσεις την ασθένεια με ιατρικά μέσα. Οι θεραπευτικές ιδιότητες βρίσκονται στα φάρμακα, όχι στους θεραπευτές. Αν και είναι αξιέπαινο να γνωρίζεις ποια φάρμακα ή ποιες θεραπείες είναι κατάλληλες για τη θεραπεία, ο έπαινος για αυτό πρέπει να δοθεί σ’ αυτόν που θεραπεύει και όχι στο θεό. Δεν υπάρχει τίποτε ατιμωτικό για το γιατρό που καλυτερεύει την υγεία κάποιου με την εφαρμογή εξωτερικών μέσων. Ο γιατρός είναι τέλος πάντων «ένα πλάσμα γεννημένο από τη γη,» δηλαδή δεν είναι θεϊκός. Αυτό που είναι ατιμωτικό είναι ότι ο θεϊκός Ασκληπιός δε μπορεί να θεραπεύσει χωρίς τη βοήθεια εξωτερικών μέσων.¹³³ Έτσι λοιπόν το παράπονο του

¹³¹ . Ήταν ασυνήθιστο να αποδίδει κανείς την ασθένεια στις Μοίρες. Νομίζω ότι ο Αρνόβιος, απλώς προσωποποιούσε το πεπρωμένο κάποιου ανθρώπου ως κάτι θεϊκά σταλμένο ή προσδιορισμένο. Πιθανόν αναφερόταν στις ασθένειες που πέφτουν στο μερτικό της ζωής κάποιου. Ο Τατιανός πίστευε και αυτός στη πραγματικότητα της μοίρας αλλά πίστευε ότι οι Χριστιανοί είναι πάνω από αυτή (D. W. Amundsen, *Η Απόρριψη της Ιατρικής από τον Τατιανό* [“Tatian’s ‘Rejection’ of Medicine,” in Amundsen 161]).

¹³² «*Εγκλήματα και Θαύματα* (“Murders and Miracles”) VIII 46. See H. F. J. Horstmanshoff, *Έμαθε ο Θεός Ιατρική; Ο Ασκληπιός και η Ιατρική του Ναού στις ιερές ιστορίες Αέλιου Αριστίδη* (“‘Did the God Learn Medicine?’ Asclepius and Temple Medicine in Aelius Aristides’ Sacred Tales,” in *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, ed. H. F. J. Horstmanshoff and M. Stol, 325–41; cf. Edelstein and Edelstein, *Asclepius* 2:112 n. 4, and Lloyd, *Magic, Reason and Experience* 41 (on Aelius Aristides).

¹³³ Αυτή η κατηγορία έγινε και από άλλους κριτικούς του Ασκληπιού. Ο Διόδωρος ο Σικελιώτης (πρώτος αιώνας π.Χ.) γράφει ότι ο Ασκληπιός όχι μόνο θεράπευε ασθενείς που φαινότουσαν ανίατοι αλλά έφερνε ξανά στη ζωή νεκρούς. Όμως το έκανε όχι με θαυματουργικό τρόπο αλλά με το

Αρνόβιου δεν είναι εναντίον των γιατρών, που κάνουν ότι μπορούν για να θεραπεύσουν την ασθένεια με τα μέσα των θεραπειών που ήταν διαθέσιμα σ' αυτούς. Επιτίθεται στον Ασκληπιό, που είναι διάσημος για τον ισχυρισμό ότι προσφέρει θαυματουργικές θεραπείες, που όμως αντί για αυτό χρησιμοποιεί ιατρικά μέσα. Ο θεός θεραπεύει όπως και ένας γιατρός, με φυσικά μέσα, με όλες τις αβεβαιότητες και τις άλλες δυσκολίες που συνοδεύουν μια συνήθη ιατρική θεραπεία. Γράφει ο Αρνόβιος: Αυτό που κάνει μπορεί να είναι θεραπεία, όχι όμως θαυματουργική θεραπεία. Πράγματι, γράφει ο Αρνόβιος, πολλοί που αναζητούν τη βοήθεια του δε θεραπεύονται καθόλου. Γράφοντας ο Αρνόβιος ότι ο γιατρός είναι κάποιος που «δεν εμπιστεύεται στην αλήθεια της επιστήμης», δεν υποτιμά την ιατρική. Ο τόνος του αντανακλά τη γενική απαισιοδοξία στο να επιτύχει κανείς τη βεβαιότητα της γνώσης σε οποιαδήποτε προσπάθεια. Η έκταση της ανθρώπινης άγνοιας και οι έμφυτες δυσκολίες σε όλα τα πεδία της έρευνας είναι κοινά θέματα στον Αρνόβιο.¹³⁴ Η τέχνη της ιατρικής δεν είναι εξαίρεση. Όπως όλες οι τέχνες έχει ένα αβέβαιο αποτέλεσμα. Η γνώμη του Αρνόβιου για την ιατρική έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον γιατί το έργο του *Κατά των εθνικών-Adversus nationes* είναι το έργο κάποιου που πρόσφατα μεταστράφηκε στο Χριστιανισμό, και που έχει την αγωνία να επιτεθεί στις ψευδείς πεποιθήσεις της προηγούμενης του θρησκείας. Αν η θέση της ιατρικής για τη φυσική θεραπεία ήταν ένα θέμα αντιλογίας μεταξύ παγανιστών και Χριστιανών, σίγουρα θα βρούμε ότι το θέμα τίθεται εδώ. Αν κάποιοι Χριστιανοί καταδίκασαν την ιατρική ως κάτι το αταίριαστο με μια εξάρτηση από το Θεό που θεραπεύει τις φυσικές μας ασθένειες, θα περιμέναμε ο Αρνόβιος να υιοθετούσε αυτήν την άποψη. Όμως δε βλέπουμε να εγείρεται τέτοιο θέμα, ο Αρνόβιος αντιμετώπιζε με σεβασμό και αυτούς που θέραπευαν και τα μέσα με τα οποία διεξήγαγαν την τέχνη τους. Δε βρίσκουμε κάποια απόρριψη των γιατρών στον Αρνόβιο γιατί η Ελληνική ιατρική ήταν γενικά δεκτή από τους Χριστιανούς καθώς εθεωρείτο πλήρως συμβατή με το Χριστιανικό θεϊσμό. Το πραγματικό θέμα δεν ήταν μεταξύ φυσικής έναντι θαυματουργικής θεραπείας αλλά ποιος θεός ήταν η πραγματική πηγή της θεραπείας. Ο Ασκληπιός ήταν μια ισχυρή δύναμη τον τρίτο αιώνα, και εθεωρείτο από τους Χριστιανούς ως μια απειλή προς την αληθή πίστη.¹³⁵ Έτσι η πραγματική διαμάχη του Αρνόβιου ήταν με αυτόν και όχι με τους γιατρούς. Γκρεμίζοντας τη βάση για τους παγανιστικούς ισχυρισμούς για θεραπείες, που παρέμεινε ένα ισχυρό απολογητικό όπλο για την παλιά θρησκεία, ήταν πολύ ουσιώδες να δείξει ότι τα θαύματα του Ασκληπιού δεν ήταν πραγματικά θαύματα και ότι δεν ήταν ο θεραπευτής των πάντων όπως υποστήριζαν οι οπαδοί του. Αυτός ήταν ο «πυρήνας» του θέματος, και αυτή ήταν η εστία της επίθεσης του Αρνόβιου. Με βάση διάφορες φράσεις που πάρθηκαν έξω από το πλαίσιο τους, ο Αρνόβιος είχε τοποθετηθεί μέσα σε μια ομάδα πρώιμων Χριστιανών θεολόγων που υποτίθεται ότι ήταν εχθρικοί προς τους γιατρούς. Προσπάθησα να δείξω ότι μια προσεκτική ανάγνωση του έργου του *Κατά των Εθνικών (Adversus nations)* δείχνει ότι ούτε ήταν αντίθετος με την ιατρική ούτε κατήγγειλε τους γιατρούς. Αντίθετα δείχνει μια υψηλή εκτίμηση και για τα δύο. Όπως τους απολογητές του δεύτερου αιώνα που είχαν αναφερθεί ως οι πρώιμοι Χριστιανοί αντίπαλοι της ιατρικής, ο Αρνόβιος όπως αποδεικνύεται από μια προσεκτική εξέταση ότι δεχόταν την ιατρική ως ένα

να χρησιμοποιεί τις ιατρικές του γνώσεις (4.71.1; see Remus, *Συγκρούσεις ειδωλολατρών-Χριστιανών Pagan-Christian Conflict* 37).

¹³⁴ «Όπως ένας άνθρωπος της επιστήμης, έχει το κύριο ελάττωμά του που είναι η αδυναμία να κατανοήσει τη διαφορά μεταξύ προβλημάτων που είναι πραγματικά πέρα από τα όρια του ανθρώπινου μυαλού, και τέτοια, όπως αυτά της φυσικής επιστήμης, μπορούν να ανακαλυφθούν με τη χρήση μιας αληθινής μεθόδου». (Cruetwell, *Μια φιλολογική Ιστορία του Πρώιμου Χριστιανισμού A Literary History of Early Christianity* 2:641· πρβλ. 638).

¹³⁵ See Edelstein and Edelstein, *Asclepius* 2:255.

δώρο του Θεού και κατά συνέπεια ότι ήταν κατάλληλη για να την χρησιμοποιούν οι Χριστιανοί.

Συμπέρασμα

Η αποδοχή της Ελληνικής κοσμικής ιατρικής από μια ποικιλία διαφόρων πολιτισμών και θρησκευτικών κοινοτήτων, είχε ως αποτέλεσμα ένα ευρύ φάσμα από πιστούς σε διάφορες θρησκείες να δεχτούν ότι υπάρχουν φυσικά αίτια για τις συνηθισμένες αρρώστιες και ότι αυτές μπορούσαν να θεραπευτούν με φυσικά μέσα. Επειδή η κοσμική ιατρική δεν εξαρτιόταν από μια πολυθεϊστική άποψη για τον κόσμο, θεωρήθηκε συμβατή με τις πεποιθήσεις πολλών Ιουδαίων καθώς και από τους περισσότερους Χριστιανούς, που χωρίς δυσκολία την αφομοίωσαν μέσα στο Χριστιανικό πλαίσιο. Ένας σχετιζόμενος παράγοντας για την ευκολία με την οποία οι Χριστιανοί δέχτηκαν την Ελληνική ιατρική ήταν η μακρά ιστορία της μεταφορικής της χρήσης. Οι πατέρες της εκκλησίας αντλώντας από τους κλασικούς φιλοσόφους βρήκαν ευνοϊκά μέσα για να δώσουν εικόνες για θεολογικές ιδέες. Εδώ, όπως και αλλού, οι μορφωμένοι Χριστιανοί μπορούσαν να βρουν πολλά στην κλασική κουλτούρα που ήταν κατάλληλα για να τα κάνουν δικά τους και τους έδιναν συνδέσμους με ένα κόσμο που εκτιμούσαν παρόλες τις ισχυρές διαμαρτυρίες για το αντίθετο. Τόσο βαθιά έχει εντυπωθεί στη σύγχρονη έρευνα η πεποίθηση ότι οι πρώιμοι Χριστιανοί χρησιμοποιούσαν συνήθως τη θαυματουργική ή τελετουργική θεραπεία και ότι καταδίκαζαν την ιατρική και δεν εμπιστευόντουσαν τους γιατρούς, ώστε παρατηρείται μια επίμονη απροθυμία να δεχτούν ότι οι Χριστιανοί, από την αρχή της εμφάνισης του Χριστιανισμού, ήταν πρόθυμοι να χρησιμοποιήσουν χωρίς τύψεις την ιατρική. Η Anne Merideth γράφει ότι κατά την εκτίμηση των απόψεων των εκκλησιαστικών πατέρων όσον αφορά το αν ο Χριστιανισμός και η ιατρική ήταν σε αρμονική σχέση ή σε εχθρική σχέση οι μελετητές «συχνά ανακατεύουν τις ενδείξεις από πηγές που μπορεί να απέχουν κατά τρεις αιώνες χωρίς να δείχνουν ενήμεροι για τις μαζικές κοινωνικές, πολιτιστικές, οικονομικές, πολιτικές και θρησκευτικές αλλαγές που μεταμόρφωσαν το Ρωμαϊκό κόσμο από τον τρίτο μέχρι τον πέμπτο αιώνα.»¹³⁶ Η ίδια η Merideth φαίνεται να παίρνει μια μεσαία θέση, και παρουσιάζει την άποψη ότι οι πρώιμοι Χριστιανοί δεν εμπιστευόντουσαν τους γιατρούς αλλά ότι καθώς προόδευε η θέση του Χριστιανισμού και αύξανε ο αριθμός των Χριστιανών, μεταβλήθηκαν οι στάσεις προς την κουλτούρα, και περισσότεροι Χριστιανοί να δέχονται το ιατρικό επάγγελμα και ακόμη να γίνονται και οι ίδιοι γιατροί. Κατά τη διάρκεια του τέταρτου αιώνα έγινε μια «πολιτισμική επανατοποθέτηση του Χριστιανισμού», και το αποτέλεσμα της ήταν η πλήρης αποδοχή της ιατρικής, την οποία καταδίκαζαν μερικοί προηγούμενοι Χριστιανοί. Έχει δίκιο η Merideth όταν γράφει ότι μπορεί κανείς να βρει ανάμεσα στους Χριστιανούς συγγραφείς «ένα φάσμα από γνώμες για του τι είναι αποδεκτό όταν θέλουμε να επιτύχουμε ιατρική θεραπεία,» και μάλιστα μερικές φορές μέσα στα γραπτά του ίδιου συγγραφέα. Αυτό όμως είναι ένα φάσμα που μπορούμε να το βρούμε σε ολόκληρη τη διάρκεια της πρώιμης Χριστιανικής ιστορίας. Οι Χριστιανοί συγγραφείς που γράφανε στο δεύτερο αιώνα δεν ήταν εχθρικοί προς την ιατρική (ούτε ακόμη και ο Τατιανός, που τον αναφέρει ως παράδειγμα). Παρόμοια, μπορούμε να βρούμε κριτική για τους γιατρούς σε όλη την αρχαιότητα και όχι όπως λέει η Merideth μόνο σε αγιογραφικά κείμενα (όπου συχνά χρησιμοποιείται ως ένας τρόπος για να δείξει πως οι άγιοι μπορούσαν να θεραπεύουν δύσκολες περιπτώσεις για τις οποίες οι γιατροί δεν μπορούσαν να κάνουν

¹³⁶ Merideth 73–4. Όπως παρατηρεί η Merideth, επίσης οι μελετητές επιλεκτικά αναφέρουν αυτούς τους συγγραφείς που υποστηρίζουν τις δικές τους απόψεις όσον αφορά τις στάσεις των Χριστιανών προς την ιατρική.

κάτι). Πράγματι το θέμα είναι ένα μοτίβο στην κλασική λογοτεχνία. Με λίγες εξαιρέσεις (δηλ., ο Κάτων και ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος), η συνήθης κριτική των γιατρών πιθανόν να μη μας λέει πολλά για το αν είτε οι κλασικοί είτε οι Χριστιανοί συγγραφείς δεχόντουσαν ή απέρριπταν τη χρήση της ιατρικής. Δεν υπάρχει μια «ορατή τροχιά» από το δεύτερο μέχρι τον τέταρτο αιώνα που να δείχνει μια αυξανόμενη αποδοχή εκ μέρους των Χριστιανών της κοσμικής ιατρικής. Περισσότερα υποτιθέμενα θαύματα θεραπείας μπορούν να βρεθούν στον τέταρτο αιώνα παρά στον δεύτερο, αλλά τότε μπορούν να βρεθούν και περισσότεροι χριστιανοί γιατροί. Η αύξηση των θαυμάτων δε δείχνει μια μειούμενη αντίθεση προς την ιατρική μεταξύ των Χριστιανών, αλλά την επίδραση που είχαν οι πολιτισμικές μεταβολές στις ιατρικές πρακτικές, και ιδιαίτερα την αύξηση και επιρροή των αγίων ανδρών. Η αύξηση του αριθμού των Χριστιανών γιατρών στον τέταρτο αιώνα κατά ένα μεγάλο μέρος αποδίδεται στη νομιμοποίηση του Χριστιανισμού και την αύξηση των φιλανθρωπικών ιατρικών ιδρυμάτων στο δεύτερο μισό του αιώνα, που τα έβλεπαν οι Χριστιανοί ως ένα εργαλείο για ιατρικές ευεργεσίες. Αυτό που δείχνουν οι ενδείξεις είναι ότι η αποδοχή της ιατρικής από τους Χριστιανούς γινόταν με ορισμένες επιφυλάξεις που είχαν να κάνουν κυρίως με πνευματικές και ποιμαντικές ανησυχίες, που συνυπήρχαν με μια περιστασιακή κριτική των γιατρών, στην οποία παρουσιαζόντουσαν οι ίδιες κατηγορίες που υπήρχαν με κλασικούς συγγραφείς. Η περιστασιακή κριτική ή η γελοιοποίηση σε βάρος τους δεν είχαν καμία σχέση με «ευρύτερη απόρριψη της ελληνικής κουλτούρας και μάθησης». ¹³⁷ Έχει γίνει συνήθεια τους ιστορικούς της ιατρικής να δανείζονται τη γλώσσα των ιατρικών ανθρωπολόγων καθώς μιλάνε για μια «πληθώρα αιτιολογιών που αντιστοιχούν σε μια πληθώρα θεραπειών.»¹³⁸ Γράφει η Merideth «Σε ένα κόσμο όπως τον κόσμο της Ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας του τέταρτου αιώνα στον οποίο επικαλούνταν πολλαπλές αιτιολογίες για να εξηγήσουν τις αιτίες ασθενειών, δεν είναι εκπληκτικό να βρίσκουμε ότι υπήρχαν διαθέσιμες πολλαπλές επιλογές για θεραπεία για αυτούς που επιθυμούσαν μια ανακούφιση από τα παθήματά τους.»¹³⁹ Συχνά οι ιστορικοί της ιατρικής μιλάν για μία ποικιλία ιατρικών συστημάτων που ήταν διαθέσιμα για τους ασθενείς στην αρχαιότητα.¹⁴⁰ Ο Peter Brown περιγράφει «τον ιατρικό πλουραλισμό» της αρχαίας κοινωνίας, στον οποίο κανένα θεραπευτικό σύστημα δεν μπορούσε να θεωρηθεί ως το πλέον έγκυρο.¹⁴¹ Η θεωρητική ιατρική και η θρησκευτική θεραπεία συνυπήρχαν ως συμπληρωματικά συστήματα. Αυτή η συνύπαρξη, ιατρικών, θρησκευτικών, λαϊκών και μαγικών θεραπειών είναι κάτι που συχνά βρίσκεται—και ακόμη μπορεί να βρεθεί σήμερα—σε πολλές κοινωνίες. Ο Brown παραθέτει αυτά που η πολιτιστική ανθρωπολόγος Λόλα Σβαρτζ (Lola Schwartz) έχει ονομάσει «συμπεριφορά της ασθένειας,» κατά την οποία ο ασθενής κάνει έκκληση προς μια «ιεραρχία καταφυγής». Το σχήμα είναι προβλέψιμο και βρίσκεται σε διάφορες κουλτούρες. Το άρρωστο άτομο που χρειάζεται θεραπεία αναζητά τη συμβουλή της οικογένειας και φίλων. Πρώτα θα σκεφτεί τοπικούς θεραπευτές—αυτούς που είναι άμεσα διαθέσιμοι στο χωριό, είτε είναι γιατροί είτε άγιοι άνθρωποι είτε λαϊκοί θεραπευτές. Μόνο όταν δε βρίσκει βοήθεια, τότε ο άρρωστος ζητά θεραπείες από έξω. Ο ανταγωνισμός μεταξύ όλων των ειδών των θεραπειών προσφέρει στον ασθενή ένα

¹³⁷ Ibid., 75. Η Merideth πιστεύει ότι ο υποβιβασμός της ιατρικής από τον Τατιανό και αυτό ως ένα μέρος της απόρριψης του κλασικού πολιτισμού

¹³⁸ Αυτόθι., 63, quoting David Westerlund.

¹³⁹ Αυτόθι., 63.

¹⁴⁰ Αυτόθι., 71

¹⁴¹ P. Brown, *Η Λατρεία των Αγίων: Η άνοδος της και η Λειτουργία της στο Λατινικό Χριστιανισμό* (The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity 114–15.)

πλήθος από ευκαιρίες για θεραπεία.¹⁴² Ο Geoffrey Lloyd προσδιορίζει πέντε «οριοθετημένες ομάδες» θεραπευτών στον αρχαίο κόσμο: ριζοτόμοι (L., herbarii), φαρμακοπώλες, μαίες (L., obstetrices), θρησκευτικούς θεραπευτές, και τους γιατρούς που αντιπροσωπεύονται από τα ιπποκρατικά κείμενα.¹⁴³ Ο κατάλογος του Vivian Nutton είναι μακρύτερος: συλλέκτες βοτάνων, φαρμακοποιοί, μαίες, γυμναστές (L., iatraliptae), μάντιες, εξορκιστές και ιερείς.¹⁴⁴ Μερικοί—όχι όμως όλοι—ασθενείς αναζητούσαν θεραπεία από διάφορους θεραπευτές γιατί απέδιδαν τις ασθένειες τους σε διάφορες αιτίες. Όμως τα διάφορα είδη των θεραπευτών έκαναν διαφορετικές λειτουργίες.¹⁴⁵ Ενώ η εστίαση στον ιατρικό πλουραλισμό του αρχαίου κόσμου, μας δίνει μια αναγκαία διόρθωση στην παραδοσιακή άποψη ότι γιατροί και θεραπευτές ήταν συνώνυμοι, πιστεύω ότι της έχει δοθεί υπερβολική έμφαση στο σημείο που αρνείται ότι οι γιατροί έπαιξαν έναν κυρίαρχο ρόλο στη θεραπεία της ασθένειας στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία.¹⁴⁶ Όμως θα πρέπει να κάνουμε κάποιες διακρίσεις αν θα πρέπει να εκτιμήσουμε σωστά τη θέση τους στην ιατρική αγορά. Θα ξεκινήσουμε με το ότι δεν υπήρχε τότε ένα «ιατρικό επάγγελμα» όπως το γνωρίζουμε σήμερα, με εκπαίδευση, εμπειρία και ηθικά στάνταρτ του είδους που επιβάλλουν οι συντεχνίες ή οι κρατικοί κανονισμοί.¹⁴⁷ Οι κρίσεις ηθικής αξιοπρέπειας έπαιξαν πολύ μεγαλύτερο ρόλο στην αξιολόγηση από το κοινό της κατάστασης των επαγγελματιών από ό,τι σήμερα, και δεν υπήρχε αναγνωρισμένος τρόπος ορισμού της ιατρικής ορθοδοξίας ή ακόμα και της αγυρτείας.¹⁴⁸ Εξαιτίας της έλλειψης αποδεκτών επαγγελματικών προσόντων και λόγω της σημασίας που είχε η ιατρική στη λογία κουλτούρα της Ρώμης, τα όρια μεταξύ ενός μορφωμένου λαϊκού και ενός γιατρού ήταν πολύ περισσότερο ακαθόριστα από όσο είναι σήμερα. Σύμφωνα με τα λόγια του Vivian Nutton, είχε «να κάνει με την προσωπική αντίληψη του καθενός για το ρόλο του και τη θέση του στη κοινωνία όσο και με την ικανότητα του στη γνώση των βιβλίων και στην πρακτική εμπειρία.»¹⁴⁹ Σε μια κοινωνία που δεν υπήρχε Αδειοδότηση, ο οποιοσδήποτε μπορούσε να «εξασκήσει» την ιατρική. Έτσι λοιπόν το φάσμα του ανταγωνισμού ήταν ευρύ. Μερικοί γιατροί ήταν ελάχιστα έως καθόλου ικανοί από τα κριτήρια (λαϊκά ή επαγγελματικά) της εποχής, και δεν υπήρχε μια επαγγελματική οργάνωση ή κάποιο επίσημο σώμα για να ξεχωρίζει τους αγύρτες από τους ικανούς επαγγελματίες. Για να γίνει πολίτης της Ρώμης κάτω από τον Ιούλιο Καίσαρα ή στο διάδοχο του τον Αύγουστο, απαιτούνταν από το γιατρό να παρουσιαστεί μπροστά σε ένα

¹⁴² P. Horden, *Άγιοι και γιατροί στην πρώιμη Βυζαντινή αυτοκρατορία: Η περίπτωση του Θεοδώρου των Συκεών* ("Saints and Doctors in the Early Byzantine Empire: The Case of Theodore of Sykeon," in *The Church and Healing*, ed. W. J. Sheils, 12–13)

¹⁴³ G. E. R. Lloyd, *Απομυθοποιητικές νοοτροπίες* (Demystifying Mentalities 30–31) πρβλ. Lloyd, *Μαγεία, Λογική και Εμπειρία* (Magic, Reason and Experience 38), όπου προσθέτει στον κατάλογο και τους γυμναστές.

¹⁴⁴ Nutton, *Εγκλήματα και Θαύματα* ("Murders and Miracles" VIII 40). Η Rebecca Flemming προσθέτει σ' αυτούς τους κατάλογους τους μάγους (magi), αστρολόγοι (mathematici), ονειροκρίτες, και γριές (aniles) (*Ιατρική και η Δημιουργία των Ρωμαίων Γυναικών Medicine and the Making of Roman Women* 33).

¹⁴⁵ Flemming, *Ιατρική και η Δημιουργία των Ρωμαίων Γυναικών Medicine and the Making of Roman Women* 35–44.

¹⁴⁶ Δες αυτόθι., 77. Ενώ υπήρχε μια «έκταση θεραπευτικών δυνατοτήτων» στον ιατρικό πλουραλισμό της Ρωμαϊκής αυτοκρατορικής κοινωνίας (ατ., 73), τα στοιχεία έρχονται σε αντίθεση με τον ισχυρισμό της ότι κανένα είδος υγειονομικής περίθαλψης δεν θα μπορούσε να διεκδικήσει υπεροχή.

¹⁴⁷ Nutton, *Ρωμαϊκή Ιατρική* "Roman Medicine" 56.

¹⁴⁸ V. Nutton, *Πέρα από τον Όρκο του Ιπποκράτη* "Beyond the Hippocratic Oath," στο *Γιατροί και Ηθική: Doctors and Ethics: Το παλαιότερο Ιστορικό πλαίσιο της Επαγγελματικής Ηθικής*, *The Earlier Historical Setting of Professional Ethics*, ed. A. Wear, J. Geyer-Kordesch, and Roger French, 15–16.

¹⁴⁹ Nutton, *Εγκλήματα και Θαύματα* "Murders and Miracles" VIII 33

δικαστή και να βεβαιώσει ότι ήταν γιατρός. Δεν απαιτείτο κάποια εξέταση για την εκπαίδευση του.¹⁵⁰ Για να εκτιμήσουμε πόσοι άνθρωποι είχαν πρόσβαση προς ιατρική θεραπεία από γιατρούς, πρέπει επίσης να κάνουμε διακρίσεις τόσο γεωγραφικές, όσον και ταξικές και επίσης αν έχουμε αστική ή αγροτική περιοχή. Οι γιατροί συσσωρευόντουσαν στις πόλεις εις βάρος των κατοίκων της υπαίθρου.¹⁵¹ Η αστικοποίηση όσο και η εξάπλωση των Ελλήνων ιατρών σε όλη τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία έκαναν την ιατρική να είναι διαθέσιμη σε ευρείες περιοχές.¹⁵² Οι πόλεις όπως τη Ρώμη και την Κωνσταντινούπολη είχαν μια αφθονία ιατρικών ειδικοτήτων.¹⁵³ Όμως ακόμη και σε μικρές πόλεις μπορούσαν να καυχούνται για έναν εκπληκτικά μεγάλο αριθμό γιατρό όπως το Μεταπόντιον (πόλη της Μεγάλης Ελλάδας στη Νότιο Ιταλία), που είχε δεκαέξι.¹⁵⁴ Οι άρρωστοι που ζούσαν στα όρια της αυτοκρατορίας εξυπηρετούνταν λιγότερο στην αναζήτηση ιατρικής περίθαλψης. Αλλά ακόμη και οι πιο απομακρυσμένες οριακές περιοχές προσέλκυαν γιατρούς, πιθανότατα οι περισσότεροι υπηρέτησαν στις ρωμαϊκές λεγεώνες, οι οποίοι έφεραν μαζί τους τις ιατρικές παραδόσεις του ελληνικού κόσμου, όπως και ένας γιατρός με το όνομα Αντίοχος που έγραψε μια κομψή αφιέρωση στον Ασκληπιό, την Υγεία, και την Πανάκεια στο Τσέστερ της Αγγλίας.¹⁵⁵ Όσοι δεν μπορούσαν να βρουν ιατρική βοήθεια διαθέσιμη σε τοπικό επίπεδο, μερικές φορές ταξίδευαν σε πόλεις όπου ήταν διαθέσιμη ή επωφελούνταν από πλανόδιους γιατρούς.¹⁵⁶ Υπήρχαν και εγχειρίδια αυτοβοήθειας που δίνουν συμβουλές στο λαϊκό που ήθελε να διατηρήσει μια υγιεινή ζωή και που δεν είχε πρόσβαση σε γιατρούς. Μερικά από αυτά τα βιβλία με οδηγίες, είχαν γραφεί από γιατρούς, άλλα όχι. Συμπεριελάμβαναν το έργο του Ρούφου του Εφέσιου *Περί Διαίτης*, του *Κέλσου* *Περί Ιατρικής* (*De medicina*), και του Πλουτάρχου *Υγιεινά παραγγέλματα* (*De tuenda sanitate praecepta*, «Συμβουλές σχετικώς με τη διατήρηση της υγείας»). Κατά το δεύτερο αιώνα μ.Χ. υπήρχε πολύ μικρή διαφορά μεταξύ Ρωμαϊκής και Ελληνικής ιατρικής· η πραγματική διαφορά ήταν μεταξύ της πόλης και της υπαίθρου, μεταξύ φυσικών προσεγγίσεων που ήταν η ιατρική των πόλεων και παλαιότερων πιο παραδοσιακών λαϊκών προσεγγίσεων και αυτοβοήθειας που εξακολουθούσαν να ακολουθούνται στην Ύπαιθρο.¹⁵⁷ Οι φτωχοί και οι σκλάβοι σε αναλογικά πολύ μεγάλα ποσοστά, δε θα μπορούσαν να πληρώσουν τους

¹⁵⁰ Nutton, *Συνέχεια ή Εκ νέου ανακάλυψη* "Continuity or Rediscovery?" 18–19.

¹⁵¹ Αυτόθι, 9 και 35 n. 6.

¹⁵² Nutton, *Ρωμαϊκή Ιατρική* "Roman Medicine" 69.

¹⁵³ Δες την περιγραφή του Γαληνού για τις προγνώσεις των γιατρών και αναφέρει και για μια επιδημία στη Ρώμη στο **ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΡΟΓΙΝΩΣΚΕΙΝ ΠΡΟΣ ΕΠΙΓΕΝΗΝ ΒΙΒΛΙΟΝ** Στο έργο **ΠΡΟΣ ΓΛΑΥΚΩΝΑ ΘΕΡΑΠΕΥΤΙΚΩΝ ΒΙΒΛΙΟΝ** συνιστά να βρίσκεις τον καλύτερο γιατρό. Το έργο του Γαληνού έχει για την επιλογή του καλύτερου γιατρού έχει μεταφραστεί στα Αραβικά: galen's de optimo medico cognoscendo and literary sources for medical questioning

¹⁵⁴ Nutton, *Ρωμαϊκή Ιατρική* "Roman Medicine", 72–3 and n. 104, όπου ο Nutton αναφέρει ενδείξεις από επιγραφές.

¹⁵⁵ Nutton, V. (1968) *Ένας Έλληνας γιατρός από το Τσέστερ* ('A Greek doctor from Chester'), *Journal of the Chester Archaeological Society*, 55: 7–13.

¹⁵⁶ Nutton, *Ρωμαϊκή Ιατρική* "Roman Medicine" 67.

¹⁵⁷ Αυτόθι, 69

γιατρούς.¹⁵⁸ Πολλοί χωρικοί θα βασιζόντουσαν σε λαϊκές θεραπείες όπως αυτές που βρίσκονται στον Πλίνιο και τον Κάτονα. Είναι πιθανόν ότι μεγάλα ποσοστά του πληθυσμού της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας δεν είχαν πρόσβαση σε γιατρούς.

Πρέπει να θυμόμαστε [γράφει η Aline Rousé] ότι δεν θεραπεύονταν όλες οι ασθένειες. Οι χωρικοί καμπούριαζαν όλο και περισσότερο καθώς περνούσαν τα χρόνια. Οι άνθρωποι παρέλυαν από ρευματισμούς, που κατά περιόδους διαστήματα τους προκαλούσαν πόνο. Όλα αυτά ήταν κάτι το κοινό, κάτι το αναμενόμενο, και θεωρούνταν ως ένα κανονικό μέρος της ζωής. Οι άνθρωποι ήταν υπομονητικοί. Είχαν μάθει από παιδιά να αντέχουν τον πόνο. Νιώθανε ανίκανοι να αντιμετωπίσουν έναν πυρετό που μπορεί να έφευγε την επόμενη μέρα. Μπορούσαν να καταφύγουν σε φάρμακα που τους παραδόθηκαν μέσα από τις προηγούμενες γενεές: ειδικές δίαιτες, σίνοις, πράσινα τσάγια, καταπλάσματα. Μόνο μετά που θα είχαν δοκιμάσει όλα αυτά, και μόνο σε περιπτώσεις οδυνηρών και παρατεταμένων ασθενειών, μόνο τότε θα αναζητούσαν να καλέσουν τον «ειδικό» του χωριού ή της γειτονιάς, έναν μάγο, ένα θεραπευτή, έναν ειδικό σε φυτά ή φυλακτά. Στις πιο πολλές περιπτώσεις οι ασθένειες αντιμετωπιζόνταν μόνο σ' αυτά τα τρία επίπεδα.¹⁵⁹

Πολλές αγροτικές περιοχές είχαν τους δικούς τους λαϊκούς «ειδικούς» στις θεραπείες, όπως τους Μάρσους που ζούσαν στα βουνά της κεντρικής Ιταλίας και είχαν τη φήμη ότι ήταν γητευτές φιδιών και εφοδίαζαν με θεραπείες και αντίδοτα.¹⁶⁰ Όμως παρά την προσοχή που πρόσφατα τους δόθηκε οι λαϊκοί θεραπευτές, σπάνια εμφανίζονται παρά μόνο σε έργα που διαβάζονται πολύ λίγο και επιγραφικές πηγές. Ενώ το επιχείρημα από τη σιωπή των πηγών μπορεί να θεωρηθεί ως ένδειξη για την περιορισμένη τους απήχηση, όμως μπορούμε να αναρωτηθούμε πόσο σημαντικός θα θεωρούνταν ο Γαληνός στο Ρωμαϊκό ιατρικό κόσμο του δεύτερου αιώνα μ.Χ. αν δεν είχαν επιβιώσει τα έργα του. Αυτό το επιχείρημα δεν είναι πολύ αξιόπιστο. Η συχνότητα με την οποία εμφανίζονται οι γιατροί μπορεί κατά ένα μέρος να αποδοθεί στις ταξικές αξίες που κρύβονται πίσω από ένα μεγάλο μέρος της Ελληνικής και Ρωμαϊκής βιβλιογραφίας.¹⁶¹ Νομίζω ότι το πιο πιθανόν να οφείλεται στο ότι θεωρούσαν ότι οι θεραπευτές είχαν μια έξοχη θέση στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Παρότι οι μελετητές έχουν δώσει μια αυξανόμενη έμφαση στο συναγωνισμό μεταξύ των θεραπευτών στην ιατρική «αγορά», έχει δίκιο η Merideth, υποπτεύομαι ότι η κατάσταση δεν ήταν τόσο ένας ανταγωνισμός όσο μια «ιεραρχία καταφυγής». Όπως παρατηρεί η Rebecca Flemming, ο ανταγωνισμός δεν ήταν ο πιο σκληρός ανάμεσα στα διάφορα θεραπευτικά επαγγέλματα αλλά μέσα στο επάγγελμα των γιατρών.¹⁶² Για αυτούς που είχαν τα οικονομικά μέσα, οι γιατροί ήταν συνήθως οι θεραπευτές από τους οποίους οι ασθενείς αναζητούσαν θεραπεία. Ενώ ήταν άφθονοι οι λαϊκοί θεραπευτές που προσέφεραν φυλακτά, βότανα και βοήθεια από την αστρολογία, τα σπιτικά θεραπευτικά μέσα που λαμβανόντουσαν μέσα στην οικογένεια ή δίνονταν από συγγενείς και φίλους, ήταν η πιο κοινή μορφή της ιατρικής θεραπείας. Παρόλα αυτά οι θεραπευτές που είναι ορατοί στις πηγές μας δεν ήταν οι λαϊκοί θεραπευτές αλλά οι γιατροί.¹⁶³ Και δεν είναι μόνο

¹⁵⁸ M.I. Finley, *Αρχαία Δουλεία και Σύγχρονη Ιδεολογία* (Ancient Slavery and Modern Ideology 105–7).

¹⁵⁹ Rouselle, «Από το ιερό στον θαυματουργό» (From Sanctuary to Miracle-Worker") 97. Η αναδόμηση της Rouselle's είναι εικολογική.

¹⁶⁰ Nutton, *Ρωμαϊκή Ιατρική* ("Roman Medicine") 71.

¹⁶¹ Το μεγαλύτερο μέρος της αρχαίας λογοτεχνίας γράφτηκε από μέλη των ανώτερων τάξεων (see M. Smith, *Προλεγόμενα για μια συζήτηση των Αρεταλογιών, Ευσεβείς Άνδρες, τα Ευαγγέλια και ο Ιησούς* ("Prolegomena to a Discussion of Aretologies, Divine Men, the Gospels and Jesus,")) *Journal of Biblical Literature* 90 [1971]: 179).

¹⁶² Flemming, *Η Ιατρική και η δημιουργία των Ρωμαίων γυναικών* (Medicine and the Making of Roman Women) 77.

¹⁶³ Η Flemming παραδέχεται ότι η λαϊκή ιατρική «ήταν πιο κάτω από το κατώφλι της ιστορικής ορατότητας» (Αυτόθι.,82).

η φιλολογία των ανώτερων τάξεων. Στο Κατά Μάρκο Ευαγγέλιο μια γυναίκα που έπασχε από αιμορραγία της μήτρας για δώδεκα χρόνια πλησίασε τον Ιησού μέσα στο πλήθος, άγγιξε το ένδυμα του και θεραπεύτηκε.¹⁶⁴ Η γυναίκα είπε στον Ιησού ότι υπέφερε πολλά από διάφορους γιατρούς και ότι ξόδεψε όλα της τα υπάρχοντα αλλά είχε χειροτερέψει και δεν καλυτέρευσε καθόλου (Μάρκος 5:25–34). Μιλιά εξειδικευμένα: δε συμβουλευτήκε μια ποικιλία θεραπευτών αλλά πολλούς γιατρούς. Μέσα στην απελπισία αναζήτησε τον Ιησού ελπίζοντας ότι θα μπορούσε να της δώσει τη θεραπεία που οι γιατροί είχαν αποτύχει να της δώσουν. Αν και μιλούμε εδώ για μια «ιεραρχία καταφυγής», δεν περιλαμβάνει ανταγωνιστικούς εναλλακτικούς θεραπευτές αλλά μάλλον ένα θαυματουργό θεραπευτή που η γυναίκα με τη χρόνια ασθένεια αναζήτησε μετά από χρόνια αποτυχίας να βρει θεραπεία από γιατρούς. Βρίσκουμε το ίδιο σχήμα σε κατοπινή αγιογραφική φιλολογία: μόνο όταν οι άρρωστοι δεν παίρνανε βοήθεια από τους γιατρούς τότε κατέφευγαν στους άγιους.¹⁶⁵ Οι ενδείξεις που έχουμε από τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορική περίοδο υποδεικνύει ότι οι γιατροί δεν ήταν απλώς ανταγωνιστές μέσα στην αγορά που ήταν γεμάτη με διάφορους θεραπευτές, αλλά ότι αυτοί ήταν οι θεραπευτές προς τους οποίους συνήθως απευθύνονταν αυτοί που είχαν ανάγκη για ιατρική φροντίδα, όταν είχαν την ευκαιρία και τα οικονομικά μέσα. Οι βωμοί για θεραπεία, όπως και οι θαυματουργοί, δεν ήταν η πρώτη επιλογή για τους πιο πολλούς (εκτός από τους φτωχούς) που είχαν ανάγκη για ιατρική βοήθεια, αλλά συχνά ήταν το τελευταίο καταφύγιο για αυτούς που δεν βρήκαν βοήθεια από τους γιατρούς. Συχνά οι γιατροί και οι ασκητές συζητούσαν μεταξύ τους και απέστελλαν ασθενείς που μπορούσαν να βοηθήσουν καλύτερα.¹⁶⁶ Ο ανταγωνισμός και η θεραπεία που προσέφεραν οι «*medici*» και οι γιατροί διέφεραν από γιατρό σε γιατρό. Μερικοί είχαν υψηλή εκπαίδευση και είχαν υιοθετήσει τη μία ή την άλλη θεωρητική προσέγγιση, ενώ άλλοι είχαν πολύ λίγη ή και καθόλου ιατρική εκπαίδευση και μπορούσαν να θεωρηθούν ανίκανοι κομπογιαννίτες τόσο από τους επαγγελματικούς τους συναδέλφους όσο και από τους λαϊκούς που συχνά είχαν ένα υψηλό επίπεδο ιατρικών γνώσεων. Το να πούμε ότι οι Χριστιανοί αναζητούσαν την βοήθεια των γιατρών δεν μας λέγει ότι η θεραπεία που λάμβαναν ήταν αναγκαστικά πιο αποτελεσματική, μόνο ότι αντιπροσώπευε κάποια μορφή ιατρικής θεραπείας από κάποιον που αποκαλούσε τον εαυτό του γιατρό. Είναι πολύ πιθανόν οι Χριστιανοί να συμβουλευόνταν συχνά τους γιατρούς. Η τελετουργική θεραπεία (όπως το χρίσμα) ήταν απίθανο να ήταν η πρώτη επιλογή των Χριστιανών που αναζητούσαν θεραπεία αλλά ένα *pis aller* (τελευταία καταφυγή) για τους χρονικά άρρωστους ή για αυτούς που δεν μπορούσαν να αποκτήσουν θεραπεία με τις συνήθεις ιατρικές μεθόδους ή ίσως από οποιαδήποτε θεραπεία. Είναι σημαντικό ότι δεν την υπονοούνε καθόλου οι Χριστιανοί συγγραφείς του δεύτερου αιώνα, που μιλάνε πολύ καλά για τους γιατρούς και για την ιατρική τέχνη, αν και μπορεί να υπήρχε αλλά απλώς προτίμησαν να μην την αναφέρουν. Αλλά όσον αφορά την επικράτηση της τελετουργικής θεραπείας, είναι πιο λογικό να πιστεύουμε ότι η σιωπή των πηγών μας αντανάκλα την πρακτική των πρώιμων χριστιανικών κοινοτήτων. Θα ήταν λάθος να συμπεράνουμε ότι η υποδοχή της ελληνικής ιατρικής (ή όπως μπορούμε τώρα να την ονομάσουμε, ελληνορωμαϊκή ιατρική) ήταν μια παθητική διαδικασία χριστιανικής πολιτιστικής προσαρμογής ή απλώς ένα υποπροϊόν του εξελληνισμού του Χριστιανισμού. Η Ελληνική φιλοσοφία ήταν πολύ ελκυστική για τους

¹⁶⁴ Ο Morton Smith χαρακτηρίζει την Καινή Διαθήκη ως ένα προϊόν της κατώτερης μεσαιας τάξης» (Smith, “Prolegomena” 179).

¹⁶⁵ Merideth 84–5; Horden, *Άγιοι και Γιατροί στην Πρώιμη Βυζαντινή Αυτοκρατορία* (“Saints and Doctors in the Early Byzantine Empire”) 10.

¹⁶⁶ R. Browning, *Η ζωή του ‘χαμηλού επιπέδου Αγίου’ στον πρώιμο Βυζαντινό κόσμο* (“The ‘Low Level’ Saint’s Life in the Early Byzantine World,”) in *The Byzantine Saint*, ed. S. Hackel, 122–3.

διανοούμενους Χριστιανούς και αυτό οδήγησε σε μια ένταση που, στην περίπτωση των απολογητών συχνά περιλάμβανε μια απόρριψη που ακολουθήθηκε από μια βαθμιαία αποδοχή πολλών από αυτά που δεν ήταν σε άμεση σύγκρουση με τη Χριστιανική θεολογία.

Αλλά η ιατρική, όπως και η φυσική φιλοσοφία, μπορούσε να ξεκολλήσει από το ειδωλολατρικό πλαίσιο με σχετική ευκολία. Ο λειτουργικός της διαχωρισμός από την Ελληνική μυθολογική δομή, και την εστίαση σε δευτερεύοντα αίτια επέτρεψε την εκτίμηση της από τους Χριστιανούς, που κατοικούσαν σε ένα κόσμο που αποτελούνταν από πολλούς πολιτισμούς που συνυπήρχαν στο ίδιο περιβάλλον στον οποίο η κοσμική ιατρική είχε γίνει μέρος της καθημερινής ζωής στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία που σε όλα της τα μέρη τη θεωρούσαν ως δεδομένη.

Ο Vivian Nutton γράφει «Έχουμε να κάνουμε [απλώς] με ένα τμήμα της κοινωνίας της Μεσογείου, και για να δανειστούμε την περιγραφή του Goitein για τον ύστερο Ιουδαϊσμό, στον οποίο πολλά από τα χαρακτηριστικά της καθημερινής ζωής, ανάμεσα στα οποία και η ιατρική μπορούν να βρεθούν παντού στις ακτές της Μεσογείου—στην Αλεξάνδρεια, στη Ρώμη, ή στην Έφεσο.»¹⁶⁷ Οι Χριστιανοί και οι γείτονες τους που ανήκαν σε άλλες θρησκευτικές ή ιδεολογικές παραδόσεις αναζητούσαν θεραπεία από την ίδια ιατρική που ήταν ουδέτερη ως προς τις αξίες.¹⁶⁸ Τα θέματα που ηγέρθησαν στη Χριστιανική αποδοχή της κοσμικής ιατρικής ήταν κυρίως θεολογικά. Έτσι μερικοί Χριστιανοί συγγραφείς είδαν στην υπόσχεση για επιτυχία της θεραπευτικής τέχνης ένα κρυμμένο κίνδυνο, έναν κίνδυνο που είχε αναγνωριστεί πολύ νωρίτερα, σε ένα Ιουδαϊκό πλαίσιο, από τον Σειράχ: με το να αποδίδουμε στην ιατρική την ικανότητα να θεραπεύει, θα μπορούσαμε να αντικαταστήσουμε την εξάρτηση από το Θεό, με τη στήριξη μόνο σε ιατρικά μέσα. Ήταν τόσο παλιός ο κίνδυνος όσο ο Ιουδαίος βασιλιάς Ασά, που κατέφυγε στους γιατρούς αντί να ζητήσει την καθοδήγηση του Γιαχβέ (Β΄ Χρονικών. 16:12), και συχνά καταδικάστηκε από τους πατέρες.¹⁶⁹ Η πιο αξιοσημείωτη μεταφορά ειδωλολατρικών συμβόλων για συμπονετική θεραπεία, ήταν η αντικατάσταση του Ασκληπιού και του Ιπποκράτη με τον Ιησού ως τον ιδεώδη γιατρό. Ενώ ο Ιησούς δεν αντικατέστησε τελείως τον Ασκληπιό, με το χρόνο κληρονόμησε όλη τη μεταφορική και εικονογραφική θέση που είχε συνδεθεί με το Θεό της θεραπείας, και αργότερα, με μερικές από τις ίδιες του τις θεραπευτικές λειτουργίες.¹⁷⁰ Όλα αυτά ήταν το αποτέλεσμα ενός πολιτισμικού «διαλόγου» που έγινε πιο εύκολα λόγω της ιατρικής που απολάμβανε μια παγκόσμια αποδοχή στον κλασικό κόσμο

¹⁶⁷ V. Nutton, ανασκόπηση από S. Kottek, M. Horstmanshoff et al., *Από την Αθήνα στην Ιερουσαλήμ Η Ιατρική στην Εξελληνισμένη Εβραϊκή παράδοση και στην Πρώιμη Χριστιανική φιλολογία From Athens to Jerusalem: Medicine in Hellenized Jewish Lore and in Early Christian Literature*, BHM 75 (2001): 787–8.

¹⁶⁸ Θα φαινόταν λογικό, οι πρώτοι Χριστιανοί που πριν το 313 υφίσταντο διωγμούς από τις Ρωμαϊκές αρχές, θα περιθωριοποιούνταν σε μια παγανιστική κοινωνία και έτσι πιθανόν να αποκτούσαν φανατικές θρησκευτικές στάσεις σε μια ποικιλία πολιτιστικών θεμάτων, που θα περιλάμβαναν και την ιατρική. Όμως ο Stark (59) σημειώνει ότι ο Χριστιανισμός παρουσίασε ένα εξωτερικό πρόσωπο προς τον Ελληνορωμαϊκό πολιτισμό (και άλλο προς τους εξελληνισμένους Ιουδαίους) που του επέτρεψαν να πλησιάσει προς την κουλτούρα και με πολλούς τρόπους να προσαρμοστεί προς αυτή.

¹⁶⁹ Αμβρόσιος, *Για τον Κάιν* 1.40; Ιερώνυμος, *Για το Ησαΐας* 8; και Αυγουστίνος, Φυλλάδιο 30 στο Ιωάννης 3; Στο Χριστιανικό Δόγμα 4.16.33' κήρυγμα 80.3 και κήρυγμα 84, στο έργο του Αυγουστίνου, *Κηρύγματα*, in *The Works of St. Augustine: A Translation for the 21st Century*, ed. J. E. Rotelle, OSA, and trans. E. Hill, OP.

¹⁷⁰ Μερικές πρακτικές του Ύστερου Παγανισμού, και ιδιαίτερα η παραμονή στο ναό (εγκοίμηση), υιοθετήθηκαν από μερικούς Χριστιανούς. Δες M. Hamilton, *Εγκοίμηση: Ή, η θεραπεία της ασθένειας στους ειδωλολατρικούς ναούς και σε Χριστιανικές Εκκλησίες* 109–71, and I. Csepregi, Η Συνθετική Ιστορία των Θαυματουργών Συλλογών της Ελληνικής Χριστιανικής Εγκοίμησης: Αγία Θέκλα, Άγιος Κοσμάς και Δαμιανός, Άγιος Κύρος και Ιωάννης, Άγιος Αρτέμιος.

ως μια ανθρωπιστική τέχνη που ξεπερνούσε τις τοπικές κουλτούρες και ιδιαίτερες ιδεολογίες.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΤΕΛΟΥΣ ΤΟΥ ΚΕΦΑΛΑΙΟΥ

ⁱ Εμένα μου φαίνεται παρόμοιο με την περίπτωση εκείνου που έμαθε ιατρική και εξοικειώθηκε με τις αρετές των φυτών και αναγνώρισε τις ιδιότητές τους. Αναμφίβολα αυτή η γνώση δίνεται από τον Θεό στους ανθρώπους για το χάριν θεραπείας. Αλλά ας υποθέσουμε ότι αυτό το θέλει μετατρέψει το σκοπό του και χρησιμοποιεί όλη αυτή τη γνώση, που χορηγήθηκε για να φέρει υγεία σε σώματα, για κακό. Και αντί για γιατρός, γίνεται ποιητής. αντί για φάρμακα, φέρνει ασθένειες. αντί να θεραπεύσει, φέρνει το θάνατο

ⁱⁱ Ωριγένους Κατά Κέλσου . Στη συνέχεια, αφού μας κατηγορεί ότι η ύπαρξη αιρέσεων στον Χριστιανισμό αποτελεί λόγο κατηγορίας εναντίον του, λέγοντας ότι «όταν οι Χριστιανοί είχαν αυξηθεί πολύ σε αριθμό, χωρίστηκαν και χωρίστηκαν σε φατρίες, που κάθε άτομο επιθυμούσε να έχει το δικό του κόμμα· και επιπλέον, ότι "διαχωριζόμενοι έτσι μέσω του αριθμού τους, συγχέουν ο ένας τον άλλον, έχοντας ακόμη, ας πούμε, ένα κοινό όνομα, αν όντως το διατηρούν ακόμη. Και αυτό είναι το μόνο πράγμα που είναι αλλά ντρέπομαι να εγκαταλείψω, ενώ άλλα θέματα καθορίζονται με διαφορετικούς τρόπους από τις διάφορες αιρέσεις.» Σε απάντηση στα οποία, λέμε ότι οι αιρέσεις διαφορετικών ειδών δεν προήλθαν ποτέ από οποιοδήποτε θέμα στο οποίο η αρχή που εμπλέκεται δεν ήταν σημαντική και ωφέλιμη για την ανθρώπινη ζωή . Επειδή η επιστήμη της ιατρικής είναι χρήσιμη και απαραίτητη για το ανθρώπινο γένος, και πολλά είναι τα σημεία αμφισβήτησης σε αυτήν σχετικά με τον τρόπο θεραπείας των σωμάτων, υπάρχουν, για το λόγο αυτό, πολυάριθμες αιρέσεις που ομολογουμένως επικρατούν στην επιστήμη της ιατρικής μεταξύ των Οί Έλληνες, και επίσης, υποθέτω, μεταξύ εκείνων των βάρβαρων εθνών που δηλώνουν ότι χρησιμοποιούν ιατρική. Και, πάλι, αφού η φιλοσοφία κάνει επάγγελμα της αλήθειας και υπόσχεται γνώση των υπαρχόντων με σκοπό τη ρύθμιση της ζωής, και προσπαθεί να διδάξει ό,τι είναι ωφέλιμο για τη φυλή μας, και αφού η διερεύνηση αυτών των θεμάτων παρακολουθείται με Μεγάλες διαφορές απόψεων, αναρίθμητες αιρέσεις έχουν κατά συνέπεια ξεπηδήσει στη φιλοσοφία, μερικές από τις οποίες φημίζονται περισσότερο από άλλες. Ακόμη και ο ίδιος ο Ιουδαϊσμός έδωσε ένα πρόσχημα για την προέλευση των αιρέσεων, στη διαφορετική αποδοχή που δόθηκε στα γραπτά του Μωυσή και στα γραπτά των προφητών. Έτσι, λουπόν, βλέποντας ότι ο Χριστιανισμός φάνηκε αντικείμενο σεβασμού στους ανθρώπους, όχι μόνο για την πιο δουλοπρεπή τάξη, όπως υποθέτει ο Κέλσος, αλλά για πολλούς από τους Έλληνες που ήταν αφοσιωμένοι στις λογοτεχνικές αναζητήσεις, αναγκαστικά προήλθαν αιρέσεις - καθόλου, ωστόσο, όπως αποτέλεσμα φατριών και συγκρούσεων, αλλά μέσα από την ένθερμη επιθυμία πολλών λογοτεχνών να εξοικειωθούν με τα δόγματα του Χριστιανισμού. Η συνέπεια του οποίου ήταν ότι, λαμβάνοντας σε διαφορετικές αποδοχές εκείνες τις ομιλίες που όλοι πίστευαν ως θεϊκές, προέκυψαν αιρέσεις, οι οποίες έλαβαν τα ονόματά τους από εκείνα τα άτομα που θαύμαζαν, πράγματι, την προέλευση του Χριστιανισμού, αλλά που οδηγήθηκαν, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, για ορισμένους εύλογους λόγους, σε αντίθετες απόψεις. Και όμως κανείς δεν θα ενεργούσε λογικά αποφεύγοντας την ιατρική λόγω των αιρέσεών της. Ούτε εκείνος που στόχευε σε αυτό που φαίνεται φαινομενικά θα έτρεφε ένα μίσος για τη φιλοσοφία και θα επικαλεστεί τις πολλές αιρέσεις της ως πρόσχημα για την αντιπαθείά του. Και έτσι ούτε τα ιερά βιβλία του Μωυσή και των προφητών πρέπει να καταδικαστούν λόγω των αιρέσεων στον Ιουδαϊσμό

ⁱⁱⁱ Ιατρικήν μὲν γάρ, καὶ ἡ τοῦ σώματος ἄρρωστία καὶ νοσοκομία, φιλοσοφίας καὶ φιλοπονίας οὔσαν καρπὸν, ἀναγκαίαν αὐτῶ πεποιήκασιν· ὅθεν ἄρξάμενος, εἰς ἕξιν τῆς τέχνης ἀφίκετο· καὶ ταύτης, οὐχ ὅση περὶ τὸ φαινόμενον ἔχει καὶ κάτω κείμενον, ἀλλ' ὅσον δογματικὸν καὶ φιλόσοφον

Οι ιδέες των πρώτων Χριστιανών για τις αιτίες των ασθενειών

Καθώς πολλοί σύγχρονοι αναγνώστες ανοίγουν τις σελίδες της Καινής Διαθήκης, βρίσκουν τον εαυτό τους να βρίσκεται σε έναν παράξενο κόσμο, στον οποίο υπερφυσικές δυνάμεις παρεμβαίνουν στην καθημερινή ζωή. Τα Ευαγγέλια εστιάζουν στην πολύ διαφορετική διακονία του Ιησού στην Παλαιστίνη, ο οποίος εκδιώκει δαιμόνια και θεραπεύει ασθενείς κάθε είδους.¹ Στις *Πράξεις των Αποστόλων* έχουμε τη διήγηση των δραστηριοτήτων των αποστόλων του Ιησού, που και οι ίδιοι πραγματοποιούν θαυματουργικές θεραπείες και εξορκισμούς και μεταφέρουν τα υπερφυσικά χαρίσματα σε όλο τον κόσμο της Μεσογείου, ένα κόσμο στον οποίο και οι ίδιοι συναντούν εξορκιστές και μάγους. Αν θα θέλαμε να περιγράψουμε τις πεποιθήσεις των πρώτων Χριστιανών όσον αφορά τις ασθένειες και τη θεραπεία με βάση μια πρόχειρη ανάγνωση της Καινής Διαθήκης (ειδικά των Ευαγγελίων), θα είχαμε την τάση να βγάλουμε τα ακόλουθα συμπεράσματα. Η ασθένεια προκαλείται από αμαρτία ή από δαίμονες και θεραπεύεται θαυματουργικά. Μερικές ασθένειες μπορούν να θεραπευτούν μόνο με εξορκισμό, άλλες, με θαυματουργική θεραπεία. Επίσης κάποιες άλλες μπορούν να θεραπευτούν με προσευχή, πίστη ή με χρίσμα. Αυτή η περιγραφή με ελαφρές παραλλαγές, μπορεί να βρεθεί σε αρκετές «τυπικές» μελέτες για το ρόλο της ιατρικής στην πρώτη Χριστιανική Εκκλησία, και σ' αυτές περιλαμβάνονται αυτές που γράφτηκαν από βιβλικούς, κλασικούς και ιατρικούς μελετητές.² Με την υπόθεση ότι οι

¹ Για μια πλήρη αλλά καλά δομημένη περιγραφή της δαιμονολογίας στον κλασικό κόσμο δες Luck, *Arcana Mundi (Μυστήρια του Κόσμου)* 163–75· μια λεπτομερές επισκόπηση της σύγχρονης βιβλιογραφίας βρίσκεται στο F. E. Brenk, SJ, *Εις το Φως της Σελήνης: Δαιμονολογία στην Πρώμη Αυτοκρατορική Περίοδο* (“In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period,”) in *ANRW II*, 16, 3 (1986): 2068–145.

² Δες, e.g., S. J. Case, *Η τέχνη της Θεραπειάς στους Πρώτους Χριστιανικούς χρόνους* (“The Art of Healing in Early Christian times,”) *Journal of Religion* 3 (1923): 238–55, ειδ. 253–5; Nutton, *Εγκλήματα και Θαύματα* (“Murders and Miracles”) VIII 48; E. H. Ackerknecht, *Μια σύντομη ιστορία της Ιατρικής (A Short History of Medicine)*, rev. ed., 81; L. Edelstein, *Η Ελληνική Ιατρική και η σχέση της με τη Θρησκεία και τη Μαγεία* (“Greek Medicine in Its Relation to Religion and Magic”) in Edelstein 222 and n. 53; M. Smith, *Εντολές για τη διατήρηση της υγείας* (“De tuenda sanitate praecepta”) 35–36. Ο Morton Smith νομίζει ότι οι πρώτοι Χριστιανοί συγγραφείς αποκαλύπτουν «μια σχεδόν ολική απουσία κάποιας λογικής ιατρικής συμβουλής,» αν και δείχνουν να γνωρίζουν τις συνήθεις ιατρικές συμβουλές της εποχής τους και τη χρήση συνήθων ιατρικών θεμάτων και μεταφορών (36–7). Αποδίδει αυτήν την απουσία στην πεποίθηση ότι η Ιατρική δεν άξιζε το ενδιαφέρον των Χριστιανών εξαιτίας «μιας ισχυρής παράδοσης ότι το σώμα είναι περιφρονητέο και μπορούμε να τον αγνοήσουμε» και της πεποίθησης ότι η θαυματουργική θεραπεία την έκανε μη αναγκαία (40, 41). Ο Dale Martin έχει τη γνώμη ότι οι Πρώτοι Χριστιανοί γενικά πίστευαν ότι η ασθένεια προκαλείται από δαίμονες, αλλά πιστεύει ότι μια άλλη άποψη για την αρρώστια που όμως δεν μπορεί να εισχωρήσει ανάμεσα στους πιστούς, μπορεί να ανιχνευτεί στους αποστόλους Ιωάννη και Παύλο (*Το Σώμα της Κορίνθου The Corinthian Body* 164–5). Μπορεί ακόμη να βρει κανείς δαίμονες που ορίζονται από τους Arndt και Gingrich, ως αυτοί «που μπορούν να μπουν σε πρόσωπα και να προκαλέσουν ασθένεια, ιδιαίτερα του τύπου των διανοητικών ασθενειών ... Έτσι η θεραπεία των ασθενών περιγράφεται ως η εκδίωξη των δαιμονίων» (W. F. Arndt και F. W. Gingrich, *Ένα Ελληνο-Αγγλικό Λεξικό της Καινής Διαθήκης και άλλη Πρωτοχριστιανικής Λογοτεχνίας (A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature)* 168, s.v. δαιμόνιο).

φυσικές βλάβες σχετίζονται στα Ευαγγέλια με δαιμονικές δραστηριότητες, αρκετοί ερευνητές συμπέραναν ότι οι πρώτοι Χριστιανοί απέρριπταν τελείως μια φυσική αιτιολογία της ασθένειας, θεωρώντας ότι οι δαίμονες τις προκαλούν όλες, ή τουλάχιστον τις περισσότερες ασθένειες. Έτσι ο Ulrich Mueller γράφει, «η κυρίαρχη άποψη στην Καινή Διαθήκη είναι ότι οι δαίμονες είναι τα αίτια των ασθενειών.»³ Ο Otto Böcher έδωσε την πιο εκτεταμένη υποστήριξη αυτής της θέσης. Σε μια τριλογία μελετών ο Böcher ισχυρίζεται ότι βρήκε στην Καινή Διαθήκη πολυάριθμες υπονοούμενες αναφορές σε δαιμονικές δυνάμεις που επηρεάζουν την αρρώστια.⁴ Ενώ αυτή η «παν-δαιμονολογική ερμηνεία,» όπως την έχει χαρακτηρίσει ένας ιστορικός,⁵ δεν είναι δεκτή από όλους τους ερευνητές της Καινής Διαθήκης ή τους ιστορικούς του πρώιμου Χριστιανισμού,⁶ όμως μπορούμε να πούμε ότι είναι η κύρια άποψη σήμερα. Για παράδειγμα ο, L. D. Hankoff έχει γράψει μια ψυχο-ιστορική μελέτη στην οποία εξετάζει τα είδη της θαυματουργικής θεραπείας που χρησιμοποίησε ο Ιησούς, με ειδική αναφορά στο ρόλο που η υποβολή και η φαντασία θα μπορούσαν να παίξουν στην ίδια τη θεραπεία και στην αναπαράσταση της στα Ευαγγέλια.⁷ Ο Hankoff συγκρίνει τα θαύματα θεραπείας του Ιησού με παρόμοια θαύματα που έχουν καταγραφεί στο Ιουδαϊκό Ταλμούδ των πρώτων αιώνων της Χριστιανικής εποχής. Υποδεικνύει ότι υπήρχαν μεγάλες διαφορές, και υποδεικνύει ότι ο Ιησούς και οι συγγραφείς των Ευαγγελίων διέφεραν από το Ταλμούδ καθώς απέδιδαν όλες τις ασθένειες σε δαιμονική αιτιολογία. Γράφει ο Hankoff «Με το να επεξεργαστούν το δαιμονικό στοιχείο στην πνευματική θεραπεία οι συγγραφείς της Καινής Διαθήκης προχώρησαν μια έννοια ασθένειας σε σχεδόν καθολικές διαστάσεις. Μια μόνο αιτία εξηγούσε όλες τις ασθένειες.»⁸ Προτείνω να εξετάσουμε την κατανόηση που οι είχαν οι πρώιμοι Χριστιανοί για τις ασθένειες, ειδικά ότι οι πρώτες Χριστιανικές πηγές απέδιδαν όλες τις ασθένειες σε δαιμονική αιτιολογία. Θα προσπαθήσω να δείξω ότι οι ενδείξεις που έχουμε από τους Χριστιανούς συγγραφείς των πέντε πρώτων αιώνων δε μας πείθουν ότι στηρίζουν την παν-δαιμονολογική άποψη των ερευνητών όπως των Mueller, Böcher, και Hankoff. Μετά που θα δώσω μια εικόνα για την προέλευση και φύση της πεποιθήσεως στους δαίμονες της Ιουδαϊκής κουλτούρας, και το ρόλο της δαιμονολογίας στον πρώιμο Χριστιανισμό, θα επιχειρηματολογήσω ότι οι Χριστιανοί, συνήθως δεχόντουσαν μια φυσική αιτία για την ασθένεια που είχαν κληρονομήσει από την Ελληνική κατανόηση της ασθένειας. Τελικά θα υποδείξω ότι οι Χριστιανοί στη θεολογική τους κατανόηση της ασθένειας, οι Χριστιανοί

³ Seybold and Mueller, Ασθένεια και θεραπεία *Sickness and Healing* 10

⁴ O. Böcher, Φόβος των δαιμονίων και πόλεμος των Δαιμονίων. Μια συμβολή στην προϊστορία του Χριστιανικού βαπτίσματος, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe* Η Καινή Διαθήκη και οι δαιμονικές δυνάμεις *Das neue Testament und die dämonischen Mächte* και Χριστός ο Εξορκιστής, Δαιμονισμός και Βάπτισμα στην Καινή Διαθήκη *Christus Exorcista. Damonismus und Taufe im Neuen Testament*. Οι απόψεις του Böcher έχουν βρει ως ακόλουθο τον E. A. Leeper, *Εξορκισμός στον Πρώιμο Χριστιανισμό* "Exorcism in Early Christianity," που υποθέτει μάλλον και δεν αποδεικνύει ότι στον πρώτο αιώνα υπήρχε η διδαχή ότι οι δαίμονες προκαλούν τις ασθένειες (91–3).

⁵ E. Yamauchi, *Μαγεία ή Θαύμα; Ασθένειες, Δαίμονες και Εξορκισμοί* "Magic or Miracle? Diseases, Demons and Exorcism," στο *Τα Θαύματα του Ιησού The Miracles of Jesus*, ed. D. Wenham and C. Blomberg, 92

⁶ Δες, π.χ. την παρατήρηση του Foerster: «θα πρέπει να σημειωθεί ότι στην Κ.Δ. δεν αποδίδονται όλες οι ασθένειες σε δαιμόνια ακόμη και στα παλαιότερα στρώματα της Συνοπτικής παράδοσης (TDNT 2:18, s.v. δαίμων).

⁷ L. D. Hankoff, *Θρησκευτική Θεραπεία στο Χριστιανισμό του πρώτου αιώνα* ("Religious Healing in First-Century Christianity,") *Journal of Psychohistory* 19, no. 4 (1992): 387–407.

⁸ Αυτόθι 393–4.

έβλεπαν την ασθένεια μέσα στο νοητικό πλαίσιο που τους επέτρεπε να υποθέσουν την ύπαρξη δευτερευόντων (δηλαδή φυσικών) αιτιών αλλά να τις εξηγήσουν με τελικούς όρους ως εκδήλωση του θελήματος του Θεού.

Ο Εξορκισμός στον Ιουδαϊσμό κατά την μεσοδιαθηκική περίοδο

Ο Edwin Yamauchi υποδεικνύει ότι μπορούμε να βρούμε τέσσερα μοντέλα για την αιτιολογία της ασθένειας στον Αρχαίο κόσμο.⁹ Το πρώτο μοντέλο έθετε αξιωματικά ότι μια θεότητα ήταν η άμεση αιτία ανταποδοτικής ασθένειας. Το δεύτερο υπέθετε ότι υπάρχουν υπερφυσικά όντα που δεν ήταν θεοί (δηλ. δαίμονες) που προκαλούσαν αρρώστιες σε άτομα. Το τρίτο αποδίδει την ασθένεια σε μαγεία, που πολύ συχνά την διέπραττε ένας μάγος ή μάντης. Το τέταρτο υπέθετε φυσικά αίτια, που μπορούσαν να ανακαλυφθούν με την εμπειρία ή έρευνα. Κάθε αρχαία κοινωνία πίστευε σε ένα ή περισσότερα αιτιολογικά μοντέλα ασθένειας. Δεν απέκλειε το ένα το άλλο, αλλά συχνά συνδυάζονταν, όπως συμβαίνει σε όλες σχεδόν τις ανθρώπινες κουλτούρες. Η κάθε μια τους απαιτούσε μια ιδιαίτερη θεραπεία. Μια θεϊκή αιτιολογία απαιτούσε προσευχή, θυσία, ή προσφορές, η εξομολόγηση. Μια αρρώστια που προκαλούσε ένας δαίμονας χρειαζόταν εξορκισμό ή κάποια άλλη μορφή υπερφυσικής θεραπείας, όπως την προσευχή. Μια αρρώστια που προκλήθηκε από μάγια απαιτούσε αντίμετρα, ενώ μια αρρώστια που αποδιδόταν σε φυσικά αίτια απαιτούσε ιατρική θεραπεία αλλά καμιά φορά πίστευαν ότι θεραπευόταν θαυματουργικά (π.χ. από τον Ασκληπιό ή από τον Ιησού). Η θεραπεία όχι σπάνια συνίστατο στο να χρησιμοποιηθούν περισσότερες από μία θεραπευτικές προσεγγίσεις. Ενώ η δαιμονολογία έπαιζε από πολύ καιρό έναν εξέχοντα ρόλο στα συστήματα πεποιθήσεων της Βαβυλωνίας και της Περσίας, μόνο μετά την επανεγκατάσταση των Ιουδαίων που επέστρεψαν από τη Βαβυλωνία στην Παλαιστίνη το 538 π.Χ., βρίσκομε συχνή αναφορά στη δραστηριότητα των δαιμόνων και εξορκισμούς στην Ιουδαϊκή φιλολογία.¹⁰ Και τα δύο ανταποκρίνονται σε στοιχεία συγκρητισμού στον Μεσοδιαθηκικό Ιουδαϊσμό ή Ιουδαϊσμό του Δεύτερου Ναού. Το απόκρυφο βιβλίο του Τωβίτ, που γράφτηκε κατά πάσα πιθανότητα στον τρίτο αιώνα π.Χ. προμηθεύει το παλαιότερο παράδειγμα εξορκισμού στην Εβραϊκή Λογοτεχνία.¹¹ Ο Τωβίας γιος του Τωβίτ περιγράφεται στην διήγηση ότι τρέπει σε φυγή το δαίμονα Ασμοδαίο με το να κάψει την καρδιά και το συκώτι ενός ψαριού που προκαλούσε μια δυσάρεστη μυρωδιά (Τωβίτ 8:2–3 *ἔλαβεν τὴν τέφραν τῶν θυμιαμάτων καὶ ἐπέθηκεν τὴν καρδίαν τοῦ ἰχθύος καὶ τὸ ἥπαρ καὶ ἐκάπνισεν. 3 ὅτε δὲ ὠσφράνθη τὸ δαιμόνιον τῆς ὀσμῆς, ἔφυγεν*). Έχουμε πληροφορίες για αρκετούς Ιουδαίους εξορκιστές και μάγους, όμως δεν μπορούμε πολλές φορές να τους ξεχωρίσουμε από περιπλανώμενους χαρισματικούς που θέραπευαν τον ασθενή και έκαναν θαύματα. Ανάμεσα τους ήταν ο *Χονί ο Δημιουργός Κύκλων ο Γιοχάναν μπεν Ζακάι, ο Χανίνα μπεν Ντοσα* (που έλεγε ότι θέραπευσε με

⁹ Yamauchi, *Μαγεία ή Θαύμα;* ("Magic or Miracle?") 99.

¹⁰ J. B. Russell, *Ο Διάβολος, αντίληψη του Πονηρού από την Αρχαιότητα μέχρι τον Πρωτόγονο Χριστιανισμό* (The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity) 217–20

¹¹ Δεν υπάρχει καμία περίπτωση περιγραφής εξορκισμού στην Π.Δ. Παρά τις αντίθετες απόψεις η περικοπή Α΄ Σαμουήλ 16:14–23 (*14 Καὶ πνεῦμα κυρίου ἀπέστη ἀπὸ Σαουλ, καὶ ἔπνευεν αὐτὸν πνεῦμα πονηρὸν παρὰ κυρίου...*). δεν περιγράφει εξορκισμό. Ως προς την ημερομηνία και το πλαίσιο του Τωβίτ, δεσ D. A. deSilva, *Εισαγωγή στα Απόκρυφα: Μήνημα, Πλαίσιο και Σημασία* (Introducing the Apocrypha: Message, Context, and Significance 63–84,) and L. P. Hogan, *Θεραπεία στην περίοδο του Δεύτερου Ναού* (Healing in the *Second Tempel* [sic] *Period* 27–37. Για τη δαιμονολογία του Τωβία δεσ B. Kollmann, *Ο Ιησούς και οι Χριστιανοί ως θαυματουργοί: Μελέτες στη Μαγεία, Ιατρική και Σαμανισμό στην Αρχαιότητα και το Χριστιανισμό* (Jesus und die Christen als Wundertäter: Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum 120–4.)

προσευχή), και ο *Ελιέξερ μπεν Υρκανούς*.¹² Ο πιο διάσημος ήταν ο Ιουδαίος εξορκιστής *Ελεάζαρ*. Σύμφωνα με τον *Ιώσηπο*, που τον παρακολούθησε να εκτελεί τον εξορκισμό, μπροστά στον αυτοκράτορα *Βεσπασιανό*, στους αξιωματούχους του και τα στρατεύματα του, είχε τοποθετήσει ένα δακτυλίδι που μέσα του στηριζόταν μια ρίζα που είχε συστήσει ο βασιλιάς Σολομών μπροστά στα ρουθούνια ενός δαιμονιζόμενο. Ο δαίμονας βγήκε έξω και προστάχτηκε να μην επιστρέψει ξανά καθώς ο Ελεάζαρ απάγγειλε το όνομα του Σολομώντα και ψαλμωδίες που αποδίδονταν σ' αυτόν.¹³ Κατά τη μεσοδιαθηκική περίοδο ο Σολομώντας θεωρήθηκε ως ένας διάσημος μάγος και εξορκιστής με βάση την γνώση του για τα φυτά και τα ζώα και τη δύναμη του πάνω στους ατμούς και τις δυνάμεις των Ριζών (δες *α' Βασιλέων 5:13 και έλαλησεν περι τῶν ξύλων και Σοφία Σολομώντος 7:15–22 17 αὐτὸς γάρ μοι ἔδωκεν τῶν ὄντων γινῶσιν ἀμυδρῆ εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων, 18 ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητά χρόνων, τροπῶν ἀλλαγὰς καὶ μεταβολὰς καιρῶν, 19 ἐνιαυτοῦ κύκλους καὶ ἄστρων θέσεις, 20 φύσεις ζώων καὶ θυμῶν θηρίων, πνευμάτων βίας καὶ διαλογισμῶν ἀνθρώπων, διαφορὰς φυτῶν καὶ δυνάμεις ριζῶν*), ἔλεγαν για αυτόν ότι είχε συνθέσει ψαλμωδίες για να θεραπεύει ασθένειες και για άλλες μορφές εξορκισμού.¹⁴ Οι Εσσαίοι ήταν γνωστό ότι έκαναν εξορκισμούς. Ἦταν φημισμένοι για την ικανότητα τους να χρησιμοποιούν μάγια, εξορκισμούς και λαϊκή ιατρική για θεραπείες.¹⁵ Αρκετά κείμενα του Κουμράν απέδιδαν θρυλικές ασθένειες ειδωλολατρών βασιλιάδων σε δαιμόνια που είχαν εκβληθεί από Ιουδαίους εξορκιστές.¹⁶ Πράγματι οι Ιουδαίοι εξορκιστές είχαν μεγάλη φήμη σε όλη τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Βρίσκουμε ένδειξη για Ιουδαίους εξορκιστές στην Καινή Διαθήκη (Μάρκος. 9:38–40 = Λουκάς 9:49–50), και ανάμεσα σ' αυτούς οι εφτά γιοι του Σκευά, ενός Ιουδαίου αρχιερέα (Πράξεις 19:13–16). Οι μαγικοί πάπυροι διατηρούν έναν αριθμό από μαγικά ξόρκια και φόρμουλες εξορκισμού.¹⁷ Είναι δύσκολο να υπολογίσουμε πόσο εξαπλωμένη ήταν η πεποίθηση για δαιμονική αιτιολογία της αρρώστιας στους Ιουδαίους έξω από τις σχέτες όπως των Εσσαίων και αυτούς που αναζητούσαν Ιουδαίους εξορκιστές. Παρόλο που αυτή η πεποίθηση έχει αφήσει τα σημάδια της στη ραββινική φιλολογία, δε φαίνεται να ήταν η κυρίαρχη άποψη για την αρρώστια ανάμεσα στους Ιουδαίους της Παλαιστίνης, και δεδομένης της συγκλονιστικής της φύσης, πιθανόν να έπαιξε ένα περισσότερο εξέχοντα ρόλο από αυτόν που στην πραγματικότητα έπαιξε.

¹² Kollmann, *Ο Ιησούς και οι Χριστιανοί ως Θαυματουργοί* (Jesus und die Christen als Wundertäter) 137–54

¹³ *Αρχαιότητες* 8.2.5 (45 [47] προσφέρων ταῖς ρίζαι τοῦ δαιμονιζομένου τὸν δακτύλιον ἔχοντα ὑπὸ τῆ σφραγίδι ρίζαν ἐξ ἧν ὑπέδειξε Σολόμων ἔπειτα ἐξεῦλκεν ὄσφρομένῳ διὰ τῶν μυκτῆρων τὸ δαιμόνιον, καὶ πεσόντος εὐθύς τάνθρώπου μηκέτ' εἰς αὐτὸν ἐπανήξειν ὄρκου, Σολόμωνός τε μεμνημένος καὶ τὰς ἐπιπλάδας ἃς συνέθηκεν ἐκεῖνος ἐπιλέγω) Kollmann, *Jesus und die Christen als Wundertäter* 147–51.

¹⁴ *Ιώσηπος*, *Αρχαιότητες* 8.2.5 ([45] παρέσχε δ' αὐτῷ μαθεῖν ὁ θεὸς καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις· ἐπιπλάδας τε συνταξάμενος αἷς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα καὶ τρόπους ἐξορκώσεων κατέλιπεν, οἷς οἱ ἐνδούμενοι τὰ δαιμόνια ὡς μηκέτ' ἐπανελεθεῖν ἐκδιώξουσι); S. S. Kottek, *Ιατρική και Υγιεινὴ στα ἔργα του Φλαβίου Ιωσήπου* (Medicine and Hygiene in the Works of Flavius Josephus 16–18 and passim.)

¹⁵ Josephus, *War* 2.8. 6 (136 6] Σπουδάζουσι δ' ἐκόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συντάγματα μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες: ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ρίζαι τε ἀλεξητήριον καὶ λίθων ιδιότητες ἀνερευνῶνται.); Kollmann, *Jesus und die Christen als Wundertäter* 127–31; Kottek, *Medicine and Hygiene* 161–70; Hogan, *Healing in the Second Temple Period* 136–67. Ο Hogan είναι επιφυλακτικός στο να ταυτίσει την κοινότητα του Κουμράν με τους Εσσαίους (136–7).

¹⁶ Για τον εξορκισμό στα κείμενα του Κουμράν, δες Kollmann, *Ο Ιησούς και οι Χριστιανοί ως Θαυματουργοί* (Jesus und die Christen als Wundertäter) 131–7.

¹⁷ Αυτόθι, 156–60

Αιτιολογία της Ασθένειας στην Καινή Διαθήκη

Πίσω από την άποψη ότι οι πρώτοι Χριστιανοί απέδιδαν τις αρρώστιες ολοκλήρως ή κατά ένα μεγάλο μέρος στους δαίμονες, βρίσκεται η υπόθεση ότι οι περιγραφές των εξορκισμών του Ιησού αντανακλούν τις σύγχρονες Του Ιουδαϊκές απόψεις για τη δαιμονολογία. Η ένδειξη όμως δεν μας υποδεικνύει ότι ο Ιησούς μοιραζόταν τη δαιμονολογία των Παλαιστινίων της εποχής του. Τα ευαγγέλια δεν μας καταγράφουν είτε την εξήγηση του Ιησού για το φαινόμενο της κατάληψης από δαιμόνια ούτε αυτά που πίστευαν οι ίδιοι οι Ευαγγελιστές. Όμως παρόλο που υπάρχουν ατομικές στιγμές όπου υπήρχαν κάποιες ομοιότητες μεταξύ των μεθόδων του Ιησού και των μεθόδων των Ιουδαίων εξορκιστών, γενικά οι διαφορές είναι πολύ πιο σημαντικές. Οι Ιουδαίοι εξορκιστές χρησιμοποιούσαν μαγικά μέσα, όπως φυλακτά, και για να προλαβαίνουν και για να θεραπεύουν την αρρώστια, και εξορκισμούς, είτε με εξωτερικά μέσα είτε με φόρμουλες που περιείχαν ψαλμωδίες, για να εκδιώκουν τους δαίμονες που προκαλούν.¹⁸

Τα Ευαγγέλια δεν αποδίδουν ούτε Μαγεία ούτε Ξόρκια ή Ψαλμωδίες στον Ιησού, που η μέθοδος του ήταν, με λίγες εξαιρέσεις, πάντα η ίδια, έλεγε ένα λόγο, και το δαιμόνιο αποχωρούσε (π.χ., Μκ.1:23–26 = Λκ. 4:33–35 *5 και έπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων· Φιμώθητι και ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ. 26 και σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον και φωνῆσαν φωνῆ μεγάλη ἔξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ.*). Αυτοί που ήταν μάρτυρες στους εξορκισμούς του Ιησού, θαύμαζαν όχι μόνο τη μέθοδο που χρησιμοποιούσε αλλά και την εξουσία που είχε στα δαιμόνια. Και τα δύο διέφεραν από αυτά που περίμεναν (Μκ 1:27–28 = Λκ. 4:36– 37 *και ἔθαμβήθησαν ἅπαντες, ὥστε συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντας· Τί ἐστὶν τοῦτο; διδαχὴ καινή· κατ’ ἐξουσίαν και τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, και ὑπακούουσιν αὐτῷ.*). Τα Ευαγγέλια δίνουν στα θεραπευτικά θαύματα του Ιησού μια εικόνα ως «σημείων» που έδιναν την ένδειξη της Μεσσιανικής Του αποστολής. Για αυτό το λόγο τα Ευαγγέλια τα ξεχωρίζουν από τα θαύματα που έκαναν οι μάγοι και οι εξορκιστές. Η συχνότητα με την οποία εμφανίζονται τα δαιμόνια στις σελίδες των Ευαγγελίων δείχνουν την πεποίθηση των Ευαγγελιστών ότι η έλευση της βασιλείας του Ιησού, έφερε μια πνευματική σύγκρουση με τις δυνάμεις του Σατανά. Οι εξορκισμοί του Ιησού στα δαιμόνια ήταν μια διάσταση αυτής της σύγκρουσης που την έβλεπαν σαν «μια παγκόσμια πάλη στην ιστορία για να εγκαινιάσει την εσχατολογική βασιλεία του Θεού.»¹⁹ Ο Μάρκος περιγράφει περισσότερους εξορκισμούς του Ιησού από οποιονδήποτε άλλο συγγραφέα Ευαγγελίου, και εμφανίζονται ως ένα από τα μοτίβα της διακονίας του Ιησού, ειδικά το πρώτο μισό του Κατά Μάρκον Ευαγγελίου (αρχίζοντας με 1:23–28), όπου η εικόνα που δίνει ο Μάρκος για τον Ιησού ανταποκρίνεται στη θεολογική του ατζέντα. Στα κεφάλαια 1 μέχρι 8 ο Ιησούς

¹⁸ Για τις διαφορές μεταξύ του Ιησού και των εξορκιστών και των μάγων δεσ D. W. Amundsen και G. B. Ferngren, *Τα Θεραπευτικά Θαύματα των Ευαγγελίων: Προβλήματα και Μέθοδοι* (“The Healing Miracles of the Gospels: Problems and Methods,”) in *ANRW* II. 26, 3 (θα εκδοθεί). Για την άποψη ότι ο Ιησούς ήταν ένας θαυματουργός ή μάγος σύμφωνα με το Ελληνιστικό πρότυπο, δεσ M. Smith, *Ιησούς ο Μάγος* (Jesus the Magician) J. M. Hull, *Ελληνιστική Μαγεία και η Συνοπτική Παράδοση* (Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition) και G. Vermes, *Ιησούς ο Ιουδαίος: Ανάγνωση των Ευαγγελίων από ένα Ιστορικό* (Jesus the Jew: A Historian’s Reading of the Gospels) contra Aune (*Μαγεία στον Πρώιμο Χριστιανισμό* “Magic in Early Christianity” 1539), που πιστεύει ότι δεν πρέπει να βάλουμε τον Ιησού στην κατηγορία ενός μάγου. Η Elizabeth Ann Leeper απορρίπτει τις απόψεις των Smith και Hull αλλά νομίζει ότι ο Ιησούς είδε τον εαυτό του ως ένα εξορκιστή και ότι έτσι τον θεωρούσαν (*Εξορκισμός στον Πρώιμο Χριστιανισμό* “Exorcism in Early Christianity” 75–82). Στη διάκριση ενός Απολογητή μεταξύ των θαυμάτων του Ιησού και της κατηγορίας του μάγου, δεσ Achtemeier, *Ο Ιησούς και οι Μαθητές ως Θαυματουργοί* “Jesus and the Disciples as Miracle Workers” 159–60.

¹⁹ G. E. Ladd, *Η Παρουσία του Μέλλοντος: Η Εσχατολογία ου Βιβλικού Ρεαλισμού* *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism* 149–50. Δες Λκ. 4:33–34 και 41; πρβλ. Μκ. 1:32–34 and 39.

εικονίζεται ως ένας δυνατός θαυματουργός, μέσα από τον οποίο ο Θεός, ο Μεγάλος Πολεμιστής, καταστρέφει το κακό που έφερε ο έλεγχος του κόσμου από το Σατανά. Έτσι στις συχνές αντιμετωπίσεις των δαιμονίων ο Ιησούς προκαλεί επανειλημμένα τις δυνάμεις του σκότους. Αρχίζοντας με το 8:31 (*έδίδασκεν γάρ τούς μαθητάς αὐτοῦ καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται*). μπαίνουμε στο δεύτερο μισό του Ευαγγελίου, στο οποίο ο Ιησούς εμφανίζεται σε ένα πολύ διαφορετικό ρόλο, ως ο πάσχων δούλος του Ησαΐα. Παρόλη τη συχνότητα της εμφάνισης εξορκισμών στον Μάρκο, υπάρχουν διάφορες ενδείξεις ότι ούτε ο Ιησούς ούτε οι Ευαγγελιστές πίστευαν ότι συνήθως οι αρρώστιες οφείλονταν στα δαιμόνια. **Πρώτον**, ενώ οι συγγραφείς των Ευαγγελίων μιλάν για τις θεραπείες του Ιησού και τους εξορκισμούς ως σχετιζόμενες απόψεις της Μεσσιανικής του διακονίας, συνήθως κάνουμε διάκριση μεταξύ τους όπως ο Ματθαίος όταν γράφει, «προσήνεγκαν αὐτῷ δαιμονιζομένους πολλούς· καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ, καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν.»²⁰ Ο εξορκισμός και η θεραπεία δηλώνουν διαφορετικές πλευρές της Μεσσιανικής διακονίας του Ιησού, όχι μια ενέργεια στην οποία συμπεριλαμβάνονται και τα δύο. **Δεύτερον** ένας αριθμός από ιατρικές καταστάσεις περιγράφονται στα Ευαγγέλια. Περιλαμβάνουν *κωφότητα, βουβαμάρα, τύφλωση, λέπρα, πυρετό, διάρροια, αιμορραγία της μήτρας, χλωτότητα, παράλυση, υδρωπικία, «ξεραμένο» χέρι*. Ενώ δεν αναγράφονται άμεσες αιτίες σε οποιαδήποτε από αυτές τις ασθένειες, οι πιο πολλές αναφέρονται στα Ευαγγέλια (πράγματι στην Καινή Διαθήκη) ανήκουν στην κατηγορία των συνηθισμένων αρρωστιών ή συγγενών καταστάσεων.²¹ **Τρίτον** τα συμπτώματα που αναφέρονται για τις αρρώστιες ή τις φυσικές αναπηρίες είναι ως επί το πλείστον διαφορετικά από τα συμπτώματα που τυπικά αναφέρονται ότι συνοδεύουν δαιμονική κατάληψη, όπως μια αυτοκαταστροφική ή αλλοπρόσαλλη συμπεριφορά (όπως στο Μκ. 5:1–5 *καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν ἦν κράζων καὶ κατακόπτων ἑαυτὸν λίθοις καὶ Μτ. 8:28–29 χαλεποὶ λίαν ὥστε μὴ ἰσχύειν τινὰ παρελθεῖν διὰ τῆς ὁδοῦ ἐκείνης*). Στα Ευαγγέλια υπάρχουν τρεις περιπτώσεις στην οποία η κατάληψη από τα δαιμόνια συνοδεύεται από φυσική αναπηρία. Στην πρώτη περίπτωση παρουσίασαν στον Ιησού έναν κωφό δαιμονιζόμενο και ο Ιησούς διώχνει το δαιμόνιο και μετά από αυτό ο άνθρωπος μπόρεσε να μιλήσει (Μτ. 9:32–33 = Λκ. 11:14 *ἐκβάλλων δαιμόνιον κωφόν· ἐγένετο δὲ τοῦ δαιμονίου ἐξεληθόντος ἐλάλησεν ὁ κωφός*). Στη δεύτερη περίπτωση ένας δαιμονιζόμενος ήταν τυφλός και κωφός και τον έφεραν στον Ιησού που τον θεραπεύει και μετά αυτός μπορεί και να βλέπει και να μιλά (Μτ. 12:22 *προσηνέχθη αὐτῷ δαιμονιζόμενος τυφλός καὶ κωφός καὶ ἐθεράπευσεν αὐτόν*).²² Ούτε στη μία, ούτε στην άλλη περίπτωση το πρόσωπο δρα με τον τρόπο που συνήθως σχετίζεται με τα δαιμόνια στα Ευαγγέλια. Και οι δύο άνδρες έχουν φυσική αναπηρία, όμως ενώ και στις δύο περιπτώσεις η αναπηρία αποδίδεται στο δαιμόνιο που εξόρκισε ο Ιησούς, το φυσικό συμπέρασμα της διήγησης ήταν ότι είχαν προκληθεί από δαιμόνια, αν και το συμπέρασμα δεν είναι το μόνο

²⁰ Δες S. Eitrem, *Μερικές σημειώσεις για τη Δαιμονολογία στην Καινή Διαθήκη* (Some Notes on the Demonology in the New Testament) 28. Ο Géza Vermès αντιπαραβάλλει τη θεραπεία και τους εξορκισμούς στα Ευαγγέλια, στα οποία αναφέρονται χωριστά, ενώ στο Απόκρυφο της Γένεσης Genesis Apocryphon (IQGenAp) που βρέθηκε στο Κουμράν δημιουργούν μια μοναδική δαιμονολογία (Ιησούς ο Ιουδαίος *Jesus the Jew* 66).

²¹ Δες Amundsen και Ferngren, «Αντίληψη της Ασθένειας» “Perception of Disease” 2949–55, for a fuller discussion.

²² Σ’ αυτήν την περίπτωση το νόημα της θεραπείας είναι ότι ο Ιησούς κάνει ολόκληρο τον άνθρωπο υγιή.

δυνατό.²³ Στην Τρίτη περίπτωση φέρνουν στον Ιησού ένα αγόρι περιγράφεται ως επιληπτικό (*σεληνιαζεται*). Η περίπτωση του είναι η μοναδική στην Καινή Διαθήκη ενός ασθενούς που είναι ταυτόχρονα δαιμονισμένος και δείχνει αυτοκαταστροφική συμπεριφορά και συμπτώματα φυσικής ασθένειας (Μτ. 17:14–20 *έλεησόν μου τόν υιόν, ὅτι σεληνιαζεται* = Μκ. 9:14–29 *ἤνεγκα τόν υιόν μου πρὸς σέ, ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον* = Λκ. 9:37–43 *μόγις ἀποχωρεῖ ἀπ’ αὐτοῦ συντριβὸν αὐτόν*). Αυτές είναι οι μόνες τρεις περιπτώσεις όπου μια φυσική ασθένεια ή δυσλειτουργία φαίνεται να αποδίδεται από τους Ευαγγελιστές σε δαιμόνια, και είναι αξιοσημείωτο ότι όλες σχετίζονται με κατοχή και όχι σε δαιμονική αιτιολογία.²⁴ Υπάρχουν πολλές άλλες περιπτώσεις στις οποίες δε δίνεται κάποια αιτιότητα και δεν αναφέρονται δαιμόνια.²⁵ Αφού οι ασθενείς θεραπεύονται χωρίς την εκδίωξη δαιμονίων, το να υποδειχτεί δαιμονική αιτιολογία σ’ αυτές τις περιπτώσεις είναι σα να βάλεις τη δική σου ερμηνεία στο κείμενο. Το να πει κανείς ότι *καμία* αναπηρία δεν αποδίδεται σε δαιμόνια έρχεται σε σύγκρουση προς τις ενδείξεις. Όμως μπορεί κανείς να πει ότι οι τρεις περιπτώσεις που αναφέρονται αποτελούν ένα μικρό αριθμό και δε μας λένε ότι Ο Ιησούς ή οι Ευαγγελιστές θεωρούσαν ότι η αιτιολογία της ασθένειας είναι γενικά δαιμονική. Ούτε στον κλασικό ειδωλολατρικό κόσμο ούτε και στον Χριστιανικό, το να αποδώσει κανείς μια ασθένεια σε φυσικά αίτια δεν αποκλείει καταφυγή σε θαυματουργική θεραπεία.²⁶ Σίγουρα στον κλασικό κόσμο η θαυματουργική θεραπεία του Ασκληπιού θεωρούνταν ως αποτελεσματική για ασθένειες για τις οποίες υπέθεταν φυσικά αίτια.²⁷ Αν αυτοί που ζητούσαν θεραπεία από τον Ιησού το έκαναν επειδή πίστευαν ότι κάποια δαιμόνια είχαν προκαλέσει τις ασθένειες τους, μάλλον θα ζητούσαν εξορκισμούς και όχι θεραπεία. Όμως στις πιο πολλές αναφορές για ασθένειες, ο Ιησούς θεραπεύει φυσικά και δεν έβγαλε δαιμόνια (όπως στην περίπτωση του παραλύτου στην κολυμβήθρα Βηθεσδά στο Ιωάννης 5:2–9). Πραγματικά, είναι μια σημαντική διάκριση του πως ο Ιησούς *θεράπευε* τους αρρώστους μάλλον παρά *έβγαζε δαιμόνια*. Οι καταστάσεις που *θεράπευε* ήταν περιπτώσεις εκ γενετής ή άλλες χρόνιες, που ήταν ακριβώς οι αναπηρίες που οι γιατροί δεν μπορούσαν να θεραπεύσουν. Στο Κατά Μάρκο Ευαγγέλιο αναφέρεται, για παράδειγμα, η περίπτωση μιας γυναίκας που υπέφερε από αιμορραγία της μήτρας για δώδεκα χρόνια. Πλησίασε τον Ιησού μέσα σε ένα πλήθος και άγγιξε το ένδυμα του και θεραπεύτηκε.²⁸ Η απελπισία από τους γιατρούς (*την παράτησαν οι γιατροί: derelictus a medicis*) ήταν κάτι το συνηθισμένο στην Ελληνική και Λατινική λογοτεχνία.²⁹ Η κατάσταση της ήταν χρόνια, ίσως σχεδόν απελπιστική. Όμως ήταν μια αναπηρία, για την οποία όπως φαίνεται υπέθετε ότι είχε φυσικά αίτια. Δεν ζήτησε μια δαιμονική εξήγηση ούτε δίνεται κάποια στο Κατά Μάρκο. Όπως και στην περίπτωση του εκ γενετής τυφλού (Ιω. 9:1–21), δεν υπάρχει η παραμικρή ένδειξη για δαιμονική αιτιολογία. Βέβαια στην εποχή του Ιησού υπήρχαν Παλαιστίνιοι Ιουδαίοι που δεν μοιραζόντουσαν την πεποίθηση ότι η ασθένεια μπορούσε συνήθως να εξηγηθεί από φυσικά αίτια. Το ότι υπήρχαν εξορκιστές δείχνει ότι μερικοί Ιουδαίοι

²³ Ενώ είναι δυνατόν η κατοχή και η αναπηρία να μην είχαν σχέση και απλώς να συνυπήρχαν στο ίδιο πρόσωπο, είναι μια πιο οικονομική υπόθεση ότι οι αναπηρίες οφείλονταν σε δαιμόνια. Στη διήγηση του Λουκά το δαιμόνιο αναφέρεται ως κωφό, δηλ. ένα δαιμόνιο που προκαλούσε κώφωση.

²⁴ Η περίπτωση της συγκύπτουσας και υπέφερε από ένα πνεύμα που την παρέλυε δεν ανήκει κατά τη γνώμη μου σ’ αυτήν την κατηγορία (δες παρακάτω σημείωση 126).

²⁵ Cf. Aune, *Μαγεία και Πρώιμος Χριστιανισμός* “Magic in Early Christianity” 1529

²⁶ Case, *Η τέχνη της Θεραπείας* (“The Art of Healing”) 253.

²⁷ Nutton, *Εγκλήματα και Θαύματα* “Murders and Miracles” VIII 46.

²⁸ και πολλά παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν καὶ δαπανήσασα τὰ παρ’ αὐτῆς πάντα καὶ μηδὲν ὠφεληθεῖσα (Μάρκος 5:26) Η παράλληλη περικοπή Λουκάς 8:43b είναι μια κατοπινή παερμβολή

²⁹ Horstmanshoff, *Έμαθε ο Θεός Ιατρική;* “Did the God Learn Medicine?” 328–9 n. 10, με πολλές παραπομπές..

απέδιδαν μερικές από τις ασθένειες στα δαιμόνια. Το βιβλίο των Πράξεων περιγράφει την εξάπλωση του Χριστιανισμού στον κόσμο της Μεσογείου από τους μαθητές του Ιησού (αποστόλους) και τον Παύλο. Ενώ αναφέρεται ότι οι απόστολοι έκαναν θαύματα θεραπείας,³⁰ ο συγγραφέας των Πράξεων συνεχίζει να κάνει διάκριση ανάμεσα στη θεραπεία των ασθενών και στον εξορκισμό των δαιμονίων.³¹ Η συχνότητα των αναφερομένων θαυμάτων στις Πράξεις, είναι σημαντικά μικρότερη από των Ευαγγελίων. Οι Πράξεις αναφέρουν μόνο τέσσερις περιπτώσεις αποστόλων που αντιμετωπίζουν κατάληψη από δαίμονες. Σε τρεις περιπτώσεις αναφέρεται ότι οι μαθητές ταυτόχρονα θεράπευσαν τους αρρώστους και εξέβαλαν δαιμόνια.³² Σε δύο από αυτές τις περιπτώσεις (Πράξεις 5:15–16 και 19:12) χρησιμοποιούνται γενικές λέξεις (ασθενείς, τας νόσους). Στην Τρίτη (Πράξεις 8:6–7) αναφέρεται ότι ο Φίλιππος εξέβαλε δαιμόνια αλλά και ότι θεράπευσε παραλύτους και χωλούς). Σε μια τέταρτη περίπτωση ο Παύλος εξέβαλε ένα πνεύμα μαντείας από τη νεαρή δούλη στους Φιλίππους, όμως δεν υπάρχει κανένας υπαινιγμός για φυσική αναπηρία (Πράξεις 16:16–18). Είναι αξιοσημείωτο ότι στις Πράξεις αναφέρονται εξορκιστές που προσπάθησαν αλλά απέτυχαν να βγάλουν δαιμόνια στο όνομα του Ιησού. Το περιστατικό που αναφέρεται μας λέγει ότι οι προσπάθειες να εκμεταλλευτούν τη δύναμη που ενυπάρχει στο όνομα του Ιησού με το σκοπό της μαγείας ή του εξορκισμού ήταν ανεπιτυχής (Πράξεις 19:13–17).³³ Όμως σε καμία περίπτωση, δε μας λένε οι Πράξεις ότι οι μαθητές θεράπευσα κάποια ασθένεια ή κάποια σωματική αναπηρία με εξορκισμό. Πράγματι, μόνο ένας μικρός αριθμός θαυματουργών θεραπειών έχουν καταγραφεί στις Πράξεις.³⁴ Περιλαμβάνουν τη θεραπεία χωλού (Πράξεις 3:1–11 και 14:8–10), ενός παραλυτικού (Πράξεις 9:33–34), και ενός άνδρα που υπέφερε από δυσεντερία (Πράξεις 28:8). Όλες οι περιπτώσεις φαίνονται να οφείλονται σε φυσικά αίτια, κανένα δεν αποδόθηκε σε δαιμόνια, και δεν υπάρχει καμία περίπτωση εξορκισμού. Όταν στραφούμε από τα Ευαγγέλια και τις Πράξεις στις Επιστολές και την Αποκάλυψη, είναι αξιοπρόσεκτη η απουσία κατάληψης από δαίμονες.³⁵ Πράγματι στις Επιστολές του Παύλου η λέξη «Δαίμονες» (δαιμόνια) χρησιμοποιείται μόνο σε δύο πλαίσια, που κανένα τους δε σε συνδέεται με ασθένειες ή κατάληψη (Α΄ Κορινθίους 10:19–21 και Α Τιμ. 4:1 διδασκαλίας δαιμονίων) Είναι σημαντικό ότι ενώ ο απόστολος Παύλος αναφέρει θεραπείες (χαρίσματα ιαμάτων) σε ένα κατάλογο χαρισμάτων που έδωσε ο Θεός στην εκκλησία για τη διακονία (Α΄ Κορ. 12:9, 28), παραλείπει τον εξορκισμό. Ο Adolf Harnack βρήκε αινιγματική την απουσία οποιασδήποτε αναφοράς για τον εξορκισμό από τον απόστολο Παύλο, δεδομένης της συχνότητας με την οποία αυτό το θέμα εμφανίζεται στα Ευαγγέλια.³⁶ Αλλά, στην

³⁰ Η έκφραση «σημεία και τέρατα» χρησιμοποιείται για τον Παύλο και το Βαρνάβα (σημεία και τέρατα γίνεσθαι διὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν Πράξεις 14.3) και «σημεία» για τον Φίλιππο στη Σαμάρεια (σημεία 8:6).

³¹ Δες Πράξεις 5:16 (φέροντες ασθενεῖς καὶ ὀχλουμένους ὑπὸ πνευμάτων) and 8:7 (πολλοὶ γὰρ τῶν ἐχόντων πνεύματα ἀκάθαρτα βοῶντα φωνῇ μεγάλῃ ἐξήρχοντο, πολλοὶ δὲ παραλελυμένοι καὶ χωλοὶ ἐθεραπεύθησαν)

³² Πράξεις 19:11 καὶ ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ’ αὐτῶν τὰς νόσους, τὰ τε πνεύματα τὰ πονηρὰ ἐκπορεύεσθαι παράβαλε με 5:15–16 και 8:6 Αυτή η φράση μπορεί να απηχεί και τα λόγια του Πέτρου This formula may find an echo as well in Peter’s words in Acts 10:38. Henry Kelly calls these words “perhaps the clearest statement of the synoptic tendency to attribute all illness to the devil” (*The Devil, Demonology and Witchcraft* 70). But see below pp. 59–61.

³³ Η κατάσταση στα Ευαγγέλια είναι αρκετά διαφορετική. Σε μια περίπτωση ο Ιησούς αρνείται να ενδώσει στην απαίτηση των μαθητών του να καταδικάσει κάποιον που βγάζει δαιμόνια στο όνομα του (Ιω. 9:38–40).

³⁴ Δες J. A. Hardon, *Οι διηγήσεις θαυμάτων στις Πράξεις των Αποστόλων* (“The Miracle Narratives in the Acts of the Apostles,”) *CBQ* 16 (1954): 303–5.

³⁵ Δες TDNT Δαίμων κτλ.

³⁶ A. Harnack, *Η αποστολή και η Εξάπλωση του Χριστιανισμού στους Πρώτους τρεις αιώνες* *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, trans. and ed. J. Moffatt, 1:162 n. 1.

πραγματικότητα, έξω από τα Ευαγγέλια, τα δαιμόνια σπάνια αναφέρονται στην Χριστιανική γραμματεία του πρώτου ή στην αρχή του δεύτερου αιώνα.³⁷ Η έλλειψη αναφορών για εξορκισμούς ίσως να εξηγείται καλύτερα στο ότι απουσίαζαν οι καταλήψεις από δαιμόνια στις εκκλησίες της Καινής Διαθήκης. Οι Χριστιανοί συγγραφείς των δύο πρώτων αιώνων συσχέτισαν την εκτεταμένη δραστηριότητα των δαιμονίων στους χρόνους του Ιησού με τη μάχη του εναντίον των δυνάμεων του Σατανά. Πίστευαν ότι μετά την ανάσταση του Ιησού οι δαίμονες εξακολουθούσαν να είναι παρόντες, κυρίως στον πνευματικό κόσμο (δηλ. ως οι ενεργές πνευματικές παρουσίες πίσω από τα ειδωλολατρικά είδωλα).³⁸ Έτσι παρόλο που βρίσκουμε αρκετές περιστασιακές αναφορές σε ασθένειες στις κανονικές Επιστολές, δεν καταγράφουν έστω και μια μοναδική περίπτωση ασθένειας που είτε να αποδίδεται σε δαιμόνια ή που να έχει θεραπευτεί θαυματουργικά.³⁹ Ας δώσω περιληπτικά σ' αυτό το σημείο αυτό για το πώς κατανοούσαν την αιτιολογία της ασθένειας οι πρώτοι Χριστιανοί, όπως μας αποκαλύπτεται από την αναγκαστικά βιαστική μας επισκόπηση των ενδείξεων της Καινής Διαθήκης. Εκτός από τρεις προφανείς περιπτώσεις στα Ευαγγέλια, η Καινή Διαθήκη δεν αποδίδει οποιαδήποτε αρρώστια ή δυσλειτουργία του σώματος στους δαίμονες. Αλλιώς η περιγραφή των ασθενειών είναι χωρίς εξαιρέσεις κάτι που αφορά κοινές ασθένειες ή αναπηρίες, και καμιά από αυτές δεν είναι κάτι το αξιοσημείωτο. Για τις πιο πολλές από αυτές τις ασθένειες για τις οποίες έχουμε αναφορές, δε δίνεται καμιά άμεση αιτία της πρόκλησης της, και τα συμπτώματά τους είναι ξεκάθαρα πολύ ξεχωριστά από την δαιμονική κατάληψη.⁴⁰ Αυτό που έχουν κοινό, είναι η απουσία οποιουδήποτε συμπτώματος που θα μπορούσε λογικά να μας προιδεάσει για μια αιτία διαφορετική από κάποια φυσική αιτία. Μερικές ασθένειες στην Καινή Διαθήκη παραμένουν αθεράπευτες και άλλες θεραπεύονται θαυματουργικά, ενώ άλλες θεραπεύονται, αλλά το αν αυτό γίνεται με φυσικά αίτια ή θαυματουργικά δεν μας το λέει. Στην Καινή Διαθήκη δεν υπάρχει κάποια καταδίκη των γιατρών ή της ιατρικής, είτε ξεκάθαρη είτε υπονοούμενη.

Δαιμονικές και Φυσικές αιτιολογίες

Κατά την αρχαϊκή και κλασική περίοδο (c. 750–323 π.Χ.) της Ελληνικής ιστορίας, η ειδωλολατρική θρησκευτική σκέψη θεωρούσε τους δαίμονες ως θεότητες που ήταν υποταγμένες στους θεούς. Ο Ξενοκράτης που ήταν μαθητής του Πλάτωνα ανέπτυξε μια συστηματοποιημένη δαιμονολογία που έκανε διάκριση ανάμεσα στους καλούς και τους πονηρούς δαίμονες, και είχε γίνει κάτι το συνηθισμένο να αποδίδουν το κακό στους δαίμονες και όχι στους θεούς. Ειδωλολάτρες φιλόσοφοι της ύστερης παγανιστικής εποχής, όπως ο Πορφύριος και ο Ιάμβλιχος, έκαναν διάκριση μεταξύ των δαιμόνων της λαϊκής θρησκείας που δεχόντουσαν θυσίες, και τους άυλους θεούς, που η λατρεία τους ήταν λογική και ανώτερη. Αυτή η διάκριση επέτρεψε να αυξηθεί η παγανιστική πεποίθηση ότι οι δαίμονες ταυτιζόντουσαν με το κακό. Ίσως οι Χριστιανικές αντιλήψεις για τους δαίμονες να είχαν επηρεαστεί από τα γραπτά του Φίλωνα, που μετέφερε Ελληνικές ιδέες στον

³⁷ Cf. Aune, *Μαγεία στον Πρώιμο Χριστιανισμό* "Magic in Early Christianity" 1548

³⁸ See TDNT 2:16–17, s.v. Δαίμων

³⁹ Aune, *Μαγεία στον Πρώιμο Χριστιανισμό* "Magic in Early Christianity" 1548. Ο σκόλοπας στη σάρκα του Παύλου (Β' Κορ. 12:7–10) παρέμεινε αθεράπευτος, και η αναπηρία του απαιτούσε φροντίδα (δες κεφ. 4, σημ. 23) ο φίλος του Παύλου Επαφρόδιτος έγινε καλά, αλλά από το κείμενο δεν έχουμε κάτι που να αναφέρει θαυματουργική θεραπεία (Φιλ. 2:25–27 ... γαρ ήσθένησεν παραπλήσιον θανάτω) Ο Παύλος άφησε τον Τρόφιμο που ήταν συνεργάτης του, άρρωστο στην Μίλητο (Β Τιμ. 4:20 *Τρόφιμον δέ απέλιπον εν Μιλήτῳ ἀσθενοῦντα.*).

⁴⁰ Δες Μκ. 1:32–34 (= Μτ. 8:16 = Λκ 4:40–41), 1:39 (= Μτ. 4:24), 3:10–11 (= Λκ. 6:17–18), Λκ. 13:32, και Aune, *Μαγεία στον πρώιμο Χριστιανισμό* "Magic in Early Christianity" 1529 και σημ. 96, προς τον οποίο είμαι ευγνώμων για αυτές τις αναφορές.

Ιουδαϊσμό. Οι Χριστιανοί θεωρούσαν τους δαίμονες ως κακά (πονηρά) πνεύματα, που ήταν εχθρικά προς τους ανθρώπους, και Χριστιανοί απολογητές, είχαν τη γνώμη ότι οι ειδωλολατρικοί θεοί ήταν στην πραγματικότητα δαίμονες, μια άποψη που έγινε κοινή ανάμεσα στους Χριστιανούς. Ακόμη και τους θεούς που θεράπευαν όπως τον Ασκληπιό τους θεωρούσαν ως δαίμονες και απέδιδαν τις θεραπείες τους σε πονηρές δυνάμεις.⁴¹

Ο Λουντιβιχ Edelstein έδειξε ότι οι δαίμονες δεν έχουν σχεδόν καμία σχέση με την Ελληνική ιατρική,⁴² η οποία απολάμβανε ευρείας αποδοχής στην Παλαιστήνη στον πρώτο αιώνα.⁴³ Θα ήταν δύσκολο -όπως παρατηρεί-να βρεις ένα γιατρό που θα δεχόταν μια θεωρία δαιμονικής αιτιολογίας. Οι γιατροί την απέρριπταν ομόφωνα και αντιμετώπιζαν μια τέτοια εξήγηση με περιφρόνηση.⁴⁴ Ούτε βρίσκει ο Edelstein κάποιους φιλοσόφους που να δέχονταν τη δαιμονική αιτιολογία, ούτε ακόμη στους Νεοπλατωνικούς της ύστερης αρχαιότητας που υιοθετούσαν τα θαύματα. Έτσι ο Πλωτίνος (205–269/70 μ.Χ.) ειρωνεύεται άγρια αυτούς που αποδίδουν τις ασθένειες σε δαίμονες, με το επιχείρημα ότι μια ασθένεια προκαλείται από φυσικούς παράγοντες και θεραπεύεται από μια φυσική θεραπεία.⁴⁵ Θα περίμενε κανείς του γιατρούς και τους φιλοσόφους που είχαν εκπαιδευτεί να θεωρούν ως δεδομένα τα φυσικά αίτια, αλλά υποθέτουν ότι η λαϊκή γνώμη θα κλίνει πως τις δαιμονικές εξηγήσεις. Αλλά ο Edelstein δίνει το επιχείρημα ότι οι ασθενείς που πίστευαν στη δαιμονική αιτιολογία της ασθένειας, δε θα αναζητούσαν τις υπηρεσίες γιατρών γιατί οι τελευταίοι θα

⁴¹ Brenk, *Εις το Σελινόφως* ("In the Light of the Moon") 2068–91 για τις Ελληνικές αντιλήψεις για τους δαίμονες από τον Όμηρο μέχρι τους φιλοσόφους, 2094–8 στους Νέο-πυθαγόρειους, 2098–107 στο Φίλωνα, και 2117–42 στον Πλούταρχο, Λουκιανό και Απουλήιο Apuleius; E. Ferguson, *Τα Πλαίσια του Πρώιμου Χριστιανισμού* (Backgrounds of Early Christianity) 184–6. Για μια λεπτομερή μελέτη για την ανάπτυξη των παγανιστικών και Χριστιανικών ιδεών για το δαιμονισμό στην ύστερη αρχαιότητα, δεσV. Flint, *Η Δαιμονοποίηση της Μαγείας και στην Ύστερη Αρχαιότητα: Χριστιανική αναδιατύπωση των Παγανιστικών Θρησκειών* "The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinitions of Pagan Religions," στο *Μαγεία και Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, by V. Flint, R. Gordon, G. Luck, and D. Ogden, 277–348. Flint overestimates the influence of demonic belief on pre-Constantinian Christianity.

⁴² Edelstein, *Ελληνική Ιατρική σε σχέση με τη θρησκεία και μαγεία* "Greek Medicine in Its Relation to Religion and Magic" 219–26.

⁴³ Δες κεφ. 2, p. 24.

⁴⁴ Edelstein, *Ελληνική Ιατρική σε σχέση με τη θρησκεία και μαγεία* "Greek Medicine in Its Relation to Religion and Magic" 220

⁴⁵ *Εννεάδες* II.9.14. Η περικοπή αυτή αναφέρεται από τον Edelstein in ("*Ελληνική Ιατρική και η σχέση της με τη θρησκεία και τη Μαγεία*" Greek Medicine in Its Relation to Religion and Magic" 221). Μάλιστα δε αυτοί και άλλως ποιούσιν οὐκ ἀκήρατα τὰ ἐκεῖ. Ὅταν γὰρ ἐπαιοῖδ' ἀγράφωσιν ὡς πρὸς ἐκεῖνα λέγοντες, οὐ μόνον πρὸς ψυχὴν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐπάνω, τί ποιούσιν ἢ γοητείας καὶ θέλξεις καὶ πείσεις λέγουσι καὶ λόγῳ ὑπακούειν καὶ ἄγεσθαι, εἴ τις ἡμῶν τεχνικώτερος εἰπεῖν ταδί καὶ οὕτωσ' ἄλλα καὶ ἡχους καὶ προσπνεύσεις καὶ σιγμοὺς τῆς φωνῆς καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἐκεῖ μαγεύειν γέγραπται. Εἰ δὲ μὴ βούλονται τοῦτο λέγειν, ἀλλὰ πῶς φωναῖς τὰ ἀσώματα; Ὅστε οἱ σεμνοτέρους αὐτῶν τοὺς λόγους ποιούσι φαίνεσθαι, τοῦτοις λελήθασιν αὐτοὺς τὸ σεμνὸν ἐκείνων ἀφαιρούμενοι. Καθαίρεσθαι δὲ νόσων λέγοντες αὐτοὺς, λέγοντες μὲν ἂν σωφροσύνη καὶ κοσμίᾳ διαίτη, ἔλεγον ἂν ὀρθῶς, καθάπερ οἱ φιλόσοφοι λέγουσι· νῦν δὲ ὑποστησάμενοι τὰς νόσους δαιμόνια εἶναι καὶ ταῦτα ἐξαιρεῖν λόγῳ φάσκοντες δύνασθαι καὶ ἐπαγγελλόμενοι σεμνότεροι μὲν ἂν εἶναι δόξαιεν παρὰ τοῖς πολλοῖς, οἱ τὰς παρὰ τοῖς μάγοις δυνάμεις θαυμάζουσι, τοὺς μὲντοι εὖ φρονούντας οὐκ ἂν πείθοιεν, ὡς οὐχ αἱ νόσοι τὰς αἰτίας ἔχουσι ἢ καμάτοις ἢ πλησμοναῖς ἢ ἐνδείαις ἢ σήψεσι καὶ ὅλως μεταβολαῖς ἢ ἕξωθεν τὴν ἀρχὴν ἢ ἐνδοθεν λαβούσας. Δηλοῦσι δὲ καὶ αἱ θεραπείαι αὐτῶν. Γαστρὸς γὰρ ῥυείσης ἢ φαρμάκου δοθέντος διεχώρησε κάτω εἰς τὸ ἕξω τὸ νόσημα καὶ αἵματος ἀφηρημένου, καὶ ἔνδεια δὲ ἰάσατο. Ἡ πεινήσαντος τοῦ δαιμονίου καὶ τοῦ φαρμάκου ποιήσαντος τήκεσθαι, ποτὲ δὲ ἀθρόως ἐξεληθόντος, ἢ μένοντος ἔνδον; Ἄλλ' εἰ μὲν ἔτι μένοντος, πῶς ἔνδον ὄντος οὐ νοσεῖ ἔτι; Εἰ δὲ ἐξεληλύθε, διὰ τί; Τί γὰρ αὐτὸ πέπονθεν; Ἡ ὅτι ἐτρέφετο ὑπὸ τῆς νόσου. Ἦν ἄρα ἡ νόσος ἕτερα οὕσα τοῦ δαίμονος. Ἐπειτα, εἰ οὐδενὸς ὄντος αἰτίου εἴσεις, διὰ τί οὐκ αἰε νοσεῖ; Εἰ δὲ γενομένου αἰτίου, τί δεῖ τοῦ δαίμονος πρὸς τὸ νοσεῖν; Τὸ γὰρ αἴτιον τὸν πυρετὸν αὐταρκῆς ἐστὶν ἐργάσασθαι. Γελῶν δὲ τὸ ἅμα τὸ αἴτιον γενέσθαι καὶ εὐθέως ὡς περ παρρησιάζονται τῷ αἰτίῳ τὸ δαιμόνιον ἔτοιμον ὄν. Ἀλλὰ γὰρ, ὅπως καὶ ταῦτα εἴρηται αὐτοῖς καὶ ὄτου χάριν, δῆλον· τοῦτου γὰρ ἕνεκα οὐχ ἦττον καὶ τοῦτων τῶν δαιμονίων ἐμνήσθημεν. Τὰ δ' ἄλλα ὑμῖν καταλείπω ἀναγινώσκουσι ἐπισκοπεῖσθαι καὶ θεωρεῖν ἐκεῖνο πανταχοῦ, ὡς τὸ μὲν παρ' ἡμῶν εἶδος φιλοσοφίας μεταδιωκόμενον πρὸς τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀπαθείς καὶ τὴν ἀπλότητα τοῦ ἥθους μετὰ τοῦ φρονεῖν καθαρῶς ἐνδείκνυται, τὸ σεμνόν, οὐ τὸ αὐθαδὲς μεταδιώκουσα, τὸ θαρραλέον μετὰ λόγου καὶ μετ' ἀσφαλείας πολλῆς καὶ εὐλαβείας καὶ πλείστης περιωπῆς ἔχουσα· τὰ δὲ ἄλλα τῷ τοιούτῳ παραβάλλειν. Τὸ δὲ παρὰ τῶν ἄλλων ἐναντιώτατα κατεσκευάσασθαι διὰ πάντων· οὐδὲν γὰρ ἂν πλεόν· οὕτω γὰρ περὶ αὐτῶν λέγειν ἡμῖν ἂν πρέπει.

απέδιδαν την ασθένεια σε φυσικά αίτια. Ένας γιατρός δε θα μπορούσε να θεραπεύσει μια ασθένεια που ο ασθενής του θα θεωρούσε ότι προκλήθηκε από δαιμόνιο· ο ασθενής θα έπρεπε να ζητήσει τη συμβουλή ενός εναλλακτικού θεραπευτή που ισχυριζόταν ότι μπορούσε να βγάλει δαιμόνια με μαγεία ή με φάρμακα που θα ήταν αποτελεσματικά εναντίον τους. Αν κάποιος ασθενής συμβουλευόταν γιατρούς, αυτό οφειλόταν γιατί περίμεναν ότι αυτοί θα μπορέσουν να θεραπεύσουν ασθένειες που είχαν διαγνώσει χρησιμοποιώντας φυσικές εξηγήσεις, δηλαδή εξηγήσεις που θα δεχόντουσαν οι ασθενείς ως σωστές όπως θα δεχόντουσαν και τις θεραπείες που συνιστούσαν οι γιατροί.⁴⁶ Ο Ιωάννης Χρυσόστομος λέγει «Είπέ μοι (c. 347–407), Έάν “, εάν προσελθών ιατρός, και τα της ιατρικής φάρμακα αφείς, έπάδη (=αρχίσει ψαλμωδίες) τούτον ιατρόν έρούμεν; Ουδαμώς τα γάρ της ιατρικής ουχ ορώμεν φάρμακα.”⁴⁷ Η ένδειξη για δαιμονολογική αιτιολογία στους ειδωλολάτρες στον πρώτο και δεύτερο αιώνα δεν είναι εκτεταμένη, αλλά ο Πλούταρχος (c. 50–c. 120) αναφέρεται ως μια σύγχρονη πηγή. Σε μια διατριβή του: *Περί Δεισιδαιμονίας* ο Πλούταρχος παρουσιάζει την αντίδραση προς μια αναποδιά ενός αθεϊστή και ενός δεισιδαίμονα. Για τον Πλούταρχο ο αθεϊσμός ήταν μια αναισθησία προς το θεϊόν, ενώ η δεισιδαιμονία είναι μια συναισθηματική δουλεία σε μια παραμορφωμένη έννοια του θεϊού. Και τα δύο είναι καρικατούρες. Ο Πλούταρχος παριστάνει έναν αθεϊστή, που όταν είναι άρρωστος, προσπαθεί να σκεφτεί για μια φυσική αιτία— μια πολυφαγία ή υπερβολή στο ποτό ή πρόσφατες αταξίες ή περιπέτειες (*ἀναμνησκειται πλησμονάς αὐτοῦ καὶ οἰνώσεις καὶ ἀταξίας περὶ διαίταν ἢ κόπους ὑπερβάλλοντας ἢ μεταβολὰς ἀέρων ἀήθεις καὶ τόπων*) — και που αναζητά ιατρική βοήθεια. Ένας δεισιδαίμων, αντίθετα, όταν τον κατατρύχει μια αρρώστια, αποδίδει την ευθύνη για τη μοίρα του σε κακά πνεύματα ή στους θεούς. Βλέπει ότι μισείται από τους θεούς (*καὶ ὡς οὐ δυστυχῆς ὢν ἀλλὰ θεομισῆς τις ἄνθρωπος ὑπὸ τῶν θεῶν κολάζεσθαι καὶ δίκην δίδοναι καὶ πάντα πάσχειν προσηκόντως δι’ αὐτὸν οἶται*). Φαντάζεται ότι τιμωρείται από αυτούς και αναγνωρίζει ότι αξίζει τα παθήματα εξαιτίας της συμπεριφοράς του. Όταν είναι άρρωστος δεν αναζητά ιατρική βοήθεια αλλά αναζητά θεραπεία με θρησκευτικές τελετές και καθαρμούς καθώς ομολογεί τα αμαρτήματα του και τα λάθη του. Ο Πλούταρχος δεν είναι ο μόνος συγγραφέας που απορρίπτει ως δεισιδαίμονες αυτούς που αποδίδουν τις αρρώστιες σε υπερφυσικές δυνάμεις (π.χ. θεούς, μαγεία ή δαίμονες) και που αναζητούν θεραπεία με καθαρμούς ή ξόρκια και ψαλμωδίες. Ο «*δεισιδαίμων*» ήταν κάτι γνωστό από την κλασική λογοτεχνία, δίνεται η περιγραφή του από τον *Θεόφραστο* (372/369–288/285 π.Χ.) στο έργο του *Χαρακτήρες* και από το *Λουκιανό* (γεννήθηκε περί το 120 μ.Χ.) στον *Φιλοψευδή*. Ο E. R. Dodds θεωρεί ότι η περιγραφή του Πλουτάρχου αποκαλύπτει μια «θρησκευτική νεύρωση» που είναι χαρακτηριστική της εποχής, αλλά ο John Gager και άλλοι πιστεύουν ότι αυτή είναι μια παρατραβηγμένη άποψη.⁴⁸ Μια ειδική εφαρμογή της δεισιδαιμονίας στην Ιατρική γίνεται από τον Σωρανό (μ.Χ. 98–138), που περιγράφει την

⁴⁶ Edelstein, *Ελληνική Ιατρική και η σχέση της με τη Θρησκεία και τη Μαγεία* “Greek Medicine in Its Relation to Religion and Magic” 223.

⁴⁷ Ομιλία 8 στην προς Κολοσσαείς 62.357–8 όπως αναφέρεται από Merideth 97. Η Merideth θέτει τις προσευχές, τις μαγικές ευχές και τις ψαλμωδίες στην κατηγορία «*τελετουργική ομιλία*» και θεωρεί (νομίζω λανθασμένα) ότι δεν ήταν πολύ διαφορετικά. Το σημείο που θέλει να πει ο Χρυσόστομος είναι ότι οι ψαλμωδίες δεν έχουν καμία σχέση με την ιατρική ή με τους γιατρούς.

⁴⁸ E. R. Dodds, *Οι Έλληνες και το Παράλογο* *Greeks and the Irrational* 252–3. Ο Dodds ισχυρίζεται ότι οι Έλληνες αποτραβήχτηκαν από μια «ανοιχτή κοινωνία» που έδειχνε ένα «φόβο της ελευθερίας» που «χαρακτήριζε μια γενική αλλαγή στο διανοητικό κλίμα του Μεσογειακού κόσμου» (248–9). Πράγματι, ο δεύτερος αιώνας δεν είναι πιθανόν να είχε περισσότερη δεισιδαιμονία από τους άλλους αιώνες (Gager, *Ταμπλέτες με κατάρες και δεσίματα με κατάρες* *Curse Tablets and Binding Spells* 121–2). Για τη δεισιδαιμονία, δες Ferguson, *Φόντα του Πρώιμου Χριστιανισμού* (*Backgrounds of Early Christianity*) 186.

ιδεώδη μαία, και γράφει: «ἀδεισιδαίμονα χάριν τοῦ μὴ δι' ὄνειρον ἢ διὰ κληδόνας ἢ συνηθές τι μυστήριον καὶ βιωτικὴν θρησκευτικὴν ὑπεριδεῖν τὸ συμφέρον. (Θα εἶναι ἐλεύθερη ἀπὸ δεισιδαιμονία ἔτσι ὥστε νὰ μὴ παραβλέπει μέτρα υγείας ἐξαιτίας κάποιου ονειρίου ἢ κάποιου οἰωνοῦ ἢ κάποιας τελετουργίας τῆς λαϊκῆς δεισιδαιμονίας)⁴⁹ Δὲν ἀναφέρει ὅτι ἀποδίδουν τὶς ἀσθένειες στους δαίμονες, καὶ ἴσως κάποιος νὰ μπορεῖ νὰ συμπεράνει ὅτι οἱ μαῖες δὲν εἶχαν ἀνάγκη νὰ τους το ὑπενθυμίσουν ὅτι θα ἦταν δεισιδαιμονία ἀν το ἔκαναν. Ὁ Αἴλιος Ἀριστείδης (Aelius Aristides μ.Χ. 117 ὁγ 129–189), παρὰ τὴ μετὰ μανίας ἀφοσίωση του στο νὰ ἀκολουθεῖ τὶς θεραπείες ποὺ πρότεινε ὁ Ἀσκληπιός, ἔκανε διάγνωση γιὰ τὶς ἀσθένειες του με τους συνηθισμένους ὄρους τῆς ἰατρικῆς τῶν χυμῶν καὶ ὄχι σε δαιμονικὴ αἰτιολογία.⁵⁰ Πράγματι οἱ ἐνδείξεις ὅτι οἱ εἰδωλολάτρες ἀπέδιδαν τὶς ἀσθένειες σε δαιμονικὴ αἰτιολογία εἶναι λίγη,⁵¹ καὶ ἔχω προβάλλει ἐπιχειρήματα ὅτι σχεδόν δὲν ὑπάρχει ἐνδειξη ὅτι καὶ οἱ Χριστιανοὶ κάνανε το ἴδιο. Ὁ Dale Martin παραδέχεται αὐτὴ τὴν ἔλλειψη ἐνδείξης ἀλλὰ τὴν ἀποδίδει στὴν πιθανότητα ὅτι οἱ ἀπόψεις ποὺ ἐκφράζονταν στὶς πηγές μας ἦταν ταξικὲς καὶ ἀνταντακλούσαν κυρίως τὶς ἀπόψεις τῶν ἀνώτερων τάξεων, ἀλλὰ αὐτὸ δὲν εἶναι ἓνα πειστικὸ ἐπιχείρημα γιὰ τὴν ἀποψη ὅτι μόνο οἱ μορφωμένες τάξεις δέχονταν φυσικὲς αἰτιολογίες γιὰ τὴν ἀσθένεια.⁵² Παρόλο ποὺ δαιμονικὲς αἰτιολογίες βρισκονται σε «μαγικούς» παπύρους τῆς Αἰγύπτου, αὐτοὶ χρονολογούνται ἀπὸ τὸν τρίτο μέχρι τὸν πέμπτο αἰῶνα καὶ δὲν μποροῦν νὰ χρησιμοποιηθοῦν ὡς ἐνδειξη γιὰ τους προηγούμενους αἰῶνες.⁵³ Τελικὰ δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ υποθέσει ὅτι μιὰ πίστη στὴ δαιμονικὴ αἰτιολογία τῆς ἀσθένειας ἀκολουθοῦσε ἀναγκαστικὰ τὴν πίστη στὴν ὑπαρξὴ τῶν δαιμόνων. Ὁ E. R. Dodds γράφει ὅτι ὁ Ὠριγένης, «πίστευε ὅπως σχεδόν ὅλοι οἱ Χριστιανοὶ, στὴν πραγματικότητα καὶ δύναμη τῶν εἰδωλολατρικῶν θεῶν,» ποὺ αὐτὸς (καὶ οἱ ἄλλοι) τους θεωροῦσε δαίμονες.⁵⁴ Δὲ θα μπορούσαμε νὰ πάρουμε τὴν πίστη στὴν ὑπαρξὴ τῶν δαιμόνων ὡς μιὰ ἐνδειξη, ὅτι εἴτε ὁ Ὠριγένης εἴτε γενικὰ ἡ Χριστιανικὴ κοινότητα, πίστευαν ὅτι οἱ δαίμονες προκαλοῦν τὶς ἀσθένειες. Σὲ μιὰ κουλτούρα ποὺ μπορούσαν νὰ βροῦνε γιὰτροὺς ποὺ δεχόντουσαν τὶς φυσικὲς θεραπείες οἱ ὁποῖες βασιζόντουσαν σε κάποιες θεωρίες χυμῶν, μπορούμε νὰ υποθέσουμε ὅτι πολλοὶ (ἀν καὶ ὄχι ὅλοι) οἱ ἄνθρωποι, καὶ μορφωμένοι καὶ ἀμόρφωτοι δεχόντουσαν ἔστω καὶ με ὄρους μιὰ φυσικὴ ἐξήγηση γιὰ τὴν ἀρρώστια.⁵⁵

Πρώιμη Χριστιανικὴ Γραμματεία

Ὅταν στραφοῦμε ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη στα πιο παλαιὰ μὴ κανονικὰ γραπτά του τέλους τοῦ πρώτου αἰῶνα καὶ τῶν ἀρχῶν τοῦ δευτέρου αἰῶνα (Μετά- ἀποστολικὴ περίοδος), δὲν βρισκουμε περισσότερες ἐνδείξεις γιὰ περιπτώσεις δαιμονικῶν ἐπιδράσεων ποὺ ἔγιναν ἀντιληπτές ἀπὸ ὅτι στὶς ἐπιστολές τῆς Καινῆς Διαθήκης. Τὰ συγγράμματα ποὺ συμβατικά

⁴⁹ Soranus' *Gynecology* I.II.4, translated with an introduction by O. Temkin, 4; cf. II.XII.19, p. 93. On Soranus's treatment of superstition, see *ibid.*, xxxi–xxxii

⁵⁰ Martin, *Τὸ Σῶμα τῆς Κορίνθου* *The Corinthian Body* 152–3.

⁵¹ Leeper, *Ἐξορκισμὸς στὸν Πρώιμο Χριστιανισμό* "Exorcism in Early Christianity" 177.

⁵² Martin, *The Corinthian Body* 161–2. Γιὰ τὴ δυσκολία τοῦ νὰ υποθέσουμε μιὰ συσχέτιση μεταξὺ τάξης καὶ ἐνδιαφέροντος σε διανοητικὴ εἰκοτολογία δεξ κεφ. 4, σελ. 75.

⁵³ Aune, *Ἡ Μαγεία γιὰ τὸν Πρώιμο Χριστιανισμό* "Magic in Early Christianity" 1531.

⁵⁴ E. R. Dodds, *Εἰδωλολάτρες καὶ Χριστιανοὶ σε μιὰ Ἐποχὴ Ἀγωνίας: Μερικὲς πλευρές τῆς Ἱεροσκευτικῆς Ἐμπειρίας ἀπὸ τὸ Μάρκο Αὐρήλιο μέχρι τὸν Κωνσταντῖνο* (*Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*) 117.

⁵⁵ Edelstein, *Ἡ Ἑλληνικὴ Ἰατρικὴ στὴ σχέση τῆς με τὴ Μαγεία* ("Greek Medicine in Its Relation to Magic") 223–4. Ὁ Edelstein ὅτι οἱ Χριστιανοὶ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι ἔγιναν αἰτία τῆς ἐξάπλωσης τῆς ἰδέας τῆς δαιμονικῆς αἰτιολογίας ποὺ εἶχαν πάρει ἀρχικὰ ἀπὸ τους Πέρσες καὶ τους Χαλδαίους (222 καὶ σημ. 53).

αναφέρονται ως Αποστολικοί Πατέρες συντέθηκαν μεταξύ 95 και 156 μ.Χ. και ακολουθούν χωρίς διακοπή τα γραπτά που συμπεριλήφθηκαν στον κανόνα της Καινής Διαθήκης.⁵⁶ Είναι κυρίως ποιμαντικά και πρακτικής φύσης, και θα περιμέναμε να απευθύνονται ή τουλάχιστο να υπαινίσσονται στη δραστηριότητα των δαιμόνων αν οι δαίμονες θεωρούνταν τότε ότι βασάνιζαν τους Χριστιανούς δια μέσω της κατάληψης ή κάποιας ασθένειας. Όμως στα γραπτά των Αποστολικών Πατέρων δεν αναφέρεται καμία περίπτωση είτε δαιμονικής κατάληψης ή εξορκισμού, και πολύ λιγότερο μιας ασθένειας που προκάλεσαν δαίμονες.⁵⁷ Βέβαια οι ενδείξεις μας είναι λίγες αλλά ομόφωνες. Μόνο όταν φθάνουμε στην απολογητική γραμματεία του δεύτερου μισού του δεύτερου αιώνα που βρίσκουμε μια νέα και διαφορετική έμφαση στη δαιμονολογία που είναι πολύ έντονα διαφορετική από αυτή που βρίσκουμε στα Ευαγγέλια. Ο πιο παλιός Χριστιανός απολογητής είναι ο Ιουστίνος ο Μάρτυρας που ήταν ένας προσήλυτος στο Χριστιανισμό από την ειδωλολατρία. Ο Ιουστίνος ο Μάρτυρας ανέπτυξε ένα σύστημα δαιμονολογίας που μπορεί να το δανείστηκε κατά ένα μέρος από τις παγανιστικές ιδέες. Είναι ο πρώτος Χριστιανός συγγραφέας του δεύτερου αιώνα που αναφέρει ταυτόχρονα θεραπείες και εξορκισμούς ως ταυτόχρονα φαινόμενα στην εκκλησία,⁵⁸ αν και (όπως είδαμε) η εμφάνιση των ζευγών υπάρχει στα Ευαγγέλια και στις Πράξεις. Γράφει «*Πολλοί τῶν ἡμετέρων ἀνθρώπων ἐπορκίζοντες κατὰ τοῦ ὀνόματος*

δύνασθε. 6 Δαιμονιολήπτους γὰρ πολλοὺς κατὰ πάντα τὸν κόσμον καὶ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ πόλει πολλοὶ τῶν ἡμετέρων ἀνθρώπων [τῶν Χριστιανῶν] ἐπορκίζοντες κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ὑπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἐπορκιστῶν καὶ ἐπαστῶν καὶ φαρμακευτῶν μὴ ἰαθέντας, ἰάσαντο καὶ ἔτι νῦν ἰῶνται, καταργοῦντες καὶ ἐκδιώκοντας τοὺς κατέχοντας τοὺς ἀνθρώπους δαίμονας.

Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ὑπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἐπορκιστῶν καὶ ἐπαστῶν καὶ φαρμακευτῶν μὴ ἰαθέντας, ἰάσαντο καὶ ἔτι νῦν ἰῶνται, καταργοῦντες καὶ ἐκδιώκοντας τοὺς κατέχοντας τοὺς

ἀνθρώπους δαίμονας». Όμως όπως φαίνεται, αναφέρεται μάλλον στη θεραπεία από δαιμονική κατάληψη (δηλ. Εξορκισμό) και όχι σε θεραπεία ασθένειας που προκλήθηκε από δαίμονες.⁵⁹ Αν ο Ιουστίνος ο Μάρτυς χρησιμοποιεί μια ρητορική μεγαλοποίηση όταν μιλά για την ύπαρξη πολλών Χριστιανών εξορκιστών, δε γνωρίζουμε. Όμως και άλλοι πρώιμοι απολογητές μιλούν με τον ίδιο τρόπο. Ο Τερτυλλιανός γράφει, «Αλλά όχι μόνο απορρίπτουμε αυτά τα πονηρά πνεύματα: τα νικάμε. Τους περιφρονούμε καθημερινά. τους ξορκίζουμε από τα θύματά τους, όπως μαρτυρούν πλήθη.»⁶⁰ Υποπτεύομαι ότι ο εξορκισμός

⁵⁶ Το τέταρτο Ευαγγέλιο και η Αποκάλυψη θεωρούνται από την πλειοψηφία των μελετητών ότι γράφτηκαν στην τελευταία δεκαετία του πρώτου αιώνα (δες D. Guthrie, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη* New Testament Introduction 282–3 and 949

⁵⁷ Δες W. M. Alexander, *Δαιμονική κατάληψη στην Καινή Διαθήκη: Οι ιστορικές, Ιατρικές και Θεολογικές πλευρές* (Demonic Possession in the New Testament: Its Historical, Medical, and Theological Aspects) 216–21. Η επιστολή του Ιγνατίου προς την εκκλησία της Αντιόχειας μιλά για μια τάξη εξορκιστών, όμως η επιστολή θεωρείται ως πλαστή (219–20 n. 2).

⁵⁸ Δευτέρα Απολογία 6. Για μια συζήτηση της δαιμονολογίας στους απολογητές του δεύτερου αιώνα, δες E. Ferguson, *Δαιμονολογία του Πρώιμου Χριστιανικού Κόσμου* (Demonology of the Early Christian World) 105–42.

⁵⁹ Δευτέρα Απολογία 6. Οι πιο πολλές αναφορές για τη θεραπεία είναι αμφίβολες (π.χ., *Διάλογος με τον Τρύφωνα* 30, καλοῦμεν, οὗ παὶ τὴν τοῦ ὀνόματος ἰσχὺν καὶ τὰ δαιμόνια τρέμει, καὶ σήμερον ἐξορκιζόμενα χατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ 39, 76, 85 ὑποτάσσεται. Ἐὰν δὲ κατὰ παντὸς ὀνόματος τῶν παρ ὑμῖν γεγεννημένων ἢ βασιλέων ἢ δικαίων ἢ προφητῶν ἢ πατριαρχῶν ἐξορκίζετε ὑμεῖς, οὐχ ὑποταγήσεται οὐδὲν τῶν δαιμονίων· ἀλλ εἰ ἄρα ἐξορκίζοι τις ὑμῶν κατὰ τοῦ θεοῦ Ἀβραάμ καὶ θεοῦ Ἰσαὰκ καὶ θεοῦ Ἰακώβ, ἴσως ὑποταγήσεται. Ἦδη μέντοι οἱ ἐξ ὑμῶν ἐπορκιστὰὶ τῇ τέχνῃ, ὡσπερ καὶ τὰ ἔθνη, χρώαμενοι ἐξορκίζουσι καὶ θυμιάμασι καὶ καταδέσμοις χρώνται, εἶπον). Ἐχουν αναφερθεῖ ως ένδειξη για φυσική θεραπεία από τον M. T. Kelsey, *Θεραπεία και Χριστιανισμός στην Αρχαία Σκέψη και σε Σύγχρονες εποχές* (Healing and Christianity in Ancient Thought and Modern Times) 149 n. 23, αλλά μάλλον αναφέρονται στην εκδίωξη δαιμονίων.

⁶⁰ Ad Scapulam 2 (μετάφραση, ANF 3:106) παράβαλε Απολογία 23 και 37.

έπαιξε σπουδαιότερο ρόλο στη Χριστιανική Ρητορική από ότι έκανε στη σύγχρονη του πρακτική. Η απόδοση από τους απολογητές των ασθενειών και άλλων σωματικών αναπηριών στους δαίμονες δε φαίνεται καθαρά και είναι αμφίβολη.⁶¹ Ένα μεγάλο μέρος από τη δυσκολία να καταλάβουμε ακριβώς ποια ήταν η γνώμη που είχαν είναι η ασυνέπεια τους. Το χάσμα που χωρίζει τη σκέψη του εικοστού πρώτου αιώνα από τους αρχικούς αιώνες της μετά Χριστό εποχής μας μας θέτει ακόμη ένα εμπόδιο στην κατανόηση μας. Καμιά φορά οι απολογητές αποδίδουν ασθένειες και φυσικές αναπηρίες στους δαίμονες μέσα από μια γενική αιτία. Σπάνια, ίσως ποτέ, δεν αποδίδουν συγκεκριμένες περιπτώσεις σε δαιμονικά αίτια. Έτσι ο Τερτυλλιανός και ο Ωριγένης κατηγορούν τους δαίμονες για ασθένειες και λοιμούς, όπως ακριβώς το κάνουν για όλα τα φυσικά κακά του κόσμου, όμως μόνο κατά μια γενική έννοια.⁶² Άλλες φορές διακηρύσσουν ότι οι δαίμονες δεν προκαλούν ασθένειες ή αναπηρίες αλλά μόνο κάνουν απομμήσεις ή υποκρίνονται για να εξαπατήσουν τους ανθρώπους και να τους κάνουν να αναζητήσουν τη θεραπεία από αυτούς.⁶³ Έτσι ο Μινούκιος Φήλιξ (μ.Χ. 150) γράφει ότι οι δαίμονες που λατρεύονται ως ειδωλολατρικοί θεοί «προσποιούνται ασθένειες, ανησυχούν τα μυαλά, εξαρθρώνουν τα άκρα ώστε να μπορούν να αναγκάσουν τους ανθρώπους να τους λατρεύουν και να τους γεμίζουν με τις αναθυμιάσεις των βωμών ή τις θυσίες των βοοειδών, ώστε με την αφαίρεση όσων είχαν δεσμευτεί να φαίνεται ότι το προκάλεσαν.»⁶⁴ Είναι σύνηθες να βρίσκεται αυτή η εξήγηση στα γραπτά των απολογητών. Πράγματι αποτελεί ένα leitmotif της δαιμονολογίας του τέλους του δεύτερου και του τρίτου αιώνα. Πιθανόν κανείς Χριστιανός συγγραφέας δεν έρχεται τόσο κοντά να αποδώσει τις ασθένειες στους δαίμονες όσο ο Τατιανός ένας μαθητής του Ιουστίνου του Μάρτυρος στο δεύτερο αιώνα, από τη Συρία.⁶⁵ Η θεολογία του Τατιανού διακρινόταν από ένα έντονο δυϊσμό και είχε άρωμα ασκητισμού, και όπως είπε ο Ειρηναίος είχε ιδρύσει μια σχέση από Εγκρατίτες. Ο Kudlien και άλλοι υποστήριξαν ότι ο Τατιανός απέρριπτε τη χρήση της ιατρικής για τη θεραπεία των ασθενειών, αλλά όπως έδειξαν οι Owsei Temkin και Darrel Amundsen, απέρριπτε μόνο τη χρήση των φαρμάκων, που όπως πίστευε ήταν τα μέσα για την εισβολή των δαιμονίων. Πράγματι, ο Τατιανός δεχόταν τα φυσικά ιατρικά σκευάσματα από βότανα, όμως απέρριπτε τα σύνθετα φάρμακα.⁶⁶ Παρόλο ότι ο Τατιανός δίνει μεγαλύτερη έμφαση από όση δίνουν άλλοι Πρώιμοι Χριστιανοί συγγραφείς στην επικίνδυνη δυνατότητα των δαιμόνων να επηρεάσουν τους Χριστιανούς, καμιά φορά λέγει ότι οι δαίμονες απλώς προσποιούνται την αρρώστια

⁶¹ Leeper, *Εξορκισμός και Πρώιμος Χριστιανισμός* "Exorcism in Early Christianity" 153.

⁶² Δες Τερτυλλιανός, *Απολογία* 22' Ωριγένης, *Κατά Κέλσου* 1.31 and 8.31.

⁶³ Ο Ωριγένης πίστευε όπως και οι πιο πολλοί Χριστιανοί, ότι ο Ασκληπιός ήταν ένας δαίμονας που είχε τη δύναμη να θεραπεύει (*Κατά Κέλσου* 3.35) 3.25 "Ίνα δὲ καὶ δῶ ἱατρὸν τινα δαίμονα θεραπεύειν σώματα τὸν καλούμενον Ἀσκληπιόν,

⁶⁴ Οκτάβιος 27 (μετάφραση, ANF 4:190). Ίσως μέσα από αυτές τις πεποιθήσεις αναπτύχθηκε η Ακηδία (akēdia) στους συγγραφείς των μοναστηριών της ύστερης αρχαιότητα. Η Ακηδία πιστευόταν ότι ήταν μια ψεύτικη ασθένεια που την προκαλούσαν δαίμονες, και θεωρούνταν ως ένας συνήθης πειρασμός στους μοναχούς, και έφεραν προσωπική ευθύνη. Προκαλούσε όσο φυσιολογικά όσο και ψυχολογικά συμπτώματα Δες Crislip 78–81 and 180 n. 61 για μια βιβλιογραφική ανασκόπηση).

⁶⁵ Για τις απόψεις του Τατιανού για την ιατρική, Δες D. W. Amundsen, *Η απόρριψη της ιατρικής από τον Τατιανό στο δεύτερο αιώνα* ("Tatian's 'Rejection' of Medicine in the Second Century,") στο *Αρχαία Ιατρική στο Κοινωνικό-Πολιτιστικό της Πλαίσιο* (Ancient Medicine in Its Socio-Cultural Context), ed. P. J. van der Eijk et al., 2:377–92 (reprinted in Amundsen 158–74), and Temkin, *Ο Ιπποκράτης σε ένα κόσμο Ειδωλολατρών και Χριστιανών* (Hippocrates in a World of Pagans and Christians) 119–23.

⁶⁶ Kudlien, *Κυνισμός και Ιατρική* ("Cynicism and Medicine") 318. Για την παρανόηση του Τατιανού από τον Kudlien's, Δες Amundsen 10

ενώ άλλες φορές υπονοεί ότι την προκαλούν.⁶⁷ Η ασυνέπεια στη γλώσσα του μας δείχνει ότι δεν ήταν σίγουρος (ή ίσως εμείς δεν είμαστε σε θέση πλήρως να διεισδύσουμε στην κατανόηση του), όμως φαίνεται να μην θεωρεί ότι εκατό τοις εκατό η αιτιολογία της ασθένειας είναι οι δαίμονες. Όμως φαίνεται να ακολουθεί τον Μινούκιο Φήλιξ στο ότι πιστεύει ότι οι δαίμονες ισχυρίζονται ότι προκαλούν την ασθένεια για να κερδίσουν «τα εύσημα» για τη θεραπεία της μέσα από ειδωλολατρικές λατρείες. Όμως, προειδοποιεί, «*οὐ θεραπεύουσιν οἱ δαίμονες, τέχνη δὲ τοὺς ἀνθρώπους αἰχμαλωτεύουσι.*»⁶⁸ Ο Τερτυλλιανός εκφράζει ένα παρόμοιο συναίσθημα.⁶⁹ Οι απολογητές συνεχίζουν να μιλάνε για θεραπεία και εξορκισμό σαν συνδεδεμένα, αλλά όχι σαν μια μοναδική ενέργεια, έτσι αναπαράγουν την δραστηριότητα που βρίσκεται αρχικά στα Ευαγγέλια. Έτσι ο Ειρηναίος (μ.Χ. 130–200) μιλά για το χάρισμα της θεραπείας μαζί με τον εξορκισμό, την προφητεία και την ανάσταση των νεκρών.⁷⁰ Ο B. B. Warfield υποστήριξε, ότι αν και ο Ειρηναίος φαίνεται να περιγράφει φαινόμενα που ήταν σύγχρονα του, πιο πιθανόν ήταν ότι έχει στο νου του θαύματα που αποδιδόντουσαν στους αποστόλους του πρώτου αιώνα.⁷¹ Αρκετοί από τους απολογητές μιλάνε για θαύματα θεραπείας ως συμβάντα που δεν ήταν προφανή στην εποχή τους, αν και ο Ωριγένης μιλά για «ίχνη [δραστηριότητας] του Αγίου Πνεύματος» που ακόμη διατηρούνται, που διώχνονται δαιμόνια και γίνονται πολλές θεραπείες.⁷² Πράγματι ενώ οι απολογητές περιγράφουν τον Χριστιανικό εξορκισμό ως κάτι το σύνηθες, μόνο λίγα παραδείγματα αναφέρουν από την εποχή τους.⁷³ Το ότι αποτυγχάνουν να το κάνουν ίσως να δείχνει ότι λίγους βρήκανε. ⁷⁴ Η Elizabeth Leeper προτείνει τη σκέψη ότι οι φράσεις του Ιουστίνου όσον αφορά αυτούς που τώρα λατρεύουν το Θεό, ενώ στο παρελθόν λάτρευαν τους δαίμονες, γίνονται στο πλαίσιο της δύναμης που ασκεί ο Χριστός πάνω στους δαίμονες οι οποίοι κυβερνούν τα έθνη και όχι για τη δύναμη του εξορκισμού.⁷⁵ Θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι απολογητές του δεύτερου αιώνα προετοίμασαν το έδαφος στο οποίο οι εκδηλώσεις της κατάληψης από δαίμονες και εξορκισμού θα άνθιζαν. Αυτή όμως η ανάπτυξη δε φαίνεται να επηρέασε σημαντικά την αντίληψη των Χριστιανών για την αιτιολογία της ασθένειας. Το ότι συνέχισαν να δέχονται τα φυσικά αίτια, μπορεί να δώσει βγει ως συμπέρασμα από τη μεγάλη εκτίμηση της ιατρικής από τους απολογητές, η οποία δεν μπορεί να είναι απλώς αποτέλεσμα της υψηλής τους εκπαίδευσης.⁷⁶ Αυτά που έχουμε

⁶⁷ Για παράδειγμα, ο Τατιανός γράφει ότι οι δαίμονες προκαλούν αναταραχές στους ανθρώπους, αλλά αν έρθουν αντιμέτωποι με το λόγο του Θεού, τους αφήνουν, και οι άρρωστοι θεραπεύονται (Λόγος προς Έλληνες 16 · *οἱ λόγῳ θεοῦ δυνάμεως πληττόμενοι δεδιότες ἀπίασιν, καὶ ὁ κάμνων θεραπεύεται.*). Ο Vivian Nutton παραβλέπει την ασάφεια στον Τατιανό όταν του αποδίδει την άποψη ότι οι δαίμονες είναι η πραγματική αιτία της ασθένειας (*Εγκλήματα και Θαύματα "Murders and Miracles" VIII 50*)

⁶⁸ Τατιανός, *Λόγος προς Έλληνες* 18

⁶⁹ Πολύ ευγενικοί επίσης, αναμφίβολα, είναι σε σχέση με τη θεραπεία ασθενειών. Γιατί, πρώτα απ' όλα, σε αρρωσταίνουν. Στη συνέχεια, για να βγάλουν ένα θαύμα από αυτό, διατάσσουν την εφαρμογή φαρμάκων είτε εντελώς νέων είτε αντίθετα με εκείνα που χρησιμοποιούνται, και αποσύροντας αμέσως την επιβλαβή επιρροή, υποτίθεται ότι έχουν κάνει μια θεραπεία.

(Τερτυλλιανός: *Απολογία* 22-τελευταία σελίδα);

⁷⁰ *Κατά Αιρέσεων* 2.32.4; cf. 2.31.2. Για αυτές τις περικοπές δες Κεφ. 4.

⁷¹ See Warfield 11–16.

⁷² Κατά Κέλσου 1.46Καὶ ἔτι ἴχνη τοῦ ἁγίου ἐκείνου πνεύματος, ὀφθέντος ἐν εἴδει περιστερᾶς, παρὰ Χριστιανοῖς σώζεται ἐξεπάδουσι δαίμονας καὶ πολλὰς ἰάσεις ἐπιτελοῦσι καὶ ὀρώσι τινα κατὰ τὸ βούλημα τοῦ λόγου περὶ μελλόντων. . Για αυτήν την περικοπή δες Warfield 239–40 n. 22

⁷³ Leeper, *Εξορκισμός στον Πρώιμο Χριστιανισμό* ("Exorcism in Early Christianity") 158–9

⁷⁴ Όμως υπήρχαν μερικοί: δες Lane Fox, *Ειδωλολάτρεις και Χριστιανοί* (Pagans and Christians) 329

⁷⁵ Leeper, *Εξορκισμός στον Πρώιμο Χριστιανισμό* ("Exorcism in Early Christianity") 158

⁷⁶ Δες 2^ο κεφάλαιο, για τις στάσεις των απολογητών έναντι της ιατρικής. Βέβαια μια μεγάλη αποδοχή της ιατρικής δε εξασφαλίζει από μόνη της μια αποδοχή της αρχής των φυσικών αιτιών, αλλά μια

ως ενδείξεις από τους δύο πρώτους αιώνες, όσο λίγα και σκόρπια κι αν είναι δεν υποδεικνύουν ότι υπήρχε ανάμεσα στους Χριστιανούς μια εξαπλωμένη ιδεολογική ή θεολογική αντίθεση στη χρήση της ιατρικής για θεραπεία της ασθένειας.

Δαίμονες και Δαιμονισμός στην Ύστερη Αρχαιότητα

Το φαινόμενο που έχει ονομαστεί «Δαιμονισμός της θρησκείας» έχει ως επί το πλείστο θεωρηθεί ως κάτι το δεδομένο στη συζήτηση της θρησκείας στην Ύστερη Αρχαιότητα, της ειδωλολατρικής και της Χριστιανικής, ότι ανταποκρίνεται στο κλίμα της δημόσιας γνώμης μέσα στην οποία αυξήθηκε ο Χριστιανισμός. Σύμφωνα με τη συμβατική θεωρία, στον τρίτο αιώνα, «η φιλοσοφία και οι λαϊκές πεποιθήσεις, αντί να προχωρήσουν σε χωριστά μονοπάτια, 'ένώσανε τα χέρια τους' σε μια κοινή πίστη στους δαίμονες που ο Χριστιανισμός τους μεταμόρφωσε σε πονηρά πνεύματα.»⁷⁷ Αυτή η θεωρία παραμένει τώρα η κυρίαρχη εξιστόρηση, και με αυτήν ως βάση γίνονται οι πιο πολλές περιγραφές της διανοητικής ατμόσφαιρας της ύστερης Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας.⁷⁸ Έτσι ο Πίτερ Brown γράφει ότι γινόταν αντιληπτή η πανταχού παρουσία των δαιμόνων, και αυτό ήταν ένα από τα στοιχεία της «νέας διάθεσης» που εξαπλώθηκε γρήγορα στην εποχή των Αντωνίνων αυτοκρατόρων (μ.Χ. 138–180) και έφερε μια πνευματική επανάσταση που κατέληξε να χαρακτηρίζει την ύστερη αρχαιότητα.⁷⁹ Έχει χρησιμοποιηθεί για να εξηγήσει το γεγονός ότι οι κορυφαίοι πατέρες όπως ο Ωριγένης και ο Κυπριανός (μ.Χ. 200–258) κάνουν πιο συχνές αναφορές θεραπείας και εξορκισμούς στην αρχή του τρίτου αιώνα από ότι οι συγγραφείς του δεύτερου.⁸⁰ Η θεωρία όμως έχει συναντήσει την αμφισβήτηση πολλών μελετητών ως μια διήγηση που έχει έλλειψη ενδείξεων. Όταν εξετάστηκε πιο προσεκτικά, δε φαινόταν πια πολύ πειστική.⁸¹ Ο Arthur Darby Nock έδωσε επιχειρήματα ότι η Ελληνορωμαϊκή κοινωνία δεν ήταν γεμάτη με δαίμονες, ή τουλάχιστον όχι περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη περίοδο της αρχαιότητας. Η κατοχή από δαίμονες και ο εξορκισμός δεν ήταν κάτι το νέο, ενώ οι διάφορες θεραπείες, όπως φυλακτά και καθαρμοί, ήταν διαθέσιμα από καιρό για να φυλάγουν από τους δαίμονες· σε κάθε περίπτωση η θεωρούμενη ύπαρξη των εχθρικών δαιμόνων δεν θεωρούνταν χειρότεροι από τους παραδοσιακούς θεούς, που πάντα ήταν ανάγκη να τους εξευμενίζουν.⁸² Ο John Gager σημειώνει ότι οι Χριστιανοί δεν

οικειότητα με τις φυσικές διαδικασίες μπορεί να δώσει στο νου μια κλίση προς αυτήν την κατεύθυνση.

⁷⁷ Leeper, *Εξορκισμός και Πρώιμος Χριστιανισμός* ("Exorcism in Early Christianity") 177–9, είμαι πολύ ευγνώμων για τη συζήτηση και την επισκόπηση της βιβλιογραφίας.

⁷⁸ Δες πλχ. M. P. Nilsson, *Ελληνική ευσέβεια* (Greek Piety) 170–1· Dodds, *Οι Έλληνες και το Παράλογο* (The Greeks and the Irrational) 133–8.

⁷⁹ P. Brown, *Ο Κόσμος της Ύστερης Αρχαιότητας* (The World of Late Antiquity 49–57)· παράβαλε Harnack, *Η εξάπλωση του Χριστιανισμού* (The Expansion of Christianity) 1:152–80. Για μια λεπτομερή επισκόπηση της βιβλιογραφία στην Δαιμονολογία στον αρχαίο κόσμο, ιδιαίτερα πως σχετίζεται με θεραπεία, δες Yamauchi, *Μαγεία ή Θαύματα;* ("Magic or Miracles?") 89–183.

⁸⁰ See Warfield 12· Alexander, *Δαιμονική Κατάληψη* (Demonic Possession) 221–33

⁸¹ Δες κεφ. 4, p. 76, and n. 99

⁸² A. D. Nock, *Μεταστροφή: το παλαιό και το Νέο στη Θρησκεία από τον Μέγα Αλέξανδρο μέχρι τον Αυγουστίνο της Ιπώνος* (Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo) 104–5. Nock αναφέρει τον Κέλσο ως απόδειξη ότι ο Χριστιανικός εξορκισμός για θεραπεία «εντυπωσίαζε τη λαϊκή φαντασία» και θεωρεί τον Χριστιανισμό μοναδικό στο ότι έκανε τον εξορκισμό μια επίσημα αποδεκτή δραστηριότητα (104).

απολάμβαναν το μονοπώλιο στον εξορκισμό και ότι Ιουδαίοι ή ειδωλολάτρες εξορκιστές ήταν διαθέσιμοι όπως και οι Χριστιανοί.⁸³

Το ερώτημα είναι πότε—αν ποτέ—η θρυλούμενη «δαιμονοποίηση της θρησκείας» συνέβη, μπορεί να δεχτεί διάφορες πιθανές απαντήσεις. (1) Στον δεύτερο και τρίτο αιώνα παρατηρήθηκε μια αύξηση στην πίστη ότι οι δαίμονες είναι ενεργοί. Η αύξηση της ήταν είτε (α) ταχεία (έτσι λένε οι Peter Brown, Valerie Flint) ή (β) βαθμιαία και έφθασε στην κορύφωση της στον τέταρτο και πέμπτο αιώνα. (2) Στο δεύτερο και τρίτο αιώνα δεν υπήρξε αύξηση της πίστης στους δαίμονες, γιατί η πίστη στους δαίμονες υπήρχε από πολύ καιρό στον Ελληνορωμαϊκό κόσμο (Arthur Darby Nock, John Gager). Από αυτές τις δυνατότητες η θεωρία ότι υπήρξε μια βαθμιαία αύξηση στην πίστη στους δαίμονες στην ύστερη αρχαιότητα (1β) φαίνεται να ταιριάζει πιο καλά στις ενδείξεις που έχουμε. Η συνήθης άποψη ότι υπήρχε μια απότομη αύξηση στην πίστη στους δαίμονες κατά τον δεύτερο και τρίτο αιώνα δε βασίζεται πολύ σε σύγχρονες ενδείξεις, αλλά σε μια υποθετική τροχιά που ιχνηλατεί την αύξηση της πίστης στους δαίμονες στον τέταρτο και πέμπτο αιώνα στις προηγούμενες συζητήσεις μεταξύ των Χριστιανών απολογητών στο τέλος του δεύτερου αιώνα. Η διαβεβαίωση του Peter Brown ότι ο αποφασιστικός παράγοντας στην αύξηση του Χριστιανισμού ήταν ότι μπόρεσε να δείξει «τη χρεοκοπία των αόρατων εχθρών του ανθρώπου, των δαιμόνων, μέσα από εξορκισμό και με θαύματα θεραπείας»⁸⁴ δεν έχει αρκετή ένδειξη για να τη στηρίξει, ιδιαίτερα όσον αφορά τον τρίτο αιώνα. Ο Peter Brown και ο Ramsey MacMullen παραφουσκώνουν την πανταχού παρουσία και την επιρροή της πίστης στους δαίμονες στην ύστερη αρχαιότητα. Λίγες ενδείξεις υπάρχουν από πηγές της εποχής που στηρίζουν τη θεωρία ότι οι Χριστιανοί απέδιδαν την αρρώστια στους δαίμονες· πράγματι με αυτήν την άποψη υποτίθεται ταυτόχρονα ότι οι Χριστιανοί υιοθετούσαν μια Ιουδαϊκή δαιμονική θεωρία για την αιτιολογία της ασθένειας και ότι η δαιμονολογία αυξήθηκε γρήγορα στο δεύτερο και τρίτο αιώνα.⁸⁵ Ούτε το ένα ούτε το άλλο υποστηρίζεται από τις ενδείξεις. Οι ιατρικές αιτιολογίες για την αρρώστια στον τρίτο αιώνα δεν ήταν δαιμονικές αιτιολογίες, και δεν έχουμε λόγο να νομίζουμε ότι η γνώμη του μορφωμένου λαού διέφερε από την γνώμη των γιατρών.⁸⁶

Η ανησυχία των πατέρων της εκκλησίας για τις δαιμονικές δυνάμεις και την αυξημένη χρήση του εξορκισμού στον τρίτο αιώνα μπορεί να αποδοθεί σε μεγάλο βαθμό στο ότι έγινε πολύ δημοφιλές το θέμα «Χριστός ο νικητής (Christus victor)» που εμφανίστηκε στα γραπτά των απολογητών του δεύτερου αιώνα και αυτά δεν μπορούν να γίνουν κατανοητά χωριστά από αυτό.⁸⁷ Οι πρώιμοι Χριστιανοί συγγραφείς είδαν στη λύτρωση του κόσμου από το Χριστό ότι νίκησε τις κοσμικές δυνάμεις του πονηρού που διεξήγαγαν έναν ασταμάτητο πόλεμο κατά του Θεού ενώ ταυτόχρονα έθλιβαν τους ανθρώπους.⁸⁸ Αυτό το

⁸³ J. G. Gager, *Βασιλεία και Κοινότητα* (Kingdom and Community) 140–1. Έχουμε ενδείξεις ότι οι εξορκισμοί—ειδωλολατρικοί, Ιουδαϊκοί, Χριστιανικοί—ήταν πιο πάνιοι από ότι υποδεικνύουν μερικοί σύγχρονοι μελετητές.

⁸⁴ Brown, *Ο Κόσμος της Ύστερης Αρχαιότητας* (The World of Late Antiquity) 55· δεξ Merideth 17.

⁸⁵ Leeper, *Εξορκισμός και Πρώιμος Χριστιανισμός* “Exorcism in Early Christianity” 177–9.

⁸⁶ Δες πιο πάνω στη σημείωση 41 (για την ένδειξη από τον Πλωτίνο).

⁸⁷ Ο Rowan Greer ισχυρίζεται ότι αυτό το θέμα δίνει περιληπτικά το μήνυμα του Χριστιανισμού κατά την περίοδο των πατέρων (*Ο Φόβος της ελευθερίας: Μια μελέτη των Θαυμάτων στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορική Εκκλησία* [The Fear of Freedom: A Study of Miracles in the Roman Imperial Church] 81).

⁸⁸ H. E. W. Turner, *Το δόγμα της Λύτρωσης σύμφωνα με τους πατέρες: Μία μελέτη για την ανάπτυξη του δόγματος κατά τους Πέντε πρώτους αιώνες* The Patristic Doctrine of Redemption: A Study of the Development of Doctrine during the First Five Centuries 47–69; C. Brown, ed., The New International Dictionary of New Testament Theology 1:644–52, s.v. “Fight et al.,” by Günther. For citations to the patristic sources, see Turner’s comprehensive treatment.

θέμα βρίσκεται ήδη στην Καινή Διαθήκη, στην οποία η νίκη επί του Σατανά εμφανίζεται ως ένα διακεκριμένο μοτίβο στην παρουσίαση από τους συγγραφείς των Ευαγγελίων της διακονίας του Ιησού. Αυτό φαίνεται κατά ένα ιδιαίτερο τρόπο με τους εξορκισμούς του, που δείχνουν στα δυνατά του έργα μια προιδέαση για την τελική εσχατολογική νίκη του Χριστού πάνω στο δαιμονικό βασίλειο. Έτσι στο Λουκά 11:14–23 ο Ιησούς έχει μια διαμάχη με τους κριτικούς του για το ότι εξέβαλε ένα κωφό δαιμόνιο. Όταν τον κατηγορούν ότι κάνει τους εξορκισμούς του με τη δύναμη του Βεελζεβούλ, τους απαντά ότι εκβάλλει τα δαιμόνια εν δακτύλω θεοῦ ..., ἄρα ἔφθασεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (εδ. 20). Η αναλογία του είναι με τον ισχυρότερο άνδρα που όταν νικήσει τον ισχυρό άνδρα τον αφοπλίζει και τον λαφυραγωγεί (εδ. 21–22’ τα παράλληλα Συνοπτικά [Μτ. 12:39 και Μκ. 3:27] αντικαθιστούν με «δέσει» [δήση]) και υποδεικνύει ότι δείχνει την ανωτερότητα του προς τα δαιμόνια με τη δύναμη του πάνω τους. Παρόμοια, ο Ιησούς αποδίδει στην πτώση του Σατανά από την ισχύ, τη δύναμη που είχαν οι εβδομήντα μαθητές πάνω στους δαίμονες (Λκ. 10:17–20). Στα Πατερικά σχόλια γίνεται κατανοητό ότι ο Ιησούς προκαλεί τη δύναμη του Σατανά με έναν άλλο τρόπο: με το να νικά τον πειρασμό (Μτ 4:1–11), όχι μόνο για τον εαυτό του αλλά για όλη την ανθρωπότητα στην πάλη του κατά των δαιμονικών δυνάμεων. Όμως οι πατέρες βλέπουν ότι με το θάνατο του στο σταυρό ο Ιησούς κερδίζει μια αποφασιστική νίκη ενάντια στο Σατανά, και με την ανάσταση του από τους νεκρούς, νικά τον ίδιο το θάνατο. Οι απολογητές είδαν σ’ αυτά τα γεγονότα μια αντιστροφή της κατάρας της αμαρτίας που είχε σκλαβώσει τον κόσμο κάτω από την εξουσία του Σατανά και την αρχή της καταστροφής των δαιμονικών δυνάμεων. Καθώς ο Χριστός ήταν νικητής πάνω στις δυνάμεις του κακού, έτσι και ο λαός του έχει ελευθερωθεί από τη δύναμη των δαιμόνων και νίκησε τον κόσμο με την υπάκουη του πίστη (Α Ιω 4:4, 5:4–5). Όπως και αυτός μπορούσαν να νικήσουν την αμαρτία, τις δαιμονικές δυνάμεις που ήταν μέρος του συστήματος του κόσμου που ανήκαν στο Σατανά, και — τελικά — το θάνατο.⁸⁹ Ο χαρακτηρισμός της περιόδου από τον Μάικλ Γκριν ως «μια εποχή που ήταν αφόρητη με τον φόβο των δαιμονικών δυνάμεων που κυριαρχούσαν σε κάθε πτυχή της ζωής και του θανάτου»· ενώ είναι τυπικός της παραδοσιακής άποψης (όπως είναι η υπερβολή του), πρέπει να θεωρηθεί ότι στηρίζεται σε αδύναμη απόδειξη.⁹⁰ Ενώ οι Χριστιανοί βλέπανε τον κόσμο με βάση κοσμικούς πνευματικούς όρους ως μια συνεχιζόμενη μάχη μεταξύ των δυνάμεων του Σατανά με τις αντίστοιχες δυνάμεις του Θεού, το θέμα του «Νικητή Χριστού» έδινε μια βεβαιότητα ότι η δική τους νίκη είχε ήδη κατ’ αρχήν επιτευχθεί. Η ήττα του Σατανά στον σταυρό δίνει ένα προμήνυμα για την τελική νίκη του Αρνίου στο τέλος του αιώνα (Ιω. 12:31 *νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβλήθησεται ἔξω· Ἀπ. 17:14 καὶ τὸ ἄρνιον νικήσει αὐτούς*). Ακόμη και η αρρώστια και ο θάνατος, που ήταν στοιχεία του κακού που ο Ιησούς ήρθε να νικήσει (Μτ. 8:16–17 *ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ, καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν*· σε εκπλήρωση του Ησ 53:4–5 ... *τῷ μῶλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν*) (Απ. 21:4 *οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται* ως εκπλήρωση Ησ 25:8 *ἀφείλεν ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἀπὸ παντὸς προσώπου*).

Στους δύο πρώτους αιώνες οι Χριστιανοί θεωρούσαν ότι η δύναμη να εκτελούνται εξορκισμοί κατά θείο θέλημα είχε δοθεί στους αποστόλους και μερικούς εκλεκτούς⁹¹. Η τελετουργία ήταν απλή: εκφώνηση του ονόματος του Ιησού μαζί με επίκληση και προσευχή

⁸⁹See, e.g., Irenaeus: να καταστρέψει την αμαρτία, να ακυρώσει τον θάνατο και να δώσει ζωή σε έναν άνθρωπο “ut occideret peccatum, evacualet autem mortem, et vivificaret hominem” (Adv. Haer. Omn. 3.19.6’ αναφέρεται από Turner, *Το Πατερικό Δόγμα της Λύτρωσης The Patristic Doctrine of Redemption* 51 n. 5)

⁹⁰. M. Green, *Ευαγγελισμός στην Πρώιμη Εκκλησία* (Evangelism in the Early Church) 190

⁹¹ Alexander, *Κατάληψη από Δαιμόνια* (Demonic Possession) 233.

θεωρούνταν αρκετά για να εκβάλουν τους δαίμονες από το πρόσωπο ή τα μέρη. Από τον τρίτο αιώνα είχε εμφανιστεί η πρακτική να εκφωνούν μια τελετή εξορκισμού πριν το βάπτισμα για να χωριστεί ο κατηχούμενος από την ηθική επιρροή του πονηρού, και μια λεπτομερής περιγραφή του βαπτίσματος δίνεται στην Αποστολική Παράδοση, που αποδίδεται στον Ιππόλυτο (μ.Χ. 170–236).⁹² Οι Χριστιανοί πίστευαν ότι οι προσήλυτοι που προηγουμένως λάτρευαν ειδωλολατρικούς θεούς, έπρεπε να υποστούν εξορκισμό πριν να μπουέ στην εκκλησία ως πιστοί. Δεν τους βλέπανε σαν δαιμονισμένους αλλά ότι είχαν βρεθεί κάτω από τον έλεγχο των δαιμονίων, που πίστευαν ότι ήταν οι ειδωλολατρικοί θεοί. Με το να υποστούν εξορκισμό οι κατηχούμενοι ελευθερώνονταν από την εξουσία τους και αναγνωρίζουν τη νίκη τους πάνω σε δαιμονικές δυνάμεις. Αυτή η τελετουργία, που τελούνταν σε μεγάλο αριθμό προσήλυτων από τον παγανισμό, εξυπηρετούσε μια πολύ διαφορετική λειτουργία από την εκδίωξη των δαιμόνων στην περίπτωση αυτών που θεωρούνταν δαιμονισμένοι.⁹³ Μ'αυτήν την έννοια, υπάρχει σημαντική διαφορά μεταξύ των εξορκισμών των ευαγγελίων και των εξορκισμών του τρίτου αιώνα.⁹⁴ Ο εξορκισμός που αναπτύχθηκε στον τρίτο αιώνα δε χρειαζόταν «θέατρο» ή θεαματικά αποτελέσματα, όμως θεωρούνταν εξίσου θαυματουργικός. Ήταν μια τελετή σαν λειτουργία που ενίστε συμπεριλάμβανε χρίσμα ή την επίθεση των χεριών, μετά από την οποία ο κατηχούμενος αποτασσόταν εθελούσια τον Σατανά.⁹⁵ (Κυρίλλου Ιεροσολήμων *Επειδή τοῦ φαινομένου σκότους τόπος αἱ δυσμαί, ἐκεῖνος δὲ σκότος τυγχάνων ἐν σκότῳ ἔχει καὶ τὸ κράτος· τούτου χάριν συμβολικῶς πρὸς δυσμὰς ἀποβλέποντες, ἀποτάσσεσθε τῷ σκοτεινῷ ἐκείνῳ καὶ ζοφερῷ ἄρχοντι. Τί οὖν ὑμῶν ἕκαστος ἐστὼς ἔλεγεν; Ἀποτάσσομαί σοι, Σατανᾶ, σοὶ τῷ πονηρῷ καὶ ὠμοτάτῳ τυράννῳ· οὐκέτι σου δέδοικα, λέγων, τὴν ἰσχύν. Κατέλυσε γὰρ ταύτην ὁ Χριστός, αἱματός μοι καὶ σαρκὸς κοινωνήσας, ἵνα διὰ τούτων τῶν παθημάτων καταργήσῃ θανάτῳ τὸν θάνατον, ὅπως μὴ διὰ παντός ἐνοχος γένωμαι δουλείας. [...]*)

Η αυξημένη συχνότητα των εξορκισμών απαίτησε τη δημιουργία μιας βαθμίδας εξορκιστών στα μέσα του τρίτου αιώνα.⁹⁶ Οι εξορκιστές ήταν μια κατώτερη τάξη κληρικών, μεταξύ των ψαλτών και των θυρωρών. Δεν υπάρχει λόγος να υποθέσουμε ότι η δημιουργία της τάξης των εξορκιστών δείχνει την εξαπλωμένη χρήση της τελετής για τη θεραπεία από νόσους και αρρώστιες. Πράγματι, ίσχυε ακριβώς το αντίθετο. Οι Χριστιανοί είδανε ότι στον εξορκισμό, οι ειδωλολάτρες έβλεπαν την αλήθεια του Χριστιανισμού πολύ περισσότερο από τα θαύματα θεραπείας.⁹⁷ Διακηρύσσοντας το όνομα του Ιησού σε τελετές εξορκισμού, αυτό έδινε το μήνυμα της ήττας των δαιμόνων και της νίκης ενάντια στο βασίλειο του Σατανά

⁹² Ιππόλυτος, *Αποστολική Παράδοση* 21 (G. J. Cuming, Hippolytus: A Text for Students with Introduction, Translation, Commentary and Notes 18–19).

⁹³ DCA 2:650–3, s.v. *Εξορκισμός*. Αυτή η πλειάδα λειτουργικών εξορκισμών, μπορεί να είναι η πηγή για διηγήσεις εξορκισμών που αναφέρονται από συγγραφείς της εποχής εκείνης.

⁹⁴ G. W. H. Lampe, *Θαύματα και Πρώιμη Χριστιανική Απολογητική* ("Miracles and Early Christian Apologetic,") in Moule, *Miracles* 215.

⁹⁵ Δες π.χ. Κύριλλος της Ιερουσαλήμ,, *Μυσταγωγικά* κατηχήσεις(1.4 *Ἄλλ' ὅμως ἀκούεις τεταμένη τῇ χειρὶ ὡς πρὸς παρόντα εἰπεῖν· "Ἀποτάσσομαί σοι, Σατανᾶ."* Βούλομαι καὶ τίνος ἔνεκεν ἴστασθε πρὸς δυσμὰς εἰπεῖν· ἀναγκαῖον γάρ , Ιωάννης Χρυσόστομος, *Διδασκαλία προς Κατηχουμένους*. 2.18 (στη δεύτερη διδασκαλία διδάσκει να αποτάζουν το Σατανά) J. B. Russell, *Σατανάς Satan: Η Πρώιμη Χριστιανική Παράδοσις*The Early Christian Tradition 100–3.

⁹⁶ Σύμφωνα με τον Ευσέβιο υπήρχαν 52 εξορκιστές στην εκκλησία της Ρώμης στα μέσα του τρίτου αιώνα (*Εκκλησιαστική Ιστορία* 6.43 *ἐξορκιστὰς δὲ καὶ ἀναγνώστας ἅμα πωλωροῖς δύο καὶ πενήκοντα*).

⁹⁷ Δες π.χ. Τερτυλλιανός, *Ad Scapulam* 4 *Ἐνας νοτάριος ἀπ' αὐτοῦς, που κατέχονταν ἀπὸ δαίμονα, εἶναι ἀπαλλαγμένος· καὶ κάποιος γνωστός γείτονας καὶ κάποιο ἀγόρι. Καὶ πόσοι ευγενεῖς ἀνθρώποι (για νὰ μὴν μιλήσω γιὰ τὸν ἀπλὸ λαὸ), που κατέχονταν ἀπὸ δαίμονες καὶ αρρώστιες εἶναι ἀπαλλαγμένοι* Lampe, *Θαύματα και Απολογητική των Πρώτων Χριστιανών* "Miracles and Early Christian Apologetic" 215– 18 για την εντύπωση που έκανε ο εξορκισμός στους ειδωλολάτρες 217.

Στον τέταρτο αιώνα στο Χριστιανισμό ήρθαν νέες επιρροές. Ανάμεσα τους κορυφαία ήταν η αύξηση του ασκητισμού, και η αύξηση στην καταφυγή σε ειδωλολατρική ή Χριστιανική μαγεία, ο σεβασμός των λειψάνων, και η αυξανόμενη αξία των αγίων ανδρών.⁹⁸ Όμως η αυξημένη καταφυγή σε θαυματουργικές μορφές θεραπείας που ακολούθησαν δεν οδήγησαν τους Χριστιανούς να εγκαταλείψουν την ιατρική, αν και αυτό θα προκάλεσε μεγαλύτερο αριθμό από τους αρρώστους και τους ανάπηρους να αναζητήσουν θαυματουργική θεραπεία επιπρόσθετα και όχι στη θέση, της ιατρικής θεραπείας, ή σε περιπτώσεις όπου η ιατρική θεραπεία είχε αποτύχει ή δεν ήταν διαθέσιμη. Ακόμη και όταν είχαν καταφυγή σε θαυματουργικές μορφές θεραπείες, φαίνεται ότι οι Χριστιανοί συνήθως συνέχιζαν να αναζητούν βοήθεια από γιατρούς. Αυτό φαίνεται από το γεγονός ότι βρίσκουμε μόνο σκόρπιες αναφορές σε Χριστιανούς γιατρούς πριν τον τέταρτο αιώνα (ίσως γιατί οι πηγές μας είναι πολύ φτωχές και το γεγονός ότι ο Χριστιανισμός ήταν μια παράνομη θρησκεία-religio illicita), όμως πιο ύστερα εμφανίζονται με μια κανονικότητα. Μια ένδειξη ότι η φυσική κατανόηση της ασθένειας παρέμεινε το κυρίαρχο μοντέλο ανάμεσα στους Χριστιανούς του τέταρτου αιώνα, μας δίνεται από τον κατάλογο των θαυμάτων που καταγράφει ο Αυγουστίνος (354–430) στο 22^ο βιβλίο της Πόλης του Θεού.⁹⁹ Αν έχω διαβάσει σωστά τις διηγήσεις, δεν καταγράφει τίποτε άλλο παρά μια φυσική αιτία για κάθε ασθένεια ή φυσική αναπηρία για την οποία αποδίδει μια θαυματουργική θεραπεία.¹⁰⁰ Πράγματι παρατηρεί ότι πολλοί από αυτούς που θεραπεύτηκαν είχαν προηγουμένως ζητήσει τη βοήθεια γιατρών. Αν και κανείς πολύ δύσκολα θα έλεγε ότι ο κατάλογος του Αυγουστίνου αποτελεί ένα σωστό στατιστικό δείγμα, λογικά μπορεί να θεωρηθεί ως αντιπροσωπευτικό της Χριστιανικής αντίληψης των ασθενειών στη Λατινική Δύση στην αρχή του πέμπτου αιώνα. Αυτά μας δείχνουν ότι παρά το αυξανόμενο ενδιαφέρον για τη δαιμονολογία ανάμεσα στους Χριστιανούς της ύστερης αρχαιότητας, η φυσική αιτία παρέμενε στη συντριπτική πλειοψηφία το αποδεκτό Χριστιανικό μοντέλο της φυσικής αναπηρίας ή ασθένειας. Στις κοινότητες της ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, όπου οι ασκητές απολάμβαναν μια λαϊκή υποστήριξη, η δαιμονική αιτιολογία και οι θαυματουργικές θεραπείες που τις συνόδευαν μπόρεσαν να αποκτήσουν μεγαλύτερη αποδοχή, αν και, η αύξηση των νοσοκομείων δείχνει ότι η ιατρική θεραπεία συνέχισε να θεωρείται ως το πιο κατάλληλο μέσο για θεραπεία.¹⁰¹

⁹⁸ Στο ότι παντού υπήρχε μαγεία κατά την έσχατη αρχαιότητα, κάτι που δεν υπήρχε στην κλασική ή Ελληνιστική εποχή, δες Nilsson, *Ελληνική Ευσέβεια* (Greek Piety) 162–3.

⁹⁹ *Πόλις του Θεού* 22.8. Για τη μεταβολή των απόψεων του Αυγουστίνου όσον αφορά τα θαύματα δες 4^ο κεφάλαιο.

¹⁰⁰ Η εμπλοκή δαιμόνων στο βιβλίο 22 περιορίζεται σε δύο περιπτώσεις. Η μια αφορά την περίπτωση ενός γιατρού με ουρική αρθρίτιδα που μαστιζόταν από «μαύρα μαλλιαρά αγόρια τα οποία θεωρούσε δαίμονες» (a pueris nigris cirratis quos intellegebat daemones). Εμφανίζονταν σε όνειρα και του προκαλούσαν πόνο με το να τον πατούνε στα πόδια του. Μια δεύτερη (του Εσπέριου), η οικογένεια του εσπέριου, οι αγελάδες του και οι υπηρέτες του βασανίζοντουσαν από δαίμονες από τους οποίους ελευθερώθηκαν με προσευχή. Ούτε στη μία ούτε στην άλλη η αρρώστια ή η αναπηρία αποδιδόταν σε δαίμονες.

¹⁰¹ Στο μοναστηριακό σύστημα υγείας, χρειαζόταν να γίνονται διαγνώσεις για να διακριθούν οι παθήσεις (φυσικές, διανοητικές, πνευματικές) για να καθοριστεί αν κάποια ασθένεια ήταν το αποτέλεσμα δαιμονικής κατάθλιψης ή από φυσικά αίτια. Η μέθοδος λεγόταν *Διάκρισις και ήταν η μέθοδος για καθορισμό, αλλά ήταν ένα συστατικό που πήγαινε πέρα από αυτό που ονομάζουμε σήμερα διάγνωση*. Ήταν μια ικανότητα που είχαν οι πρεσβύτεροι της μοναστηριακής κοινότητας κατείχαν, και απαιτούσε γνώσεις πέρα από την ιατρική απαιτούσε θείο φωτισμό, και ήταν κάτι παραπάνω από ένα απλό καθορισμό αιτιολογίας. Όταν ένας μοναχός παραπονιόταν για αρρώστια,

Φυσικά αίτια και Θρησκευτική Πίστη

Δύο καταστάσεις αξίζουν μια ιδιαίτερη αναφορά, δηλαδή, η επιληψία και η νοητική νόσος (ψυχική νόσος). Σε πολλές αρχαίες κοινωνίες οι μη κανονικές ψυχικές ή νοητικές καταστάσεις που δεν μπορούσαν αλλιώς να εξηγηθούν, ιδιαίτερα αυτές που έδειχναν μια περίεργη συμπεριφορά, λαϊκά αποδιδόντουσαν σε κατάληψη από δαιμόνια. Όμως από νωρίς οι Χριστιανοί συγγραφείς κατ' ουδένα τρόπο δεν έβλεπαν τις περισσότερες καταστάσεις της επιληψίας ή διανοητικής ανωμαλίας ως κατοχή από δαιμόνια. Από τότε που το Ιπποκρατικό σύγγραμμα «η ιερή νόσος» (πιθανόν να γράφτηκε μεταξύ 420 και 350 π.Χ.) είχε παρουσιάσει μια μη υπερφυσική εξήγηση της επιληψίας, διάφορες φυσιολογικές εξηγήσεις αναπτύχθηκαν από ιατρικούς συγγραφείς που παρουσίασαν διάφορες νατουραλιστικές εξηγήσεις που έδιναν μια φυσική εξήγηση για την κατάσταση.¹⁰² Αυτή η ιατρική παράδοση ήταν τόσο ισχυρή ώστε συνεχίστηκε αρκετά μέσα στο Μεσαίωνα, και ενώ τα λαϊκά στρώματα καμιά φορά συνέχισαν την δαιμονική κατοχή με την επιληψία, ένας αριθμός από πατέρες της εκκλησίας έβλεπαν την επιληψία με ιατρικούς και όχι υπερφυσικούς όρους.¹⁰³

Αρκετοί πατέρες είχαν γνώση για την ιατρική γραμματεία στο θέμα της μελαγχολίας και στην ποιμαντική τους προσπάθεια για να διακρίνουν μεταξύ πνευματικής αγωνίας και απελπισίας ενσωμάτωσαν μια νατουραλιστική κατανόηση.¹⁰⁴ Ο Ιερώνυμος για παράδειγμα,

οι πρεσβύτεροι έκαναν μια εκτίμηση αν ήταν πραγματική ή προσποιητή και προσδιόριζαν τη θεραπεία (π.χ. δίαιτα) (δες Crislip 18–21). «Η ταξινόμηση των δαιμόνων και η ταυτοποίηση της επίδρασης τους πάνω στους μοναχούς ίσως ήταν η πιο κοινή χρήση της διάκρισης στη μοναστηριακή γραμματεία» (αυτόθι, 19). Όμως η κατάθλιψη των δαιμόνων δεν περιοριζόταν σε ασθένειες: οι δαίμονες επηρέαζαν τις σκέψεις και τα πάθη κάποιου. Επιπλέον οι προτεινόμενες θεραπείες για δαιμονικές και μη δαιμονικές ασθένειες (π.χ. ευχέλαιο, το σημείο του σταυρού) δεν ήταν πάντα κάτι το διαφορετικό (αυτόθι, 22–23, 25). Η προσευχή, ο εξορκισμός, η επίκληση του ονόματος του Χριστού, και η απλή παρουσία ενός μοναχού μπορούσε να θεραπεύσει ασθένειες που αποδίδονταν σε δαίμονες (αυτόθι, 25).

¹⁰² Δες Ο. Temkin, *Η ασθένεια του πεσίσματος: Η ιστορία της επιληψίας από τους Έλληνες μέχρι την αρχή της σύγχρονης Νευρολογίας* (The Falling Sickness: A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology), 2d ed., rev., 51–64; Η. W. Miller, “The Concept of the Divine in De Morbo Sacro,” TAPA 84 (1953): 1–15.

¹⁰³ Ο Temkin ακολουθεί τον F. J. Dölger, που υπέδειξε ότι η εξήγηση της επιληψίας ως κατάληψης από δαιμόνια στο Μεσαίωνα, οφειλόταν κατά ένα μεγάλο μέρος στην επίδραση του Ωριγένη (F. J. Dölger, *Η επίδραση του Ωριγένη και η εκτίμηση της Επιληψίας και του Σεληνιασμού στην Χριστιανική Αρχαιότητα - Αρχαιότητα και Χριστιανισμός* “Der Einfluss des Origenes auf die Beurteilung der Epilepsie und Mondsucht im christlichen Altertum,” Antike und Christentum 4 [1934]: 95–109). Ο Ωριγένης συζητά για μια δαιμονολογική εξήγηση του παιδιού που έπασχε από σεληνιασμό στο Mt. 17:15 σε αντίθεση προς τους γιατρούς που θα έδιναν μια διάγνωση με φυσικά αίτια (Σχόλια στο Ματθαίος 13, 4, col. 1104). Ο Temkin αναφέρει ότι δεν υπάρχει ένδειξη που να υποστηρίζει την άποψη του ότι η εξήγηση του Ωριγένη ακολουθήθηκε από πολλούς Έλληνες και Λατίνους πατέρες της εκκλησίας» (The Falling Sickness 92). Πράγματι πολλοί από αυτούς δέχτηκαν εξηγήσεις νατουραλιστικές για την επιληψία δες π.χ. Κλήμης της Αλεξάνδρειας Παιδαγωγός Μικράν επιληψίαν τήν συνουσίαν ὁ Ἀβδηρίτης 2.10.94.4 ἔλεγεν σοφιστής, νόσον ἀνίατον ἡγούμενος. 10' Στρώματα 7.6.33.5 κρεῶν βρωσιν πρὸς ἐπιληψίαν λέγουσι. φασὶ δὲ πλείστην ἀνάδοσιν ἐκ χοιρέων γίνεσθαι κρεῶν 7' Τερτυλλιανός, Απολογία Εκείνοι οι επιληπτικοί που συρρέουν επίσης στα αμφιθέατρα για τη θεραπεία της ασθένειάς τους, αναχαιτίζουν το αίμα που μυρίζει καθώς αναβλύζει 9.

¹⁰⁴ S. B. Thielman and F. S. Thielman, *Δομώντας μια θρησκευτική Μελαγχολία: Απελπισία, Μελαγχολία και Πνευματικότητα στα συγγράμματα των Εκκλησιαστικών Πατέρων της Ύστερης Αρχαιότητας*,» (“Constructing Religious Melancholy: Despair, Melancholia, and Spirituality in the Writings of the Church Fathers of Late Antiquity,”) μια έργοασία που παρουσιάστηκε στην 69^η

αναγνώριζε ότι η ζωή του μοναχού καμιά φορά παρήγαγε μια μελαγχολική τρέλα (μελαγχολία) και συνιστούσε ιατρική θεραπεία περισσότερο από ότι πνευματική συμβουλευτική.¹⁰⁵ Ο καθηγητής Peregrine Horden συγκέντρωσε πολλές ενδείξεις και από τους πατέρες της εκκλησίας και από πρώιμους Βυζαντινούς συγγραφείς (ειδικά από τον συγγραφέα της ζωής του αγίου του έβδομου αιώνα, Θεοδώρου των Συκεών) για να δείξει ότι οι πρώτοι Χριστιανοί συγγραφείς δε θεωρούσαν την «κατοχή» σε μια ευρεία έννοια ότι θεραπευόταν πάντα με εξορκισμό.¹⁰⁶ Ακόμη και στη Βυζαντινή περίοδο, δεν απέδιδαν κάθε ψυχοπάθεια στους δαίμονες: Ο Horden παραθέτει από διάφορους συγγραφείς που έκαναν διάκριση μεταξύ αυτού που θα μπορούσαμε (μιλώντας αναχρονιστικά) να ονομάσουμε αφ' ενός «ψυχώσεις» και «οργανικές ανωμαλίες,» και αφετέρου καταστάσεις που προκαλούσαν τα δαιμόνια.¹⁰⁷ Όμως ακόμη και καταστάσεις που είχαν διαγνωσθεί ως «κατοχή από δαιμόνια» μερικές φορές θεραπευόντουσαν ιατρικά.¹⁰⁸ Οι γιατροί και εξίσου οι λαϊκοί μπορούσαν να διακρίνουν μεταξύ κατοχής και ψυχοπάθειας που μπορούσε να αποδοθεί σε μη δαιμονικές αιτίες.¹⁰⁹ Όπως τους Βυζαντινούς αγίους και γιατρούς, μπορούσαν να θεωρήσουν ένα «φάσμα από [αιτιολογικές] δυνατότητες.»¹¹⁰ Ο Horden επιπλέον πιστεύει, ότι μελετητές όπως τον Peter Brown υπερεκτιμούν τους αγίους που θέραπευαν τους αρρώστους με το να εξορκίζουν δαίμονες. Γράφει «θέλω να πω ότι ο Βυζαντινός κόσμος δε γέμισε με ασκητές, ότι υπήρχαν ολόκληρα χωριά στα οποία δεν υπήρχαν άγιοι άνδρες, ένας 'έξωτερικός' που θα κατοικούσε και θα επέλυε τις διαφορές και θα εξέβαλε διαβόλους. Η επίσκεψη σε μια τέτοια μορφή απαιτούσε να πάρουν μια ιδιαίτερη απόφαση και προσπάθεια, και συχνά ένα μακρινό ταξίδι. Για πολλούς από τους «κατεχόμενους» αυτό ήταν σπάνια δυνατό.»¹¹¹ Μια νατουραλιστική κατανόηση της μελαγχολίας ήταν μια άποψη που μοιράζονταν ένα ευρύ φάσμα από Ανατολικούς και Δυτικούς πατέρες. Οι προσπάθειες τους να ερμηνεύσουν αυτήν την κατάσταση (που συχνά την έδιναν με μορφή ποιμαντικής συμβουλής) τείνουν να μην είναι μονής κατεύθυνσης. Συχνά επικαλούντο τις ίδιες νατουραλιστικές εξηγήσεις για τη μελαγχολία και την ψυχοπάθεια που έδιναν οι ιατρικοί συγγραφείς, ενώ ταυτόχρονα υπεδείκνυαν μια επιπρόσθετη υπερφυσική επιρροή. Καμιά φορά τοποθετούσαν μαζί, τους φυσιολογικούς και δαιμονικούς παράγοντες—για παράδειγμα, με το να λένε ότι οι δαίμονες εκμεταλλεύονται τις διανοητικές παθήσεις για να κάνουν πνευματικές επιθέσεις. Η

συνάντηση της Αμερικανικής Ένωσης για την Ιστορία της Ιατρικής (American Association for the History of Medicine,) Williamsburg, Va., April 4, 1997. Για μια επισκόπηση των Ελληνικών ιατρικών θεωριών για τη μελαγχολία, δες H. Flashar, *Μελαγχολία και Μελαγχολικοί στις ιατρικές θεωρίες της Αρχαιότητας* (Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike)

¹⁰⁵ Ιερώνυμος, Επιστολαί 125.16' παράβαλε Αυγουστίνος, *Η φροντίδα για τους Νεκρούς* De cura pro mortuis gerenda 12.14. Υπάρχουν εκείνοι που με τη διάθεση των κελιών και την άμετρη νηστεία, την κούραση της μοναξιάς και το υπερβολικό διάβασμα, ενώ προσποιούνται τα αυτιά τους μέρα και νύχτα, μετατρέπονται σε μελαγχολία και χρειάζονται περισσότερα καύσιμα από τον Ιπποκράτη παρά τις νοουθεσίες μας Ο Αυγουστίνος αναφέρει: . Παρόμοια με τα όνειρα, εξάλλου, είναι επίσης μερικά από τα οράματα που έχουν οι άνθρωποι που αν και έχουν συνείδηση διαταράσσονται στις αισθήσεις τους, όπως εκείνοι που είναι κατά κάποιο τρόπο αποδιοργανωμένοι ή τρελοί

¹⁰⁶ P. Horden, *Ανταποκρίσεις προς την 'Κατοχή' και την ψυχοπάθεια από τον Πρώιμο Βυζαντινό κόσμο* ("Responses to Possession and Insanity in the Earlier Byzantine World,") Social History of Medicine 6 (1993): 177–94.

¹⁰⁷ Αυτόθι 186-7

¹⁰⁸ Αυτόθι 191

¹⁰⁹ Edelstein, *Ελληνική Ιατρική στη Σχέση της με τη Θρησκεία και τη Μαγεία* ("Greek Medicine in Its Relation to Religion and Magic") 219–20 και σημείωση. 48.

¹¹⁰ Horden, *Ανταποκρίσεις "Responses"* 181, 185.

¹¹¹ Αυτόθι, 179

διάγνωση μπορούσε επίσης να ανταποκρίνεται σε λαϊκές και πολιτισμικές υποθέσεις που βασιζόντουσαν στα ίδια συμπτώματα.¹¹² Ίσως αυτή η προσέγγιση αποκαλύπτει το ουσιαστικό τους ποιμαντικό ενδιαφέρον για τα πνευματικά αποτελέσματα της μελαγχολίας.¹¹³ Τα στοιχεία είναι συντριπτικά στο ότι μια φυσική αιτιότητα, που ήταν η κληρονομιά της ελληνικής θεωρητικής εξήγησης της ασθένειας απολάμβανε ευρείας αποδοχής σε όλη τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία μεταξύ ειδωλολατρών, Εβραίων και Χριστιανών ακόμη και στην ύστερη αρχαιότητα. Θα ήταν αναχρονιστικό να χρησιμοποιήσουμε τον όρο «φυσικό αίτιο» με τρόπο που να πλησιάζει τη σύγχρονη κατανόηση του όρου. Ο Harold Remus μιλά για την κλασική κατανόηση της φύσης ως «κανόνες του συνηθισμένου.»¹¹⁴ Η φύση (φύσις· Λατινικά, *natura*) αντιπροσώπευε αυτά που μπορούσαν να γίνουν γνωστά από την κοινή ανθρώπινη εμπειρία. Έτσι οι Έλληνες όριζαν την ανθρώπινη φύση από την αναγνωριζόμενη από παλιά και συχνά παρατηρούμενη συμπεριφορά. Το ασυνήθιστο αντιπροσώπευε αυτό που ήταν αντίθετο με τη φύση (παρά φύσιν). Στην Ελληνική ιατρική η υγεία ήταν ο όρος που περιέγραφε την κανονική κατάσταση του σώματος, ενώ η νόσος προσδιόριζε την απομάκρυνση από τη φύση.¹¹⁵ Ο γιατρός προσπαθούσε με τη θεραπεία να αποκαταστήσει το σώμα στη φυσική κατάσταση με μια τέχνη που ως μοντέλο της είχε τη φύση. Όταν αποτύγχανε η θεραπεία, ο ασθενής μπορεί να ζητούσε θεία θεραπεία, που ήταν πέρα από την τέχνη των ιατρών. Ο κλασικός κόσμος κατανοούσε τα πρότυπα συχνότητας και κανονικότητας στη φύση και τα χρησιμοποίησε ως φόντο σε εξαιρετικά φαινόμενα, μερικά από τα οποία τα περιέγραψαν ως *αδύνατα*.¹¹⁶ Αυτές οι κατηγορίες δεν περιοριζόντουσαν μόνο στους μορφωμένους· ο κοινός λαός κατανοούσε πως λειτουργούσε η φύση, όχι με μια θεωρητική έννοια αλλά από την εμπειρία ή την προσωπική παρατήρηση.¹¹⁷ Μερικά φαινόμενα ξεπερνούσαν τις καθημερινές τους εμπειρίες: ήταν είτε ασυνήθιστα ή ανεξήγητα. Δεν περιλάμβαναν κατ'ανάγκη μια υπερφυσική παρέμβαση και δεν μπορούσαν πάντα να τα εξηγήσουν αλλά πάντα προκαλούσαν θαυμασμό και έκπληξη και με αυτήν την έννοια τα θεωρούσαν ως θαυμαστά. Οι κανόνες του θαυμαστού διέφεραν από τόπο σε τόπο και από εποχή σε εποχή, και διέφεραν ανάλογα με την κοινωνική θέση και τη μόρφωση.¹¹⁸ Όμως συχνά ξεπερνούσαν τις πολιτιστικές, εθνικές και θρησκευτικές διαφορές. Ήταν μια κοινή κατανόηση για το πώς

¹¹² Έτσι ο Θεοδώρητος ο Κύρου καταγράφει την περίπτωση μια γυναίκας σε παραλήρημα: Κάποιοι «έλεγαν ότι η κατάσταση της ήταν η δράση ενός δαίμονα, ενώ οι γιατροί λέγανε ότι ήταν αρρώστια από το δαίμονα» (*Θρησκευτική Ιστορία Historia Religiosa* 13.13 [quoted by Merideth 59])

¹¹³ Κατά της άποψης ότι μία φυσιοκρατική κατανόηση της διανοητικής ασθένειας αντικαταστάθηκε στην ύστερη αρχαιότητα από μια πίστη σε υπερφυσικές αιτίες, που κυριάρχησαν στο Μεσαίωνα, δες J. Kroll, *Μια επανεκτίμηση της Ψυχιατρικής στο Μεσαίωνα* ("A Reappraisal of Psychiatry in the Middle Ages,") *Archives of General Psychiatry* 29 (1973): 276–83, και J. Kroll and B. Bachrach, *Αμαρτία και Διανοητικές ασθένειες στο Μεσαίωνα* ("Sin and Mental Illness in the Middle Ages,") *Psychological Medicine* 14 (1984): 507–14. Οι Kroll και Bachrach συζητούν ότι η νατουραλιστική αιτιολογία της ασθένειας στο Μεσαίωνα ήταν πολύ περισσότερο συνηθισμένη από ότι συνήθως υποτίθεται: δες των ιδίων, *Αμαρτία και Αιτιολογία της Ασθένειας στην Ευρώπη προ των Σταυροφοριών* ("Sin and the Etiology of Disease in pre-Crusade Europe,") *JHM* 41 (1986): 395–414.

¹¹⁴ Remus, *Σύγκρουση Ειδωλολατρίας -Χριστιανισμού* (Pagan-Christian Conflict) 14–26.

¹¹⁵ Αυτόθι 15

¹¹⁶ Αυτόθι 7-9, 24

¹¹⁷ Αυτόθι 25. παράβαλε Lloyd, *Μagic, Λογική και Εμπειρία* Reason and Experience 49–58 (on the Hippocratic Corpus).

¹¹⁸ 8. Remus, *Σύγκρουση ειδωλολατρών -Χριστιανών* (Pagan-Christian Conflict) 182. Για μια μελέτη περίπτωσης ενός πολύ λογικού και καλλιεργημένου Έλληνα του δεύτερου αιώνα, δες B. S. MacKay, *Ο Πλούταρχος και το θαυμαστό* ("Plutarch and the Miraculous,") in *Miracles: Cambridge Studies in Their Philosophy and History*, ed. C. F. D. Moule, 95–111.

λειτουργούσε η φύση που επέτρεψε να υιοθετηθεί η Ελληνική ιατρική από τις Ιουδαϊκές κοινότητες (όχι όμως χωρίς κάποια αντίσταση) κατά την Ελληνιστική περίοδο, και να θεωρηθεί ως συμβατή με την Ιουδαϊκή θεολογία.¹¹⁹ Η ένδειξη της πρώιμης Χριστιανικής Γραμματείας δείχνει ότι είχε γίνει δεκτή και από τους Χριστιανούς επίσης. Αυτοί προσάρμοσαν πρόθυμα την πίστη τους στην προνοητική δραστηριότητα του Θεού στον κόσμο σε μια νατουραλιστική εξήγηση της ασθένειας, την οποία θεωρούσαν δεδομένη. Όσο οι Χριστιανοί έβλεπαν την ασθένεια ως αποτέλεσμα φυσικών (έστω και προνοιακά καθορισμένων) αιτιών, αναζητούσαν θεραπεία στην ιατρική. Έσπαζαν κόκαλα και προσβάλλονταν από ασθένειες όπως οι μη χριστιανοί γείτονές τους. Για κοινές παθήσεις συμβουλευόνταν συνήθως γιατρούς ή χρησιμοποιούσαν λαϊκές θεραπείες. Θεωρούσαν κατάλληλη την προσευχή για θεραπεία, είτε την αναζητούσαν με φυσικά μέσα είτε με την άμεση παρέμβαση του Θεού. Σε χρόνιες και μη θεραπεύσιμες περιπτώσεις η χριστιανική ευσέβεια συμβούλευε την υποταγή των ασθενών στο θέλημα του Θεού.

Η Πρώιμη Χριστιανική κατανόηση της Ασθένειας

Οι περισσότεροι άνθρωποι στην αρχαία Παλαιστίνη ή στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, για το θέμα της ασθένειας, δεν σκέφτονταν με όρους ιατρικών μοντέλων. Όταν αρρώσταιναν, αναζητούσαν φάρμακα για να αποκαταστήσουν την υγεία τους. Αλλά για να εκτιμηθεί το εννοιολογικό πλαίσιο μέσα στο οποίο οι Χριστιανοί αποδέχθηκαν μια φυσική αιτιολογία της ασθένειας, είναι απαραίτητο να κατανοήσουμε τα θεολογικά της ερείσματα. Η κατανόηση της Καινής Διαθήκης δεν ήταν απλή και σχηματική αλλά περίπλοκη και συνδύαζε ιατρικά και θεολογικά συστατικά. Οι πρώτοι Χριστιανοί αντελήφθησαν την ασθένεια μέσα στα πλαίσια της Θεϊστικής άποψης του κόσμου που είχαν κληρονομήσει από τον Ιουδαϊσμό. Οι πιο πολλοί Χριστιανοί πίστευαν ότι κάτω από την Ύψιστη και Ολοκληρωτική κυριαρχία του Θεού, ο Σατανάς είχε μια μεγάλη, όμως πολύ περιορισμένη, δύναμη να κάνει το κακό. Η αρρώστια και η αναπηρία ήταν μια από τις πλευρές του κακού στην ύλη (κάτι χωριστό από το ηθικό κακό) που ήταν αποτέλεσμα της Πτώσης του ανθρώπου στην αμαρτία. Βέβαιοι οι συνηθισμένοι πιστοί δε χρησιμοποιούσαν μια θεολογική γλώσσα όπως αυτά που αναφέρθηκαν, αλλά πολλοί από αυτούς βλέπανε την αρρώστια μέσα από το πλαίσιο που βασιζόταν σ' αυτές τις υποθέσεις. Ενώ οι Χριστιανοί σκεπτόντουσαν ότι η αρρώστια είναι έμφυτη μέσα στην ανθρώπινη φυλή, η λαϊκή γνώμη πολλές φορές την έβλεπε ως μια ανταπόδοση του Θεού για προσωπική ή κληρονομική αμαρτία: ήταν η κυρίαρχη γνώμη για τη θεοδικία στον αρχαίο κόσμο. Όμως τουλάχιστο σε δύο περιπτώσεις—η μία αφορούσε τον εκ γενετής τυφλό και η άλλη όταν του είπαν για τους Γαλιλαίους των οποίων το αίμα ο Πιλάτος ανέμιξε με τις θυσίες τους—ο Ιησούς ξεκάθαρα αρνήθηκε να κάνει μια σύνδεση μεταξύ της προσωπικής αμαρτίας και της φυσικής θλίψης ως τιμωρίας.¹²⁰ Οι συγγραφείς των Ευαγγελίων εικονίζουν τον Ιησού, όπως τους συγχρόνους του να χρησιμοποιεί συνήθως μια γλώσσα που περιγράφει την ασθένεια σαν κάτι το φυσικό και συνηθισμένο φαινόμενο. Το βλέπουμε στην δραματική διήγηση του Τετάρτου Ευαγγελίου για την ανάσταση του Λαζάρου από τους νεκρούς (Ιω 11:1–44). Στην αφήγηση ο Λάζαρος αρρωσταίνει, γεγονός που αναφέρεται επανειλημμένα από τη γλώσσα της γενικής ασθένειας που βρίσκεται σε

¹¹⁹ . Αυτό το έχουν αρνηθεί, όμως δεσ τα συνετά συμπεράσματα του Newmyer, *Ιατρική του Ταλμούδ και Ελληνορωμαϊκή επιστήμη* (“Talmudic Medicine and Greco-Roman Science”) 2904. Η έκταση στην οποία οι Ιουδαίοι γιατροί είχαν επηρεαστεί από τις Ελληνικές Ιατρικές θεωρίες είναι θέμα προς συζήτηση, αλλά η ιατρική του Ταλμούδ μοιράζεται με την Ελληνική ιατρική μια εξάρτηση από την ορθολογική παρατήρηση της φύσης (αυτόθι, 2902 and 2903).

¹²⁰ Δες Λκ. 13:1–5 και Ιω. 9:1–4 (cf. 11:4)

στίχους 1 (ἀσθενῶν), 2 (ἰσθένει), 3 (ἀσθενεῖ), 4 (Αὕτη ἡ ἀσθένεια), και 6 (ἀσθενεῖ). Στο εδάφιο 11 ο Ιησούς βεβαιώνει ότι ο Λάζαρος κοιμάται (κεκοίμηται) αλλά ότι θα πάει στη Βηθανία για να τον ξυπνήσει (ἐξυπνίσω αὐτόν). Στο εδάφιο 12 οι μαθητές απαντούν, «Κύριε, αν κοιμήθηκε, θα γίνει καλά.»¹²¹ Υποθέτουν ότι ο ύπνος θα βοηθήσει σε μια ανάνηψη από μια φυσική ασθένεια ή ότι ήδη έχει γίνει καλύτερα. Η γλώσσα της διήγησης με συνέπεια υποδηλώνει μια σοβαρή φυσική άσχημη κατάσταση που οδηγεί σε ένα φυσικό θάνατο. Στην περικοπή δεν βρίσκουμε καμία υπόθεση για δαιμονική κατοχή ή για μια ασθένεια που προκλήθηκε από υπερφυσικά αίτια, και εκ μέρους του συγγραφέα και εκ μέρους αυτών που λαμβάνουν μέρος στο επεισόδιο. Στο εδάφιο 21 η Μάρθα η αδελφή του Λαζάρου υποθέτει (όπως κάνει και η αδελφή της η Μαρία στο εδάφιο 32) ότι ο αδελφός της πέθανε από ασθένεια, η οποία ακολούθησε τη φυσική της πορεία και που μόνο ο Ιησούς θα μπορούσε να προλάβει με μια θαυματουργική θεραπεία. Εδώ, όπως και αλλού στις αφηγήσεις των Ευαγγελίων, το πιο λογικό συμπέρασμα είναι ότι οι Παλαιστίνιοι του πρώτου αιώνα πίστευαν γενικά ότι η συνηθισμένη ασθένεια ήταν αποτέλεσμα φυσικών διεργασιών. Ενώ σίγουρα υπήρχε η δημοφιλής πεποίθηση ότι κάποια ασθένεια θα μπορούσε να αποδοθεί σε δαίμονες, χωρίς συγκεκριμένη αναφορά αυτής της πιθανότητας στην αφήγηση, είναι πιθανό να θεωρήθηκε μια φυσική αιτιότητα, ακόμη και όταν δεν δίνεται συγκεκριμένη αιτιότητα στο κείμενο.

Δύο περικοπές της Καινής Διαθήκης, Λουκάς 13:10–16 και Πράξεις 10:38, έχουν συχνά αναφερθεί ως ένδειξη ότι οι Χριστιανοί θεωρούσαν τα δαιμόνια ότι είναι άμεσα υπεύθυνα για ασθένειες.¹²² Αλλά ούτε στη μια ούτε στην άλλη περικοπή δεν αποδίδεται η αιτία της ασθένειας στην άμεση επίδραση των δαιμονίων. Μάλλον, αποδίδουν την ασθένεια και την φυσική αδυναμία στο Σατανά ως την πηγή του κακού, υποδεικνύοντας ότι η ασθένεια είναι το υλικό αποτέλεσμα της αμαρτίας στην ανθρωπότητα.¹²³ Η πρώτη περικοπή, Λουκάς 13:10–16, διηγείται την περίπτωση μιας γυναίκας την οποία πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ... μὴ δυναμένη ἀνακύψαι . Μετά που τη θεράπευσε ο Ιησούς την περιέγραψε ως μία που είχε δέσει ο Σατανάς.¹²⁴ Η δεύτερη περικοπή βρίσκεται στο Πράξεις 10:38, όπου ο Πέτρος λέγει ότι ο Ιησούς Παντού όπου πέρασε, ευεργετούσε και γιάτρευε όλους όσους καταταυραννούσε ο διάβολος.¹²⁵ Εδώ δε γίνεται καμία διάκριση μεταξύ ασθένειας και καταπίεσης από το διάβολο. Όλες οι μορφές του κακού μπορούν να δούμε ότι οφείλονται στο ότι ο Θεός έδωσε τον κόσμο στο Σατανά, έστω και με έναν περιορισμένο τρόπο, ενώ το ρήμα ευεργετῶν και ἰώμενος (κάνοντας καλό και θεραπεύοντας) αποτελούν μια ενότητα.¹²⁶ Αυτή

¹²¹ Κύριε, εἰ κεκοίμηται σωθήσεται.

¹²² . Για παράδειγμα, ο Everett Ferguson πιστεύει ότι το « γυνή πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ἔτη δεκαοκτώ, καὶ ἦν συγκύπτουσα καὶ μὴ δυναμένη ἀνακύψαι εἰς τὸ παντελές» (Λκ 13:11) υποδεικνύει μια φυσική ασθένεια που προκαλείται από ένα πνεῦμα· ἔτσι αυτό είναι ένα θαῦμα θεραπείας και όχι μια εκδίωξη ἢ εξορκισμός ενός πονηροῦ πνεύματος» (Δαιμονολογία του Πρώιμου Χριστιανικού Κόσμου Demonology of the Early Christian World 12). Η άποψη του είναι τυπική της άποψης που έχουν μελετητές που δε θεωρούν αυτή μια περίπτωση κατοχής.

¹²³ «Παρόλα αυτά, μπορεί να ειπωθεί ότι [στην Καινή Διαθήκη] η ύπαρξη της ασθένειας στον κόσμο ανήκει στον χαρακτήρα ὁ αἰὼν οὗτος του οποίου ο Σατανάς είναι ο άρχοντας» (TDNT 2:18, s.v. δαίμων [Foerster]).

¹²⁴ Δες ιδιαίτερα το εδάφιο 11 πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας και 16 ἦν ἔδησεν ὁ Σατανᾶς

¹²⁵ ὅς διῆλθεν ευεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου

¹²⁶ . Παίρνω τη φράση «πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ... μὴ δυναμένη ἀνακύψαι» στο Λουκά 13:11 να αναφέρεται στη δραστηριότητα του Σατανά που είναι η πηγή του κακού. Δεν υπονοείται καθόλου κατοχή από δαίμονα, αλλά η γλώσσα δεν υπονοεί και μια κοντινή δαιμονική πρόκληση (contra Aune, *Μαγεία στον Πρώιμο Χριστιανισμό* "Magic in Early Christianity" 1529 σημείωση. 97). Ο Ιησούς δεν ελευθερώνει τη γυναίκα από το πνεῦμα αλλά από τη φυσική της αναπηρία (Γύναι, ἀπολέλυσαι τῆς

η περικοπή παρουσιάζει τη λύτρωση ως μια δυνατή πάλη μεταξύ Θεού και Σατανά με το να συνδέει το και δυνάμει (με ισχύ) με το εύεργετών και ιώμενος πάντας τούς καταδυναστευομένους υπό του διαβόλου. Η άποψη του Λουκά και στις δύο περικοπές οδηγείται από τη θεολογία του, και δεν μπορεί να περιοριστεί μόνο στο ερώτημα για την αιτιολογία της ασθένειας. Η γλώσσα που χρησιμοποιεί συμπεριλαμβάνει πολλά, και ο συγγραφέας τη χρησιμοποίησε για να περιγράψει τη γενική επιδείνωση της κατάστασης της φύσης μετά την Πτώση, όταν ο Σατανάς νίκησε την ανθρωπότητα. Και η Καινή Διαθήκη και η πρώτη Χριστιανική γραμματεία, αναγνώριζαν ότι όλες οι αρρώστιες και τα παθήματα είναι έργα του Σατανά, αν και συνήθως δεν τον προσδιορίζουμε ως τον άμεσο αίτιο.¹²⁷ Οι Cortes και Gatti υποστηρίζουν ότι οι συγγραφείς της Καινής Διαθήκης αποδίδουν όλες τις ασθένειες, όπως και την κατάληψη, σε δαίμονες που είναι απεσταλμένοι του Σατανά.¹²⁸ Σε μια όμως περίπτωση, αυτή με τον σκόλοπα του Παύλου στη σάρκα, αυτό το αγκάθι παρουσιάζεται ως άγγελος του Σατανά (Β' Κορ. 12:7–10). Όμως η γλώσσα δεν είναι ξεκάθαρη στις δύο περικοπές του Λουκά, και μια άμεση σχέση μεταξύ ασθένειας και δαιμόνων δεν μπορεί να δειχτεί.¹²⁹ Οι πρώτοι Χριστιανοί βλέπανε τις ασθένειες και τις φυσικές αναπηρίες ως μέρη της φυσικής κατάστασης ενός κόσμου που ήταν κάτω από την κυριαρχία της αμαρτίας όπου όμως ο Θεός προνοεί. Οι Χριστιανοί εκτιμούσαν την ιατρική ως το δώρο του Θεού για τη φυσική θεραπεία από την ασθένεια. Όμως το να ζητήσει ένας Χριστιανός ιατρική θεραπεία ξέχωρα από την εξάρτηση από το Θεό, που είναι ο Τελικός Θεραπευτής, ισοδυναμούσε με το να εμπιστευτεί μόνο στην ιατρική αντί για τη Χριστιανική προσέγγιση. Ο Αυγουστίνος σκεφτόταν αυτό όταν διαβεβαίωνε ότι μερικοί Χριστιανοί

ἀσθενείας σου, [εδάφιο 12]), και με το να βάλει τα χέρια σε μια συμβολική χειρονομία θεραπείας την αποκαθιστά από την παραμορφωμένη της κατάσταση (παραχρήμα άνωρθώθη ν. 13). Τα λόγια του Foerster εδώ είναι πολύ εύστοχα: «δεν υπάρχει κάτι που να κάνει μια ξεκάθαρη διάκριση μεταξύ των φυσικών και σατανικών στοιχείων· ο 'εγκληματίας από την αρχή' είναι μυστικά πίσω από το φαινόμενο της ασθένειας» (TDNT 7:159, s.v. σατανᾶς).

¹²⁷ Δες Amundsen and Ferngren, *Αντίληψη της Ασθένειας* "Perception of Disease" 2952–5.

¹²⁸ J. B. Cortés και F. M. Gatti, *Η Υπόθεση κατά των Δαιμονοκαταλήψεων και Εξορκισμών, Μια Ιστορική, θιβλική και ψυχολογική ανάλυση των Δαιμόνων, Διαβόλων και Δαιμονιακών* The Case against Possessions and Exorcisms: A Historical, Biblical, and Psychological Analysis of Demons, Devils, and Demoniacs 103.

¹²⁹ Για μία προσπάθεια να δειχτεί μια σχέση αιτίας-αιτιατού, δες Kelly, *Ο Διάβολος, Δαιμονολογία, και Μαγεία* The Devil, Demonology, and Witchcraft 70–1. Ο Kelly πιστεύει ότι «στο ευαγγέλιο του Λουκά η σύνδεση μεταξύ ασθένειας, δαιμόνων και διαβόλου παρουσιάζεται πολύ χτυπητά.» Παραθέτει τέσσερα επεισόδια στον Λουκά που διαφωτίζουν αυτή τη σύνδεση: δύο στο Λουκά 4:33–39, στο οποίο ο Ιησούς επιτιμά και το δαιμόνιο (εδάφιο 35) και τον πυρετό στην πεθερά του Πέτρου (εδάφιο 39)· Λουκάς 10:9–20, στην οποία οι εβδομήκοντα επιστρέφουν χαρούμενοι γιατί και τα δαιμόνια τους υπακούν· και Λουκάς 13:11–16, στο οποίο ο Ιησούς θεραπεύει τη γυναίκα με το πνεύμα της αναπηρίας (δες προηγούμενα. Από τα τέσσερα επεισόδια το πρώτο είναι το πιο «καλό» για τη θέση του, γιατί ο Ιησούς φαίνεται να «επιτίμησε» τα πνεύματα σε άλλες περιπτώσεις (δες π.χ. Μάρκος 9:25). Όμως το ίδιο ρήμα (ἐπιτιμῶ), χρησιμοποιείται, όχι μόνο όταν ο Ιησούς εξορκίζει δαιμόνια αλλά υποτάσσει τις άψυχες δυνάμεις της φύσης στο θέλημα του (π.χ. Λουκάς 8:24, όπου ημερώνει τους ανέμους και τη θάλασσα σε μια περικοπή που δεν υπάρχει καμία υπόνοια για δαιμονικό παράγοντα). Αφού ο πυρετός της πεθεράς του Πέτρου δεν αποδίδεται σε δαιμόνιο στην διήγηση του Λουκά, η μόνη βάση για την υπόθεση μιας δαιμονικής αιτιολογίας είναι η προηγούμενη πεποίθηση ότι τα Ευαγγέλια αποδίδουν όλες τις ασθένειες στους δαίμονες. Το Λουκάς 4:39 θα πρέπει μάλλον να το δεχτούμε ως μια περίπτωση όπου ο Ιησούς υποτάσσει της ασθένεια στην εξουσία του (cf. TDNT 2:626, s.v. ἐπιτιμάω; contra Aune, *Μαγεία στον Πρώιμο Χριστιανισμό* "Magic in Early Christianity" 1530–1).

εξαρτιόνταν υπερβολικά από την ιατρική γιατί ήταν πολύ προσκολλημένοι στη ζωή.¹³⁰ Τα λόγια του Γιαχβέ προς τον Μωυσή, «*Εγώ είμαι ο Κύριος, αυτός που σας γιατρεύει*». (Εξ. 15:26), παρέμειναν σε ισχύ για τους Χριστιανούς όπως και για τους Ιουδαίους, το θεμέλιο για την κατανόηση της θεραπείας.¹³¹ Πολλοί Χριστιανοί θα ανέφεραν με επιδοκιμασία τα λόγια του Σειράχ: «*Να αποδίδεις στο γιατρό τις τιμές που του ανήκουν, Τίμα ιατρὸν πρὸς τὰς χρείας αὐτοῦ τιμαῖς αὐτοῦ, γιατί κι αυτόν ο Κύριος τον έχει ορίσει στο λειτουργημά του. Αυτός έδωσε στους ανθρώπους την ικανότητα να γνωρίζουν αυτά τα φάρμακα, ώστε να τον δοξάζουν με τα έργα του τα θαυμαστά. Μ' αυτά γιατρεύει ο γιατρός κι απαλύνει τον πόνο. . . . Παιδί μου, τις αρρώστιες σου μην τις παραμελείς αλλά στον Κύριο να προσεύχεσαι κι αυτός θα σε γιατρέψει..*»¹³² Η κανονική καταφυγή στους γιατρούς (ή σε παραδοσιακές ή οικιακές συνταγές) ήταν αναπόφευκτο αποτέλεσμα μιας νατουραλιστικής κατανόησης της ασθένειας. Όμως οι πατέρες της εκκλησίας επανειλημμένα έδειξαν ότι ο Θεός είναι που θεραπεύει δια μέσω του ιατρού. Η πίστη κάποιου, προειδοποιεί ο Αμβρόσιος (μ.Χ. 337–97), θα πρέπει να είναι στο Θεό και όχι στην Ιατρική.¹³³

Συμπέρασμα

Η απόδοση στους πρώτους Χριστιανούς μιας δαιμονολογικής εξήγησης της ασθένειας ανταποκρίνεται σε μια παρανόηση της αντίληψης της αιτιολογίας της ασθένειας από τους πρώτους Χριστιανούς, βασίζεται σε μια οξεία διάκριση που έχουν κάνει ορισμένοι μελετητές μεταξύ των πρώιμων χριστιανικών και των νατουραλιστικών εννοιών της αιτιολογίας της νόσου, είτε αρχαίες είτε σύγχρονες. Έτσι ο Robin Lane Fox, παρόλο που δεν αποδίδει στους πρώτους Χριστιανούς μια σταθερή δαιμονική αιτιολογία της ασθένειας, παρουσιάζει επιχειρήματα για το ότι απέρριπταν τις νατουραλιστικές αιτιολογίες που βασιζόνταν στους χυμούς. Μάλλον «*συνέδεαν την υγεία με την πίστη και μια απουσία της αμαρτίας. . . . Η εικόνα που είχαν για το ανθρώπινο σώμα ταίριαζε με την εικόνα που είχαν για την Εκκλησία ως το αναμάρτητο Σώμα, που είναι χωρισμένο από το δαιμονικό κόσμο.*»¹³⁴

Η μελέτη μας, υποδεικνύει ότι οι πρώτοι Χριστιανοί, όπως και η πλειοψηφία των συγχρόνων τους, δεχόντουσαν ως δεδομένη μια φυσική αιτιολογία για τις ασθένειες μέσα στην Χριστιανική τους άποψη για τον κόσμο. Αν καμιά φορά μιλούσαν με τρόπο που συνέχεε την τελική αιτιολογία με την κοντινή αιτιολογία, ήταν γιατί πίστευαν ότι η παρουσία του Θεού ήταν μέσα στις φυσικές δυνάμεις. Έβλεπαν ότι οι εξορκισμοί και οι θαυματουργικές θεραπείες του Ιησού ήταν ως σημεία ότι ήρθε η βασιλεία του Θεού, και όχι ως κανονιστικά μοντέλα για την αντιμετώπιση των συνηθισμένων ασθενειών. Αναζητούσαν γιατρούς για τις ασθένειες τους και εκτιμούσαν τη θεραπευτική δύναμη της ιατρικής. Όμως κατά την άποψη τους, η ιατρική θεραπεία και η προσευχή δεν απέκλειε η

¹³⁰ «Πόσα πολλά πράγματα υπάρχουν μέσα μας, που αν παραμείνουν θα μας εμποδίσουν την είσοδο στη βασιλεία των ουρανών! Μόνο να σκεφτείτε αδελφοί και αδελφές πόσο εναγώνια οι άνθρωποι παρακαλούν τους γιατρούς για μια απλώς προσωρινή υγεία, πως αν κάποιος είναι απελπιστικά άρρωστος δεν είναι ούτε αργός ούτε ντρέπεται να πιαστεί στα πόδια του γιατρού, πλένοντας τα πόδια του εξαίρετου χειρουργού με τα δάκρυα του (Κήρυγμα 80.3, στα κηρύγματα του Αυγουστίνου, in Rotelle, Works of St. Augustine 3:352). Cf. Sermons 84.1 and 344.5.

¹³¹ Ο Larry Hogan το αποκαλεί «η πιο σημαντική φράση για τη θεραπεία της ασθένειας στις Εβραϊκές Γραφές» (L. P. Hogan, *Θεραπεία στο Δεύτερο Ναό* Healing in the Second Temple Period 4).

¹³² Σειράχ 38:1, 6–7, 9

¹³³ . Αμβρόσιος, Για τον Κάιν 1.40. Το θέμα είναι κοινό: παράβαλε Ιερώνυμος, Στον Ησαΐα 8, και Αυγουστίνος, Φυλλάδιο 30 στον Ιωάννη 3' Για το Χριστιανικό Δόγμα 4.16.33' Κήρυγμα 84' για Βασίλειο, δεσ E. F. Morrison, *Άγιος Βασίλειος και οι κανόνες του: Μια μελέτη στον Πρώιμο Μοναχισμό* St. Basil and His Rule: A Study in Early Monasticism 127

¹³⁴ Lane Fox, *Ειδωλολάτρες και Χριστιανοί* Pagans and Christians 328

μία την άλλη αλλά ήταν ανάγκη να συμπληρώνουν η μία την άλλη. Βέβαια μερικοί από τους πρώτους Χριστιανούς κατέφευγαν σε φυλακτά ή βασίζονταν σε όνειρα, προβλέψεις, και οιωμούς, όχι γιατί η πίστη τους, τους ενθάρρυνε να το κάνουν (πράγματι, τους το απαγόρευε ξεκάθαρα) αλλά επειδή αυτά ήταν κοινώς αποδεκτά μέσα στην ευρύτερη κουλτούρα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Και όταν η θεραπεία αποδεικνυόταν αναποτελεσματική ή δεν υπήρχαν αρκετοί γιατροί στην περιοχή τους, μερικοί θα κατέφευγαν σε παράλληλες θεραπείες, και θα συμβουλευόντουσαν θεραπευτές που χρησιμοποιούσαν μαγικές ή λαϊκές θεραπείες.

Δεν λέγω ότι πολλή από την ιατρική σκέψη που βρισκόταν έξω από τις αιτιολογίες και τις θεραπείες που προσέφερε η Ελληνορωμαϊκή ιατρική δεν θα τη βρίσκαμε ανάμεσα στις πρώιμες Χριστιανικές κοινότητες ή ότι οι άρρωστοι θα υπέτασσαν τη δική τους κατανόηση της ασθένειας—για τις αιτίες της και την εξήγηση της—σ’αυτά που έλεγαν οι γιατροί.¹³⁵ Αλλά βρίσκουμε έναν επίμονο δισταγμό ανάμεσα σε μερικούς από τους σύγχρονους μελετητές να παραδεχτούν ότι οι πρώτοι Χριστιανοί δεχόντουσαν την ασθένεια ως ένα φυσικό φαινόμενο. Κατά ένα μεγάλο μέρος αυτό προέρχεται από μια αποτυχία τους στο να αναγνωρίσουν ότι οι Χριστιανοί μοιραζόντουσαν το ίδιο κλίμα για τη γνώμη τους όπως οι ειδωλολάτρες γείτονες τους και χρησιμοποιούσαν τις ίδιες κατηγορίες όπως έκαναν και αυτοί στο να διαγνώσουν τις αρρώστιες και τις αιτίες τους. Συχνά μας έχουν πει ότι οι Χριστιανοί ζούσαν σε ένα κόσμο που ήταν γεμάτος πνεύματα και κακούς δαίμονες, και με αυτό υπονοείται ότι αναζητούσαν υπερφυσικές εξηγήσεις για τις ασθένειες τους. Στην πραγματικότητα έχουμε λεπτομερείς ενδείξεις, που μας υποδεικνύουν ότι μιλούσαν για τις ασθένειες τους, συχνά χωρίς αμφιβολία, αλλά με ένα ρεαλιστικό τρόπο, γιατί υπέφεραν πιο συχνά από εμάς σήμερα από όλα τα είδη των ασθενειών και αναπηριών.¹³⁶

Η Anne Merideth αναφέρει τους Καππαδόκες (Γρηγόριο της Νύσσας, τον Βασίλειο, και τον Γρηγόριο Ναζιανζηνό) ως παραδείγματα για το ότι εστίαζαν στις ασθένειες τους καθώς γράφανε πολλά ο ένας στον άλλο για αυτές (όπως έκανε ο Μάρκος Αυρήλιος και ο Φρόντο Fronto σε μια παλαιότερη εποχή).¹³⁷ Περιέγραφαν με αρκετές λεπτομέρειες τα συμπτώματα τους και την δυσανεξία με τις ασθένειες που υπέφεραν, αλλά σπάνια μιλούσαν για τις προσπάθειες τους να βρουν ένα ευρύτερο νόημα σ’ αυτές. Επιπλέον, παίρνανε ως δεδομένες τις τυπικές ιατρικές εξηγήσεις για τις ασθένειες, κυρίως με τη θεωρία των χυμών και την ισορροπία ή ανισορροπία των σωματικών υγρών. Σ’ αυτά τα πράγματα δε διέφεραν από τους μη-Χριστιανούς στις εξηγήσεις τους για τις ασθένειες. Η αιτία βρίσκεται στο ότι δεν υπήρχε κάποιο χάσμα στην ιατρική γνώμη μεταξύ των μορφωμένων λαϊκών και των γιατρών ή συγγραφέων ιατρικών έργων.¹³⁸ Πράγματι, δεν υπήρχε κάποια ειδική Χριστιανική προσέγγιση στη διάγνωση, καθώς δεν υπήρχε μια ειδική Χριστιανική μέθοδος θεραπείας, όπως προσευχή ή εξορκισμός ή χρίσμα. Αυτό δε σημαίνει ότι δεν τα έκαναν αυτά μερικές φορές οι Χριστιανοί. Πάντοτε υπήρχε μια μειονότητα μέσα στο Χριστιανισμό που ισχυριζόντουσαν ότι ο Θεός θεραπεύει άμεσα και χωρίς άλλα μέσα. Επιπλέον είναι

¹³⁵ Δες C. Herzlich και J. Pierret, *Ασθένεια και εαυτός στην Κοινωνία* (Illness and Self in Society) (98–125, ειδικά 98–101 για καταφυγή σε παράλληλες θεραπείες 206–9).

¹³⁶ παράβαλε R. Van Dam, *Άγιοι και τα Θαύματα τους στην Ύστερη Αρχαία Γαλατία* Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul 115.

¹³⁷ Η Merideth 30–33 ακολουθεί τον Peter Brown, που γράφει ότι οι πιο κατοπινές γενεές, διαφορετικά από τους παλαιότερους Έλληνες και Ρωμαίους, ενδιαφερόντουσαν να προστατέψουν περισσότερο τον εαυτό τους από δαιμονικές επιθέσεις από του να διαγνώσουν «τις εσωτερικές διαταραχές των καταστάσεων τους» (*the World of Late Antiquity* 56).

¹³⁸ Παράβαλε Martin, *Το σώμα της Κορίνθου* The Corinthian Body 152.

σημαντικό, να ξεχωρίσουμε στους πρώτους Χριστιανούς συγγραφείς την αιτιολογία που αποδίδουν σε μια συγκεκριμένη ασθένεια και το τελικό νόημα που της αποδίδουν, και το τελευταίο είναι το αποτέλεσμα διαλογισμού για τον σκοπό του. Σκεπτόμενοι Χριστιανοί πολλές φορές αναρωτιόντουσαν γιατί υπέφεραν ή γιατί ο Θεός τους θλίβει, όπως οι πιστοί —και οι μη πιστοί— έχουν ερωτήσει σε κάθε κοινωνία. Όμως μπορεί κανείς να αναζητά το τελικό νόημα όσον αφορά την ανθρώπινη εμπειρία ενώ ταυτόχρονα να θεωρεί ως δεδομένη την εξήγηση που δίνουν τα οποιαδήποτε ιατρικά μοντέλα κυριαρχούν σε κάποια εποχή. Οι πρώτοι Χριστιανοί στο σύνολο τους δεν έβαζαν σε σύγκριση τις ηθικές και φυσικές αιτίες των ασθενειών, αν και μερικοί το έκαναν, ιδιαίτερα μέσα στην ασκητική παράδοση της ύστερης αρχαιότητας.¹³⁹ Οι μελετητές που υποθέτουν είτε τον κανονιστικό χαρακτήρα της σύγχρονης ιατρικής ή τα μοντέλα εξήγησης της ιατρικής ανθρωπολογίας δίνουν έμφαση στο χάσμα μεταξύ των πρώτων Χριστιανών και της νατουραλιστικής εξήγησης για τις αιτίες των ασθενειών και των θεραπειών τους. Υποδεικνύω ότι, με μια μεγαλύτερη εκτίμηση του κοινωνικού πλαισίου της ασθένειας και του ορισμού της, η δική μας αντίληψη της ασθένειας είναι εξ ίσου επηρεασμένη από τα σύγχρονα ιατρικά μοντέλα όσο και τα ιατρικά μοντέλα της εποχής τους επηρέαζαν τους πρώτους Χριστιανούς και ότι και τα δύο ανταποκρίνονται στο κλίμα των καιρών τους. Αυτό αληθεύει άσχετα με τις πεποιθήσεις τους ή τις δικές μας, στη σχέση μεταξύ ενός υπερφυσικού κόσμου και των καθημερινών μας υποθέσεων.

¹³⁹ Ο Vivian Nutton αντιπαραθέτει τις Ελληνικές με τις Χριστιανικές εξηγήσεις των ασθενειών (ο ίδιος υποθέτει ότι οι πρώτοι Χριστιανοί πίστευαν σε δαιμονική αιτιολογία): «η ατομική ασθένεια δεν εμπλέκεται με την αιώνια πάλη μεταξύ των μυστηριωδών δυνάμεων του καλού και του κακού· η σωματική αναπηρία εξηγείται με βάση φυσικά αίτια και όχι ηθικά. Σ αυτές τις περιστάσεις [δηλαδή στην Ελληνική κατανόηση], η θρησκεία και η ιατρική συνυπάρχουν, ή και συνεργάζονται» (*Εγκλήματα και Θαύματα* “Murders and Miracles” VIII 48–9). “Όμως οι Χριστιανοί δεν πίστευαν, ότιοιηθικές αιτίες ήταν άμεσα η αιτία για την ασθένεια, αλλά μάλλον ότι ο Θεός ενίοτε έφερνε φυσικά παθήματα στους πιστούς ως ένα μέσο για πνευματική μαθητεία. Έτσι λοιπόν δεν αρνιόντουσαν τη λειτουργία φυσικών αίτιων. Ένας βρίσκει ταυτόχρονη αποδοχή και των δύο σε πολλούς εκκλησιαστικούς πατέρες όπως για παράδειγμα τους Καππαδόκες.

Ο ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΩΣ ΜΙΑ ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΘΕΡΑΠΕΙΑΣ

Από την εποχή του Adolf Harnack (1851-1930) είχε παραμείνει ευρέως η παραδοχή ότι, μια έμφαση στη φυσική θεραπεία από την εποχή της Καινής Διαθήκης μέχρι το τέλος της εποχής της αρχαιότητας, ήταν ένα μεγάλο θέμα για τον πρώιμο Χριστιανισμό.¹ Ένας μπορεί να αναφέρει πολλούς εξαιρετικούς ερευνητές για αυτήν την άποψη.² Απλώς προσκομίζω δύο. Πρώτο, του Harnack: «Εσκεμμένα και ενσυνείδητα [ο Χριστιανισμός] πήρε τη μορφή μιας θρησκείας για τη σωτηρία ή θεραπεία, ή 'της ιατρικής της ψυχής και του σώματος', και ταυτόχρονα αναγνώρισε ότι ένα από τα πιο ουσιαστικά της καθήκοντα ήταν να φροντίζει με επιμέλεια για τους ασθενείς στο σώμα.»³ Σε κάπως διαφορετική πορεία η Shirley Jackson Case γράφει: «Στον αρχαίο κόσμο γενικά πιστευόταν ότι η αποστολή της θρησκείας ήταν να θεραπεύει την ασθένεια, και ακριβώς σ' αυτόν τον κόσμο ο Χριστιανισμός μπόρεσε να αυξηθεί. Δε θα πρέπει να μας εκπλήσσει, στο ότι βρίσκουμε ότι ο Χριστιανισμός είναι από την αρχή του μια θρησκεία θεραπείας.»⁴ Το ότι αυτή η άποψη πήρε κάτι σαν μια κατάσταση ορθοδοξίας φαίνεται από την πρόταση του Vivian Nutton, που αναφέρθηκε στο Χριστιανισμό ως «μια κατ' εξοχήν θεραπευτική θρησκεία» και πρότεινε ότι «αυτό ήταν ένα από τα χαρακτηριστικά που εξασφάλισαν στον Χριστιανισμό την πρωτοκαθεδρία μεταξύ των ανταγωνιστικών θρησκειών.»⁵ Τι ακριβώς θεραπεία ισχυριζόταν ο Χριστιανισμός ότι προσφέρει; Θεραπεία του σώματος, ή της ψυχής ή και των δύο; Και αν, όπως έχει υποστηριχθεί συχνά, η προσφορά τους για θεραπεία περιλάμβανε τη θεραπεία του

¹ Για τη θέση της ιατρικής και της θεραπείας στην πρώιμη εκκλησία, δες A. Harnack, *Η Ιατρική από την πρώιμη ιστορία της Εκκλησίας* ("Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte,") σε *Έρευνες των κειμένων για την ιστορία της πρώιμης εκκλησίας* (Texte Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur) vol. 8, pt. 4, 37–152' Frings, *Ιατρική και Ιατοί από τους Έλληνες Πατέρες μέχρι τον Χρυσόστομο* "Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos"; H. Schadowaldt, *Η απολογία της θεραπευτικής τέχνης στους Πατέρες της Εκκλησίας* "Die Apologie der Heilkunst bei den Kirchenvätern," Veröffentlichungen der internationalen Gesellschaft für Geschichte der Pharmazie 26 (1965): 115–30; Amundsen, *Ιατρική και Πίστη* "Medicine and Faith," in Amundsen 127–57 and 5–12; Temkin, *Ιπποκράτης σε ένα κόσμο Ειδωλολατρών και Χριστιανών* Hippocrates in a World of Pagans and Christians' Dörnemann, *Krankheit und Heilung 182–5*, 288–98

² Για τον Χριστιανισμό ως τη θρησκεία της θεραπείας δες Harnack, *Η Αποστολή και η Επέκταση του Χριστιανισμού* (The Mission and Expansion of Christianity) 1:121–51. Οι απόψεις του Harnack έχουν υιοθετηθεί ευρέως: δες, π.χ., Case, *Η τέχνη της θεραπείας* "The Art of Healing" 253–5; S. Angus, *Οι θρησκευτικές αναζητήσεις του Ελληνορωμαϊκού κόσμου: Μια μελέτη του Ιστορικού φόντου του Πρώιμου Χριστιανισμού* (The Religious Quests of the Graeco-Roman World: A Study in the Historical Background of Early Christianity) 414–38; Edelstein and Edelstein, *Ασκληπιός Asclepius 2:133–4* and σημ. 4' και Brown, *Ο Κόσμος της Ύστερης Αρχαιότητας* The World of Late Antiquity.

³ A. Harnack, *Το Ευαγγέλιο του Σωτήρα και της Σωτηρίας* ("The Gospel of the Saviour and of Salvation,") στο *Αποστολή και Επέκταση του Χριστιανισμού* (Mission and Expansion of Christianity) 1:121–51, αναπτύσσει και εξελίσσει αυτό το θέμα .

⁴ Case, *Η τέχνη της θεραπείας* "Art of Healing" 253; cf. R. MacMullen: *Η κύρια δουλειά της θρησκείας ... ήταν να κάνει καλά τον ασθενή* "The chief business of religion . . . was to make the sick well" (*Παγανισμός στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία Paganism in the Roman Empire* 49). Ο Case συζητά τις θεραπευτικές λειτουργίες των αρχαίων θρησκειών (και δίνει υπερβολική έμφαση) στο *Εμπειρία με το Υπερφυσικό στους πρώιμους χριστιανικούς χρόνους* Experience with the Supernatural in Early Christian Times 221–63.

⁵ Nutton, *Από τον Γαληνό στον Αλέξανδρο* "From Galen to Alexander" X 5

σώματος, τι είδους θεραπεία είχαν οι Χριστιανοί κατά νου; Φυσική θεραπεία με συνηθισμένα μέσα, ή θαυματουργή θεραπεία; Οι πιο πολλοί μελετητές που τόνισαν το ρόλο της θεραπείας στον πρώιμο Χριστιανισμό, δώσανε έμφαση στο τελευταίο. Ξανά αναφέρω τον Vivian Nutton: «Αλλά αυτή η χριστιανική θεραπεία δεν ήταν η θρησκεία των γιατρών. Πέτυχε εκεί που είχαν αποτύχει, συχνά για πολλά χρόνια και με μεγάλα έξοδα. Ήταν προσβάσιμη σε όλους· ήταν κάτι απλό. Ήταν ιατρική της προσευχής και της νηστείας ή του χρίσματος και της τοποθέτησης των χεριών»⁶.

Είναι αυτή η θέση—ότι οι πρώτοι Χριστιανοί προσέφεραν ένα εναλλακτικό μοντέλο προς την κοσμική θεραπεία, την υποκατάσταση, ή την προσμονή μιας θρησκευτικής θεραπείας προς ιατρική χρήση⁷—που θέλω να εξετάσω σ' αυτό το κεφάλαιο, και πρώτα θα θεωρήσουμε τις ενδείξεις από την Καινή Διαθήκη, και μετά κοιτώντας με κάποια λεπτομέρεια σε Χριστιανούς συγγραφείς του δεύτερου αιώνα, και τελικά με το να αντιπαραθέσουμε τους τρεις πρώτους αιώνες του Χριστιανισμού με το τέλος του τετάρτου και πέμπτου αιώνα όσον αφορά τις στάσεις των Χριστιανών προς τη θεραπεία. Θα δώσω επιχειρήματα για το ότι η θρησκευτική θεραπεία είχε πολύ λίγη σημασία τους τρεις πρώτους αιώνες και ότι υπάρχουν ενδείξεις για μια σημαντική αλλαγή έμφασης -στην οποία η θρησκευτική θεραπεία εξασφάλισε μια εξέχουσα θέση που δεν είχε αποκτήσει νωρίτερα- στα τέλη του τέταρτου αιώνα.

Η Καινή Διαθήκη

Υπάρχουν πολλές ενδείξεις εκ πρώτης όψεως (prima facie) για την άποψη ότι η θαυματουργική θεραπεία έπαιξε ένα σημαντικό ρόλο στον αρχικό Χριστιανισμό. Αν στραφούμε στην Καινή Διαθήκη, βρίσκουμε πολλές διηγήσεις για θαυματουργικές θεραπείες από τον Ιησού.⁸ Ο David Aune αναφέρει δεκαεφτά περιπτώσεις που ο Ιησούς θεραπεύει τους τυφλούς, κωφούς, άλαλους, χλωλούς, λεπρούς και ανάπηρους όλων των

⁶ Αυτόθι πρβ.. Nutton, *Εγκλήματα και Θαύματα* "Murders and Miracles" VIII 45–51. Ο Nutton γράφει «Σε αντίθεση [με τον παγανισμό] «από την ίδρυσή του ο Χριστιανισμός προσφέρθηκε ως άμεσος ανταγωνιστής της κοσμικής θεραπείας». (48). Σε μια ιδιωτική επικοινωνία ο καθηγητής Nutton μου είπε ότι έχει μεταβάλει τη θέση του. Γράφει, Αυτός ο τύπος της «Αυτός ο τύπος χριστιανικής θεραπείας είναι πάντα μια θέση μειοψηφίας και, ακόμη και όταν υιοθετείται, δεν συνοδεύει πάντα την πλήρη απόρριψη των κοσμικών θεραπειών».

⁷ Για την υποτιθέμενη ανταγωνιστική φύση της χριστιανικής θαυματουργικής θεραπείας δες Brown, *Η Λατρεία των Αγίων* The Cult of the Saints 118, 120.

⁸ Η βιβλιογραφία για τα θαύματα του Ιησού είναι πολύ εκτεταμένη και σχεδόν μη διαχειρίσιμη. Για μια ολοκληρωμένη κάλυψη του θέματος δες H. van der Loos, *Τα Θαύματα του Ιησού* (Αγγλική μετάφραση) The Miracles of Jesus, trans. T. S. Preston· επίσης A. Richardson, *Οι Ιστορίες των Θαυμάτων στα Ευαγγέλια* (The Miracle Stories of the Gospels). Για τη μέθοδο προσέγγισης στα θαύματα της Καινής Διαθήκης, δες H. C. Kee, *Θαύματα στον αρχικό Χριστιανικό Κόσμο: Μια Μελέτη με μελέτη της Οικονομίας και της Ιστορίας* (Miracle in the Early Christian World: A Study in Sociohistorical Method), esp. 146–73 και 290–6; και, ιδιαίτερα για τα θαύματα θεραπείας, Kee, *Ιατρική, Θαύμα και Μαγεία στην Εποχή της Καινής Διαθήκης* (Medicine, Miracle, and Magic in New Testament Times) 75–9. Ο Kee προσφέρει μια αναγκαία διόρθωση στην μέθοδο της μορφής-κριτικής των Seybold και Mueller (*Ασθένεια και Θεραπεία* Sickness and Healing 114–29), αλλά για μια μεθοδολογική κριτική, δες Amundsen και Ferngren, *Τα Θεραπευτικά Θαύματα των Ευαγγελίων* ("The Healing Miracles of the Gospels.") Για μια συζήτηση για τους διάφορους τρόπους με τους οποίους θεωρήθηκε ο ρόλος του Ιησού στην πραγματοποίηση των θαυμάτων (π.χ., γιατρός, θεϊκός άνθρωπος, μάγος, υπαινικτικός θεραπευτής, σαμάνος), δες B. Kollmann, *Ο Ιησούς και οι Χριστιανοί ως Θαυματουργοί* (Jesus und die Christen als Wundertäter). *Μελέτες της Μαγείας, Ιατρικής και Σαμανισμού στην Αρχαιότητα και στον Χριστιανισμό* Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum 31–42.

ειδών.⁹ Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι στα θαύματα θεραπείας έχει δοθεί μια κεντρική θέση στη διακονία του Ιησού από τους συγγραφείς των Ευαγγελίων, που με συνέπεια τα παρουσιάζουν ως μια εκδήλωση της παρουσίας της βασιλείας του Θεού. Όμως οι διηγήσεις των θαυμάτων δεν παρουσιάζονται σαν να είναι ο αυτοσκοπός. Μάλλον, αντιπροσωπεύουν την εξωτερική πλευρά της σωτηρίας, τη φυσική εκδήλωση της νέας πνευματικής τάξης.¹⁰ Το λεξιλόγιο των Ευαγγελίων (τόσο των Συνοπτικών όσο και του Τετάρτου Ευαγγελίου) είναι αποκαλυπτική.¹¹ Οι θεραπείες που έκανε ο Ιησούς αναφέρονται ως «σημεία» που δίνουν μαρτυρία για το ότι είναι τα διαπιστευτήρια του ως Μεσσία, και θεωρούνται ότι είναι η εκπλήρωση των προφητειών που περιέχονται στις Εβραϊκές γραφές (δες π.χ. Μτ 11:4–5, που αντιστοιχεί στο Ησα. 35:4–6 και 61:1).¹² Έτσι ο Ματθαίος 8:16–17 περιγράφει τη διακονία του Ιησού για θεραπεία και εξορκισμό ως εκπλήρωση της προφητείας στον Ησαΐα 53:4 (*οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται* 'Αυτός, όμως, φορτώθηκε τις θλίψεις μας κι υπέφερε τους πόνους τους δικούς μας). Ο ίδιος ο Ιησούς αναφέρεται στο Τέταρτο Ευαγγέλιο ότι ανέφερε τα θαύματα ως σημάδια του ότι ήταν ο Μεσσίας (Ιω 10:37–38 πρβλ. Πράξεις 2:22).¹³ Στο βιβλίο των Πράξεων βρίσκουμε διάφορες διηγήσεις για ατομικά θαύματα θεραπείες που έχουν τον ίδιο χαρακτήρα με τα θαύματα που εκτέλεσε ο Ιησούς.

Αυτές οι θεραπευτικές πράξεις αποδίδονται πάντα στους αποστόλους, οι οποίοι ήταν ως επί το πλείστον μαθητές του Ιησού, αλλά σε κανέναν άλλον. Ο λόγος για αυτό είναι ότι οι απόστολοι, όπως ο Ιησούς, πιστεύονταν από τη χριστιανική κοινότητα ότι είχαν τη διακονία τους συνοδευόμενη από σημάδια που χρησίμευαν για να επιβεβαιώσουν τα αποστολικά τους διαπιστευτήρια ότι ήταν οι έγκυροι πράκτορες του Θεού (δες Β' Κορ. 12:12).¹⁴ Έτσι διαβάζουμε *Παρ' όλα αυτά, ο Παύλος και ο Βαρνάβας έμειναν αρκετόν καιρό στην πόλη. Κήρυτταν με παρρησία έχοντας εμπιστοσύνη στον Κύριο, ο οποίος βεβαίωσε το μήνυμα της σωτηρίας χάρις του, με τα εκπληκτικά θαύματα που τους έδινε τη δύναμη να κάνουν* (Πράξεις 14:3 «ικανόν μὲν οὖν χρόνον διέτριψαν παρρησιαζόμενοι ἐπὶ τῷ κυρίῳ τῷ μαρτυροῦντι τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ, διδόντι σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν»). Μόνο λίγα σχετικά θαύματα θεραπείας αποδίδονται στους αποστόλους στις

⁹ Η πεθερά του Πέτρου (Μκ 1:29–31 = Μτ 8:14–15 = Λκ 4:38–39) ένας λεπρός (Μκ 1:40–45 = Μτ 8:1–4 = Λκ 5:12–16) ένας παραλυτικός (Μκ 2:1–12 = Μτ 9:1–8 = Λκ 5:17–26) ένας άνθρωπος με ξεραμένο χέρι (Μκ 3:1–6 = Μτ 12:9–14 = Λκ 6:6–11) η κόρη του Ιαείρου (Μκ 5:21–43 = Μτ 9:18–26 = Λκ 8:40–56) μία γυναίκα με αιμορραγία (Μκ 5:25–34 = Μτ 9:20–22 = Λκ 8:43–48) ένας κωφάλαλος (Μκ 7:31–36) ο τυφλός στη δεξιαμενή της Βηθεσδά (Μκ 8:22–26) ο τυφλός Βαρτίμαιος (Μκ 10:46–52 = Μτ 9:27–34 = Λκ 18:35–43); a young man at Nain (Λκ 7:11–17) η συγκύπτουσα (Λκ 13:10–17), δέκα λεπροί (Λκ 17:11–19) ένας άνθρωπος με ιδρωπικία (Λκ 14:1–6) ένας παραλυτικός (Ιω 5:1–9) η ανάσταση του Λαζάρου (Ιω 11) ο εκ γενετής τυφλός (Ιω 9:1–41) ο υπηρέτης του εκατόνταρχου (Μτ 8:5–13 = Ιω 4:46–54) (Aune, *Μαγεία στον Πρώιμο Χριστιανισμό* "Magic in Early Christianity" 1523–24 σημ. 68, του οποίου αναπαρήγαγα τον κατάλογο εδώ).

¹⁰ Ladd, *Η Παρουσία του Μέλλοντος* (The Presence of the Future) 211–13.

¹¹ See Brown, *The New International Dictionary of New Testament Theology* 2: 626–35, s.v. "Miracle"; C. F. D. Moule, *Το Λεξιλόγιο του Θαύματος* "The Vocabulary of Miracle," in *Miracles* 235–8.

¹² E. Wright και R. H. Fuller, *Το βιβλίο των πράξεων του Θεού: Η σύγχρονη Μελέτη ερμηνεύει τη Βίβλο* *The Book of the Acts of God: Contemporary Scholarship Interprets the Bible* 272–5.

¹³ Δες J. Wilkinson, *Μία Μελέτη της Θεραπείας στο Κατά Ιωάννη Ευαγγέλιο* ("A Study of Healing in the Gospel According to John,") *SJT* 20 (1965): 457–60. Όπως μου υπενθύμισε ο Vivian Nutton, μερικοί από τους αναγνώστες των Ευαγγελίων μπορεί να μην είχαν θεραπευτεί από τον Ιησού μόνο με ένα σωτηριακό τρόπο. Επιπλέον, το γεγονός ότι τα Ευαγγέλια αποδίδουν θαύματα θεραπείας μόνο στον Ιησού και στους μαθητές του δεν αποκλείει τη δυνατότητα ότι και μερικοί Χριστιανοί μπορούν να ισχυριστούν ότι είχαν θαύματα θεραπείας επίσης.

¹⁴ TDNT 1:433–34, s.v. απόστολος.

Πράξεις¹⁵. Επιπλέον είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι στο κήρυγμα τους κάνουν λίγες αναφορές ειδικά στη θεραπευτική δύναμη του Ιησού (αν και σε μια περίπτωση [Πράξεις 10:38] ο Πέτρος αναφέρεται σ' αυτήν). Έτσι στο Πράξεις 3:8–10 ο Πέτρος και ο Ιωάννης θεραπεύουν τον εκ γενετής χωλό. Η Shirley Jackson Case συζητά από αυτήν και παρόμοιες περικοπές ότι «οι πρώτοι Χριστιανοί δεν ήταν καθόλου κατώτεροι προς τους ομόθρησκους τους στο να ομολογούν ότι κατέχουν τη δύναμη να θεραπεύουν κάθε είδους ασθένειες.»¹⁶ Όμως στην ομιλία που έκανε στο πλήθος μετά τη θεραπεία του εκ γενετής χωλού, ο Πέτρος τους λέγει ότι η θεραπεία είναι σημάδι ότι η σωτηρία ήρθε. Δεν καλεί τους συγκεντρωμένους να θεραπευτούν από τις ασθένειες τους αλλά μάλλον να μετανοήσουν.¹⁷ Το θέμα του κηρύγματος των αποστόλων ήταν σωτηρία δια του Ιησού Χριστού, και τα θαύματα που γίνονταν στο όνομα του δείχνουν την ανώτερη του δύναμη. Αυτό συνήθως ήταν εξίσου αληθινό είτε κήρυτταν σε ειδωλολάτρες είτε σε Ιουδαίους, ένα αξιοσημείωτο γεγονός δεδομένου ότι ως θρησκεία θεραπείας θα είχε μια ιδιαίτερη έλξη στους ειδωλολάτρες με τις θεότητες θεραπείας.¹⁸

Αν στραφούμε από τα Ευαγγέλια και τις Πράξεις στις Επιστολές της Καινής Διαθήκης, βρίσκουμε λίγα για ειδική αναφορά σε θεραπεία.¹⁹ Ο απόστολος Παύλος πράγματι αναφέρει το θέμα σε δύο καταλόγους που έδωσε στην Εκκλησία για τα χαρίσματα του Αγίου Πνεύματος (Α΄ Κορ. 12:9 και 28). Αλλά, ούτε εδώ ούτε κάπου αλλού δίνει λεπτομέρειες ή περιγράφει πως εκδηλώνονται. Οι Επιστολές είναι τα νωρίτερα γραφτά του Χριστιανισμού, και οι περισσότερες γράφτηκαν πριν από τα Ευαγγέλια. Ήθελαν οι συγγραφείς τους να δώσουν κανονιστική διδασκαλία για θέματα πίστης και πρακτικής στις εκκλησίες προς τις οποίες απευθύνονται. Αν σ' αυτό το πολύ πρώιμο στάδιο του Χριστιανισμού υπήρχε έμφαση στη θεραπεία, σίγουρα θα περιμέναμε να βρούμε κάποιες ενδείξεις στις Επιστολές. Όμως περιέχουν, μόνο μια συζήτηση για την εφαρμογή της θεραπείας, που βρίσκεται στην επιστολή του Ιακώβου, που ίσως είναι το πιο πρώιμο από τα γραπτά της Καινής Διαθήκης, και που συντάχθηκε λίγο πριν το 50 μ.Χ.²⁰

Η Επιστολή του Ιακώβου περιγράφει μια τελετή θεραπείας στην οποία οι πρεσβύτεροι της τοπικής συνάθροισης χρίουν τον ασθενή και προσεύχονται για την ανάνηψη του που είναι σίγουρη (5:14–16 και *ή εύχή τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα, καὶ ἐγερῆ αὐτὸν ὁ κύριος· κἂν ἁμαρτίας ἢ πεποικῶς, ἀφεθήσεται αὐτῷ*). Η περικοπή είναι δύσκολη και μπορεί να ερμηνευτεί κατά διάφορους τρόπους.²¹ Αναφέρεται στη φυσική υγεία και την ανάνηψη ή σε

¹⁵ Δες Hardon, *Οι διηγήσεις για Θαύματα στις Πράξεις των Αποστόλων* "The Miracle Narratives in the Acts of the Apostles" 303–5.

¹⁶ Case, *Η Τέχνη της Θεραπείας* "Art of Healing" 254.

¹⁷ Pace Case, που δεν ερμηνεύει σωστά την ομιλία του Πέτρου στην προσπάθεια του να δείξει ότι ο Πρώιμος Χριστιανισμός ήταν μια θεραπευτική θρησκεία (*Τέχνη της Θεραπείας* "Art of Healing" 255). Οι απόστολοι ανέφεραν τη θεραπεία μόνο σε ένα γενικό τρόπο κατά τα κηρύγματα τους και μετά αναφέροντας κυρίως τον Ιησού (δες π.χ. Πράξεις 10:38).

¹⁸ Στην αντίθεση μεταξύ της σωτηρίας στην Καινή Διαθήκη και την έννοια στον κατοπινό Ιουδαϊσμό, την Ελληνική Σκέψη και το γνωστικισμό δες TDNT 7: 1002–3, s.v. σώζω.

¹⁹ Cf. Aune, *Μαγεία στον Πρώιμο Χριστιανισμό* "Magic in Early Christianity" 1548.

²⁰ Για την ημερομηνία της Επιστολής Ιακώβου, δες Guthrie, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη* New Testament Introduction 761–4; R. M. Grant, *Μια Ιστορική Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη* A Historical Introduction to the New Testament 222

²¹ Δες M. Goguel, Η πρωτόγονος Εκκλησία 371–7; J. Wilkinson, *Θεραπεία στην Επιστολή του Ιακώβου* ("Healing in the Epistle of James,") SJT 24 (1971): 326–45; J. B. Mayor, *Η Επιστολή του Αγίου Ιακώβου: το Ελληνικό κείμενο με εισαγωγή* (The Epistle of St. James: The Greek Text with

πνευματική κατάσταση; Παρόλο που το βάρος της λογίας εκτίμησης είναι υπέρ της θαυματουργικής θεραπείας, θα μπορούσε κανείς να εγείρει ορισμένα επιτακτικά επιχειρήματα για να υποστηρίξει την άποψη ότι το αντικείμενο είναι η πνευματική θεραπεία και η αποκατάσταση. Λίγα εδάφια πιο πριν ο Ιάκωβος αναφέρει τον Ιώβ που υπέφερε υπομονετικά τη φυσική του θλίψη, ως παράδειγμα για μίμηση (5:10–11 μακαρίζομεν τούς ὑπομείναντας· τὴν ὑπομονὴν Ἰώβ). Υπάρχουν και υποδείξεις στις Πράξεις και τις Επιστολές ότι δε θεραπεύονται θαυματουργικά όλοι οι Χριστιανοί—είτε δε θεραπεύονται καθόλου—στην αποστολική εποχή: Οι φίλοι του Παύλου ο Επαφρόδιτος (Φιλ2:25–27) και ο Τρόφιμος (2 Τιμ. 4:20), για παράδειγμα.²² Δεν μπορούμε να πούμε αν η μία ή η άλλη περίπτωση κατέληξαν σε θεραπεία με θαυματουργικό τρόπο ή ακόμη (στην περίπτωση του Τρόφιμου) αν έγινε καλά. Ακόμη και ο Παύλος συνέχισε να υποφέρει από τον «σκόλοπα (αγκάθι) στη σάρκα» (2 Κορ. 12:7–10), και αν και πιθανόν να ήταν μια φυσική αρρώστια, δεν είμαστε σίγουροι περί τίνος επρόκειτο.²³ Το λεξιλόγιο στον Ιάκωβο υποδεικνύει, μάλλον, ότι η υπόσχεση της θεραπείας μπορεί να απευθυνθεί σ' αυτούς που είναι πνευματικά και όχι φυσικά άρρωστοι. Ενώ το ρήμα *κάμνειν* (εδ. 15) μπορεί να σημαίνει «να είσαι άρρωστος», πιο συχνά χρησιμοποιείται για την κούραση ή αδυναμία στην Καινή Διαθήκη (π.χ στους Εβρ. 12:3). Το νόημα μπορεί να είναι ότι αυτοί που χάσανε τη χαρά της σωτηρίας τους (δες σε αντίθεση το εδ. 13b) θα πρέπει να καλέσουν σε βοήθεια την κοινότητα (δηλ. τους πρεσβυτέρους). Η πνευματική κόπωση αφήνεται απροσδιόριστη, αλλά η προσθήκη του εδαφίου 15β καθιστά σαφές ότι εάν μια συγκεκριμένη αμαρτία είναι η αιτία της, θα συγχωρεθεί. Η επιπρόσθεση του σώσει (εδ. 15) και *ιαθήτε* (εδ. 16) μπορεί να δώσει επιχειρήματα για μια όχι κατά γράμμα ερμηνεία της περικοπής αν σκεφτούμε πόσο συχνά συσχετίζεται η σωτηρία με την υγεία στην βιβλική βιβλιογραφία.²⁴ Η σειρά με την οποία εμφανίζονται φαίνεται να είναι η αντίστροφη από αυτήν που θα περιμέναμε: η προσευχή της πίστης θα σώσει τον ασθενή, ενώ αυτοί που ομολογούν τις αμαρτίες τους θα θεραπευτούν (*ιαθήτε*). Ο ασθενής φαίνεται να είναι πνευματικά ασθενής, ενώ η θεραπεία (σ' αυτήν την περίπτωση, ίσως να είναι συγχώρηση και συμφιλίωση με το Θεό) δε δίνεται για μια φυσική κατάσταση αλλά για μια ψυχή που

Introduction), 3d ed., 169–74' και Kollmann, *Ο Ιησούς και οι Χριστιανοί ως Θαυματουργοί* (Jesus und die Christen als Wundertäter) 344–7. Για το χρίσμα του ασθενούς δες TDNT 1:230–2, s.v. ἀλείψω .

²² Ο Morton Smith παραθέτει τις εξής παραπομπές για ασθένειες στις Επιστολές της Καινής Διαθήκης: Α Κορ.. 2:3(κάγῳ ἐν ἀσθενείᾳ), 11:30(ο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοὶ καὶ κοιμῶνται ἱκανοί.) 2 Κορ. 4:10(πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες,) ff., 11:30 (τῆς ἀσθενείας μου καυχῆσομαι.), 12.5(καυχῆσομαι εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις), 7–10(διὸ ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη μοι σκόλοψ); Γαλ. 4:13 (οἴδατε δὲ ὅτι δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον,) ff. Φιλ. 2:26 (ἠκούσατε ὅτι ἠσθένησεν) ff., 3:10 (κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ); Κολ. 1:24(χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν) 1 Τιμ. 5:23(οἶνω ὀλίγω χρῶ διὰ τὸν στόμαχον καὶ τὰς πυκνάς σου ἀσθενείας.) 2 Τιμ. 4:20(Τρόφιμον δὲ ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ ἀσθενοῦντα.) (*Εντολές για τη διατήρηση της υγείας* “De tuenda sanitate praeccepta” 40 n. 24). Είναι απίθανο να αναφέρεται φυσική ασθένεια σε κάθε περίπτωση.

²³ Για τη φύση του σκόλοπα του Παύλου, που συνήθως θεωρείται μια φυσική αρρώστια δες Seybold και Mueller, *Ασθένεια και Θεραπεία* *Sickness and Healing* 171–82, και R. P. Martin, *Β' Κορινθίους* 2 Corinthians, *Word Biblical Commentary* 40:410–16. Δεν έχουν πεισθεί όλοι οι σχολιαστές ότι η ασθένεια του ήταν φυσική, όμως παραμένει η πιο κοινή άποψη. Έχει εμφανιστεί μια τεράστια βιβλιογραφία για στην οποία (με ένα υπολογισμό) τουλάχιστο δώδεκα υποθέσεις παρατέθηκαν, συμπεριλαμβάνουν πόνο στο κεφάλι, οφθαλμία (πρβ.. Γαλ. 4:13–15), επιληψία, νευραλγία, διαταραχή στην ομιλία, και κατάθλιψη.

²⁴ Arndt and Gingrich, *Ελληνοαγγλικό Λεξικό* A Greek-English Lexicon 403, s.v. σώζω (αν και το ρύμα στο Ιάκωβος 5:15 λαμβάνεται-πιστεύω λανθασμένα στο να αναφέρεται σε φυσική αρρώστια); TDNT 7:990, s.v. -σώζω.

είναι άρρωστη με την αμαρτία. Το κείμενο δεν απαιτεί από τους πρεσβυτέρους να έχουν υπερφυσικές δυνάμεις για να κάνουν την τελετή· μάλλον, δίνει έμφαση στην προσευχή που ασκείται μέσα στην κανονική διακονία της εκκλησίας. Έτσι, υποδεικνύω ότι αυτή η περικοπή δε θα πρέπει να ληφθεί ως βάση για μια τελετή θαυματουργικής θεραπείας στην πρώτη εκκλησία η οποία γινόταν από τους πρεσβυτέρους, ιδιαίτερα δεδομένου ότι είναι η μοναδική περίπτωση στις Επιστολές της Καινής Διαθήκης που δίνει μια οδηγία για θαυματουργική θεραπεία.

Το χρίσμα για θεραπεία αναφέρεται στα Ευαγγέλια ότι συνέβη κατά τη διάρκεια της διακονίας του Ιησού (Μκ. 6:13 και ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον), αλλά έξω από τον Ιάκωβο δε διαβάζουμε για τη χρήση του στην εκκλησία του πρώτου αιώνα. Το χρίσμα στις επιστολές της Καινής Διαθήκης χρησιμοποιείται συχνά μεταφορικά.²⁵ Η πρώτη καταγεγραμμένη αναφορά για τη χρήση του χρίσματος για θεραπεία ανάγεται στις αρχές του 3^{ου} αιώνα, όταν ο Πρόκλος Τορπακίων που ήταν μέλος της σχέτας των Μοντανιστών,²⁶ λέγεται ότι θεράπευσε τον Ρωμαίο αυτοκράτορα Σεπτίμιο Σεβήρο (193–211) με χρίσμα.²⁷ Η περικοπή στον Ιάκωβο αναφέρεται από τον Ωριγένη²⁸ (Ἀλλήλοις ἐξαγγέλλετε τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως ἰαθήτε)· και τον Ιωάννη Χρυσόστομο,²⁹ αλλά μόνο ο τελευταίος το συνδέει με φυσική θεραπεία.³⁰ Φαίνεται ότι μόνο μετά τον τέταρτο ή πέμπτο αιώνα το άλειμμα με λάδι έγινε μέρος μιας μυστηριακής λειτουργίας που γινόταν από τους πρεσβυτέρους και τους επισκόπους στις εκκλησίες.³¹ Αν όμως η περικοπή είχε ιδωθεί από τους πρώτους Χριστιανούς ότι περιγράφει πνευματική θεραπεία, όπως τη διάβασε ο Ωριγένης, αυτό το γεγονός μπορεί να εξηγήσει ότι δεν υπάρχει ένας κανόνας για την χρήση του χρίσματος για φυσική θεραπεία. Τέλος, η σιωπή των πρώιμων πηγών το κάνει αμφίβολο αν αυτή η πρακτική είχε χρησιμοποιηθεί ευρέως πριν την ύστερη αρχαιότητα. Η σύνδεση μεταξύ αμαρτίας και ασθένειας ήταν πολύ εξαπλωμένη στις κουλτούρες της Εγγύς Ανατολής, και αναπτύχθηκε σε μια τελετουργική θεραπεία στις Χριστιανικές κοινότητες,

²⁵ Δες, π.χ., Β' Κορ. 1:21 (ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός)· Εβρ. 1:9 (διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεός,)· Α' Ιω. 2:20 (καὶ ὑμεῖς χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἀγίου), 27 (καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ); Απ. 3:18 (καὶ κολλούριον ἐγχρῖσαι τοὺς ὀφθαλμοὺς σου ἵνα βλέπης.). Μπορεί κανείς να συμπεράνει ότι η προσευχή των πρεσβυτέρων στον Ιάκωβο, αυτή η ίδια αποτελεί το χρίσμα.

²⁶ Για τον Μοντανισμό δες παρακάτω.

²⁷ Τερτυλλιανός, Ad Scapulam 4

²⁸ Καλεί τους πρεσβυτέρους της εκκλησίας και επιθέτουν πάνω του τα χέρια και τον αλείφουν με λάδι Vocet presbyteros ecclesiae et imponant ei manus unguentes eum oleo (Homily 2 on Leviticus 4) Ο Goguei θεωρεί ότι το ότι επιθέτουν τα χέρια ως ένδειξη ότι ο Ωριγένης θεώρησε το κείμενο ως μια οδηγία για συμφιλίωση μετανοημένων που ζητούσαν συγχώρηση από τις αμαρτίες τους (Η Πρωτόγονη εκκλησία The Primitive Church 375

²⁹ Ιωάννου Χρυσόστομου, Περί Ιερωσύνης 3.6.

³⁰ Ο Ωριγένης δεν κάνει αναφορά σε φυσική θεραπεία. Ο Χρυσόστομος παραθέτει την αναφορά στον Ιάκωβο μέσα στα πλαίσια μιας συζήτησης της δύναμης του πρεσβυτέρου να συγχωρεί αμαρτίες, και αναφέρει μόνο παρεμπιπτόντως τη φυσική θεραπεία

³¹ Δες Κανόνες Ιππολύτου 21C. Η προσευχή του χρίσματος (προσευχή 17) στο έργο για τα Μυστήρια του Σεραπίωνος (παραθέτει η Merideth 103) υπάρχει κάτι το πολύ γενικό για να θεωρηθεί ως μια ειδική τελετή για θεραπεία από ασθένειες. Δες επίσης C. W. Gusmer, *Και με επισκεφθήκατε: Μια Μυστηριακή διακονία στους ασθενείς και ετοιμοθάνατους* And You Visited Me: A Sacramental Ministry to the Sick and the Dying 5–21, και J. L. Empereur, *Προφητικό Χρίσμα: η κλήση του Θεού στους Ασθενείς, ηλικιωμένους και ετοιμοθάνατους* Prophetic Anointing: God's Call to the Sick, the Elderly, and the Dying 121–37.

ορισμένες έχριαν για την συγχώρηση των αμαρτιών, και άλλες για τη θεραπεία του σώματος, ενώ μερικές το έκαναν και για τα δύο.³²

Ο Δεύτερος Αιώνας

Αν κάποιο είδος μυστηριακής ή τελετουργικής θεραπείας χρησιμοποιήθηκε συνεχώς στην πρώιμη εκκλησία, ή αν η θαυματουργή θεραπεία οποιουδήποτε είδους απολάμβανε εξέχουσα θέση, θα έπρεπε να περιμένουμε να βρούμε αναφορά σε αυτήν τον δεύτερο αιώνα. Ο B. B. Warfield παρατήρησε πριν από πολύ καιρό ότι, σε αντίθεση με τα χριστιανικά γραπτά του τέταρτου αιώνα, αυτά του δεύτερου στερούνται σε μεγάλο βαθμό σε αναφορές σε σύγχρονα θαύματα θεραπείας.³³ Αυτό ισχύει ασφαλώς για τα πρώτα μη κανονικά γραπτά του τέλους του πρώτου και των αρχών του δεύτερου αιώνα, τα οποία αναφέρονται συμβατικά ως Αποστολικοί Πατέρες (π.χ. Πολύκαρπος και Ιγνάτιος). Αυτά τα γραπτά αφορούν κυρίως την εσωτερική ζωή των χριστιανικών κοινοτήτων. Ενώ το δείγμα είναι μικρό, μπορεί να είναι σημαντικό ότι δεν βρίσκουμε σε αυτά καμία συγκεκριμένη αναφορά σε σύγχρονες θεραπευτικές πρακτικές.³⁴ Αντίθετα, όταν στραφούμε στην απολογητική βιβλιογραφία του δεύτερου μισού του δεύτερου αιώνα, βρίσκουμε αναφορά σε θεραπείες στα γραπτά του Ιουστίνου του Μάρτυρος, του Ειρηναίου, του Ωριγένη και του Τερτυλλιανού.³⁵ Ο Ιουστίνος ο Μάρτυς, για παράδειγμα αναφέρει ταυτόχρονα τη θεραπεία και τον εξορκισμό ως σύγχρονα φαινόμενα στην εκκλησία.³⁶ Ο Ειρηναίος (περ. 130–περ. 200), επίσης, μιλά για το δώρο της θεραπείας με την επιβολή των χεριών που έχει δοθεί στους «αληθινούς μαθητές» του Ιησού. Αυτό το δώρο, λέει, η εκκλησία χρησιμοποιεί «μέρα με τη μέρα προς όφελος των Εθνών», μαζί με τον εξορκισμό, την προφητεία και την ανάσταση των νεκρών.³⁷ Αυτή η δήλωση του Ειρηναίου είναι η πιο ρητή αναφορά στις συνεχιζόμενες αξιώσεις για θαυματουργή θεραπεία που έχουμε από τον δεύτερο αιώνα. Αυτό που ωστόσο, είναι αξιοσημείωτο σε αυτές τις αναφορές, είναι ότι διατυπώνονται πάντα με γενικούς όρους: ο τόνος τους είναι αυτός της συμβατικής απολογητικής και δεν αναφέρουν συγκεκριμένες περιπτώσεις θεραπείας.³⁸ Ως εκ τούτου, αν και φαίνεται να μιλούν για σύγχρονα φαινόμενα, μάλλον αναφέρονται σε θαύματα που αποδίδονταν στους αποστόλους στην Καινή Διαθήκη.³⁹ Είναι αξιοσημείωτο ότι ο υπαινιγμός του Ειρηναίου για τη θαυματουργή θεραπεία βρίσκεται στο πλαίσιο μιας διάψευσης των αιρετικών, όπου ενδιαφέρεται να διακρίνει μεταξύ αληθινών και ψευδών θαυμάτων.⁴⁰ Μπορεί κάλλιστα να

³² F. S. Paxton, *Εκχριστιάνιση του Θανάτου: Η δημιουργία μιας διαδικασίας τελετουργίας στις αρχές του Μεσαίωνα* Christianizing Death: The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe 27–32; 55–9; 70–3.

³³ Warfield 3–31' όμως δεξ σημ. 35 πιο κάτω. Για αυτά που ακολουθούν είμαι ευγνώμων για τη συζήτηση του Warfield' δεξ επίσης Dörnemann, *Ασθένεια και Θεραπεία* (Krankheit und Heilung) 80–7

³⁴ Για την γενική έλλειψη θαυματουργικών στοιχείων στους Αποστολικούς Πατέρες δεξ 10–11' πρβ. J. B. Lightfoot, ed. and trans., *Οι Αποστολικοί Πατέρες* (The Apostolic Fathers), pt. 2, S. Ιγνάτιος, , S. Πολύκαρπος 1: 614–16.

³⁵ Achtemeier, *Ο Ιησούς και οι Μαθητές ως Θαυματουργοί* "Jesus and the Disciples as Miracle Workers" 156–61.

³⁶ Ιουστίνος ο Μάρτυς, *Δεύτερη Απολογία* 6 ιάσαντο και ἔτι νῦν ἰῶνται

³⁷ Ειρηναίος, *Κατά Αιρέσεων* 2.32.4' πρβ. 2.31.2. *Οι νεκροί αναστήθηκαν και παρέμειναν ανάμεσα μας για πολλά χρόνια*

³⁸ Ο Ωριγένης λέγει ότι «ίχνη» προφητείας και θαυμάτων βρίσκονται, και ισχυρίζεται ότι ήταν μάρτυς (Κατά Κέλσου 2.8) αλλά δεν αναφέρει συγκεκριμένα παραδείγματα.

³⁹ Warfield 11–16; cf. J. S. McEwen, *Η διακονία της Θεραπείας* "The Ministry of Healing," SJT 7 (1954): 136–41.

⁴⁰ Ο Ειρηναίος θεωρεί την ικανότητα να κάνει θαύματα, ιδιαίτερα να θεραπεύει και να ανασταίνει νεκρούς, ως αυθεντικό σημάδι του ορθόδοξου χριστιανισμού που λείπει από τους αιρετικούς. Για

αντιπροσωπεύει μια αμυντική ρητορική στρατηγική εκ μέρους των απολογητών. Αν και ο Ειρηναίος υπονοεί ότι η θαυματουργή θεραπεία ήταν ένα σύγχρονο φαινόμενο, αρκετοί συγγραφείς του δεύτερου και τρίτου αιώνα προτείνουν ότι η αφθονία των θαυμάτων που αποδίδονταν στην αποστολική εποχή δεν ήταν πλέον ορατή στην εποχή τους. Έτσι ο Ωριγένης, αφού μίλησε για τα θαύματα που έκαναν ο Ιησούς και οι απόστολοι, γράφει ότι σώζονται ακόμη μεταξύ των Χριστιανών μόνο «ίχνη του Αγίου Πνεύματος» που διώχνουν τους δαίμονες και κάνουν πολλές θεραπείες.⁴¹ Ομοίως, ο Τερτυλλιανός αναφέρει την ανάσταση των νεκρών και τη θεραπεία ασθενειών ως παραδείγματα θαυμάτων που έκαναν οι απόστολοι, τα οποία δεν συμερίζονται (υπονοεί) οι διάδοχοί τους.⁴² Ο Ειρηναίος, μιλώντας για εκείνους που αναστήθηκαν από τους νεκρούς, τοποθετεί τα γεγονότα σε παρελθοντικό χρόνο, υποδηλώνοντας ότι και αυτός θεωρούσε την εποχή του ως κάπως διαφορετική από την αποστολική εποχή όσον αφορά την ύπαρξη υπερφυσικών χαρισμάτων.⁴³

Ένα επιπλέον επιχείρημα για την έλλειψη πεποίθησης ότι συνέβαιναν θαυματουργές θεραπείες ακόμη στην εκκλησία τον δεύτερο και τρίτο αιώνα είναι η αποτυχία των χριστιανών συγγραφέων να εκμεταλλευτούν για απολογητικούς σκοπούς συγκεκριμένες περιπτώσεις Χριστιανών που ισχυρίστηκαν ότι είχαν θεραπευτεί από θάυμα. Η επιθυμία για σωματική υγεία και θεραπεία ήταν ευρέως διαδεδομένη τον δεύτερο αιώνα. Οι ασθένειες του σώματος και του νου, πραγματικές και φανταστικές, αφθονούσαν, και μαζί τους η απαίτηση για θαυματουργές θεραπείες, μια απαίτηση που επικεντρώθηκε στις πολλές θεραπευτικές λατρείες σε όλο τον κόσμο της Μεσογείου.⁴⁴ Υπήρχαν εκατοντάδες ειδωλολατρικά ιαματικά ιερά τον δεύτερο αιώνα, μερικά συνδεδεμένα με λατρείες τοπικών ηρώων, ενώ άλλα με τον Ασκληπιό, ο οποίος είχε αναδειχθεί ως ο κατ' εξοχήν θεός θεραπείας του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού και ο οποίος απολάμβανε εξαιρετική δημοτικότητα στην εποχή των Αντωνίνων (138–80).⁴⁵ Άλλοι θεοί με αξίωση για παγκόσμια λατρεία (π.χ. η Ίσις και ο Σέραπις) προσέλκυσαν μεγάλο αριθμό ανθρώπων που αναζητούσαν ανακούφιση από ασθένειες.⁴⁶ Μαρτυρίες για θαυματουργές θεραπείες που πραγματοποιήθηκαν από τους θεούς (που ονομάζονται αρεταλογίες) χρησιμοποιήθηκαν για να προσελκύσουν όσους αναζητούσαν θεραπεία. Η προθυμία για θεραπεία παρήγαγε

για έρευνα για τις διαμάχες που αφορούν τη θέση των θαυμάτων στην πρώιμη Χριστιανική σκέψη, δες M. van Uytanghe, *Η βιβλική και πατερική αντιπαράθεση γύρω από τα θαύματα, και οι επιδράσεις στην αγιολογία στην ύστερη αρχαιότητα και τον υψηλό Λατινικό Μεσαίωνα* “La Controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l’hagiographie dans l’Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin,” in *Hagiographie, cultures et sociétés IV–XII siècles* 205–33.

⁴¹ Ωριγένης, *Contra Celsum* 1.46. On this passage, see Warfield 239–40 n. 22.

⁴² Τερτυλλιανός, *De pudicitia* 21. See Warfield 14–15. Ο Τερτυλλιανός αναφέρει αρκετές περιπτώσεις εξορκισμού αλλά μόνο μια θεραπεία (*Ad Scapulam* 4).

⁴³ McEwen, *Η Διακονία της Θεραπείας* “The Ministry of Healing” 137–8.

⁴⁴ Η τάση συγγραφέων του δεύτερου αιώνα όπως ο Ηρώδης Αττικός, ο Μάρκος Αυρήλιος και άλλοι να επικεντρώνονται στα σωματικά προβλήματα έχει σχολιαστεί πολύ. (δες, e.g., Dodds, *Ειδωλολάτρες και Χριστιανοί* Pagan and Christian 39–45; Bowersock, *Έλληνες Σοφιστές* Greek Sophists 71–3, στην αλληλογραφία του Φρόντο με τον Μάρκο Αυρήλιο και J. E. G. Whitehorse, *ΉΤΑΝ Ο Μάρκος ΄Αυρήλιος υποχονδριακός*; “Was Marcus Aurelius a Hypochondriac?” *Latomus* 36 [1977]: 413–21, also on the correspondence).

⁴⁵ Edelstein and Edelstein, *Ασκληπιός* Asclepius 2:255.

⁴⁶ Για την Ίσιδα και τον Σέραπη δες R. E. Witt, *Η Ίσις στον Ελληνορωμαϊκό Κόσμο* Isis in the Graeco-Roman World 185–97, and Kee, *Θαύματα στον Πρώιμο Χριστιανικό κόσμο* Miracle in the Early Christian World 105–45

επίσης μια σοδειά χαρισματικών θεραπευτών όπως ο «ειδωλολάτρης Χριστός», ο Απολλώνιος ο Τυανεύς.⁴⁷

Ο Ramsay MacMullen έχει υποστηρίξει επανειλημμένα ότι από όλα τα στοιχεία του Χριστιανισμού που έλκυαν τους ειδωλολάτρες, τα θαύματα θεραπείας με εξορκισμό είχαν τη μεγαλύτερη έλξη.⁴⁸ «Επομένως, θα μπορούσε να είναι μόνο μια εξαιρετική δύναμη που θα εκτοπίσει πραγματικά τις εναλλακτικές και θα εξαναγκάσει την προσχώρησή· θα μπορούσαν να είναι μόνο οι πιο επικυρωτικές επιδείξεις που θα λειτουργούσαν. Ως εκ τούτου, θα πρέπει να δώσουμε τόση βαρύτητα σε αυτό, το κύριο όργανο μεταστροφής, όπως κάνουν οι καλύτεροι, πρώτοι μάρτυρες των γεγονότων».⁴⁹ Ο MacMullen πιστεύει ότι οι Χριστιανοί «ξεχώριζαν ως συχνοί και ισχυροί εξορκιστές», παρόλο που δεν υπήρχε μεγάλο κοινό ή φήμη για τον εξορκισμό μεταξύ των ειδωλολατρών.⁵⁰ Στην πραγματικότητα, οι «πρώτοι μάρτυρες αυτών των θεμάτων» δεν δίνουν έμφαση στον εξορκισμό ή στα θαύματα θεραπείας (για τον MacMullen είναι συνήθως τα ίδια) με τον τρόπο που νομίζει ότι κάνουν. Η Elizabeth Leeper παρατηρεί ότι είναι στα χριστιανικά ειδύλλια και θρύλους που βλέπουμε «όλες τις λεπτομερείς ιστορίες εξορκισμού και μεταστροφής . . . οι απολογητές δεν δίνουν λεπτομέρειες, κανένα παράδειγμα, ούτε ένα άτομο με το όνομα του που είδε έναν εξορκισμό ή εξορκίστηκε ο ίδιος και έγινε μ' αυτό Χριστιανός.»⁵¹ Μέχρι την εποχή του Αμβροσίου και του Αυγουστίνου στις αρχές του πέμπτου αιώνα, τα θεραπευτικά θαύματα σπάνια αξιοποιούνταν στην απολογητική λογοτεχνία. Οι πρώτοι απολογητές ανυπομονούσαν να αντιμετωπίσουν τους ισχυρισμούς του Ασκληπιού, όχι διαψεύδοντάς τους αλλά δείχνοντας ότι οι θεραπείες του ήταν αποτέλεσμα δαιμονικών δυνάμεων.⁵² Ενώ ισχυρίζονται ότι και οι Χριστιανοί μπορούν να επιδείξουν περιπτώσεις θεραπείας, δίνουν λίγη έμφαση σε αυτά. Αντίθετα, η γενική τους υπεράσπιση των θαυμάτων δεν υποδηλώνει προσωπική εμπειρία με πραγματικά θαύματα και οποιοσδήποτε ισχυρισμός ότι είχαν επιρροή στο να κερδίζονται προσήλυτοι πρέπει να λαμβάνει υπόψη τη δήλωση του Ωριγένη ότι γίνονταν λιγότερο συνηθισμένα με το πέρασμα του χρόνου.⁵³ Χωρίς να δηλώνουν ρητά ότι η εποχή των θαυμάτων είχε

⁴⁷ Για τον Απολλώνιο, δες M. Dzielska, *Απολλώνιος ο Τυανεύς στο θρύλο και στην ιστορία* Apollonius of Tyana in Legend and History, trans. P. Piehowski' ως ο «ειδωλολάτρης Χριστός», δες 15. Γενικά για τους χαρισματικούς θεραπευτές δες Smith, *Προλεγόμενα* "Prolegomena," και J. Z. Smith, *Τα Καλά Νέα δεν είναι Νέα: Αρεταλογία και το Ευαγγέλιο* ("Good News Is No News: Aretalogy and Gospel,") στο *Χριστιανισμός, Ιουδαϊσμός και άλλες Ελληνορωμαϊκές θρησκείες*, (Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults): Studies for Morton Smith at Sixty, ed. J. Neusner, 21–38.

⁴⁸ R. MacMullen, *Ειδωλολατρία στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία* (Paganism in the Roman Empire) 95–6, 135; για μια κριτική, δες Praet, *Εξηγώντας την Εκχριστιάνιση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας* ("Explaining the Christianization of the Roman Empire") 9–11, 25–7.

⁴⁹ MacMullen, *Ο Εκχριστιανισμός της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας* (Christianizing the Roman Empire) 27; πρβ. Στο ίδιο, *Δύο τύποι μεταστροφής στον Πρώτο Χριστιανισμό* ("Two Types of Conversion to Early Christianity,") στο *Αλλαγές στην Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία: Μελέτες του συνηθισμένου* (Changes in the Roman Empire: Essays in the Ordinary) 140–1' δες επίσης Harnack, *Αποστολή και Επέκταση* (Mission and Expansion) 1:131' Brown, *Ο Κόσμος της Ύστερης Αρχαιότητας* (The World of Late Antiquity) 55 και *Η εμφάνιση και η λειτουργία του Αγίου Άνδρα στην Ύστερη Αρχαιότητα* ("The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity," in *Society and the Holy in Late Antiquity*) 121–6, originally published in *Journal of Roman Studies* 61 (1971): 80–101' και Perkins, *Ο Πάσχων Εαυτός* (The Suffering Self) 17–18.

⁵⁰ MacMullen, *Ειδωλολατρία στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία* (Paganism in the Roman Empire) 50.

⁵¹ Leeper, *Εξορκισμός στον Πρώιμο Χριστιανισμό* ("Exorcism in Early Christianity") 167.

⁵² Δες Edelstein and Edelstein, *Ασκληπιός* (Asclepius) 2:132–3.

⁵³ M. F. Wiles, *Θαύματα στην Πρώτη Εκκλησία* ("Miracles in the Early Church,") in Moule, *Miracles* 222.

σταματήσει με την αποστολική εποχή, οι απολογητές υπαινίσσονται ευρέως ότι έχουν μόνο λίγα ίχνη θαυμάτων στην εποχή τους. Ακόμη και ο Ειρηναίος, που ισχυρίζεται τη συνεχή παρουσία των θαυμάτων,⁵⁴ όπως και οι σύγχρονοί του, μιλάει γενικά και χωρίς να αναφέρει παραδείγματα. Αλλά ο Ευσέβιος, που τον παραθέτει, προτείνει ότι στην εποχή του Ειρηναίου, όπως και στη δική του, δεν ήταν κοινά.⁵⁵ Ο Ωριγένης, μάλλον, τονίζει τη σημασία των οραμάτων στις μεταστροφές,⁵⁶ ενώ το μόνο είδος θαύματος που παραμένει εξέχον στα απολογητικά έργα είναι ο εξορκισμός.⁵⁷

Ο Ρόμπιν Λέιν Φοξ υποστηρίζει ότι αποδίδοντας θαύματα ή εξορκισμούς στο να κερδίζονται προσήλυτοι, «συντομεύουμε μια μακρά διαδικασία» και υποτιμούμε την «ακραία σωφροσύνη των Μεσογειακών ανδρών». ⁵⁸ Ο ρωμαϊκός κόσμος ήταν συνηθισμένος σε αξιώσεις για θαύματα, και οι μορφωμένες τάξεις θεωρούσαν τον εξορκισμό «κάτι ανόητο». Ήταν απαραίτητο στο περιβάλλον των ειδωλολατρικών λατρειών να μην κερδίσουμε οπαδούς, αλλά με πεποίθηση και πειθώ να κερδίσουμε προσήλυτους. Τα θαύματα έπαιξαν ελάχιστο ρόλο στην απόκτηση ενδιαφέροντος για ακρόαση με τους ειδωλολάτρες· μόνο τα λογικά επιχειρήματα βοηθούσαν. «Δεν γνωρίζουμε καμία ιστορική περίπτωση», γράφει ο Λέιν Φοξ, «που ένα θαύμα ή ένας εξορκισμός έστρεψε ένα άτομο, πόσο μάλλον ένα πλήθος, στη χριστιανική πίστη». ⁵⁹ Το θέμα απεικονίζεται όμορφα από μια αποκαλυπτική συζήτηση για τη θαυματουργή θεραπεία από χριστιανική άποψη που βρίσκεται στο *Κατά Κέλσου* του Ωριγένη, που γράφτηκε τον τρίτο αιώνα ως απάντηση σε μια επίθεση στον Χριστιανισμό από τον λόγιο ειδωλολάτρη Κέλσο του τέλους του δεύτερου αιώνα. Ένα αμφισβητούμενο σημείο αφορά το ερώτημα αν ο Ασκληπιός ή ο Ιησούς είναι ο αληθινός σωτήρας. Θα περίμενε κανείς ότι ο Ωριγένης θα αναφέρει περιπτώσεις θείας θεραπείας στο όνομα του Ιησού, ιδιαίτερα λαμβανομένων υπόψη των πολυάριθμων αξιώσεων θείας θεραπείας που αποδίδονται από τον Κέλσο στον Ασκληπιό. Μάλιστα, δεν αναφέρει κανένα. Πράγματι, το επιχείρημα του Ωριγένη είναι μάλλον αδύναμο. Είναι έτοιμος να παραδεχτεί τη θεραπευτική δύναμη του Ασκληπιού. Οι πρώτοι χριστιανοί συγγραφείς όπως ο Ωριγένης πίστευαν ότι οι δαίμονες μπορούσαν να θεραπεύσουν τόσο καλά όσο ο Θεός και ότι ο Ασκληπιός δεν ήταν θεός αλλά ένας δαίμονας που χρησιμοποιούσε τη μαγεία για να θεραπεύσει. Αλλά λέει λίγα για να υποστηρίξει τη θεραπευτική δύναμη του Ιησού, εκτός από το να διεκδικήσει την ύπαρξή της.⁶⁰ Έχει κανείς την αίσθηση ότι όταν οι ισχυρισμοί για

⁵⁴ Haer. 2:48–9.

⁵⁵ Lampe, *Θαύματα και η Απολογητική του Πρώιμου Χριστιανισμού* (“Miracles and Early Christian Apologetic,”) in Moule, *Miracles* 215. Στην πολύ εξαπλωμένη πεποίθηση ότι τα θαύματα λιγότεψαν στον δεύτερο και στον τρίτο αιώνα, δεσ Uytfanghe, *Η βιβλική και Πατερική αντιπαράθεση* “La Controverse biblique et patristique” 210–11.

⁵⁶ Κατά Κέλσου.1.46.

⁵⁷ Lampe, *Θαύματα και η Απολογητική του Πρώιμου Χριστιανισμού* (“Miracles and Early Christian Apologetic,”) 215.

⁵⁸ Lane Fox, *Ειδωλολάτρες και Χριστιανοί* 327–30, η παράθεση στη 330.

⁵⁹ Αυτόθι, 328, 329.

⁶⁰ Ωριγένης, *Κατά Κέλσου* 3.24–5 (ἐπὶ τοὺς δεομένους θεραπείας ἢ τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν καὶ τὸ τοῦ Ἰησοῦ ὄνομα μετὰ τῆς περὶ αὐτοῦ ἱστορίας. Τούτοις γὰρ καὶ ἡμεῖς ἐωράκαμεν πολλοὺς ἀπαλλαγέντας χαλεπῶν συμπτωμάτων καὶ ἐκστάσεων καὶ μανιῶν καὶ ἄλλων μυρίων, ἅπερ οὐτ' ἄνθρωποι οὔτε δαίμονες ἐθεράπευσαν) για αυτή την περικοπή δεσ Angus, *Θρησκευτικές Αναζητήσεις στον Ελληνορωμαϊκό Κόσμο* Religious Quests of the Graeco-Roman World 420–2. Γενικά για τον Κέλσο, δεσ R. L. Wilken, *Πως οι Ρωμαίοι είδαν τους Χριστιανούς* (The Christians As the Romans Saw Them) 94–125. *Για θεραπείες με κακόβουλες δυνάμεις* (ειδωλολατρικούς θεούς και δαίμονες), δεσ Amundsen 7

σύγχρονες θαυματουργές θεραπείες διατυπώθηκαν τον δεύτερο αιώνα, σε μια συζήτηση μεταξύ των οπαδών του Ιησού και εκείνων του Ασκληπιού, οι Χριστιανοί ανακάλυψαν ότι βρίσκονται σε μειονεκτική θέση. Δυσκολεύτηκαν να δυσφημήσουν τον Ασκληπιό, του οποίου οι θεραπείες ήταν άφθονες και οι ισχυρισμοί του οποίου ήταν δύσκολο να τους αρνηθούν, πόσο μάλλον να τους υπερνικήσουν.⁶¹ Το ότι οι Χριστιανοί φαίνεται ότι έκαναν ελάχιστη προσπάθεια πριν από τα τέλη του τέταρτου αιώνα να τους υπερνικήσουν, υποστηρίζει ότι η θεραπεία (ως διαφορετική από τη φροντίδα των ασθενών) απολάμβανε έλλειψη έμφασης στους χριστιανικούς κύκλους. Ίσως ακόμη και ορισμένοι χριστιανοί να μην ήταν απρόσβλητοι από την έλξη του Ασκληπιού. Βρίσκει κανείς στον Χριστιανισμό του δεύτερου και των αρχών του τρίτου αιώνα -μια εποχή που επιζητούσε διακαώς τη θρησκευτική θεραπεία- μια αξιοσημείωτη έλλειψη των στοιχείων μιας θεραπευτικής θρησκείας: ενδείξεις ότι υπήρχαν λίγοι θεραπευτές για να ανταγωνίζονται τους ειδωλολάτρες και ελάχιστες ενδείξεις απόπειρες χρήσης συγκεκριμένων περιπτώσεων θαυματουργής θεραπείας για απολογητικούς σκοπούς, ή ακόμη και για την εξουδετέρωση των ισχυρισμών των παγανιστικών λατρειών. Τέλος, σε μια εποχή στην οποία ο Χριστιανισμός αυξανόταν με σημαντικό ρυθμό, ακούμε (σύμφωνα με τον MacMullen) για λίγους που μεταστράφηκαν στο Χριστιανισμό που ήρθαν στην πίστη είτε επειδή είχαν θεραπευτεί είτε επειδή περίμεναν ότι αυτό θα γινόταν. Η δημοφιλής έκκληση των θαυμάτων της θεραπείας ήταν λιγότερο σημαντική για την εξασφάλιση χριστιανών προσήλυτων από ό,τι ήταν η επιχειρηματολογία, η πειθώ και μια θεολογία που έφερε πεποίθηση και ελπίδα σε όσους την αποδέχονταν.⁶²

Θεραπεία σε πρώιμα Σεχταριστικά και Αιρετικά Κινήματα

Θα περίμενε κανείς να βρει περισσότερα στοιχεία για μια παράδοση θαυματουργής θεραπείας μεταξύ ακραίων ή σεχταριστικών ομάδων στο περιθώριο του Χριστιανισμού, δεδομένου ότι υπάρχουν τόσο λίγα στοιχεία για αυτά από την κύρια εκκλησία. Ο Μοντανισμός, ο οποίος ισχυριζόταν από μόνος του τη συνέχιση της ύπαρξης των προφητικών χαρισμάτων που ασκούσαν οι απόστολοι, φαίνεται πολλά υποσχόμενος από αυτή την άποψη.⁶³ Ο Μοντανισμός πήρε το όνομά του από τον ιδρυτή του, Μοντάνο, ο οποίος καταγόταν από τη Φρυγία της δυτικής Μικράς Ασίας και ο οποίος ισχυρίστηκε ότι κατείχε το δώρο της προφητείας. Είτε το 156–57 είτε το 172 άρχισε να εκφωνεί άμεσες

⁶¹ «Η [παλιά] πίστη που πρακτικά δημιούργησε ένα πεισματάρικο εμπόδιο που την αντάμειψε με το να σταθεί ενάντια στη πρόοδο του Χριστιανισμού. Ο παγανισμός έκανε την τελευταία του άμυνα στους ναούς του Σέραπη και του Ασκληπιού και οι δυνάμεις αντίστασής του οφείλονταν στις θεραπείες που έγιναν υπό την αιγίδα τους στο όνομα του θεού». (Hamilton, *Εγκοίμηση Incubation* 109).

⁶² Lane Fox, *Ειδωλολάτρες και Χριστιανοί* (Pagans and Christian)330–1.

⁶³ Οι κυριότερες πηγές για τον Μοντανισμό είναι ο Ευσέβιος, *Εκκλησιαστική Ιστορία* . 5.3.4 (τῶν δ' ἀμφὶ τὸν Μοντανὸν καὶ Ἀλκι βιάδην καὶ Θεόδοτον περὶ τὴν Φρυγίαν ἄρτι τότε πρώτων τὴν περὶ τοῦ προφητεύειν ὑπόληψιν), 5.14–18(5.18.3] καὶ αὐτὰ μὲν περὶ τοῦ Μοντανοῦ· καὶ περὶ τῶν προφητῶν δὲ αὐτοῦ ὑποκαταβάς οὕτω γράφει· «δείκνυμεν οὖν αὐτὰς πρώτας τὰς προφήτιδας ταύτας, ἀφ' οὗ τοῦ πνεύματος ἐπληρώθησαν, τοὺς ἄνδρας καταλιπούσας, πῶς οὖν ἐψεύδοντο Πρίσκιλλαν παρθένον ἀποκαλοῦντες;»), και του Επιφάνιου το Πανάριον (Αιρέσεις Οὔτοι γὰρ οἱ κατὰ Φρύγας καλούμενοι δέχονται καὶ αὐτοὶ πᾶσαν γραφὴν παλαιᾶς καὶ νέας διαθήκης καὶ νεκρῶν ἀνάστασιν ὁμοίως λέγουσι, Μοντανὸν δὲ τινα προφήτην αὐχοῦσιν ἔχειν καὶ Πρίσκιλλαν καὶ Μαξιμίλλαν προφήτιδας) 48. Δες F. C. Klawater, «Η Νέα προφητεία στον Πρώιμο Χριστιανισμό: Η Προέλευση, Φύση και Ανάπτυξη του Μοντανισμού 165-220 μ.Χ.» “The New Prophecy in Early Christianity: The Origin, Nature and Development of Montanism, A.D. 165–220”; D. E. Aune, *Προφητεία στον Πρώιμο Χριστιανισμό και στον Αρχαίο Μεσογειακό Κόσμο* (Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World) και C. Trevett, *Μοντανισμός, Γένος, Εξουσία και Νέα Προφητεία* (Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy).

αποκαλύψεις από τον Θεό μέσω της υποτιθέμενης έμπνευσης του Αγίου Πνεύματος.⁶⁴ Το χάρισμα της προφητείας ισχυριζόντουσαν ότι το είχαν δύο γυναίκες ακόλουθοι του Μοντάνου, η Πρίσκιλλα και η Μαξίμιλα.

Σε αντίθεση με τα κύρια ρεύματα του Χριστιανισμού ή τους Καθολικούς Χριστιανούς, οι Μοντανιστές ισχυρίστηκαν ότι τα υπερφυσικά φαινόμενα (χαρίσματα) που εκδηλώθηκαν από τους αποστόλους συνεχίστηκαν μέχρι τις μέρες τους ως μέρος της μόνιμης διακονίας της εκκλησίας. Αυτά τα χαρίσματα περιλάμβαναν όχι μόνο εκστατικές προφητείες αλλά και οράματα και γλωσσολαλίες (μιλώντας σε γλώσσες). Ο Μοντανισμός εξαπλώθηκε από τη Μικρά Ασία στη Βόρεια Αφρική, όπου απολάμβανε ευρεία απήχηση, αλλά δεν γνωρίζουμε πόσοι από τους οπαδούς του εγκατέλειψαν πραγματικά τις κύριες εκκλησίες για να σχηματίσουν ξεκάθαρα μοντανιστικές. Οι μοντανιστικές επιρροές οδήγησαν, ωστόσο, στην εμφάνιση της εκστατικής προφητείας ως οικείο φαινόμενο στις εκκλησίες της Βόρειας Αφρικής. Ο Τερτυλλιανός, ο οποίος έγινε ο ίδιος προσήλυτος στον Μοντανισμό αργότερα στη ζωή του (μια μοντανιστική τάση αρχίζει να είναι εμφανής στα γραπτά του το 207), μιλά για μια τέτοια περίπτωση στο *De anima* του, που γράφτηκε κατά τη Μοντανιστική περίοδο του, στο πλαίσιο ενός αποσπάσματος στο οποίο πραγματεύεται το θέμα των χαρισμάτων. Γράφει για «μια αδερφή της οποίας η τύχη ήταν να ευνοηθεί με διάφορα χαρίσματα αποκάλυψης, τα οποία βιώνει στο Πνεύμα με εκστατική όραση στην εκκλησία κατά τη διάρκεια των ιερών τελετών της ημέρας του Κυρίου: συνομιλεί με αγγέλους και μερικές φορές ακόμη και με τους Άρχοντες· βλέπει και ακούει μυστηριώδεις επικοινωνίες, καταλαβαίνει τις καρδιές μερικών ανδρών και κατανέμει θεραπείες σε όσους έχουν ανάγκη».⁶⁵ Η γυναίκα δεν περιγράφεται ως Μοντανίστρια, αλλά το ίδιο το γεγονός ότι ως γυναίκα άσκησε προφητική διακονία μπορεί να υποδηλώνει μοντανιστική επιρροή.⁶⁶ Η αναφορά στη κατανομή θεραπειών της σε όσους τις επιζητούν μπορεί να αναφέρεται στη θρησκευτική θεραπεία, αλλά το απόσπασμα δεν το ξεκαθαρίζει αυτό, και είναι ένα πολύ λεπτό νήμα από το οποίο μπορούμε να «κρεμάσουμε» το βάρος του συμπεράσματος ότι η θρησκευτική θεραπεία ασκούνταν από τους Μοντανιστές. Οι προφητείες, τα οράματα και η γλωσσολαλία αποδίδονται ειδικά στους Μοντανιστές από τις πηγές μας, αλλά η θεραπεία δεν αποδίδονται. Στην πραγματικότητα, ο Μοντάνος και οι προφήτες του δεν ισχυρίστηκαν ότι έκαναν θαύματα.⁶⁷

Οι Μοντανιστές προφανώς χρησιμοποιούσαν την εγκοίμηση για οράματα και αποκαλύψεις στη Μικρά Ασία (δηλαδή λάμβαναν οράματα ως όνειρα)⁶⁸ και δεν πρέπει να αποκλειστεί το

⁶⁴ Ο Ευσέβιος χρονολογεί την προέλευση αυτής της σχέτας το 172 (Χρονικό), ενώ ο Επιφάνιος το τοποθετεί λίγο νωρίτερα, περί 156–57 (Πανάριον 48.1.1). Η πιο κατοπινή ημερομηνία φαίνεται πιο πιθανή: δεξ Τ. D. Barnes, *Η Χρονολογία του Μοντανισμού* “The Chronology of Montanism,” *Journal of Theological Studies*, n.s., 20 (1970): 403–408.

⁶⁵ *De anima* 9.4. Για τον Μοντανισμό στη Βόρειο Αφρική, δεξ Barnes, *Τερτυλλιανός Tertullian* 130–42

⁶⁶ Lane Fox, *Ειδωλολάτρες και Χριστιανοί* (Pagans and Christians) 410 και 748 σημ. 27.

⁶⁷ Lampe, *Θαύματα και Απολογητική του Πρώιμου Χριστιανισμού* (“Miracles and Early Christian Apologetic”) 215.

⁶⁸ Ο Επιφάνιος αφηγείται ότι μια από τις πρώτες μοντανιστικές προφήτισσες (είτε η Κουιντίλα είτε η Πρισίλλα) κοιμόταν στην Πεπούζα όταν, σε όνειρο, της εμφανίστηκε ο Χριστός με τη μορφή γυναίκας και αποκάλυψε ότι η Πεπούζα ήταν ιερός τόπος και ότι εκεί ήταν που θα κατέβαινε η Ιερουσαλήμ από τον ουρανό. «Για τον λόγο αυτό λένε ότι ακόμη και σήμερα ορισμένες γυναίκες και άνδρες μούονται με τον ίδιο τρόπο εκεί σε εκείνο το μέρος [δηλαδή μέσω της εγκοίμησης] για να δουν τον Χριστό οι γυναίκες και οι άνδρες που περιμένουν εκεί» (Πανάριον 490.2-4 *έν τῇ Πεπούζῃ κεκαυθηδέκηναι καὶ τὸν Χριστὸν πρὸς αὐτὴν ἐληλυθέναι συνυπνωθέναι τε αὐτῇ τοῦτω τῷ τρόπῳ, ὡς ἐκεῖνη*

ενδεχόμενο να την χρησιμοποιούσαν και για τη θεραπεία, ειδικά δεδομένου του γεγονότος ότι η εγκοίμηση χρησιμοποιήθηκε στο ναό του Ασκληπιού στην κοντινή Πέργαμο. Αλλά δεν υπάρχει καμία ένδειξη ότι η εγκοίμηση ασκήθηκε ποτέ για θεραπεία στο χωριό Παπούζα, που ήταν το θρησκευτικό κέντρο των Μοντανιστών στη Μικρά Ασία. Ο Μοντάνος, η Πρίσκιλλα και η Μαξιμίλλα θάφτηκαν μαζί εκεί και τα λείψανά τους, όπως αυτά του Ελισσαιέ, έφτασαν ως τον έκτο αιώνα και τους αποδίδονταν θεραπευτικές δυνάμεις.⁶⁹ Αλλά δεν έχουμε στοιχεία ότι η τοποθεσία προσέλκυσε προσκυνητές που αναζήτησαν θεραπεία τον δεύτερο αιώνα. Ούτε το γεγονός ότι ένας Μοντανιστής θεολόγος, ο Πρόκλος Τορπακίων, θεράπευσε τον αυτοκράτορα Σεπτίμιο Σεβήρο με άρωμα, μας λέει πολλά για τις συγκεκριμένες θεραπευτικές πρακτικές της αίρεσης, αν πράγματι υπήρχαν. Εάν η θαυματουργή θεραπεία έπαιξε όντως κάποιο ρόλο στον Μοντανισμό, θα έπρεπε να περιμένουμε να ακούσουμε περισσότερα από αυτήν. Αλλά τα στοιχεία είναι ανεπαρκή ότι συνόδευαν τα χαρισματικά φαινόμενα που ξέρουμε ότι ισχυρίστηκαν οι Μοντανιστές. Τα στοιχεία για τη θαυματουργή θεραπεία σε άλλες πρώιμες χριστιανικές αιρέσεις που άρχισαν να χαρακτηρίζονται ως ετερόδοξες υποδηλώνουν ότι, ενώ κάποιοι το ισχυρίστηκαν, η επιτυχία τους ήταν μικρή. Σύμφωνα με τον Ειρηναίο, οι Γνωστικοί, καθώς και «άλλοι λεγόμενοι θαυματουργοί», εξαπατούσαν τους πιστούς με μαγεία.⁷⁰ Αλλά ο Ειρηναίος αρνείται ότι αποκατέστησαν την όραση στους τυφλούς ή την ακοή στους κωφούς ή έδωξαν τους δαίμονες, όπως ισχυρίστηκαν ότι έκαναν. Τον δεύτερο αιώνα, ωστόσο, άκμασαν αιρέσεις όπως οι Γνωστικοί (θρησκευτικά και φιλοσοφικά κινήματα, ορισμένα που ισχυρίζονται ότι είναι χριστιανικά, που άκμασαν από τον δεύτερο έως τον πέμπτο αιώνα), οι Εβωνίτες (μια εβραϊκή χριστιανική αίρεση) και οι Εγκρατίτες, (μια ασκητική χριστιανική αίρεση) και άρχισαν να παράγουν απόκρυφα ευαγγέλια και πράξεις που περιγράφουν φανταστικά και παράξενα θαύματα, συμπεριλαμβανομένων θαυμάτων θεραπείας, τα οποία απέδωσαν στον Ιησού και τους αποστόλους.⁷¹ Ενώ ο αριθμός των νέων θαυμάτων που αποδίδονται σε αυτά τα ευαγγέλια στον Ιησού ως ενήλικα είναι λίγα (μόνο τρία, σύμφωνα με τον Paul Achtemeier), τα θαύματα που του αποδίδονται είναι πιο συχνά στα ευαγγέλια της βρεφικής ηλικίας. Όμως αυτά που αποδίδονται στους αποστόλους είναι άφθονα στις απόκρυφες Πράξεις.⁷² Σε πολλές περιπτώσεις (π.χ. τα ευαγγέλια της βρεφικής ηλικίας, που υποτίθεται ότι περιγράφουν την παιδική ηλικία του Ιησού) αυτά τα έργα

άπατωμένη έλεγεν· «έν ιδέα, φησί, γυναικός, έσηματισμένος έν στολή λαμπρή ήλθε πρός με Χριστός και ένέβαλεν έν έμοι τήν σοφίαν και άπεκάλυψε μοι τουτονί τόν τόπον εΐναι άγιον και ώδε τήν Ίερουσαλήμ έκ τοϋ ουρανοϋ κατιέναι». διό φασι και άχρι τής δεϋρο μυεΐσθαι τινας οϋτω γυναικας έκεισε έν τω τόπω και άνδρας, πρός τó έπιμεινάσας αύτας ή αύτους τόν Χριστόν θεωρησαι. γυναικες γοϋν παρ' αύτοις καλοϋνται προφήτιδες. οϋ πάνυ δε σαφώς οΐδα ει παρ' αύτοις ή παρ ά τοις κατά Φρύγας· όμοϋ γάρ εισι και τó αυτό φρόνημα κέκτηνται).

⁶⁹ S. Gero, «Ο Μοντάνος και ο Μοντανισμός σύμφωνα με Μεσαιωνική Συριακή Πηγή (“Montanus and Montanism according to a Medieval Syriac Source,”) *Journal of Theological Studies*, n.s., 28 (1977): 520–4. Οι προσπάθειες να εξηγηθούν οι ιδιόμορφες πρακτικές του Μοντανισμού ως δανεισμένες από παγανιστικές λατρείες στη Μικρά Ασία δεν έχουν γνωρίσει ευρεία αποδοχή. «Όλα τα κύρια χαρακτηριστικά του πρώιμου Μοντανισμού, συμπεριλαμβανομένης της συμπεριφοράς που σχετίζεται με την κατοχή έκστασης, προέρχονται από τον πρώιμο Χριστιανισμό». (Aune, *Προφητεία στον πρώιμο Χριστιανισμό* Prophecy in Early Christianity 313).

⁷⁰ Ειρηναίος, Κατά Αιρέσεων 2.31.2

⁷¹ Μια βολική συλλογή αυτών των έργων με μια καλή εισαγωγή, είναι του E. Hennecke, *Απόκρυφα της Καινής Διαθήκης* (New Testament Apocrypha), ed. W. Schneemelcher με Αγγλική Μετάφραση του R. McL. Wilson, 2 τόμοι. Δες επίσης J. Hastings, ed., Ένα Λεξικό του Χριστού και των Ευαγγελίων (A Dictionary of Christ and the Gospels) 1: 671–85, s.v. “Gospels (Apocryphal).”

⁷² Achtemeier, *Ο Ιησούς και οι Μαθητές ως Θαυματουργοί* (“Jesus and the Disciples as Miracle Workers”) 161.

παίρνουν τη μορφή μυθιστορηματικών ρομάντζων, βασισμένων σε παγανιστικά ελληνορωμαϊκά μοντέλα, που ικανοποιούσαν τη λαϊκή περιέργεια σχετικά με τα «κρυφά χρόνια» της ζωής του Ιησού.⁷³ Ωστόσο, ο υποβολιμαίος χαρακτήρας πολλών από αυτούς αντικατοπτρίζει τον ένα ή τον άλλο σεχταριστικό φανατισμό. Ίσως οι υποστηρικτές κάποιας πρώιμης ετερόδοξης άποψης σκόπευαν να υποστηρίξουν τους δικούς τους ισχυρισμούς περί θαυματουργικής θεραπείας δημιουργώντας ψευδεπίγραφα κείμενα που μεγέθυναν τον ρόλο μιας τέτοιας θεραπείας τον πρώτο αιώνα.⁷⁴ Ωστόσο, οι ιστορίες των μαθητών που ανέστησαν ανθρώπους από τους νεκρούς είναι πιο πολλές από αυτές της θεραπείας.⁷⁵ Ο Achtemeier προτείνει ότι το κύριο θέμα των Πράξεων του Πέτρου, ενός κειμένου του τέλους του δεύτερου αιώνα που είναι μία από τις πέντε κύριες σωζόμενες απόκρυφες «Πράξεις», είναι «η έμφαση στην ικανότητα του αποστόλου να κερδίζει αγώνες θαυματουργικής δύναμης». Στον ανταγωνισμό των αξιώσεων αλήθειας, όσο μεγαλύτερο είναι το θαύμα, τόσο πιο αξιόπιστοι γίνονται οι ισχυρισμοί της πίστης. Έτσι, στον αγώνα μεταξύ Πέτρου και Σίμωνα ενώπιον κορυφαίων αξιωματούχων στη Ρώμη, η ανωτερότητα των θαυμάτων του Πέτρου καταδεικνύει την αλήθεια των θρησκευτικών του ισχυρισμών, με αποτέλεσμα το πλήθος να λιθοβολεί τον Σίμωνα και να πιστεύει στον Πέτρο.⁷⁶

Η Judith Perkins δίνει επιχειρήματα που υποστηρίζουν ότι μια νέα ανησυχία για την υγεία που εμφανίστηκε τον δεύτερο αιώνα αντιπροσώπευε έναν πολιτισμικό μετασχηματισμό στην αντίληψη που επικεντρωνόταν όλο και περισσότερο στη σωματική ταλαιπωρία και όχι σε υγιή σώματα.⁷⁷ Η Perkins υποστηρίζει ότι αυτή η ανησυχία οδήγησε στη συζήτηση μεταξύ των πρώτων Χριστιανών για τον πόνο και την οδύνη, η οποία ήταν κοινωνικά δομημένη και είχε σκοπό να δημιουργήσει μια ανάγκη για τη δική της ιδεολογία και για τις υπηρεσίες που θα μπορούσε να προσφέρει.⁷⁸ Οι χριστιανοί προσπάθησαν να καλύψουν το αίτημα για υγεία προσφέροντας θεραπεία⁷⁹ και απελευθέρωση από τον θάνατο. Η Perkins παραθέτει ως ένδειξη τις *Πράξεις του Πέτρου*,⁸⁰ ο συγγραφέας των οποίων, όπως υποστηρίζει η Perkins, σκοπεύει, μεταξύ άλλων, να «υποστηρίξει την ανώτερη θεραπευτική ικανότητα της χριστιανικής κοινότητας». Αλλά συγγέει τη μεταφορά του Χριστού ως ιατρού της ψυχής με αυτή του σώματος.⁸¹ Οι Πράξεις του Πέτρου, ένα υποβολιμαίο μυθιστόρημα που περιέχει γνωστικά στοιχεία και τάσεις των εγκρατιτών, είναι απλώς ανεπαρκές ως απόδειξη για να

⁷³ Αυτόθι, 162–73

⁷⁴ Για τη θεραπεία στα πρώιμα Χριστιανικά απόκρυφα έργα, δεσKee, *Θαύμα στον Πρώιμο Χριστιανικό Κόσμο* (Miracle in the Early Christian World) 274–89 και Dörnemann, *Ασθένεια και Θεραπεία* (Krankheit und Heilung) 69–79. Ο Kee σημειώνει ότι τα αρχαία μυθιστορήματα, τόσο τα παγανιστικά όσο και τα χριστιανικά, συχνά «χρησιμοποιήθηκαν ως όχημα για τη μετάδοση μιας θρησκευτικής αλήθειας ή ως απολογία για μια φιλοσοφική άποψη» (252). Μερικά από τα απόκρυφα ευαγγέλια επιδιώκουν να προωθήσουν ασκητικές πρακτικές ή την υποβάθμιση του σώματος, ενώ άλλα πιθανώς αντανακλούν την επιθυμία για μια άμεση προσωπική θαυματουργή εμπειρία. Αν και προέρχονται από ένα ετερόδοξο περιβάλλον, αποτελούν τα πρώτα παραδείγματα χριστιανικών αρετολογιών.

⁷⁵ Achtemeier, *Ο Ιησούς και οι Μαθητές ως Θαυματουργοί* (“Jesus and the Disciples as Miracle Workers”) 164–5.

⁷⁶ Αυτόθι 172-3

⁷⁷ Perkins, *Ο Πάσχων Εαυτός* (The Suffering Self) 173–99.

⁷⁸ Αυτόθι, 9. Δες Reff, *Plagues, Ιερείς και Δαίμονες* (Priests, and Demons) 9–10 για μια κριτική.

⁷⁹ Perkins, *Ο Πάσχων Εαυτός* (The Suffering Self) 124–41.

⁸⁰ Για μια λεπτομερή εισαγωγή στις Πράξεις του Πέτρου, βιβλιογραφία και αγγλική μετάφραση από W.Schneemelcher, δεσHennecke, *Τα Απόκρυφα της Καινής Διαθήκης* New Testament Apocrypha 2:259–322.

⁸¹ Perkins, *Ο Πάσχων Εαυτός* (The Suffering Self)

στηρίζουμε έναν ισχυρισμό για «το ισχυρό ενδιαφέρον της χριστιανικής κοινότητας για την ασθένεια, την υγεία και τον ανθρώπινο πόνο».⁸² Ο τόνος του διαφέρει από εκείνον της κύριας σύγχρονης χριστιανικής λογοτεχνίας, αν και είναι ένα κομμάτι με τα θέματα που αναπτύχθηκαν στα Γνωστικά ευαγγέλια και τις πράξεις που πολλαπλασιάστηκαν τον δεύτερο και τις αρχές του τρίτου αιώνα. Ο Averil Cameron περιγράφει «σκηνές αναγνώρισης, αφηγήσεις ταξιδιών, θαύματα, νεαρά κορίτσια σε μπελάδες», που σχετίζονται στενά με τη μυθιστορηματική λογοτεχνία.⁸³ Αλλά οι Πράξεις του Πέτρου διαφέρουν επίσης *τελείως* (toto caelo) από το υποτιθέμενο πρότυπό τους, το κανονικό βιβλίο των Πράξεων. Το τελευταίο είναι παρόμοιο με τις εβραϊκές γραφές στην προσέγγισή του στα θαύματα: τα βλέπει ως *σημεία και τέρατα* («σημεία και θαύματα») που αποκαλύπτουν το χέρι του Θεού για να επιφέρει τη σωτηρία του Ισραήλ. Οι Πράξεις του Πέτρου, αντίθετα, απεικονίζουν τεχνάσματα που ο κόσμος τους είναι αυτός των ελληνιστικών θαυματουργών. Έτσι, όταν ο Πέτρος κάνει έναν διαγωνισμό θαύματος με τον Σίμωνα τον Μάγο στη Ρώμη, ρίχνει μια σαρδέλα σε μια δεξαμενή και την ζωντανεύει έτσι ώστε να κολυπήσει, όχι μόνο για ένα μικρό χρονικό διάστημα (που μπορεί να υποδηλώνει ένα κόλπο εκ μέρους του) αλλά αρκετά για να φάει ψωμί που του πέταξε το πλήθος, με αποτέλεσμα να εντυπωσιάσει ένα μεγάλο αριθμό από παρατηρητές, οι οποίοι μεταστράφηκαν αμέσως στον Χριστιανισμό.⁸⁴

Η κατανόηση της χριστιανικής στάσης απέναντι στη θεραπεία και την ιατρική κατά τον δεύτερο και τρίτο αιώνα εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από το ποιες πηγές χρησιμοποιούνται.⁸⁵ Η Πέρκινς και άλλοι μελετητές υποστηρίζουν ότι οι Πράξεις του Πέτρου και παρόμοια απόκρυφα έργα παρέχουν στοιχεία για τη διαδεδομένη λαϊκή πεποίθηση των χριστιανών του δεύτερου αιώνα στην πανταχού παρουσία θαυμάτων, δαιμόνων, πνευμάτων, θεραπειών και εξορκισμών.⁸⁶ Παρουσιάζουμε προνομιακά τους απολογητές, που δείχνουν σεβασμό για την ιατρική και θεωρούν τη χρήση της από τον Χριστιανό ως δώρο του Θεού ή θεωρούμε ότι τα ψευδεπίγραφα ευαγγέλια ενεργούν ως ενδεικτικά της νοοτροπίας των Χριστιανών που τα διαβάζουν; Ενώ μελετητές όπως η Πέρκινς υιοθετούν τη δεύτερη άποψη, είναι αμφίβολο εάν ο αυξημένος υπερφυσιοκρατισμός και η γοητεία από τη συγκλονιστική απόκρυφη λογοτεχνία χαρακτήριζαν την κυρίαρχη χριστιανική κοινότητα. Οι Πράξεις του Πέτρου μπορεί να έχουν βρει πολλούς αναγνώστες εκτός Γνωστικών κύκλων, δεδομένου του γεγονότος ότι ο συγγραφέας τους προσπάθησε να προσαρμόσει την εκδοχή του για τον Χριστιανισμό στα σύγχρονα λογοτεχνικά γούστα.⁸⁷ Αλλά η θεολογική του επιρροή είναι πιθανό να

⁸² Αυτόθι. Για τη θεολογική του τάση, δες Hennecke, *Τα Απόκρυφα της Καινής Διαθήκης* (New Testament Apocrypha) 2:274–5.

⁸³ Cameron, *Ο Χριστιανισμός και η Ρητορική της Αυτοκρατορίας* (Christianity and the Rhetoric of Empire) 89–119, quotation at 117.

⁸⁴ G. W. H. Lampe, *Θαύματα εις τις Πράξεις των Αποστόλων* (“Miracles in the Acts of the Apostles,”) in Moule, *Miracles* 165–6.

⁸⁵ Η Merideth κάνει αυτό το σημείο 73–74.

⁸⁶ Για μια επισκόπηση της βιβλιογραφίας δες Leeper, *Εξορκισμός και Πρώιμος Χριστιανισμός* “Exorcism in Early Christianity” 160–2.

⁸⁷ Ο Schneemelcher παραθέτει τον Schmidt, που πιστεύει ότι το έργο για καιρό ήταν δημοφιλές στους κύκλους της Ορθόδοξης-Καθολικής Εκκλησίας (Hennecke, *New Testament Apocrypha* 268) παρόλη την ηθική που είναι των Εγκρατιστών και τη Δοκητική Χριστολογία. Ως ένα δείγμα λαϊκής φιλολογίας, «ασχολείται πιο πολύ με την ηθικοπλαστική διδασκαλία και το ηθικό αποτέλεσμα» και δεν είναι τόσο ελκυστικό για τους αναγνώστες (αυτόθι, 275).

περιορίστηκε από το γεγονός ότι οι Γνωστικές πεποιθήσεις δέχονταν τακτικά και έντονα επιθέσεις από ορθόδοξους απολογητές, οι οποίοι προειδοποιούσαν τη χριστιανική κοινότητα για τις ετερόδοξες ιδέες των Γνωστικών. Όπως και η μεταγενέστερη αγιογραφική λογοτεχνία, αυτά τα χριστιανικά ειδύλλια εξύψωσαν τους ήρωες της πίστης, και παρείχαν ενθάρρυνση σε καιρό διωγμών. Ωστόσο, οι χαρακτήρες δεν ήταν σύγχρονοι χριστιανοί άγιοι, αλλά η οικογένεια και οι μαθητές του Ιησού, γύρω από τους οποίους είχαν συγκεντρωθεί απόκρυφα παραμύθια. Δεν υπάρχει καμία ένδειξη ότι διατηρούν κάποιο ιστορικό υλικό που δεν βρίσκουμε ήδη στα Ευαγγέλια. Ο G. W. H. Lampe τα αποκαλεί «κάτι ισοδύναμο με επιστημονική φαντασία και ανήκουν ξεκάθαρα στη σφαίρα της φαντασίας».⁸⁸ Οι αναγνώστες τους πιθανώς πίστευαν ότι ήταν δυνατόν να είχαν γίνει θαύματα όπως αυτά που περιέγραφαν, ειδικά όταν τα απέδιδαν στους μαθητές του Ιησού. Και σίγουρα πίστευαν ότι απεδείκνυαν την ανωτερότητα του Θεού που λάτρευαν οι Χριστιανοί έναντι των ειδωλολατρικών θεών.⁸⁹ Αλλά ο κόσμος του θαύματος και της φαντασίας που απεικονίζεται στις Πράξεις του Πέτρου είναι πολύ διαφορετικός από τη νοοτροπία που επιδεικνύεται από την πιο κυρίαρχη χριστιανική γραφή του δεύτερου αιώνα. Μπορεί κανείς να πιστέψει ότι η βιβλιογραφία που το περιέγραψε κυκλοφόρησε στις χριστιανικές κοινότητες, τόσο των Γνωστικών όσο και των Ορθοδόξων-Καθολικών, ενώ είναι αμφίβολο ότι τους ενθάρρυνε να περιμένουν θαύματα και τέρατα όπως αυτά που βρήκαν να περιγράφονται στις απόκρυφες Πράξεις. Αυτά τα έργα είναι πιο πιθανό να έχουν καλύψει την ανάγκη για συγκλονιστική λογοτεχνία που βιώνει κάθε εποχή παρά να καλλιεργήσουν την ευπιστία των χριστιανών που τα διαβάζουν. Όπως και οι απολογητές, θεώρησαν τα θαύματα των αποστόλων ως επιδείξεις των αξιώσεων του Χριστιανισμού, αλλά βρήκαν την ελκυστικότητα του θαυμαστού πιο ελκυστική από αυτά που έλεγαν στην απολογητική χρησιμοποιώντας οι απολογητές λογικά επιχειρήματα, όπως το έκαναν στους επόμενους αιώνες την αγιογραφική βιβλιογραφία.⁹⁰

Μερικές φορές θεωρείται ότι όσοι διάβαζαν τα απόκρυφα ευαγγέλια και τις πράξεις ανήκαν σε διαφορετική κοινωνική τάξη από εκείνους που διάβαζαν τα έργα των απολογητών. Αλλά η συσχέτιση της πνευματικής ικανότητας με την τάξη είναι πάντα προβληματική. Ο Robin Lane Fox επισημαίνει ότι η θεολογική συζήτηση διεξήχθη τον δεύτερο αιώνα σε υψηλό επίπεδο από σχετικά ταπεινούς χριστιανούς. «Ο Χριστιανισμός», γράφει, «έκανε τις λιγότερο αναμενόμενες κοινωνικές ομάδες να γίνουν εύγλωττες».

Τους έλκυε ο θεολογικός λόγος «όχι λόγω θαυμάτων, αλλά επειδή τους έλκυαν οι ιδέες»⁹¹. Η περιγραφή του Γρηγορίου Νύσσης (περίπου 330 μ.Χ.–περ. 395) για το ευρύ ενδιαφέρον

⁸⁸ Lampe, *Θαύματα και η Απολογητική του Πρώιμου Χριστιανισμού* ("Miracles and Early Christian Apologetic") 206.

⁸⁹ Leeper, (*Εξορκισμός στον Πρώιμο Χριστιανισμό*) "Exorcism in Early Christianity" 161–2.

⁹⁰ «Αν και οι θρυλικές «πράξεις» των Αποστόλων έδωσαν μεγάλο βάρος στα σημεία και τα θαύματα που έκαναν οι ήρωές τους, δεν ήταν ιστορικά κείμενα, ούτε γράφτηκαν για να κερδίσουν ειδωλολάτρες προσήλυτους: είχαν στόχο να εντυπωσιάσουν τους χριστιανούς αναγνώστες και να διαδώσουν τις απόψεις μιας μειοψηφίας. των συγχριστιανών μέσα από ζωντανή μυθοπλασία» (Lane Fox, *Pagans and Christians* 329). Ωστόσο, ο Vivian Nutton παρατηρεί σε μια ιδιωτική επικοινωνία ότι «ένα πλευρικό ρεύμα εξακολουθεί να είναι μέρος του ποταμού», δηλαδή ότι οι συγγραφείς των απόκρυφων πράξεων αντιπροσώπευαν τις απόψεις μιας ομάδας δηλωμένων Χριστιανών, ακόμη κι αν βρισκόταν έξω από την επικρατούσα τάξη

⁹¹ Αυτόθι, 330. Ο William Babcock επισημαίνει ότι η διάκριση μεταξύ των ελίτ και των μαζών στον πρώιμο Χριστιανισμό δεν ήταν σταθερή. Δεν είναι ασυνήθιστο να βρίσκουμε στοιχεία «υψηλής διανόησης» και «χαμηλής διανόησης» (π.χ., φιλοσοφική θεολογία και λαϊκή θρησκεία) στα ίδια πρόσωπα (W. S. Babcock, «MacMullen επί της Μεταστροφής μια Απάντηση Conversion: A Response», *Second Century* 5 [1985/86] : 82–89).

των χριστιανών συγχρόνων του του τέταρτου αιώνα για τη θεολογική εικασία είναι γνωστή: «Αν ρωτήσεις για τα ρέστα σου, ο καταστηματοάρχης σου μιλάει για θεολογία, για το Γεννητό και το Αγέννητο· αν ρωτήσετε την τιμή ενός καρβελιού, η απάντηση είναι: «Ο Πατέρας είναι μεγαλύτερος και ο Υιός είναι κατώτερος», και αν πείτε: «Είναι έτοιμο το λουτρό;» ο υπάλληλος βεβαιώνει ότι ο Γιος δεν είναι τίποτε». ⁹² Σύμφωνα με τον Lane Fox, «η θεολογία του Χριστιανισμού συνδύαζε απλές ιδέες που όλοι μπορούσαν να κατανοήσουν, αλλά που ήταν επίσης ικανές για άπειρη τελειοποίηση και πολυπλοκότητα». ⁹³ Ο ειδωλολάτρης κριτικός του Χριστιανισμού Κέλσος περιέγραψε τους ηγέτες του Χριστιανισμού ως «εργάτες στο μαλλί, τσαγκάρηδες, εργαζόμενοι σε πλυντήρια, και ζευγάδες σε βόδια.» ⁹⁴ Αν και δεν ήταν σε καμία περίπτωση φιλικός κριτικός, μπορεί να μην ήταν πολύ μακριά. Ο Θεόδοτος, που διάβασε τον Γαληνό και ίδρυσε τη Μοναρχική αίρεση, ήταν βυρσοδέψης. Ωστόσο, το ενδιαφέρον για τη λαϊκή φιλοσοφία ήταν ευρέως διαδεδομένο και στους ειδωλολάτρεις. Αντανακλά το πνεύμα της εποχής. Πολλοί ειδωλολάτρεις (όπως ο Ιουστίνος ο Μάρτυς, για παράδειγμα) προσελκύνονταν από τα επιχειρήματα των χριστιανών απολογητών, οι οποίοι ήταν πρόθυμοι να συζητήσουν με τους διανοητικούς αντιπάλους τους και οι οποίοι συνειδητά απευθύνονταν σε μορφωμένους ειδωλολάτρεις για φιλοσοφικούς λόγους. ⁹⁵ Αλλά αν και φαίνεται λογικό να συμπεράνουμε ότι έχουμε στα γραπτά των απολογητών ένα καλύτερο όργανο της κυρίαρχης χριστιανικής γνώμης σχετικά με τη θαυματουργή θεραπεία από ό,τι στον συγκλονιστικό κόσμο των ψευδεπίγραφων του δεύτερου αιώνα, δεν μπορούμε να αποκλείσουμε εντελώς την παρουσία τους στους χριστιανικούς κύκλους.

Ο Τρίτος και ο Τέταρτος Αιώνας

Ο αριθμός των Χριστιανών που αναζήτησαν θρησκευτική θεραπεία για ασθένειες τον τρίτο αιώνα φαίνεται να παρέμεινε μικρός. Μερικοί πατέρες, όπως ο Κυπριανός (περίπου 200–258), ισχυρίστηκαν ότι μπορούσε να έρθει θεραπεία με τον εξορκισμό και τα μυστήρια, ιδιαίτερα το βάπτισμα για όσους ήταν άρρωστοι, αν και τα στοιχεία δεν υποδεικνύουν ότι ο Κυπριανός αναζητούσε συνήθως θρησκευτική θεραπεία σε αντίθεση με την ιατρική θεραπεία. ⁹⁶ Αλλά ήταν ο τέταρτος αιώνας στον οποίο παρατηρήθηκε αύξηση του εξορκισμού και των θαυματουργών μορφών θεραπείας ανάμεσα στους Χριστιανούς που ανταποκρινόταν με μια ευπιστία που ήταν χαρακτηριστική της εποχής, που μπορούσε να τη βρεις ανάμεσα σε ειδωλολάτρεις και Χριστιανούς επίσης. Περισσότερες περιπτώσεις θαυματουργής θεραπείας αναφέρονται από τον τέταρτο αιώνα παρά από τους τρεις προηγούμενους αιώνες μαζί. Εν μέρει αυτό μπορεί να εξηγηθεί από μια μεγαλύτερη πληρότητα πηγών. Ορισμένες μορφές χριστιανικής θεραπείας τον τέταρτο αιώνα

⁹² Γρηγόριος ο Νύσσης, *De deitate Filii et Spiritus Sancti* (Patrologia Graeca 46:557), *Πάντα γάρ τά κατά τήν πόλιν τών τοιούτων πεπλήρωται, οι στενωποί. αἱ ἀγορα αἱ πλατεῖαι τά ἀμφοδα οι το:ν ἱματίων κάπηλοι, οι ταῖς τραπέζαις ἐφεισηκότες, οἱ τά ἐδώδιμα ἡμῖν ἀπεμπολοῦντες. Ἐάν περί τών ὀβολών ἐρώτησης, δέ σοι περί γεννητοῦ και ἀγεννήτου ἐφιλοσόφησε κἀν περί τιμήματος ἄρτου πύθοιο, Μείζων Πατήρ, ἀποκρίνεται και ὁ Υἱός υποχείριος. Εἰ δέ, Τδ λουτρδν ἐπιτήδειόν ἐστιν, εἴποις ὁ δέ ἐξ οὐκ δντων τδν Υἱδν εἶναι διωρίσατο. Οὐκ οὔδα τί χρῆ τδ κακδν τοῦτο τί χρῆ ὀνομάσαι, φρενῖτιν τοι φυῖα*

⁹³ Lane Fox, *Ειδωλολάτρεις και Χριστιανοί* Pagans and Christians 330.

⁹⁴ Αναφέρεται από τον Reff, *Λοιμοί, Ιερείς και Δαίμονες* (Plagues, Priests, and Demons) 65.

⁹⁵ Lane Fox, *Ειδωλολάτρεις και Χριστιανοί* Pagans and Christians

⁹⁶ See Cyprian, *Quod idola dii non sint* 7, and perhaps his *Epistle* 75.15 (although I am not certain that Cyprian has in mind here physical healing). It is important to note in this context that Cyprian was disappointed by the fact that many of his congregants were terrified of death and believed that in time

of plague they would be spared because they were Christians. On the metaphorical use of medicine in Cyprian, see Dörnemann, *Krankheit und Heilung* 172–9.

εξηγήθηκαν παραδοσιακά ως η απορρόφηση στην εκκλησία των λαϊκών εκδηλώσεων του παγανισμού μετά τη νομιμοποίηση του Χριστιανισμού από τον Κωνσταντίνο το 313. Αυτή η εξήγηση περιέχει κάποια αλήθεια,⁹⁷ αλλά το ζήτημα είναι πιο περίπλοκο, και μελετητές όπως ο E. R. Dodds και ο Peter Brown έχουν υποστηρίξει ότι μια αλλαγή στη νοητική προοπτική χαρακτηρίζει την ύστερη αρχαιότητα, η οποία εστιαζόταν όλο και περισσότερο στο υπερφυσικό.⁹⁸ Η άποψη ότι ο δεύτερος και ο τρίτος αιώνας σημείωσαν την άνοδο ενός κινήματος στην κοινωνία, που περιλάμβανε διανοούμενους, που απομακρύνονταν από τον ορθολογισμό και άρχισαν να τείνουν προς τον μυστικισμό, χωρίς ωστόσο επαρκή στοιχεία για να είναι πειστικά.⁹⁹ Είναι τον τέταρτο αιώνα που αρχίζει κανείς να βλέπει εκδηλώσεις μιας νέας προοπτικής, ιδιαίτερα στην άνοδο του χριστιανικού ασκητισμού, τον οποίο ο Πίτερ Μπράουν αποκαλεί «το κίνητρο της θρησκευτικής επανάστασης της Ύστερης Αρχαιότητας».¹⁰⁰ Ο Μπράουν υποστηρίζει ότι το θέμα δεν είναι θέμα λαϊκής δεισιδαιμονίας ή ειδωλολατρικών επιβιώσεων που εισέρχονται στην εκκλησία, αλλά αγώνας για τον έλεγχο των λειψάνων των αγίων, στον οποίο η εκκλησία διεκδίκησε τον έλεγχο κάνοντας τα δημόσια και σεβαστά και όχι ιδιωτικά, ενσωματώνοντάς τα σε εκκλησίες και μέσα και όχι έξω από τα τείχη της πόλης, όπως ήταν στην παγανιστική κουλτούρα.

Ο ασκητισμός (η πρακτική της αυστηρής αυταπάρνησης ως πνευματικής πειθαρχίας) που προέκυψε στα τέλη του τρίτου αιώνα άσκει ισχυρή επιρροή στον Χριστιανισμό τον τέταρτο. Οι συγγραφείς της Καινής Διαθήκης είχαν προτρέψει την αυταπάρνηση με τη μορφή ηθικής αγνότητας, απόσπασης από τον κόσμο και απόρριψης των απολαύσεων του.¹⁰¹ Ο ασκητισμός που εισήχθη στον Χριστιανισμό στα τέλη του τρίτου αιώνα, ωστόσο, ξεπέρασε σημαντικά το πρότυπο της Καινής Διαθήκης και τους τρεις πρώτους αιώνες της χριστιανικής πρακτικής. Εξιδανικεύει την παρθενία και την αγαμία και κήρυττε

⁹⁷ Αυτή ήταν η άποψη του Gibbon (*Η Ιστορία της παρακμής και πτώσης της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας* The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, ed. J. B. Bury, 3:225–7 [bk. 2, ch. 28, 4] δεξ Greer, *Ο Φόβος της Ελευθερίας* The Fear of Freedom 117–18). Δες επίσης Hamilton, *Εγκοίμηση* Incubation 109–71, για το δανεισμό των παγανιστικών θεραπευτικών πρακτικών από τους Χριστιανούς και Csepregi, *Η «Η Συνθετική Ιστορία των Θαυματουργών Συλλογών της Ελληνικής Χριστιανικής Εγκοίμησης»*. “The Compositional History of Greek Christian Incubation Miracle Collections.”

⁹⁸ Σχετικά με τις αντίστοιχες απόψεις των E. R. Dodds και Peter Brown σχετικά με την «κρίση του τρίτου αιώνα», βλέπε J. G. Gager, *Εισαγωγή: Η Υπόθεση Dods* («Introduction: The Dodds Hypothesis»), στο *Παγανιστική και Χριστιανική Ανησυχία: Μια απάντηση στον Dodds* (Pagan and Christian Anxiety: A Response to E. R. Dodds, ed. R. C. Smith and J. Lounibos, 1–11, και P. Brown, *Προσεγγίσεις στη Θρησκευτική Κρίση του τρίτου αιώνα μ.Χ.* («Approaches to the Religious Crisis of the Third Century A.D.»), στο *Religion and Society in the Age of Saint Augustine 74–81* (αρχικά δημοσιεύτηκε στο *English Historical Review* 83 [1968]: 542–58)

⁹⁹ Έχει ουσιαστικά αμφισβητηθεί από αρκετούς μελετητές, συμπεριλαμβανομένων των Gager (βλ. προηγούμενη σημείωση) και Ramsay MacMullen (βλ. *The Roman Government's Response to Crisis, A.D. 235–337* 13–16 του τελευταίου). βλέπε επίσης Praet, “Explaining the Christianization of the Roman Empire” 68–70. Ο MacMullen παρατηρεί ότι πολλά από τα χαρακτηριστικά της υποτιθέμενης απαισιοδοξίας και μυστικισμού του τρίτου αιώνα θα μπορούσαν εξίσου να βρεθούν σε οποιαδήποτε εποχή.

¹⁰⁰ Brown, *Η Εμφάνιση και Λειτουργία του Αγίου Άνδρα στην Ύστερη Αρχαιότητα* (“The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”) 148; idem., *Η Λατρεία των Αγίων* (The Cult of the Saints) 13–22; and idem., *Εξουσία και το Ιερό* Authority and the Sacred 57–78, 85–7. Για τη μελέτη του Brown για τον Άγιο δεξ Howard-Johnston and Hayward, *Η Λατρεία των Αγίων στην Ύστερη Αρχαιότητα και στο Μεσαίωνα* (The Cult of the Saints in Late Antiquity and the Middle Ages).

¹⁰¹ See Ρωμ. 8:13; Α΄ Κορ. 9:24–27, Κολ. 3:5.

περιφρόνηση για τον υλικό κόσμο γενικά και για το σώμα ειδικότερα. Στην πιο ήπια μορφή του (μεταξύ των Εγκρατιτών) περιλάμβανε σεξουαλική εγκράτεια και αποχή από το κρασί και το κρέας. Στις πιο ακραίες μορφές του υποστήριξε ότι μόνο ο πνευματικός κόσμος ήταν καλός ενώ ο υλικός ήταν κακός και πρέπει να απορριφθεί. Αυτός ο δυϊσμός χαρακτήρισε ορισμένες όψιμες ελληνικές φιλοσοφίες και θρησκευτικές ομάδες (ιδιαίτερα τις μυστηριακές θρησκείες) και μπορεί να βρεθεί σε ορισμένα εβραϊκά γραπτά του πρώτου αιώνα π.Χ. Υιοθετήθηκε τον δεύτερο αιώνα μετά τον Χριστό από χριστιανικές ομάδες όπως τους Γνωστικούς, τους Μανιχαίους και τους Μαρκιωνίτες που η εκκλησία χαρακτήρισε αιρετικές. Ένα άλλο είδος ασκητισμού, που υιοθετήθηκε από ορισμένους εκκλησιαστικούς πατέρες, όπως ο Κλήμης της Αλεξάνδρειας (περ. 150–περ. 215) και ο Ωριγένης, δυσφήμησε το σώμα αλλά ανέπτυξε μια θεολογική βάση για τον ασκητισμό που δεν είχε τις ρίζες της σε μια δυϊστική απόρριψη του υλικού κόσμου. Οι περισσότεροι πατέρες, ωστόσο, απέρριπταν τόσο τις ήπιες όσο και τις ακραίες μορφές ασκητισμού, θεωρώντας το σώμα ως ηθικά ουδέτερο και υποτελές στην ψυχή στον πόλεμο της κατά της αμαρτίας.¹⁰²

Η ασκητική αντίληψη, με την υποτίμηση του σώματος, ήταν αυτή που ήταν διαδεδομένη ευρέως στους ειδωλολάτρες στην ύστερη αρχαιότητα και είχε έντονη απήχηση στους Χριστιανούς.¹⁰³ Ενώ οι παλαιότεροι Χριστιανοί θεωρούσαν τον πόνο ως απαραίτητο μέρος της ζωής σε αυτόν τον κόσμο, τον οποίο ο Θεός χρησιμοποιούσε μερικές φορές για πνευματική οικοδόμηση, οι περισσότεροι δεν το επιζητούσαν ενεργά. Πολλοί ασκητές, ωστόσο, επιζητούσαν τα βάσανα για εξιλαστήρια ή εξαγνιστικά αποτελέσματα υποβάλλοντας το σώμα τους σε μια ποικιλία πειθαρχιών. Η καταστροφή της σάρκας εκδηλώθηκε μερικές φορές με ακραίους τρόπους. Ένας από τους πρώτους μοναχούς, ο Μακάριος (περίπου 300–390), ως μετάνοια επειδή μέσα στο θυμό του σκότωσε μια μύγα, επέτρεψε σε δηλητηριώδεις μύγες να τσιμπούν τη γυμνή σάρκα του για έξι μήνες. Με την εξάπλωση του μοναχισμού τον τέταρτο και τον πέμπτο αιώνα, η επιρροή του ασκητισμού αυξήθηκε, αλλά δεν έδιναν όλες οι μορφές μοναχισμού την ίδια έμφαση στη θανάτωση του σώματος. Γενικά, ο ανατολικός μοναχισμός (ειδικά στην προηγούμενη αναχωρητική ή μοναχική του μορφή) τόνιζε την άρνηση του σώματος, ενώ ο δυτικός μοναχισμός αποθάρρυνε τις αυστηρές του μορφές υπέρ μιας πειθαρχημένης ζωής που χαρακτηριζόταν από πρακτικότητα και φιλανθρωπία. Όταν το 313 ο Χριστιανισμός έγινε νόμιμη θρησκεία και οι Χριστιανοί δεν υπέφεραν πλέον διώξεις, οι ασκητές αντικατέστησαν με τον καιρό τους μάρτυρες στη λαϊκή σκέψη ως νέοι πνευματικοί ήρωες¹⁰⁴ και απέκτησαν μεγάλη φήμη, ιδιαίτερα στην κοινωνία της Ανατολικής Αυτοκρατορίας. Έγιναν η νέα πνευματική ελίτ και η ζωή τους με αυστηρή πειθαρχία άρχισε να θεωρείται από τους απλούς Χριστιανούς ως καθημερινό μαρτύριο. Από τα μέσα του τέταρτου αιώνα, οι περισσότεροι ηγέτες της εκκλησίας τόσο στην Ανατολή όσο και στη Δύση θεωρούσαν τον ασκητισμό ως τον δρόμο προς την πνευματική τελειότητα.

Μια συντριπτική και μερικές φορές χωρίς κριτική αποδοχή των θαυμάτων της θεραπείας εμφανίστηκε στο δεύτερο μισό του τέταρτου αιώνα που συνεχίστηκε σε όλη την ύστερη

¹⁰² Δες π.χ. Κλήμης της Αλεξάνδρειας, Στρωματείς 3.7· Λακτάντιος, Οι Θείοι Θεσμοί 5.22· Αμβρόσιος, Επιστολαί 63.91· Αυγουστίνος, Περί της αληθινής Θρησκείας Religion 20.40. Δες επίσης Amundsen, *Ιατρική και Πίστη στον Πρώιμο Χριστιανισμό* “Medicine and Faith in Early Christianity,” reprinted in Amundsen 134; F. Bottomley, *Στάσεις προς το Σώμα στο Δυτικό Χριστιανισμό* (Attitudes to the Body in Western Christendom) και M. Miles, *Πληρότητα της Ζωής: Ιστορικά Θεμέλια για ένα Νέο Ασκητισμό* (Fullness of Life: Historical Foundations for a New Asceticism)

¹⁰³ See Dodds, Pagan and Christian 7–36.

¹⁰⁴ See Frend, *Martyrdom and Persecution* 356, 548

αρχαιότητα.¹⁰⁵ Δεν είναι μόνο η αφθονία των αναφερόμενων θαυμάτων που είναι εντυπωσιακή, αλλά και η πανταχού παρουσία τους σε όλες τις τάξεις της κοινωνίας. Σχεδόν ο καθένας φαινόταν ότι ήταν σε θέση να αναφέρει περιπτώσεις θαυματουργής θεραπείας για τις οποίες είχε προσωπική γνωριμία. Οι μεγαλύτεροι ιεροκλήρυκες, λόγιοι και θεολόγοι της εποχής ήταν ενθουσιασμένοι με την αποδοχή των φημισμένων θαυμάτων της θεραπείας, ακόμη και εκείνων των οποίων η αξιοπιστία φαίνεται να λείπει στον σύγχρονο αναγνώστη.¹⁰⁶ Ο Αθανάσιος (περ. 296–393), ο Αμβρόσιος, ο Ιερώνυμος, ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος και ο Αυγουστίνος πίστευαν στην πραγματικότητα της θαυματουργής θεραπείας ως σύγχρονο φαινόμενο και ενθάρρυναν τη διάδοση των θαυματουργών ιστοριών. Ως εκ τούτου, μπορεί κανείς να μιλήσει όχι μόνο για μια ποσοτική αλλά και για μια ποιοτική αλλαγή από αυτή την άποψη, όταν συγκρίνει κανείς το τέλος του τέταρτου αιώνα με τους προηγούμενους αιώνες της χριστιανικής ιστορίας, όπου οι αναφορές για θαύματα είναι γενικές, «από δεύτερο χέρι» και προσεκτικές.¹⁰⁷ Η αλλαγή φαίνεται εντυπωσιακά στον Αυγουστίνο. Νωρίς στη χριστιανική του ζωή ο Αυγουστίνος αποδέχτηκε την άποψη ότι τα θαύματα δεν γίνονταν πλέον, αφού τελείωσαν με την εποχή των αποστόλων. Αυτή η άποψη δηλώνεται ρητά στην πραγματεία του για την αληθινή θρησκεία, που γράφτηκε το 390, στην οποία γράφει ότι οι άνθρωποι δεν χρειάζονται πλέον θαυματουργές αποδείξεις της πίστης τους, οι οποίες βασίζονται στην αυθεντία της γραφής, αφού η λογική μπορεί τώρα να οδηγήσει στην κατανόηση και γνώση των αλήθειας και αρετή.¹⁰⁸ Ο Αυγουστίνος πράγματι, κορόιδευε τις απόψεις των Δονατιστών για τα θαύματα.¹⁰⁹ Αργότερα στη ζωή του άρχισε να αλλάζει γνώμη, ιδιαίτερα αφού τα οστά του μάρτυρα Στεφάνου μεταφέρθηκαν στην Ιπώνα το 424 και φέρεται να έκανε περίπου εβδομήντα θαύματα σε λιγότερο από δύο χρόνια.¹¹⁰ Συνέλεξε αναφορές για αυτές και άλλες θεραπείες και κατέγραψε μεγάλο αριθμό από αυτές στο 22^ο βιβλίο της Πόλης του Θεού. «Όπως οι περισσότεροι άντρες της Ύστερης Αρχαιότητας», γράφει ο Πίτερ Μπράουν, «ο Αυγουστίνος ήταν εύπιστος χωρίς απαραίτητα να είναι δεισιδαίμονας», μια δήλωση που

¹⁰⁵ Βλ. F. van der Meer, *Αυγουστίνος ο Επίσκοπος: Η Ζωή και το Έργο ενός Πατέρα της Εκκλησίας Augustine the Bishop: The Life and Work of a Father of the Church*, μετάφρ. B. Bettershaw και G. R. Lamb, 527–57. Ο Crislip παρατηρεί ότι «η θρησκευτική θεραπεία δεν ήταν απλώς προϊόν της αγιογραφικής φαντασίας. Ιδιωτικές επιστολές από την Αίγυπτο, που χρονολογούνται στις δεκαετίες 340 και 350, επιβεβαιώστε τους ρόλους των μοναχών ως θρησκευτικών θεραπευτών, ειδικά σε μη μοναχούς οπαδούς» (Crislip 22). Υποστηρίζουν τη στενή συσχέτιση της θρησκευτικής θεραπείας με τους ασκητές χωρίς να υπονομεύουν την ευρύτερη θέση του Greer για μια αλλαγή στην ευαισθησία τον τέταρτο αιώνα.

¹⁰⁶ Η ευπιστία δεν περιοριζόταν στους χριστιανούς διανοούμενους, αλλά ήταν χαρακτηριστικό και των παγανιστών διανοουμένων (βλ. Nilsson, *Ελληνική Ευσέβια Greek Piety* 165–6). Ήταν χαρακτηριστικό του πνεύματος της εποχής.

¹⁰⁷ Warfield 37–38.

¹⁰⁸ Αυγουστίνος, *Περί της αληθινής Θρησκείας* 25.47 (για αυτήν την περικοπή και τη μεταβολή των απόψεων του Αυγουστίνου για τα θαύματα δες Greer, *Ο Φόβος της Ελευθερίας The Fear of Freedom* 170–8) cf. τα Κηρύγματα Sermones 88.2.3. Στις ανακλήσεις του, τις οποίες έγραψε στο τέλος της ζωής του, τροποποίησε τη θέση του στο *Περί Αληθινής Θρησκείας*.

¹⁰⁹ P. Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* 414. Ο Δονατισμός ήταν ένα σχίσμα που χώρισε την Εκκλησία στη Βόρειο Αφρική κατά τον τέταρτο και πέμπτο αιώνα.

¹¹⁰ Πράγματι, ήδη από το 415 άρχισε να αλλάζει τις σκέψεις του για τη γνησιότητα των αναφερομένων θαυμάτων: see van der Meer, *Augustine the Bishop* 540.

καταδεικνύεται επαρκώς από τις αφηγήσεις για θαύματα που συμπεριέλαβε στην Πόλη του Θεού.¹¹¹

Ο Rowan Greer υποστηρίζει ότι το αναδυόμενο χριστιανικό ενδιαφέρον για το θαυμαστό ήταν ένα νέο φαινόμενο που προέκυψε από την επανάσταση στη θρησκεία που προκάλεσε ο Μέγας Κωνσταντίνος. Ο Greer αντιπαραβάλλει την αντίληψη των θαυμάτων του πρώτου αιώνα που περιγράφονται στα Ευαγγέλια, όπως αυτά ερμηνεύτηκαν από τους πατέρες της εκκλησίας, με εκείνα του τέταρτου αιώνα, τα οποία βρίσκει πολύ διαφορετικά στην πρόθεση. Οι αφηγήσεις στα Ευαγγέλια απεικονίζουν τα θαύματα του Χριστού να έχουν δείξει τη θεότητά του αλλά να μην έχουν δημιουργήσει πίστη στους απίστους. Το μήνυμά τους ήταν θεολογικό: έδειχναν την ανθρωπινή λύτρωση και την ανάσταση στον μέλλοντα αιώνα.¹¹² Ο Greer αναφέρει τις ομιλίες πατέρων όπως ο Αυγουστίνος και ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος για να αποδείξει ότι δεν θεωρούσαν τα θαύματα του Χριστού ως ιδιαίτερα σημαντικά από μόνα τους. Ήταν ένα φαινόμενο του παρελθόντος, όχι του παρόντος.¹¹³ Η αξία τους για τον τέταρτο αιώνα ήταν κυρίως ηθική και ομιλητική, ενώ ο ρόλος τους ήταν να εκχριστιανίσουν την παραδοσιακή φιλοσοφική αναζήτηση της προσωπικής αρετής.¹¹⁴ Οι ομιλίες του Αυγουστίνου αντικατοπτρίζουν την πρώιμη άποψή του για τα θαύματα, στην οποία βρίσκει την πρωταρχική σημασία τους στην πνευματική ή αλληγορική τους σημασία.¹¹⁵ Πιστεύει ότι τα θαύματα πρέπει να γίνονται κατανοητά μέσα στο θεολογικό τους πλαίσιο και ότι αποκτούν τη σημασία τους με το να είναι ριζωμένα στη ζωή της εκκλησίας.¹¹⁶ Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, σε μια κοινή άποψη για τους πατέρες, υποστήριξε ότι τα θαύματα είχαν σταματήσει με την αποστολική εποχή.¹¹⁷ Ήταν σημεία που έδειχναν τον θρίαμβο του Χριστού επί του Σατανά τόσο με τον θάνατό του όσο και με τη δύναμή του να εγκατασταθεί στους πιστούς και να τους δώσει τη δυνατότητα να ζήσουν ενάρετη ζωή.¹¹⁸

Με την αναγνώριση του Χριστιανισμού το 313, υποστηρίζει ο Greer, οι Χριστιανοί άρχισαν να βλέπουν τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία ως μια νέα χριστιανική κοινοπολιτεία που όφειλε την ύπαρξή της στο βασίλειο του Θεού, το οποίο βρισκόταν στη διαδικασία μεταμόρφωσης του κόσμου. Το αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας ήταν μια σταδιακή ιεροποίηση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας τον τέταρτο αιώνα. Η άνοδος της λατρείας των αγίων σηματοδότησε ένα σημαντικό στοιχείο σε αυτή τη διαδικασία για τους Χριστιανούς, οι οποίοι είδαν αυτό που φαινόταν να είναι η δύναμη του ουρανού να εγκαθιδρύεται στη γη μπροστά στα μάτια τους.¹¹⁹ Σε αντίθεση με την προηγούμενη έλλειψη σημασίας τους για πατέρες όπως ο Αυγουστίνος και ο Χρυσόστομος, τα θαύματα έγιναν τώρα μια σημαντική διάσταση της Κωνσταντινικής εκκλησίας, επικεντρωμένα όπως ήταν στη Δύση στα λείψανα των αγίων και στην Ανατολή στην παρουσία αγίων ανδρών. Ο Greer αποδίδει αυτή την αλλαγή στον μετασχηματισμό του κοινωνικού σκηνικού που παρείχε το πλαίσιο για τα νέα

¹¹¹ Αυγουστίνος, Η Πόλη του Θεού 22.8. Brown, Augustine of Hippo 416; cf. A. Momigliano, *Λαϊκές Θρησκευτικές πεποιθήσεις των Υστερων Ρωμαίων Ιστορικών* "Popular Religious Beliefs and the Late Roman Historians," in *Popular Belief and Practice*, ed. G. J. Cuming and D. Baker, 17–18.

¹¹² Greer, *Ο Φόβος της Ελευθερίας* The Fear of Freedom 33–4.

¹¹³ Αυτόθι 90-1

¹¹⁴ Αυτόθι 86-7

¹¹⁵ Αυτόθι 46-7

¹¹⁶ Αυτόθι 48

¹¹⁷ Αυτόθι 49.

¹¹⁸ Αυτόθι 81

¹¹⁹ Αυτόθι 5

θαύματα. Οι άγιοι άνθρωποι έγιναν ευεργέτες και προστάτες, οι οποίοι έκαναν ειδικές πράξεις του Θεού που έπαιρναν σημασία στην αφήγηση του εκκλησιαστικού ιστορικού Σωζόμενου (πέμπτος αιώνας), για παράδειγμα, που δεν είχαν για τον προηγούμενο ιστορικό Ευσέβιο (περ. 260– περ. 340). Ο Greer θεωρεί αυτή την αλλαγή μια «μετατόπιση ευαισθησίας» μακριά από την έμφαση στη γενική προνοητική διάταξη της ιστορίας του Θεού που βρίσκει κανείς στον Ευσέβιο σε ένα από τα συγκεκριμένα θαυμαστά γεγονότα που βλέπει κανείς στην ιστορία της εκκλησίας του Σωζόμενου.¹²⁰

Στην ύστερη αρχαιότητα, η μαγεία άρχισε να χρησιμοποιείται ολοένα και περισσότερο για θεραπεία από χριστιανούς και ειδωλολάτρες. Έχει υποστηριχθεί ότι στα τέλη του τρίτου αιώνα οι παλιοί ρωμαϊκοί θρησκευτικοί θεσμοί είχαν χάσει την απήχησή τους σε όλες τις κοινωνικές τάξεις. Υπήρχε, κατά συνέπεια, ένα πνευματικό κενό που καλύφθηκε από μια ποικιλία νέων θρησκευτικών εκδηλώσεων, συμπεριλαμβανομένης της αυξανόμενης επιρροής της μαγείας, η οποία έγινε αισθητή ακόμη και στους υψηλότερους πνευματικούς κύκλους.¹²¹ Το ρωμαϊκό δίκαιο από τα πρώτα χρόνια απαγόρευε αυστηρά την κακόβουλη μαγεία (η μαγεία που χρησιμοποιούταν για να βλάπτει) και τιμωρούσε σκληρά αυτούς που την ασκούσαν.¹²² Αλλά η καλοπροαίρετη μαγεία, όπως αυτή που είχε χρησιμοποιήσει ο Κάτων ο Πρεσβύτερος (234–149 π.Χ.) για τη θεραπεία των διαστρεμμάτων, δεν καταδικάστηκε από το νόμο. Ο Θεοδοσιανός Κώδικας (438) δηλώνει, σε ένα νόμο σχετικά με τη μαγεία που εξέδωσε ο Κωνσταντίνος, ότι «τα θεραπευτικά μέσα που αναζητούνται για τα ανθρώπινα σώματα δεν πρέπει να εμπλέκονται σε ποινικές κατηγορίες».¹²³ Ο Αυγουστίνος και άλλοι πατέρες, ωστόσο, θεωρούσαν κατακριτέα την εξάρτηση από μαγικές δυνάμεις και συσκευές, επειδή απέδιδαν αυτές τις δυνάμεις σε δαιμονικές δυνάμεις.¹²⁴ Για περισσότερους από τρεις αιώνες οι Χριστιανοί είχαν καταδικάσει τη χρήση όλης της μαγείας, συμπεριλαμβανομένων των φυλαχτών και των χαϊμαλιών.¹²⁵ Έτσι ο Ιωάννης ο

¹²⁰ Αυτόθι, 92, 115–6. Αλλά ο Αυγουστίνος δείχνει ότι υπήρχαν μεταβαλλόμενες στάσεις (π.χ. πρόνοια) που εμφανίστηκαν στον πέμπτο αιώνα

¹²¹ See A. A. Barb, *Η Επιβίωση των Μαγικών Τεχνών* “The Survival of Magic Arts,” στο συλλογικό έργο: *Η σύγκρουση μεταξύ Παγανισμού και Χριστιανισμού στον τέταρτο αιώνα* in *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. A. Momigliano, 115; Dodds, *Pagan and Christian* 125–6; A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic, and Administrative Survey* 2:962; Brown, *The Making of Late Antiquity* 60–6. For a survey of the practice of magic in the Roman Empire, see R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest and Alienation in the Empire* 95–127.

¹²² Η μαγεία στον ρωμαϊκό κόσμο επέφερε την ποινή της απέλασης ή του θανάτου. Βλέπε C. Pharr, «*Η Απαγόρευση της Μαγείας στο Ρωμαϊκό νόμο* The Interdiction of Magic in Roman Law», *TAPA* 63 (1932): 269–95.

¹²³ Θεοδοσιανός Κώδικας 9.16.3

¹²⁴ Βλέπε Αυγουστίνος, Πόλη του Θεού 10.9. Για τις απόψεις του Αυγουστίνου για τη μαγεία γενικά (και εκείνες του Καισαρίου of Arles και του Ισίδωρου της Σεβίλλης), βλέπε M. Bailey, *Μαγεία και Δεισιδαιμονία στη Ευρώπη* (*Magic and Superstition in Europe*) Συνοπτική Ιστορία από την Αρχαιότητα έως σήμερα 53–59. Βλέπε επίσης B. Ward, *Θαύματα και ο Μεσαιωνικός Νους: Θεωρία, καταγραφή και γεγονότα* (*Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record, and Event, 1000–1215*, rev. εκδ.; και N. Janowitz, *Magic in the Roman World: Ειδωλολάτρες, Εβραίοι και Χριστιανοί* 16–20.

¹²⁵ «Υπήρχαν πάντα φυλαχτά, αλλά η πίστη και η χρήση τους αυξήθηκαν κάτω από την Αυτοκρατορία με έναν πρωτόγνωρο τρόπο» (Nilsson, *Greek Piety* 167). Αυτό ίσχυε τόσο για τους Χριστιανούς όσο και για τους ειδωλολάτρες (βλ. D. Frankfurter, *Επίκληση του Χριστού με φυλαχτά για Υγεία και Τύχη* “Amuletic Invocations of Christ for Health and Fortune,” στο *Religions of Late Antiquity in Practice*, εκδ. R. Valantasis, 340–3). Αλλά οι χριστιανοί συγγραφείς, τα διατάγματα των συμβουλίων και η ρωμαϊκή νομοθεσία που ξεκινούσαν με τον Κωνσταντίνο τα καταδίκασαν σχεδόν καθολικά (Bailey, *Magic and Superstition* 50–53).

Χρυσόστομος επαίνεσε σε ένα κήρυγμα μια μητέρα που προτιμούσε να αφήσει το άρρωστο παιδί της να πεθάνει παρά να χρησιμοποιήσει φυλαχτά, παρόλο που πίστευε ότι τέτοια μέσα θα ήταν αποτελεσματικά και παροτρύνθηκε από χριστιανές φίλες να τα χρησιμοποιήσει.¹²⁶ Αλλά τον τέταρτο αιώνα, καθώς μεγάλοι αριθμοί κατ' όνομα προσήλυτων εισήλθαν στην εκκλησία μετά τη νομιμοποίησή της και την αυξανόμενη αξιοπρέπειά της, έφεραν μαζί τους παγανιστικές συμπεριφορές και πρακτικές, όπως η μαγεία.¹²⁷ Έχει προταθεί ότι η υποτιθέμενη αύξηση στην πρακτική της μαγείας στην ύστερη αρχαιότητα υποδηλώνει όχι τόσο μια αύξηση στη χρήση της όσο ότι αυξήθηκαν οι πηγές πληροφοριών μας για μαγεία. Αλλά το γεγονός ότι οι σύνοδοι της Αγκύρας και της Λαοδικείας του τέταρτου αιώνα θεώρησαν απαραίτητο να απαγορεύσουν τη μαγεία και να απειλήσουν τον αφορισμό για ιερείς που επιδίδονται σε μαγικές πρακτικές υποστηρίζει ότι οι Χριστιανοί είχαν αρχίσει να τις υιοθετούν ευρέως.¹²⁸ Ο Αυγουστίνος παραπονέθηκε για Χριστιανούς που συμβουλευτήκαν αστρολόγους αφού ανεπιτυχώς αναζήτησαν θεραπεία μέσω προσευχής και φυσικών θεραπειών.¹²⁹ Έγραψε για χριστιανές μητέρες που, αναζητώντας θεραπεία για τα παιδιά τους, χρησιμοποιούσαν φυλαχτά και ξόρκια και μερικές φορές πρόσφεραν ακόμη και θυσίες στους ειδωλολατρικούς θεούς με την ελπίδα να λάβουν θεραπεία.¹³⁰

Δεν ήταν πάντα ξεκάθαρο στους Χριστιανούς, ωστόσο, τι αποτελούσε μαγεία. Ο Αυγουστίνος υποστήριξε ότι άλλο πράγμα είναι να καταναλώνει κανείς ένα βότανο για πόνο στο στομάχι και αρκετά διαφορετικό το να φοράει το βότανο γύρω από το λαιμό του για τον ίδιο σκοπό. Ενέκρινε την προηγούμενη πρακτική, την οποία ονόμασε ένα υγιεινό μείγμα, καταδίκασε το τελευταίο ως δεισιδαιμονική γοητεία. Παραδέχτηκε ότι το να φοράς ένα βότανο γύρω από το λαιμό μπορεί να είναι αποτελεσματικό λόγω της φυσικής του αρετής και το θεώρησε αποδεκτό εφόσον δεν χρησιμοποιούνται μαγικές ψαλμωδίες και μαγικά σύμβολα σε συνδυασμό με αυτό.¹³¹ Η σύγχυση σχετικά με το τι αποτελούσε τη μαγεία είναι εμφανής και στην αγανάκτηση του Αυγουστίνου για τους Χριστιανούς που ανακάτευαν το όνομα του Ιησού με τα ξόρκια τους και στην αμφιθυμία του σχετικά με τις μητέρες που έβλεπαν το βάπτισμα ως πιθανό φάρμακο για τη θεραπεία των άρρωστων παιδιών τους.¹³² Ο ίδιος ο Αυγουστίνος, ως αγόρι, είχε παρακαλέσει τη μητέρα του, Μόνικα, να του επιτρέψει να βαφτιστεί όταν ήταν άρρωστος, όχι μόνο για χάρη της ψυχής του αλλά και για σωματική θεραπεία.¹³³ Η ισχυρή αποκήρυξη των μαγικών πρακτικών από τους Χριστιανούς τον τέταρτο αιώνα υποδηλώνει τόσο μια θρησκευτική αντιπαράθεση με

¹²⁶ Ιωάννης Χρυσόστομος, Ομιλία 8 στους Κολοσσαείς.

¹²⁷ Για την εξασθένηση της Χριστιανικής στάσης, δεσV. I. J. Flint, Η Αύξηση της Μαγείας στην Πρώιμη Μεσαιωνική Ευρώπη *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* 29–35.

¹²⁸ R. MacMullen, *Ο Κωνσταντίνος και το Θαυματουργικό* "Constantine and the Miraculous," στο *Μεταβολές στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία: Πραγματείες για το Συνηθισμένο* *Changes in the Roman Empire: Essays in the Ordinary* 111; Greer, *Ο Φόβος της Ελευθερίας* *The Fear of Freedom* 119–20.

¹²⁹ See M. E. Keenan, *Ο Αυγουστίνος και το Ιατρικό Επάγγελμα* "Augustine and the Medical Profession," *TAPA* 67 (1936): 1

¹³⁰ *Αυτόθι*.

¹³¹ Αυγουστίνος, *Περί Χριστιανικού Δόγματος* 2.45

¹³² ΔεςC. Jenkins, *Ο Άγιος Αυγουστίνος και η Μαγεία* ("Saint Augustine and Magic)," in *Science, Medicine, and History: Essays on the Evolution of Scientific Thought and Medical Practice* Written in Honour of Charles Singer, ed. E. A. Underwood, 1:135, and Keenan, "Augustine and the Medical Profession" 184.

¹³³ Αυγουστίνος, *Εξομολογήσεις* 1.10.17. Ο Αυγουστίνος γράφει ότι η μητέρα του θα του επέτρεπε να βαφτιστεί αν ήταν έτοιμος να πεθάνει, αλλά φοβόταν ότι αν ζούσε οι μελλοντικές του αμαρτίες θα έφερναν ακόμη μεγαλύτερη ενοχή

παγανιστικές πρακτικές που αναλήφθηκε για να οριστεί η χριστιανική πίστη όσο και μια προσπάθεια να αποτραπεί η ευρεία υιοθέτησή τους από τους Χριστιανούς. Υποδεικνύει ότι αυτές οι πρακτικές (όπως η χρήση φυλαχτών) χρησιμοποιήθηκαν συνήθως από Χριστιανούς, ορισμένοι από τους οποίους μπορεί να μην τις θεωρούσαν ούτε ως μαγικές ούτε ως ειδωλολατρικές. Σε ορισμένες περιπτώσεις η εκκλησία παρείχε εναλλακτικές λύσεις, όπως το σημείο του σταυρού, που αντιπροσώπευε μια δύναμη μεγαλύτερη από αυτή των φυλαχτών.¹³⁴

Στα μέσα του τέταρτου αιώνα υπήρξε μια έντονη αύξηση στον αριθμό των χριστιανικών θαυμάτων που αναφέρθηκαν και στον εντυπωσιακό και μερικές φορές μαγικό χαρακτήρα τους.¹³⁵ Η κύρια πηγή αυτού του φαινομένου είναι πιθανό να ήταν πατέρες της ερήμου στην Ανατολική Αυτοκρατορία, όπως ο Αντώνιος (251;–356) και ο μαθητής του Παχώμιος (περ. 290–346), οι οποίοι κατέληξαν να ασκούν ευρεία επιρροή και τους οποίους ο λαϊκός μύθος πιστώνεται με πολλά θαύματα. Ο κλασικός κόσμος είχε συχνά αναζητήσει θεραπεία από μάντεις και σαμάνους: τους ιατρομάντεις της αρχαϊκής Ελλάδας ή τους ασκητές περιπλανώμενους δασκάλους του τέλους του πρώτου και του δεύτερου αιώνα μετά τον Χριστό που ισχυρίζονταν ότι είχαν θαυματουργές δυνάμεις. Κατά μία έννοια, οι χριστιανοί ασκητές του τέταρτου και του πέμπτου αιώνα ήταν απόγονοι αυτών των κλασικών προτύπων. Θαυματουργοί είχαν εμφανιστεί κατά καιρούς στους πρώτους αιώνες του Χριστιανισμού, αλλά ήταν συνήθως οι ιδρυτές νέων και συχνά ετερόδοξων χριστιανικών αιρέσεων, των οποίων τα θαύματα απέδιδαν οι ορθόδοξοι σε δαιμονικές δυνάμεις. Οι πατέρες της ερήμου, ωστόσο, ήταν γενικά ορθόδοξοι (όπως η σύγχρονη εκκλησία όριζε την ορθοδοξία) και καθώς η φήμη τους μεγάλωνε, κάποιοι από αυτούς αναζητήθηκαν από απλούς χριστιανούς για πνευματική συμβουλή και σωματική θεραπεία. Ο Πίτερ Μπράουν αποδίδει την έκκλησή τους στο αίσθημα ασφάλειας, ηγεσίας και προσωπικής ζεστασιάς που πρόσφεραν σε μια διαλυόμενη και όλο και πιο απρόσωπη κοινωνία. Όπως και να έχει, αυτό που εξηγεί την άνοδό τους στην ύστερη αρχαιότητα είναι η αλλαγή της ατμόσφαιρας που κατέστησε δυνατή την απήχησή τους. Η ικανότητά τους να θεραπεύουν αποδόθηκε στον έλεγχο που είχαν οι ασκητές πάνω στο σώμα τους μέσω της πειθαρχίας και της ταπείνωσης.¹³⁶

Ο Αθανάσιος έγραψε στα ελληνικά μια ζωή του Αντωνίου, του ιδρυτή του αναχωρητικού μοναχισμού, λίγο μετά το θάνατο του τελευταίου το 356, και σύντομα μεταφράστηκε στα λατινικά, δημιουργώντας ένα νέο είδος λογοτεχνίας γνωστό ως αγιογραφία. Βίοι αγίων, όπως του Γρηγορίου Νύσσης, του Γρηγορίου Θαυματουργού και της Αγίας Μακρίνας, πολλαπλασιάστηκαν, εμπνευσμένοι από την τεράστια δημοτικότητα του έργου του Αθανασίου, και έφτασαν να αποτελέσουν τη δημοφιλέστερη μορφή χριστιανικής λογοτεχνίας στα τέλη του τέταρτου και του πέμπτου αιώνα. Αυτοί οι βίοι περιέγραφαν τα θαυματουργά κατορθώματα που είχαν καταλήξει να αποδίδονται στους ασκητές: την εκδίωξη δαιμονίων, τη θαυματουργή θεραπεία ασθενειών και την ανάσταση από τους νεκρούς. Λέγεται ότι οι ασκητές έκαναν θαυματουργές θεραπείες με προσευχή, κάνοντας το σημείο του σταυρού, βάζοντας τα χέρια τους στους πονεμένους ή βάζοντας ψωμί, λάδι, νερό ή ενδύματα που είχαν ευλογήσει. Χαρακτηριστικός αυτών των βίων ήταν ο Βίος του Ιλαρίωνα (περίπου 291–371) από τον Ιερώνυμο. Ο Ιλαρίωνας ήταν ένας μαθητής του

¹³⁴ Greer, *Ο Φόβος της Ελευθερίας* The Fear of Freedom 123.

¹³⁵ See B. J. Cooke, *Διακονία με Λόγο και Μυστήρια: Ιστορία και Θεολογία* Ministry to Word and Sacraments: History and Theology 356; Jones, *Later Roman Empire* 2:962–3.

¹³⁶ Crislip 22

Αντώνιου, στον οποίο ο Ιερώνυμος απέδωσε ότι έκανε πολλά θαύματα θεραπείας. Περιλάμβαναν την αποκατάσταση της όρασης μιας γυναίκας που ήταν τυφλή για δέκα χρόνια, τη θεραπεία της παράλυσης και της υδρωπικίας και την εκδίωξη των δαιμόνων από εκείνους που είχαν δαιμονιστεί (συμπεριλαμβανομένης μιας δαιμονισμένης καμήλας που ήταν υπεύθυνη για πολλούς θανάτους¹³⁷). Το έργο του Γρηγορίου της Νύσσας που αφορά τη ζωή του Γρηγορίου του Θαυματουργού, που έκανε θαύματα (c. 213–c. 270), ομοίως αφηγείται πολλά θαύματα θεραπείας που αποδόθηκαν σε έναν δημοφιλή επίσκοπο στον Πόντο.¹³⁸ Οι ιστορίες ήταν άφθονες για κάθε είδους σωματική αναπηρία που γιατρεύτηκε από ασκητές: λέπρα, τρέλα, παράλυση, απώλεια δακτύλων και σοβαρές πληγές. Θαύματα θεραπείας αποδίδονταν επίσης σε επισκόπους όπως ο Αμβρόσιος-ο επίσκοπος του Μιλάνου που επηρέασε πολλούς. Πολλές από τις θεραπείες περιλάμβαναν τη χρήση αυτού που μπορεί να ονομαστεί μόνο χριστιανική μαγεία. Για ορισμένους Χριστιανούς το όνομα του Ιησού έγινε ένα ακαταμάχητο ξόρκι και το σημείο του σταυρού μια παντοδύναμη γοητεία.¹³⁹

Με τη λατρεία των ασκητών στους οποίους θα μπορούσαμε να αναζητήσουμε θεραπεία, ήρθε νέο ενδιαφέρον για τους μάρτυρες και τα λείψανα (τα υλικά κατάλοιπα αγίων ή αντικείμενα που είχαν κάποια επαφή μαζί τους).¹⁴⁰ Τα λείψανα των πρώτων χριστιανών μαρτύρων είχαν τιμηθεί, επειδή οι μάρτυρες θεωρούνταν ότι ήταν ιδιαίτερα ευλογημένοι από τον Θεό, αφού είχαν αποδείξει την πίστη τους με την προθυμία τους να πεθάνουν για αυτήν. Γι' αυτό τιμούσαν τους τάφους τους και οι τάφοι προσέλκυαν προσκυνητές, οι οποίοι άρχισαν να τους αποδίδουν θαύματα και θεραπείες. Η θαυματουργική δύναμη πίστευαν ότι δεν υπήρχε μόνο στα οστά των μαρτύρων και άλλων αγίων προσώπων, αλλά και στα ενδύματα και τα αντικείμενα με τα οποία είχαν συνδεθεί. Τα λείψανα των αγίων ή των μαρτύρων επέκτειναν στις επόμενες γενεές τα οφέλη που είχαν προσφέρει οι άγιοι σε όσους είχαν ανάγκη κατά τη διάρκεια της ζωής τους. Ο μεγάλος αριθμός προσηλυτισμένων από τον παγανισμό μετά τη νομιμοποίηση του Χριστιανισμού έφερε στην εκκλησία μια ευλάβεια για τα λείψανα που ήταν δημοφιλές χαρακτηριστικό των παγανιστικών λατρειών. Ο σεβασμός τους είχε αρχίσει ήδη από τον δεύτερο αιώνα, αλλά από τα μέσα του τέταρτου αιώνα σημειώθηκε ραγδαία αύξηση στην αναζήτηση λειψάνων και στην οικοδόμηση ιερών,

¹³⁷ DCA 2:2042, s.v. "Wonders."

¹³⁸ Ο Γρηγόριος Θαυματουργός, ένας από τους πιο επιφανείς θαυματουργούς, έγινε επίσκοπος Νεοκαισαρείας του Πόντου της Μικράς Ασίας. Εορταζόταν για τα πολλά θαύματα (συμπεριλαμβανομένων των θεραπευτικών θαυμάτων) που του αποδόθηκαν, αφηγήσεις των οποίων σώζονται σε τρεις ή τέσσερις βίους που γράφτηκαν ανεξάρτητα στα Λατινικά, Συριακά και Αρμενικά. Ο Raymond van Dam υποστηρίζει ότι βασίζονται στην προφορική παράδοση στην οποία οι ιστορίες των θαυμάτων του έχουν συμβολική αξία. Βασίζονται σε κοινά λογοτεχνικά θέματα από τη λαογραφία και σε θρυλικά στοιχεία που είναι χαρακτηριστικά της αγιογραφικής λογοτεχνίας ("Hagiography and History: The Life of Gregory Thaumaturgus," *Classical Antiquity* 1 [1982]: 280, 284, 286). Είναι πιθανό ορισμένες από τις αφηγήσεις του Γρηγόρη να χρονολογούνται από τη ζωή του. Αλλά δεν θα υποστήριζα ότι δεν υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες η λαϊκή παράδοση απέδωσε θαυματουργικές δυνάμεις σε ορισμένα άτομα τους τέσσερις πρώτους αιώνες του Χριστιανισμού. Πράγματι, αυτό θα περίμενε κανείς να συμβεί σε οποιαδήποτε θρησκευτική παράδοση. Αλλά σε σύγκριση με τον πέμπτο αιώνα και αργότερα, αυτά τα άτομα ήταν σπάνια μεταξύ των Χριστιανών, ακόμη και σε τέτοιες σχεταριστικές παραδόσεις όπως ο Μοντανισμός. Σχετικά με τον πανηγυρικό του Γρηγορίου της Νύσσας για τον Γρηγόριο Θαυματουργό, που διαστρεβλώνει τη δική του περιγραφή της πρώιμης ζωής του, βλέπε Lane Fox, *Pagans and Christians* 528–39.

¹³⁹ Για τη μαγική χρήση του ονόματος του Ιησού, δες Aune, *Μαγεία στον Πρώιμο Χριστιανισμό* "Magic in Early Christianity" 1545–8.

¹⁴⁰ Για την ανάπτυξη της λατρείας των μαρτύρων δες, van der Meer, *Augustine the Bishop* 471–97.

τα οποία συνοδεύονταν από πολυάριθμες υποτιθέμενες θεραπείες και υποτιθέμενες εκδηλώσεις δαιμονικής δραστηριότητας. Οι τάφοι των μαρτύρων στην αρχή αμφισβήτησαν και αργότερα αντικατέστησαν τις παγανιστικές λατρείες των ηρώων κατά τον τέταρτο αιώνα, καθώς στα ιερά των μαρτύρων άρχισαν να διεξάγονται γιορτές για τις θεραπείες που παρήγαγαν. Ακόμη και μερικά παγανιστικά ιαματικά ιερά καταλήφθηκαν τελικά από χριστιανούς.¹⁴¹ «Σαν τους αρχαίους θεούς,» γράφει ο A. H. M. Jones,

θεράπευαν τους άρρωστους, έδιναν παιδιά σε στείρες γυναίκες, προστάτευαν τους ταξιδιώτες από τους κινδύνους της θάλασσας και της ξηράς, εντόπιζαν ψευδορκίες και προμήνυαν το μέλλον. Μερικοί απέκτησαν ευρεία φήμη για την ιδιαίτερη δύναμη. Οι άγιοι Κύρος και ο Ιωάννης, οι γιατροί που δεν χρέωναν καμία αμοιβή, γιορτάζονταν για τις θεραπείες τους, και το ιερό τους στον Κάνωπο, κοντά στην Αλεξάνδρεια, συνωστιζόταν από πάσχοντες από όλες τις επαρχίες, όπως παλιά ήταν ο ναός του Ασκληπιού στις Αιγές. Αλλά η κύρια λειτουργία των αγίων και των μαρτύρων στη λαϊκή θρησκεία της εποχής ήταν να αντικαταστήσουν τους παλιούς θεούς ως τοπικούς πολιούχους και προστάτες.¹⁴²

Ο Peter Brown παρατήρησε ότι στην ύστερη αρχαιότητα ήταν στην Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία που οι άγιοι απολάμβαναν δημοτικότητα, ενώ στη Δύση τη θέση τους έπαιρνε η λατρεία των λειψάνων και των τάφων. Υποστηρίζει ότι οι αυξανόμενες διεκδικήσεις της ιεραρχικής δομής του δυτικού χριστιανισμού, με επίκεντρο τους επισκόπους της Ρώμης, εμπόδισαν την εμφάνιση αγίων ανδρών στη Δύση, ενώ στην Ανατολή τους επέτρεψαν να ανθίσουν λόγω έλλειψης παρόμοιας εξουσίας που να διεκδικούσε ή να ασκούσε ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως. Αλλά ο Rowan Greer υποστηρίζει ότι αυτό που ήταν νέο για τη λατρεία των τάφων και των λειψάνων ήταν η οικειοποίηση και η οργάνωσή τους από την εκκλησία που τους έδωσε μια κεντρική θέση στη χριστιανική κοινότητα.¹⁴³ Έτσι, στα θαύματα δόθηκε ένας επίσημος ρόλος στην υποστήριξη της νέας χριστιανικής κοινοπολιτείας. Οι νεκροί άγιοι δεν συναγωνίζονταν πλέον στην εξουσία με την ιεραρχία. Ήταν υπό τον έλεγχο της και η δική τους εξουσία είχε εξημερωθεί και οικειοποιηθεί.¹⁴⁴ Όχι το ίδιο με τους ζωντανούς αγίους, οι οποίοι ήταν ακόμη σε θέση να αμφισβητήσουν την εξουσία της εκκλησίας. Ο Greer θεωρεί ότι η ανάπτυξη της λατρείας των αγίων αποτελεί τη βάση για τον Δυτικό Μεσαίωνα.¹⁴⁵

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι μια αύξηση στο ενδιαφέρον για το υπερφυσικό χαρακτηρίζει την ύστερη αρχαιότητα τον τέταρτο και τον πέμπτο αιώνα. Αλλά η προηγούμενη γενιά μελετητών έχει υπερτονίσει την επίδραση των δαιμόνων, της μαγείας και των θαυμάτων στη σκέψη και την πρακτική των χριστιανών της ύστερης αρχαιότητας. Κανείς δεν έχει τονίσει αυτήν την επιρροή περισσότερο από τον Ramsay MacMullen, ο οποίος γράφει ότι οι συμπεριφορές των Χριστιανών (όπως μεταξύ των ειδωλολατρών) στις αρχές του τέταρτου αιώνα χαρακτηρίστηκαν από μια σχεδόν καθολική εστίαση σε σημεία και θαύματα, την πανταχού παρουσία δαιμόνων και υπερφυσικών επεμβάσεων και τη συχνή προσφυγή σε

¹⁴¹ Δες Nutton, *Από τον Γαληνό μέχρι τον Αλέξανδρο* ("From Galen to Alexander") X 7.

¹⁴² Jones, *Ύστερη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία* Later Roman Empire 2:961

¹⁴³ Greer, *Ο Φόβος της Ελευθερίας* The Fear of Freedom 134–5.

¹⁴⁴ Αυτόθι 148-9

¹⁴⁵ Αυτόθι 150-1

μαγεία.¹⁴⁶ «Όμως, καθώς το σκοτάδι του παραλογισμού πύκνωσε κατά τους φθίνοντες αιώνες της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, η δεισιδαιμονία έσβησε τα πιο καθαρά φώτα της θρησκείας, οι μάγοι μεταμφιέστηκαν σε φιλόσοφους και οι φόβοι των μαζών κυριεύσαν εκείνους που θεωρούνταν ως μορφωμένοι και φωτισμένοι».¹⁴⁷ Η γλώσσα του Gibbon (σ. μεταφραστή που έγραψε για την *Πτώση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας*) προδίδει την καρικατούρα του συγγραφέα. Η υπερβολική αντίθεση που έχει συχνά τονιστεί, από τον MacMullen και άλλους,¹⁴⁸ μεταξύ της εύπιστης εποχής των θαυμάτων και της σύγχρονης κατανόησης της φύσης της πραγματικότητας απεικονίζεται όμορφα από τον Harold Remus.¹⁴⁹ Ενώ κάποια χριστιανική λογοτεχνία του τέταρτου αιώνα, οι βίοι συγκεκριμένων αγίων και οι αποκρυφιστικές πράξεις, πράγματι χαρακτηρίζονται από έναν υπερβολικό υπερφυσικό χαρακτήρα, δεν είναι έτσι το μεγαλύτερο μέρος της χριστιανικής λογοτεχνίας. Οι ορθολογικές προσεγγίσεις της θρησκείας συνέχισαν να ασκούν κυρίαρχη επιρροή στη σκέψη των απλών χριστιανών.¹⁵⁰ Ο ισχυρισμός του MacMullen ότι τα θαύματα πέτυχαν να προσφέρουν μια πιο πειστική έκκληση από το κήρυγμα και την απολογητική είναι αβάσιμος.¹⁵¹ Αρκεί να επισημάνουμε ότι οι ισχυρισμοί περί θαυματουργικής θεραπείας δεν ευθύνονται για τις περισσότερες από κάποιες διάσημες μεταστροφές στον Χριστιανισμό του τέταρτου αιώνα.¹⁵² Οι Χριστιανοί δεν πρόσφεραν την ίδια υπόσχεση θεραπείας στους ειδωλολάτρες που θα μπορούσε να τους δώσει η θεραπεία του ναού του Ασκληπιού.¹⁵³

Το πιο πειστικό επιχείρημα ενάντια στη θέση ότι οι Χριστιανοί βοήθησαν στη δημιουργία μιας νοοτροπίας που χαρακτηριζόταν από την πανταχού παρουσία των θαυμάτων και της μαγείας, στην οποία προσέλκυσαν τους προσήλυτους με την επιτυχία τους στη θαυματουργή θεραπεία, είναι ότι παρά την ελκυστικότητα των μαγικών γοητειών και λειψάνων στη Δύση στα τέλη του τέταρτου αιώνα, καθώς και τη δημοτικότητα των ασκητών στην Ανατολική Αυτοκρατορία, φαίνεται ότι δεν υπήρξε μείωση στην αναζήτηση θεραπείας των Χριστιανών από τους γιατρούς. Ενώ θα επιφυλάξω επιχειρήματα για να υποστηρίξω αυτόν τον ισχυρισμό για ένα επόμενο κεφάλαιο, μου αρκεί σε αυτό το σημείο απλώς να παρατηρήσω ότι τα πρώτα νοσοκομεία άρχισαν να ιδρύονται από χριστιανούς σε πόλεις σε όλη την Ανατολική Αυτοκρατορία την ίδια στιγμή που έγιναν ισχυρισμοί για θαύματα θεραπείας που θα πρέπει να προσέλκυαν το ενδιαφέρον—στο δεύτερο μισό του τέταρτου αιώνα— και ότι αυτά τα νοσοκομεία στελεχώνονταν σε ορισμένες περιπτώσεις από γιατρούς και συνοδούς. Ακόμη και οι ασκητές, όπως θα δούμε, σε καμία περίπτωση δεν

¹⁴⁶ MacMullen, *Ο Κωνσταντίνος και το Θαυματουργικό* ("Constantine and the Miraculous") 107–16, 312–6.

¹⁴⁷ Αυτόθι 114

¹⁴⁸ Πρβ. P. Brown, *Μαγεία, Δαίμονες και η Άνοδος του Χριστιανισμού από την Ύστερη Αρχαιότητα μέχρι το Μεσαίωνα* ("Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages,") στο *Witchcraft Confessions and Accusations*, ed. M. Douglas, 28–29, 31–3; reprinted in P. Brown, *Θρησκεία και Κοινωνία στην Εποχή του Ιερού Αυγουστίνου* (Religion and Society in the Age of Saint Augustine) 119–46.

¹⁴⁹ Remus, *Σύγκρουση Ειδωλολατρών και Χριστιανών* (Pagan-Christian Conflict) 89–90, 193–4.

¹⁵⁰ Δες Finn 137–47. Αν και ο Finn ασχολείται με την ενθάρρυνση της ελεημοσύνης στην κηρυγματική λογοτεχνία, τα λόγια του έχουν ευρύτερη εφαρμογή. βλ. επίσης Merideth 152–81, η οποία εστιάζει στην άνοδο ενός «λόγου της ασθένειας» που είχε μεγάλη επιρροή, και Leeper, *Εξορκισμοί στον Πρώιμο Χριστιανισμό* («Exorcism in Early Christianity») 162–4.

¹⁵¹ See MacMullen, *Ο Κωνσταντίνος και το Θαυματουργικό* "Constantine and the Miraculous" 112

¹⁵² Δείτε τη συζήτηση του Nock για τους παράγοντες που οδήγησαν στις μεταστροφές του Ιουστίνου Μάρτυρος, του Αρνόβιου και του Αυγουστίνου (Μεταστροφή Conversion 254–71).

¹⁵³ Ο Dodds παραθέτει την περιγραφή του Nock για τη λατρεία του Ασκληπιού ως «μια θρησκεία έκτακτης ανάγκης» (Dodds, *Οι Έλληνες και το Παράλογο* (The Greeks and the Irrational) 203 n. 83)

ήταν αντίθετοι να συστήσουν τη χρήση του φαρμάκου, όταν πίστευαν ότι θα ήταν αποτελεσματικό, αν και ήταν φειδωλοί στη χρήση του. Η θαυματουργή θεραπεία δεν αντικατέστησε για τους Χριστιανούς τη συνήθη εξάρτησή τους από την ιατρική. Όπως μας θυμίζει η Anne Merideth, «Η αγιογραφική λογοτεχνία, ειδικότερα, υμνεί το εξαιρετικό και το θαυματουργό παρά το συνηθισμένο και εγκόσμιο. Όταν βυθιζόμαστε σε τέτοια κείμενα, είναι πολύ εύκολο να υποθέσουμε ότι οι τελετουργικές θεραπείες και οι θαυματουργές θεραπείες κυριαρχούσαν στην καθημερινή ύπαρξη των αρχαίων Χριστιανών».¹⁵⁴ Υπάρχει, επιπλέον, ένα σημαντικό συμπέρασμα που πρέπει να συναχθεί από τη φύση αυτών των πηγών. Η θαυματουργή θεραπεία, καθώς έγινε ιδιαίτερα ορατό φαινόμενο στα τέλη του τέταρτου αιώνα, ήταν παράγωγο της ασκητικής κίνησης. Η πηγή του δεν ήταν η τελετουργική θεραπεία που διεξήχθη στο πλαίσιο της λειτουργίας ή της πρακτικής της εκκλησίας. Ήταν, μάλλον, μια πολύ ορατή εκδήλωση θεϊκής δύναμης που μόνο άγιοι άνθρωποι μπορούσαν να ασκήσουν και που δεν είχε προηγουμένως φανεί με τον ίδιο τρόπο στην εκκλησία.¹⁵⁵ Αν ο Rowan Greer έχει δίκιο (όπως πιστεύω ότι έχει) υποστηρίζοντας ότι η φύση των θαυμάτων του τέταρτου αιώνα είναι νέα -εντελώς διαφορετικού χαρακτήρα από τα προηγούμενα θαύματα του είδους που περιγράφονται στα Ευαγγέλια- και ότι οφείλουν την ύπαρξή τους σε αλλαγή στην ευαισθησία που έγινε δυνατή από τη νομιμοποίηση του Χριστιανισμού, τότε δεν είναι περίεργο που βλέπουμε μια έκρηξη ισχυρισμών για θαυματουργή θεραπεία στην ύστερη αρχαιότητα. Η συχνότητα των θαυμάτων της θεραπείας οφειλόταν στην ύπαρξή της στον νέο ρόλο που είχαν αποκτήσει οι άγιοι άνθρωποι στη νέα χριστιανική κοινοπολιτεία υπό τον Κωνσταντίνο. Στη Δύση τα λείψανα, όχι οι ασκητές, χρησίμευαν ως οχήματα θεραπείας. Και οι δύο ήταν σημαντικές πτυχές της ιεροποίησης (σ. μεταφραστική *sacralization* η σύμπλευση εκκλησίας και πολιτείας όπου η μία καλείται να αλλάξει την άλλη) της ρωμαϊκής κοινωνίας που ακολούθησε την αναγνώριση του Χριστιανισμού, σε μια εποχή που ένα πολύ διαφορετικό πολιτισμικό πλαίσιο όχι μόνο κατέστησε δυνατό ένα νέο είδος θαυματουργής θεραπείας, αλλά δημιούργησε έναν ξεχωριστό ρόλο για αυτό.

Συμπέρασμα

Η Καινή Διαθήκη απεικονίζει τα θαύματα της θεραπείας του Ιησού ως σημάδια της έλευσης της βασιλείας του Θεού, της εξωτερικής εκδήλωσης του υπερφυσικού στον φυσικό κόσμο, παρά ως κανονιστικά μοντέλα φυσικής θεραπείας που προορίζονται για τη χριστιανική κοινότητα. Οι Επιστολές της Καινής Διαθήκης δείχνουν ότι οι Χριστιανοί βίωναν συνηθισμένες ασθένειες, από τις οποίες άλλοτε θεραπεύονταν και άλλοτε δεν θεραπεύονταν. Οι βιβλικοί συγγραφείς, εξάλλου, δεν καταδικάζουν την ιατρική. Και έξω από τα Ευαγγέλια και τις Πράξεις, υπάρχουν σχετικά λίγες αναφορές για θαυματουργή θεραπεία κατά τον δεύτερο αιώνα. Στα γραπτά των Αποστολικών Πατέρων στο πρώτο μισό του δεύτερου αιώνα δεν υπάρχουν αναφορές για θαυματουργή θεραπεία. Η απολογητική λογοτεχνία του δεύτερου μισού μιλά για αυτό, αλλά με έναν αόριστο και γενικό τρόπο που στερείται συγκεκριμένων παραδειγμάτων, γεγονός που καθιστά αμφίβολο τον υπαινιγμό για τα σύγχρονα γεγονότα. Βρίσκει κανείς, επιπλέον, μικρή προσπάθεια εκμετάλλευσης για απολογητικούς σκοπούς συγκεκριμένων περιπτώσεων χριστιανικής θεραπείας σε μια εποχή όπου οι μαρτυρίες για θαυματουργές θεραπείες από ειδωλολατρικούς θεούς ήταν κοινές.

¹⁵⁴ . Merideth 29.

¹⁵⁵ Browning, *Η ζωή του Αγίου 'Χαμηλού Επιπέδου' στον Πρώιμο Βυζαντινό Κόσμο* ("The 'Low Level' Saint's Life in the Early Byzantine World") 121–2.

Αν και υπάρχουν κάποιες ενδείξεις αξιώσεων για θαυματουργή θεραπεία σε χριστιανικές κοινότητες του τρίτου αιώνα, συνέβη μια δραματική έκρηξη των αφηγήσεων για τη θεραπεία στα τέλη του τέταρτου αιώνα, καθώς οι Χριστιανοί αναζητούσαν όλο και περισσότερο θαυματουργές θεραπείες. Αυτό σχετίζεται με τη δημοτικότητα του αγίου ανθρώπου στην ύστερη αρχαιότητα στην Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία και την αυξημένη απήχηση της θαυματουργικής θεραπείας τόσο στην Ανατολή όσο και στη Δύση. Η θεραπεία άρχισε να αναζητείται από τους Χριστιανούς με ποικίλα μέσα: επίκληση του ονόματος του Χριστού, προσευχή και νηστεία, το σημείο του σταυρού, την επιβολή των χεριών, το χρίσμα, τη χρήση φυλαχτών και τον εξορκισμό.¹⁵⁶ Αποκτιόταν με την υπηρεσία ασκητών, λειψάνων αγίων, επισκόπων και άλλων. Οι Χριστιανοί άρχισαν να διαφημίζουν τις θαυματουργές θεραπείες τους, όπως έκαναν από καιρό οι ειδωλολάτρες. Αφού υιοθέτησε τη νέα άποψη, ο Αυγουστίνος επέπληξε τους Χριστιανούς που δεν δημοσιοποιούσαν τις θαυματουργές θεραπείες τους, οι οποίες πίστευε ότι θα έπρεπε να είναι ευρύτερα γνωστές.¹⁵⁷ Βλέπουμε, επίσης, την άνοδο των χριστιανικών αρετολογιών, που βρίσκονται κυρίως στους βίους των αγίων, που έγιναν πολύ της μόδας στα τέλη του τέταρτου και του πέμπτου αιώνα και ακολούθησαν την τεράστια δημοτικότητα του βίου του Αντωνίου από τον Αθανάσιο. Η νέα καταφυγή σε θαυματουργές μορφές θεραπείας στην ύστερη αρχαιότητα, ωστόσο, όπως θα δούμε στα επόμενα δύο κεφάλαια, δεν οδήγησε σε φθίνουσα εξάρτηση από τους χριστιανούς στην ιατρική. Πιθανώς η πλειονότητα των Χριστιανών συνέχισε να αναζητά γιατρούς ή να χρησιμοποιεί οικιακές ή παραδοσιακές θεραπείες, ενώ η ίδρυση νοσοκομείων επέκτεινε την ιατρική περίθαλψη στους άπορους, ιδιαίτερα στους αστέγους που δεν είχαν προηγουμένως τα μέσα να την αποκτήσουν. Ο Χριστιανισμός δεν ήταν ποτέ μια θρησκεία θεραπείας με την έννοια που τον περιέγραψε ο Χάρνακ, συγκρίσιμος με τις μεγάλες θεραπευτικές θρησκείες του Ασκληπιού και του Σεράπη. Σε καμία περίοδο η θεραπεία δεν ήταν κεντρική στο πρώτο χριστιανικό μήνυμα, και παρέμενε πάντα περιφερειακή σε ένα ευαγγέλιο που πρόσφερε συμφιλίωση στον Θεό και αιώνια σωτηρία στους αμαρτωλούς.

¹⁵⁶ DCA 2:2042–4, s.v. “Wonders.”

¹⁵⁷ Δες Αυγουστίνος, Η Πόλη του Θεού 8.160; cf. 8.350–3.

Κεφάλαιο 5°

Η Βάση της Χριστιανικής Ιατρικής Φιλανθρωπίας

Ο Χριστιανισμός εξαπλώθηκε γρήγορα τον πρώτο αιώνα, λόγω της εκτεταμένης ιεραποστολικής του δραστηριότητας, από τη γενέτειρά του στην Παλαιστίνη σε όλη τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Περίπου το 60 μ.Χ., η νέα πίστη είχε μεταφερθεί στα περισσότερα μέρη της ανατολικής Μεσογείου και δυτικά μέχρι τη Ρώμη. Το 64 μ.Χ. ο Νέρων κατηγορήσε τη χριστιανική κοινότητα της Ρώμης ότι πυρπόλησε την πόλη και για να εκτρέψει τις υποψίες από τον εαυτό του, άρχισε να τους διώκει ενεργά. Στη συνέχεια, για τα επόμενα 250 χρόνια οι Χριστιανοί αντιμετώπιζαν σποραδικούς διωγμούς. Οι Ρωμαίοι αξιωματούχοι τους θεωρούσαν προδότες για την άρνησή τους να προσφέρουν θυσία στον αυτοκράτορα ως θεό και ως άθεους για τη μη συμμετοχή τους στη δημόσια ειδωλολατρική λατρεία.¹ Ωστόσο, στα μέσα του δεύτερου αιώνα οι χριστιανικές κοινότητες άκμασαν στις περισσότερες μεγάλες και σε πολλές μικρές πόλεις της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας.² Την ίδια περίοδο που υφίσταντο διωγμό, οι Χριστιανοί πραγματοποίησαν ένα ενεργό πρόγραμμα φιλανθρωπίας, το οποίο περιλάμβανε την ευρεία φροντίδα των ασθενών τόσο εντός της δικής τους κοινότητας όσο και, ιδιαίτερα σε περιόδους λοιμού, εκτός αυτής. Η μακρόχρονη πείρα τους στην ιατρική φιλανθρωπία προετοίμασε τον δρόμο για την τελική ίδρυση των πρώτων νοσοκομείων ως ειδικά χριστιανικών ιδρυμάτων, τα οποία ακολούθησαν κατά μισό αιώνα τη νομιμοποίηση του Χριστιανισμού από τον Κωνσταντίνο το 313. Οι εννοιολογικές και ιδεολογικές καταβολές της χριστιανικής ιατρικής φιλανθρωπίας είχαν τις ρίζες τους σε ένα πολύ διαφορετικό σύνολο αξιών από ό,τι ήταν η έννοια της ευεργεσίας στον κλασικό κόσμο. Θα διερευνήσουμε και τα δύο σε αυτό το κεφάλαιο.

¹ F. Friend, *Μαρτύριο και Διωγμός στη Πρώιμη Εκκλησία* (Martyrdom and Persecution in the Early Church) 176–7. Για μια ανασκόπηση της σύγχρονης βιβλιογραφίας σχετικά με τον διωγμό των πρώτων Χριστιανών, βλέπε Praet, *Εξηγώντας τον εκχριστιανισμό της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας* “Explaining the Christianization of the Roman Empire” 29–33. Η Aline Rousselle παρατηρεί ότι ο διωγμός δεν ήταν ούτε διαδεδομένος ούτε συνεχής πριν από τη βασιλεία του Διοκλητιανού, όταν προκάλεσε πραγματικές φρικαλεότητες εναντίον των Χριστιανών. Ωστόσο, ακόμη και σε περιόδους σχετικής ειρήνης, οι Χριστιανοί ζούσαν υπό τον φόβο των βασανιστηρίων και του θανάτου (βλ. A. Rousselle, *Πορνεία: Για την Επιθυμία και το Σώμα στην Αρχαιότητα* [Porneia: On Desire and the Body in Antiquity] 130–1 και τη βιβλιογραφία που αναφέρεται στα σημ. 2 και 3)

² Στα τέλη του πρώτου αιώνα υπήρχαν περίπου σαράντα ή πενήντα πόλεις στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία που είχαν χριστιανική εκκλησία. ο συνολικός αριθμός των Χριστιανών ήταν «πιθανώς λιγότεροι από πενήντα χιλιάδες» (Reff, *Λοιμοί, Ιερείς, και Δαίμονες* [Plagues, Priests, and Demons]) 65 και σημειώσεις. 139 και 140 για παραπομπές της δευτερογενούς βιβλιογραφίας από την οποία αντλεί αυτούς τους αριθμούς). Για μια κοινωνιολογική προσπάθεια παροχής ποσοτικής ανάλυσης της ανάπτυξης του αστικού χριστιανισμού, βλέπε Stark 129–45. Ο Stark υπολογίζει ότι υπήρχαν περίπου 1.000 Χριστιανοί το 40 μ.Χ. 7.530 μέχρι το τέλος του πρώτου αιώνα. 217.795 μέχρι το τέλος του δεύτερου. 6,3 εκατομμύρια μέχρι το τέλος του τρίτου. και περισσότερα από 33 εκατομμύρια μέχρι τα μέσα του τέταρτου (7). Προβλέπει ρυθμό ανάπτυξης 3,4 τοις εκατό κάθε χρόνο. Βλέπε επίσης K. Hopkins, «*Αριθμοί των Χριστιανών και οι συνέπειες τους* (Christian Number and Its Implications),» *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998): 185–226.

Η Ιατρική Φιλανθρωπία στον Ελληνορωμαϊκό Κόσμο

Ο όρος φιλανθρωπία είναι Ελληνική και σημαίνει «αγάπη για την Ανθρωπότητα»³. Η αρχική σημασία της λέξης ήταν η ευεργεσία των θεών για τους ανθρώπους, μέριμνα που εκδηλώθηκε με τη χορήγηση δώρων και παροχών. Με μια φυσική προέκταση της σημασίας η λέξη έφτασε να αναφέρεται επίσης στη μεγαλοψυχία και τη γενναιοδωρία των ηγεμόνων προς τους υπηκόους τους και στις φιλικές σχέσεις μεταξύ πολιτών και κρατών. Σε όλες αυτές τις έννοιες βρίσκουμε κοινά στοιχεία συγκατάβασης και παροχής δώρων ή ευεργετημάτων που η λέξη δεν έχασε ποτέ αυτά τα νοήματα. Τον τέταρτο αιώνα π.Χ. η λέξη άρχισε να χρησιμοποιείται με τη γενικότερη έννοια του «ευγενικού, φιλικού, φιλόξενου» σε σχέση με προσωπικές και κοινωνικές σχέσεις. Χρησιμοποιείται ευρέως με αυτή την έννοια - για παράδειγμα, στην Ιπποκρατική Συλλογή (Corpus)- για να δείξει μια καλοσύνη, ευγένεια και αξιοπρεπή συναισθήματα προς τους άλλους. Αναμφίβολα με αυτό το νόημα ο Διογένης Λαέρτιος στο νου του (πρώτο μισό του τρίτου αιώνα μετά τον Χριστό) γράφει ότι η φιλανθρωπία μπορεί να λάβει τρεις μορφές: αυτή του χαιρετισμού, της βοήθειας σε κάποιον που βρίσκεται σε στενοχώρια και της αγάπης για το δείπνο. «Έτσι η φιλανθρωπία φαίνεται είτε με μια ευγενική ομιλία, είτε με την παροχή ευεργετημάτων, είτε με τη φιλοξενία και την προώθηση της κοινωνικής συναναστροφής»⁴. Στην ελληνιστική περίοδο η λέξη απέκτησε πολύ πιο περιεκτικό νόημα και μερικές φορές χρησιμοποιήθηκε για να εκφράσει την αγάπη για την ανθρωπότητα, υποδηλώνοντας ένα γενικό αίσθημα ενδιαφέροντος για την ευημερία των συνανθρώπων μας. Ωστόσο, ακόμη και με αυτή την έννοια, η φιλανθρωπία συνέχισε να διατηρεί την αρχική της έννοια της σχέσης μεταξύ ενός κοινωνικού ανώτερου και ενός κατώτερου, μια συγκαταβατική καλοσύνη που αντανακλούσε τον περιορισμό στον κλασικό κόσμο της φιλανθρωπικής παρόρμησης.⁵

Γενικά μπορεί να ειπωθεί ότι η φιλανθρωπία μεταξύ των Ελλήνων δεν είχε τη μορφή ιδιωτικής φιλανθρωπίας ή προσωπικής μέριμνας για όσους είχαν ανάγκη, όπως ορφανά, χήρες ή αρρώστους.⁶ Δεν υπήρχε καμία θρησκευτική ή ηθική παρόρμηση για ελεημοσύνη.

³ Για τη φιλανθρωπία, δες J. Ferguson, *Ηθικές Αξίες στον Αρχαίο Κόσμο* (Moral Values in the Ancient World) 102–17, και R. le Déaut, *Φιλανθρωπία μέσα στην Ελληνική Λογοτεχνία μέχρι την Καινή Διαθήκη*, (“Philanthropia dans la littérature grecque Jusqu’au Nouveau Testament,”) in *Studie Testi: Mélanges Eugène Tisserant* 1:255–94.

⁴ Βίοι και γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφία εὐδοκιμησάντων 3.98. *Τῆς φιλανθρωπίας ἐστὶν εἶδη τρία· ἐν μὲν διὰ τῆς προσηγορίας γινόμενον, οἷον ἐν οἷς τινες τὸν ἐντυχόντα πάντα προσαγορεύουσι καὶ τὴν δεξιὰν ἐμβάλλοντες χαιρετίζουσιν. Ἄλλο εἶδος, ὅταν τις βοηθητικὸς ᾖ παντὶ τῷ ἀτυχοῦντι. Ἔτερον εἶδος ἐστὶ τῆς φιλανθρωπίας ἐν ᾧ τινες φιλοδειπνισταὶ εἰσι.*

⁵ R. Garrison, *Λυτρωτική Ελεημοσύνη στον Πρώιμο Χριστιανισμό* (Redemptive Almsgiving in Early Christianity) 38–45.

⁶ A. R. Hands, *Φιλανθρωπίες και Κοινωνική Βοήθεια σε Ελλάδα και Ρώμη* (Charities and Social Aid in Greece and Rome) 77–88; G. Downey, «Ποιος είναι ο Πλησίον μου; Η Ελληνική και η Ρωμαϊκή Απάντηση (The Greek and Roman Answer)», *Anglican Theological Review* 47 (1965): 2–15; H. Fashar and J. Jouanna, eds., *Ιατρική και Ηθική κατά την Αρχαιότητα* (Médecine et morale dans l’antiquité). Για μια ανασκόπηση της βιβλιογραφίας για την ιστορία της Χριστιανικής φιλανθρωπίας, δες Finn 26–33. Οι προσεγγίσεις στη μελέτη της πρωτοχριστιανικής φιλανθρωπίας αντανακλούν γενικά μία από τις τρεις ιδεολογικές προοπτικές: αυτές που δίνουν έμφαση στην εξέλιξη, θεωρώντας τη χριστιανική φιλανθρωπία ως βελτίωση της ελληνορωμαϊκής φιλανθρωπίας. Αυτές που τονίζουν τη συνέχεια, θεωρώντας τις χριστιανικές πρακτικές απλώς μια συνέχεια της ελληνορωμαϊκής φιλανθρωπίας. και εκείνων που δίνουν έμφαση στην ταυτότητα του πολίτη, διερευνώντας το πολιτιστικό πλαίσιο της πρωτοχριστιανικής φιλανθρωπίας, όπως η *προστασία* ή ο *ευεργετισμός* (Holman, *Οι Πεινασμένοι Πεθαίνουν* [The Hungry Are Dying] 6–12). Σχετικά με τον ευεργετισμό (μια οικονομία που βασίζεται στο δώρο), που κυριάρχησε στον κλασικό κόσμο για χίλια χρόνια, δες P. Veyne, *Άρτος και*

ούτε ο οίκτος αναγνωρίστηκε είτε ως επιθυμητή συναισθηματική ανταπόκριση στις ανάγκες και τα βάσανα ή ως κίνητρο για φιλανθρωπία. Σε αντίθεση με την έμφαση στον Ιουδαϊσμό ότι ο Θεός ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για την ευημερία των φτωχών,⁷ οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι θεοί δεν τους λυπόντουσαν. Πράγματι, έδιναν μεγαλύτερη σημασία για τους ισχυρούς, που μπορούσαν να τους προσφέρουν θυσίες. Ο οίκτος ως συναίσθημα δεν προοριζόταν για τους άπορους αλλά για εκείνους -κυρίως μέλη των ανώτερων στρωμάτων- που είχαν βιώσει μια αντιστροφή της τύχης που τους είχε οδηγήσει στη φτώχεια· επειδή οι κατώτερες τάξεις δεν είχαν βιώσει ποτέ μια καταστροφική πτώση, δεν μπορούσαν να τους αξίζει οίκτος. Ως κίνητρο για την παροχή βοήθειας σε όσους είχαν ανάγκη, έδειχναν οίκτο εκείνοι που, αφενός, μπορούσαν να συμπονέσουν τα μέλη της δικής τους τάξης που έχουν ανάγκη και, από την άλλη, θα μπορούσαν να ελπίζουν να δημιουργήσουν ένα ταμείο καλής θέλησης σε περίπτωση που έπρεπε βιώσουν μια παρόμοια ατυχία. Οι Στωικοί θεωρούσαν τον οίκτο «όχι ως ένα απελευθερωτικό συναίσθημα απαραίτητο για να εμπνεύσει την ανιδιοτελή υπηρεσία των άλλων, αλλά ως ένα συναίσθημα που υποδούλωνε το μυαλό και το πνεύμα ενός ανθρώπου και υπονόμει την αξίωση του καλού ανθρώπου για αυτάρκεια και αυτοδιοίκηση».⁸ Η βάση της γενναιοδωρίας ή οποιασδήποτε ηθικής πράξης για έναν Στωικό έπρεπε να είναι ορθολογική παρά συναισθηματική· η τελευταία θεωρήθηκε ως παρορμητική και υποκειμενική, η πρώτη ως αντικειμενική, καθολική και ανθρωπιστική. Αυτή ήταν συνήθως η κλασική άποψη.

Μόνο με κάποιο αντάλλαγμα, ο οίκτος θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως κίνητρο για προσφορά. Οι δωρητές ήλπιζαν ότι, αν κάποτε έβρισκαν τον εαυτό τους σε ανάγκη, θα λάμβαναν οίκτο και βοήθεια, αφού είχαν κερδίσει τον οίκτο επιδεικνύοντάς τον οι ίδιοι. Ως εκ τούτου, ο οίκτος θα μπορούσε να αισθανθεί πιο σωστά για τα μέλη της τάξης κάποιου, από τα οποία θα μπορούσε να αναμένεται ανταπόδοση. Όταν προβλήθηκε γενικότερα, ήταν από μια ενστικτώδη συμπάθεια για την ανθρώπινη υπόσταση, όπως στις κατάρες: «αράι Βουζύγεια»,¹ που ήταν «κατάρες που επικαλούνταν για κάθε άνθρωπο που δεν έδινε νερό για τον διψασμένο, φωτιά για όποιον είχε ανάγκη, ταφή για ένα άταφο πτώμα ή οδηγίες για έναν χαμένο ταξιδιώτη».⁹ Το κίνητρο για αυτές τις πράξεις βρίσκεται σε μια φράση που αποδίδεται στον Αριστοτέλη, «δεν έδωσα στον άνθρωπο, αλλά στην ανθρωπότητα.»¹⁰ Εδώ η ευεργεσία είναι μια μορφή φιλοξενίας και όχι δικαιοσύνης ή ηθικής ή θρησκευτικής υποχρέωσης. Το ένα είναι να κάνεις όπως θα σου έκανε κανείς.

Τσίρκα:Ιστορική Κοινωνιολογία και Πολιτικός Πλουραλισμός (Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism), trans. B. Pearce. Αποδέχομαι την άποψη του H. Bolkestein (Φιλανθρωπία και Φροντίδα για τους φτωχούς [Wohltätigkeit und Armenpflege] στο *Προχριστιανική Αρχαιότητα* [Vorchristlichen Altertum]), Hands (Φιλανθρωπικά ιδρύματα και Κοινωνική Βοήθεια [Charities and Social Aid]), και Veyne ότι η χριστιανική φιλανθρωπία αντιπροσωπεύει μια νέα ριζική απομάκρυνση από τον κλασικό ευεργετισμό, που ήταν θεμελιωμένη στη θρησκεία (δες Bread and Circuses 19–34, esp. 19). Richard Finn τροποποιεί αυτή την άποψη υποστηρίζοντας ότι τα κλασικά και χριστιανικά πρότυπα φιλανθρωπίας ήταν προηγουμένως χαρακτηριστικά των κοσμικών ηγεμόνων (Finn 208–14, 218–20· επίσης Brown, *Φτώχεια και Ηγεσία* (Poverty and Leadership) 1–44).

⁷ Δες TDNT 6:39–40, s.v. πένης, and 6:888–902, s.v. πτωχός; N. W. Porteous, *Η φροντίδα για τους πτωχούς στην Παλαιά Διαθήκη* “The Care of the Poor in the Old Testament,” in *Service to Christ: Essays Presented to Karl Barth on his 80th Birthday*, ed. J. I. McCord and T. H. L. Parker, 27–37; and Garrison, *Η λυτρωτική ελεημοσύνη στον πρώιμο Χριστιανισμό* (Redemptive Almsgiving in Early Christianity) 47–59

⁸ Hands, *Φιλανθρωπία και Κοινωνική βοήθεια* (Charities and Social Aid) 81.

⁹ Ibid., 46; J. B. Skemp, *Υπηρεσία σ’ αυτόν που έχει ανάγκη στον Ελληνορωμαϊκό Κόσμο* (“Service to the Needy in the Graeco-Roman World,”) in McCord and Parker, *Service to Christ* 17–22.

¹⁰ Αναφέρεται από τον Διογένη Λαέρτιο Βίοι και γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων « Οὐ τῷ ἀνθρώπῳ, » φησίν, « ἔδωκα, ἀλλὰ τῷ ἀνθρωπίνῳ. » στο τμήμα «Αριστοτέλης»

Ακόμη και σε τέτοιες απλές πράξεις ανθρωπίνης ανησυχίας, υπήρχε το βλέμμα στην αμοιβαιότητα. Κάποιος μπορεί κάποια μέρα να χρειαστεί παρόμοια βοήθεια, ίσως ακόμη και από το άτομο που είχε βοηθήσει στο παρελθόν.

Διότι όπου υπάρχει αγάπη για τον άνθρωπο [φιланθρωπία]», διαβάζει ένα γνωστό απόσπασμα στην Ιπποκρατική πραγματεία *Παραγγελία* (6), «υπάρχει και αγάπη για την τέχνη [φιλοτεχνία]».¹¹ Αυτή η δήλωση εμφανίζεται στη μέση μιας ενότητας, που ασχολείται με το ζήτημα των ιατρικών αμοιβών. Η αρχική πρόταση ξεκινά με την προτροπή «Σας προτρέπω να μην είστε πολύ αγενείς» (*Παρακελεύομαι δὲ μὴ λίην ἀπανθρωπίην ἐσάγειν*). Η λέξη που μεταφράζεται ως «αγενής» είναι το ουσιαστικό απανθρωπία, το οποίο είναι αντώνυμο για τη φιλανθρωπία.¹² Ως εκ τούτου, ο γιατρός προτρέπεται να μην είναι πολύ «μη φιλάνθρωπος», αλλά να λαμβάνει υπόψη τα οικονομικά μέσα των ασθενών του και να θεραπεύει δωρεάν τον ξένο σε οικονομική στενότητα. «Γιατί όπου υπάρχει αγάπη για τον άνθρωπο υπάρχει και αγάπη για την τέχνη (*ἦν γὰρ παρῆ φιλανθρωπίη, πάρεστι καὶ φιλοτεχνίη*)» συχνά εννοείται ότι όταν ο γιατρός αγαπά τους ανθρώπους θα αγαπά, ως αποτέλεσμα, και την τέχνη του. Θα πρέπει να περιμένουμε ότι το ρητό θα ακολουθηθεί από το συμπέρασμα ότι εάν ένας γιατρός έχει κίνητρα τόσο από τη φιλανθρωπία όσο και από τη φιλοτεχνία του, θα επεκτείνει τη συμπονετική φροντίδα στους ασθενείς του. Αντίθετα, όμως, διαπιστώνουμε ότι η φιλανθρωπία ανήκει στον γιατρό και η φιλοτεχνία στον ασθενή: «Για μερικούς ασθενείς, αν και έχουν επίγνωση ότι η κατάστασή τους είναι επικίνδυνη, ανακτούν την υγεία τους απλώς μέσω της ικανοποίησής τους με την καλοσύνη [επιείκεια, επιείκεια, φυσική ηπιότητα] του γιατρού (*νιοι γὰρ νοσέοντες ἤσθημένοι τὸ περιέωυτούς πάθος μὴ ἐὸν ἐν ἀσφαλείῃ, καὶ τῆ τοῦ ἰητροῦ ἐπιεικείῃ εὐδοκέουσι, μεταλλάσσοντες ἐς ὑγιείην*).»¹³ Ως εκ τούτου, η ανταπόκριση του ασθενούς στη φιλανθρωπία του γιατρού παίρνει τη μορφή της φιλοτεχνίας, της αγάπης για την τέχνη του γιατρού, που αποκαλύπτει την ικανοποίηση του ασθενούς με την επιείκεια ή την καλοσύνη του γιατρού. Αυτή η ικανοποίηση βοηθάει πολύ στη θεραπευτική διαδικασία.¹⁴ Η φιλανθρωπία του γιατρού εδώ φαίνεται να υποδηλώνει μια στάση ευγένειας και ευσπλαχνία. Παρόμοια ερμηνεία πρέπει να δοθεί σε ένα απόσπασμα του Ιπποκράτειου έργου *Περί του γιατρού* (1).¹⁵ Εδώ το ενδιαφέρον έγκειται στην κατάλληλη συμπεριφορά που απαιτεί η αξιοπρέπεια ενός ιατρού. Στο πλαίσιο πολλών σοφών συμβουλών για την ιατρική εθιμοτυπία και την ηθική εμφανίζεται η δήλωση ότι ο γιατρός «περὶ τὴν ψυχὴν τὸν σώφρονα, μὴ μόνον τὸ σιγᾶν, ἀλλὰ καὶ περὶ τὸν βίον [τὸ] πάνυ εὐτακτον,» (να είναι κύριος) που είναι «καὶ σεμνὸν καὶ φιλάνθρωπον» Η λέξη φιλάνθρωπος και η λέξη φιλανθρωπία σχετίζονται. Μήπως σ' αυτή την περικοπή ο Έλληνας γιατρός παροτρύνεται να «αγαπά την

¹¹ Παραγγελία είναι ένα σχετικά νεώτερο έργο. Ο Ludwig Edelstein υποστηρίζει ότι «δε μπορεί να γράφτηκε πριν τον πρώτο αιώνα π.Χ. ή μ.Χ.» (*Η Επαγγελματική Ηθική του Έλληνα Γιατρού*) «The Professional Ethics of the Greek Physician,” in Edelstein 322).

¹² Το ακριβές αντώνυμο για φιλανθρωπία είναι μισανθρωπία «μίσος για τους ανθρώπους»

¹³ Ιπποκράτης *Παραγγελία* VI.

¹⁴ Αυτή είναι η άποψη του Ludwig Edelstein («The Professional Ethics of the Greek Physician» 321). Απορρίπτεται από τον Temkin, *Ο Ιπποκράτης σε ένα Κόσμο Ειδωλολατρών και Χριστιανών* (Hippocrates in a World of Pagans and Christians) 31 n. 88, υπέρ της άποψης ότι και η φιλανθρωπία και η φιλοτεχνία ανήκουν στον ιατρό. Η διαφορά στην κατανόηση του αποσπάσματος δεν χρειάζεται να επηρεάζει την άποψή του για τον ορισμό της φιλανθρωπίας στο έργο Παραγγελία, αφού η επιείκεια κάνει προφανές ότι η φιλανθρωπία υποδηλώνει

¹⁵ Ludwig Edelstein and Hans Diller date *On the Physician* to the fourth century B.C. at the earliest, Kudlien to the third century B.C. or later (Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians* 23 n. 28).

ανθρωπότητα» ως ένα κίνητρο για την εργασία του; Σε αυτό το ερώτημα πρέπει να δοθεί ένα κατηγορηματικό «όχι». Ο W. H. S. Jones αποτυπώνει όμορφα την έννοια του φιλόανθρωπου εδώ όταν το μεταφράζει σε αυτό το απόσπασμα ως «ευγενικός προς όλους».¹⁶ Λίγες φράσεις αργότερα, ο γιατρός καλείται να μην φαίνεται σκληρός, γιατί τότε θα φαινόταν μισάνθρωπος, που εδώ μάλλον σημαίνει κάτι περισσότερο από «αγενής». Και στα δύο αποσπάσματα η φιλανθρωπία φαίνεται να υποδηλώνει «μια σωστή συμπεριφορά προς εκείνους με τους οποίους ο γιατρός έρχεται σε επαφή κατά τη διάρκεια της θεραπείας· θεωρείται ως δευτερεύουσα κοινωνική αρετή».¹⁷ Ως εκ τούτου, μπορεί να είναι κάτι περισσότερο από έναν οδηγό, όχι μια παρόρμηση ή κίνητρο, για την άσκηση της ιατρικής. Μάλλον, το κίνητρο του κλασικού γιατρού να ασκήσει την ιατρική φαίνεται πιο συχνά να ήταν η φιλοτιμία («αγάπη της τιμής») παρά η φιλανθρωπία. Αυτή η ανταλλαγή προσφοράς, η οποία συναντάται ήδη από τον Όμηρο, είχε την προέλευσή της σε μια αριστοκρατική κοινωνία ίσων για την οποία η προσφορά και η αντιπαροχή εδραίωσαν τις φιλίες. Μια τέτοια σχέση, που έφερε πλεονεκτήματα και στα δύο μέρη, τελικά εξαπλώθηκε πέρα από τις ανώτερες τάξεις και κατέληξε να περιλάβει, σε κάποιο βαθμό, όλα τα μέλη της κοινότητας. Ήταν, για παράδειγμα, η βάση της σχέσης προστάτη-πελάτη στη Ρώμη, όπου αφορούσε *υπηρεσίες* (*beneficia*) και όχι απλώς υλικά δώρα. Έφτασε επίσης να συμπεριλάβει τη σχέση μεταξύ άνισων, όπως βρίσκουμε στη λέξη φιλανθρωπία. Όπου υπήρχε αυτή η συσχέτιση μεταξύ των πλουσίων και των φτωχών, η μόνη ανταπόδοση που μπορούσε να γίνει από τους φτωχούς ήταν η «τιμή» με τη μορφή δημόσιας ή ιδιωτικής αναγνώρισης της φιλανθρωπίας του ευεργέτη. Η επιθυμία για τιμή και δημόσια αναγνώριση χρησίμευσε ως ένα από τα κύρια κίνητρα της προσωπικής συμπεριφοράς στον κλασικό κόσμο. Η δημόσια φιλανθρωπία ήταν ένα από τα πιο σημαντικά μέσα απόκτησής της στην κοινότητα και δεν ήταν καθόλου ασυνήθιστο για ευεργέτες να παραδεχτούν ότι έδιναν ως αντάλλαγμα για τη δημόσια αναγνώριση. «Οι Έλληνες, ειδικότερα, πίστευαν ότι ο καλός άνθρωπος θα κυνηγούσε την τιμή, θαυμάζοντας καθώς το έκαναν ένα ισχυρό ανταγωνιστικό στοιχείο στην ψυχολογία του ανθρώπου».¹⁸ «Είναι πολύ ξεκάθαρο», γράφει ο Κικέρων, «ότι οι περισσότεροι άνθρωποι είναι γενναιόδωροι στα χαρίσματά τους όχι τόσο λόγω φυσικής κλίσης όσο λόγω της γοητείας της τιμής—θέλουν απλώς να τους βλέπουν ως ευεργετικούς».¹⁹ Η *Ευεργασία*, μια καλή υπηρεσία ή όφελος που δημοσιοποιήθηκε καλά και απονεμήθηκε με την προσδοκία αύξησης της προσωπικής φήμης κάποιου, ήταν ένα χαρακτηριστικό αστικό ιδανικό που απολάμβανε αξιοσημείωτη μακροζωία στην κλασική κοινωνία.²⁰

Η απόδοση τιμής για ευεργεσία είχε ιδιαίτερη αναφορά στη λειτουργία της πόλης-κράτους στον ελληνορωμαϊκό κόσμο, όπου πολλά από τα οικονομικά βάρη της κοινότητας καλύπτονταν από την εύπορη τάξη είτε με την εκτέλεση κάποιας λειτουργίας (δημόσια θέση που απαιτούσε συχνά σημαντικά προσωπικά έξοδα) ή με έκκληση στους πλούσιους για δημόσια συνδρομή. Ήταν μια τακτική πρακτική να λαμβάνεται ένα μέρος των δημοσίων εσόδων μιας πόλης από τα δώρα των πλουσίων· σε περίπτωση μιας συνδρομής θα γινόταν πρόταση για τη δημιουργία ταμείου για μια ανάγκη, στην οποία αναμενόταν να

¹⁶ Jones, Hippocrates 2:311.

¹⁷ Edelstein, *Επαγγελματική Ηθική* ("Professional Ethics") 321 f.

¹⁸ Hands, *Φιλανθρωπίες και Κοινωνική Βοήθεια* Charities and Social Aid 43.

¹⁹ De Officiis 1.14.44; Hands, Charities and Social Aid 47 Άλλη μετάφραση Μπορούμε επίσης να παρατηρήσουμε ότι πολλοί άνθρωποι κάνουν πολλά πράγματα που φαίνεται να εμπνέονται περισσότερο από ένα πνεύμα επιδεικτικότητας παρά από την εγκάρδια καλοσύνη, γιατί αυτοί οι άνθρωποι δεν είναι πραγματικά γενναιόδωροι, αλλά μάλλον επηρεάζονται από ένα είδος φιλοδοξίας να κάνουν επίδειξη ανοιχτόχειρας.

²⁰ Brown, Power and Persuasion in Late Antiquity 95.

συνεισφέρουν τα πλούσια μέλη της κοινότητας. Η ώθηση για μια τέτοια προσφορά ήταν, θετικά, η *φιλοτιμία* («αγάπη της τιμής») ή η *φιλοδοξία* («αγάπη της δόξας») και, αρνητικά, η απειλή ότι οι πλούσιοι θα εκτεθούν σε διώξεις που θα μπορούσαν να οδηγήσουν στην απώλεια είτε της θέσης τους, της τιμής ή του πλούτου τους. Ως αντάλλαγμα για τη συνδρομή τους, η κοινότητα ανταμείβει συχνά τους πλούσιους ευεργέτες στήνοντας τιμητικές επιγραφές, οι οποίες κατέγραφαν σε πέτρα ή μπρούτζο, μερικές φορές με μεγάλη λεπτομέρεια, τη φύση και το ποσό της ευεργεσίας. Χιλιάδες από αυτές τις επιγραφές παραμένουν σήμερα που μαρτυρούν τη δημόσια φιλανθρωπία των πλουσίων —και άλλων, όπως γιατρών, δασκάλων και φιλοσόφων— που έκαναν δημόσιες ευεργεσίες ή έκαναν κάποια δημόσια υπηρεσία.

Η παρόρμηση για προσφορά δεν ήταν ο οίκτος. «Σε γενικές γραμμές, ο οίκτος για τους φτωχούς είχε ελάχιστη θέση στον κανονικό ελληνικό χαρακτήρα, και κατά συνέπεια δεν υπήρχε συνήθως καμία διάταξη για τους φτωχούς ως φτωχούς· η ιδέα της δημοκρατίας και της ισότητας ήταν τόσο ισχυρή που οτιδήποτε γινόταν έπρεπε να γίνει για όλους το ίδιο. Δεν υπήρχε τίποτα αντίστοιχο με τα μαζικά ή ιδιωτικά οργανωμένα φιλανθρωπικά ιδρύματα και νοσοκομεία μας».²¹ Ως εκ τούτου, όταν γίνονταν δωρεές ή εκτελούνταν οι υπηρεσίες, προορίζονταν για ολόκληρη την κοινότητα. Δεν γινόταν καμία διάκριση ανάμεσα στους άπορους και στους άλλους.²² Σε αυτό το πλαίσιο πρέπει να γίνουν κατανοητές οι πολυάριθμες δημόσιες επιγραφές που τιμούν τους γιατρούς. «Τίποτα δεν αφήνει πιο ευχάριστη εντύπωση», γράφουν οι Tarn και Griffith, «από τα πολυάριθμα ευχαριστήρια διατάγματα που δόθηκαν στους γιατρούς».²³ Οι γιατροί που τιμήθηκαν με αυτόν τον τρόπο, περιγράφονται ως ακούραστοι στις υπηρεσίες τους για λογαριασμό της κοινότητας, αφοσιωμένοι στο επάγγελμά τους, που προσφέρανε τις υπηρεσίες τους σε όλους όσους τις χρειάστηκαν, εξυπηρέτησαν πλούσιους και φτωχούς, πολίτες και ξένους, παραιτούμενοι από τις αμοιβές, παραμένοντας στην πόλη κατά τη διάρκεια μιας επιδημίας. Εδώ, αν σπουδήποτε αλλού, φαίνεται να υπάρχουν εκ πρώτης όψευς αποδείξεις μιας γνήσιας ανιδιοτελούς «αγάπης για την ανθρωπότητα (φιλανθρωπίας)» ως κίνητρο για ιατρική περίθαλψη. Ωστόσο, δεν υπάρχει τίποτα που να διακρίνει τα τιμητικά διατάγματα για τους γιατρούς από όλη την τάξη των τιμητικών διαταγμάτων που εκδίδονται από τις ελληνικές πόλεις για ευεργέτες κάθε είδους. Η γλώσσα είναι τυποποιημένη και οι ευεργεσίες για τις οποίες τιμώνταν οι γιατροί μπορούν τουλάχιστον εν μέρει να παραλληλιστούν αλλού. Έτσι, αν μερικές φορές οι γιατροί δεν έπαιρναν αμοιβές από όσους δεν μπορούσαν να πληρώσουν, το ίδιο έκαναν και οι φιλόσοφοι κατά καιρούς, και αυτοί επίσης τιμώνταν με δημόσια διατάγματα.²⁴ Οι γιατροί ανταμείβονταν για την υπηρεσία τους στην κοινότητα με τον συνηθισμένο τρόπο με τον οποίο οι κοινότητες επιβράβευαν τους ευεργέτες: με δημόσιες τιμές που ψηφίζονταν για αυτούς. Για τον γιατρό σύμφωνα με το έργο «*Παραγγελία*», το χρήμα έχει δευτερεύουσα σημασία σε σχέση με την τιμή: «Η ταχύτητα της ασθένειας. . . ωθεί τον καλό γιατρό να μην επιδιώκει το κέρδος του, αλλά

²¹ W. W. Tarn and G. T. Griffith, *Ελληνιστικός Πολιτισμός* (Hellenistic Civilization,) 3d ed., 110.

²² Hands, *Φιλανθρωπίες και Κοινωνική Βοήθεια* (Charities and Social Aid)85

²³ Tarn and Griffith, *Ελληνιστικός Πολιτισμός* (Hellenistic Civilization,)109.

²⁴ Αυτόθι, 110

μάλλον να κρατά τη φήμη του.»²⁵ Οι τιμητικές επιγραφές μας υποδεικνύουν ότι η φιλοτιμία ήταν ένα σημαντικό, ίσως το κύριο κίνητρο για πολλούς κλασικούς γιατρούς.²⁶

Ο Henry Sigerist γράφει ότι «κάθε περίοδος έχει στο νου της έναν ιδεώδη γιατρό, πράγματι πρέπει να έχει έναν.»²⁷ Ανεξάρτητα από το πόσο μακριά από το ιδανικό μπορεί να έχουν πέσει πολλοί γιατροί, ένα ιδανικό υπήρχε. Ένας γιατρός θεωρούνταν γιατρός μόνο στο βαθμό που ανταποκρινόταν σε ένα τέτοιο ιδανικό; Φυσικά, οι περισσότεροι άνθρωποι, λαϊκοί και γιατροί, δεν έκαναν ποτέ την ερώτηση, αλλά ορισμένοι συγγραφείς την έκαναν. Ο Πλάτωνας, για παράδειγμα, στη *Δημοκρατία* (340C–347A) συζητά το ερώτημα εάν το προσωπικό συμφέρον είναι το κίνητρο πίσω από όλες τις ανθρώπινες προσπάθειες, ιδιαίτερα την πολιτική δραστηριότητα. Γίνεται σύγκριση μεταξύ της πολιτικής και των διαφόρων τεχνών, συμπεριλαμβανομένης της ιατρικής. Σε αυτό το πλαίσιο τίθεται το ερώτημα εάν ο ιατρός ως ιατρός είναι θεραπευτής ή κάποιος που κερδίζει χρήματα (*πότερον χρηματιστής ἐστίν ἢ τῶν καμνόντων θεραπευτής;*). Ως γιατρός είναι αποκλειστικά θεραπευτής, αφού με αυτή την ιδιότητα το ενδιαφέρον του είναι αποκλειστικά να παρέχει το πλεονέκτημα για το οποίο υπάρχει η τέχνη του. Ενεργώντας ως γιατρός, δεν επιδιώκει το δικό του ή της τέχνης του το πλεονέκτημα, αλλά μόνο το πλεονέκτημα του ασθενούς του. Η απόκτηση ενός εισοδήματος ή η απόκτηση τιμής από την τέχνη του είναι από μόνη της δευτερεύουσα τέχνη και απορρέει από την άσκηση της πρωταρχικής του τέχνης. Ως εκ τούτου, το κίνητρο για την άσκηση οποιασδήποτε τέχνης, είτε πρόκειται για χρήματα είτε για τιμή, είναι εντελώς άσχετο με την ακεραιότητα της ίδιας της τέχνης, αφού ο λόγος ύπαρξης της τέχνης είναι η παροχή του αγαθού για το οποίο δημιουργήθηκε. Το θέμα δεν είναι το κίνητρο· η ικανότητα στην τέχνη είναι το βασικό, γιατί χωρίς ικανότητα ο υποτιθέμενος επαγγελματίας οποιασδήποτε τέχνης αποτυγχάνει στην πραγματικότητα να είναι επαγγελματίας, λόγω της ανικανότητάς του να επιτύχει αυτούς τους σκοπούς για τους οποίους υπάρχει η τέχνη του.

Ο Γαληνός, σε ένα έργο με τίτλο *Περί των δογμάτων του Ιπποκράτη και του Πλάτωνα*,²⁸ πραγματεύεται το συγκεκριμένο απόσπασμα από τη Δημοκρατία. Αφού κάνει μια περιλήψη των επιχειρημάτων γράφει, «τινές μὲν γὰρ ἔνεκα χρηματισμοῦ τὴν ἰατρικὴν τέχνην ἐργάζονται, τινές δὲ διὰ τὴν ἐκ τῶν νόμων αὐτοῖς διδομένην ἀλειτουρησίαν, ἔνιοι δὲ διὰ φιλανθρωπίαν, ὡσπερ ἄλλοι διὰ τὴν [5] ἐπὶ ταύτῃ δόξαν ἢ τιμὴν. «Μερικοί εξασκούν την ιατρική τέχνη για χρηματικό κέρδος, άλλοι λόγω των απαλλαγών που τους χορηγούνται από τους νόμους, άλλοι από αγάπη για τους συνανθρώπους τους [διά

²⁵ Παραγγελίαι, 4, 6,. Η λέξη δόξα (φήμη) έχει ένα σύμπλεγμα εννοιών· π.χ το να χάσεις έναν ασθενή έχει συνέπεια να χάνεις τη φήμη: *νόσου γὰρ ταχύτης καιρὸν μὴ διδοῦσα ἐς ἀναστροφὴν οὐκ ἐποτρύνει τὸν καλῶς ἰητρεύοντα ζητεῖν τὸ λυσιτελές, ἔχεσθαι δὲ δόξης μᾶλλον κρέσσον οὖν σωζομένοισιν ὄνειδίζειν ἢ ὀλεθρίως ἔχοντας προμύσσειν=να προνοεῖ*

²⁶ Αλλά η Natacha Massar εφιστά την προσοχή στις τιμητικές επιγραφές της ελληνιστικής εποχής στα πολιτικές αρετές και ήθη «*vertus civiques et 'morales*» (καλοκαγαθία) που υποτίθεται ότι συνοδεύουν την επαγγελματική ικανότητα των τιμώμενων γιατρών (*Soigner et Servir. Histoire sociale et Culturelle de la médecine grecque à l'ère hellénistique 72–3*). βλ. von Staden, παρακάτω, n. 161.

²⁷ H. E. Sigerist, *Πολιτισμός και Ασθένεια* (Civilization and Disease) 273

²⁸ Το απόσπασμα λήφθηκε από το http://www.poesialatina.it/ns/Greek/testi/Galenus/De_placitis_Hippocratis_et_Platonis_IX.html η τοποθεσία επειδή τα κείμενα έχουν μακροεντολές παρουσιάζεται ως μη ασφαλής, όμως είναι πλουσιότατη

φιλανθρωπία], άλλοι πάλι για τη φήμη και την τιμή που παρακολουθούν το επάγγελμα». Ο Γαληνός συνεχίζει λέγοντας ότι όλοι ονομάζονται γιατροί, εφόσον παρέχουν υγεία, αλλά εφόσον οδηγούνται από διαφορετικά κίνητρα,²⁹ «ὁ μὲν τις φιλότιμος, ὁ δὲ φιλόδοξος, ὁ δὲ χρηματιστής.» Επομένως, ο στόχος των γιατρών ως ιατρών δεν είναι ούτε δόξα ούτε ανταμοιβή, όπως έγραψε ο εμπειρικός Μηνόδοτος.³⁰ «Αυτός είναι ο στόχος για τον Μηνόδοτο, αλλά όχι για τον Διοκλή,³¹ και ούτε για τον Ιπποκράτη και τον Εμπεδοκλή³², ούτε για πολλούς άλλους αρχαίους, που αντιμετώπιζαν τους ανθρώπους από φιλανθρωπία» (IX 5. *ἀλλὰ Μηνοδότῳ μὲν τοῦτο, Διοκλεῖ δ' οὐ τοῦτο, καθάπερ οὐδὲ Ἴπποκράτει καὶ Ἐμπεδοκλεῖ οὐδ' ἄλλοις τῶν παλαιῶν οὐκ ὀλίγοις ὅσοι διὰ φιλανθρωπίαν ἐθεράπευον τοὺς ἀνθρώπους*). Η κατανόηση του Γαληνού της δύναμης των λέξεων φιλανθρωπία και φιλότιμος φαίνεται να υπερβαίνει το πνεύμα των συγγραφέων των ιπποκρατικών πραγματειών «Παραγγελία» και «περί ἰητροῦ», ακόμη κι αν δεν είναι τελείως διαφορετικός από αυτούς. Ο λόγος για αυτό μπορεί να βρίσκεται στην επίδραση των ανθρωπιστικών και κοσμοπολιτικών ιδεών τόσο στη φιλοσοφική όσο και στη λαϊκή ηθική στην ελληνιστική και ρωμαϊκή σκέψη. Όπως έχει ήδη παρατηρηθεί, μετά τον τέταρτο αιώνα π.Χ. η λέξη φιλανθρωπία άρχισε να χρησιμοποιείται για να εκφράσει μια συνολική αγάπη για την ανθρωπότητα και ένα κοινό αίσθημα ανθρωπιάς. Έχει προταθεί ότι αυτή η αλλαγή οφειλόταν στον αυξανόμενο κοσμοπολιτισμό που ακολούθησε την κατάκτηση της Ανατολής από τον Αλέξανδρο ή ότι ήταν το αναπόφευκτο αποτέλεσμα της μείωσης της σημασίας της πόλης και του αυξανόμενου ατομικισμού του τέταρτου αιώνα.³³ Εν πάση περιπτώσει, το θέμα της κοινής συγγένειας της ανθρωπότητας υιοθετήθηκε από Κυνικούς και Στωικούς στην ελληνιστική Ελλάδα και την πρώιμη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία.³⁴ Βρίσκει κανείς στα γραπτά των Στωικών, ιδιαίτερα στον Μουσόνιο Ρούφο, τον Σενέκα, τον Επίκτητο και τον Μάρκο Αυρήλιο, μια έμφαση στην αδελφότητα όλων των ανθρώπων, την αγάπη για τον εχθρό και τη συγχώρεση όσων μας έχουν κάνει κακό. Η φιλοσοφία —όχι η θρησκεία— θεωρούνταν από τους μορφωμένους ως ηθικός δάσκαλος της ανθρωπότητας, και είναι προφανές ότι οι κοσμοπολίτικες ιδέες του στωικισμού επηρέασαν τη ρωμαϊκή κοινωνία, για παράδειγμα, στην αυξανόμενη βελτίωση της κατάστασης των δούλων. Η στωική έμφαση στη συμπάθεια και την αδελφότητα φαίνεται ότι επηρέασε την έννοια της φιλανθρωπιάς, η οποία χρησιμοποιήθηκε για να δηλώσει το καλοπροαίρετο και πολιτισμένο συναίσθημα

²⁹ De placitis IX 5.4. Κατά τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία σε μερικούς γιατρούς δινόταν απαλλαγή από μερικά καθήκοντα και φορολογία : See V. Nutton, *Δύο Σημειώσεις για Ασυλίες* "Two Notes on Immunities: Digest 27, 1, 6, 10, and 11," *Journal of Roman Studies* 61 (1971): 52–63; reprinted in *From Democedes to Harvey* IV 52–63.

³⁰ Ο Μηνόδοτος αναφέρεται από τον Γαληνό στο έργο για Ιπποκράτη και Πλάτων ως Εμπειρικός *οὔκουν τοῖς ἰατροῖς τὸ τέλος ἐστὶν ὡς ἰατροῖς ἔνδοξον ἢ πόριμον, ὡς Μηνόδοτος* «ὁ εμπειρικός έγραψεν, Ο Μηνόδοτος ήταν ηγέτης των Εμπειρικών

³¹ Διοκλής από Κάρυστο έζησε στον 4^ο αιώνα π.Χ. και ήταν ένα γιατρός γνωστός για την πρωτοτυπία του

³² Ο Εμπεδοκλής (πέμπτος αιώνας π.Χ.), αν και πιο γνωστός ως φιλόσοφος, είχε από μερικούς τη φήμη του γιατρού. Ο Γαληνός τον θεωρούσε ως τον ιδρυτή της ιατρικής σχολής της Σικελίας.

³³ Tarn and Griffith, *Ελληνιστικός Πολιτισμός* (Hellenistic Civilization) 79–105.

³⁴ Ένα πρώιμο και αξιοσημείωτο παράδειγμα αυτού του συναισθήματος, ίσως από την κυνική σκοπιά, είναι ένα ποίημα που έγραψε ο Κερκίδας της Μεγαλόπολης (3ος αιώνας π.Χ.);), ένας πολιτικός που παροτρύνει τα ανώτερα στρώματα να αποτρέψουν μια κοινωνική επανάσταση φροντίζοντας τους αρρώστους και δίνοντας στους απόρους. Η στάση του φαίνεται γνήσια ανθρωπιστική και όχι απλώς ιδιοτελής. Για μια μετάφραση του ποιήματος, βλέπε E. Barker, *From Alexander to Constantine* 58–59; βλέπε επίσης 52.

προς όλες τις τάξεις της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας με την έννοια που ο Γαληνός φαίνεται να χρησιμοποιεί τον όρο.³⁵ Ο Aulus Gellius (125 – 180 μ.Χ.) αντικατοπτρίζει αυτό το νόημα όταν λέει ότι η λατινική λέξη *humanitas* θεωρείται συνήθως ότι έχει την ίδια σημασία με την ελληνική λέξη φιλανθρωπία, που σημαίνει «ένα είδος φιλικού πνεύματος και καλής διάθεσης προς όλους τους ανθρώπους χωρίς διάκριση.»³⁶ Ο Έντελσταϊν πιστεύει ότι «η φιλανθρωπία ενσωματώθηκε στην ηθική διδασκαλία των δογματικών γιατρών λίγο πριν από την εποχή του Γαληνού, αν πράγματι δεν ήταν ο ίδιος ο Γαληνός που αποδέχτηκε το ιδανικό της φιλανθρωπίας σύμφωνα με τις στωικές του τάσεις».³⁷ Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Γαληνός αντανάκλα τον μεγαλύτερο ανθρωπισμό που δίδαξαν οι Στωικοί της εποχής του.

Αν και δεν υπάρχει ακριβές ισοδύναμο της φιλανθρωπίας στα λατινικά, η *humanitas* είναι μια λέξη που έχει πολλές από τις ίδιες συσχετίσεις.³⁸ Ο Aulus Gellius, στο απόσπασμα που αναφέρθηκε παραπάνω, γράφει ότι η λέξη έχει τη δύναμη της ελληνικής παιδείας, «ό,τι εμείς ονομάζουμε εκπαίδευση και κατάρτιση στις φιλελεύθερες τέχνες». Η ανθρωπιά περιλαμβάνει τις ανθρώπινες αρετές που περιμένει κανείς από έναν μορφωμένο άνθρωπο: ευγένεια, ανεκτικότητα, να κατέχει τις κοινωνικές χάριτες, αλλά και καλοσύνη, έλεος, εκτίμηση των άλλων. Η λέξη ήταν αγαπημένη του Κικέρωνα, ο οποίος καθόριζε εκείνες τις ιδιότητες που πίστευε ότι μια φιλελεύθερη εκπαίδευση έπρεπε να παράγει σε ένα άτομο. Δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι την εποχή του Gellius η *humanitas* είχε γίνει συνώνυμη με τη φιλανθρωπία. Έχει προταθεί ότι η ρωμαϊκή έννοια της *humanitas* υπερβαίνει ακόμη και την ελληνική έννοια της φιλανθρωπίας, καθώς «μπορεί να μετέφερε την ιδέα μιας θερμής, ανθρώπινης συμπάθειας για τους αδύναμους και αβοήθητους σε ένα βαθμό που η φιλανθρωπία δεν έκανε ποτέ».³⁹ Αυτή είναι μια απίθανη άποψη, γιατί η έννοια της *Humanitas* περιοριζόταν σε έναν στενό κύκλο αστικών και μορφωμένων αριστοκρατών. Ωστόσο, η λέξη αντανάκλασε τις ιδιότητες που περίμεναν οι Ρωμαίοι να χαρακτηρίσουν την άρχουσα τάξη τους και που υποκίνησαν μεγάλο μέρος της ανθρωπιστικής νομοθεσίας της πρώιμης αυτοκρατορίας. Επιπλέον, έχει υποστηριχθεί ότι η έννοια της *Humanitas* παρείχε μια χαρακτηριστική ρωμαϊκή φωνή που υπερέβαινε τη φιλανθρωπία στην προσέγγισή της σε ζητήματα ιατρικής ηθικής.

Από όλα τα έργα του Γαληνού δεν υπάρχει ίσως κανένα πιο θεμελιώδες για την κατανόησή του από τη σύντομη πραγματεία με τίτλο *Ο Άριστος Ιατρός και Φιλόσοφος* (Λατινικά: *Quod optimus medicus sit quoque philosophus*).⁴⁰ Είναι η θεμελιώδης αρχή του Γαληνού ότι τόσο η ιατρική έρευνα όσο και η θεραπεία πρέπει να βασίζονται στη φιλοσοφία και επομένως ο

³⁵ See H. I. Bell, *Φιλανθρωπία στους Παπύρους της Ρωμαϊκής Πειρόδου* ("Philanthropy in the Papyri of the Roman Period,") *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont* 31–7.

³⁶ *Attic Nights* 13.17.1.

³⁷ Edelstein, *Επαγγελματική Ηθική* ("Professional Ethics") 336 n. 29. Για την αίρεση των δογματικών δεξ 160 nn. 36, 37

³⁸ Σχετικά με τον ορισμό της φιλανθρωπίας, της *humanitas* και της *misericordia* (έλεος) όπως χρησιμοποιείται από ιατρικούς συγγραφείς στη ρωμαϊκή αυτοκρατορική περίοδο, βλ. S. J. Pigeaud, *Οι φιλοσοφικές βάσεις της ιατρικής ηθικής: Η περίπτωση της Ρώμης* ("Les fondements philosophiques de l'éthique médicale: Le cas de Rome,") in Flashar and Jouanna, *Ιατρική και Ηθική στην Αρχαιότητα* (*Médecine et morale dans l'antiquité*) 260–6. On *humanitas* see M. L. Clarke, *Ο Ρωμαϊκός Νους* (*The Roman Mind*) 135–45; Snell, *Η Ανακάλυψη του Νου* (*The Discovery of the Mind*) 246–63; and Ferguson, *Ηθικές Αξίες στον Αρχαίο Κόσμο* (*Moral Values in the Ancient World*) 115–1

³⁹ Hands, *Ελεημοσύνες και Κοινωνική Βοήθεια* (*Charities and Social Aid*) 87.

⁴⁰ Kühn edition 1:53–63. The treatise has been translated into English by P. Brain, "Galen on the Ideal of the Physician," *South African Medical Journal* 52 (1977): 936–8.

καλύτερος γιατρός πρέπει να είναι και φιλόσοφος. Ο Γαληνός δεν περιόρισε τον ρόλο της φιλοσοφίας στην ιατρική απλώς στην παροχή του επιστημονικού πλαισίου που παρέχει η φυσική φιλοσοφία, αλλά επίσης επέμεινε ότι η φιλοσοφία παρέχει τις ηθικές αρχές για την ιατρική θεωρία και πρακτική. Ως εκ τούτου, ο καλύτερος γιατρός πρέπει να είναι φιλόσοφος και ως τέτοιος πρέπει να είναι «αυτοελεγχόμενος και δίκαιος και απρόσβλητος στους πειρασμούς της ευχαρίστησης και του χρήματος· πρέπει να ενσωματώνει όλα τα διαφορετικά χαρακτηριστικά της ηθικής ζωής που είναι από τη φύση τους αλληλεξαρτώμενα» (παρεμφερές κείμενο: *έν τῇ λογικῇ θεωρίᾳ γεγυμνάσθαι προσήκει, ἵνα δὲ φιλοπόνως τῇ τούτων ἀσκήσει παραμένη, χρημάτων τε καταφρονεῖν καὶ σωφροσύνην ἀσκεῖν, πάντα δὴ τῆς φιλοσοφίας ἔχει [61] τὰ μέρη, τό τε λογικόν καὶ τὸ φυσικόν καὶ τὸ ἠθικόν.*).⁴¹ Κυρίαρχο χαρακτηριστικό αυτής της ηθικής ζωής για τον Γαληνό ήταν η φιλανθρωπία. Αυτή η φιλανθρωπία εκδηλώθηκε με τον ισχυρισμό του ότι δεν ζήτησε ποτέ αμοιβή από κανέναν από τους μαθητές ή τους ασθενείς του. Ο Γαληνός μας λέει περαιτέρω ότι συχνά φρόντιζε για τις διάφορες ανάγκες των φτωχότερων ασθενών του.⁴² Κάνοντας αυτό πίστευε ότι ακολουθούσε το παράδειγμα των αρχαίων, ιδιαίτερα του Ιπποκράτη. Ο Γαληνός εξιδανίκευσε τον Ιπποκράτη και τον θεώρησε υπόδειγμα ιατρικής αξιοπρέπειας και αρετής. Σε αυτή την πραγματεία ο Γαληνός γράφει ότι ο Ιπποκράτης αρνήθηκε την προσοδοφόρα θέση του γιατρού σε έναν ισχυρό Πέρση σατράπη για να μείνει στην Ελλάδα και να φροντίζει τους φτωχούς. Λίγο νωρίτερα στο ίδιο έργο, ο Γαληνός αποκαλεί την ιατρική «μια ιδιαίτερα φιλανθρωπική τέχνη».⁴³ Η απόρριψη χρημάτων του Ιπποκράτη και η επιλογή να θεραπεύει δωρεάν τους φτωχούς δεν είναι οι μόνες αποδείξεις της φιλανθρωπίας του που αναφέρει ο Γαληνός για να δείξει ότι η ιατρική είναι ιδιαίτερα φιλανθρωπική.⁴⁴ Προσθέτει ως πρόσθετη απόδειξη τα γεγονότα ότι δηλαδή όπου ταξίδεψε ο Ιπποκράτης ταξίδεψε «για να επαληθεύσει από την εμπειρία τι του είχε ήδη διδάξει ο συλλογισμός για τη φύση των τοποθεσιών και των νερών».⁴⁵ και ότι δημοσίευσε τις ιατρικές του γνώσεις για το καλό της ανθρωπότητας. Ο Γαληνός θαύμαζε τον Ιπποκράτη ως το πρότυπο του φιλοσοφικού ιατρού αλλά αγνόησε στα δικά του γραπτά τις δεοντολογικές πραγματείες του Ιπποκράτειου Σώματος. Η ικανότητα ήταν το πρωταρχικό μέλημα του Γαληνού και πίστευε ότι η φιλοσοφία παρείχε μια απαραίτητη και επαρκή βάση για την ηθική συμπεριφορά του ιατρού, εντελώς ανεξάρτητη από έναν όρκο ή συγκεκριμένες ιπποκρατικές πραγματείες⁴⁶.

Για τον Γαληνό η ιατρική ήταν μια ιδιαίτερα φιλανθρωπική τέχνη για δύο βασικούς λόγους.

⁴¹ of the Physician,” South African Medical Journal 52 (1977): 936–8.

41. R. Walzer, “New Light on Galen’s Moral Philosophy (from a Recently Discovered Arabic Source),” Classical Quarterly 43 (1949): 82.

⁴² Ο Γαληνός ήταν ανεξάρτητα ευκατάστατος λόγω της κληρονομιάς του και τις τεράστιες τιμητικές αμοιβές που λάμβανε από τους πλούσιους ασθενείς του έκανε αναμφίβολα ευκολότερη τη φιλανθρωπία του: βλέπε O. Temkin, *Γαληνισμός: Άνοδος και Πτώση μιας Ιατρικής Φιλοσοφίας* (Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy) 47 και F. Kudlien, «*Η ιατρική ως «φιλελεύθερη τέχνη» και το ζήτημα του εισοδήματος του γιατρού*», (“Medicine as a ‘Liberal Art’ and the Question of the Physician’s Income,”) JHM 31 (1976): 453.

⁴³ τέχνην οὕτω φιλάνθρωπον

⁴⁴ Ο κύριος λόγος πίσω από την άρνηση να γίνει γιατρός του Πέρση σατράπη δίνεται στην ψευδοϊπποκράτεια «επιστολή» αρ. 5 στη Λογοτεχνική έκδοση του Ιπποκράτη, 9:400 κ.εξ. (για κριτικό κείμενο και μετάφραση βλ. Hippocrates: Pseudepigraphic Writings, επιμ. και μτφρ. W. D. Smith): αυτός, ως Έλληνας, δεν θα μεταχειριστεί τους βαρβάρους που είναι εχθροί των Ελλήνων. Βλέπε F. Kudlien, «Medical Ethics and Popular Ethics in Greece and Rome», Clio Medica 5 (1970): 94 f.

⁴⁵ Temkin, Galenism 63.

⁴⁶ J. Jouanna, *Η διδασκαλία της Ιπποκρατικής Ηθικής στον Γαληνό* “La lecture de l’éthique hippocratique chez Galien,” in Flashar and Jouanna, Médecine et morale dans l’antiquité 211–44.

Πρώτον, ανεξάρτητα από το αν η φιλανθρωπία παρείχε ή όχι το κίνητρο για έναν συγκεκριμένο γιατρό, η ίδια η τέχνη, όταν την ασκούσε ένας ικανός γιατρός, θα ανακούφιζε τα βάσανα της ανθρωπότητας. Δεύτερον, εάν ο γιατρός είχε κίνητρο τη φιλανθρωπία, όπως θα συνέβαινε αν επίσης ήταν και φιλόσοφος, θα επέδειχνε τη φιλανθρωπία του με τους τρόπους που έκαναν τόσο ο Ιπποκράτης όσο και ο Γαληνός: στη συμπονετική φροντίδα των άπορων, στην πρόοδο της ιατρικής γνώσης και στη διάδοση αυτής της γνώσης τόσο στους σύγχρονους όσο και στις επόμενες γενιές. Σύμφωνα με τα λόγια του Owsei Temkin, η φιλανθρωπία ήταν για τον Γαληνό «η αγάπη της ανθρωπότητας». . . και η ανησυχία για το μέλλον της. . . Η φιλανθρωπία του Γαληνού δεν είναι μόνο αυτή του γιατρού, αλλά πιο ολοκληρωμένη είναι αυτή ενός φιλοσόφου που υποκειμενικά απολαμβάνει τη μελέτη και αντικειμενικά εργάζεται για το καλό της ανθρωπότητας». ⁴⁷

Πιο στενές σε εύρος αλλά βαθύτερες στην έμφαση στη συμπόνια από την άποψη του Γαληνού για τη φιλανθρωπία ήταν οι ιδέες που υποστήριξε ο *Scribonius Largus*, ένας Ρωμαίος γιατρός που έζησε τον πρώτο αιώνα της χριστιανικής εποχής. Ο Scribonius συνέθεσε μια λατινική πραγματεία για τις συνταγές φαρμάκων, στην οποία πρόσθεσε έναν πρόλογο για το επάγγελμα (profession) του γιατρού. ⁴⁸ Ο πρόλογος δεν ασχολείται με το επάγγελμα ή την κλήση του γιατρού, αλλά αναφέρεται σε μια δημόσια δήλωση με την οποία ο γιατρός αναλαμβάνει τα καθήκοντα της ιατρικής. ⁴⁹ Ο όρος *professio* (επάγγελμα) στην εποχή του Scribonius ήταν μια λέξη φορτισμένη με Στωϊκές έννοιες. ⁵⁰ Ο Παναίτιος, στωϊκός φιλόσοφος του 2ου αιώνα π.Χ. του οποίου η επιρροή στον Κικέρωνα διαποτίζει το *Στα Καθήκοντα (De officiis)* του τελευταίου, υποστήριξε ότι κάθε νόμιμος ρόλος που κάποιος αναλάμβανε είχε διάφορα *καθήκοντα (officia)* που ήταν κεντρικά σε αυτόν. Εάν κάποιος που καταλαμβάνει έναν συγκεκριμένο ρόλο είναι πιστός στα καθήκοντα που είναι εγγενή σε αυτόν τον ρόλο, ενεργεί ηθικά και δίκαια σύμφωνα με τη δημόσια δήλωσή του. Εάν κάποιος είναι άπιστος στο αξίωμα του ρόλου του, όχι μόνο ενεργεί ανήθικα, αλλά παραβιάζει την ακεραιότητα αυτής της δήλωσης. Όταν κάποιος παραβιάζει τα *καθήκοντα (officia)* του επαγγέλματός του, παύει να κατέχει αυτόν τον ρόλο και δεν είναι πλέον, για παράδειγμα, δικαστής, δικηγόρος ή γιατρός.

Ως υποστηρικτής της φαρμακευτικής θεραπείας, ο Scribonius Largus αντιτάχθηκε σε εκείνους τους γιατρούς που απέρριπταν τα φάρμακα και χρησιμοποιούσαν μόνο διαιτητικές μεθόδους. Γράφει ότι ορισμένοι γιατροί που απορρίπτουν τα φάρμακα το κάνουν από άγνοια, κάτι που είναι κατακριτέο, ενώ άλλοι, που γνωρίζουν τη χρησιμότητα της φαρμακευτικής θεραπείας, την αρνούνται στους ασθενείς τους από ζήλια προς τους

⁴⁷ Temkin, Galenism 491

⁴⁸ Karl Deichgräber, ed., *Professio medici*, Για Πρόλογο στην Scribonius Largus Zum Vorwort des Scribonius Largus. Scribonii Largi Compositiones, ed. Sergio Sconocchia. Για μια Αγγλική μετάφραση της εισαγωγής, δες J. S. Hamilton, "Scribonius Largus για το ιατρικό Επάγγελμα on the Medical Profession," BHM 60 (1986): 209–16. See also P. Mudry, *Ηθική και Ιατρική στη Ρώμη: Η Εισαγωγή του Scribonius Largus ή η επιβεβαίωση μια μοναδικότητας* ("Éthique et médecine à Rome: La Préface de Scribonius Largus ou l'affirmation d'une singularité,") in Flashar and Jouanna, *Médecine et morale dans l'antiquité* 297–322. Μερικές από τις συνταγές του of Largus επιβίωσαν στα Ελληνικά.

⁴⁹ Nutton, *Ancient Medicine* 174–5.

⁵⁰ Όπως επισημαίνει, ωστόσο, ο Heinrich von Staden, ενώ υπάρχουν στοιχεία στωικισμού στον πρόλογο του Scribonius Largus, οι ιδέες του διαφέρουν από πολλές απόψεις από το στωϊκό δόγμα. Παρατηρεί ότι τόσο ο Scribonius Largus όσο και ο Celsus αποφεύγουν να ευθυγραμμιστούν με οποιαδήποτε ιατρική αίρεση και ότι αντιπροσωπεύουν μια ξεχωριστή ρωμαϊκή άποψη (στο Flashar and Jouanna, *Médecine et morale dans l'antiquité* 328–9)..

συναδέλφους τους που αντιμετωπίζουν τους ασθενείς τους πιο αποτελεσματικά. Τέτοιοι γιατροί είναι ακόμη πιο καταδικαστέοι από εκείνους που απλώς αγνοούν. «Θα έπρεπε να περιφρονούνται από θεούς και ανθρώπους, όλοι εκείνοι οι γιατροί των οποίων η καρδιά δεν είναι γεμάτη *συμπόνια* [*miser cordia*] και *ανθρωπιά* [*humanitas*] σύμφωνα με τη *θέληση* [*voluntas*] του ίδιου του επαγγέλματος.» Έτσι λοιπόν, ο γιατρός δεν θα βλάψει κανέναν, και «επειδή η ιατρική δεν λαμβάνει υπόψη τις περιστάσεις των ανδρών ή τον χαρακτήρα τους, αυτή [*medicina*] θα υποσχεθεί τη συνδρομή της εξίσου σε όλους όσοι ζητούν τη βοήθειά της και υπόσχεται να μην βλάψει ποτέ κανέναν». Επικαλούμενος τον όρκο του Ιπποκράτη (είναι ο πρώτος που τον ανέφερε), ισχυρίζεται ότι ο Ιπποκράτης, απαγορεύοντας την πρακτική της άμβλωσης, «είχε κάνει πολύ δρόμο προς την κατεύθυνση να προετοιμάσει τις καρδιές των μαθητών του για την *ανθρωπιά* (*humanitas*)». Η ιατρική «είναι η επιστήμη του να βοηθάς, όχι να βλάπτεις. Αν δεν αγωνιστεί με κάθε τρόπο να υποστηρίξει τους ταλαιπωρημένους, αποτυγχάνει να προσφέρει στους ανθρώπους τη *συμπόνια* [*miser cordia*] που υπόσχεται».⁵¹ Βλέπουμε στις δηλώσεις του Largus δύο βασικά χαρακτηριστικά του γιατρού: (1) Πρέπει να είναι ικανός και (2) πρέπει να έχει κίνητρο τη συμπόνια και την ανθρωπιά, δηλαδή πρέπει να «έχει αγάπη για την ανθρωπότητα» με την έννοια που χρησιμοποιούνταν ευρέως η φιλάνθρωπια και η ανθρωπότητα στην εποχή του. Η αποτυχία να ενεργήσει με συμπονετικό και ανθρωπινό τρόπο καθιστά κάποιον να μην είναι πια γιατρός. Η στάση του Largus είναι εντελώς διαφορετική από τον σχεδόν αμελητέο ρόλο που παίζει ο ανθρωπισμός στην Ιπποκρατική Συλλογή και μάλιστα στην προηγούμενη ιατρική ηθική. Και διαφέρει από τη σκέψη του Γαληνού: Ο Γαληνός βλέπει την ικανότητα ως τη μόνη *ουσιαστική* ιδιότητα του γιατρού, αν και ο καλύτερος γιατρός είναι επίσης φιλόσοφος, και ένας τέτοιος γιατρός θα πρέπει, κατά συνέπεια, επίσης «να αγαπά την ανθρωπότητα». Η Φιλάνθρωπια για τον Γαληνό, ήταν πολύ επιθυμητή για τον γιατρό, αλλά όχι *ουσιώδης* για αυτόν. Δε συμβαίνει αυτό στην περίπτωση του Largus, για τον οποίο ήταν ένα πολύ ουσιώδες χαρακτηριστικό του πραγματικού γιατρού. Τόσο κεντρικά ήταν η συμπόνια και η ανθρωπιά για τον Scribonius Largus που ο Kudlien ένωσε ότι ήταν «σχεδόν Χριστιανός».⁵² Αλλά δεν ήταν Χριστιανός ήταν ένας ειδωλόατρης που είχε επηρεαστεί πολύ από τις ιδέες των Στωικών που εκ πρώτης όψεως έχουν μια ομοιότητα με μερικές αρχές του Χριστιανισμού αλλά προχώρησε πέραν από αυτές τις ιδέες για να αναπτύξει ένα ξεκάθαρο Ρωμαϊκό βήμα στην ανθρωπιστική ιατρική.

Η Κλασική βάση για την ανθρώπινη Αξία

Το ερώτημα εάν ο κλασικός κόσμος διέθετε μια θρησκευτική ή φιλοσοφική βάση για έναν ορισμό της αξίας της ανθρώπινης ζωής (*dignitas humana*) που ισχύει για όλη την ανθρωπότητα έχει συζητηθεί ευρέως. Δύο μελέτες έχουν καταλήξει στο συμπέρασμα ότι αυτή η ιδέα δεν μπορεί να βρεθεί σε κλασικούς Έλληνες και Ρωμαίους συγγραφείς.⁵³ Ο κλασικός κόσμος πίστευε στην αξιοπρέπεια των ανθρώπων, αλλά ήταν στην αξιοπρέπεια του ενάρετου ανθρώπου, του ατόμου που κατείχε αρετή (αριστεία, αρετή). Αυτή η κατανόηση βασίστηκε στην πεποίθηση ότι μόνο μια ισορροπημένη και ελεγχόμενη

⁵¹ Deichgräber, *Ιατρικό Επάγγελμα* *Professio medici* 24.

⁵² See Kudlien, *Ιατρική Ηθική και Λαϊκή Ηθική* ("Medical Ethics and Popular Ethics") 95 f.; Edelstein, *Επαγγελματική Ηθική* "Professional Ethics" 339, 344, and n. 45.

⁵³ J. M. Rist, *Ανθρώπινη αξία: Μια Μελέτη στην Αρχαία Φιλοσοφική Ηθική* (Human Value: A Study in Ancient Philosophical Ethics) W. den Boer, *Ιδιωτική Ηθική στην Ελλάδα και στη Ρώμη: Μερικές Ιστορικές Απόψεις* (Private Morality in Greece and Rome: Some Historical Aspects) 137–50.

προσωπικότητα που παρουσίαζε τις αναγνωρισμένες αρετές της κοινωνίας μπορούσε να θεωρηθεί ενάρετη.⁵⁴ Η ρωμαϊκή έννοια της *humanitas* χρησιμοποιήθηκε για να περιγράψει τις ανθρώπινες αρετές που αναμενόταν να κατέχουν οι μορφωμένοι άνθρωποι, αλλά ήταν αρετές που θεωρήθηκε ότι χαρακτήριζαν μόνο μια μικρή ομάδα που ανήκε στην ανώτερη τάξη της ρωμαϊκής κοινωνίας.⁵⁵ Η ανθρώπινη αξία, λοιπόν, δεν θεωρούνταν στον κλασικό κόσμο ως εγγενής. Ούτε υπήρχε καμία έννοια των εγγενών ανθρωπίνων δικαιωμάτων.⁵⁶ Τα δικαιώματα ορίζονταν δικαστικά και εξαρτώνταν από τη συμμετοχή σε μια κοινωνία (οικογένεια, ομάδα συγγένειας ή κράτος) που τα παραχωρούσε. Όσοι κείτονταν έξω (π.χ. ξένοι, δούλοι, νεογέννητα) δεν είχαν καμία αξίωση για κανένα εγγενές δικαίωμα, αν και θα μπορούσαν να τους παραχωρηθούν ορισμένα προνόμια, όπως συνέβη κατά καιρούς με τους ξένους και τους δούλους. Η ανισότητα θεωρήθηκε ως ένα φυσικό χαρακτηριστικό της ζωής στον κλασικό κόσμο και δεν προκαλούσε έκπληξη ή λύπη.⁵⁷ Για παράδειγμα, υπήρχε λίγη συμπάθεια στην πρώιμη ελληνική λογοτεχνία για τους σωματικά ανάπηρους ή καταπιεσμένους, μια στάση που μπορεί να αποδειχθεί ότι χαρακτήριζε τόσο τη λαϊκή όσο και την επίσημη γνώμη σχεδόν σε κάθε περίοδο της κλασικής αρχαιότητας.⁵⁸ Οι στάσεις απέναντι στους σωματικά ελαττωματικούς αντανάκλουν την πεποίθηση ότι η υγεία και η σωματική ακεραιότητα ήταν απαραίτητες για την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, τόσο πολύ που η ζωή χωρίς αυτές δεν θεωρήθηκε ότι αξίζει να τη ζεις.⁵⁹ Η Ιθαγένεια, η συγγένεια, η θέση, η αξία και η αρετή αποτέλεσαν τα θεμέλια των αξιώσεων για κατοχή ανθρωπίνων δικαιωμάτων ή ανθρώπινης αξίας. Για εκείνους που τους έλειπαν αυτά (π.χ. ορφανά, δούλοι, νεογέννητα, με σωματικά ελαττώματα, φυλακισμένοι) δεν είχαν καμία αξίωση για

⁵⁴ Ferngren and Amundsen, *Αρετή και Υγεία/Ιατρική* ("Virtue and Health/Medicine") 7–9.

⁵⁵ H. Pétrel, *Φιλανθρωπία: Μελέτη για το λατινικό λεξιλόγιο της χριστιανικής φιλανθρωπίας* (Caritas: Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne) 200–21.

⁵⁶ S. R. Holman, *Ο Δικαιωματικός Πτωχός: Ανθρώπινα Δικαιώματα στη Γλώσσα των Καππαδόκων* ("The Entitled Poor: Human Rights Language in the Cappadocians,") *ProEcclesia* 9 (2000): 478–9.

⁵⁷ K. J. Dover, *Ελληνική Λαϊκή Ηθική στην εποχή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη* {Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle} 273–88

⁵⁸ See den Boer, *Ιδιωτική Ηθική στην Ελλάδα και στη Ρώμη* (Private Morality in Greece and Rome) 128 σημ. 70, όπου ο den Boer αναφέρεται στη μελέτη του W. Berkert. Η Φυσική δυσμορφία εθεωρείτο ως κάτι το ντροπιαστικό. Έτσι ο βασιλιάς Κροίσος της Λυδίας δε θεωρούσε το γιο του που ήταν κωφάλαλος ότι ήταν ένας πραγματικό γιός (Ηρόδοτος 138.2), ενώ οι Πέρσες ντρέπονταν να κυβερνώνται από κυβερνήτη που του είχαν κοπεί τα αυτιά (Ηρόδοτος 3.73.1) (Dover, *Greek Popular Morality* 279). Μια ελαττωματική γέννηση (είτε πρόκειται για άτομο είτε για ζώο) θεωρούνταν κακός οινός, μια άποψη που έκανε τους αρχαίους να μη θέλουν τη διατήρησή της. Για μια ολοκληρωμένη περιγραφή των στάσεων για τη φυσική παραμόρφωση στον κλασικό κόσμο, βλ R. Garland, *Το μάτι του Παρατηρητή: Παραμόρφωση και Ανικανότητα στον Ελληνορωμαϊκό Κόσμο* (The Eye of the Beholder: Deformity and Disability in the Graeco-Roman World).

⁵⁹ Ferngren and Amundsen, *Αρετή και Υγεία/Ιατρική* ("Virtue and Health/Medicine") 5–9. Ο Ηρόδοτος αντικατοπτρίζει την κοινή ελληνική γνώμη όταν βάζει τον Σόλωνα να πει στον Κροίσο ότι οι ακόλουθες ευλογίες χαρακτηρίζουν τον ευτυχισμένο άνθρωπο: «Είναι ακέραιος, ξένος στην αρρώστια, απαλλαγμένος από κακοτυχίες, χαρούμενος στα παιδιά του και ωραίος να τον βλέπεις». (1.32.6, ταῦτα δὲ ἢ εὐτυχίη οἱ ἀπερύκει, ἄπῃρος δὲ ἐστί, ἄνουσος, ἀπαθὴς κακῶν, εὐπαις, εὐειδὴς μετάφραση: τον προστατεύει η ευτυχία: ούτε σακάτης είναι ούτε άρρωστος ούτε συφοριασμένος, αλλά καλότεκνος, ωραίος.). Ο Kudlien παρατηρεί ότι όταν αναπτύχθηκε στην Ελλάδα η έννοια της σχετικής υγείας στον 5^ο αιώνα π.Χ. που δεχόταν την έστω και λιγότερο από τέλεια υγεία ως αναγκαία για την καλή ζωή (F. Kudlien, *Η Αρχαία Ελληνική Έννοια της Σχετικής Υγείας*) ("The Old Greek Concept of 'Relative' Health,") *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 9 [1974]: 53–9).

τα δικαιώματα που μόνο τα προνόμια έδιναν εγγύηση ή ακόμη και για την αναγνώριση της ανθρώπινης αξίας τους.⁶⁰

Η απόδοση της ανθρώπινης ταυτότητας στο αγέννητο προέκυψε από το ερώτημα εάν ένα έμβρυο μπορούσε να οριστεί ως ένα ανθρώπινο ον από μόνο του ή απλώς ως μια προέκταση του σώματος της μητέρας. Δεν υπήρχε συμφωνία μεταξύ φυσικών φιλοσόφων ή ιατρικών συγγραφέων σχετικά με το εάν η προσωπικότητα ξεκίνησε κατά τη σύλληψη, κατά τη γέννηση ή κάποια στιγμή στο ενδιάμεσο. Μια μειοψηφία, συγκεκριμένα οι Πυθαγόρειοι, πίστευαν ότι το έμβρυο ήταν ζωντανό από τη στιγμή της σύλληψης. Μια άλλη μειοψηφία, ιδιαίτερα οι Στωικοί, χρονολόγησαν την απόκτηση ψυχής από τη στιγμή της γέννησής τους. Η πλειοψηφία των γιατρών και των φιλοσόφων πίστευαν σε κάτι το σταδιακό, δηλαδή ότι η ψυχή αναπτύχθηκε στο έμβρυο στο ένα ή στο άλλο σημείο κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης. Οι προ-Σωκρατικοί και Ιπποκρατικοί συγγραφείς διαφωνούσαν για το πώς και πότε ήταν το διαχωριστικό σημείο που θα λέγαμε ότι έχουμε «σχηματισμένο» ή «ασχημάτιστο» έμβρυο, και εμφανίστηκαν αντίπαλες θεωρίες όσον αφορά την απόκτηση ψυχής, τις αισθήσεις και την πλήρη ψυχή. Η συζήτηση για το πότε αρχίζει η ανθρώπινη ζωή δεν επιλύθηκε ποτέ στην αρχαιότητα, αλλά επηρέασε όχι μόνο τη μετέπειτα κλασική σκέψη αλλά και αυτή των χριστιανών πατέρων. Τα βιολογικά δεδομένα ήταν ασαφή και τα ιατρικά ζητήματα ήταν τότε, όπως και τώρα, όχι απλώς επιστημονικά, αλλά ήταν στενά συνδεδεμένα με φιλοσοφικές υποθέσεις.⁶¹

Θα περίμενε κανείς ότι οι φιλοσοφικές αιρέσεις που προέκυψαν στην ελληνιστική εποχή, και ο Στωικισμός ειδικότερα, θα παρείχαν με τις διδασκαλίες τους τη βάση για την πεποίθηση ότι όλα τα ανθρώπινα όντα είναι προικισμένα με αξία και επομένως κατέχουν βασικά δικαιώματα.⁶² Ο ρωμαϊκός στωικισμός σημαδεύτηκε τους δύο πρώτους αιώνες της χριστιανικής εποχής από έναν κοσμοπολιτισμό και ανθρωπισμό που επιβεβαίωνε την αδελφότητα όλων των ανθρώπων και την αναγκαιότητα της *καλοσύνης* (*beneficentia*) και της ανθρώπινης μεταχείρισης κάθε ανθρώπου, πολιτισμένου ή βάρβαρου, δούλου ή ελεύθερου, όλων εκείνων που θεωρούνταν ότι είχαν θεϊκό σπινθήρα.⁶³ Ωστόσο, όσο ελπιδοφόρα κι αν φαίνεται αυτή η πεποίθηση, ποτέ δεν εξελίχθηκε σε ρητό ισχυρισμό ότι όλα τα άτομα είχαν ανθρώπινα δικαιώματα, ίσως επειδή η πανθειστική θεολογία του στωικισμού εμπόδισε την πλήρη αναγνώριση της μοναδικότητας του ατόμου.⁶⁴ Υπήρχαν, επιπλέον, χαρακτηριστικά του στωικού δόγματος που δεν ήταν φιλόξενα για την ανάπτυξη της ιδέας μιας εγγενούς ανθρώπινης αξίας που ίσχυε για όλα τα άτομα. Οι Στωικοί καλλιέργησαν μια απάθεια για τα βάσανα επειδή πίστευαν ότι ο πόνος, η ασθένεια και η

⁶⁰ Για την Κλασική στάση προς τα ορφανάδες den Boer, *Ιδιωτική Ηθική στην Ελλάδα και στη Ρώμη* (Private Morality in Greece and Rome) 37–61. Ο Den Boer παρατηρεί ότι «η ζεστασιά ή η τρυφερότητα απουσιάζουν αισθητά από τις πηγές της κλασικής περιόδου που ασχολούνται με τη μοίρα των ορφανών» (56). Αντίθετα, στον Ιουδαϊσμό, ο Θεός θεωρούνταν πατέρας ορφανών (Ψαλμ. 68:5), τα οποία θεωρούνταν υπό την προστασία του (Μαλ. 3:5 και Δευτ. 27:19). Αυτή η στάση επηρέασε την παλαιοχριστιανική υποχρέωση να φροντίζει τα ορφανά και τα νεογνά.

⁶¹ K. Kapparis, *Η Έκτρωση στον Αρχαίο Κόσμο* (Abortion in the Ancient World) 33–52; R. Etienne, *Η αρχαία Ιατρική συνείδηση για τη ζωή των παιδιών* (“La conscience médicale antique et la vie des enfants”) 15–46.

⁶² Κάποιος βρίσκει περιστασιακές εκφράσεις παρόμοιας άποψης στην κλασική ελληνική περίοδο: βλ., π.χ., Αντίφων 4, α, 2–4, που παρατίθεται στο Κάππαρης, *Έκτρωση στον Αρχαίο Κόσμο* (Abortion in the Ancient World) 169 (βλ. 169–74 σχετικά με τις θρησκευτικές συνέπειες της άμβλωσης στον κλασικό κόσμο).

⁶³ Pétré, *Caritas* 175–99.

⁶⁴ Rist, *Ανθρώπινη Αξία* (Human Value) 145–52.

δυστυχία ήταν αδιάφορα πράγματα.⁶⁵ Ως εκ τούτου, βρίσκει κανείς ένα είδος σκληρότητας στη στωική διδασκαλία που έχει ελάχιστη θέση για τις ευγενικές αρετές. Όπως παρατήρησε ο Lecky πριν από πολύ καιρό, με μια ιδιαίτερη αναφορά στον στωικισμό, «η φιλία παρά η αγάπη, η φιλοξενία παρά η φιλανθρωπία, η μεγαλοψυχία παρά η τρυφερότητα, η επιείκεια παρά η συμπάθεια, είναι τα χαρακτηριστικά της αρχαίας καλοσύνης».⁶⁶ Αν και ο στωικισμός στόχευε σε ένα πολύ υψηλό επίπεδο ηθικής αριστείας, η πρακτική του επιρροή ήταν απογοητευτική. Η καταστολή των συναισθημάτων και η ανυψωμένη ηθική του στόχευαν πολύ ψηλά για το απλό άτομο, το οποίο δεν μπορούσε να ελπίζει ότι θα ανέβει στα πρότυπα που υποστήριζαν οι Στωικοί. Ως αποτέλεσμα είχε μικρή επιρροή στην ηθική των μαζών. Είναι αλήθεια ότι η επίδραση του στωικισμού στο ρωμαϊκό δίκαιο ήταν εκτεταμένη στη βελτίωση, για παράδειγμα, της μεταχείρισης των δούλων. Αλλά η αδιαφορία των Στωικών για τον ανθρώπινο πόνο γενικά τους εμπόδισε να αναζητήσουν ενεργά την προστασία των αδυνάτων. Βρίσκει κανείς στον στωικισμό, όπως και στην κλασική σκέψη γενικά, μια βαθιά απαισιοδοξία για την ανθρώπινη φύση που οδήγησε πρακτικά σε ησυχασμό. Οι Στωικοί ήταν απρόθυμοι να επιχειρήσουν ριζική αλλαγή στην κοινωνία ή τη βελτίωση των ανθρώπινων θεσμών, πιστεύοντας ότι ήταν ως επί το πλείστον ανίκανοι να βελτιωθούν.

Η Εικόνα του Θεού (Imago Dei) και Χριστιανικές Αρχές της Φιλανθρωπίας
 Η παλαιохριστιανική φιλανθρωπία τα κίνητρα της τα έπαιρνε από τη θεολογική αντίληψη της Εικόνας του Θεού (imago Dei), ότι οι άνθρωποι δημιουργήθηκαν κατ' εικόνα του Θεού, μια πεποίθηση που προήλθε από τον Ιουδαϊσμό.⁶⁷ Στην εξάσκηση της Ιουδαϊκής θρησκείας ο Γιαχβέ δεν επιτρεπόταν να αναπαρασταθεί με έναν οποιονδήποτε φυσικό τρόπο (βλ. Δευτ. 4:15–19 *μη άνομήσητε και ποιήσητε ὑμῖν ἑαυτοῖς γλυπτὸν ὁμοίωμα*). Ως εκ τούτου, απαγορεύτηκε στους Εβραίους να φτιάχνουν εικόνες, που ήταν ένα χαρακτηριστικό της πολυθεϊστικής λατρείας. Η φύση του Γιαχβέ δεν αντιπροσωπεύτηκε από εικονογραφικές εικόνες αλλά από το ανθρώπινο γένος. Μόνο οι άνθρωποι θα μπορούσαν να ονομαστούν εικόνα του Γιαχβέ επειδή στη φύση και την υπόστασή τους αντανακλούσαν τον Δημιουργό τους. Η κλασική θέση (Locus classicus) της έννοιας της εικόνας του Θεού (imago Dei) είναι Γένεση 1:26–27: « *καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν ὁμοίωσιν, τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἔρπετων τῶν ἔρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.*» Η πεποίθηση ότι η εικόνα του Θεού στους ανθρώπους είχε συνέπειες για την προστασία της ανθρώπινης ζωής στον Ιουδαϊσμό προτείνεται στη Γένεση 9:6, όπου ο Γιαχβέ λέει στον Νώε: «*Ὅποιος αφαιρέσει τη ζωὴ ἄλλου ἀνθρώπου, κάποιος ἄλλος θα του πάρει και τη δική του τη ζωὴ· γιατί ο Θεὸς δημιούργησε τον ἄνθρωπο κατ' εἰκόνα του*». Σύμφωνα με την εβραϊκή έννοια της ανθρώπινης προσωπικότητας, οι άνθρωποι θεωρούνταν ως ενότητα και όχι με δυϊστικούς όρους. Υπήρχαν δύο στοιχεία στη φύση ενός ατόμου, η «ψυχή» (nephesh נֶפֶשׁ) και η «σάρκα» (bāsār בָּשָׂר). Η ψυχή δεν έγινε για να υπάρξει χωριστά από τη σάρκα. Το να καταστρέψεις το ανθρώπινο σώμα ήταν να καταστρέψεις την ανθρώπινη προσωπικότητα,

⁶⁵ . See Veayne, *Ἄρτος και Θεάματα* Bread and Circuses 20–1

⁶⁶ W. E. Lecky, *Ἱστορία των Ευρωπαϊκῶν Ηθῶν: Από τον Αυγουστῖνο μέχρι τον Καρλομάγνο* (History of European Morals: From Augustus to Charlemagne)1:190–1.

⁶⁷ See G. Ferngren, *Η Εικόνα του Θεού και η Ιερότητα της Ζωής: Η Προέλευση της Ιδέας* ("The Imago Dei and the Sanctity of Life: The Origin of an Idea,") στο *Ευθανασία και το νεογέννητο: Συγκρούσεις που αφορούν τη διάσωση ζωών* (Euthanasia and the Newborn: Conflicts Regarding Saving Lives), ed. R. C. McMillan, H. T. Engelhardt Jr., and S. F. Spicker, 23–45.

και έτσι ήταν προσβολή στην αξιοπρέπεια του Γιαχβέ, του οποίου την εικόνα (και επομένως την αξία) έφεραν οι άνθρωποι. Ως εκ τούτου, στην εβραϊκή σκέψη η ανθρώπινη ζωή κατείχε εγγενή αξία λόγω του θεϊκού της προικισμού σε αντίθεση με την κλασική ελληνορωμαϊκή σκέψη.⁶⁸ Η έννοια της Εικόνας Θεού (*imago Dei*) παρείχε τη βάση για την ανθρώπινη αξία που επρόκειτο να γίνει κεντρική στις εβραϊκές έννοιες της προσωπικότητας. Ως αποτέλεσμα, χαρακτηριστικά που ήταν κοινά στην αρχαία κοινωνία (θυσία παιδιών, έκθεση βρεφών, βρεφοκτονία και ευνουχισμός) δεν ήταν συνηθισμένα στο Ισραήλ.

Η εβραϊκή έννοια της εικόνας του Θεού μεταφέρθηκε στην Καινή Διαθήκη.⁶⁹ Βρίσκεται χωρίς αλλαγή, για παράδειγμα, σε εδάφια όπως το Ιάκωβος 3:9 και το 1 Κορινθίους 11:7. Όμως η έμφαση της Καινής Διαθήκης είναι σωτηριολογική και εσχατολογική: Ενδιαφέρεται για τη σωτηρία και τον τελικό προορισμό της πεσμένης ανθρωπότητας. Από αυτήν την άποψη το δόγμα της ενσάρκωσης είναι η κύρια συνεισφορά της Καινής Διαθήκης στην έννοια της «εικόνας του Θεού»: «Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν» (Ιω. 1:14α). Η *Φιλανθρωπία* δεν είναι μια λέξη που χρησιμοποιείται συχνά από τους πρώτους Χριστιανούς συγγραφείς.⁷⁰ Βρίσκεται στην Καινή Διαθήκη δύο φορές (Πράξεις 28:2 [οἱ τε βάρβαροι παρεῖχον οὐ τὴν τυχοῦσαν φιλανθρωπίαν ἡμῖν] Τίτος 3:4 [φιλανθρωπία ἐπέφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ]) και στις δύο περιπτώσεις σημαίνει «καλοσύνη».⁷¹ Οι πρώτοι Χριστιανοί προτιμούσαν μια διαφορετική λέξη με πολύ διαφορετικό νόημα: αγάπη, μια λέξη που προηγουμένως ήταν σχετικά σπάνια και άχρωμη πριν να της δοθεί ένα ειδικό Χριστιανικό περιεχόμενο.⁷² Στην Καινή Διαθήκη η έννοια της *αγάπης* είναι ριζωμένη στη φύση του Θεού. Ο απόστολος Ιωάννης γράφει «ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν» (Α΄ Ιωάννου 4:8). Ήταν η αγάπη του Θεού για την ανθρωπότητα που είχε ως αποτέλεσμα την ενσάρκωση (Κατά Ιωάννη 3:16). Ήταν η αγάπη του Χριστού που χαρακτηριστικό της ήταν η αυτοθυσία που τον οδήγησε στον θάνατο του στον Σταυρό ως λύτρο για τη λύτρωση της ανθρωπότητας. Και αυτή η αγάπη έπρεπε να χαρακτηρίζει όποιον ομολογεί το όνομα του. Έτσι κάθε ανταπόκριση προς το Θεό ήταν μια ανταπόκριση προς την αγάπη που εκπηγάζει από το Θεό: «ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς.» (Α΄ Ιωάννου. 4:19). Η Αγάπη ήταν χωρίς όρια, δωρεάν, θυσιαστική και δεν εξαρτιόταν από τον χαρακτήρα του αντικειμένου της.

Η χριστιανική κατανόηση του Εικόνα Θεού *imago Dei*, ιδωμένη υπό το πρίσμα του δόγματος της Ενσάρκωσης, επρόκειτο να έχει τέσσερις σημαντικές συνέπειες για την πρακτική ηθική που έγιναν όλο και πιο εμφανείς καθώς ο Χριστιανισμός άρχισε να διεισδύει στον κόσμο της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Μαζί αντιπροσωπεύουν μια ριζική απομάκρυνση από την κοινωνική ηθική του κλασικού παγανισμού. Το πρώτο ήταν η ώθηση που έδωσε το δόγμα στη χριστιανική φιλανθρωπία και ευσπλαχνία.⁷³ Ο κλασικός κόσμος

⁶⁸ Rist, *Ανθρώπινη Αξία* (Human Value) 129–31.

⁶⁹ Για την ιδέα της εικόνας του Θεού στην Καινή Διαθήκη βλ. TDNT 2:395–97, s.v. εἰκών; N. W. Porteous, *Εικόνα του Θεού* ("Image of God,") in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick, 2:682–5; and W. L. Davidson, "Image of God," in *ERE* 7:160–4.

⁷⁰ See TDNT 9:111–12, s.v. φιλανθρωπία; and Ferguson, *Ηθικές αξίες στον Αρχαίο Κόσμο* (Moral Values in the Ancient World) 111 ff.

⁷¹ Arndt and Gingrich, *A Greek-English Lexicon* 866, s.v. φιλανθρωπία.

⁷² Βλ. TDNT 1:21–55, s.v. ἀγαπάω; Ferguson, *Ηθικές Αξίες στον Αρχαίο Κόσμο* (Moral Values in the Ancient World) 227–43; and Pétré, *Caritas* 43–61.

⁷³ . Δείτε τη συζήτηση στο Hand, *Charities and Social Aid* 77–88. Στη δεύτερη έκδοση του Βυζαντινή Φιλανθρωπία και Κοινωνική Πρόνοια, ο D. J. Constantelos υποστηρίζει ότι το χάσμα μεταξύ παγανιστικών και της χριστιανικής φιλανθρωπίας δεν ήταν τόσο αξιοσημείωτο όσο είχε

δεν είχε καμία θρησκευτική ή ηθική παρόρμηση για ατομική φιλανθρωπία.⁷⁴ Το προσωπικό ενδιαφέρον για τους φτωχούς και τους άπορους ήταν ένα σημαντικό θέμα στις εβραϊκές γραφές, το οποίο οδήγησε στην επιμονή στον μεταγενέστερο Ιουδαϊσμό (π.χ. στα Απόκρυφα και στο Ταλμούδ) ότι η ελεημοσύνη είναι καθήκον και μάλιστα η ύψιστη αρετή.⁷⁵ Ο Χριστιανισμός έκανε δική του αυτή την έμφαση και αναφέρεται συχνά στις σελίδες της Καινής Διαθήκης, όπου η φιλανθρωπία αντιπροσωπεύεται ως απόρροια της αγάπης, η οποία έχει τις ρίζες της στη φύση του Θεού. Ακριβώς όπως ο Θεός αγάπησε τους ανθρώπους, έτσι αναμενόταν να ανταποκριθούν στη θεία αγάπη εκφράζοντας αγάπη σε έναν αδελφό, ο οποίος έφερε την εικόνα του Θεού (Ιωάν. 13:34–35 :34 έντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους...). Η αγάπη για τον Θεό και η αφοσίωση στον Χριστό παρείχαν το κίνητρο για την αγάπη προς τους άλλους που είχε την πρακτική εφαρμογή της στη φιλανθρωπία (Ματθαίος 25:34–40 ἐπέινασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ...). Η συμπόνια θεωρούνταν εκδήλωση χριστιανικής αγάπης (Κολ. 3:12, 1 Ιω. 3:17) και βασικό στοιχείο της υποχρέωσης του Χριστιανού προς όλους τους ανθρώπους. Αυτό εκφράζεται συνοπτικά στις Ομιλίες του Κλήμεντος που γράφτηκαν πριν το 380:

Εἶστε ἡ εἰκόνα τοῦ ἀόρατου Θεοῦ. Ὡς ἐκ τούτου ἄς μὴ λένε αὐτοὶ ποὺ εἶναι εὐσεβεῖς ὅτι τὰ εἰδῶλα εἶναι εἰκόνες τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐπομένως εἶναι σωστὸ νὰ τις λατρεύουμε. Γιατί ἡ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ εἶναι ὁ ἄνθρωπος. Αὐτὸς ποὺ θέλει νὰ εἶναι εὐσεβὴς ἀπέναντι στον Θεὸ κάνει καλὸ στον ἄνθρωπο, γιατί τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου φέρει τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ. Ἀλλὰ ὅλοι δὲν φέρουν ἀκόμη τὴν ομοιότητά του, ἀλλὰ ὁ καθαρὸς νους τῆς καλῆς ψυχῆς τὸ κάνει. Ὡστόσο, ὅπως γνωρίζουμε ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἐγένε κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ομοίωσιν τοῦ Θεοῦ, λέμε νὰ εἶσαι εὐσεβὴς ἀπέναντί του, ὥστε ἡ εὐνοία νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ἐγένε στον Θεό, τοῦ οὐοίου εἶναι ἡ εἰκόνα. Ὡς ἐκ τούτου, σὰς ἀρμόζει νὰ ἀποδώσετε τιμὴ στην εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, ποὺ εἶναι ὁ ἄνθρωπος — ὡς ἐκ τούτου: φαγητὸ στους πεινασμένους, ποτὸ στους διψασμένους, ρούχα στους γυμνοὺς, φροντίδα στους ἀρρώστους, καταφύγιο στον ἀγνωστο, καὶ νὰ τον ἐπισκεφτεῖς ποὺ εἶναι στη φυλακή, γιὰ νὰ τον βοηθήσεις ὅσο μπορεῖς. Καὶ γιὰ νὰ μὴν μιλήσω ἐκτενῶς, Ὅ,τι καλὰ ἐπιθυμῶ ὁ καθένας γιὰ τον εαυτὸ του, ἄς τὸ προσφέρει στον ἄλλον ποὺ ἔχει ἀνάγκη, καὶ μετὰ μιὰ καλὴ ἀνταμοιβὴ μπορεῖ νὰ του λογιστεῖ καθὼς εἶναι εὐσεβὴς ἀπέναντι στην εἰκόνα τοῦ Θεοῦ. Καὶ με τον ἴδιο λόγῳ, ἀν δὲν ἀναλάβει νὰ κάνει αὐτὰ τὰ πράγματα, θὰ τιμωρηθεῖ γιὰ τὴν παραμέληση τῆς Εἰκόνας τοῦ Θεοῦ [6].⁷⁶

υποστηρίζει στην πρώτη έκδοση του έργου του και ότι οι χριστιανικές ιδέες της φιλανθρωπίας «προέρχονταν πολλά από το μυαλό και τη σκέψη του αρχαίου Ελληνισμού» (ix). Αλλά ενώ καταδεικνύει την ύπαρξη φιλανθρωπικού πνεύματος στην ελληνική φιλανθρωπία (3–13), αποτυγχάνει να παράσχει στοιχεία θρησκευτικής ή ηθικής βάσης για την παροχή βοήθειας στους φτωχούς από την οποία προήλθαν οι χριστιανικές αντιλήψεις για τη φιλανθρωπία (για κριτική, βλέπε Finn 215–6). Σχετικά με τις σύγχρονες προσεγγίσεις στις κλασικές και παλαιοχριστιανικές έννοιες της φιλανθρωπίας, βλ. 6 παραπάνω.

⁷⁴ On the limitations of philanthropy in pagan medical ethics, see Kudlien, “Medical Ethics and Popular Ethics” 91–7; cf. Stark 86, 88

⁷⁵ Σχετικά με τις στάσεις των Εβραίων προς τους φτωχούς και τους ανθρώπους που έχουν ανάγκη στην ύστερη αρχαιότητα και τις διαφορές μεταξύ εβραϊκών και χριστιανικών προσεγγίσεων, βλέπε Holman, *The Hungry Are Dying* 42–8, esp. 47–8; F. M. Loewenberg, *From Charity to Social Justice* 15–17, 181–93; και G. Hamel, *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.* 216–9. Σύμφωνα με τον David Seccombe, δεν υπήρχε οργανωμένο σύστημα εβραϊκής δημόσιας ανακούφισης για τους φτωχούς στην Ιερουσαλήμ κατά την περίοδο του Δεύτερου Ναού (“Was There Organized Charity in Jerusalem before the Christians?” *Journal of Theological Studies* 29 [1978]: 140–3).

⁷⁶ NF 8:285. Cf. the very similar passage (to which this is clearly related) in the *Recognitions of Clement* 5.23 (ANF 8:148–9)

Όπως έχουμε δει, η κλασική έννοια της φιλανθρωπίας δεν ήταν μόνο ανεπαρκής για να δώσει κίνητρα για την ιδιωτική αγαθοεργία την αποθάρρυνε ενεργά.⁷⁷ Στον Ελληνορωμαϊκό κόσμο η αγαθοεργία έπαιρνε τη μορφή μιας φιλανθρωπίας του πολίτη εκ μέρους της κοινότητας σε γενικευμένη έννοια. Ο Χριστιανισμός, όμως, επέμενε ότι η αγάπη του Θεού απαιτούσε τη αυθόρμητη εκδήλωση της προσωπικής αγαθοεργίας προς τους αδελφούς: κανείς δε μπορούσε να ισχυριστεί ότι αγαπά το Θεό χωρίς να αγαπά τον αδελφό του (Α΄ Ιωάννου 4:20–21).⁷⁸ «Θρησκεία καθαρά και άμικτος παρά τῷ Θεῷ» ορίζεται κατά μέρος ως φροντίδα για «ὄρφανους καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν» (Ιάκωβος 1:27). Όμως δε θα δειχνόταν η Χριστιανική αγάπη μόνο στους άλλους Χριστιανούς και στους διπλανούς μας ακόμη και στους εχθρούς. Όταν ρωτήθηκε ο Ιησούς, «ποιος είναι ο πλησίον μου;» απάντησε με το να διηγηθεί την παραβολή του καλού Σαμαρείτη (Λουκάς 10:25–37). Όταν ένας Ιουδαίος που ταξίδευε από την Ιερουσαλήμ στην Ιεριχώ, είχε υποστεί επίθεση από ληστές και χρειαζόταν ιατρική βοήθεια, ένας Λευίτης και ένας Ιερέας πέρασε ο καθένας τους από κοντά του και αρνήθηκε να του δώσει βοήθεια, ατιμάζοντας έτσι τα δικά τους ηθικά πρότυπα, που απαιτούσαν να βοηθάνε τους δικούς τους. Ενώ οι Ιουδαίοι είχαν την τάση να περιφρονούν τους Σαμαρείτες, ήταν ένας Σαμαρείτης που αποδείχτηκε ότι ήταν ο πλησίον στον πληγωμένο, πράγμα το οποίο δεν έκαναν οι συμπατριώτες του: του έδειξε έλεος (ευσπλαχνίσθηκε) και του έδωσε ιατρική βοήθεια. Ο Glanville Downey υποστηρίζει ότι η έννοια της αγάπης που υπογραμμίζει η παραβολή του Ιησού υπογράμμιζε μια ριζική καινοτομία σε σύγκριση με τις κλασικές ανταποκρίσεις που θα είχαν δοθεί στο ερώτημα που έθεσε ο Ιησούς. Στη θέση ενός δόγματος των Στωικών που τόνιζε την αδελφότητα των ανθρώπων ή για έναν ορισμό της φύσης της ανθρωπότητας, βάσιζε την φιλανθρωπία σε μια θεολογική αντίληψη που έβλεπε την ανθρώπινη αγάπη να αντανακλά τη θεία αγάπη.⁷⁹ Αλλά πήγε πέρα από τις Ιουδαϊκές αντιλήψεις για την φιλανθρωπία, που απευθυνόταν μόνο προς το εσωτερικό της κοινότητας κάποιου. Η καινοτομία της διδασκαλίας του Ιησού είναι ότι η αγαθοεργία επεκτείνεται πέρα από την κοινότητα κάποιου. Η εντολή του ήταν «Πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως» (εδάφιο 37). Σε αρκετές περικοπές στα Ευαγγέλια ο Ιησούς διατυπώνει σαφώς έναν τρόπο προσωπικής φιλανθρωπίας που θα ήταν υποχρεωτικός στους οπαδούς του. «ἐπέίνασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος ἤμην καὶ συνηγάγετέ με, γυμνὸς καὶ περιεβάλετέ με, ἡσθένησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ἦλθατε πρὸς με... ἐφ’ ὅσον οὐκ ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων, οὐδὲ ἐμοὶ ἐποιήσατε» (Ματθαίος. 25:35–36, 45). Το ρήμα ἐπεσκέψασθέ (από ἐπισκοπεῖν), που χρησιμοποιείται σ’ αυτήν την περικοπή για τη φροντίδα στους ασθενείς, χρησιμοποιείται στην ύστερη κλασική Ελληνική για να περιγράψει την επίσκεψη ενός γιατρού σε έναν ασθενή.⁸⁰

Δεν είναι δύσκολο να δούμε το χάσμα που υπήρχε μεταξύ της κλασικής έννοιας της φιλανθρωπίας και τη Χριστιανική ιδέα της αγάπης μέσα σε μια ηθική δυναμική. Ούτε

⁷⁷ Σχετικά με την έλλειψη στην κλασική ηθική μιας έννοιας της αγάπης για τον πλησίον που να επεκτείνεται σε όλους τους ανθρώπους, βλ den Boer, *Ιδιωτική Ηθική στην Ελλάδα και τη Ρώμη* (Private Morality in Greece and Rome) 62–72, και Downey, *Ποιος είναι ο Πλησίον Μου;* («Who Is My Neighbor?») 2–15.

⁷⁸ J. Agrimi and C. Crisciani, *Φιλανθρωπία και βοήθεια στον Μεσαιωνικό Χριστιανικό Πολιτισμό* (“Charity and Aid in Medieval Christian Civilization,”) in Grmek, *Western Medical Thought* 170–2.

⁷⁹ Downey, “Who Is My Neighbor?” 14; D. F. Winslow, *Ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός και η Αγάπη για τους Φτωχούς* (“Gregory of Nazianzus and Love for the Poor,”) *Anglican Theological Review* 47 [1965]: 14. Δες όμως, Temkin, *Ο Ιπποκράτης σε ένα Κόσμο Ειδωλολατρών και Χριστιανών* (Hippocrates in a World of Pagans and Christians) 254.

⁸⁰ H. G. Liddell and R. Scott, *Ελληνο-Αγγλικό Λεξικό* A Greek-English Lexicon (9th ed.) 657, s.v. ἐπισκοπέω. Το ίδιο ρήμα χρησιμοποιείται στον Ιάκωβο 1:27.

προκαλεί έκπληξη ότι η φιλανθρωπία ονομάστηκε ένα ιδιαίτερα Χριστιανικό προϊόν.⁸¹ Ενώ η Χριστιανική φιλανθρωπία έχει τις ρίζες της στον Ιουδαϊσμό, η έννοια της αγάπης οδήγησε σε μια διεύρυνση και εμβάθυνση της Ιουδαϊκής ώθησης, ιδιαίτερα στο να μην περιορίζεται στην κοινότητα των πιστών. Στο τέλος του δεύτερου αιώνα, η φιλανθρωπία άρχισε να εμφανίζεται συχνά στο Χριστιανικό λεξιλόγιο, ίσως ήταν μια λέξη (που ανόμοια με την αγάπη) μπορούσαν να καταλαβαίνουν και οι ειδωλολάτρες.⁸² Χρησιμοποιήθηκε συχνά από τους εκκλησιαστικούς πατέρες για να περιγράψουν την αγάπη του Θεού που δείχτηκε με την ενσάρκωση. Από τον τέταρτο αιώνα έφτασε στο να χρησιμοποιείται ως συνώνυμο της αγάπης στις λειτουργίες της Ελληνικής εκκλησίας.⁸³

Μια δεύτερη συνέπεια του δόγματος της εικόνας του Θεού ήταν ότι παρείχε τη βάση για την πεποίθηση ότι κάθε ανθρώπινη ζωή έχει απολύτως εγγενή αξία ως φορέας της εικόνας του Θεού και ως αιώνια ψυχή για τη λύτρωση της οποίας πέθανε ο Χριστός. Αυτή η πεποίθηση οδήγησε σε μια αυστηρή και αδιάλλακτη καταδίκη της ειδωλολατρικής ηθικής σε όλες τις πτυχές της. Οι Χριστιανοί θεώρησαν την ανοχή της για την εξάλειψη της ανεπιθύμητης ανθρώπινης ζωής και τη σκληρότητα που επιδεικνυόταν σε όσους η κοινωνία είχε καταδικάσει ή εγκαταλείψει, ως ένδειξη ότι η ρωμαϊκή κοινωνία ήταν αθεράπευτα πονηρή. Επιτέθηκαν στις αμβλώσεις, στη βρεφοκτονία, στους αγώνες μονομάχων και στην αυτοκτονία με τον πιο έντονο τρόπο.⁸⁴ Οι πρώτοι Χριστιανοί έδειξαν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την προστασία της ζωής των αγέννητων και των νεογνών. Η Άμβλωση αν και περιστασιακά καταδικαζόταν στην κλασική αρχαιότητα,⁸⁵ γινόταν σε ευρεία κλίμακα, και το

⁸¹ Ο Veyne ονομάζει την αμοιβαία βοήθεια των Χριστιανών και την ελεημοσύνη «μια σεχταριστική ηθική» για να την ξεχωρίσει από την ειδωλολατρική πρακτική της φιλανθρωπίας που προήλθε από τον ευεργετισμό (*Άρτος και Θεάματα* [Bread and Circuses] 23).

⁸² Για τα Λατινικά συνώνυμα της φιλανθρωπίας που χρησιμοποιούσαν οι Λατίνοι πατέρες, δες Péré, *Caritas* 62–100.

⁸³ G. Downey, «*Φιλανθρωπία στη Θρησκεία και Πολιτική στον Τέταρτο Αιώνα μετά Χριστό*» (Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ), *Historia* 4 (1955): 199–208, esp. 204 επ. Σχετικά με την αλλαγή στον χριστιανικό ορισμό της φιλανθρωπίας στην ύστερη αρχαιότητα, βλέπε Finn 191–7. «Η ελεημοσύνη ενσωματώθηκε σε μια ηθική θεολογία των αρετών, ιδιαίτερα ως έκφραση φιλανθρωπίας, liberalitas, humanitas και iustitia (γενναιοδωρία, ανθρωπιά και δικαιοσύνη). Αυτές οι αρετές έφεραν στην ελεημοσύνη μια νέα τιμή και θέση για αυτούς που ζούσαν ως Χριστιανοί » (Finn 264). βλ. Garrison, *Λυτρωτική Ελεημοσύνη στον Πρώιμο Χριστιανισμό* (Redemptive Almsgiving in Early Christianity) 76–108 (αν και δεν είναι πειστικός στη διατριβή του ότι ο πρώιμος Χριστιανισμός, ξεκινώντας από την Καινή Διαθήκη, ενθαρρύνει την πίστη στη λυτρωτική ελεημοσύνη). Σχετικά με τις διαφορετικές κλασικές και χριστιανικές έννοιες της φιλανθρωπίας, βλέπε Finn 214–20 και E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e–7e siècles* 181–96.

⁸⁴ Σχετικά με την επιρροή της ανθρωπιάς (humanitas) στην πρακτική της ρωμαϊκής ιατρικής καθώς επηρέασε τη στάση σε θέματα όπως οι χρόνιες ασθένειες, η αξία της ζωής, η ταλαιπωρία και η ζωτομία (ανατομία σε ζωντανούς), βλέπε Pigeaud, *Τα φιλοσοφικά θεμέλια της Ηθικής: Η περίπτωση της Ρώμης* (“Les Fondements philosophiques de l'éthique: Le Cas de Rome”) 266–90. Για μια εκτενή βιβλιογραφία πρόσφατων έργων σχετικά με την έκθεση (εγκατάλειψη των βρεφών στο ύπαιθρο) και τη βρεφοκτονία, βλέπε E. A. Castelli, «*Φύλο, Θεωρία, και Η εμφάνιση του Χριστιανισμού. Μια απάντηση στον Rodney Stark* (Gender, Theory, and The Rise of Christianity: A Response to Rodney Stark)», *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998): 236 n. 16.

⁸⁵ Οι δύο πιο αξιοσημείωτες περιπτώσεις είναι ο όρκος του Ιπποκράτη, ο οποίος απαγορεύει τη χορήγηση πεσσού σε μια γυναίκα για να προβεί σε άμβλωση (*οὐδέ γυναικί πεσσόν φθόριον δώσω*, για την ερμηνεία αυτής της πολύ αμφιλεγόμενης διάταξης, βλέπε Κάππαρης, *Abortion in the Ancient World* 66–76) και μια επιγραφή από τη Φιλαδέλφεια στη Λυδία, η οποία απαγορεύει, μεταξύ άλλων, τη γνώση, τη χρήση ή τη διάδοση φαρμάκων και τεχνικών που προκαλούν αποβολή

έμβρυο, που το θεωρούσαν ως μέρος της μητέρας, δεν απολάμβανε καμία νομική προστασία ή θεωρείτο ότι δεν είχε απόλυτη αξία μέχρι τον τρίτο αιώνα, οπότε η Άμβλωση ποινικοποιήθηκε με ένα επίσημο διάταγμα κάτω από τους αυτοκράτορες Σεπτίμιο Σεβήρο και Καρακάλλα μεταξύ 198 και 211.⁸⁶ Ήδη από τον δεύτερο αιώνα βρίσκουμε την άμβλωση να καταδικάζεται στα χριστιανικά γραπτά για παραβίαση του χειροτεχνήματος του Θεού. Στη *Διδαχή* το έμβρυο που υπέστη Άμβλωση αναφέρεται ως «κατεστραμμένη εικόνα [πλάσμα] [του Θεού]» (2.2 . *οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ πορνεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις, οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ, οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖς, οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίον. 5.2. φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος Θεοῦ,*). Στην «*Αποκάλυψη του Πέτρου*» του δεύτερου αιώνα, η άμβλωση λέγεται ότι διαφθείρει «το έργο που δημιούργησε ο Θεός». Αυτό το θέμα επαναλαμβάνεται στα πολυάριθμα παραδείγματα καταγγελίας της άμβλωσης που βρίσκονται στους πατέρες της εκκλησίας.⁸⁷ Η διαφορά στη χριστιανική και ειδωλολατρική στάση απέναντι στην άμβλωση αντανάκλουσε μια διαφορά στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονταν το έμβρυο.⁸⁸ Οι ειδωλολάτρες θεωρούσαν τα θύματα ασήμαντα. Ο *Σενέκας* σκέφτηκε ότι το να πνίγεις ένα νεογέννητο ήταν πράξη λογικής, όχι θυμού.⁸⁹ Για τους χριστιανούς, όμως, το έμβρυο δεν ήταν μόνο ανθρώπινο, αλλά μια αιώνια ψυχή. Η άμβλωση θεωρήθηκε από ορισμένους ως χειρότερη από τη δολοφονία. Ο *Τερτυλλιανός* αποκαλεί ρητά την άμβλωση ανθρωποκτονία: «Για εμάς, πράγματι, καθώς η ανθρωποκτονία απαγορεύεται, δεν είναι θεμιτό να καταστρέφουμε ό,τι έχει συλληφθεί στη μήτρα, ενώ το αίμα ακόμη

(για μετάφραση με σχολιασμό και βιβλιογραφία, βλ. ό.π., 214–8). Χρονολογείται από τον δεύτερο ή τον πρώτο αιώνα π.Χ., η επιγραφή ρυθμίζει την είσοδο σε ιδιωτικό ιερό και θέτει ένα ηθικό πρότυπο που ο Κάππαρης πιστεύει ότι προεξοφλεί τις χριστιανικές απόψεις. .

⁸⁶ See Karris, *Η Έκτρωση στον Αρχαίο Κόσμο* (Abortion in the Ancient World) 167–94 για το διάταγμα (μια αυτοκρατορική διαταγή σε ανταπόκριση μιας αίτησης 'σε δικαστική έρευνα), που ίσως αντανάκλα τις Ρωμαϊκές ανησυχίες για τον πληθυσμό που ελαττωνόταν δεξ αυτόθι, 182–5. 'Ημεῖς δέ'⁸⁷ Δες ειδικά Ιουστίνος, *Απολογία* 1.27, 29· Τερτυλλιανός, *Ad nationes* 1.16· ίδιου, *Απολογία* 9.17–18; Κλήμης Αλεξανδρινός (βλ. σημειώσεις τέλους), *Παιδαγωγός* 3.3.21.5· ίδιου, *Στρωματεῖς* 2.18.92–93, 5.14· Minucius Felix, *Octavius* 30.2, 31.4· *Επιστολή προς Διόγνητον* 5.6 (*Γαμούσιν ως πάντες, τεκνογονούσιν· ἀλλ' οὐ ρίπτουσι τὰ γεννώμενα.*)· Αθηνάγορας, *Απολογία Περί Χριστιανῶν* 35.6 (δες τέλος)· και Ωριγένης, *Κατὰ Κέλσου* 8.55. I owe these citations to Castelli, "Gender, Theory, and The Rise of Christianity" 237 n. 20. For a discussion of these passages and other early Christian writers that deal with abortion, see A. Lindemann, " 'Do Not Let a Woman Destroy the Unborn Baby in Her Belly': Abortion in Ancient Judaism and Christianity," *Studia Theologica* 49 (1995): 253–71; J. T. Noonan Jr., "An Almost Absolute Value in History," in *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, ed. J. T. Noonan Jr., 7–18; and J. Connery, *Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective* 33–64.

⁸⁸ Για μια βιβλιογραφία των πρόσφατων συζητήσεων του στον κλασικό κόσμο, βλέπε Castelli, "Gender, Theory, and The Rise of Christianity" 239 n. 24. Ο John Riddle έχει υποστηρίξει ότι η αντισύλληψη εφαρμοζόταν πολύ πιο ευρέως στον κλασικό κόσμο από ό,τι πιστευόταν προηγουμένως (*Eve's Herbs: A History of Contraception and in the West*). Για μια κριτική αυτής της άποψης, ως άκρως εικαστικής που βασίζεται σε λιγοστά δεδομένα, βλ. G. Ferngren, *Review of John M. Riddle, Eve's Herbs: A History of Contraception and in the West*, *New England Journal of Medicine* 337 (6 Νοεμβρίου 1997): 1398.

⁸⁹ «Καταβάλαμε τα τρελά σκυλιά. σκοτώνουμε το άγριο, αδάμαστο βόδι. χρησιμοποιούμε το μαχαίρι σε άρρωστα πρόβατα για να σταματήσουμε μολύνουν το κοπάδι· καταστρέφουμε ανώμαλους απογόνους κατά τη γέννηση· και τα παιδιά, αν γεννηθούν αδύναμα ή παραμορφωμένα, τα πνίγομε Ωστόσο, αυτό δεν είναι έργο του θυμού, αλλά της λογικής — για να διαχωρίσει τον υγιές από το άχρηστο» (Seneca, *De ira* 1.15.2, μετάφρ. και εκδ. J. M. Cooper και J. F. Procopé, στο *Seneca, Moral and Political Essays* 32). Σχετικά με τη στάση των γιατρών στον κλασικό κόσμο, βλέπε Κάππαρης, *Έκτρωση στον αρχαίο κόσμο* 53–89.

μετασχηματίζεται σε άνθρωπο. Το να αποτρέψεις τη γέννηση σημαίνει επιτάχυνση της ανθρωποκτονίας, ούτε έχει διαφορά αν αρπάξεις μια ψυχή που γεννήθηκε ή καταστρέψεις ένα που γεννήθηκε. Αυτός που είναι μελλοντικός είναι άνθρωπος, όπως κάθε καρπός βρίσκεται τώρα στον σπόρο».⁹⁰

Η έκθεση (εγκατάλειψη) των νεογνών επίσης καταδικάστηκε από τα πρώιμα Χριστιανικά συγγράμματα.⁹¹ Είτε ήταν απαγορευμένο είτε όχι από το νόμο υπό την αυτοκρατορία (και αυτό αμφισβητείται), δεν τιμωρείτο, και εφαρμοζόταν ευρέως και αντιμετωπιζόταν με γενική αδιαφορία.⁹² Οι Χριστιανοί επετέθησαν κατά της έκθεσης (εγκατάλειψης) των νεογνών,⁹³ που την έβλεπαν ως ένα έγκλημα. Οι χριστιανοί επίσης καταδίκασαν κατηγορηματικά την αυτοκτονία, η οποία είχε εξιδανικευτεί στην κλασική αρχαιότητα ως ευγενές μέσο θανάτου.⁹⁴ Πιστεύοντας ότι έπρεπε να υπομένουν τα βάσανα με τη βοήθεια της χάρις του Θεού αντί να επιδιώκουν να βάλουν τέλος στη ζωή τους, οι Χριστιανοί θεωρούσαν την αυτοκτονία ως έγκλημα κατά του εαυτού. Ο Αυγουστίνος συζητά το θέμα εκτενώς,⁹⁵ συνοψίζοντας ως επί το πλείστον τις απόψεις των πρώτων χριστιανών συγγραφέων. Η μόνη σοβαρή συζήτηση για την ορθότητα της αυτοκτονίας αφορούσε περιπτώσεις στις οποίες η αγνότητα μιας γυναίκας κινδύνευε, στις οποίες ο Αυγουστίνος διέφερε από τους προηγούμενους συγγραφείς. Η καταδίκη του στην αυτοκτονία (με το σκεπτικό ότι πρόκειται για ανθρωποκτονία και αποκλείει τη δυνατότητα μετάνοιας) θεωρήθηκε ως επίσημη άποψη στην πρώτη εκκλησία.⁹⁶

Μια τρίτη συνέπεια του δόγματος του *imago Dei* ήταν να παρέχει στους πρώτους Χριστιανούς μια νέα αντίληψη για το σώμα, και μάλιστα για την ανθρώπινη προσωπικότητα.⁹⁷ Οι όψιμοι ειδωλολάτρες υποστηρικτές του ασκητισμού ξεπέρασαν την προγενέστερη ελληνική έννοια της *άσκησης*, ή της εκγύμνασης του σώματος. Δεν εξέφρασαν κανένα θαυμασμό ή φροντίδα για το σώμα. αντιθέτως το ντρεπόντουσαν. Ανυπομονούσαν για την ημέρα που κατά τον θάνατο η ψυχή θα απελευθερωνόταν από την

⁹⁰ *Apologeticum ad nationes* 1.15. Quoted in Noonan, "An Almost Absolute Value in History" 12. Ο Κάπαρης υποστηρίζει ότι η έλλειψη ταύτισης της άμβλωσης με την ανθρωποκτονία στις παγανιστικές αξίες ήταν η αποτέλεσμα της αποτυχίας να συμφωνήσουν για το αν τα αγέννητα άνθρωποι (Abortion in the Ancient World 174).

⁹¹ Amundsen, *Η Ιατρική και η Γέννηση ελαττωματικών παιδιών* "Medicine and the Birth of Defective Children," in Amundsen, 50–69.

⁹² Για μια σύντομη έρευνα της σωματικής αναπηρίας ή παραμόρφωσης ως αιτίας έκθεσης, δες Garland, *The Eye of the Beholder* 11–18, and Kapparis, *Abortion in the Ancient World* (who surveys the recent literature) 54–62. Η έκθεση των παιδιών καταδικάστηκε επισήμως με νόμο το 374 μ.Χ (Corpus Juris Civilis, II, Codex Justinianus 8, 51, 2 and 9, 16, 7). Το ρωμαϊκό δίκαιο σχετικά με την άμβλωση συζητείται από τον Connerly, *Abortion* 22–32.

⁹³ See, e.g., Minucius Felix, *Octavius* 30.2 and 31.4, and Lactantius 6.20.

⁹⁴ Για την προθυμία του αρχαίου γιατρού να βοηθήσει στην αυτοκτονία, βλ. Amundsen, *Η Υποχρέωση του Γιατρού να παρατείνει τη ζωή* "The Physician's Obligation to Prolong Life" 37–40, and Gourevitch, *Le Triangle hippocratique* 160–216

⁹⁵ *City of God* 1. 22–27. Αλλά αν έχει ενεργήσει με δική του εξουσία και με δική του παρόρμηση, σε αυτή την περίπτωση έχει διαπράξει το έγκλημα της χύσης ανθρώπινου αίματος

⁹⁶ D. W. Amundsen, *Αυτοκτονία και Πρώιμες Χριστιανικές Αξίες* ("Suicide and Early Christian Values,") στο *Αυτοκτονία και Ευθανασία: Ιστορικά και σύγχρονα Θέματα* (Suicide and Euthanasia: Historical and Contemporary Themes), ed. B. A. Brody, 77–153; reprinted in Amundsen 70–126.

⁹⁷ Για αυτά που ακολουθούν ευχαριστώ τον G. G. Stroumsa, *Η σάρκα είναι το κλειδί για την υγεία: Διαμορφώνοντας το Πρόσωπο στην Πρώιμη Χριστιανική Σκέψη* "Caro salutis cardo: Shaping the Person in Early Christian Thought," *History of Religions* 30 (1990): 25–50; cf. Dörnemann, *Krankheit und Heilung* 299–307

ύλη, την οποία θεωρούσαν κακή.⁹⁸ Ο ελληνικός δυϊσμός με τη διχοτομία του σώματος και της ψυχής έγινε δεκτός από τους Γνωστικούς, οι οποίοι επιθυμούσαν (όπως οι ειδωλολάτρες ασκητές) να απελευθερωθούν από τα ίδια τους τα σώματα.⁹⁹ Αλλά οι ορθόδοξοι χριστιανοί δεν υιοθέτησαν τον Γνωστικό ή τον Μανιχαϊστικό δυϊσμό.¹⁰⁰ Οι Χριστιανοί γενικά αντιμετώπιζαν τον ασκητισμό ως ένα μέσο για ενδυνάμωση του σώματος στον αγώνα κατά των δαιμονικών δυνάμεων, όχι στη θανάτωση του.¹⁰¹ Ήταν ακριβώς σ' αυτό το σημείο που οι Χριστιανοί ασκητές διαχώρισαν τον εαυτό τους από τον γνωστό τύπο των ειδωλολατρών ασκητών.¹⁰² Η διχοτομία μεταξύ του υλικού σώματος και της πνευματικής ψυχής έδινε τη φιλοσοφική βάση για την ειδωλολατρική απόρριψη του Χριστιανικού δόγματος της Ενσάρκωσης: Πως μπορούσε ένα πνευματικό ον (ο Θεός) να αναλάβει την σάρκα που φθείρεται;¹⁰³ Για το Χριστιανό η Ενσάρκωση έδωσε τη βάση για τη σωτηρία: ο αιώνιος Θεός έγινε άνθρωπος για να σώσει την ανθρωπότητα δια του θανάτου του και της ανάστασης.¹⁰⁴ Με το θάνατο του η ανθρωπότητα κέρδισε τη λύτρωση, με την ανάσταση του την αιώνια ζωή.

Η νέα αντίληψη του σώματος οδήγησε σε μια επαναδιατύπωση της έννοιας της προσωπικότητας που έδωσε τη θεολογική βάση για μια ολοκληρωτική θεώρηση σώματος και ψυχής με τρόπο που ήταν άγνωστος και στους Πλατωνικούς και στους Στωικούς.¹⁰⁵ Ο Χριστός υπηρέτησε ως το τέλειο πρότυπο για την ολοκληρωμένη προσωπικότητα, που συνδύαζε μέσα του τις δύο φύσεις του Θεού και του ανθρώπου. Η Χριστιανική αντίληψη του Ιησού ως του τελείου ανθρώπου συνεισέφερε στο να ανυψωθεί το σώμα σε μια θέση που ποτέ δεν είχε στην ειδωλολατρία.¹⁰⁶ Ο Δοκητισμός (η άποψη ότι η ανθρώπινη φύση του Ιησού ήταν μόνο φαινομενική και όχι πραγματική) ήταν μια προσπάθεια των Γνωστικών και άλλων να ξεφύγουν την ιδέα, που ήταν αποκρουστική για αυτούς μέσα από την παραδοσιακή ειδωλολατρική ή Γνωστική άποψη, ότι ένα υλικό σώμα δεν μπορεί να απορροφηθεί σε μια πνευματική Θεότητα, όπως το έθεταν οι Ορθόδοξοι θεολόγοι. Με το να απορρίπτουν το Δοκητισμό οι ορθόδοξοι Χριστιανοί, επέμεναν ότι το σώμα δεν ήταν κακό· αν ο Υιός του Θεού είχε αναλάβει ένα πραγματικό σώμα («Πραγματικός Θεός και Πραγματικός άνθρωπος») τότε θα πρέπει να είναι το σώμα, όπως εξ άλλου και όλος ο υλικός κόσμος, καλό. Στη θέση του δυισμού της Ελληνικής Φιλοσοφίας το Χριστιανικό Δόγμα έθεσε ένα νέο διαχωρισμό: μεταξύ της παλιάς ανθρώπινης φύσης, στην οποία και το σώμα και η ψυχή είχαν διαποτιστεί με την αμαρτία, και τη νέα ανθρώπινη φύση, στην οποία και το σώμα και η ψυχή καθαρίστηκαν από την αμαρτία και η θεία εικόνα που φυτεύτηκε μέσα τους αποκαταστάθηκε.¹⁰⁷ Ήταν για να σώσει το σώμα που ο Χριστός ανέλαβε σάρκα κατά την Ενσάρκωση.¹⁰⁸ Όχι μόνο τη ψυχή, που κατά την παραδοσιακή ειδωλολατρική σκέψη ήταν αιώνια, αλλά τη σύνθεση σώματος και ψυχής που αποτελούσε τον άνθρωπο, αυτό θα ανασταίνόταν,^{109viii} μια ιδέα που ήταν τόσο απωθητική στους

⁹⁸ Stroumsa, *Η σάρκα είναι το κλειδί για την υγεία* "Caro salutis cardo" 37.

⁹⁹ Αυτόθι, 40, 41.

¹⁰⁰ C. W. Bynum, *Η Ανάσταση του Σώματος στο Δυτικό Χριστιανισμό* (The Resurrection of the Body in Western Christianity), 200–1336 11 n. 17..

¹⁰¹ Αυτόθι, 11; Stroumsa, "Caro salutis cardo" 39–40

¹⁰² Stroumsa, *Η σάρκα είναι το κλειδί για την υγεία* "Caro salutis cardo" 40..

¹⁰³ Αυτόθι, 38

¹⁰⁴ Αυτόθι, 38-39

¹⁰⁵ Αυτόθι, 30

¹⁰⁶ Αυτόθι, 35

¹⁰⁷ Αυτόθι, 30

¹⁰⁸ Έτσι ο Ειρηναίος γράφει στο *Κατά Αιρέσεων* 5.14.1. Stroumsa, "Caro salutis cardo" 42.

¹⁰⁹ Έτσι ο Αθηναγόρας, *Περί Αναστάσεως* 15.2, 15.6.

παγανιστές όσο το δόγμα της ενσάρκωσης.¹¹⁰ Οι κλασικοί φιλόσοφοι οραματίστηκαν μια συνέχεια μεταξύ της ψυχής και του Θεού και ότι μια ταυτόχρονη παρουσία του Θεού διαπερνούσε τον κόσμο.¹¹¹ Σε μια χτυπητή αντίθεση, ο Αυγουστίνος είδε ότι υπάρχει ένα χάσμα ανάμεσα στην ψυχή και το Θεό που θα μπορούσε να γεφυρωθεί μόνο από τον ενσάρκωμένο Χριστό, που σε μια ορισμένη στιγμή εισήλθε στη χρονική διάσταση, μια ιδέα που η ίδια είναι πολύ ενοχλητική για τους ειδωλολάτρες.¹¹² Το θείο έλεος αντανακλάται στο ανθρώπινο έλεος για τους άλλους, και γίνεται η βάση για την ηθική και ένα μέσο για την ανάκτηση της Εικόνας του Θεού (*imago Dei*) από τους ανθρώπους.¹¹³ Έτσι η Χριστιανική κατανόηση της προσωπικότητας έγινε το θεμέλιο για μια νέα σειρά σχέσεων στην οποία η Χριστιανική κοινότητα (πολιτεία του Θεού *civitas Dei*) θα ερχόταν να αντικαταστήσει την κλασική πόλη (*επίγεια πόλη civitas terrena*) ως το κέντρο της εστίασης της ανθρώπινης δραστηριότητας.¹¹⁴ Αυτή η κοινότητα, που είναι μεταφορικά το μεγαλύτερο «σώμα του Χριστού», αποτελείται από όλους τους πιστούς—Ιουδαίους και Έλληνες, δούλους και ελεύθερους, άνδρες και γυναίκες (Γαλ. 3:28)—που σχημάτιζαν το ενωμένο σώμα του Χριστού και ως συνέπεια ήταν μέλη ο ένας του άλλου (Α΄ Κορ. 12:5).¹¹⁵ Εδώ έχουμε μια πραγματικά μοναδική αντίληψη της ανθρώπινης προσωπικότητας—μια ψυχοσωματική μονάδα, ένα σύνθετο ον που αποτελείται από σώμα και ψυχή—που δημιούργησε νέα σύνορα που ξεπέρασαν τις παραδοσιακές πολιτικές και κοινωνικές διαιρέσεις.¹¹⁶

Μια τέταρτη συνέπεια του δόγματος της Εικόνας του Θεού (*imago Dei*) οδήγησε σε ένα νέο ορισμό του φτωχού. Το ανθρώπινο σώμα σε όλα του τα μέρη συμμετείχε στην θεία εικόνα.¹¹⁷ Αυτό ίσχυε για τα σώματα όχι μόνο των Χριστιανών, αλλά όλων των ανθρώπων. Ισχύει ιδιαίτερα για τους φτωχούς, που απέκτησαν έναν νέο ορισμό στη χριστιανική σκέψη: αυτοί που είχαν αληθινή αξία επειδή έφεραν το πρόσωπο (*πρόσωπον*) του Χριστού.¹¹⁸ Σύμφωνα με την Susan Holman, η θεολογία που βρίσκεται πίσω από την νέα θεολογία που βρίσκεται πίσω από την προβολή που έδιναν οι Χριστιανοί στους φτωχούς ήταν καθαρά της Νίκαιας και όχι των Αρειανών.¹¹⁹ Οι Καππαδόκες πατέρες δόμησαν μια ταυτότητα για τους φτωχούς που βασιζόταν στην πίστη ότι ο Ιησούς ήταν ο ενσάρκωμένος Θεός, μια πίστη που

¹¹⁰ Stroumsa, “Caro salutis cardo” 37

¹¹¹ Αυτόθι, 47

¹¹² Αυτόθι, 47, 38

¹¹³ Αυτόθι, 49

¹¹⁴ Αυτόθι, 49–50. Για τη συνέπεια αυτής της νέας κατανόησης της φιλανθρωπίας, στην οποία η αγάπη για τους φτωχούς ήρθε να αντικαταστήσει την προσκόλληση στην κοινότηταδες κεφ. 6.,

¹¹⁵ Stroumsa, “Caro salutis cardo” 35–6. Πρβ Εφ. 5:30 για μια παρόμοια αναλογία.

¹¹⁶ Stroumsa, “Caro salutis cardo” 44

¹¹⁷ Holman, *Οι Πεινασμένοι Πεθαίνουν* (The Hungry Are Dying) 149–51. Ο Holman περιγράφει την πεποίθηση του Βασιλείου, του Γρηγορίου Ναζιανζηνού, και του Γρηγορίου της Νύσσας ότι οι φτωχοί αξίζουν συμπόνοιας και με τη βάση της κοινής συγγένειας με τους ανθρώπους (148–9) και διότι μοιράζονται τη θεία εικόνα, ιδιαίτερα με την ενσάρκωμένη φύση του Χριστού, τον οποίον υποδηλώνουν. Κανένα μέρος του σώματος δεν έχει τιμή ή είναι κακό: ακόμη και τα όργανα αναπαραγωγής έχουν έναν θείο σκοπό στο να διατηρήσουν την ανθρωπότητα (Γρηγόριος της Νύσσας, Ομιλία Κατηχητική 28., 164–5).

¹¹⁸ Ο ορισμός του φτωχού ως κάποιας ξεχωριστής κατηγορίας ήταν κάτι το ιδιαίτερο στην Ιουδαϊκή και Χριστιανική φιλανθρωπία όμως έλειπε στην παγανιστική φιλανθρωπία (βλ. Veigne, *Άρτος και Θεάματα* Bread and Circuses 30; Winslow, *Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός και η Αγάπη προς τους Φτωχούς* “Gregory of Nazianzus and Love for the Poor” 348–59; Brown, *Εξουσία και Πειθώ στην ύστερη αρχαιότητα* [Power and Persuasion in Late Antiquity] 91–3 και ίδιου, *Φτώχεια και Ηγεσία* [Poverty and Leadership] 1–44, 69–71).

¹¹⁹ Holman, *Οι Πεινασμένοι Πεθαίνουν* (The Hungry Are Dying) 27–29, 181.

μετέδωσε μια λυτρωτική φύση στις πρώιμες Χριστιανικές προσπάθειες ανακούφισης.¹²⁰ Ως ανθρώπινα όντα (*ανθρώπων άνθρωποι*) μοιραζόντουσαν σύμφωνα με τα λόγια του Γρηγορίου Νύσσας,¹²¹ μια κοινή φύση (*κοινήν φύσιν*). Ακόμη και το άρρωστο σώμα ενός λεπρού είχε σημασία. Όπως με το Λάζαρο, προς τον οποίο συγκρινόντουσαν οι λεπροί από τους Καππαδόκες, είναι αγιασμένοι γιατί φέρουν την εικόνα του Σωτήρα τους. Δεν είναι πια αποκρουστικοί, φέρνουν αγιότητα και θεραπεία από τις πνευματικές ασθένειες σε αυτούς που τους αγγίζουν για να τους βοηθήσουν.¹²² «Πιάνοντας τη σάρκα των λεπτρών με τα χέρια, όσοι τους διακονούν συμμετέχουν στη θείκη παρουσία της δημιουργίας που προέρχεται από την ουσιαστική συμμετοχή του ενσαρκωμένου Υιού τόσο στη θεότητα όσο και στον κόσμο». ¹²³ Η νέα εικόνα των φτωχών δεν αντικατόπτριζε μια εξιδανικευμένη θέαση της κατάστασής τους από τους Χριστιανούς. Αλλά αποτελούσε μια πρόκληση για τους πλούσιους και ισχυρούς, οι οποίοι παραδοσιακά ισχυρίζονταν ότι άξιζαν μια ειδική σχέση με τους θεούς στον ρόλο τους ως προστάτες της κοινότητας.¹²⁴ Η κηρυγματική βιβλιογραφία απεικονίζει τον Ιησού να έχει επιλέξει στην Ενσάρκωσή του να ταυτιστεί με τους φτωχούς και όχι με τους πλούσιους, αφού οι φτωχοί δεν μπορούσαν να καυχηθούν για κανένα πλεονέκτημα που τους έδινε αξίωση για την εύνοιά του.¹²⁵

Αλλά η εικόνα που βρισκόταν πίσω από το δόγμα της Ενσάρκωσης ξεπερνούσε μια απλή ταξική διαίρεση μεταξύ πλουσίων και φτωχών. Ο Χριστός είχε ενώσει στο ίδιο του το σώμα ένα ευρύτερο χάσμα, που χώριζε την υψηλή θέση του Θεού και την άθλια φτώχεια της ανθρώπινης κατάστασης.¹²⁶ Το μυστήριο της Ενσάρκωσης ένωσε τον ουρανό και τη γη και αποτέλεσε τη βάση μιας «νέας γλώσσας αλληλεγγύης», της αλληλεγγύης των μελών του «σώματος του Χριστού». Η συμμετοχή στην Ευχαριστία επέτρεψε σε κάθε Χριστιανό να μετέχει στη θεία σάρκα του Σωτήρα και παρείχε ένα μέσο για την ενσωμάτωση της ανθρωπότητας στο μεγαλύτερο μυστήριο του πνευματικού του σώματος, την εκκλησία.¹²⁷ Ακριβώς όπως ο Θεός έδειξε στην Ενσάρκωση την αλληλεγγύη του προς αυτούς που υποφέρουν, έτσι και τα μέλη του «σώματος» του πρέπει να δείξουν την αλληλεγγύη τους στους φτωχούς που υποφέρουν.¹²⁸ Οι κοινωνικές επιπτώσεις των θεολογικών διατυπώσεων

¹²⁰ Αυτόθι, 152.

¹²¹ Ραυρ. 2

¹²² Holman, *Οι πεινασμένοι πεθαίνουν* (The Hungry Are Dying) 158–60. Για την κατανόηση που είχαν οι Καππαδόκες για το σώμα του λεπρού δες το επόμενο κεφάλαιο για την προέλευση των νοσοκομείων

¹²³ Στο ίδιο κεφάλαιο παρακάτω

¹²⁴ Δες το κεφάλαιο 5

¹²⁵ Brown, *Φτώχεια και ηγεσία* (Poverty and Leadership) 92–93. Για μια κοινωνική και ρητορική ανάλυση των κηρυγμάτων των Καππαδόκων δες Holman, “The Entitled Poor” 476–89.

¹²⁶ Brown, *Φτώχεια και Ηγεσία* (Poverty and Leadership) 94.

¹²⁷ Αυτόθι, 95–6.

¹²⁸ Αυτόθι, 104. Το μοτίβο της ανθρώπινης αλληλεγγύης παίζει ένα σημαντικό ρόλο στο κήρυγμα του Γρηγορίου Ναζιανζηνού *Περί Πτωχοτροφίας*, στο οποίο ο Γρηγόριος διαβεβαιώνει ότι ενδυναμώνουμε την εικόνα του Θεού στον άνθρωπο ε να διακονούμε στις σωματικές ανάγκες των πτωχών ενώ βρισκόμαστε σε κίνδυνο να καταστρέψουμε αυτήν την εικόνα όταν στρέφουμε την πλάτη μας σ’ αυτούς· ίσως ο ζητιάνος να διατηρεί καλύτερα την εικόνα του Θεού στο άρρωστο του σώμα από ότι κάνουν άνθρωποι που δεν έχουν φιλανθρωπία, όπου η αρρώστια έχει μολύνει την ψυχή (chs. 14 *οι τὸ κατ’ εἰκόνα καὶ λαχόντες ὁμοίως ἡμῖν, καὶ φυλάσσοντες ἴσως ὑπὲρ ἡμᾶς, εἰ καὶ τὰ σώματα διεφθάρησαν· οἱ τὸν αὐτὸν ἐνδεδυμένοι Χριστὸν 14 & 18* *Εἰ δὲ καὶ σπείραμι ἐμαυτῶ μόνω, σπείραμι ἄρα, καὶ ἄλλοι φάγοιεν· καὶ ἵνα πάλιν εἴπω τὸ τοῦ Ἰωβ· Ἀντὶ πυροῦ ἐξέλθοι μοι κνίδη, ἀντὶ δὲ κριθῆς βάτος· καύσων δὲ ἄνεμος ὑπολάθοι, καὶ ὑφέλοιτο λαῖλαψ τοὺς ἐμούς πόνους, ἵνα εἰς κενὸν κοπιᾶσαιμι.*) (Winslow, “Gregory of Nazianzus and Love for the Poor” 352). Για τη χρήση της ασθένειας και της θεραπείας ως μεταφορές στον Γρηγόριο τον Ναζιανζηνό και στον Γρηγόριο της Νύσσας, δες Dörnemann, *Ασθένεια και Θεραπεία* (Krankheit und

ήταν σε μεγάλο βαθμό μέρος των χριστολογικών διαφωνιών που προέκυψαν σχετικά με τον καλύτερο τρόπο έκφρασης της σχέσης μεταξύ του ανθρώπου και του θείου στο πρόσωπο του Χριστού. Οι Μονοφυσίτες ισχυρίζονταν ότι ο Χριστός είχε μια ενιαία φύση που συνδύαζε τη θεϊκή και την ανθρώπινη, ενώ οι Χαλκηδόνιοι υποστήριζαν ότι κατείχε δύο ξεχωριστές φύσεις, τη θεϊκή και την ανθρώπινη. Η μερίδα των Μονοφυσιτών προέκυψε μετά τη Σύνοδο της Χαλκηδόνας το 451, η οποία ανακήρυξε το δόγμα των δύο φύσεων ως το ορθόδοξο. Στις συζητήσεις κάθε μέρος είδε τη διατύπωση του άλλου ως να θέτει σε κίνδυνο τη σημασία της συμπόνιας του Θεού για τους άθλιους φτωχούς, των οποίων τη σάρκα μοιράστηκε ο Χριστός και για τους οποίους το πνευματικό του σώμα στη γη έπρεπε να φροντίζει με πράξεις ελέους.¹²⁹ Η γλώσσα που ενυπάρχει σε αυτές τις διατυπώσεις και στα κηρύγματα που άντλησαν την έμπνευσή τους από αυτές, αντανάκλασε μια υποκείμενη θεολογία που έβλεπε την Ενσάρκωση ως τη βάση για τη συμπονετική φροντίδα όσων είχαν ανάγκη.¹³⁰

Ο Χριστιανός γιατρός

Ενώ όλοι οι Χριστιανοί που το επιθυμούσαν μπορούσαν να προσπαθήσουν να διάγουν μια ζωή *μίμησης του Χριστού* (*imitatio Christi*), ο Χριστιανός γιατρός που επιθυμούσε να υπηρετήσει το Θεό είχε ένα καλά ανεπτυγμένο ιδανικό να μιμηθεί. Οι πρώτοι χριστιανοί συγγραφείς υιοθέτησαν ως συμβατή με την έμφαση της Καινής Διαθήκης στην ευεργεσία, την κλασική ειδωλολατρική παράδοση που χρησιμοποιούσε, σε παρομοίωση και μεταφορικά, την ιδέα του γιατρού ως συμπονετικού, ανιδιοτελούς και φιλόανθρωπου θεραπευτή ασθενειών και άλλων μορφών στεναχώριας.¹³¹ Χάρης στις υψηλές συνδέσεις που είχαν γίνει με τη λέξη στην κλασική λογοτεχνία, ο γιατρός ως ένα ιδεώδες έγινε μια συνηθισμένη έκφραση για την πρώιμη Χριστιανική ομιλητική, με τους πατέρες της εκκλησίας συχνά να παίρνουν παραδείγματα από την ιατρική πρακτική για να δώσουν πνευματικές αναλογίες. Ο Ιησούς έγινε ο «*αληθής γιατρός*» (*verus medicus, verus archiater*) και ο «*ο μόνος γιατρός*» (*solus medicus*), και τον περιέγραφαν ότι ήταν ταυτόχρονα «ο γιατρός και το φάρμακο» (*ipse et medicus et medicamentum*).¹³² Οι ιδιότητες που είχαν συνδεθεί από καιρό με τον Ιπποκράτη και τον Ασκληπιό, για το τι είναι ο ιδεώδης γιατρός που χωρίς εγωιστικά κίνητρα περιθάλλει την ασθένεια, αποδόθηκαν από τους Χριστιανούς σ' αυτόν. Ένας πολύ εξιδανικευμένος Ιπποκράτης υιοθετήθηκε από μερικούς Χριστιανούς συγγραφείς ως ένα υπόδειγμα αρετής. Πράγματι, ο ίδιος ο Ιησούς αποκαλείται ένας «*πνευματικός Ιπποκράτης*» (*quasi spiritualis Hippocrates*).¹³³ Ο συμβολισμός δεν είναι λιγότερο ισχυρός στο να περιγράψει τη θεραπεία της ψυχής παρά του σώματος. Πλούσια στη σχέση της με τη συμπόνια και την ανησυχία, η ιατρική έγινε μια από τις πιο ελκυστικές και ευρέως χρησιμοποιούμενες αναλογίες για τη χριστιανική θεραπεία των ψυχών.

Heilung)219–73.

¹²⁹ Brown, *Poverty and Leadership* 108, 111.

¹³⁰ Αυτόθι, 111; cf. Winslow, *Ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός και η Αγάπη για τους Φτωχούς* “Gregory of Nazianzus and Love for the Poor” 353–4. Ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός μιλά για πράξεις ελέους ως μίμηση του Θεού (κεφ. 24–27). Ο Winslow sees βλέπει εδώ τη βεβαίωση μιας «Θείας -Ανθρώπινης αλληλεγγύης» όπου και οι δύο ότι απηχούν τις κλασικές ιδέες μίμησης των θεών δείχνοντας πράξεις καλοσύνης και τις υπερβαίνουν θεμελιώνοντας τη συμπόνια στην Ενσάρκωση του Χριστού, ώστε να γίνει κανείς σαν αυτόν (353–5).

¹³¹ Δες 2^ο κεφάλαιο

¹³² Pease, *Ιατρικές Νύξεις* (“Medical Allusions”) 74–5.

¹³³ Αυτόθι, 75

Ο Vivian Nutton υποστηρίζει ότι οι Χριστιανοί θεωρούσαν το επάγγελμα ως ειδωλολατρικό και την εικονολογική φιλοσοφία του Γαληνού και του Αριστοτέλη ως κάτι το επικίνδυνο για τους Χριστιανούς. Γράφει: «Μια αμφιλογία ως προς την ειδωλολατρική ιατρική στο λαϊκό επίπεδο οδηγούσε στο να αντιμετωπίζονται οι γιατροί με υποψία σε ένα ανώτερο επίπεδο.»¹³⁴ Όμως μερικοί Χριστιανοί δεν είχαν μεγάλη δυσκολία να δεχτούν τον Γαληνό, που τον εκτιμούσαν για την τεράστια του συγγραφική παραγωγή σε Ιατρικά και Φιλοσοφικά θέματα. Ο Robert Grant θεωρεί ότι είναι πιθανόν ο Ωριγένης να είχε διαβάσει αρκετές από τις ιατρικές και φιλοσοφικές πραγματείες του Γαληνού,¹³⁵ και επίσης ο Ιερώνυμος φαίνεται να έχει κάνει το ίδιο.¹³⁶ Επίσης κατά τη διάρκεια που ο Βίκτωρ ο επίσκοπος της Ρώμης ήταν ποντίφηκας (περί το 189–198 μ.Χ.) μια ομάδα Χριστιανών υπό την ηγεσία του Θεόδοτου του Βυζαντίου, που συνηγορούσε για μια Υιοθετιστική ή Μοναρχιανιστική Χριστολογία, είχαν επηρεαστεί από τον Γαληνό, όπως είναι προφανές, καθώς προσπαθούσαν να παρουσιάσουν τον Χριστιανισμό με φιλοσοφικούς όρους που थे ήταν ελκυστικοί για τους ειδωλολάτρες.¹³⁷ Ενώ ορισμένοι Χριστιανοί αρχικά καταδίκασαν την παγανιστική φιλοσοφία, κατά τον δεύτερο αιώνα ήρθαν στο να δανειστούν εκτενώς, αν και επιλεκτικά, από αυτήν. Ο Γαληνός ήταν ο πρώτος ειδωλολάτρης συγγραφέας που αντιμετώπισε τον Χριστιανισμό με σεβασμό ως φιλοσοφία και όχι, όπως οι περισσότεροι μορφωμένοι Ρωμαίοι, ως μια δεισιδαιμονική αίρεση. Θαύμαζε τους Χριστιανούς για την περιφρόνηση του θανάτου, τη σεξουαλική τους αγνότητα, τον αυτοέλεγχο σε ό,τι αφορά το φαγητό και το ποτό και την επιδίωξή τους για δικαιοσύνη, σε όλα τα οποία τους θεωρούσε ότι δεν ήταν κατώτεροι από τους ειδωλολάτρες φιλοσόφους. Ωστόσο, επέκρινε τους Χριστιανούς, μαζί με τους Εβραίους, για την άρνησή τους να βασίσουν τα δόγματά τους στη λογική και όχι στην πίστη και την κυριαρχία της θεϊκής αποκάλυψης^x. Μερικοί χριστιανοί (π.χ. ο Νεμέσιος, ο Ισίδωρος του Πηλουσίου) επέκριναν τον Γαληνό για τον φιλοσοφικό του νατουραλισμό, που τον οδήγησε να αρνηθεί την αθανασία της ψυχής. Αλλά οι χριστιανοί δεν ήταν μόνοι στην κριτική τους, στην οποία συμμετείχε και ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος Πρόκλος. Ξεκινώντας από τον τέταρτο αιώνα, αρκετοί χριστιανοί συγγραφείς καταδεικνύουν την επιρροή των ιατρικών και φιλοσοφικών απόψεων του Γαληνού.¹³⁸

Έχουμε λίγες αναφορές για χριστιανούς γιατρούς σε λογοτεχνικές πηγές των πρώτων αιώνων του Χριστιανισμού.¹³⁹ Εκτός από τον Λουκά, τον συγγραφέα του Τρίτου Ευαγγελίου

¹³⁴ V. Nutton, «Ο Θεός, ο Γαληνός και η αποβολή της ειδωλολατρίας από την Αρχαία Ιατρική» “God, Galen and the Depaganization of Ancient Medicine,” in Religion and Medicine in the Middle Ages, ed. P. Biller and J. Ziegler, 22.

¹³⁵ R. Grant, *Παύλος, Γαληνός και Ωριγένης* (“Paul, Galen and Origen,”) Journal of Theological Studies 34 (1983): 535.

¹³⁶ Pease, *Ιατρικές Νύξεις* (“Medical Allusions”) 81–2 (citing Lübeck).

¹³⁷ Ευσέβιος, *Εκκλησιαστική ιστορία* 5.28.13–14; βλ. R. Walzer, *Ο Γαληνός σε Ιουδαίους και Χριστιανούς* (Galen on Jews and Christians) 77–86; R. L. Wilken, *Οι Χριστιανοί όπως τους έβλεπαν οι Ρωμαίοι* (The Christians As the Romans Saw Them) 79–83; S. Benko, *Ειδωλολατρική Ρώμη και οι Πρώτοι Χριστιανοί* (Pagan Rome and the Early Christians) 142–5. Ο Ευσέβιος περιγράφει τον Θεόδοτο ως τον πρώτο που είχε την άποψη ότι ο Ιησούς ήταν ένας άνθρωπος που έγινε Θεός. Αυτοί οι Χριστιανοί αφορίστηκαν ως αιρετικοί. (*Γαληνός γάρ ἴσως ὑπό τινων καὶ προσκυνεῖται*)

¹³⁸ Για Χριστιανικές επιθέσεις στο Γαληνό βλ. Temkin, *Ο Ιπποκράτης σε ένα Κόσμο Ειδωλολατρών και Χριστιανών* (Hippocrates in a World of Pagans and Christians) 203–6. Για την επιρροή του Γαληνού στους Χριστιανούς βλ. Bernard, *Αθηναγόρας* (“Athenagoras”) 15–16.

¹³⁹ Βλ. W. A. Fitzgerald, *Άνθρωποι της Ιατρικής: Έχουν καταταχθεί μεταξύ των Αγίων* (“Medical Men: Canonized Saints,”) BHM 22 (1948): 635–41. J. A. Pattengale “Οι καλοπροαίρετοι ιατροί στην ύστερη αρχαιότητα: Η λατρεία των Αναργύρων» 114–36) απαριθμεί έναν αριθμό χριστιανών γιατρών από τους πρώτους πέντε αιώνες του Χριστιανισμού (βλ. εσπ. 119). Πολλά είναι παρμένα από

και των Πράξεων,¹⁴⁰ δεν έχουμε συγκεκριμένη αναφορά σε κάποιο κείμενο, για κανένα χριστιανό γιατρό πριν από τα τέλη του δεύτερου αιώνα, όταν ξαφνικά ακούμε για έναν Φρύγα γιατρό, τον Αλέξανδρο, που μαρτύρησε στο Lugdunum (Λυών) της Γαλατίας, γύρω στο 179, επί βασιλείας Μάρκου Αυρήλιου.¹⁴¹ Ο Ευσέβιος αναφέρει και έναν δεύτερο γιατρό που μαρτύρησε κατά το διωγμό του Διοκλητιανού.¹⁴² Ενώ τα βιβλιογραφικά στοιχεία είναι ασήμαντα, οι επιγραφικές και παπυρολογικές πηγές συμπληρώνουν τις λογοτεχνικές πηγές για στοιχεία των πρώιμων χριστιανών γιατρών. Ο Christian Schulze έχει κάνει μια απογραφή για κάθε γιατρό της κλασικής αρχαιότητας που έχει ταυτιστεί ως Χριστιανός.¹⁴³ Περίπου 150 γιατροί μπορούν να ταυτιστούν με εύλογη βεβαιότητα από τη ρωμαϊκή αυτοκρατορική περίοδο.¹⁴⁴ Ενώ οι πλείστοι μπορούν να χρονολογηθούν από την ύστερη αρχαιότητα, η απογραφή των 194 προσώπων περιλαμβάνει γιατρούς που έζησαν πολύ αργότερα, μέχρι τις αρχές του όγδοου αιώνα. Τέσσερεις είναι από τον πρώτο αιώνα, 5 από τον δεύτερο, 19 από τον τρίτο και 32 από τον τέταρτο, μαζί με επιπλέον 35 που μπορούν να χρονολογηθούν στον τέταρτο ή τον πέμπτο αιώνα, αν και υπάρχουν μερικοί σε κάθε κατηγορία των οποίων η ταυτότητα δεν είναι βέβαιη. Εκτός από την απαρίθμηση των χριστιανών που ασκούσαν την ιατρική, ο Schulze παρέχει πολύτιμα συγκριτικά στοιχεία. Καταγράφει 59 επαγγέλματα και τέχνες για τα οποία είναι γνωστοί πρώιμοι Χριστιανοί από επιγραφικές ενδείξεις¹⁴⁵ και παρατηρεί ότι καμιά άλλη επαγγελματική ομάδα δεν πλησιάζει καν τον αριθμό των γιατρών που αναφέρονται έστω και μόνο από τις Λατινικές επιγραφές. Πράγματι ο αριθμός των Χριστιανών σε άλλα επαγγέλματα (ο Schulze χρησιμοποιεί τους αρτοποιούς ως παράδειγμα) είναι σχετικά μικρός. Το δείγμα που χρησιμοποιεί για σύγκριση περιλαμβάνει περίπου 90 γιατρούς και 27 αρτοποιούς. Μακράν του να το απορρίπτουν ως επάγγελμα,

μαρτυρολογίες γιατρών και (όπως και στην περίπτωση των γιατρών που απαριθμεί ο Φιτζέραλντ) κάποιοι είναι ημι-θρυλικοί.

¹⁴⁰ Αποκαλείται «ιατρός ο αγαπητός» στην Κολοσσαείς 4:14. Η παράδοση ότι ο Λουκάς ήταν ένας εθνικός γιατρός από την Αντιόχεια, στηρίζεται από διάφορες κατοπινές πηγές ανάμεσα στις οποίες είναι ο αντί-Μαρκωνικός Πρόλογος και ο Κανόνας Μουρατόρι, που και οι δύο χρονολογούνται από τον ύστερο δεύτερο αιώνα. Η θέση του W. K. Hobart ότι το Τρίτο Ευαγγέλιο είναι πλημμυρισμένο με ιατρική ορολογία του πρώτου αιώνα (The Medical Language of St. Luke [1882]) αμφισβητήθηκε από τον H. J. Cadbury (The Style and Literary Method of Luke [1919–20] 39–72). Για μια περίληψη της συζήτησης και της επακόλουθης βιβλιογραφίας, βλέπε C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, ed. Conrad H. Gempf 308–12. Ενώ τα γλωσσικά στοιχεία για τη χρήση της ιατρικής ορολογίας είναι ασαφή, δεν υπάρχει κανένας λόγος να αμφισβητηθεί η αναγνώριση του Λουκά ως ιατρού από τους Κολοσσαείς.

¹⁴¹ Ευσέβιος, *Εκκλησιαστική Ιστορία*. 5.1.49. Αλέξανδρος ...γνωστός σχεδόν πᾶσιν διὰ τὴν πρὸς θεὸν ἀγάπην καὶ παρρησίαν τοῦ λόγου. Δεν υπάρχει λόγος να υποθέσουμε ότι ο Αλέξανδρος έκανε θαύματα θεραπείας (το ίδιο και ο Lane Fox, *Pagans and Christians* 329) ως ιατρός εκτός από την υπόθεση ότι επειδή ἦν γὰρ καὶ οὐκ ἄμοιρος ἀποστολικῷ χαρίσματος θεωρούμε ότι το αποστολικό χάρισμα σημαίνει και χάρισμα θεραπείας.

¹⁴² Ευσέβιος, *Εκκλησιαστική Ιστορία*. 8.13.4. ὁ δὲ ἱατρῶν ἄριστος Ζηνόβιος ταῖς κατὰ τῶν πλευρῶν ἐπιτεθείσαις αὐτῷ καρτερώς ἐναποθανῶν βασάνοις. Τον αποκαλεῖ «ἄριστο». Επίσης έχουμε ἐπίσκοπος ἀναδειχθεὶς **Θεόδοτος**, πράγμασιν αὐτοῖς ἀνὴρ καὶ τὸ κύριον ὄνομα καὶ τὸν ἐπίσκοπον ἐπαληθεύσας. ἱατρικῆς μὲν γὰρ σωμάτων ἀπεφέρετο τὰ πρῶτα τῆς ἐπιστήμης (7.32).

¹⁴³ C. Schulze, *Ἱατρική και Χριστιανισμός στην Ὑστερη Αρχαιότητα και πρώιμο Μεσαίωνα: Χριστιανοί γιατροί και τα έργα τους* (Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter: Christliche Ärzte und ihr Wirken). Ο Schulze ενσωματώνει το έργο παλαιότερων μελετητών και συζητά χωριστά την πηγή για κάθε γιατρό που προσδιορίστηκε, μερικοί όμως είναι ανώνυμοι.

¹⁴⁴ Ο αριθμός αντιπροσωπεύει χριστιανούς γιατρούς αδιαμφισβήτητης ιδιότητας· αυξάνεται σε 194 αν περιληφθούν ονόματα γιατρών των οποίων η κατάσταση δεν είναι βέβαιη. Μια εξυπηρετική λίστα και των 194 βρίσκεται στη σελ. 235–239

¹⁴⁵ Schulze, *Medizin und Christentum* 144–5

όπως μας διαβεβαιώνει ο Schulze, η ιατρική αποδείχτηκε πολύ ελκυστική στους Χριστιανούς.¹⁴⁶ Μια ακριβής απαρίθμηση αιώνα με τον αιώνα μας επιτρέπει να συσχετίσουμε πολύ χονδρικά την αύξηση του αριθμού των χριστιανών γιατρών με την αύξηση του χριστιανικού πληθυσμού. Ο Rodney Stark συμπεραίνει ότι υπήρχαν περίπου 7.530 Χριστιανοί μέχρι το τέλος του πρώτου αιώνα μ.Χ. (Ο Schulze προσδιορίζει 2 βέβαιους και 2 αβέβαιους γιατρούς από τον πρώτο αιώνα). 217.795 μέχρι το τέλος του δεύτερου (Ο Schulze προσδιορίζει 4 που είναι βέβαιοι και 1 αβέβαιο γιατρό από τον δεύτερο αιώνα). και 6,3 εκατομμύρια μέχρι το τέλος του τρίτου (ο Schulze προσδιορίζει¹⁴⁷ 15 βέβαιους και 4 αβέβαιους γιατρούς από τον τρίτο αιώνα). Ενώ διαφορετικές υποθέσεις θα παράγουν διαφορετικούς αριθμούς πληθυσμού, αυτές του Σταρκ μας δίνουν μια αρκετά καλή ιδέα για τον ρυθμό ανάπτυξης του Χριστιανισμού. Θα πρέπει να περιμένουμε ότι ο αριθμός των Χριστιανών που μπορούν να αναγνωριστούν ως γιατροί θα ήταν σχετικά μικρός όσο οι Χριστιανοί διώκονταν (από το 64 μ.Χ. έως το 313). Αλλά μετά τη νομιμοποίηση του Χριστιανισμού από τον Κωνσταντίνο το 313, ο αριθμός των Χριστιανών αυξήθηκε γρήγορα,¹⁴⁸ όπως και ο αριθμός των γιατρών που μπορούν να αναγνωριστούν ως χριστιανοί (Ο Schulze προσδιορίζει 32 βέβαιους και 4 αβέβαιους γιατρούς από τον τέταρτο αιώνα και επιπλέον 23 βέβαιους και 12 αβέβαιους γιατρούς από είτε τον τέταρτο ή τον πέμπτο αιώνα).¹⁴⁹ Είναι απίθανο να υπήρχε —όπως έχει υποστηριχθεί— μια ευρέως διαδεδομένη χριστιανική υποψία ότι το ιατρικό επάγγελμα ήταν εγγενώς ειδωλολατρικό. Το να είσαι ειδωλολάτρης γιατρός ήταν σαν να είσαι υπηρέτης του Ασκληπιού, αλλά δεν αντιμετώπιζαν όλοι οι γιατροί τη λατρεία του Ασκληπιού με την ίδια εύνοια και η πίστη στη λατρεία του δεν αποτελούσε εμπόδιο στη χριστιανική μεταστροφή.¹⁵⁰ Ούτε η προστασία του Ασκληπιού έκανε την Ιατρική ειδωλολατρική. Λόγω της νατουραλιστικής προσέγγισης της στη θεραπεία, ήταν ουδέτερη ως προς την αξία και μπορούσε να ασκηθεί από όσους είχαν οποιοσδήποτε ή καθόλου θρησκευτικές πεποιθήσεις. Η ιατρική δεν διέφερε από οποιαδήποτε άλλη τέχνη ή συντεχνία με το να έχει τη δική της προστάτιδα θεότητα. Η ευρεία απήχηση του μοτίβου «*Christus medicus*» έδωσε τη δυνατότητα στους ειδωλολάτρους γιατρούς που έγιναν χριστιανοί να εξασφαλίσουν έναν εξίσου συμπονετικό προστάτη για να αντικαταστήσει τον Ασκληπιό. Ούτε πρέπει να θεωρούμε τη στενή σχέση μεταξύ ιατρικής και φιλοσοφίας ως ανυπέβλητο εμπόδιο. Η εξοικείωση που επιδεικνύουν πολλοί από τους πατέρες με τα ελληνικά ιατρικά συγγράμματα καταδεικνύει ότι, παρά την αίρεση του Θεοδότου, οι Χριστιανοί δεν θεωρούσαν συνήθως την ιατρική θεωρία ως θεολογικά

¹⁴⁶ Ο χριστιανισμός και η ιατρική προφανώς πήγαιναν χέρι-χέρι στην καθημερινή πρακτική στην αρχαιότητα, με γνωστούς και άγνωστους άνδρες και γυναίκες να ασκούν τα επαγγέλματά τους...ότι το ιατρικό επάγγελμα δεν ασκούνταν κάτω από το μέσο όρο από τους χριστιανούς, αλλά ότι, αντίθετα, ήταν στην πραγματικότητα που ασκούσε πρέπει να ήταν ένα από τα ιδιαίτερα δημοφιλή επαγγέλματα» (ό.π., 154).

¹⁴⁷ Δες πιο πάνω, αρ. 2.

¹⁴⁸ Peter Brown επισημαίνει ότι ο Χριστιανισμός όταν έφτασε ο τέταρτος αιώνας είχε γίνει πολύ εξέχων, ιδιαίτερα στις αστικές περιοχές στις ανατολικές επαρχίες, με πολλούς κοινωνικά ορατούς ηγέτες (Φτώχεια και Ηγεσία Poverty and Leadership 17).

¹⁴⁹ Σε μια άλλη μελέτη, ο Christian Schulze συγκέντρωσε στοιχεία για χριστιανές γυναίκες που ήταν γιατροί. Προσδιορίζει οκτώ από τους εβδομήντα εννέα γιατρούς ως γυναίκες και διαπιστώνει ότι απολάμβαναν μια συγκριτικά υψηλότερη θέση από ό,τι οι ειδωλολάτρες γυναίκες γιατροί (C. Schulze, *Χριστιανές Γιατρίνες στην Αρχαιότητα* «Christliche Ärztin in der Antiquity», στο Schulze and Him, *Ärztelkunst und Gottvertrauen* 91-115).

¹⁵⁰ Temkin, *Ιπποκράτης σε ένα κόσμο Ειδωλολατρών και Χριστιανών* ("Hippocrates in a World of Pagans and Christians") 186-7 για την έκταση της σχέσης των γιατρών με τον Ασκληπιό δεξ αυτόθι, 181-96.

επιβλαβή και δεν εμπόδιζε τους Χριστιανούς να γίνουν γιατροί.¹⁵¹ Στην πραγματικότητα, ωστόσο, λίγοι γιατροί -και θα ήταν ως επί το πλείστον γιατροί της ανώτερης τάξης με επίγνωση της κατάστασης τους- έγιναν φιλόσοφοι με την έννοια που συνέστησε ο Γαληνός.¹⁵²

Όταν ιδρύθηκαν νοσοκομεία στο τέλος του τέταρτου αιώνα, καμιά φορά περιλάμβαναν γιατρούς. Πράγματι, μερικοί Χριστιανοί άρχισαν να ασκούν την ιατρική ως ένα όχημα για Χριστιανική φιλανθρωπία. Παρουσιάστηκε ένα μοντέλο του Χριστιανού γιατρού με τους υψηλότερους όρους, το οποίο βασίστηκε στα παραδείγματα τόσο του Ιπποκράτη, του ιδανικού γιατρού, όσο και του Χριστού, του θεραπευτή των πνευματικών ασθενειών. Με τη φροντίδα τους για τους άπορους και τους φτωχούς, οι γιατροί έδειξαν το φιλανθρωπικό πνεύμα του Χριστιανισμού, καθώς ο Ωριγένης έγραψε ότι ο Ιησούς είχε προσπαθήσει νωρίτερα να μιμηθεί «τη μέθοδο ενός φιλάνθρωπου γιατρού που αναζητά τους αρρώστους για να τους ανακουφίσει και να τους ενδυναμώσει (ως εί και φιλάνθρωπος ιατρός έζητει τούς κάμνοντας, ἴν' αὐτοῖς προσαγάγη τὰ βοηθήματα καὶ ῥώση αὐτούς.)».¹⁵³ Όπως γράφει ο γιατρός εκδηλώνει μια ευσπλαχνία όπως του Χριστού για την υπεράσπιση του κοινού ανθρώπου, του απόρου, και του πτωχού. Ο Αυγουστίνος, επίσης, γράφει για τον ιδανικό γιατρό που έχει κίνητρο τη φιλανθρωπία και ως εκ τούτου δεν αναζητά αμοιβή για τις υπηρεσίες του, αντιμετωπίζοντας τις πιο απελπιστικές περιπτώσεις μεταξύ των φτωχών χωρίς να σκέφτεται ανταμοιβή.¹⁵⁴

Είναι δύσκολο να προσδιορίσουμε με κάποιο βαθμό ακρίβειας, τι επίδραση είχαν αυτά τα ιδεώδη στην πραγματική εξάσκηση της ιατρικής.¹⁵⁵ Η ένδειξη μας βασίζεται σε διάφορα περιστατικά, όμως υπάρχει αρκετή για να μας υποδείξει ότι αυτά τα ιδεώδη απολάμβαναν μια όλο αυξανόμενη επιρροή μετά τη νομιμοποίηση του Χριστιανισμού το 313. Ο βαθμός συμμόρφωσης των γιατρών με το χριστιανικό ιδεώδες στην ιατρική είναι πιθανό να ήταν ανάλογος με τις δικές τους Χριστιανικές πεποιθήσεις και την αφοσίωση τους στο Χριστό. Επιπλέον ακόμη και για τους Χριστιανούς γιατρούς ο ρόλος τους ως γιατρούς δεν καθοριζόταν από τα Χριστιανικά ιδεώδη αλλά από τις Ιπποκρατικές αντιλήψεις που ήταν από καιρό κατοχυρωμένες στην Ιπποκρατική συλλογή. Με εξαίρεση για θέματα όπως την Άμβλωση, την εγκατάλειψη των βρεφών, και την υποβοηθούμενη αυτοκτονία, η ιατρική ηθική των Χριστιανών γιατρών δεν είναι πιθανόν να είχε οριστεί πολύ διαφορετικά από αυτή που είχαν οι ειδωλολάτρες συνάδελφοι τους, με μια πιθανή εξαίρεση στη διάθεση τους να βοηθήσουν τους φτωχούς¹⁵⁶. Μερικοί γιατροί, ωστόσο, προσπάθησαν να

¹⁵¹ Τα πιο πολλά από τα παραδείγματα που αναφέρει ο Nutton που παριστάνουν τους γιατρούς ως διαφορούμενες φιγούρες προέρχονται από την ύστερη αρχαιότητα, τη Βυζαντινή περίοδο, ή το Μεσαίωνα ("God, Galen and Origen" 19–20). Είναι ενδιαφέρον ότι ο κατάλογος με τα απαγορευμένα επαγγέλματα που δίνεται από τον Ιππόλυτο (Αποστολική παράδοση 16) δεν αναφέρει τους γιατρούς σε οποιαδήποτε από τις διάφορες μορφές που έχει σωθεί (G. J. Cuming, Hippolytus: A Text for Students with Introduction, Translation, Commentary and Notes 15–16).

¹⁵² Ο Γαληνός αναγνώριζαν ότι μόνο εξαιρετικοί γιατροί θα είχαν η δυνατότητα να γίνουν φιλόσοφοι (ΟΤΙ Ο ΑΡΙΣΤΟΣ ΙΑΤΡΟΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ, *passim*). Αναγνώριζε ότι καλοί άνθρωποι μπορούσαν να εξασκήσουν την ιατρική με τη χρήση εμπειρικών μεθόδων.

¹⁵³ Κατά Κέλσου 3.74.

¹⁵⁴ Sermones 175.8 ff.

¹⁵⁵ Για την επίδραση αυτών των νέων εμφάσεων της Χριστιανικής Ηθικής στην ευρύτερη Ρωμαϊκή κοινωνία δες Veigne, *Άρτος και Θεάματα* (Bread and Circuses) 24–6.

¹⁵⁶ Temkin, Ο Ιπποκράτης σε ένα Κόσμο Ειδωλολατρών και Χριστιανών (Hippocrates in a World of Pagans and Christians) 252–4. Για τις ασάφειες που αντιμετωπίζει ο χριστιανός ιατρός στην επικάλυψη ασυμβίβαστης χριστιανικής και κλασικής ιατρικής ηθικής, δες Kudlien, *Ιατρική Ηθική και*

συνδυάσουν τις δεσμεύσεις στην πίστη με αυτές στις παραδοσιακές προσδοκίες της ιατρικής τέχνης με τέτοιο τρόπο ώστε να πραγματοποιήσουν τα ιδανικά της χριστιανικής φιλανθρωπίας. Έτσι ο Αυγουστίνος δείχνει τον φίλο του, τον γιατρό Γεννάδιο, τον οποίο περιγράφει ως άνθρωπο «με ευσεβή νου, ευγενική και γενναιόδωρη καρδιά και ακούραστη συμπόνια, όπως φαίνεται από τη φροντίδα του για τους φτωχούς».¹⁵⁷ Ο Ζηνόβιος ήταν ιερέας και γιατρός του τέταρτου αιώνα που επαινείται από τον βιογράφο του για το ότι εξυπηρετούσε τους φτωχούς ασθενείς του χωρίς αμοιβή και ακόμη και τους βοηθούσε οικονομικά όταν ήταν απαραίτητο.¹⁵⁸ Ο Αυγουστίνος πίστευε ότι ο γιατρός πρέπει πάντα να ενδιαφέρεται για τη θεραπεία του ασθενούς του,¹⁵⁹ γιατί αν ο γιατρός ενδιαφέρεται απλώς για την άσκηση της τέχνης του, η ιατρική θα ήταν σκληρότητα.¹⁶⁰ Αλλά περιγραφές σαν αυτές δεν είναι καινοφανείς. Στην πραγματικότητα, μπορούν να παραλληλιστούν σε τιμητικές επιγραφές ειδωλολατρών γιατρών που βοήθησαν τις κοινότητές τους σε δύσκολες συνθήκες τόσο στην ελληνιστική περίοδο όσο και στη ρωμαϊκή αυτοκρατορική εποχή.¹⁶¹ Ακόμη πιο συγκεκριμένα χριστιανικά είναι τα στοιχεία της φροντίδας για τους φτωχούς και τους άπορους, ο συνδυασμός της φροντίδας του σώματος με τη φροντίδα της ψυχής και της συμπόνιας.

Μερικές ανθρώπινες ποιότητες φαίνονται τόσο πολύ ενστικτώδεις ώστε να μας κάνουν να υποθέτουμε, ίσως με πολλή ευκολία, ότι πηγάζουν φυσικά από την ανθρώπινη καρδιά. Μια τέτοια ποιότητα είναι η ευσπλαχνία. Η αγγλική λέξη *compassion* προέρχεται από το λατινικό ρήμα *compati*, που αναφέρεται στις συμφορές ή ότι έχουμε συμπάθεια προς κάποιον.¹⁶² Η αγγλική λέξη *patient* προέρχεται από την ίδια ρίζα. Ο όρος *ευσπλαχνία* (*L., misericordia, eleemosyna*) φέρει στο μυαλό συγγενείς ιδέες όπως λύπη, έλεος, συμπάθεια και αγαθοεργία.¹⁶³ Περιλαμβάνει το να «αγαπάς τον πένητα» (*φιλόπτωχος*), που είναι μια ξεχωριστή Χριστιανική έννοια που σπάνια τη βρίσκουμε να χρησιμοποιείται στην κλασική Ελληνική, αλλά εμφανίζεται στον τέταρτο αιώνα.¹⁶⁴ Σημαίνει μια διαισθητική ταύτιση με τον πόνο και τα παθήματα κάποιου άλλου προσώπου.¹⁶⁵ Η αναγνώριση και η εξάπλωση της ευσπλαχνίας ως μια καλά ορισμένη Χριστιανική αρετή που θα μπορούσε να εφαρμοστεί στην εξάσκηση της ιατρικής πιθανόν να χρειαζόταν μια διαδικασία ζύμωσης, που θα διαρκούσε αρκετές γενεές, με την οποία η Χριστιανική θεολογία και τα σχήματα της σκέψης

Λαϊκή Ηθική (“Medical Ethics and Popular Ethics”) 97.

¹⁵⁷ Epistoles 150

¹⁵⁸ Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* 182.

¹⁵⁹ Sermones 9.10

¹⁶⁰ In Ps. 125.14

¹⁶¹ Ο Heinrich von Staden παραθέτει ένδειξη για τη συνέχεια που υπήρχε ανάμεσα στην Ελληνιστική και Ρωμαϊκή Αυτοκρατορική περίοδο δίνοντας έμφαση τόσο στην επαγγελματική δεξιότητα όσο και στην ηθική ακεραιότητα ως χαρακτηριστικά του καλού γιατρού (*Χαρακτήρας και Ικανότητα: Προσωπική κα Επαγγελματική Συμπεριφορά στην Ελληνική Ιατρική* “Character and Competence: Personal and Professional Conduct in Greek Medicine,” in Flashar and Jouanna, *Médecine et morale dans l’antiquité* 157–72).

¹⁶² B. A. Lustig, “Compassion,” in *The Encyclopedia of Bioethics*, ed. W. T. Reich, 2d ed., 1:440

¹⁶³ Pétré, *Caritas* 222–39.

¹⁶⁴ Finn 189.

¹⁶⁵ Ο Finn έχει αντιρρήσεις προς το βιβλίο του Pétré, *Caritas* 251, στο ότι η ύστερη Χριστιανική κατανόηση της ευσπλαχνίας (*misericordia*) αναζητούσε να ενώσει το συναίσθημα και τη δράση με το να εστιάζει στο κίνητρο και στις προθέσεις και επίσης να ενεργεί με τη πράξη της ελεημοσύνης της ίδιας (Finn 189–90).

θα μπορούσαν να έχουν διεισδύσει στην ευρύτερη κοινωνία που θα έχει μάθει τις αξίες αυτές. Αυτά τα πρότυπα και η θεολογία που κρυβόταν πίσω από αυτά δεν υποκατέστησαν την παλαιότερη ιπποκρατική παράδοση του ιδανικού γιατρού, η οποία διατήρησε ισχυρή επιρροή. Μάλλον την συμπλήρωσαν με το να εντάξουν ειδικά Χριστιανικά ιδεώδη στην εξάσκηση της ιατρικής. Στον τέταρτο αιώνα βρίσκουμε να αυξάνουν οι αναφορές για κληρικούς (ιερείς και μοναχούς) των οποίων τα πνευματικά και τα ιατρικά ενδιαφέροντα συνδυαζόντουσαν σε μια κοινή μέριμνα για τους πνευματικά και φυσικά ασθενείς. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι ο Υπάτιος, ένας μοναχός και γιατρός του τέλους του πέμπτου και των αρχών του έκτου αιώνα που, σύμφωνα με τον βιογράφο του, θεράπευε ασθενείς που υπόφεραν από διάφορες πληγές, που ερχόντουσαν σ' αυτόν γιατί οι άλλοι γιατροί, επειδή ήταν φτωχοί, τους είχαν αρνηθεί να τους φροντίσουν.¹⁶⁶ Ο Βασίλειος μιλά για τον Ευστάθιο, ένα γιατρό που συνδύαζε την πνευματική διακονία με την ιατρική πρακτική. Γράφει (περί το 375), «Και το επάγγελμά (η τέχνη) σας είναι η χορηγός της υγείας. Αλλά, ειδικά στην περίπτωση σας, η επιστήμη είναι αμφιδέξια και εσείς θέτετε για τον εαυτό σας υψηλότερα πρότυπα ανθρωπιάς, χωρίς να περιορίζετε το όφελος του επαγγέλματός σας σε σωματικές ασθένειες, αλλά και επινοώντας τη διόρθωση πνευματικών ασθενειών.»¹⁶⁷ Ο Βασίλειος δεν επαινεί τον Ευστάθιο για το συνδυασμό κοσμικών και θρησκευτικών μέσων θεραπείας σωματικών παθήσεων, αλλά για την επίδραση των χριστιανικών του ιδεωδών στα «πρότυπα της ανθρωπιάς» του και στο να ενδιαφέρεται όχι μόνο για τη θεραπεία των σωματικών ασθενειών των ασθενών του αλλά και διακονώντας τα πνευματικά τους προβλήματα. Από αυτήν και από άλλες πηγές (που αφθονούν τον τέταρτο αιώνα) προκύπτει μια εικόνα του ιδανικού χριστιανού ιατρού που συνδυάζει την ιατρική τέχνη με την πνευματική αφοσίωση. Αλλά οι πηγές δεν υποδηλώνουν ότι οι γιατροί προσπάθησαν να υιοθετήσουν οποιαδήποτε μορφή θαυματουργής ή τελετουργικής θεραπείας, απορρίπτοντας έτσι την κοσμική ιατρική για υπερφυσικά μέσα. Υπάρχουν σχετικά λίγα στοιχεία για τον έκτο και τον έβδομο αιώνα, αλλά περισσότερο για τον όγδοο και ένατο, για την άσκηση της ιατρικής φιλανθρωπίας από τον κλήρο, ιδιαίτερα από τους μοναχούς.¹⁶⁸ Τα μοναστήρια έγιναν το καταφύγιο των κατατρεγμένων, των φτωχών και των αρρώστων. Σε πολλές περιπτώσεις, τέτοια φροντίδα που μπορούσε να παρασχεθεί δόθηκε από μοναχούς που δεν διεκδίκησαν εκτεταμένες ιατρικές γνώσεις και δύσκολα, ακόμη και με τα πρότυπα της εποχής, θα θεωρούνταν γιατροί. Σώζονται όμως παραδείγματα και ιερέων που θεωρούνταν γιατροί.

Πρέπει να είμαστε προσεκτικοί να αναγνωρίσουμε ότι οι κληρικοί ή μοναχοί γιατροί, ήταν πρώτα από όλα κληρικοί, για τους οποίους η εξάσκηση της ιατρικής ήταν μια προέκταση του μοναστικού τους ρόλου, μια πράξη Χριστιανικής φιλευσπλαχνίας που γινόταν προς δόξα Θεού και από αγάπη προς την ανθρωπότητα. Όμως δεν ήταν μια ιερατική ιατρική του είδους που ασκούσαν από ιερείς σε κοινωνίες όπου η υπερφυσική αιτιολογία της ασθένειας πρόσταζε μια εξάρτηση από υπερφυσικά μέσα θεραπείας. Η ιατρική που ασκούσαν από μοναστηριακούς και κληρικούς γιατρούς της ύστερης αρχαιότητας και της αρχής του Μεσαίωνα, αν και σύμφωνα με τα σύγχρονα κριτήρια ήταν γεμάτη από

¹⁶⁶ Callinicus, *Life of Hypatios* 22.2; see the remarks of Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* 95–6, and of Finn 189. Από τον Βίο: *οὐκ ἔστιν εἰπεῖν πόσους τραύματα ἔχοντας ἐθεράπευσεν δι' αὐτοῦ ὁ θεός· πολλοὺς γάρ, οὗσπερ οἱ ἰατροὶ ἀπηγόρευσαν ὡς μὴ δυναμένους θεραπείας το τυχεῖν διὰ τὸ εἶναι πένητας, καὶ οἷς ἄλλος οὐκ ἠδύνατο πλησιάσαι διὰ τὴν δυσωδίαν, αὐτὸς ταῖς ἰδίαις χερσὶν ἀπονίπτων τοὺς ἰχώρας ἐπεμελεῖτο,*

¹⁶⁷ *Επιστολή 189.1* τ ΕΥΣΤΑΘΙΩ ΑΡΧΙΑΤΡΩ ἡ υγείας δὲ χορηγὸς ἡ ὑμετέρα τέχνη Ἀλλά σοι διαφερόντως περιδέξιός ἐστιν ἡ ἐπιστήμη καὶ μείζονας ποιεῖς σεαυτῷ τῆς φιλανθρωπίας τοὺς ὄρους, οὐ μέχρι τῶν σωμάτων περιορίζων τὴν ἐκ τῆς τέχνης χάριν, ἀλλὰ καὶ τῶν ψυχικῶν ἀρρωστημάτων ἐπινοῶν τὴν διόρθωσιν

¹⁶⁸ Π.χ. Ο κανόνας του Αγ. Βενέδικτου 31' Cassiodorus, *Institutes of Divine and Human Readings* 1.31.

απλοϊκές, λανθασμένες και μερικές φορές δεισιδαιμονικές εξηγήσεις και διαδικασίες, δεν ήταν κατά κύριο λόγο μαγική ή θρησκευτική. Οι θρησκευτικές λειτουργίες αυτών των γιατρών θα ήταν απλώς συμπληρωματικές στις ιατρικές τους προσπάθειες και πιο συχνά απευθυνόντουσαν προς τις πνευματικές ανάγκες των ασθενών τους όπως και στις φυσικές τους ασθένειες.

Ιπποκρατικά και Χριστιανικά Ιδεώδη της εξάσκησης της Ιατρικής

Ο W. H. S. Jones, γράφει «Ο Έλληνας γιατρός δεν αναγκαζόταν να ενεργεί σωστά ήταν απλώς εκπαιδευμένος να θεωρεί τη σωστή συμπεριφορά ως «καλή μορφή» (ευσχημοσύνη). Μια τέτοια γενικόλογη κύρωση επιτρέπει στους κανόνες να είναι γενικοί και ασαφείς. .Ο Έλληνας γιατρός . . . ήταν πρώτα από όλα ένας τεχνίτης και μετά ήταν άνθρωπος».¹⁶⁹ Ο Jones με τη λέξη «τεχνίτης» εννοεί έναν δεξιότηχη, του οποίου η εξάσκηση της ιατρικής αντανakλούσε μια αφοσίωση στην τέχνη του, όχι ένα ηθικό πρότυπο. Σε αντίθεση, ο Χριστιανός γιατρός (τουλάχιστον κατ' αρχήν) θεωρούσε ότι η πρώτη του υποχρέωση ήταν απέναντι του Θεού, ενώ έβλεπε τον ασθενή του ως κάποιον που έφερε την εικόνα του Θεού. Αυτή η κατανόηση του ρόλου του, δεν του άφηνε πάρα πολλά περιθώρια στην προσέγγιση του σε ηθικά θέματα από όσα είχε ο ειδωλολάτρης γιατρός. Για αυτό το λόγο ο Όρκος του Ιπποκράτη ήταν τόσο ελκυστικός στους Χριστιανούς.

Δε γνωρίζουμε πότε ακριβώς γράφτηκε αυτός ο Όρκος.¹⁷⁰ Αν και αναφέρεται από τον Σκριμπόνιους Λάργους του πρώτου αιώνα μ. Χ., ίσως να είναι από τον τέταρτο αιώνα π.Χ..¹⁷¹ Εκ πρώτης όψεως φαίνεται να προσφέρει μια πολύ διαφορετική προσέγγιση από τις δεοντολογικές πραγματείες της Ιπποκράτειας Συλλογής. Ο θρησκευτικός του τόνος και μερικές από τις εντολές του (π.χ. απαγόρευση της Άμβλωσης, της ευθανασίας και ίσως της εγχείρησης) δείχνει ότι η προέλευση του είναι από έναν περιορισμένο κύκλο ιατρών. Ο Ludwig Edelstein πρότεινε τους Πυθαγόρειους, που ανήκουν σε μια φιλοσοφική σέκτα που έδιναν έμφαση στην ηθική καθαρότητα, στον ασκητισμό και την ευσέβεια και που ήταν έξω από το κύριο ρεύμα της Ελληνικής ιατρικής.¹⁷² Αυτοί που ορκίζονταν το έκαναν στο όνομα του Απόλλωνα, του Ασκληπιού και άλλων θεών και θεοτήτων της θεραπείας για να φυλάξουν τη ζωή τους και την τέχνη τους «με καθαρότητα και αγιότητα(Άγνως δέ και όσίως διατηρήσω βίον τόν έμόν και τέχνην τήν έμήν)».¹⁷³ Ο όρκος θεωρήθηκε από

¹⁶⁹ W. H. S. Jones, *Ο Όρκος του Γιατρού: Μια πραγματεία για την Ιστορία της Ιατρικής* (The Doctor's Oath: An Essay in the History of Medicine) 50.

¹⁷⁰ Σχετικά με τον όρκο, βλ. C. Lichtenthaler, *Ο Όρκος του Ιπποκράτη* (Der Eid des Hippokrates) Nutton, *Πέραν από τον Όρκο του Ιπποκράτη* «Beyond the Hippocratic Oath» 19–37 K. Deichgräber, *Ο Ιπποκρατικός Όρκος* (Der hippokratische Eid.) H. von Staden, *Με ένα Καθαρό και Άγιο Τρόπο: Προσωπική και Επαγγελματική Συμπεριφορά στον Όρκο του Ιπποκράτη* («In a Pure and Holy Way: Personal and Professional Conduct in the Hippocratic Oath»), JHM 51 (1996): 404–37 von Staden, *Χαρακτήρας και Ικανότητα* («Character and Competence») 172–95 T. Rütten, *Ιατρικά Θέματα στη Δεοντολογία της Ιπποκρατικής Συλλογής* («Medizienethische Themen in den deontologischen Schriften des Corpus Hippocraticum»), στο Flashar and Jouanna, *Ιατρική και ηθική στην Αρχαιότητα* (Médecine et morale dans l'antiquité) 68–98; C. Schubert, *Der hippokratische Eid. Medizin und Ethik von der Antike bis heute*; και T. Rütten, *Geschichten vom Hippokratischen Eid*.

¹⁷¹ Ο Vivian Nutton χρονολογεί τον αρχικό όρκο στην περίοδο 410–350 π.Χ. («Beyond the Hippocratic Oath» 28 n. 2).

¹⁷² Edelstein, *Ο Όρκος του Ιπποκράτη* (Hippocratic Oath) 17–20. Η πρόταση δεν έτυχε ευρείας αποδοχής. Στη συζήτηση σχετικά με την Πυθαγόρεια επιρροή, δες Kapparis, *Abortion in the Ancient World* 66–76 passim

¹⁷³ Ίσως γι' αυτόν τον λόγο ο Καισάριος, αδελφός του Γρηγορίου του Ναζιανζηνού, γιατρός που

ορισμένους παγανιστές ιατρικούς συγγραφείς κατά τη διάρκεια της ρωμαϊκής αυτοκρατορικής περιόδου ότι καθιέρωνε ένα ιδανικό πρότυπο επαγγελματικής συμπεριφοράς, αλλά ποτέ δεν χρησιμοποιήθηκε στον κλασικό κόσμο για να ρυθμίσει την εξάσκηση της Ιατρικής για περισσότερους από μια μειοψηφία γιατρούς.¹⁷⁴ Υπήρχαν όμως πολλά στον όρκο που έλκυαν τους Χριστιανούς: ο θρησκευτικός του τόνος, η απαγόρευση της Άμβλωσης, και τα κριτήρια της γενετήσιας καθαρότητας.¹⁷⁵ Ως αποτέλεσμα μερικοί Χριστιανοί γιατροί έκαναν δικές τους μερικές από τις εντολές του όρκου και τις εμπότισαν με νέο νόημα.¹⁷⁶ Δεδομένου ότι η υποχρέωσή τους έπρεπε να είναι ισχυρότερη και πιο δεσμευτική επειδή ήθελαν η υπηρεσία τους να είναι προς τον Θεό, ο όρκος έγινε κάτι περισσότερο από μια συμβουλή τελειότητας ή ένα ιδανικό που έπρεπε να επιδιώξουν. Θα έπρεπε η συνείδηση του Χριστιανού να δεσμευτεί από μια τυπική επιβεβαίωση. Ως εκ τούτου, ενώ η ιπποκρατική ιατρική εθιμοτυπία υιοθετήθηκε τηρουμένων των αναλογιών από τους Χριστιανούς (όπως έγινε αργότερα από Εβραίους και Μουσουλμάνους γιατρούς), ο όρκος φαίνεται να απέκτησε έναν ρόλο που έλειπε από την προχριστιανική χρήση του.¹⁷⁷

Τον έκτο αιώνα ο Κασσιόδωρος (περίπου 487–583) έγραψε δύο συγγράμματα που περιγράφουν τα καθήκοντα των γιατρών που μαρτυρούν τόσο την επιμονή της Ιπποκρατικής ιατρικής ηθικής στην ύστερη αρχαιότητα όσο και την εισαγωγή μιας ειδικά χριστιανικής έμφασης στη συμπόνια μέσα στην ιατρική. Το πρώτο από αυτά συντάχθηκε όταν ήταν στην υπηρεσία του Οστρογότθου βασιλιά Θεοδώριχου (493–526) στην Ιταλία.. Το σύγγραμμα¹⁷⁸ ξανά εισήγαγε το αξίωμα του κόμη αρχιάτρου (*comes archiatrorum*), που φαίνεται ότι ήταν ταυτόχρονα ο πρόεδρος της ένωσης των αστών γιατρών στη Ρώμη και προσωπικός γιατρός του Βασιλιά και της οικογένειάς του. Το κείμενο αρχίζει με ένα εγκώμιο στην χρησιμότητα της ιατρικής τέχνης, που αποκαλείται «ένδοξη» επειδή διώχνει ασθένειες και αποκαθιστά την υγεία. Ο Κασσιόδωρος επαινεί την ασυνήθιστη προγνωστική ικανότητα των έμπειρων γιατρών, επαινεί την τέχνη ως προερχόμενη από μια

σπούδασε ιατρική στην Αλεξάνδρεια, αρνήθηκε να ορκιστεί (Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός., Ομιλία VII, και διὰ τοῦτο τὰ τίμα πιστευόμενος καὶ μὴδὲν Ἱπποκράτους ὄρκιστοῦ προσδεόμενος,

Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians* 182 and n. 8). Ο Vivian Nutton νομίζει ότι ο όρκος έγινε ένα σημείο Αντι-Χριστιανικής συμπεριφοράς στην Αλεξάνδρεια του 4^{ου} αιώνα¹⁷⁴ Edelstein, “Professional Ethics,” 331 and n. 22. Αμφισβητήθηκε η έκταση κατά την οποία οι γιατροί έπαιρναν αυτόν τον όρκο: δες Nutton, “Beyond the Hippocratic Oath” 20 and 23–4.

¹⁷⁵ Ο Ιερώνυμος, που έγραψε στα τέλη του τέταρτου αιώνα, πιστεύεται ότι αναφέρει τον όρκο με επιδοκιμασία (*Epistulae* 52.15). Ωστόσο, είναι πιθανό να αποδίδει στις εντολές του όρκου, που προέρχονται από άλλα δεοντολογικά έργα του Ιπποκράτη (L. C. MacKinney, *Ιατρική Ηθική και Εθιμοτυπία στον πρώιμο μεσαίωνα: η συνέχιση των Ιπποκρατικών ιδανικών* («Medical Ethics and Etiquette in the Early Middle Ages: The Persistence of Hippocratic Ideals», *BHM* 26 [1952]: 3–4 C. R. Galvão-Sobrinho, *Ιπποκρατικά Ιδανικά, Ιατρική Ηθική και η Εξάσκηση της Ιατρικής στον Πρώιμο Μεσαίωνα: Η Κληρονομιά του Όρκου του Ιπποκράτη* [«Hippocratic Ideals, Medical Ethics, and the Practice of Medicine in the Early Middle Ages: The Legacy of the Hippocratic Oath»], *JHM* 51 [1996]: 440–2). Ακόμα κι αν ο Ιερώνυμος δεν έκανε χρήση του όρκου, το ενδιαφέρον του για τις ιπποκρατικές πραγματείες μαρτυρεί τη συμπάθειά του με ορισμένα στοιχεία της ελληνικής ιατρικής ηθικής.

¹⁷⁶ Δες Jones, *Ο Όρκος του Γιατρού* (*The Doctor’s Oath*) 17–27, για κείμενα από κριτική και μεταφράσεις των διαφόρων εκδόσεων 51–55. Ο Jones πιστεύει ότι ο όρκος είναι πριν την εποχή του Γαληνού (55), όμως αυτό είναι εικασία. Οι Lichtenthaler και Deichgräber χρονολογούν τον αρχικό όρκο στον πέμπτο αιώνα π.Χ. που είναι πιθανόν (Kapparis, *Abortion in the Ancient World* 70).

¹⁷⁷ Galvão-Sobrinho, *Ιπποκρατικά Ιδανικά* (“Hippocratic Ideals”) 446–53; Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians* 247–8.

¹⁷⁸ Αυτό το σύγγραμμα υπάρχει στο *Variae* 6.19.

διαπαιδαγώγηση μάθησης, και συμβουλεύει τους γιατρούς να εμπιστεύονται περισσότερο στην επιστήμη παρά στη δική τους εμπειρία. Επίσης επιτιμά τους γιατρούς που φιλονικούν δίπλα στο κρεβάτι του ασθενούς, και τους παροτρύνει να συνεργαστούν για να βοηθήσουν αρμονικά ο ένας τον άλλο, και τους θυμίζει ότι στην αρχή της σταδιοδρομίας τους ότι ορκίστηκαν έναν όρκο να μισούν την αδικία και να αγαπούν την καθαρότητα. Αυτό το σύγγραμμα αποπνέει το πνεύμα της Ιπποκρατικής Ιατρικής Ηθικής και θα μπορούσε εύκολα να είχε συνταχθεί αιώνες νωρίτερα από έναν παγανιστή συγγραφέα. Σ' αυτό πολύ λίγα είναι ξεκάθαρα Χριστιανικά

Μετά που αποσύρθηκε από την αυλή του Θεοδώριχου, ο Κασσιόδωρος ίδρυσε ένα μοναστήρι στο Βιβάριο του Bruttium. Στην εισαγωγή στα *Θεία και Ανθρώπινα αναγνώσματα* γράφει σ' αυτούς τους μοναχούς που ήταν επίσης και γιατροί:

Σας χαιρετώ . . . όσους λυπάστε για τα βάσανα των άλλων, λυπάστε για εκείνους που κινδυνεύουν, στεναχωριέστε για τον πόνο εκείνων που τον δέχονται, και πάντα στενοχωριέστε με προσωπική θλίψη για τις κακοτυχίες των άλλων, έτσι ώστε, όπως σας διδάσκει η εμπειρία της τέχνης σας, βοηθήστε τους αρρώστους με γνήσιο ζήλο. Θα λάβετε την ανταμοιβή σας από αυτόν από τον οποίο μπορούν να πληρωθούν αιώνιες ανταμοιβές για προσωρινές πράξεις. Μάθετε, λοιπόν, τις ιδιότητες των βοτάνων και εκτελέστε τη σύνθεση των φαρμάκων σχολαστικά. Και μην εμπιστεύεστε την υγεία σε ανθρώπινες συμβουλές. Διότι, αν και η τέχνη της ιατρικής διαπιστώθηκε ότι έχει εδραιωθεί από τον Κύριο, αυτός που χωρίς αμφιβολία δίνει ζωή στους ανθρώπους τους κάνει υγιείς. Διότι είναι γραμμένο: «Και ό,τι κάνετε με λόγο ή με πράξη, να τα κάνετε όλα στο όνομα του Κυρίου Ιησού, ευχαριστώντας τον Θεό και τον Πατέρα δι' Αυτόν»¹⁷⁹.

Είναι διδακτικό να συγκρίνουμε αυτή την παρότρυνση που είχε απευθύνει στον *Κόμη Αρχίατρο (comes archiatrorum)* και κατ' επέκταση, στους γιατρούς που ασχολούνται με την υπηρεσία στο κοινό. Και στα δύο έγγραφα ο Κασσιόδωρος επαινεί την Ιατρική τέχνη. Αλλά ενώ στο πρώτο παροτρύνει τους κοσμικούς γιατρούς, με ένα κλασικό τρόπο, να εμπιστευθούν την τέχνη τους, στο δεύτερο ενθαρρύνει τους μοναχούς να θέσουν την εμπιστοσύνη τους στον Κύριο παρά στην τέχνη της ιατρικής. Η οδηγία του Κασσιόδωρου προς τους κοσμικούς γιατρούς, κατά το μεγαλύτερο μέρος αναπαράγει τις παραδοσιακές Ιπποκρατικές αρετές που θα περιμέναμε από τους γιατρούς. Αν και γράφει ότι οι κοσμικοί γιατροί θα πρέπει να είναι αφοσιωμένοι στην τέχνη τους και να θυμούνται τον όρκο που έχουν δώσει, δίνει μια δευτερεύουσα έμφαση στα κίνητρα, και στις ποιότητες του κοσμικού γιατρού. Προφανώς το κάνει επειδή γράφει αυτό που είναι ουσιαστικά ένα κοσμικό έγγραφο. Αντίθετα, προτρέπει τους μοναχούς-γιατρούς να παρακινηθούν από συμπόνια για να «εκτελούν [ό,τι ορίζει] τις λειτουργίες της ευλογημένης ευσέβειας» για μια ανταμοιβή που θα δοθεί από τον Κύριο. Στην ιατρική-ηθική βιβλιογραφία του πρώιμου Μεσαίωνα, αυτές οι θρησκευτικές και φιλανθρωπικές ιδέες της μοναστικής ιατρικής συγχωνεύτηκαν με την προηγούμενη κοσμική παράδοση της Ιπποκρατικής ιατρικής ηθικής.¹⁸⁰ Και τα δύο προήλθαν από πολύ σημαντικούς κλάδους στην παράδοση της Δυτικής ιατρικής ηθικής. Με την εισαγωγή της χριστιανικής έμφασης στη συμπόνια ως ουσιαστικό κίνητρο, μπορεί κανείς να μιλήσει για κάτι νέο στην ιατρική ηθική — ένα στοιχείο που δεν μπορούμε να πούμε ότι αντιπροσώπευε ένα ιδανικό στην προχριστιανική ιατρική. Η παραβολή του Ιησού για τον Καλό Σαμαρείτη, έγινε ένα πρότυπο για τη Χριστιανική αγάπη. Η συμπόνια — όχι απλώς το καθήκον προς την τέχνη — έγινε το κίνητρο ιδανικό του χριστιανού γιατρού. Ωστόσο, το γεγονός ότι ο Κασσιόδωρος ενθαρρύνει το πνεύμα της συμπόνιας σε μοναχούς

¹⁷⁹ Institutiones 1.31.

¹⁸⁰ MacKinney, "Medical Ethics and Etiquette" 1–31.

που ήταν γιατροί, ενώ παρέλειψε να το αναφέρει γραπτώς στους κοσμικούς γιατρούς των (οι οποίοι δεν ασκούσαν απαραίτητα την ιατρική από θρησκευτικά κίνητρα) υποδηλώνει ότι ήταν πολύ θέμα καρδιάς παρά να αποτελεί εκτελεστό κριτήριο για την εισαγωγή στην άσκηση της ιατρικής.

Συμπέρασμα

Η ελληνορωμαϊκή κοινωνία αναγνώρισε τη φιλανθρωπία ως κίνητρο για την άσκηση της ιατρικής, αλλά ποτέ δεν ήταν απαραίτητη για το ιδανικό του κλασικού γιατρού. Το νόημα της έννοιας άλλαξε με τον καιρό: Στο *Παραγγέλαι* είναι η καλοσύνη, για τον Γαληνό, είναι να είναι *φιλόσοφος*. Ο Γαληνός, ερευνώντας τα διάφορα κίνητρα που θα μπορούσαν να προσελκύσουν άτομα να ασχοληθούν με την ιατρική τέχνη, αναγνώρισε μια ποικιλία κινήτρων, ένα από τα οποία ήταν η φιλανθρωπία, όπως και η επιθυμία για χρήματα, τιμή και ασυλίες από τη φορολογία. Όμως το μόνο ουσιώδες ήταν η ικανότητα. Αποκλείοντας τον οίκτο ως βάση για προσωπική βοήθεια, η κλασική φιλανθρωπία διέφερε σημαντικά από τη χριστιανική φιλανθρωπία τόσο ως προς το κίνητρο όσο και ως προς την πρακτική.¹⁸¹ Η Στωική αντίληψη της απάθειας (μη ευαισθησία στον πόνο), επιπλέον, ενθάρρυνε μια στάση εφησυχασμού που ήταν ικανοποιημένη να δεχτεί τον κόσμο όπως είναι και όχι να προσπαθήσει να τον αλλάξει. Ενώ θα ήταν αλαζονικό να αμφιβάλλουμε ότι πολλοί ειδωλολάτρες γιατροί ασκούσαν συμπόνια στην ιατρική περίθαλψη, δεν υπήρχε στον κλασικό κόσμο καμία εξωτερική ώθηση, κανένα ανυψωμένο ιδανικό, καμία συγκεκριμένη αρετή συμπόνιας. Με σπάνιες εξαιρέσεις (π.χ. Σκριμπόνιους Λάργκους), οι αρχαίοι φιλοσοφικοί ή ιατρικοί συγγραφείς δεν περίμεναν να είναι ανθρωπιστής ή φιλάνθρωπος ο ενάρετος γιατρός κατά την εξάσκηση της ιατρικής. Αυτή η προσδοκία έπρεπε να περιμένει την έλευση του Χριστιανισμού, που αντικατέστησε με το να εξιδανικεύσει πολύ διαφορετικές αρετές από αυτές που είχαν κυριαρχήσει για πολύ στον κλασικό κόσμο.¹⁸² Στην ιατρική-ηθική βιβλιογραφία του πρώιμου Μεσαίωνα τα νέα θρησκευτικά και φιλανθρωπικά ιδεώδη της μοναστηριακής ιατρικής συγχωνεύτηκαν με την παλαιότερη κοσμική παράδοση του Ιπποκράτη για να περιγράψουν μια διαφορετική

¹⁸¹ Στο De clem. 2.6–7 ο Σενέκας κάνει ένα διαχωρισμό μεταξύ της επιείκειας, την οποία θεωρεί μια από τις υψηλότερες αρετές, και του οίκτου, που τον θεωρεί κακία (για τον Σενέκαδες on Seneca, B. F. Harris, *Η Ιδέα του Ελέους στο Ελληνορωμαϊκό πλαίσιο* ("The Idea of Mercy and Its Graeco-Roman Context,") in *God Who Is Rich in Mercy: Essays Presented to D. B. Knox*, ed. P. T. O'Brien and D. G. Peterson, 98–99. Η Holman παρατηρεί ότι «απουσιάζει η γλώσσα του 'οίκτου' στα κλασικά κείμενα (The Hungry Are Dying 11). «Καθώς η Χριστιανική συζήτηση για τη φιλανθρωπία άλλαξε την εστίαση των 'καλών έργων' από την πόλη προς τα σώματα των φτωχών, γράφει, «επαναπροσδιόρισε τα κριτήρια για τη λήψη πρόνοιας. Η σωματική ανάγκη είχε πλέον σημασία για αυτήν και όχι μόνο από την άποψη της τάξης της πόλης» (18). See also E. A. Judge, «*Η αναζήτηση του Ελέους στην Υστερή Αρχαιότητα*» ("The Quest for Mercy in Late Antiquity," in O'Brien and Peterson, *God Who Is Rich in Mercy* 107–21.

¹⁸² Δες π.χ., Castelli για μια εκτενή σύγχρονη βιβλιογραφία που ασχολείται με την επιρροή του χριστιανικού ασκητισμού στην «επανεγγραφή» των ιεραρχιών των φύλων (*Φύλο, Θεωρία και η ανάπτυξη του Χριστιανισμού* "Gender, Theory, and The Rise of Christianity" 251 and n. 54; cf. Lecky, *History of European Morals* 2:361–3). Η κλασική και όχι η χριστιανική άποψη για τους φτωχούς μπορεί επίσης να βρεθεί σε κείμενα από την ύστερη αρχαιότητα, υποδεικνύοντας ότι ορισμένοι χριστιανοί συνέχισαν να αισθάνονται πιο άνετα με την ελληνική άποψη, η οποία δεν θεωρούσε τη φτώχεια ως μια συγκεκριμένη κοινωνική ταυτότητα. Η Holman παραθέτει τον Συνέσιο (περί το 370–414 μ.Χ.), ένα μαθητή της Υπατίας και επίσκοπο της Πεντάπολης στην Κυρήνη ως παράδειγμα (The Hungry Are Dying 177–9).

υιοθέτηση από τους Χριστιανούς των Ελληνικών ιδανικών, «Η πράξη της προσαρμογής λειτούργησε και ως σύμπτωμα και ως αιτία: σύμπτωμα της γενικής ατμόσφαιρας των διασταυρούμενων ιδεολογιών και αιτία των πρόσφατα διατεταγμένων ταυτοτήτων που εξελίχθηκαν».¹⁸³

¹⁸³ Holman, *The Hungry Are Dying* 180.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΤΕΛΟΥΣ

ⁱ Βουζύγειαι αραί: αναφέρονται στον Βουζύγη τον Αθηναίο, που ήταν ο πρώτος που έξεψε βόδια. Οι κατάρες αφορούσαν αρχικά αυτόν που θυσίαζε βόδι που ήταν για όργωμα και το θεωρούσαν σαν ανθρωποκτονία. Αναφέρονται στον Κλήμεντα οὐκ ἂν οὖν ἐκφύγοιεν τὴν Βουζύγιον ἄρὰν ὅσοι μὴ δοκιμάζοντες σφίσι συμφέρειν τινὰ ἐτέροις ταῦτα παρακελεύονται ποιεῖν, (Στρωματεῖς 2.23.139.1) Ο Κλάυδιος Αιλιανός (Ε:14) *Νόμος καὶ οὗτος Ἀττικὸς. ὃς ἂν ἀτάφω περιτύχη σώματι ἀνθρώπου, πάντως ἐπιβάλλειν αὐτῷ γῆν, θάπτειν δὲ πρὸς δυσμὰς βλέποντας. καὶ τοῦτο δὲ ἦν φυλαττόμενον παρ' αὐτοῖς. βοῦν ἄρότην καὶ ὑπὸ ζυγὸν πονήσαντα σὺν ἄρότρῳ ἢ καὶ σὺν τῇ ἀμάξῃ, μηδὲ τοῦτον θύειν, ὅτι καὶ οὗτος εἶη ἂν γεωργὸς καὶ τῶν ἐν ἀνθρώποις καμάτων κοινωνός.* Το θέμα της Αντιγόνης του Σοφοκλή αφορά τον τάφο του αδελφού της.

ⁱⁱ Από την εργασία Η έννοια του επαγγελματισμού και ο ρόλος του επαγγέλματος στην ιατρική γενικά και την ακτινολογία ειδικά (Χαλαζωνίτη Αθανάσιου) **αναφέρεται** Πρώτος ο Σκριμπόνιος, (47 μ.Χ., Φαρμακοποιός του Ρωμαίου Αυτοκράτορα Κλαύδιου) επιχειρήσε να δώσει γραπτώς τον ορισμό του ιατρικού επαγγέλματος ως μία: δέσμευση συμπεριφοράς με συμπάθεια και αίσθημα ελέους, προς την αντιμετώπιση του πόνου των πασχόντων. Παράλληλα προσέδωσε και μία ανθρωπιστική προσέγγιση στο ιατρικό επάγγελμα, σύμφωνα όμως πάντα με τις επιταγές του Όρκου του Ιπποκράτη και τη γενικότερη υποχρέωση του ιατροῦ να εἶναι διαθέσιμος να παράσχει τη βοήθεια του προς τον πάσχοντα οποτεδήποτε η ανάγκη το επιτάσσει.

ⁱⁱⁱ Αποκάλυψη Πέτρου: 26 Και κοντά σε εκείνο το μέρος είδα ένα άλλο στενό μέρος όπου έπεφτε το ρέμα και η δυσωδία αυτών που βασανίζοταν, και εκεί ήταν σαν λίμνη. Και εκεί κάθονταν γυναίκες μέχρι το λαιμό τους μέσα σε αυτό το υγρό, και απέναντί τους πολλά παιδιά που γεννήθηκαν εκτός ώρας κάθονταν κλαίγοντας· και από αυτά βγήκαν ακτίνες φωτιάς και χτύπησαν τις γυναίκες στα μάτια· και αυτές ήταν που συνέλαβαν εκτός γάμου (;) και προκάλεσαν αποβολή 26. Πλησίον δὲ τοῦ τόπου ἐκείνου εἶδον ἕτερον τόπον τεθλιμμ[έν]ον ἐν <ῶ> ὁ ἰχώρ καὶ ἡ δυσωδία τῶν κολαζομένων κατέρρεε καὶ ὡσπερ λίμνη ἐγένετο ἐκεῖ· κάκει ἐκάθηοντο γυναῖκες ἔχουσαι τὸν ἰχώρα μέχρι τ[ῶ]ν τραχήλ[ων], καὶ ἀντικρὺς αὐτῶν πολλοὶ παῖδες, οἱ[τινες] ἄωροι ἐτ[ί]κτοντο, καθημένοι ἐκλαιον, καὶ προήρχοντο ἐξ αὐ[τῶν] φλόγ[ες] πυρὸς καὶ τὰς γυναῖκας ἐπλησσον κατὰ τῶ[ν] ὀφθαλμῶν· αὗται δὲ ἦσαν αἱ ἀ[γάμω]ς τὰ βρέφη τεκοῦσαι καὶ ἐκτρώσασαι

^{iv} , Ιουστίνου Απολογία 1.27 ενα μηδένα διώκωμεν μηδέ ἀσεβῶμεν , ἐκτιθέναί και τα γεννώμενα, Ιουστίνου Απολογία 1.29 Καί πάλιν, μή τῶν ἐκτεθέντων τίς μή ἀναληφθεῖς θανατωθῆ, καὶ ὦμεν ἀνδροφόνοι. Ἄλλ' ἢ τὴν ἀρχὴν οὐκ ἐγαμοῦμεν, εἰ μή ἐπὶ παίδων ἀνατροφῆ, ἢ παραιτούμενοι τό γήμασθαι τέλειον εγκρατευόμεθα

^v Κλήμης Αλεξανδρινός

Παιδαγωγός III[5] Φεῦ τῆς τοσαύτης ἀνομίας. Ἄλλ' οὐδὲ συνιᾶσιν οἱ ταλαίπωροι, ὡς τὸ ἄδηλον τῆς συνουσίας πολλὰς ἐργάζεται τραγωδίας. Παιδι πορνεύσαντι καὶ μαχλώσας θυγατράσιν ἀγνοήσαντες πολλάκις μίγνυνται πατέρες, οὐ μεμνημένοι τῶν ἐκτεθέντων παιδίων, καὶ ἄνδρας δείκνυσι τοὺς γεγεννηκότας ἀκρασίας ἐξουσία. Στρώματα II 92... οἱ δὲ καὶ τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐκτιθέασιν ἔγκονα, 93 Ρωμαῖοι, εἰ καὶ τις ἔγκυος καταδικασθεῖη τὴν ἐπὶ θανάτῳ, οὐ πρότερον ἐῶσιν ὑποσχεῖν τὴν τιμωρίαν [3] πρὶν ἢ ἐκτεκεῖν. ἀντικρυσ γοῦν καὶ ὅσα τῶν ζῶων κυοφορεῖ, ὁ νόμος οὐκ ἐπιτρέπει ἄχρις ἂν ἀποτέκη σφαγιάζεσθαι,

^{vi} Οριγένους Κατὰ Κέλσου 8.55 ...Φαμὲν δὲ καὶ πρὸς ταῦτα ὅτι εὐλογος ἐξαγωγή οὐδεμία ἡμῖν εἶναι δοκεῖ εἰ μὴ ἡ δι' εὐσέβειαν καὶ ἀρετὴν μόνη, ἐπὶν ὑπὸ τῶν δικάζειν νομιζομένων ἢ ἐξουσίαν τοῦ ζῆν ἡμῶν ἔχειν δοκούντων τὸ ἕτερον προτεινῆται, ἢ τὸ ζῆν μετὰ τοῦ παρὰ τὰ διατεταγμένα ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ πράττειν ἢ τὸ ἀποθνήσκειν μετὰ τοῦ πείθεσθαι τοῖς λόγοις αὐτοῦ. Ἄλλὰ καὶ ἄγεσθαι γυναῖκα ἐπέτρεψεν ἡμῖν ὁ θεός, ὡς οὐ πάντων χωρούντων τὸ διαφέρειν τουτέστι τὸ πάντῃ καθαρὸν, καὶ ἀγομένοις γυναῖκας τὰ γεννώμενα πάντως τρέφειν **καὶ μὴ ἀναιρεῖν** τὰ ὑπὸ τῆς προνοίας διδόμενα τέκνα.

^{vii} Αθηνάγορος: Επιστολή από ΧΧV Ου γαρ του αυτού νομίζειν μεν και το κατά γαστρος ζῶων εἶναι και δια τούτου αυτού μέλειν τῳ θεῷ, και παρεληλυθότα εις τον βιον φονεύειν, και μη εκτιθέναί μεν το γεννηθέν , ὡς των εκτιθέντων τεκνοκτονούντων, πάλιν δε το τραφέν αναιρεῖν ' αλλ' ἔσμεν πάντα πανταχοῦ ὅμοιοι και ἴσοι, δουλεύοντες τῳ λόγῳ και ουκ ἄρχοντες αυτού .

^{viii} Αθηνάγορας Περί αναστάσεως Ει γάρ πάσα κοινῶς η των ανθρωπων φύσις εκ ψυχῆς αθανάτου και του κατά την γένεσιν αυτη συναρμοσθέντος σώματος έχει την σύστασιν , και μήτε τη φύσει της ψυχῆς καθ' ἑαυτήν μήτε τη φύσει του σώματος χωρίς απεκλήρωσε θεός την τοιάνδε γένεσιν ἢ την ζωὴν και τον σύμπαντα βίον, αλλά τοίς εκ τούτων γενομένοις ανθρωποις , ἰν' εἰς ὧν γεννῶνται και ζωσι δια βίωσαντες εις ἐν τι και κοινῶν καταλήξωσι τέλος, δεῖ πάν τως ἐνός ὄντος ἐξ αμφοτέρων ζῶου, του και πάσχοντος οπόσα πάθη ψυχῆς και οπόσα του σώματος, ενεργούντός τε και πράπτοντος οπόσα της αισθητικῆς ἢ της λογικῆς δέεται κρίσεως , προς ἐν τι τέλος αναφέρεσθαι πάντα τον εκ τούτων ειρμόν, ἵνα πάντα και διά

πάντων συντρέχει προς μίαν αρμονίαν και την αυτήν συμπάθειαν, ανθρώπου γένεσις, ανθρώπου φύσις, ανθρώπου ζωή, ανθρώπου πράξεις και πάθη, και βίος και το τη φύσει προσήκον τέλος.

^{ix} Γρηγόριος Νύσσης 28 από Κατηχητικά ομιλία: 28. ΓΙΑ ΤΑ ΟΡΓΑΝΑ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗΣ Ἄλλα κωμωδοῦσι τὴν φύσιν ἡμῶν, καὶ τὸν τῆς γεννήσεως τρόπον διαθρυλλοῦσι, καὶ οἴονται διὰ τούτων ἐπιγέλαστον ποιεῖν τὸ μυστήριον, ὡς ἀπρεπὲς ὄν θεῶ διὰ τοιαύτης εἰσόδου τῆς τοῦ ἀνθρωπίνου βίου κοινωνίας ἐφάσασθαι. ἀλλ' ἤδη περὶ τούτου καὶ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν εἴρηται λόγοις ὅτε μόνον αἰσχρὸν τῆ ἑαυτοῦ φύσει τὸ κακὸν ἐστὶ καὶ εἶ τι πρὸς τὴν κακίαν οἰκείως ἔχει. ἡ δὲ τῆς φύσεως ἀκολουθία, θείῳ βουλήματι καὶ νόμῳ διαταχθεῖσα, πόρρω τῆς κατὰ κακίαν ἐστὶ διαβολῆς, ἢ οὔτω γ' ἂν ἐπὶ τὸν δημιουργὸν ἢ κατηγορία τῆς φύσεως ἐπανοί, εἶ τι τῶν περὶ αὐτὴν ὡς αἰσχρὸν τε καὶ ἀπρεπὲς διαβάλλοιτο. εἰ οὖν μόνης κακίας τὸ θεῖον κεχώρισται, φύσις δὲ κακία οὐκ ἔστι, τὸ δὲ μυστήριον ἐν ἀνθρώπῳ γενέσθαι τὸν θεόν, οὐκ ἐν κακίᾳ λέγει, ἡ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τὸν βίον εἰσόδος μία ἐστὶ, δι' ἧς παράγεται ἐπὶ τὴν ζωὴν τὸ γεννώμενον, τίνα νομοθετοῦσιν ἕτερον τρόπον τῶ θεῶ τῆς εἰς τὸν βίον παρόδου οἱ ἐπισκεφθῆναι μὲν παρὰ τῆς θείας δυνάμεως ἀσθενήσασαν ἐν κακίᾳ τὴν φύσιν εὐλογον θείας δυνάμεως ἀσθενήσασαν τὴ κρίνοντες, πρὸς δὲ τὸν τῆς ἐπισκέψεως τρόπον δυσαρεστούμενοι, οὐκ εἰδότες ὅτι πᾶσα πρὸς ἑαυτὴν ἢ κατασκευὴ τοῦ σώματος ὁμοτίμως ἔχει, καὶ οὐδὲν ἐν ταύτῃ τῶν πρὸς τὴν σύστασιν τῆς ζωῆς συντελούντων ὡς ἄτιμόν τι ἢ πονηρὸν διαβάλλεται; πρὸς ἕνα γὰρ σκοπὸν ἢ τῶν ὀργανικῶν μελῶν διασκευὴ πᾶσα συντέτακται. ὁ σκοπὸς ἐστὶ τὸ διαμένειν ἐν τῇ ζωῇ τὸ ἀνθρώπινον. τὰ μὲν οὖν λοιπὰ τῶν ὀργάνων τὴν παροῦσαν συνέχει τῶν ἀνθρώπων ζωὴν, ἄλλα πρὸς ἄλλην ἐνέργειαν μεμερισμένα, δι' ὧν ἡ αἰσθητικὴ τε καὶ ἐνεργητικὴ δύναμις

οἰκονομεῖται· τὰ δὲ γεννητικὰ τοῦ μέλλοντος ἔχει τὴν πρόνοιαν, δι' ἑαυτῶν τῆ φύσει τὴν διαδοχὴν ἀντείσχοντα· εἰ οὖν πρὸς τὸ χρεῖώδες βλέποις, τίνας ἂν εἴη τῶν τιμῶν εἶναι νομιζομένων ἐκεῖνα δεύτερα; οὐκ δε ἂν προτιμότερον κατα τὸ εὐλογον κρίνοῦτο; οὐ γὰρ ὀφθαλμῶ καὶ ἀκοῇ καὶ γλώσσῃ, ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν αἰσθητηρίων πρὸς τὸ διηνεκὲς τὸ γένος ἡμῶν διεξάγεται ταῦτα γάρ, καθὼς εἴρηται, τῆς παρούσης ἐστὶν ἀπολαύσεως, ἀλλ' ἐν ἐκείνοις ἡ ἀθανασία συντηρεῖται τῇ ἀνθρωπότητι, ὡς αἰεὶ καθ' ἡμῶν ἐνεργοῦντα τὸν θάνατον ἄπρακτον εἶναι τρόπον τινὰ καὶ ἀνήνυτον, πάντοτε πρὸς τὸ λείπον διὰ τῶν ἐπιγινομένων ἐαυτὴν ἀντεισαγούσης τῆς φύσεως· τί οὖν ἀπρεπὲς περιέχει ἡμῶν τὸ μυστήριον, εἰ διὰ τούτων κατεμίχθη ὁ θεὸς τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ, δι' ὧν ἡ φύσις πρὸς τὸν θάνατον μάχεται;

^x θάπτον γὰρ ἂν τις τοὺς ἀπὸ Μωϋσοῦ καὶ Χριστοῦ μεταδιδάξειεν ἢ τοὺς ταῖς αἰρέσεις προστετηκότας ἰατροῦς τε καὶ φιλοσόφους. (Diff. Puls. 3.3: 8.657 K)

Διότι πιο εύκολα θα μπορούσε κανείς να διδάξει καινοτομίες στους οπαδούς του Μωυσή και του Χριστού παρά στους γιατρούς και τους φιλοσόφους που προσκολλώνται γερά στις «αἰρέσεις» τους

ἵνα μή τις εὐθὺς κατ' ἀρχάς, ὡς εἰς Μωϋσοῦ καὶ Χριστοῦ διατριβὴν ἀφιγμένος, νόμων ἀναποδείκτων ἀκούη, καὶ ταῦτα ἐν οἷς ἤκιστα χρεῖ·

για να μην ακούσει κανείς στην αρχή, σαν να είχε μπει στη σχολή του Μωυσή και του Χριστού, να μιλάει για νόμους που δεν έχουν επιδειχθεί και ότι εκεί που είναι λιγότερο κατάλληλο

Η Φροντίδα της Υγείας στην Πρώτη Εκκλησία

Η ανάπτυξη της φροντίδας των ασθενών στον πρώιμο Χριστιανισμό θεωρήθηκε μερικές φορές ότι συνέβη σε δύο στάδια. Στην προ-Κωνσταντινική εκκλησία, η φιλανθρωπική δραστηριότητα, συμπεριλαμβανομένης της φροντίδας των ασθενών, εξαρτιόταν σε μεγάλο βαθμό από τις διακονίες μη ιατρικών κληρικών και λαϊκών. Μετά τη νομιμοποίηση του Χριστιανισμού το 313 μ.Χ. και την εισροή κρατικών κονδυλίων που κατέληξαν να κατευθυνθούν για την υποστήριξή της, η δημιουργία μόνιμων ιατρικών ιδρυμάτων σηματοδότησε την παρακμή μιας προσέγγισης με επίκεντρο την ενορία της εκκλησίας, προς όφελος των οργανωμένων θεσμικών προσπαθειών για λογαριασμό εκείνων που απαιτούσαν ιατρική θεραπεία. Θα υποστηρίξω σ' αυτό το κεφάλαιο ότι αυτή η άποψη δεν αποδίδει. Η άποψη δεν ανταποκρίνεται στα στοιχεία, τα οποία υποδεικνύουν ότι στην πρώιμη εκκλησία υπήρχε ένα πιο ανεπτυγμένο πρότυπο φιλανθρωπίας από ό,τι αναγνωρίζεται μερικές φορές. Ειδικότερα, θα προτείνω ότι μέχρι τον τρίτο αιώνα η ραγδαία ανάπτυξη του Χριστιανισμού στις πόλεις της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας οδήγησε στην σε μεγάλη κλίμακα ενοριακή οργάνωση του φιλανθρωπικού έργου.¹ Ο λοιμός του Κυπριανού, που ταλαιπώρησε την αυτοκρατορία κατά το μέσο του τρίτου αιώνα, επέκτεινε πάρα πολύ τον φιλανθρωπικό της ρόλο, και σημείωσε μια σημαντική πρόοδο στην οργάνωση της ιατρικής φιλανθρωπίας που είχε προηγηθεί ενώ προετοίμασε το δρόμο για μόνιμα μη ενοριακά ιδρύματα, ειδικά νοσοκομεία, στον τέταρτο αιώνα. Όμως η δημιουργία των νοσοκομείων δε σήμαινε τον τερματισμό του ρόλου των αστικών εκκλησιών στο να χορηγούν ιατρική φιλανθρωπία, που συνεχίστηκε για αρκετούς ακόμη αιώνες.

Η Οργάνωση της Ιατρικής Μέριμνας

Από πολύ νωρίς ο Χριστιανισμός έδειξε έναν αξιοσημείωτο φιλανθρωπικό ζήλο που εκδηλώθηκε τόσο με προσωπική όσο και συλλογική μέριμνα για αυτούς που βρισκόταν σε μια φυσική ανάγκη. Σε αντίθεση με τον κλασικό κόσμο, που δεν είχε καμία θρησκευτική ώθηση για φιλανθρωπία που να έπαιρνε τη μορφή προσωπικού ενδιαφέροντος για αυτούς που ήταν σε στενοχώρια, ο Χριστιανισμός θεωρούσε τη φιλανθρωπία ότι είχε κίνητρο την αγάπη, όπου η αγάπη είναι να δίνεις τον εαυτό σου για τους άλλους ανθρώπους και που αντανακλούσε την ενσάρκωμένη και λυτρωτική αγάπη του Θεού στον Ιησού Χριστό. Την ίδια στιγμή που οι κοινοί Χριστιανοί ενθαρρύνονταν να επισκέπτονται ιδιωτικά τους ασθενείς και να βοηθούν τους πτωχούς, η πρώτη εκκλησία καθιέρωσε μερικές μορφές οργανωμένης βοήθειας.² Η διοικητική δομή της τοπικής εκκλησίας ήταν απλή αλλά

¹ Ο Keith Hopkins υποστηρίζει ότι η σπουδαιότερη περίοδος Χριστιανικής αύξησης ήταν ο τρίτος αιώνα, όταν ο αριθμός των Χριστιανών αυξήθηκε από about 200,000 σε περισσότερους από 6 εκατομμύρια, *(Ο Αριθμός των Χριστιανών και οι συνέπειες του* ["Christian Number and Its Implications"] 192–3, 198)

² Δες π.χ., Ιππόλυτος, Αποστολική Παράδοση., Κανών 20 (Όταν επιλέγονται αυτοί που πρόκειται να βαφτιστούν, ας εξεταστεί η ζωή τους, αν έζησαν τιμητικά ως κατηχούμενοι, αν τίμησαν τις χήρες, αν επισκέφτηκαν τους άρρωστους και αν έκαναν κάθε καλό έργο). C. E. B. Cranfield, *Διακονία στην Καινή Διαθήκη* ("Diakonia in the New Testament,") in McCord and Parker, *Service to Christ* 37–48; R. Grant, *Η οργάνωση της Ελεημοσύνης στον πρώιμο Χριστιανισμό και στην κοινωνία: εφτά μελέτες* "The Organization of Alms," in Early

κατάλληλη για την επίβλεψη φιλανθρωπικών δραστηριοτήτων που βασιζόνταν σε μεγάλο βαθμό στην εθελοντική δραστηριότητα. Κάθε εκκλησία είχε μια διακονία δύο επιπέδων αποτελούμενη από πρεσβύτερους (ιερείς) και διακόνους (βλέπε Πράξεις 6:1–6), οι οποίοι διηθύναν την συλλογική διακονία της εκκλησίας. Οι διάκονοι, των οποίων το κύριο μέλημα ήταν η ανακούφιση των φυσικών αναγκών και ταλαιπωριών, είχαν ειδικό καθήκον να επισκέπτονται τους άρρωστους και να τους αναφέρουν στους πρεσβύτερους: «Πρέπει να είναι εκτελεστές καλών έργων, να ασκούν γενική επίβλεψη μέρα και νύχτα, ούτε να περιφρονούν τους φτωχούς ούτε να δείχνουν ιδιαίτερο σεβασμό στο πρόσωπο των πλουσίων. Πρέπει να εξακριβώσουν ποιοι βρίσκονται σε στενοχώρια και να μην τους αποκλείουν από το να λαμβάνουν μερίδιο από τα εκκλησιαστικά χρήματα, υποχρεώνοντας επίσης τους εύπορους να βάζουν χρήματα στην άκρη για καλά έργα».³ Κάθε Κυριακή γινόταν λογία για ελεημοσύνες με προορισμό αυτούς που ήταν ασθενείς ή σε ανάγκη.⁴ Η διαχείριση γινόταν από τους πρεσβύτερους και η διανομή από τους διακόνους. Οι χήρες που δεν χρειάζονταν βοήθεια αποτελούσαν μια ξεχωριστή ομάδα που αργότερα αντικαταστάθηκαν από το αξίωμα των διακονισσών. Αυτές οι χήρες και οι διακόνισσες έπρεπε να βοηθάνε τους φτωχούς, ιδιαίτερα τις γυναίκες, που ήταν άρρωστες.⁵ Παρόλο που οι αριθμοί τους και τα μέσα τους μπορεί να ήταν λίγα, οι Χριστιανοί ήταν εφοδιασμένοι, ακόμη και στις πιο δύσκολες περιστάσεις να αναλαμβάνουν σημαντική φιλανθρωπική δραστηριότητα εκ μέρους αυτών που ασθενούσαν. Λόγω του συνδυασμού του εσωτερικού κινήτρου, της αυτοπειθαρχίας και της αποτελεσματικής ηγεσίας, οι τοπικές συναθροίσεις δημιούργησαν στους δύο πρώτους αιώνες της ύπαρξης τους, μια οργάνωση,

Christianity and Society: Seven Studies 124–45; Finn 41–56.

³ Apost. const. 3.19 (quoted in Stark 87) 'πρβ Πολύκαρπος, Επιστολή προς Φιλιππησίους 6.1 (Και οι πρεσβύτεροι δε εύπλαγχοι, εις πάντας ελεήμονες, επιστρέφοντες τα αποπεπλανημένα, επισκεπτόμενοι πάντας ασθενείς, μη αμελούντες χήρας ή ορφανού ή πένητος· αλλά προνοούντες αεί του καλού ενώπιον Θεού και ανθρώπων,). Δες J. Colson, *Η διακονική λειτουργία στην αρχή της Εκκλησίας* La Fonction diaconale aux origines de l'Église 9–120, έχει μια πλήρη συζήτηση της Καινής Διαθήκης και της μεταποστολικής περιόδου; J. G. Davies, "Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period," *Journal of Ecclesiastical History* 14 (1963): 1–6; and G. W. H. Lampe, "Diakonia in the Early Church," in McCord and Parker, *Service to Christ* 49–64.

⁴ Ιουστίνου Μάρτυρος, *Απολογία* 1.67 6. οι εύποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ δὲ βούλεται δίδωσι, καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστώτῳ ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις, καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις, καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὔσι, καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὔσι ξένοις, καὶ ἀπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρεῖα οὔσι κηδεμῶν γίνεται.

⁵ Τερτυλλιανός, *Προς τις συζύγους* (Ad uxor). 2.4. Για τις διακόνισσες, δες Colson, *Η διακονική λειτουργία* (La Fonction diaconale) 121–39, και Schulze, *Χριστιανές Γιατροί στην αρχαιότητα* ("Christliche Ärztinnen in der Antike") 91–115. Ο Davies προτείνει ότι οι διακόνισσες εμφανίστηκαν ως μια ξεχωριστή τάξη στο πρώτο μισό του τρίτου αιώνα (*Διάκονοι* "Deacons" 2). Ο Crislip υποστηρίζει ότι στις γυναίκες ανατέθηκε ένας παραδοσιακός ρόλος στην Ελληνική κοινωνία της φροντίδας για τους αρρώστους (δες Crislip 44 και 165–6 n. 25), αλλά αυτό δεν το δέχεται η Helen King (*Χρησιμοποιώντας το Παρελθόν: Η φροντίδα και το ιατρικό επάγγελμα στην Αρχαία Ελλάδα* ["Using the Past: Nursing and the Medical Profession in Ancient Greece,"] in *Anthropology and Nursing*, ed. P. Holden and J. Littlewood, 10–14). Για μια σύγκριση των Χριστιανών και των παγανιστών φροντιστών υγείας και την έκταση στην οποία οι ρόλοι του φύλου έπαιξαν ένα μέρος, δες C. Schweikardt and C. Schulze, *Πλευρές της φροντίδας της υγείας των Αρχαίων και η αποδοχή τους* ("Facetten antiker Krankenpflege und ihrer Rezeption,") στο Schulze και Ihm, *Ärztetkunst und Gottvertrauen* 117–38. Οι συγγραφείς υποστηρίζουν ότι οι παγανιστές φροντιστές ήταν άνδρες ενώ οι Χριστιανοί φροντιστές ήταν γυναίκες (134).

που ήταν μοναδική στον κλασικό κόσμο, που αποτελεσματικά και συστηματικά φρόντιζε τους αρρώστους της.

Κατά τον τρίτο αιώνα η ταχεία αύξηση της εκκλησίας, ιδιαίτερα στις μεγάλες πόλεις της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, οδήγησε στην οργάνωση του φιλανθρωπικού έργου σε μεγάλη κλίμακα. Στις Ρωμαϊκές πόλεις υπήρχε συνωστισμός, και αυτός συχνά ήταν ανθυγιεινός, και ένας μεγάλος αριθμός των κατοίκων της πόλης ένιωθαν μοναξιά. Βέβαια υπήρχαν ομάδες, όπως συντεχνίες και οργανώσεις νεκροθαφτών, που είχαν μεταξύ τους ένα είδος κοινωνίας και αμοιβαίας στήριξης, αλλά υπήρχε ένας μεγάλος αριθμός κατοίκων της πόλης που ήταν έξω από οποιαδήποτε οικογενειακή ή κοινωνική υποστήριξη. Καθώς ο αριθμός αυτών που επωφελούνταν από το φιλανθρωπικό έργο της εκκλησίας αυξήθηκε, φθάσανε στο σημείο να είναι πολύ μικρός ο αριθμός των κληρικών για να αντιμετωπίσουν τις απαιτήσεις. Οι εκκλησίες δίσταζαν να διορίζουν περισσότερους από επτά διακόνους, που ήταν ο αριθμός των διακόνων που είχαν εκλέξει οι απόστολοι (δες Πράξεις 6:1–6, αν πράγματι η περικοπή περιγράφει διακόνους). Έτσι οι συναθροίσεις άρχισαν να δημιουργούν κατώτερες τάξεις κληρικών για να τους βοηθούν όπως υποδιακόνους και ακολούθους. Σε μια επιστολή που διατηρήθηκε από τον Ευσέβιο, γραμμένη το 251 από τον Κορνήλιο, επίσκοπο της Ρώμης, προς τον Φάβιο, επίσκοπο της Αντιόχειας, μαθαίνουμε ότι η εκκλησία της Ρώμης είχε 46 πρεσβυτέρους, 7 διακόνους, 7 υποδιακόνους, και 42 ακολούθους, καθώς και 52 εξορκιστές, αναγνώστες, και θυρωρούς—που όλοι μαζί αποτελούσαν ένα πολύ μεγάλο προσωπικό.⁶ Προφανώς η εκκλησία της Ρώμης είχε υποδιαιρέσει την πόλη σε επτά περιοχές, κάθε μία ήταν κάτω από ένα διάκονο, που τον βοηθούσαν ένας υποδιάκονος και έξη ακόλουθοι. Φρόντιζαν για 1,500 χήρες και πρόσωπα που ήταν σε δύσκολη θέση και τους στήριζε η εκκλησία.⁷ Ο Adolf Harnack εκτιμούσε ότι η Ρωμαϊκή εκκλησία ξόδευε από 500 χιλιάδες μέχρι 1 εκατομμύρια σηστέρτιους για τη συντήρηση αυτών που είχαν ανάγκη.⁸ Γνωρίζουμε ότι ήδη από τον δεύτερο αιώνα η εκκλησία στη Ρώμη είχε στη διάθεση της μεγάλα ποσά. Όταν ο Μαρκίων ήρθε στη Ρώμη από τον Πόντο γύρω στο 139, έκανε μια δωρεά 200 χιλιάδων σηστερτίων προς την εκκλησία, που του επεστράφησαν μετά αρκετά χρόνια όταν αφορίστηκε.⁹ Το γεγονός ότι η εκκλησία μπόρεσε να επιστρέψει ένα τόσο μεγάλο χρηματικό ποσό παρέχει μια καλή ένδειξη των πόρων που είχε στη διάθεσή της. Υπήρχαν και άλλες εκκλησίες που μπόρεσαν να συγκεντρώσουν μεγάλα ποσά σε μικρό χρονικό διάστημα. Στον τρίτο αιώνα ο Κυπριανός διηγείται πως οι εκκλησίες της Καρθαγένης συνεισέφεραν 100 χιλιάδες σηστέρτιους προς τις εκκλησίες της Νουμιδίας για να ελευθερώσουν ντόπιους που τους κρατούσαν για λύτρα.¹⁰ Έναν αιώνα αργότερα ο Ιωάννης Χρυσόστομος γράφει ότι η μεγάλη εκκλησία στην Αντιόχεια υποστήριζε 3 χιλιάδες χήρες και παρθένους με άλλους αρρώστους και φτωχούς και ταξιδιώτες.¹¹

⁶ Εκκλησιαστική Ιστορία 6.43 ἤλθον δ' οὖν εἰς ἡμᾶς ἐπιστολαὶ Κορνηλίου Ῥωμαίων ἐπισκόπου πρὸς τὸν τῆς Ἀντιοχείων ἐκκλησίας Φάβιον,.... πρεσβυτέρους εἶναι τεσσαράκοντα ἕξ, διακόνους ἑπτὰ, ὑποδιακόνους ἑπτὰ, ἀκολούθους δύο καὶ τεσσαράκοντα, ἐξορκιστὰς δὲ καὶ ἀναγνώστας ἅμα πυλωροὺς δύο καὶ πενήκοντα

⁷ Με βάση αυτούς τους αριθμούς ο Robert Grant έκανε μια συντηρητική εκτίμηση για το ότι υπήρχαν μεταξύ 15,000 και 20,000 Χριστιανοί στη Ρώμη το 251 ("The Christian Population of the Roman Empire," in *Early Christianity and Society* 7). Άλλες εκτιμήσεις θεωρούσαν ότι ο Χριστιανικός πληθυσμός της Ρώμης ήταν διπλάσιος από αυτόν τον αριθμό. Για την ανάπτυξη των κατώτερων βαθμίδων του κλήρου, δες Davies, *Διάκονοι* "Deacons" 6–15.

⁸ Harnack, *Αποστολή και Επέκταση* (Mission and Expansion) 1:195 n. 1.

⁹ Τερτυλλιανός, *De Praescriptionibus adversus Haereticos*. 30, Κατά Μαρκίωνος. 4.4.

¹⁰ Επιστολή 62.

¹¹ Ομιλία στον Ματθαίον. 66/67.3.

Όλα αυτά—η ίδρυση των κατώτερων βαθμίδων κληρικών για να βοηθήσουν τους πρεσβυτέρους και τους διακόνους, η δημιουργία μεγάλου προσωπικού κληρικών σε μεγάλες εκκλησίες, η τακτική υποστήριξη μεγάλου αριθμού φτωχών και ασθενών, και το ξόδεμα μεγάλων ποσών χρημάτων—δείχνει ότι οι εκκλησίες αφιέρωναν πάρα πολλή προσοχή στην συλλογική φιλανθρωπική δραστηριότητα. Η συντήρηση των ασθενών θεωρούνταν από τις εκκλησίες προ του Κωνσταντίνου ως ένα μέρος της φιλανθρωπικής τους διακονίας. Καθώς αύξανε αυτή η διακονία, τόσο κατ’ αναλογία αύξανε και ο αριθμός των ασθενών που υποστηρίζονταν. Προφανώς, μεγάλο μέρος της φροντίδας κατευθύνθηκε προς την ανακούφιση του ατομικού πόνου αντί για την παροχή προφυλακτικής ή θεραπευτικής αγωγής και είναι πιθανό ότι η βοήθεια που δόθηκε ήταν σε πολλές περιπτώσεις υποτυπώδης και ανακουφιστική. Η φροντίδα της εκκλησίας για τους ασθενείς βασιζόταν κυρίως σε διάφορες βαθμίδες κληρικών, που αποτελούνταν από άνδρες που επιλέγονταν κυρίως για τα πνευματικά τους μάλλον και όχι τα ιατρικά προσόντα. Αν κατείχαν και τα δεύτερα θα ήταν απλώς συμπτωματικό.

Ο λοιμός του Κυπριανού

Στο έτος 250 μ.Χ., ένας λοιμός εξαπλώθηκε μέσα σε όλη την Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία και αυτό ήταν μια πρόκληση για μια πιο εντατική προσπάθεια από τις προηγούμενες προσπάθειες εκ μέρους των εκκλησιών για να βοηθήσουν τους ασθενείς. Συνήθως την αποκαλούμε τώρα λοιμό του Κυπριανού. Όπως λέγεται ξεκίνησε στην Αιθιοπία και εξαπλώθηκε γρήγορα στην Αίγυπτο και τη Βόρειο Αφρική και από εκεί στην Ιταλία και στη Δύση έφθασε μέχρι τη Σκωτία όπου έλαβε διαστάσεις επιδημίας.¹² Επαναλαμβανόταν κατά διαστήματα στην ίδια περιοχή, με σύντομες υφέσεις που ακολουθήθηκαν από πρόσθετες σοβαρές εξάρσεις.¹³ Διάρκεσε για δεκαπέντε ή είκοσι χρόνια και εξόντωσε ένα μεγάλο αριθμό από τον πληθυσμό της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Σύμφωνα με τον Ζώσιμο, το ποσοστό θνησιμότητας ήταν υψηλότερο από οποιαδήποτε προηγούμενη επιδημία.¹⁴ Σε ορισμένα μέρη ο αριθμός εκείνων που πέθαναν ξεπερνούσε τους επιζώντες. Λέγεται ότι στη Ρώμη 5 χιλιάδες άνθρωποι υπέκυψαν σε μια μέρα.¹⁵ Δεν υπήρχε μια πραγματική κατανόηση της δημόσιας υγιεινής στην αρχαιότητα.¹⁶ Οι κανόνες για την Υγεία υπήρχαν κυρίως για αισθητικούς λόγους, όχι για λόγους υγείας (για παράδειγμα να ελευθερώσουν τις πόλεις από τη βρώμα των υπονόμων). Καμιά φορά οι βόθροι των λυμάτων ήταν πολύ κοντά σε πηγάδια και αυξάναν την πιθανότητα διάρροιας και δυσεντερίας, που αναφέρονται συχνά από ιατρικούς συγγραφείς.¹⁷ Άλλες ασθένειες που προέκυψαν από

¹² G. C. Kohn, *Ο Λοιμός του Κυπριανού Plague of Cyprian*,” in *Encyclopedia of Plague and Pestilence*, ed. G. C. Kohn, 250–1.

¹³ Για μια περιγραφή των συμπτωμάτων του λοιμού στην Καρθαγένη δεξ *De mortalitate* του Κυπριανού 14.

¹⁴ *Ιστορία Νέα* 1. 26 και ο λοιμός πόλεσι τε και κώμαις επιγενόμενος τι λειψιμμένον ήν ανθρώπειον γένος διέφθειρεν, έπω πρότερον εν τοις φθάσαι χρόνοις τοσαύτην ανθρώπων απώλειαν εργασάμενος

¹⁵ *Hist. Aug., Vita Gall.* 5.6. όπως είχε διαταχθεί, θυσία. γιατί υπήρχε τέτοιος λοιμός είτε στη Ρώμη είτε στις πόλεις της Αχαΐας, ώστε σε μια μέρα πέθαναν πέντε χιλιάδες άνθρωποι από την ίδια ασθένεια. Για μια συζήτηση του ρυθμού της θνητότητας, δεξ Stark 76–7. Stark αναφέρει διάφορες εκτιμήσεις αλλά ακολουθεί τον McNeill για ένα ρυθμό από 25 έως 33 τοις εκατό.

¹⁶ Σχετικά με την υγιεινή στις πόλεις της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, βλ. A. Scobie, *Φτωχογειτονιές, Υγιεινή και θνητότητα στο Ρωμαϊκό κόσμο* “Slums, Sanitation, and Mortality in the Roman World,” *Klio* 68 (1986): 407–22.

¹⁷ R. Jackson, *Γιατροί και ασθένειες στην Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία* (Doctors and Diseases in the Roman Empire) 52–3.

κακές περιβαλλοντικές συνθήκες ήταν η χολέρα, η γαστρεντερίτιδα, η λοιμώδης ηπατίτιδα, η λεπτοσπείρωση και ο τύφος.¹⁸ Εκτός από τις ικεσίες στους θεούς, οι πολιτικές αρχές έκαναν ελάχιστα για να ανακουφίσουν την κατάσταση.¹⁹ Η ευθύνη για την υγεία θεωρούνταν ιδιωτική και όχι δημόσια ανησυχία. Παρά τις γνωστές επιδημικές ασθένειες στον αρχαίο κόσμο (π.χ. ο λοιμός της Αθήνας [430–29 ΠΡΟ ΧΡΙΣΤΟΥ με επανεμφανίσεις], ο λοιμός του Αντωνίνου [μ.Χ. 166–72 με επανεμφανίσεις], ο λοιμός του Κυπριανού [μ.Χ. 250–περ. 270], και ο λοιμός του Ιουστινιανού [541-749 μ.Χ.]), οι περισσότερες εμφανίσεις μολυσματικών ασθενειών αφηνόταν στα άτομα να τις αντιμετωπίσουν με βάση αυτό-βοήθειας.²⁰ Σπάνια λαμβάνονταν μέτρα έκτακτης ανάγκης από δημοτικούς αξιωματούχους—εξ ου και οι συχνά περιγραφόμενες σκηνές στην κλασική λογοτεχνία από τον Θουκυδίδη έως τον Προκόπιο με πτώματα που κείτονταν άταφα στους δρόμους σε περιόδους λοιμού.²¹ Ο Θουκυδίδης σε μια πολλή γνωστή περικοπή που έγινε μοντέλο για κατοπινούς συγγραφείς περιέγραψε τον λοιμό των Αθηνών το 430 ΠΡΟ ΧΡΙΣΤΟΥ που ήταν μια πόλη κατάμεστη από πολίτες των απομακρυσμένων χωριών που είχαν βρει καταφύγιο μέσα στα τείχη κατά τη διάρκεια της εισβολής των Σπαρτιατών στην Αττική:

αλλά και το γεγονός ότι νοσηλεύοντες ο εις τον άλλον, εμολύνοντο και απέθνησκαν ωσάν πρόβατα. Και τούτο προεκάλει τους περισσότερους θανάτους, διότι ή απέφευγαν εκ φόβου να επικοινωνούν προς αλλήλους και οι ασθενείς απέθνησκαν εγκαταλελειμμένοι, εις τρόπον ώστε πολλαί κατοικίαι ερημώθησαν δι' έλλειψιν νοσηλείας, είτε επικοινωνούσαν και απέθνησκαν εκ της μολύνσεως. Η τελευταία αυτή τύχη επεφυλάσσετο ιδίως εις τους οπωσδήποτε αντιποιομένους ευγένειαν αισθημάτων, διότι, θεωρούντες τούτο καθήκον τιμής, επεσκέπτοντο τους φίλους των, αφηφούντες τον προσωπικόν κίνδυνον, ενώ αντιθέτως οι ίδιοι οι συγγενείς, καταβαλλόμενοι από το μέγεθος της συμφοράς, εβαρύνοντο επί τέλους και παρήτουν και αυτούς τους θρήνους υπέρ των αποθνησκόντων. Ακόμη όμως περισσότερο ευσπλαχνίζοντο τους θνήσκοντας και τους ασθενείς όσοι είχαν θεραπευθή από την νόσον διότι και εγνώριζαν αυτήν εξ ίδιας πείρας και ήσαν του λοιπού οι ίδιοι πλήρεις θάρρους, καθόσον η νόσος δεν προσέβαλλε δις τον ίδιον άνθρωπον, μετά κακής τουλάχιστον εκβάσεως. Και όχι μόνον εμακαρίζοντο αυτοί από τους άλλους, αλλά και οι ίδιοι, ένεκα της υπερβολής της παρούσης χαράς των, είχαν ως προς το μέλλον κάποιαν επιτολαίαν ελπίδα, ότι δεν θ' απέθνησκαν πλέον ούτε από άλλην ασθένειαν. (μετάφραση Βενιζέλου)²²

Στον κλασικό κόσμο υπήρχε πολύ λίγη αναγνώριση των κοινωνικών ευθυνών εκ μέρους των ατόμων.²³ Επιπλέον πριν την εμφάνιση του Χριστιανισμού, δεν υπήρχε η αντίληψη ότι οι κρατικοί αξιωματούχοι είχαν την ευθύνη να προλαβαίνουν τις ασθένειες ή να φροντίζουν αυτούς που υπέφεραν απ' αυτές. Ο Alex Scobie μιλά για «μια κυνική αποδοχή της κρατικής αδιαφορίας για τη μοίρα των φτωχών στις πόλεις.»²⁴ Αυτό κατά ένα μέρος μπορεί να εξηγηθεί από την πεποίθηση στην μόλυνση (μίασμα) και τον καθαρισμό (κάθαρσις). Η γενική αποδοχή του ότι οι συμφορές ήταν ανταπόδοση των θεών που έτσι έδειχναν τη δυσαρέσκεια τους, ήταν βαθιά ριζωμένη στην Ελληνική και Ρωμαϊκή θρησκεία και παρέμεινε σαν ένα μέρος του παγανισμού μέχρι το τέλος της αρχαιότητας. Τους λοιμούς

¹⁸ . Scobie, “Slums, Sanitation, and Mortality” 421 and n. 10 για παραθέσεις; Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale* 101–12.

¹⁹ Ο Vivian Nutton παρατηρεί ότι η ιατρική δεν είχε αρκετά εφόδια για να αντιμετωπίσει τους λοιμούς (*Θεραπευτές στην Ιατρική Αγορά* “Healers in the Medical Market Place” [133]).

²⁰ Για το λοιμό του Ιουστινιανού βλ. L. K. Little, ed., *Λοιμός στο τέλος της Αρχαιότητας: η Πανδημία του 541–750* (Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541–750).

²¹ G. F. Gilliam παρατήρησε ότι «οι περιγραφές του λοιμού σε οποιαδήποτε περίοδο είναι πιθανό να είναι πολύ χρωματιστές και υπερβολικές» (παρατίθεται by P. Allen, *Ο λοιμός του Ιουστινιανού* [“The ‘Justinianic’ Plague,”] Byzantion 49 [1979]: 10).

²² Θουκυδίδης *Ιστορία Πελοποννησιακού πολέμου* 2.51=53

²³ Edelstein and Edelstein, *Asclepius* 174–5.

²⁴ Scobie, “Slums, Sanitation, and Mortality” 431.

τους απέδιδαν στους θεούς, που τιμωρούσαν τους θνητούς για την παραβίαση ενός ταμπού ή γιατί προκαλούσαν τη θεία δυσαρέσκεια με το να φέρουν μόλυνση σε μια πόλη, είτε σκόπιμα ή χωρίς να το θέλουν—όχι όμως για προσβολές στην ηθική, γιατί οι θεοί δεν επέβαλαν ηθικές απαιτήσεις. Μόνο μια δημόσια θυσία ή κάθαρση θα ικανοποιούσε την οργή των θεών. Παρέμεινε η ευθύνη των αρχόντων ως θρησκευτικών εκπροσώπων της πόλης να καθορίσουν την αιτία για το λοιμό και να παρακαλέσουν τους θεούς να τον τερματίσουν. Οι παραδοσιακές στάσεις της απαισιοδοξίας και του εφησυχασμού—το αίσθημα ότι λίγα μπορούσαν να γίνουν σε δημόσιο επίπεδο για να σταματήσει η εξάπλωση μιας ασθένειας ή για τη φροντίδα των ασθενών—βρίσκονται πίσω από την αδράνεια των αξιωματούχων της πόλης και την αποτυχία τους να πάρουν αυστηρά μέτρα. Το γεγονός ότι πολλά ξεσπάσματα μολυσματικών ασθενειών ήταν τοπικά και συχνά συνοδεύονταν από πείνα ή πολιορκία, σήμαινε ότι υπήρχαν μεγαλύτερα προβλήματα που απορροφούσαν την προσοχή τους.²⁵ Ο Ευσέβιος περιγράφει πολύ ζωντανά μια επιδημία που ξέσπασε στο έτος μ.Χ. 312–13, κατά τη βασιλεία του Μαξιμίνου Β' (Daia), που ακολούθησε μια πείνα που προήλθε από ξηρασία:

Ήταν η χειμερινή περίοδος και οι συνήθεις βροχές και μπόρες δεν έδωσαν την κανονική τους βροχόπτωση, όταν χωρίς προειδοποίηση έπεσε πείνα, ακολουθούμενη από λοιμό και ξέσπασμα μιας διαφορετικής ασθένειας—μιας κακοήθους φλύκταινας, η οποία λόγω της φλογερής εμφάνισής της ήταν γνωστή ως «έκτρωμα». Αυτή εξαπλωνόταν σε ολόκληρο το σώμα, προκαλώντας μεγάλο κίνδυνο στους πάσχοντες, αλλά τα μάτια ήταν ο κύριος στόχος για επίθεση, και εκατοντάδες άνδρες, γυναίκες και παιδιά έχασαν την όρασή τους μέσα από αυτό. . . . Στον πόλεμο των Αρμενίων ο αυτοκράτορας είχε φθαρεί τόσο πλήρως όσο και οι λεγόμενες του: οι υπόλοιποι οι άνθρωποι στις πόλεις υπό την κυριαρχία του, είχαν εξασθενήσει τόσο φρικτά από την πείνα και έφθασε στο σημείο ένα μόνο μέτρο σιτάρι να κοστίζει 2.500 αττικές δραχμές. Εκατοντάδες πέθαιναν στις πόλεις, ακόμα περισσότεροι μέσα στα χωριά της επαρχίας, έτσι ώστε τα αγροτικά μητρώα που κάποτε περιείχαν τόσα πολλά ονόματα τώρα υπέστησαν σχεδόν πλήρη εξάλειψη, γιατί με ένα χτύπημα ήρθε έλλειψη τροφής και επιδημική ασθένεια που κατέστρεψε σχεδόν όλους τους κατοίκους²⁶ i

Χωρίς να υπάρχει μια έννοια ιδιωτικής φιλανθρωπίας, τα άτομα δεν αναλάμβαναν καμία δραστηριότητα, ούτε υπήρχαν φιλανθρωπικές οργανώσεις και ούτε ναοί για να

²⁵ Για τη νοσηρότητα και τη θνησιμότητα του λιμού και άλλων καταστροφών στην ύστερη αρχαιότητα, δες Patlagean, *Οικονομική φτώχεια και κοινωνική φτώχεια* (Pauvreté économique et pauvreté sociale) 74–92, και Jones, *Η ύστερη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία* (The Later Roman Empire) 2:810–1, 853–5. Για τον λιμό στην Έδεσσα (παρακάτω και σημν. 26), δες P. Garnsey, *Πείνα και ο εφοδιασμός με τρόφιμα στον Ελληνορωμαϊκό κόσμο: ανταποκρίσεις στον κίνδυνο και στην κρίση* (Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World: Responses to Risk and Crisis) 20–37, που χρησιμοποιεί αυτήν την μελέτη περίπτωσης και τη συγκρίνει με παρόμοιες καταστροφές στον κλασικό κόσμο. Ο Garnsey συζητά ότι ενώ οι κρίσεις στα τρόφιμα ήταν συχνές, οι λιμοί ήταν σπάνιοι(6). Στους περιορισμούς για την παρέμβαση από τις πόλεις και τη Ρωμαϊκή αυτοκρατορική κυβέρνηση σε μια κατάσταση κρίσης, δες Garnsey, *Famine and Food Supply* 257–68 and passim. Στην κοινωνική δυναμική της πείνας, see S. R. Holman, *Το πεινασμένο σώμα: Πείνα Φτώχεια και ταυτότητα στην ομιλία 8 του Βασιλείου* (“The Hungry Body: Famine, Poverty, and Identity in Basil’s Hom. 8,” *Journal of Early Christian Studies* 7, no. 3 (1999): 353–61.

²⁶ Ευσέβιος, *Εκκλησιαστική Ιστορία* 9:8 κείμενο: *Οί μὲν οὖν ἐξ ἔθους ὄμβροι τε καὶ ὑετοὶ χειμαδίου τῆς ὥρας ὑπαρχούσης τῆν ἐπὶ γῆς ἀνεῖχον συνήθη φοράν, λιμός δ' ἀδόκητος ἐπισκῆπτει καὶ λοιμός ἐπὶ τούτῳ καὶ τινος ἑτέρου νοσήματος—ἔλκος δὲ ἦν φερωνύμως τοῦ πυρώδους ἔνεκεν ἀνδραξ προσαγορευόμενον—ἐπιφορά, ὃ καὶ καθ' ὅλων μὲν ἔρπον τῶν σωματίων σφαιεροῦς ἐνεποίει τοῖς πεπονθόσι κινδύνους, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ κατὰ τῶν ὀφθαλμῶν διαφερόντως ἐπὶ πλείστον γινόμενον μυρίους ὄσους ἀνδρας ἅμα γυναῖξιν καὶ παισὶν πηρούς ἀπειργάζετο.... αὐτὸς μὲν οὖν περὶ τὸν πρὸς Ἀρμενίους πόλεμον ἅμα τοῖς αὐτοῦ στρατοπέδοις κατεπονείτο, τοὺς δὲ λοιποὺς τῶν τὰς ὑπ' αὐτὸν πόλεις οἰκούντων δεινῶς ὁ λιμός τε ἅμα καὶ ὁ λοιμός κατετροχέτην, ὡς ἐνός μέτρου πυρῶν δισχιλίας καὶ πεντακοσίας Ἀττικὰς ἀντικαλλάττεσθαι. μυριοὶ μὲν οὖν ἐτύγχανον οἱ κατὰ πόλεις θνήσκοντες, πλείους δὲ τούτων οἱ κατ' ἀγρούς τε καὶ κώμας, ὡς ἦδη καὶ τὰς πάλαι τῶν [ἀγροίκων πολυάνδρους ἀπογραφὰς μικροῦ δεῖν παντελῆ παθεῖν ἐξάλειψιν, ἀθρόως σχεδὸν ἀπάντων ἐνδεία τροφῆς καὶ λοιμῶδαι νόσῳ διεφθαρμένων.*

καλυτερέψουν την κατάσταση των ασθενών, και αυτοί και οι οικογένειες τους αφέθηκαν να τα βγάλουν πέρα μόνοι τους, συχνά με πολύ αναποτελεσματικά μέσα. Όπως έγραψε ο Rodney Stark, «με απλά λόγια οι παγανιστικές θρησκείες δεν μπορούσαν να κάνουν τους ανθρώπους να κάνουν πολλά. . . . Και στο βάθος αυτής της αδυναμίας υπάρχει η ανικανότητα των μη αποκλειστικών θρησκειών να δημιουργήσουν την αίσθηση του να ανήκεις.»²⁷ Ήταν η Χριστιανική πεποίθηση στην προσωπική και συλλογική φιλανθρωπία που προήλθε από μια εξέλιξη των Χριστιανικών εννοιών της αγάπης και της έμφυτης αξίας των ατόμων που έφεραν την εικόνα του Θεού που εισήγαγε στον κλασικό κόσμο την έννοια της κοινωνικής ευθύνης για την αντιμετώπιση της επιδημικής ασθένειας²⁸. Η μόνη φροντίδα για τους ασθενείς και αυτούς που πέθαιναν κατά την επιδημία του 312–13 ήταν από τις Χριστιανικές εκκλησίες, που έφτασαν στο σημείο να μισθώνουν εργάτες για να σκάβουν τάφους για να θάβουν τους νεκρούς που κειτόντουσαν στους δρόμους. Ένας βρίσκει μια παρόμοια κατάσταση περισσότερο από μισό αιώνα αργότερα στην Έδεσσα, το 373, όταν κατά τη διάρκεια μιας πείνας, ο Εφραίμ ο Σύρος (περί το 306–73 μ.Χ.), που ήταν διάκονος πήρε την πρωτοβουλία, να τοποθετήσει περίπου τριακόσια κρεβάτια σε δημόσιες στοές για τη φροντίδα των ασθενών.²⁹ ⁱⁱ Μερικά κρεβάτια ήταν για εκείνους που περίμεναν την ταφή, και άλλα ήταν για τους φτωχούς και τους ξένους. Η φήμη του Εφραίμ ήταν τόσο υψηλή που ήταν το μόνο άτομο στην πόλη στον οποίο οι πλούσιοι θα εμπιστεύονταν τα δώρα τους για να αντιμετωπίσουν την έκτακτη ανάγκη. Πέθανε ένα μήνα αργότερα από τη διακονία στα θύματα. Και πάλι, περίπου το 500, όταν η Έδεσσα υπέφερε από πείνα και λοιμό, οι χριστιανοί δημιούργησαν προσωρινό καταφύγιο σε στοές, λουτρά και άλλους δημόσιους χώρους.³⁰

Νωρίτερα, κατά τη διάρκεια του λοιμού του Κυπριανού, οι Χριστιανικές εκκλησίες, παρόλο που υφίσταντο τον πρώτο μεγάλης κλίμακας διωγμό, σχεδίασαν σε διάφορες πόλεις ένα πρόγραμμα για τη συστηματική φροντίδα των ασθενών. Το φθινόπωρο του 249 ο αυτοκράτωρ Δέκιος είχε διατάξει τη σύλληψη των ανώτερων μελών του κλήρου, και μετά λίγους μήνες αργότερα απαίτησε, όλοι στην αυτοκρατορία να προσφέρουν θυσία στους θεούς επί ποινή θανάτου αν αρνιόνταν. Παρά τους περιορισμούς του διωγμού, οι επίσκοποι πρόσφεραν μια ενεργητική ηγεσία με το να οργανώσουν τον κλήρο να κατευθύνει προσπάθειες για ανακούφιση όσων υπόφεραν από το λοιμό. Στην Αλεξάνδρεια, όπου ο λοιμός είχε ελαττώσει στο μισό τον πληθυσμό σε διάστημα μιας δεκαετίας,³¹ ο

²⁷ Stark 206

²⁸ Πρβ. Αυτόθι 86-87

²⁹ Σωζόμενος, Εκκλησιαστική ιστορία . 3.16. Για τη σταδιοδρομία του Εφραίμ, δεσ. H. Griffith, *Εφραίμ ο Διάκονος της Έδεσσας, και της Εκκλησίας στην Αυτοκρατορία* ("Ephraem, the Deacon of Edessa, and the Church of the Empire,") in *Diakonia: Studies in Honor of Robert T. Meyer*, ed. T. Halton and J. Williman 22–52

³⁰ Joshua Stylites, *Chron.* 26.28.41–3. (Το πρωτότυπο υπάρχει στα Αραβικά) Για μια βολική μετάφραση του ψευδοτζόσουα του Στυλίτη έχουμε την περιγραφή του λοιμού, δεσ. Garnsey, *Famine and Food Supply* 3–6. Η Έδεσσα της Συρίας είχε φήμη ότι είχε διακεκριμένους Χριστιανούς γιατρούς και ιατρική φιλανθρωπία. Rabula, ο επίσκοπος της πόλης 412 to 435, ίδρυσε μόνιμα νοσοκομεία το κάθε ένα για άνδρες και γυναίκες, και χωρίς αμφιβολία άντλησε από προηγούμενες εμπειρίες παροχής προσωρινών ασύλων (J. B. Segal, *Έδεσσα η Ευλογημένη πόλη* Edessa "The Blessed City" 71 and 148).

³¹ Γράφει ο Ευσέβιος το 260: εἴτα θαυμάζουσιν καὶ διαποροῦσιν, πόθεν οἱ συνεχεῖς λοιμοί, πόθεν αἱ χαλεπαὶ νόσοι, πόθεν αἱ παντοδαπαὶ φθοραὶ, πόθεν ὁ ποικίλος καὶ πολὺς τῶν ἀνθρώπων ὄλεθρος, διὰ τί μηκέτι τοσοῦτο πλῆθος οἰκητόρων ἢ μεγίστη πόλις ἐν αὐτῇ φέρει, ἀπὸ νηπίων ἀρξαμένη παίδων μέχρι τῶν εἰς ἄκρον γεγηρακότων, ὅσους ὡμογέροντας οὐς ἐκάλει, πρότερον ὄντας ἔτρεφεν: ἀλλ' οἱ **τεσσαρακοντοῦται καὶ μέχρι τῶν ἑβδομήκοντα** ἐτῶν τοσοῦτον πλέονες τότε, ὥστε μὴ συμπληροῦσθαι νῦν τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν, προσεγγραφέντων καὶ συγκαταλεγέντων εἰς τὸ δημόσιον σιτηρέσιον τῶν ἀπὸ

Διονύσιος που ήταν επίσκοπος της πόλης από το 247 μέχρι το 264μ.Χ., γράφει ότι οι πρεσβύτεροι, οι διάκονοι, και οι λαϊκοί επιφορτίστηκαν τη φροντίδα των ασθενών, αγνοώντας τον κίνδυνο για τη δική τους τη ζωή.³² Ως αποτέλεσμα, γράφει, «οι καλύτεροι από τους αδελφούς μας» υπέκυψαν στην ασθένεια. Η δραστηριότητά τους έρχεται σε αντίθεση με εκείνη των ειδωλολατρών, που εγκατέλειπαν τους άρρωστους ή πετούσαν τα σώματα των νεκρών στους δρόμους.

Περισσότερες ενδείξεις για την ανταπόκριση των Χριστιανών έρχεται από την Καρχηδόνα (Καρθαγένη) όπου επίσκοπος ήταν ο Κυπριανός. Ο λοιμός έπεσε στην πόλη το 252, όπου και προκάλεσε μεγάλη καταστροφή. Οι δρόμοι γέμισαν με πτώματα των νεκρών, τα οποία οι άνθρωποι φοβόντουσαν να εγγίξουν. Οι παγανιστές εγκατέλειπαν τους νεκρούς τους και τους ετοιμοθάνατους, ενώ οι αδίστακτοι εκμεταλλεύονταν την κατάσταση με το να ληστεύουν τους ασθενείς.³³ Οι Χριστιανοί κατηγορούνταν από τους ειδωλολάτρες για την συμφορά.³⁴ Αυτή ήταν μια συνηθισμένη ανταπόκριση των ειδωλολατρών, όπως μας δείχνει η γνωστή παρατήρηση του Τερτυλλιανού: «Αν ο Τίβερης πλημμυρίσει την πόλη ή ο Νείλος δεν μπορέσει να πλημμυρίσει τα χωράφια, αν ο ουρανός σταθεί ή η γη κινηθεί, αν λιμός, αν πανούκλα, η πρώτη αντίδραση είναι «Οι Χριστιανοί στα λιοντάρια!»³⁵ Ο Κυπριανός ανταποκρίθηκε στην κρίση, και σε μια ομιλία του προς τη χριστιανική κοινότητα κάλεσε τους χριστιανούς να βοηθήσουν τους διώκτες τους και να αναλάβουν τη συστηματική φροντίδα των ασθενών σε όλη την πόλη. Έκανε έκκληση σε πλούσιους και φτωχούς για βοήθεια. Οι πλούσιοι έδιναν από την περιουσία τους, ενώ οι φτωχοί καλούνταν για υπηρεσία. Προέτρεψε να μην γίνει καμία διάκριση στη διακονία τόσο στους χριστιανούς όσο και στους ειδωλολάτρες. Η δράση του στην οργάνωση της περίθαλψης των θυμάτων του λοιμού διήρκεσε μέχρι την εξορία του πέντε χρόνια αργότερα.³⁶

Αν και οι πηγές μας τονίζουν την εθελοντική εργασία των κληρικών και λαϊκών, είναι πιθανό ότι η αγριότητα του λοιμού και η υψηλή θνησιμότητα που προκάλεσε ανάγκασαν ορισμένες εκκλησίες, ίσως για πρώτη φορά, να χρησιμοποιήσουν ταφικούς (και ίσως ιατρικούς) συνοδούς για να βοηθήσουν τους πρεσβυτέρους και τους διακόνους.³⁷ Ο Γρηγόριος Νύσσης, περιγράφοντας τον ίδιο λοιμό στον Πόντο, λέει ότι «περισσότεροι πέθαναν παρά επέζησαν και δεν έμειναν αρκετοί άνθρωποι για να θάψουν τους

τεσσαρεσκαίδεκα ἐτῶν μέχρι τῶν ὀγδοήκοντα, καὶ γεγόνασιν οἷον ἡλικιώται τῶν πάλαι γεραιπᾶτων οἱ ὄψει νεώτατοι. Ὁ Διονύσιος λέει ότι ο πληθυσμός της Αλεξάνδρειας μεταξύ 40 και 70 ετών πριν από την πανούκλα ήταν μεγαλύτερος από τον αριθμό των κατοίκων μεταξύ 14 και 80 μετά την πανώλη που ήταν επιλέξιμοι για διανομὴ δημόσιων σιτηρῶν (Ευσέβιος Εκκλ. Ιστορία. 7.21.9).

³² Αναφέρεται από τον Ευσέβιο Εκκλησιαστική Ιστορία. 7.22.7. καὶ πολλοὶ νοσοκομήσαντες καὶ ῥώσαντες ἑτέρους, ἐτελεύτησαν αὐτοί, τὸν ἐκείνων θάνατον εἰς ἑαυτοὺς μεταστησάμενοι καὶ τὸ δημῶδες ῥῆμα, μόνος αἰεὶ δοκοῦν φιλοφροσύνης ἔχεσθαι, ἔργω δὴ τότε πληροῦντες, ἄπιόντες αὐτῶν περίψημα.

³³ Pontius, *Η ζωή του Κυπριανού* Vita Cypriani 9; Cyprian, Ad Demetrianum 10–11.

³⁴ Ad Demetrianum 2.

³⁵ Απολογία 40. Εγκαταλείποντας τη λατρεία των παραδοσιακών θεών της Ρώμης προς όφελος της παράξενης λατρείας ενός παράξενου θεού, οι Χριστιανοί (έτσι πίστευαν) είχαν χάσει την ειρήνη με τους θεούς (pax deorum), τη θεία προστασία από την οποία η Ρώμη εξαρτιόταν για την ασφάλειά της, και έτσι άξιζε τιμωρία. Ο Jacob Burckhardt παρατήρησε ότι υπήρχε σε όλη την αρχαιότητα «μια ελάχιστη πίστη στους θεούς» που απαιτούσε σύνεση όποτε επρόκειτο για την ασφάλεια του κράτους (The Greeks and Greek Civilization, trans. S. Stern and ed. O. Murray, 272–3).

³⁶ Pontius, Vita Cypriani 9–11.

³⁷ W. Smith and H. Wace, A Dictionary of Christian Biography 1:747, s.v. “Cyprianus (1) Thascius Caecilius.”

νεκρούς».³⁸ Μπορούμε να συμπεράνουμε από τους αριθμούς που δίνει ο Διονύσιος της Αλεξάνδρειας, ότι και εκεί η κατάσταση δεν ήταν πολύ διαφορετική.³⁹ Σύμφωνα με τον Διονύσιο,⁴⁰ οι Χριστιανοί ανέλαβαν την ταφή των νεκρών, ένα καθήκον που αρνήθηκαν οι ειδωλολάτρες από τον φόβο της μετάδοσης της ασθένειας. Η εκκλησία ανέκαθεν παρείχε στα δικά της μέλη ταφή, αρχικά ως έργο ευσπλαχνίας που ανελάμβαναν τα μέλη της εκκλησίας.⁴¹ Η ταφή των θυμάτων του λοιμού μπορεί να φαινόταν για τους Χριστιανούς ηγέτες μια λογική επέκταση του καθήκοντος της εκκλησίας προς του νεκρούς Χριστιανούς. Οι Χριστιανοί πραγματοποίησαν μια παρόμοια υπηρεσία σε ένα λοιμό που ρήμαξε την Ανατολική Αυτοκρατορία το 312. Γράφει ο Ευσέβιος για αυτό το λοιμό: «Όλη την ημέρα, κάποιιοι συνέχιζαν χωρίς ανάπαυση να φροντίζουν τους ετοιμοθάνατους και να τους θάβουν—ο αριθμός ήταν τεράστιος, και δεν υπήρχε κανείς να τους δει.»⁴² ^{iv} Είναι απίθανο ότι ένα τόσο τεράστιο καθήκον σε οποιοδήποτε λοιμό θα μπορούσε να εκτελεστεί μόνο με εθελοντική εργασία. Ίσως οι συγκροτημένες ομάδες των μισθωτών εργατών που έσκαβαν τάφους (αγγλικά sextons) (coriatae=κοπιάτες=που θάβουν φτωχούς, fossores σκάβαν τάφους σε κατακόμβες, decani) που χρησιμοποιήθηκαν σε πολλές εκκλησίες τον τέταρτο αιώνα προήλθαν κατά τη διάρκεια της πανώλης του μεσαίου αιώνα. Κατά το 302 οι νεκροθάφτες είχαν οργανωθεί ως μια κατώτερη εκκλησιαστική βαθμίδα στη Βόρειο Αφρική όπου η Εκκλησία της Σίρτα (αλλιώς Κωνσταντίνη Αλγερία) είχε έξη εργαζόμενους.⁴³ Ο πατριάρχης της Αντιόχειας διατηρούσε μια παρόμοια ομάδα που ήταν γνωστή ως οι σκουπιδοτενεκέδες (lecticarii), που θάβανε τα σώματα των φτωχών, ενώ στη Ρώμη ο επίσκοπος είχε ως υπαλλήλους του fossores για να κάνουν σήραγγες κάτω από την πόλη για να θάβουν τους νεκρούς Χριστιανούς στις κατακόμβες.⁴⁴ Οι Χριστιανικές εκκλησίες είχαν μέχρι τον τέταρτο αιώνα, τόσο πολύ ταυτιστεί με την ταφή των νεκρών ώστε ο Κωνσταντίνος είχε εγκαινιάσει δωρεάν ταφικές υπηρεσίες υπό την διεύθυνση του κλήρου.⁴⁵ Ο Ιουλιανός ο Αποστάτης είχε αναφέρει ξεχωριστά (μαζί με την φιλοξενία τους και την καθαρότητα της ζωής) το ενδιαφέρον των Χριστιανών για σωστή κηδεία των νεκρών ως ένα παράγοντα που είχε οδηγήσει στον Εκχριστιανισμό της Αυτοκρατορίας.⁴⁶

Είναι επίσης δελεαστικό να δούμε στον λοιμό του Κυπριανού, όπως το έκανε και ο Edward Gibbon,⁴⁷ την προέλευση του ιατρικού σώματος που είναι γνωστό ως

³⁸ Vita Greg. Thaummat. 12.

³⁹ Ο Arthur Boak υπολόγισε ότι η Αιγυπτιακή πόλη Καρανίς έχασε περισσότερο από το ένα τρίτο του πληθυσμού (Stark 77).

⁴⁰ Παρατίθεται από τον Ευσέβιο, Εκκλησιαστική Ιστορία. 7.22. τὰ δὲ γε ἔθνη πᾶν τούναντιον· καὶ νοσεῖν ἀρχομένους ἀπωθοῦντο καὶ ἀπέφευγον τοὺς φιλιτάτους κᾶν ταῖς ὁδοῖς ἐρρίπτουν ἡμιθνήτας καὶ νεκρούς ἀτάφους ἀπεσκυβαλίζοντο

⁴¹ Tertullian, Apol. 39.6; Aristides, Apol. 15. DCA 1:459 and 684, s.v. “Copiatae,” “Fossarii.” See É. Rebillard, “Les Formes de l’assistance funéraire dans l’empire romain et leur évolution dans l’antiquité tardive,” *Antiquité tardive* 7 (1999): 275–8.

⁴² Εκκλησιαστική ιστορία 9.8

⁴³ Optatus Milevitanus, On the Schism of the Donatists, app. 1.

⁴⁴ Brown, *Ισχύς και Πειθώ στην Ύστερη Αρχαιότητα* Power and Persuasion in Late Antiquity 103 με τις πηγές να παραθέτονται στις σημειώσεις 172 και 173.

⁴⁵ Αυτόθι, 102 με αναφορές των πηγών στη σημείωση 167. Δες É. Rebillard, Εκκλησία και Ταφή στην ύστερη αρχαιότητα “Église et sépulture dans l’Antiquité tardive (Occident latin, 3e-6e siècles),” *Annales HSS* 54:5 (1999): 1027–46.

⁴⁶ Επιστολή Ιουλιανού βασιλέως Αρσακίω αρχιερεί Γαλατίας Τι ουν; ημείς οίόμεθα ταῦτα αρκεῖν, ουδέ αποβλέπομεν ως μάλιστα την αθεότητα συνήξησεν η περι τους ξένους φιλανθρωπία και η περι τας ταφάς των νεκρών προμήθεια και η πεπλασμένη σεμνότης κατά τον βίον;

⁴⁷ Gibbon, *Η παρακμή και η πτώση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας* (The Decline and Fall of the Roman Empire) 5:115 σημ. 24.

παραβολάνοι(παραβαλανεῖς), το οποίο απέκτησε φήμη στην Αλεξάνδρεια τον πέμπτο αιώνα.⁴⁸ Αναφέρονται στον Θεοδοσιανό Κώδικα (16.2.42/416 και 43/418), όπου λέγεται ότι τους ανατίθεται η φροντίδα των αρρώστων (που ορίζονται να φροντίζουν τα άρρωστα σώματα των αδυνάτων qui ad curanda debiliū aegra corpora deputantur). Προφανώς τους στρατολογούσαν από τις πιο φτωχές τάξεις της Αλεξάνδρειας, και σχημάτισαν ένα σώμα για τη μεταφορά ασθενών που τους φρόντιζαν κιάλας . Ο αριθμός τους ήταν μεγάλος (περίπου πεντακόσιοι άνδρες), υπάγονταν στην δικαιοδοσία του πατριάρχη της Αλεξάνδρειας. Οι παραβολάνοι ανέπτυξαν μια φήμη ότι προωθούσαν την οργανωμένη βία στις θρησκευτικές και πολιτικές αντιπαραθέσεις στην Αλεξάνδρεια.⁴⁹ Στη διαμάχη μεταξύ του Κύριλλου, επισκόπου Αλεξάνδρειας, και του Ρωμαίου έπαρχου Ορέστη το 416, τρομοκρατούσαν την πόλη για να υποστηρίξουν τον Κύριλλο και κατά τη διάρκεια της εξέγερσης η διακεκριμένη ειδωλολάτρης φιλόσοφος Υπατία δολοφονήθηκε από χριστιανικό όχλο.⁵⁰ Ως αποτέλεσμα ετέθησαν περιορισμοί στις δραστηριότητες τους από τον αυτοκράτορα Θεοδόσιο τον Β΄ (401–50). Αργότερα μερικοί από αυτούς τους περιορισμούς ήρθαν, όμως η τάση αυτής της τάξης για βία συνεχίστηκε, και οι παραβολάνοι εμφανίστηκαν στο *Latrocinium*, ή «Σύνοδο των Ληστών» στην Έφεσο 449, όπου εξανάγκασαν τους αντιπάλους τους να υποκύψουν.

Έχει συζητηθεί πολύ η ετυμολογική προέλευση του ονόματός τους. Μια άποψη που είναι ευρέως δεκτή συνδέει τον όρο με την ζωή (ψυχήν) παραβάλλεσθαι . Ήταν οι «απερίσκεπτοι γιατί διακινδύνευαν τη ζωή τους βοηθώντας τους ασθενείς. Η ίδρυση των παραβολάνων αποδίδεται γενικά στην περίοδο μετά τη νομιμοποίηση του Χριστιανισμού,⁵¹ όμως, αν η προτεινόμενη ετυμολογία είναι σωστή, παρέχει ένα επιχείρημα υπέρ του ότι εμφανίστηκαν σε μια εποχή λοιμού, κατά την οποία κινδύνευαν να εκτεθούν σε μια εκτάκτως μεταδοτική ασθένεια. Ο Ευσέβιος αναφέρει Χριστιανούς που σε πολλές πόλεις της ανατολής, κατά τη διάρκεια του λοιμού του 312, εκτελούσαν καθήκοντα παρόμοια με αυτά που σε μια πιο κατοπινή ημερομηνία εκτελούσαν οι παραβολάνοι. Γράφει «Εκτός από αυτούς που θάβανε τους νεκρούς μάζευαν έναν τεράστιο αριθμό από αυτούς που είχαν μετατραπεί σε σκιάχτρα σε όλη την πόλη και τους μοίραζαν καρβέλια(οἱ μὲν τῇ τῶν θνησκόντων (μυριάδες δ' ἦσαν οἷς οὔτις ἦν ὁ ἐπιμελησόμενος) κηδεῖα τε καὶ ταφή προσεκαρτέρου, οἱ δὲ τῶν ἀνά πάσαν τὴν πόλιν πρὸς τοῦ λιμοῦ κατατρυχομένων τὴν πληθύν ὑπὸ μίαν σύναξιν ἀθροίζοντες ἄρτους διένεμον τοῖς πᾶσιν).»⁵² Δε μπορούμε να πούμε αν περιγράφει μια εθελοντική προσπάθεια ή μια στην οποία χρησιμοποιήθηκαν ιατρικοί βοηθοί όπως οι παραβολάνοι. Ο Ευσέβιος δίνει μεγάλη έμφαση στο μεγάλο αριθμό των ασθενών και των

⁴⁸ Για τους παραβολανους, δεσΑ. Philipsborn, *Η Εταιρία των ασθενοφόρων των Παραβολάνων της Αλεξάνδρειας* ("La Compagnie d'Ambulanciers 'Parabalini' d'Alexandrie," *Byzantion* 20 (1950): 185–90; W. Schubart, "Parabalani," *Journal of Egyptian Archaeology* 40 (1954): 97–101; F. Cabrol and H. Leclercq, eds., *Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie*, s.v. "Parabalani," 13/2, cols. 1574–8, by H. Leclercq; *DCA* 2:1551–2, s.v. "Parabolani"; and Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity* 102.

⁴⁹ Σχετικά με τη βία που ήταν χαρακτηριστικό των μεγάλων πόλεων της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας (ιδιαίτερα της Ρώμης, Αντιόχεια και Αλεξάνδρεια) και στις οποίες ενεπλάκησαν ομάδες όπως οι παραβαλάνοι και οι fossogores, μερικές φορές ως πράκτορες των επισκόπων τους, βλέπε Brown, *Ισχύς και Πειθώ στην Υστερή αρχαιότητα* *Power and Persuasion in Late Antiquity* 87–9, 102–3, 107–8. .

⁵⁰ Σωκράτης, *Εκκλ. Ιστορ.* 7.15. Όχλοι αποτελούμενοι από χριστιανούς μοναχούς χρησιμοποιήθηκαν από ορισμένους επισκόπους σε μεγάλες ρωμαϊκές πόλεις για να πραγματοποιήσουν βίαιες επιθέσεις σε ειδωλολατρικούς ναούς και άλλα κτίρια στα τέλη του τέταρτου αιώνα (βλ. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity* 103–17).

⁵¹ *DCA* 2:1551–2, s.v. "Parabolani."

⁵² *Eccles. Hist.* 9.8

αποθνησκόντων στον λοιμό του 312, και αυτό το γεγονός κάνει πιο πιστευτό ότι μισθώθηκε ένα σώμα ανδρών για να τους μεταφέρει και να τους φροντίσει. Οι παραβολάνοι είναι γνωστοί μόνο από την Αλεξάνδρεια και το πιο πιθανό ιστορικό πλαίσιο για την προέλευση του τάγματος είναι ο λοιμός των μέσων του τρίτου αιώνα. Ίσως ο Διονύσιος, για να παράσχει απλή φροντίδα στους εξαιρετικά μεγάλους αριθμούς των ασθενών, χρησιμοποίησε ανέργους για να εκτελέσει μια καλοπροαίρετη εργασία που είχε ξεπεράσει τους εθελοντικούς πόρους της εκκλησίας. Η δημιουργία ενός σώματος προσωπικού για την μεταφορά ασθενών θα είχε, φυσικά ως σκοπό μια προσωρινή λύση. Ωστόσο, ακόμη κι αν δεν υπήρχε άμεση συνέχεια, αυτό που προοριζόταν ως αυτοσχεδιασμός μπορεί να ήταν προπομπός μεταγενέστερων οργανώσεων ιατρικών συνοδών όπως οι παραβολάνοι στην Αλεξάνδρεια.

Αν και το έργο των μεγάλων αστικών εκκλησιών κατά τη διάρκεια του λοιμού γινόταν σε *ad hoc* βάση, πιθανότατα δεν θα ήταν τόσο αποτελεσματικό αν δεν υπήρχε ήδη ένα σύστημα ενοριακής φροντίδας των ασθενών. Πράγματι, η σημασία που αποδίδεται στην εθελοντική ευεργεσία από την πρώιμη εκκλησία συσκοτίζει τον υψηλό βαθμό οργάνωσης που αναπτύχθηκε στην περίοδο προ-Κωνσταντίνου. Και η ιδιοφυΐα της εκκλησίας στην προσαρμογή της στις αυξανόμενες απαιτήσεις για τις φιλανθρωπικές της δραστηριότητες δεν είναι πουθενά πιο εμφανής όσο στο ενδιαφέρον της για τους φτωχούς και τους αρρώστους. Ακόμη και στα πιο πρώιμα της στάδια η επιτυχία της εκκλησίας στη φροντίδα των ασθενών εξαρτιόνταν από τα καλά καθορισμένα καθήκοντα των ηγετών της και στην εμπλοκή των λαϊκών. Η Χριστιανική ιατρική φιλανθρωπία χάρισε μια ανακουφιστική φροντίδα, που μπορούσαν να δώσουν μέσα στα όρια των ικανοτήτων τους, αυτοί που δεν είχαν ιατρική εκπαίδευση. Αλλά δεν πρέπει κάποιος να τραβήξει τις γραμμές πολύ ευδιάκριτα, καθώς πρέπει να δοθεί η θεραπεία όταν είναι απαραίτητη ή διαθέσιμη. Ο Rodney Stark συζητά το ότι, αφού η ειδωλολατρική κοσμοθεωρία δεν είχε την έννοια της κοινωνικής υπηρεσίας και της κοινωνικής ομοψυχίας, «όταν χτυπούσε μια καταστροφή οι Χριστιανοί ήταν καλύτεροι στο να την αντιμετωπίσουν, και αυτό είχε ως αποτέλεσμα *μεγαλύτερους ρυθμούς επιβίωσης*.»⁵³ Η ανακουφιστική φροντίδα που πρόσφεραν στους αρρώστους, ακόμη και η απλή προμήθεια τροφής και νερού, χωρίς εξειδικευμένη ιατρική φροντίδα, θα μείωνε σημαντικά τη θνησιμότητα. Γράφει «οι σύγχρονοι ιατρικοί ειδήμονες, πιστεύουν ότι μια ευσυνείδητη περιποίηση *χωρίς οποιαδήποτε φάρμακα* θα μπορούσε να κόψει το ρυθμό θνησιμότητας κατά τα δύο τρίτα ή ακόμη περισσότερο.»⁵⁴ Καμία φιλανθρωπική φροντίδα κανενός είδους, δημόσια ή ιδιωτική, δεν υπήρχε εκτός από τη χριστιανική διακοινωνική μέριμνα γιατί δεν υπήρχε θρησκευτική, φιλοσοφική ή κοινωνική βάση γι' αυτήν. Όχι μόνο επιβίωσαν σημαντικοί αριθμοί Χριστιανών, αλλά αφού η φροντίδα για τους ασθενείς δινόταν και στους ειδωλολάτρες, σίγουρα η ευγνωμοσύνη θα είχε μεγάλη επίδραση στην δημόσια στάση προς τον Χριστιανισμό. Ο αριθμός των Χριστιανών αυξήθηκε κατά τη διάρκεια του λοιμού ως αποτέλεσμα της παρακμής των παραδοσιακών κοινωνικών δεσμών και της δημιουργίας νέων δεσμών μεταξύ επιζώντων ειδωλολατρών και χριστιανών, με αποτέλεσμα μεγάλους αριθμούς μεταστροφών.⁵⁵

Το διακοινωνικό μοντέλο της φιλανθρωπίας ήταν καλά προσαρμοσμένο στους τρεις πρώτους αιώνες του Χριστιανισμού, όταν η αστική συνάθροιση ήταν το εστιακό σημείο του

⁵³ Stark 74–5. Τα πλάγια γράμματα οφείλονται στον Stark.

⁵⁴ Δες τη συζήτηση του για τις διαφορές στη θνησιμότητα (αυτόθι, 88–91)· αναφορά στο 89. Τα πλάγια γράμματα είναι του Stark.

⁵⁵ Αυτόθι, 91-4

κινήματος. Προτείνω ότι ήταν ο μεγάλος λοιμός των μέσων του τρίτου αιώνα ο παράγοντας που έδωσε στην εκκλησία τη μεγαλύτερη ευκαιρία για την ευρεία επέκταση της ιατρικής φιλανθρωπίας. Η διακονία του Χριστιανισμού προς τους αρρώστους είχε μέχρι τώρα κατευθυνθεί εσωτερικά, κυρίως στους δικούς του οπαδούς. Όλο και περισσότερο η χριστιανική ιατρική φροντίδα εστιάστηκε προς τα έξω, τώρα διευρύνθηκε για να συμπεριλάβει πολλούς που ήταν θύματα του λοιμού. Η δομή της διοίκησης ήδη υπήρχε. Οι διάκονοι, βοηθούμενοι από άνδρες σε κατώτερες βαθμίδες του κλήρου, φρόντιζαν σε τακτική βάση σε μια ευρεία κλίμακα τους ασθενείς, ενώ οι πρεσβύτεροι και οι επίσκοποι είχαν αποκτήσει εμπειρία στη διαχείριση μεγάλων ποσών χρημάτων από τη συλλογή και τη διανομή ελεημοσύνης. Είτε χρησιμοποιούσαν είτε όχι το σώμα του ιατρικού προσωπικού που μισθοδοτείτο για ιατρικές και ενταφιαστικές υπηρεσίες,⁵⁶ η ενεργητική ανταπόκριση των επισκόπων στο λοιμό σηματοδότησε, πιστεύω, μια σημαντική πρόοδο στην αντίληψη της εκκλησίας για ιατρική φιλανθρωπία. Τα στοιχεία δείχνουν ότι για πρώτη φορά η εκκλησία συνέλαβε τη διακονία της στους άρρωστους ως μια διακονία που περιλάμβανε και ειδωλόλατρες και τους χριστιανούς χωρίς διάκριση.

Τόσο αργά όσο στο μέσο του τέταρτου αιώνα η έννοια του να αγαπάς τους πτωχούς (φιλόπτωχος) ήταν κάτι το καινούριο στον Ελληνορωμαϊκό κόσμο, χωρίς να υπάρχουν προηγούμενα στην κλασική ιδέα της φιλανθρωπίας.⁵⁷ Η οργανωμένη φροντίδα για τους φτωχούς ήταν κάτι που ήταν αντίθετο με τα πρότυπα της αστικής ευεργεσίας, σύμφωνα με τα οποία η βοήθεια διανεμόταν από δημόσιους ευεργέτες σε όλους τους πολίτες εξίσου χωρίς να δίνεται σημασία στον πλούτο ή στην κοινωνική τους θέση. Μέσα στο κλασικό σχήμα του ευεργετισμού, οι πλούσιοι έδειχναν τον αστικό πατριωτισμό τους προς την πόλη καθώς μοιράζονταν τον πλούτο τους, όχι με τους φτωχούς αλλά με τους συμπολίτες τους. Όταν η αίσθηση της κοινότητας που υπήρχε μέσα στην πόλη-κράτος εξασθένησε στην ύστερη αρχαιότητα, η παλιά ιδεολογική βάση για τον ευεργετισμό αντικαταστάθηκε από τη νέα ιδεολογία της ιδιωτικής φιλανθρωπίας, στην οποία μια ομάδα εντός της κοινωνίας υψωνόταν πάνω από τις υπόλοιπες ως αποδέκτης της φιλανθρωπίας. Η εισαγωγή νέων ιδεών της ελεημοσύνης, που είχαν την προέλευσή τους στις αρχαίες αρχές της Εγγύς Ανατολής (εβραϊκές και χριστιανικές) παρά στις ελληνορωμαϊκές αξίες, οδήγησε σε έναν επαναπροσδιορισμό των φτωχών με χριστιανικούς όρους.⁵⁸ Μια συγκεκριμένη ομάδα που ορίζεται ως «οι φτωχοί» δεν είχε προηγουμένως υπάρξει στο κοινό όσο η κοινότητα θεωρούνταν ένα συλλογικό σύνολο, ένα στο οποίο όλοι οι πολίτες της πόλης (αλλά όχι οι ξένοι) συμμετείχαν σε δημόσιες ευεργεσίες.⁵⁹ Η Evelyne Patlagean υποστηρίζει ότι αυτή η

⁵⁶ Suggested by Philipsborn, "La Compagnie d'Ambulanciers" 185–90. While this is plausible, it cannot be proven.

⁵⁷ Brown, *Poverty and Leadership* 1–44, especially 3.

⁵⁸ Ο Μπράουν υποστηρίζει ότι η νέα χριστιανική έμφαση στην αγάπη για τους φτωχούς εισήγαγε στην κλασική κοινωνία έναν ορισμό της Εγγύς Ανατολής, στον οποίο οι φτωχοί οριζόντουσαν δικαστικά και όχι οικονομικά ως μια τάξη «αδυνάτων» που αναζητούσαν δικαιοσύνη από έναν ανώτερο, σε αυτή την περίπτωση τον επίσκοπο, που αναδείχθηκε προστάτης των αδυνάτων και των αναξιοπαθούντων («των φτωχών»). Είναι η εικόνα των φτωχών στις εβραϊκές γραφές (ό.π., 69–71).

⁵⁹ Στα Ελληνικά, υπάρχουν διάφορες λέξεις που χρησιμοποιούνται για να δείξουν δύο είδη φτώχειας: *πένης*, που σημαίνουν τον εργαζόμενο φτωχό, και τον *πτωχό*, που σημαίνει κάποιον πτωχευμένο και που εξαρτιόνταν από άλλους για στήριξη (E. Patlagean, "The Poor," in *The Byzantines*, ed. G. Cavallo, trans. T. Dunlap, T. L. Fagan, and C. Lambert, 15–16; cf. Arndt and Gingrich, *A Greek-English Lexicon*, s.v. *πένης* and *πτωχός*). Η δεύτερη (*πτωχός*) ήλθε ως σημαντική στην γλώσσα της Χριστιανικής φιλανθρωπίας.

εγκατάλειψη του πολιτικού μοντέλου της ευεργεσίας για ένα πιο στενά καθορισμένο συνοδεύτηκε από την τεράστια αύξηση των αστέγων φτωχών που άρχισαν να συνωστίζονται στις πόλεις από την ύπαιθρο των ανατολικών επαρχιών, δημιουργώντας μια κρίση μετά το 450.⁶⁰ Ο Peter Brown πιστεύει ότι δεν υπήρξε δημογραφική κρίση. Οι φτωχοί δεν ήταν ζητιάνοι αλλά *déclassés* (που είχαν ξεπέσει στην τάξη), που υπήρχαν πάντα στην κλασική κοινωνία αλλά ήταν άορατοι για τις ανώτερες τάξεις.⁶¹ Πολλοί από τους νέους φτωχούς ήταν πιθανώς άστεγοι μετανάστες, αν και κάποιοι ήταν απλώς άνθρωποι που βρέθηκαν σε δύσκολες συνθήκες. Ο αριθμός τους περιλάμβανε διακεκριμένους πρόσφυγες, αλλά αν δεν ήταν πολίτες, δεν είχαν ιδιότητα μέσα στην πόλη.⁶² Οι πλούσιοι ειδωλόατρες συνέχισαν φυσικά να ασπάζονται την παραδοσιακή κλασική άποψη ότι οι φτωχοί ήταν παθητικοί αποδέκτες της μοίρας και τους θεωρούσαν τιποτένιους και περιφρονητέου χαρακτήρα. Οι χριστιανοί, επηρεασμένοι από πολλά βιβλικά κείμενα που μιλούσαν για το καθήκον της φροντίδας των φτωχών, τους έβλεπαν αντ' αυτού ως ιδιαίτερα ευλογημένους από τον Θεό, με ιδιαίτερη χάρη και ότι εξακολουθούν να φέρουν την Εικόνα του Θεού (*imago Dei*). Θεωρούσαν ότι όταν δίνουν σ' αυτούς ήταν σαν να δίνουν στον Χριστό, και ότι η φιλανθρωπία προς τους φτωχούς ήταν σαν να δείχνουν την αγάπη τους προς τον Σωτήρα τους. Και οι δότες και οι δέκτες ήταν πια σύνδουλοι, ένα θέμα που το βρίσκει κανείς στα κηρύγματα της εποχής.⁶³ Εξ ου και οι χαρακτηριστικές χριστιανικές ιδέες της φιλανθρωπίας, οι οποίες δεν είχαν αναγνωριστεί από το κοινό μέχρι τα μέσα του τέταρτου αιώνα, για πρώτη φορά στην κλασική κοινωνία προσδιόρισαν και εξύψωσαν τους προηγουμένως άορατους φτωχούς ως μια συγκεκριμένη ομάδα.

Για τη Ρωμαϊκή κυβέρνηση η έμφαση που έδιναν οι Χριστιανοί στη φροντίδα των πτωχών έγινε ένας καθοριστικός παράγοντας στο να δώσει στην εκκλησία έναν αναγνωρισμένο ρόλο.⁶⁴ Η πολιτεία δεν ενδιαφερόταν για τη φροντίδα των φτωχών και μετά το 313 μ.Χ. οπότε με χαρά την έδωσε στην Εκκλησία ως αντάλλαγμα για τα προνόμια που της δόθηκαν.⁶⁵ Ο Richard Finn έδειξε ότι η κεντρική θέση της ελεημοσύνης στη Χριστιανική

⁶⁰ Patlagean, *Οικονομική Φτώχεια και Κοινωνική Φτώχεια* *Pauvreté économique et pauvreté sociale* 185–8, 231–5 and 423–32; idem, “The Poor” 18–19

⁶¹ Brown, *Poverty and Leadership* 8, 91.

⁶² Αξίζει να σημειωθεί ότι η φροντίδα των φτωχών επεκτεινόταν μόνο στους φτωχούς των πόλεων. όσοι ζούσαν έξω από τις πόλεις δεν απολάμβαναν εγγύτητα στη χριστιανική θεσμική φιλανθρωπία (ό.π., 50–1)

⁶³ Finn 182–8.

⁶⁴ Brown, *Φτώχεια και Ηγεσία* (*Poverty and Leadership*) 31` στην θεσμοθέτηση της Χριστιανικής φιλευσπλαχνίας, δες P. Garnsey and C. Humfress, *Η Εξέλιξη του κόσμου της ύστερης αρχαιότητας* (*The Evolution of the Late Antique World*) 123–31.

⁶⁵ Ο A. H. M. Jones υποστηρίζει ότι ο Χριστιανισμός ήταν ιδιαίτερα ελκυστικός στους φτωχούς και κατώτερες τάξεις στις πόλεις του τέταρτου αιώνα (*Το κοινωνικό υπόβαθρο της μάχης μεταξύ ειδωλολατρίας και Χριστιανισμού* «*The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity*», στο Momigliano, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* 17–37)

φιλανθρωπία και η γρήγορη αύξηση των Χριστιανικών εκκλησιών μετά τη νομιμοποίησή τους, ιδιαίτερα στις μητροπολιτικές περιοχές, οδήγησε σε μια αύξηση της δυνάμεως των επισκόπων. Ο Κωνσταντίνος και οι επόμενοι αυτοκράτορες παρείχαν μεγάλες δωρεές από σιτηρά στους επισκόπους για να τα μοιράσουν και περιστασιακά παρείχαν άμεσες επιδοτήσεις.⁶⁶ Το αποτέλεσμα ήταν οι εκκλησίες να αναλαμβάνουν μέρος από τις παροχές των κεφαλαίων και μερίδια από τη βοήθεια σε τρόφιμα (Annona=φαγητό) που παραδοσιακά ήταν ένας από τους ρόλους της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορικής κυβέρνησης.⁶⁷ Έχουμε μόνο μερικές υποδείξεις σχετικά με τον αριθμό που φρόντισαν. Ο Ιωάννης Χρυσόστομος υπολόγισε σε ένα κήρυγμα ότι το ένα δέκατο του πληθυσμού της Αντιόχειας θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι ανήκει στους φτωχούς, που είναι μια στατιστική που θεωρείται πειστική από τον Peter Brown.⁶⁸ Η διαχείριση της επισκοπικής φιλανθρωπίας ήταν βασικός παράγοντας για το κύρος και τη δύναμη που απολάμβαναν οι επίσκοποι στις κοινότητές τους. Επειδή ο Κωνσταντίνος προμήθευε τροφή και ρουχισμό στους επισκόπους για να τα διανέμουν στους φτωχούς των εκκλησιών τους,⁶⁹ όλο και περισσότερο τους έβλεπαν ως μια πηγή ελεημοσύνης στις ενορίες τους και, και στην ευρύτερη κοινότητα, ως ενδιαμέσους για να κερδίζουν προσοχή με τις αυτοκρατορικές αρχές. Το ανακάτεμα όλων των διαφορετικών ενδιαφερόντων της εκκλησίας και της πολιτείας οδήγησε στην «Εκχριστιανισμένο ευεργετισμό,» στον οποίο οι επίσκοποι ανέλαβαν ένα σπουδαίο ρόλο ως δημόσιοι εκπρόσωποι των φτωχών, ένα ρόλο που ταυτόχρονα με τη θέση τους ως πρωτεύοντες διανομείς των χρημάτων για τις ελεημοσύνες αυξήσανε το κύρος τους και τη θέση της μέσα στην πόλη ή ακόμη και με την αυτοκρατορική κυβέρνηση.⁷⁰ Οι επίσκοποι κήρυτταν συχνά για την αναγκαιότητα να δίνονται ελεημοσύνες⁷¹ και χρησιμοποιούσαν

ARCHIEP. CONSTANTINOP.

650

λεγόμενος, διὰ τὸ πολλὰ κίς περὶ ταύτης τῆς ὑποθέσεως εἰπὼν, μηδὲν ἄξιον ἀνύσαι τῆς παραινήσεως. Γέγονε μὲν γὰρ τι πλεόν, οὐ τοσοῦτον δὲ ὅσον ἐβουλόμην. Ὅμως μὲν γὰρ σπαίροντας ὑμᾶς, οὐ θαψίλει δὲ τῇ δεξιᾷ. Διὸ καὶ φοβοῦμαι μήπως καὶ φειδομένω; θερίσῃτε. Ὅτι γὰρ φειδομένως σπαίρομεν, ἐξετάσομεν, εἰ δοκιᾷ, τίνες κλείουσιν ἐν τῇ πόλει, πένητες ἢ πλούσιοι· καὶ τίνες οὕτε πένητες, οὕτε πλούσιοι, ἀλλ' εἰ μὲν μέσην χώραν ἔχοντες. Οἶον, ἔστι τὸ δέκατον μέρος πλουσίων, καὶ τὸ δέκατον πενήτων τῶν οὐδὲν ὅπως ἔχοντων· οἱ ἄλλοι τοῦ τῶν μέσων εἰσὶ. Διείλωμεν τοίνυν εἰς τοὺς δεομένους τὸ πᾶν πλῆθος τῆς πόλεως, καὶ ἔβραθε [658] τὴν αἰσχύνῃ ὄση. Οἱ μὲν γὰρ σφόδρα πλουτοῦντες ὄλιγοι· οἱ δὲ μετ' ἐκείνους πολλοί· πάλιν εἰ μὲν πένητες πολλῶν τούτων ἐλάττους. Ἄλλ' ἔμω; τοσοῦτων ὄντων τῶν δυναμένων τοὺς πεινῶντας τρέφειν, πολλοὶ πεινῶντες καθεύδουσιν· οὐ διὰ τὸ μὴ δύνασθαι μετ' εὐκλείας αὐτοῖς ἐπαρκεῖν τοὺς ἔχοντας, ἀλλὰ διὰ τὴν πολλὴν αὐτῶν ὀμότητα καὶ ἀπανθρωπίαν. Εἰ γὰρ διέλαινο οἱ τε πλουτοῦντες, οἱ τε μετ' ἐκείνους, τοὺς δεομένους ἄρτων καὶ ἐνδυμάτων, μόλις ἂν πενήτων ἀνδράσιν ἢ ἑκατὸν λάχον πενή; εἰς. Ἄλλ' ὅμως καὶ ἐν τοσαύτῃ ἔφθο-

Εικόνα 2 Αριθμός πλουσίων και φτωχών στην Αντιόχεια κατά τον Ιωάννη τον Χρυσόστομο

⁶⁶ Finn 32.

⁶⁷ Αυτόθι, 108-15

⁶⁸ Homiliae in Matthaëum 66.3 · Brown, Power and Persuasion in Late Antiquity 94.

⁶⁹ Για τις πηγές, δεξ Brown, Power and Persuasion in Late Antiquity 98 n. 146.

⁷⁰ Σχετικά με τον όρο «εκχριστιανισμός του ευεργετισμού», βλέπε Brown, Poverty and Leadership 77; σχετικά με τον χριστιανικό ευεργετισμό ως συνέχεια του παγανιστικού ευεργετισμού, βλέπε Garnsey and Humphress, Evolution of the Antique World 115–23. Ο Μπράουν υποστηρίζει (41–42) ότι η ανακούφιση από την πείνα του Βασιλείου που προηγήθηκε της ίδρυσης των Βασιλείων: σε αντάλλαγμα για τη δέσμευση να αναλάβει την ανακούφιση από την πείνα, στον Βασίλειο παραχωρήθηκαν ορισμένα προνόμια από τον Κωνσταντίνο Β', τα οποία θα περιλάμβαναν διαγραφή φόρων. Αναδείχθηκε ως «ο νέου τύπου ευεργέτης μιας χριστιανικής πόλης στην ώρα της ανάγκης» και βοήθησε τον αυτοκράτορα να διατηρήσει τον απειλούμενο κοινωνικό ιστό (42). Τα στοιχεία είναι περιστασιακά και η ανακατασκευή του Μπράουν εξαρτάται από τη χρονολόγηση της ανακούφισης της πείνας του Βασιλείου στο 370.

⁷¹ Ο Γρηγόριος Νύσσης έγραψε τρία πολύ γνωστά «κηρύγματα για τους φτωχούς». Είναι η Ομιλία 14, *περί φιλοπτωχίας*, επίσης γνωστή ως *πτωχοτροφίας*, που συντάχθηκε μεταξύ 365 και 372 μ.Χ. και δύο ακόμη κηρύγματα μεταξύ 372 και 382 μ.Χ. Τα κηρύγματα αυτά παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον γιατί δίνουν το ιδεολογικό πλαίσιο για την ίδρυση του νοσοκομείου τους Βασιλείου (δεξ Holman, *Η Θεραπεία του Κοινωνικού Λεπρού*) «Healing the Social Leper» 283–309).

χρήματα από συνεισφορές, λογίες και κληρονομίες των πλουσίων, μαζί με δημόσια χρήματα, για να διατηρήσουν μια εκτεταμένη διακονία για τους φτωχούς στη διανομή των δωρεών και το κτίσιμο κτιρίων για μόνιμα ιδρύματα όπως νοσοκομεία.⁷² Αυτό που κάποτε ήταν ένας σημαντικός ρόλος της πολιτείας *state*—η διανομή των ευεργετημάτων—όλο και περισσότερο αναλήφθηκε από την εκκλησία στον τέταρτο αιώνα με αντάλλαγμα την εξαίρεση από φόρους. Τα χρόνια από το 320 μέχρι το 420 σημείωσαν την αύξηση και ανάπτυξη αυτού του νέου ρόλου, που έφτασε στην πλήρη του ανάπτυξη μεταξύ 451 και 565 μ.Χ.⁷³ Η «αγάπη των φτωχών» έγινε μια δημόσια αρετή που αναμενόταν ακόμη και από τους αυτοκράτορες (αλλά όχι από τους αξιωματούχους τους, στους οποίους δεν είχε επιβληθεί μια τέτοια προσδοκία), ενώ το κύριο καθήκον του επισκόπου στους αιώνες που ακολούθησαν θεωρήθηκε ότι ήταν η φροντίδα για «τους φτωχούς», ένας όρος που ήρθε για να δηλώσει τους αδύναμους.⁷⁴ Οι κατώτερες τάξεις στην πόλη, απέκτησαν μια ταυτότητα ξεχωριστή που οριζόταν για πρώτη φορά, ως αυτοί που αξίζουν την βοήθεια που προηγουμένως ανήκε σε όλους τους πολίτες, τον δήμο, και αυτοί αντικατέστησαν τον δήμο.⁷⁵ Αυτό το κίνημα που λίγο προσέχθηκε σημειώνει μια από τις πραγματικά επαναστατικές αλλαγές στα συναισθήματα των ανθρώπων στη Δυτική ιστορία και συνιστά ένα σημαντικό χαρακτηριστικό στη μετάβαση από την κλασική στη Χριστιανική κοινωνία.⁷⁶

⁷² Η Susan Holman παρατηρεί ότι οι Καππαδόκες ενσωμάτωσαν τις αξίες του κλασικού πολιτισμού στην ρητορική τους για την ανακούφιση των πτωχών με το οικειοποιούνται έννοιες που ήδη υπήρχαν όπως με την οικειοποίηση των ήδη υπαρχουσών εννοιών, όπως η πατρωνία, η συγγένεια και η ανταλλαγή δώρων. Με αυτόν τον τρόπο δημιούργησαν μια νέα ταυτότητα του πολίτη για τους φτωχούς (“The Entitled Poor” 481).

⁷³ Patlagean, “The Poor” 20.

⁷⁴ Αυτόθι, 89, 1, και 45. Ο Ιωάννης Χρυσόστομος είδε τον εαυτό του ως πρεσβευτή των φτωχών (Περί Ελεημοσύνης 1).

⁷⁵ Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity* 99.

⁷⁶ f. αυτόθι., 8 και 110–1.

Η προέλευση του Νοσοκομείου

Η αντίληψη της Εκκλησίας για τη φροντίδα «των φτωχών» ήταν βασική για την ίδρυση των πρώτων νοσοκομείων. Το νοσοκομείο, ήταν στη σύλληψη του και στην προέλευση του, ένα ξεκάθαρα Χριστιανικό ίδρυμα, που είχε τις ρίζες του στις Χριστιανικές έννοιες της φιλευσπλαχνίας και της φιλανθρωπίας.⁷⁷ Δεν υπήρχαν στον Αρχαίο κόσμο προ-Χριστιανικά ιδρύματα που υπηρετούσαν το σκοπό για τον οποίο ιδρύθηκαν τα Χριστιανικά Νοσοκομεία, δηλαδή να προσφέρουν φιλανθρωπική βοήθεια, και ιδιαίτερα φροντίδα υγείας, σ' αυτούς που είχαν ανάγκη.⁷⁸ Καμία από τις πρόνοιες για τη φροντίδα της υγείας στους κλασικούς χρόνους που έχουν προταθεί ως πρώιμα υποδείγματα —θεραπευτήρια για στρατιώτες ή για δούλους (*valetudinarian*=θεραπευτήρια), οι ναοί του Ασκληπιού (*ασκληπιεία*), ιατρεία, ή δημόσιοι ιατροί (*αρχίατροι archiatri*)—θύμιζαν τα νοσοκομεία όπως αναπτύχθηκαν στο τέλος του τετάρτου αιώνα. Τα Ρωμαϊκά θεραπευτήρια, που ονομαζόντουσαν *valetudinaria*, που συντηρούνταν από λεγεώνες και μεγάλους δουλοκτήτες, έχουν τις περισσότερες φορές προσαχθεί ως παράλληλα ή πρόδρομοι. Όμως πρόσφεραν ιατρική βοήθεια σε έναν περιορισμένο αριθμό ανθρώπων (στρατιώτες και δούλους) και ποτέ δεν ήταν διαθέσιμα για το κοινό. Επιπλέον δημιουργήθηκαν για οικονομικούς λόγους, όχι ως φιλανθρωπικά ιδρύματα.⁷⁹

Ο Μοναχισμός των κοινοβίων ή κοινοτήτων είχε εξ αρχής θέσει σε προτεραιότητα την πρακτική φιλανθρωπία όλων των ειδών, ιδιαίτερα την ιατρική φιλανθρωπία, και η αύξηση των φιλανθρωπικών ιδρυμάτων συνέβη παράλληλα με την ανάπτυξη του μοναστηριακού κινήματος. Έτσι το πτωχοκομείο (*πτωχοτροφίον, πτωχίον*), που εμφανίστηκε στις αρχές της δεκαετίας του 340 στην Κωνσταντινούπολη και αλλού, δεχόταν τόσο τους ασθενείς όσο και τους υγιείς φτωχούς. Στις αρχές της δεκαετίας του 380 (αλλά και ίσως στη δεκαετία του 330

⁷⁷ Για την προέλευση του νοσοκομείου, δες G. E. Gask και J. Todd, "The Origin of Hospitals," in *Science, Medicine, and History: Essays on the Evolution of Scientific Thought and Medical Practice Written in Honour of Charles Singer*, ed. E. A. Underwood, 1:122–30; T. S. Miller, *Η Γένεση των Νοσοκομείων στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία* (The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire,) 2d ed.; G. B. Risse, *Επιδιορθώνοντας Σώματα, Σώζοντας Ψυχές : Μια ιστορία των νοσοκομείων* (Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals) 69– 116; N. Allan, *Από το Άσυλο στο Νοσοκομείο στη Μέση Ανατολή: Μια περίπτωση συνέχειας και αλλαγής στην Υστερη Αρχαιότητα* ("Hospice to Hospital in the Near East: An Instance of Continuity and Change in Late Antiquity,") BHM 64 (1990): 446–62; G. Harig, *Προς το 'Νοσοκομείο' των Προβλημάτων* ("Zum Problem 'Krankenhaus' in der Antike,") Klio 53 (1971): 179–95; and Crislip 100–42.

⁷⁸ Οι πιο πρόσφατοι ιστορικοί των νοσοκομείων έχουν συμφωνήσει σ' αυτό το σημείο: δες Gask & Todd, *Η προέλευση των νοσοκομείων* ("The Origins of Hospitals") 122–5; Miller, *Η Γένεση του Νοσοκομείου* (The Birth of the Hospital) 30–49; Risse, *Επιδιορθώνοντας Σώματα, Σώζοντας Ψυχές* (Mending Bodies, Saving Souls) 38–59; Crislip 120–8' και P. Horden, *Το Χριστιανικό Νοσοκομείο στην Υστερη Αρχαιότητα: Χάσμα ή γέφυρα* ("The Christian Hospital in Late Antiquity: Break or Bridge?") στο *Υγεία-Ασθένεια: Πολιτιστική Μεταφορά Ιατρικής Γνώσης από την Υστερη Αρχαιότητα στην σύγχρονη εποχή* (Gesundheit—Krankheit. Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Späntantike bis in die Frühe Neuzeit), ed. F. Steger and K. P. Jankrift, 88, 92. Ο Loewenberg δε βρήκε παραδείγματα είτε στην Εβραϊκή Γραφή είτε στην Ταλμουδική βιβλιογραφία για Ιουδαϊκή ιδρυματική μέριμνα για τους ασθενείς (Loewenberg, *Από τη Φιλανθρωπία στην Κοινωνική Δικαιοσύνη* [From Charity to Social Justice] 146–7); πρβ Horden, *Χριστιανικό Νοσοκομείο στην Υστερη Αρχαιότητα* "Christian Hospital in Late Antiquity" 90–2.

⁷⁹ Τα *Valetudinaria* για τους δούλους ή για τους στρατιώτες λιγότεψαν στον τρίο αιώνα και τελικά εξαφανίστηκαν τελείως όταν οι δουλοπάροικοι (*coloni*) αντικατέστησαν τους δούλους και αναδιοργανώθηκε ο Ρωμαϊκός στρατός (Horden, "Christian Hospital in Late Antiquity" 89–90).

⁸⁰⁾ ξενώνες που φρόντιζαν για τους ασθενείς είχαν συνδεθεί με εκκλησίες στην πρωτεύουσα.⁸¹ Ιδρύθηκαν ξεχωριστά ιδρύματα για τα ορφανά (*ορφανοτροφεία*), βρέφη (*βρεφοτροφεία*), τους ηλικιωμένους (*γεροντοκομεία*), λεπρούς (*κελυφοκομεία*), και πτωχούς ταξιδιώτες (*ξενοδοχεία*). Μόλις στα τέλη του τέταρτου αιώνα οργανώθηκαν τα Χριστιανικά νοσοκομεία. Ήταν γνωστά με διάφορα ονόματα (νοσοκομεία, ξενώνες) που διαχωρίστηκαν ως νοσοκομεία.⁸²

«Το να παρευρεθείς στη γέννηση του νοσοκομείου», γράφει ο Βίβιαν Νάτον, «εξαρτάται τελικά από ένα ζήτημα λεκτικού ορισμού». ⁸³ Ο Andrew Crislip προσδιορίζει τρία απαραίτητα χαρακτηριστικά: εγκαταστάσεις νοσηλείας, επαγγελματική ιατρική περίθαλψη για ασθενείς και φιλανθρωπική φροντίδα.⁸⁴ Και τα τρία βρέθηκαν στο πιο γνωστό, και πιθανώς το παλαιότερο, νοσοκομείο, τη **Βασιλειάδα**, που ξεκίνησε περίπου το 369 και ολοκληρώθηκε περίπου το 372 από τον Μέγα Βασίλειο, ο οποίος επρόκειτο να γίνει επίσκοπος Καισάρειας (σημερινή Καϊσιρλί), στην Καππαδοκία (σημερινή Τουρκία). ⁸⁵ Η ιδέα του Βασιλείου να ιδρύσει ένα νοσοκομείο (ή όπως ο ίδιος ο Βασίλειος το ονόμασε πτωχοκομείο [πτωχοτροφείο]) το οποίο αναπτύχθηκε αρχικά από μια πείνα στο 368/69 (ή ίσως στο 369/70), κατά την οποία είχε οργανώσει διανομή τροφίμων.⁸⁶ Το νοσοκομείο του, το οποίο ίδρυσε έξω από την Καισάρεια, απασχολούσε ένα τακτικό ιατρικό προσωπικό που ζούσε επί τόπου και που παρείχε όχι μόνο χριστιανική βοήθεια στους ασθενείς αλλά και ιατρική περίθαλψη σύμφωνα με την παράδοση της κοσμικής ελληνορωμαϊκής ιατρικής.⁸⁷ Περιλάμβανε ένα ξεχωριστό τμήμα για κάθε μία από τις έξι ομάδες: τους φτωχούς, τους άστεγους και τους ξένους, τα ορφανά και τα νεογέννητα, τους λεπρούς, τους ηλικιωμένους και ανάπηρους και τους άρρωστους.⁸⁸ Τα κελυφοκομεία στέγαζαν τους λεπρούς, που συγκεντρώνονταν από την ύπαιθρο γύρω από την Καισάρεια σε ένα μέρος όπου μπορούσαν να τους φροντίζουν. Ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός μας άφησε μια σύγχρονη, αν και κάπως εξιδανικευμένη, περιγραφή της Βασιλειάδας, στην οποία αντιπαραβάλλει τη θεραπεία που δέχονταν οι άρρωστοι (ιδιαίτερα οι λεπροί, οι «κατ' εξοχήν πτώχοι»⁸⁹) με την προηγούμενη κατάστασή τους. Ο Γρηγόριος το περιγράφει: *Τί ἔτι; Καλὸν φιλανθρωπία καὶ πτωχοτροφία καὶ τὸ τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας βοήθημα. Μικρὸν ἀπὸ τῆς πόλεως πρόελθε, καὶ θέασαι τὴν καινὴν πόλιν, τὸ τῆς εὐσεβείας ταμεῖον . . . ἔν ᾧ νόσος φιλοσοφεῖται καὶ συμφορὰ μακαρίζεται καὶ τὸ συμπαθὲς δοκιμάζεται . . . Οὐκ ἔτι πρόκειται τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν θέαμα δεινὸν καὶ ἔλεεινόν, ἄνθρωποι νεκροὶ πρὸ θανάτου καὶ τετελευτηκότες τοῖς*

⁸⁰ V. Nutton, Ανασκόπηση του *Η Γένεση του Νοσοκομείου στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία* (The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire) του Timothy S. Miller, *Medical History* 30 (1986): 219.

⁸¹ J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: Η Ιστορία του Ιωάννου Χρυσοστόμου, Ασκητής, Κήρυκας, Επίσκοπος* (The Story of John Chrysostom, Ascetic, Preacher, Bishop)120.

⁸² Miller, *The Birth of the Hospital* 23–9. Το γεγονός ότι τα ονόματα για πολλά από τα Χριστιανικά ιδρύματα ήταν νεολογισμοί, τόσο στα Ελληνικά όσο και τα Λατινικά δείχνει ότι ήταν νέοι όροι (Veyne, *Bread and Circuses* 33 and 63 n. 45). Γρηγόριος Ναζιανζηνός Ομιλία 43 για Βασίλειον 63.,

⁸³ Nutton, *Essay Review* 219

⁸⁴ Crislip 101–2.

⁸⁵ Basil, *Epistles* 94, 150, 176. See P. Rousseau, *Basil of Caesarea* 139–44; Miller, *The Birth of the Hospital* 74–5, 85–8; Crislip 103–20. Γρηγόριος Ναζιανζηνός Ομιλία 43 για Βασίλειον 63. *Τί ἔτι; Καλὸν φιλανθρωπία καὶ πτωχοτροφία καὶ τὸ τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας βοήθημα. Μικρὸν ἀπὸ τῆς πόλεως πρόελθε, καὶ θέασαι τὴν καινὴν πόλιν, τὸ τῆς εὐσεβείας ταμεῖον, Σωζόμενος, Εκκλησιαστική Ιστορία* 6.34.9. *προέστη δὲ καὶ Βασιλειάδος, ὃ πτωχῶν ἔστιν ἐπισημότατον καταγώνιον, ὑπὸ Βασιλείου τοῦ Καισαρείας ἐπισκόπου οἰκοδομηθέν, ἀφ' οὗ τὴν προσηγορίαν τὴν ἀρχὴν ἔλαβε καὶ εἰσέτι νῦν ἔχει*

⁸⁶ Για την ημερομηνία (αν ήταν 368, 369, or 370), δες Brown, *Poverty and Leadership* 41 & 126 n. 154.

⁸⁷ Γρηγόριος Ναζιανζηνός Ομιλία 43

⁸⁸ Crislip 105–18.

⁸⁹ Patlagean, “The Poor” 23.

πλείστοις τοῦ σώματος μέλεσιν, ἀπελαυνόμενοι πόλεων, οἰκιῶν, ἀγορῶν, ὑδάτων, αὐτῶν τῶν φιλ τάτων, ὀνόμασι μᾶλλον ἢ σώμασι γνωριζόμενοι· οὐδὲ προτίθενται συνόδοις τε καὶ συλλόγοις κατὰ συζυγίαν τε καὶ συναυλίαν, μηκέτ' ἐλεούμενοι διὰ τὴν νόσον, ἀλλὰ μισούμενοι· σοφισταὶ μελῶν ἐλεεινῶν, εἴ τισι καὶ φωνὴ λείπεται. Τί ἂν ἅπαντα ἐκτραγωδοίην τὰ ἡμέτερα, οὐκ ἄρκοῦντος τοῦ λόγου τῷ πάθει; Ἄλλ' ἐκεῖνός γε μάλιστα πάντων ἔπεισεν ἀνθρώπους ὄντας ἀνθρώπων μὴ καταφρονεῖν, μηδ' ἀτιμάζειν Χριστόν, τὴν μίαν πάντων κεφαλὴν, διὰ τῆς εἰς ἐκείνους ἀπανθρωπίας· Δεν πρέπει πλέον να κοιτάμε τη φοβερὴ και αξιολύπητη θέα των ἀνθρώπων σαν πτώματα πριν ἀπὸ το θάνατο, με το μεγαλύτερο μέρος των μελῶν τους νεκρά, διωγμένοι ἀπὸ πόλεις, ἀπὸ κατοικίες, ἀπὸ δημόσιους χώρους, ἀπὸ ὑδάτινα ρεύματα. Εκείνος (Ὁ Βασίλειος) ἦταν περισσότερο ἀπὸ οποιονδήποτε που ἔπεισε αὐτοὺς που εἶναι ἄντρες να μην περιφρονοῦν τους ἀνθρώπους, οὔτε να ἀτιμάζουν τον Χριστὸ την κεφαλὴ ὅλων με την ἀπανθρωπία τους προς τους ἀνθρώπους.»⁹⁰

Δεδομένου ὅτι δεν υπάρχουν παράλληλα στον κλασσικό κόσμο, ἔχει συζητηθεῖ πολὺ ἡ ἔκταση στην οποία το νοσοκομεῖο σχετίζεται με τους προδρόμους του. Ο Andrew Crislip υποστηρίζει ὅτι το μοναστηριακὸ θεραπευτήριον παρείχε ἕνα πρότυπο για τα πρώτα νοσοκομεία που ἐμφανίστηκαν τη δεκαετία του 370.⁹¹ Αὐτὸ που περιγράφει ως «ἕναν καινοτόμο τύπο συστήματος υγειονομικῆς περίθαλψης» ἐξελίχθηκε μέσα στα πρώτα μοναστήρια, και το οποίο ἐνσωμάτωνε ιατρικὴ θεραπεία, ἐπαγγελματίες συνοδούς και ἕνα αναρρωτήριο, που αὐτὸ ἦταν ἕνα «πρωτονοσοκομεῖο» που υπήρχε ἤδη ἀπὸ το 324, ὅταν ο Παχώμιος ἰδρυσε το πρώτο μοναστικὸ αναρρωτήριο. Το αναρρωτήριο ἦταν πρωτοποριακὸ σε ὅλες τις υπηρεσίες που ἀργότερα περιλαμβάνονταν στη Βασιλειάδα, ἰδιαίτερα στη δωρεάν ιατρικὴ φροντίδα και ἐνδονοσοκομειακὴ θεραπεία, και ἀσθένειες που ἦταν σκόπιμα στιγματισμένες. Ο Crislip γράφει «Οἱ ομοιότητες μεταξύ του μοναστηριακοῦ συστήματος υγειονομικῆς περίθαλψης και του νοσοκομείου της ὑστερης ἀρχαιότητος, εἶναι τόσο μεγάλες που δείχνουν ὅτι χωρὶς ἀμφιβολία ἡ προέλευση του νοσοκομείου βρίσκεται ἀκριβῶς ἐδῶ.»⁹²

Ἡ ὑπόδειξη ὅτι το μοναστηριακὸ αναρρωτήριο χρησίμευσε ως πρότυπο του νοσοκομείου του Βασιλείου δεν λύνει το πρόβλημα, ἀλλὰ ἀπλῶς φέρνει το ζήτημα της καταγωγῆς ἕνα βῆμα πίσω. Ο Crislip γράφει: «Μάταια ἀναζητοῦμε τη μοναστικὴ λογοτεχνία για μια ἀπάντηση στο ἐρώτημα της ἀναπτυξιακῆς προέλευσης. Οἱ μοναστικὲς πηγές δεν περιγράφουν καμία ἐξέλιξη στο σύστημα τους της φροντίδας για την υγεία. Δεν προσδιορίζουν κάποιο συμβάν που να εἶναι «κλειδί», κάποια στιγμή που να ἀλλάζει το τοπίο, κάποιον που να κίνησε τα νήματα πίσω ἀπὸ την ἰδρυση του, οὔτε κάποια διαδικασία βῆμα-βῆμα μέσα στην οποία υπήρξε μια διαδικασία ἐπεξεργασίας της δομῆς. Μᾶλλον, οἱ μοναστικὲς πηγές λαμβάνουν το σύστημα φροντίδας της υγείας ως δεδομένο, ως ἕνα ἀναπόσπαστο κομμάτι της μοναστικῆς ζωῆς ἀπὸ τη 'σύλληψη' της.»⁹³ Ὅπως παρατηρεῖ ο Crislip ἡ ἀπάντηση βρίσκεται στο γεγονός, ὅτι οἱ μοναχοὶ με το να ἀπαρνοῦνται τον κόσμο, ἐγκατέλειπαν τους δεσμούς με την οἰκογένεια τους και την περιουσία τους και ἔτσι δεν εἶχαν κάποια ἐξωτερικὴ υποστήριξη και κοινωνικὴ βοήθεια.⁹⁴ Κατέστη ἀναγκαῖο να δημιουργηθεῖ 'ἐντὸς των τειχῶν' του μοναστηριοῦ, τόσο μια ὑποκατάστατη οἰκογένεια και

⁹⁰ Oration 20=ὀμιλία 43, ἀναφέρεται στο λεξικό DCA 1:786., s.v. "Hospitals." Για τον Βασίλειο ως προστάτη του πολίτη που ἐκπλήρωσε τον ρόλο που εἶναι ἐγγενῆς στον κλασσικὸ ευεργετισμὸ, see Finn 222–36, 260.

⁹¹ Crislip 8–11

⁹² Αυτόθι 138

⁹³ Αυτόθι 40

⁹⁴ Αυτόθι 40-2

ένα εναλλακτικό κοινωνικό σύστημα για τους μοναχούς που είχαν εγκαταλείψει τις οικογένειες τους. Όμως ο Crislip υποτιμά (αν και αναγνωρίζει) έναν άλλο σημαντικό παράγοντα, δηλαδή, την εμπειρία που είχε αποκτηθεί για αρκετούς αιώνες από τη φροντίδα για τους αρρώστους που είχε κέντρο την τοπική εκκλησία (συνάθροιση), και έδωσε στους πρώτους Χριστιανούς την ικανότητα να αναπτύξουν γρήγορα στο τέλος του τέταρτου αιώνα ένα δίκτυο από ιδρύματα που λειτουργούσαν αποτελεσματικά για την προσφορά φιλανθρωπικής ιατρικής φροντίδας, πρώτα σε μοναστηριακά αναρρωτήρια και αργότερα σε νοσοκομεία.⁹⁵ Το ίδιο κάνει και ο Peter Brown, που παρουσιάζει το επιχείρημα ότι η μεταστροφή του Κωνσταντίνου «άλλαξε δραματικά την κλίμακα της Χριστιανικής φιλανθρωπίας, τη φύση των ιδρυμάτων της, και το νόημα που πήρε αυτή η φιλανθρωπία στον ακόμη κατά μέρος εκχριστιανισμένο κόσμο. Δεν ήταν πια ένα εσωστρεφές θέμα, που κατευθύνονταν προς τις ανάγκες των φτωχών.»⁹⁶ Αλλά η ιατρική φιλανθρωπία της εκκλησίας είχε πάψει να είναι εσωστρεφής μισό αιώνα πριν από τον Κωνσταντίνο. Όταν άρχισε να εμφανίζεται η έννοια του νοσοκομείου στο μέσο του τέταρτου αιώνα, αυτή όφειλε πολλά στη μακρά εμπειρία της εκκλησίας στο να φροντίζει τους ασθενείς και την προσεγμένη της οργάνωση της φιλανθρωπίας μέσα στο μέσο στην τοπική εκκλησία. Και τα δύο ήταν κληρονομίες των τριών πρώτων αιώνων του Χριστιανισμού, και χωρίς αυτές πιστεύω ότι θα ήταν αδύνατη η άμεση επιτυχία του νοσοκομείου.

Όσο υποδηλωτική και αν είναι η θεωρία του Crislip, περιέχει ένα στοιχείο συντηρητισμού. Όπως ακριβώς και το νοσοκομείο Παντοκράτορας, που ιδρύθηκε το 1136, αντιπροσώπευε το αποκορύφωμα της ανάπτυξης του βυζαντινού νοσοκομείου και σε ορισμένες ανακατασκευές της νοσοκομειακής ιστορίας ρίχνει την αναδρομική σκιά του στην πρώιμη ιστορία του ιδρύματος,⁹⁷ τόσο και η Βασιλειάδα στην Καισάρεια παίζει παρόμοιο ρόλο με το μεγαλύτερο από τα παλαιοχριστιανικά νοσοκομεία. Βέβαια το νοσοκομείο του Βασιλείου, δεν αποτελούσε το αποκορύφωμα μιας μακράς περιόδου ανάπτυξης, γιατί όπως φαίνεται ήταν το πρώτο νοσοκομείο που ιδρύθηκε. Όμως ο Crislip βλέπει το τέρμα από την αρχή: Βλέπει την ιστορία του νοσοκομείου να προχωρά προσδευτικά από το αναρρωτήριο στο μοναστήρι του Παχωμίου μέχρι τη Βασιλειάδα, ένα ίδρυμα που για τον ιστορικό καθορίζει σε τι συνίστατο ένα πρώιμο Χριστιανικό νοσοκομείο. Θέλω να κάνω την υπόδειξη, ότι η κατάσταση των ιδρυμάτων είναι ταυτόχρονα πιο περίπλοκη και πιο πολύμορφη. Ξεκινώντας από τη δεκαετία του 320 εμφανίστηκε ένας αριθμός από διάφορα ιδρύματα που ήταν αφιερωμένα σε εξειδικευμένους σκοπούς: ξενώνες για τη διευκόλυνση των ταξιδιωτών, ορφανοτροφεία για τη φροντίδα των νεογνών, σπίτια για τους ηλικιωμένους, και πτωχοκομεία για τους άπορους. Σε πολλά απ' αυτά δινόταν κάποια μορφή φυσικής φροντίδας σ' αυτούς που είχαν ανάγκη, και θα ήταν εκπληκτικό αν δεν υπήρχε διαθέσιμη μη επαγγελματική ιατρική φροντίδα όταν το απαιτούσαν οι περιστάσεις. Όμως η «εξέλιξη» του νοσοκομείου δε σταμάτησε με τη Βασιλειάδα. Πολλά από τα πιο εξειδικευμένα ιδρύματα συνέχισαν να υπάρχουν πολύ καιρό μετά το ίδρυμα του Βασιλείου. Ενώ μπορούσε να θεωρηθεί ως μοντέλο για κατοπινά νοσοκομεία, δεν άλλαξε αμέσως ούτε διέυρνε άλλα φιλανθρωπικά ιδρύματα. Τα λόγια του Peregrine Horden, αν και περιγράφουν τον Παντοκράτορα, εδώ είναι πολύ ταιριαστά: «Αν θέλουμε να προσδιορίσουμε τη χρυσή εποχή πρέπει να φύγουμε από ένα μικρό αριθμό μεγαλειωδών ιδρυμάτων που παρήγαγε το Βυζάντιο. Πράγματι, πρέπει να χαμηλώσουμε το βλέμμα μας—στα πιο ταπεινά, αλλά πιο πολυάριθμα νοσοκομεία, ξενώνες, πτωχοκομεία και

⁹⁵ Όμως σημειώνει τη συνέχεια που υπήρχε μεταξύ τους (Αυτόθι, 107–8).

⁹⁶ Brown, *Poverty and Leadership* 74.

⁹⁷ Nutton, *Essay Review* 218–21.

ορφανοτροφεία, που πιθανόν σε αριθμό να ξεπερνούσαν αυτό στο οποίο υστερούσαν ατομικά σε εφόδια και προσωπικό. Η αποτελεσματική φιλανθρωπία δε χρειάζεται πάντοτε να εξαρτάται από μια περίπλοκη διαχείριση, μεγάλα ποσά χρημάτων και βιβλία με λεπτομερείς οδηγίες.»⁹⁸ Αν τονίσουμε το χάσμα που υπήρχε ανάμεσα στα πρωτονοσοκομεία που προηγήθηκαν από τη Βασιλειάδα με το πρώτο «πλήρως ανεπτυγμένο νοσοκομείο,» ερωτοτροπούμε με τον κίνδυνο να επιβάλουμε ιδεαλιστικούς ορισμούς στην ανάπτυξη του ιδρύματος.

Σε μια μελέτη προγραμματισμού ο Horden υποδεικνύει διάφορους τρόπους με τους οποίους μπορούμε να προχωρήσουμε πέρα από αυτό που αποκαλεί «στοιχειώδη θετικισμό» όταν ασχολούμαστε με τη Βυζαντινή κοινωνική πρόνοια, ιδιαίτερα με την ιατρική φιλανθρωπία. Ο πρώτος είναι να «απαλλαγούμε από τις τυπολογίες των αναχρονιστικών εννοιών για τη διάκριση μεταξύ ‘φροντίδας’ και ‘θεραπείας’— ως να ήταν ικανό για θεραπεία μόνο ένα καλά ορισμένο ιατρικό επάγγελμα (που τέτοιο δεν υπήρχε στο Βυζάντιο).»⁹⁹ Η εξάσκηση της αρχαίας ιατρικής δεν μπορεί εύκολα να συμβιβαστεί με τις σύγχρονες ιδέες του ιατρικού επαγγελματισμού, ένας παράγοντας που σχετίζεται με τη διάκριση που γίνεται συχνά ανάμεσα στη φροντίδα (να προσφέρεται ανακουφιστική φροντίδα) και θεραπεία (προμήθεια ιατρικής θεραπείας). Σε μια κοινωνία όπου δεν υπήρχε εγκαθιδρυμένη ιατρική Αδειοδότηση, με τους περιορισμούς της για το ποιος θα μπορούσε να ασκήσει το ιατρικό επάγγελμα, και όπου δεν υπήρχε ένα ξεκαθαρισμένο νοσηλευτικό επάγγελμα, τα όρια ήταν ρευστά. Ενώ οι γιατροί εφάρμοζαν θεραπείες που είχαν τη βάση τους στην ιατρική του Γαληνού, While physicians applied therapies that were informed by Galenic medicine, οι θεραπείες τους μπορεί να μην διέφεραν σημαντικά από εκείνες των μοναχών που ήταν καλά ενημερωμένοι σχετικά με την ιατρική θεωρία και ειδικευμένοι στην παροχή φροντίδας. Ως εκ τούτου, μπορεί να δυσκολευτεί κανείς σε ορισμένες περιπτώσεις να διακρίνει τη θεραπεία που παρέχεται από έναν έμπειρο φροντιστή από αυτή που συνταγογραφείται από έναν γιατρό.

Για να αξιολογήσουμε τη θέση της Βασιλειάδας στην ιστορία των νοσοκομείων, χρειάζεται να ρωτήσουμε ποιο ήταν το νέο στοιχείο στη δημιουργία του Βασιλείου. Αυτό δεν ήταν το φιλανθρωπικό στοιχείο, γιατί είχαν ήδη ιδρυθεί άλλα ιδρύματα πιο περιορισμένου χαρακτήρα, έχει υποδειχθεί ότι ο μέντορας του Βασιλείου, ο Ευστάθιος του Πόντου μπορεί να είχε επηρεάσει τις ιδέες του για την ανακούφιση των πτωχών.¹⁰⁰ Κανένας από αυτούς τους τομείς στους οποίους υποδιαιρείτο η Βασιλειάδα ήταν νέος. Οι ασθενείς, οι λεπροί, οι φτωχοί, οι ταξιδιώτες, τα ορφανά και οι ηλικιωμένοι ήδη λάμβαναν φροντίδα από πιο εξειδικευμένα ιδρύματα. Η διάσωση και η φροντίδα των ορφανών και των βρεφών εθεωρούντο από τους πρώτους Χριστιανούς ως ένα ιδιαίτερο Χριστιανικό καθήκον, γιατί σε πολλές περιπτώσεις περιλάμβανε τη διάσωση της ζωής των παιδιών που είχαν αφεθεί

⁹⁸ P. Horden, *Το Βυζαντινό Κράτος Πρόνοιας: Εικόνα και Πραγματικότητα* (“The Byzantine Welfare State: Image and Reality,”) *Bulletin of the Society for the Social History of Medicine* 37 (1985): 9.

⁹⁹ Αυτόθι.

¹⁰⁰ Η σταδιοδρομία του Ευσταθίου και η επιρροή του στον Βασίλειο παραμένουν προβληματικές: βλ. Brown, *Poverty and Leadership* 36–9. Ο Timothy Miller (*The Birth of the Hospital* 74–85) συζητά ότι το νοσοκομείο προήλθε από τις ιατρικές φιλανθρωπικές προσπάθειες των Αρειανών εκκλησιών της Μικράς Ασίας. Παρουσιάζει τέσσερεις Αρειανούς που ίδρυσαν φιλανθρωπικά ιδρύματα που ήταν πρωτονοσοκομεία (ένας από αυτούς, ο Σαμψών, που χρονολογείται συνήθως στον έκτο αιώνα, παρουσιάζει το επιχειρήμα ότι ήταν στην πραγματικότητα στον τέταρτο). Κατά αυτής της άποψης της Αρειανής προέλευσης (που υποστηρίζεται από τον Horden, “Christian Hospital in Late Antiquity” 80–4, 86–7), βλ. Nutton, *Essay Review* 218–21, and Crislip 128–33.

έκθετα από τους γονείς τους.¹⁰¹ Επειδή το να αφήνουν έκθετα τα νεογνά ήταν ένα πολύ διαδεδομένο χαρακτηριστικό της ειδωλολατρικής κοινωνίας,¹⁰² ο αριθμός των βρεφών ήταν μεγάλος και οι Χριστιανοί άρχισαν στον τέταρτο αιώνα να αναπτύσσουν ορφανοτροφεία για τη φροντίδα τους. Αυτό που ήταν καινούργιο ήταν το 'μη επαγγελματικό προσωπικό των γιατρών και των ιατρικών συνοδών, η προσφορά ενδονοσοκομειακής περίθαλψης και η ολοκληρωμένη φύση του ιδρύματος. Όμως παρότι είχε μεγάλο μέγεθος και έκταση που την έκαναν μοναδική για την εποχή της, δεν ήταν ένα αποκλειστικά ιατρικό ίδρυμα. Χωρίς αμφιβολία είναι ένα αξιοσημείωτο σημείο προόδου στην ιατρική φροντίδα, και ίσως—αν είναι σωστή η θέση του Crislip—η Βασιλειάδα ίσως να μην ερχόταν στην ύπαρξη χωρίς το μοντέλο του μοναστηριακού αναρρωτηρίου. Το «πλήρως αναπτυγμένο νοσοκομείο» δεν αντικατέστησε αμέσως τα Χριστιανικά φιλανθρωπικά ιδρύματα ενός πιο περιορισμένου είδους. Συνέχισε να υπάρχει μια ευρεία ποικιλία από τέτοια ιδρύματα. Σίγουρα μια από τις αιτίες ήταν, ότι η δημιουργία τους εξαρτιόταν από την πρωτοβουλία ενός επισκόπου ή ενός ηγουμένου. Οι τοπικές περιστάσεις, η έκταση του οραματισμού του ιδρυτή, και η διαθεσιμότητα κεφαλαίων ήταν καθοριστικοί (και περιοριστικοί) παράγοντες. Επιπλέον όπως μας θυμίζει ο Peter Brown, η ίδρυση του νοσοκομείου ταίριαζε όμορφα στον παραδοσιακό ρόλο των ευεργετών. «Ήταν ταυτόχρονα το έργο του κοινού, της γενναιοδωρίας και μιας πράξης δημόσιας φιλανθρωπίας.»¹⁰³ Έφερε μαζί του περαιτέρω φοροαπαλλαγές και μεγάλωνε τον ρόλο του επισκόπου που το ίδρυε, ιδιαίτερα αν περιλάμβανε ένα αξιόλογο κτίριο.

Ο Horden υποδεικνύει ότι έχουμε ανάγκη να θεωρήσουμε το ερώτημα της ζήτησης εκ μέρους των ασθενών για νοσοκομεία σε «μια ανάλυση που αναγνωρίζει τη ζωτικότητα της «προχειρότητας» της οικονομίας των φτωχών, τη στενότητα χώρου στα πιο πολλά κέντρα διαμονής, και την πιθανή έλλειψη επιθυμίας για να μπει κανείς στο νοσοκομείο.» Η σημερινή εποχή έχει τον κίνδυνο να μας εξαπατήσει, καθώς ζούμε σε μια κοινωνία στην οποία τα νοσοκομεία είναι στην άμεση διάθεση. Όμως στην αρχαιότητα αυτό δεν υπήρχε, όπου δεν υπήρχαν διαθέσιμα άδεια κρεβάτια. Δεν είναι αρκετό να μετράς νοσοκομεία ή και ακόμη κρεβάτια, προειδοποιεί ο Horden, ειδικά στην ύστερη αρχαιότητα, όταν η πίεση για νοσοκομεία θα πρέπει να ήταν μεγάλη, ίσως μεγαλύτερη από ότι στους τελευταίους αιώνες του Βυζαντίου.¹⁰⁴ Όπως και η Evelyne Patlagean, ο Andrew Crislip πιστεύει ότι στον τέταρτο αιώνα έλαβε χώρα μια τεράστια μετανάστευση των φτωχών από τις αγροτικές περιοχές προς τις πόλεις στην ανατολική Μεσόγειο και ότι υπήρξε μια επείγουσα ανάγκη για περίθαλψη των ασθενών. Έτσι τα Χριστιανικά φιλανθρωπικά ιδρύματα αντιμετώπισαν μια άμεση κοινωνική και ιατρική ανάγκη.¹⁰⁵ Ο Vivian Nutton παρατήρησε πόσο μικρά ήταν κάποια από αυτά τα ιδρύματα για μάλλον μεγάλες πόλεις και πόσο μικρό ποσοστό ασθενών μπορούσαν να φιλοξενήσουν.¹⁰⁶ Τελικά, ο Horden μας υπενθυμίζει ότι η ιατρική θεραπεία που προσφερόταν σε νοσοκομεία ήταν μόνο ένα μέρος ενός ευρύτερου ιατρικού κόσμου, που αποτελούνταν από μια ποικιλία ανθρώπων που την εξασκούσαν, θεραπευτές,

¹⁰¹ See J. Boswell, *Η Καλοσύνη των Ξένων* (The Kindness of Strangers) 138–79.

¹⁰² Αυτόθι 53–137. Καμιά φορά ακόμη και Χριστιανοί γονείς εγκατέλειπαν τα παιδιά τους (βλ. 177–9).

¹⁰³ Brown, *Poverty and Leadership* 35.

¹⁰⁴ Horden, *Η Βυζαντινή Κοινωνική πρόνοια: εικόνα και πραγματικότητα* ("The Byzantine Welfare State: Image and Reality") 9.

¹⁰⁵ Crislip 132

¹⁰⁶ Nutton, *Ανασκόπηση Εργασίας* 220. Ο Peter Brown σημειώνει για τον παραγεμισμένο ξενώνα που ήταν δίπλα στο ευρύχωρο μοναστήρι του Αγίου Μαρτυρίου μεταξύ Ιερουσαλήμ και Ιεριχώ που μπορούσε να φιλοξενήσει μόνο εξήντα με εβδομήντα πρόσωπα (*Poverty and Leadership* 33 and 122 n. 115, citing Y. Magen).

και άγιοι άνθρωποι. Δεν μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι χρόνια ή σοβαρά άρρωστοι θα θεωρούσαν το νοσοκομείο ως το θεραπευτικό μέσο της πρώτης τους επιλογής. Πράγματι, θα συνέβαινε ακριβώς το αντίθετο: οι πιο πολλοί ασθενείς θα συνέχιζαν να αντιμετωπίζονται στα σπίτια τους από γιατρούς ακόμη και πολύ καιρό μετά τη γένεση των νοσοκομείων.¹⁰⁷ Οι ιστορικοί της Χριστιανικής ιατρικής φιλανθρωπίας έχουν τονίσει τη σημασία της φροντίδας υγείας, τόσο της βραχυπρόθεσμης, όσο και της μακράς διάρκειας, για τη δημιουργία του νοσοκομείου. Ο Timothy Miller υπογράμμισε την ταχεία εξάπλωση των ιδρυμάτων,¹⁰⁸ και ο Vivian Nutton σημείωσε την αλλαγή της στάσης που, «μέσα σε ένα αιώνα, έβαλε το νοσοκομείο στην πρώτη γραμμή της άμυνας κατά των ασθενειών.»¹⁰⁹ Η αξιολόγηση που κάνει κάποιος εξαρτάται από την προοπτική, βέβαια, όμως με το να εστιάσουμε την προσοχή μας στο νοσοκομείο που ίδρυσε ο Βασίλειος και τη γρήγορη αύξηση των φιλανθρωπικών ιδρυμάτων για τη φροντίδα και τη θεραπεία, οι σύγχρονοι ιστορικοί δεν έχουν ξεφύγει από συντηρητικές προσεγγίσεις. Το θέμα φαίνεται από το πλήθος των ορισμών που δόθηκαν στη λέξη νοσοκομείο, που εξακολουθούσε να είναι ρευστή στην ύστερη αρχαιότητα. Έτσι ο Nutton μιλά για την ανέγερση «νοσοκομείων» για τα θύματα του λοιμού στην Έδεσσα το 500/501,¹¹⁰ όταν στην πραγματικότητα, δεν ήταν παρά προσωρινά καταφύγια σε στοές, λουτρά, και άλλα δημόσια μέρη.¹¹¹ Αυτά τα καταφύγια που δημιουργήθηκαν λόγω των εκτάκτων αναγκών δύσκολα θα ταιριάζουν στον ορισμό του Crislip για νοσοκομεία, κτιζόντουσαν βιαστικά και με ένα τρόπο αυθαίρετο και όμως ιδρύθηκαν πάνω από ένα αιώνα μετά την ίδρυση του μόνιμου ιδρύματος του Βασιλείου, προς το οποίο όφειλαν πολύ λίγα ή και τίποτε. Όμως ο σκοπός τους ήταν να αντιμετωπίσουν μια άμεση ανάγκη. Μας λένε κάτι για την ιατρική φιλανθρωπία του τέλους της αρχαιότητας που δε μας λέγει η Βασιλειάδα, και είναι εξίσου ριζωμένα με αυτή της Χριστιανικής έννοιας της φιλανθρωπίας.

Ο Βασίλειος έπαιξε πρωτοποριακό ρόλο στην ένταξη των μοναστηριών στη διοικητική δομή της εκκλησίας. Έφερε τη λαύρα (μεγάλα μοναστήρια) και τον κοινοβιακό μοναχισμό σε μια στενή σχέση, δημιούργησε ένα νέο ρόλο για αυτά με το να δώσει έμφαση στην πρακτική υπηρεσία, και ανέλαβε ένα φιλόδοξο νέο πρόγραμμα ιδρυματικής φιλανθρωπίας μέσα στα μοναστήρια. Εξασφάλισε κεφάλαια για τις πρωτοβουλίες του, και εμφανίστηκαν πλούσια άτομα που άρχισαν να παίζουν ένα αυξανόμενο ρόλο στην ίδρυση νοσοκομείων.¹¹² Οι επίσκοποι των δήμων ασκούσαν από καιρό τη γενική εποπτεία των φιλανθρωπικών ιδρυμάτων, πολλά από τα οποία ίδρυσαν, και τα στήριζαν με εκκλησιαστικά κεφάλαια.¹¹³ Αργότερα ήρθαν στο σημείο να απολαμβάνουν τα μεγαλεία των αυτοκρατόρων.¹¹⁴ Τα Νοσοκομεία γρήγορα εξαπλώθηκαν σε όλη την Ανατολική Αυτοκρατορία στο τέλος του τετάρτου και στον πέμπτο αιώνα, καθώς οι επίσκοποι παίρνανε την πρωτοβουλία να τα ιδρύουν.¹¹⁵ Εξαπλώθηκαν στη Δυτική Αυτοκρατορία μια γενιά μετά την ίδρυσή τους στην

¹⁰⁷ Nutton, Essay Review 221.

¹⁰⁸ Miller, *Η γένεση του Νοσοκομείου* (The Birth of the Hospital) 26 & 98.

¹⁰⁹ Nutton, *Από τον Γαληνό στον Αλέξανδρο* "From Galen to Alexander" X 10.

¹¹⁰ Nutton, Essay Review 220. Ο Nutton σημειώνει ότι ήδη υπήρχε ένας ξενώνας, «που ο ίδιος ήταν "which was itself only a small institution in a substantial city." On the plague, see Segal, Edessa, the "Blessed City."»

¹¹¹ Joshua Stylites, Chron. 26.28.41–3.

¹¹² Crislip 139–42.

¹¹³ Finn 82–8, 263.

¹¹⁴ Jones, *Η Ύστερη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία* (The Later Roman Empire) 1:895–901.

¹¹⁵ Ο Peter Brown δίνει τον κατάλογο 40 ξενοδοχείων που ιδρύθηκαν στην Κωνσταντινούπολη, καθώς και 59 ξενοδοχεία, 45 νοσοκομεία, και 22 πτωχοκομεία που ιδρύθηκαν έξω από την πόλη,

Ανατολή, αλλά λόγω οικονομικών δυσκολιών, η ανάπτυξή τους στη Δύση ήταν πολύ πιο αργή. Το αρχαιότερο νοσοκομείο της Δύσης ιδρύθηκε στη Ρώμη περί το 390 από τη Φαμπιόλα, μια αξιοσημείωτη και με ελεύθερο μυαλό ευγενή που ήταν φίλη του Ιερωνύμου. Ο Ιερώνυμος γράφει, αναμφίβολα με κάποια υπερβολή, ότι το νοσοκομείο της Ρώμης γνώρισε τέτοια επιτυχία που μέσα σε ένα χρόνο μετά την ίδρυσή του έγινε γνωστό από την Παρθία ως τη Βρετανία. Η Φαμπιόλα έχτισε το νοσοκομείο με δικά της έξοδα και εργαζόταν σ' αυτό, μαζεύοντας τους άρρωστους φτωχούς από τις πλατείες και προσωπικά φρόντιζε πολλούς απ' αυτούς. Η δική της συμμετοχή (όπως του Βασιλείου) ήταν ένας παράγοντας που ξεχώριζε τη Χριστιανική φιλανθρωπία από την ευεργετιστική φιλανθρωπία.¹¹⁶ Τα νοσοκομεία και άλλα φιλανθρωπικά ιδρύματα αναγνωρίστηκαν ως ιδιόμορφα χριστιανικά ιδρύματα και ο αυτοκράτορας Ιουλιανός (360–63 μ.Χ.) παραπονέθηκε ότι «οι ασεβείς Γαλιλαίοι υποστηρίζουν όχι μόνο τους φτωχούς τους αλλά και τους δικούς μας. Όλοι μπορούν να δουν ότι οι άνθρωποι μας στερούνται βοήθειας από εμάς». Το 362 προέτρεψε, σε επιστολή του προς τον Αρσάκειο, τον αρχιερέα της Γαλατίας, να ιδρυθούν ειδωλολατρικά φιλανθρωπικά ιδρύματα σε κάθε πόλη για όσους έχουν ανάγκη, τόσο για τους δικούς τους όσο και για τους ξένους.¹¹⁷ Ο τόνος της επιστολής καθιστά σαφές ότι το αίτημα έχει σκοπό να ανακτήσει την πρωτοβουλία από τους Χριστιανούς και όχι ότι εμπνέεται από προσωπικά φιλανθρωπικά κίνητρα. Αν και τα σχόλιά του βασίζονται στους θεσμούς που προϋπήρχαν της Βασιλειάδας, πρόθεσή του ήταν να μιμηθεί τους χριστιανούς.

Δεδομένης της μεγάλης έκτασης των εξειδικευμένων Χριστιανικών φιλανθρωπικών ιδρυμάτων που είχαν το όνομα *ξενοδοχεία*, διευκρινίζουμε ότι δε φρόντιζαν όλα τους ασθενείς, και μόνο ένα μικρό μέρος τους είχε τα εφόδια για να έχουν στο προσωπικό τους γιατρούς. Ο Horden υπολογίζει ότι στην περίοδο πριν το 1204 μόνο εικοσιτρία με

μεταξύ του τέταρτου και όγδοου αιώνα (*Φτώχεια και Ηγεσία* [Poverty and Leadership] 122 n. 114, αναφέρει K. Mentzou-Meimari). Η προσπάθεια των επισκόπων να ιδρυματοποιήσουν το νοσοκομείο μπορεί να φανεί στο γεγονός ότι Συριακοί κανόνες, που προφανώς χρονολογούνται στον πέμπτο αιώνα, απαιτούσαν τα ξενοδοχεία να ιδρύονται σε κάθε πόλη της επαρχίας, όπου ο επίσκοπος έπρεπε να τοποθετεί ένα μοναχό ως επιβλέποντα (Finn 86 and n. 250, αναφέρει Nöðbus). Όμως δεν ήταν κάθε ξενοδοχείο ταυτόχρονα και νοσοκομείο κατά την ιατρική έννοια.

¹¹⁶ βλ. τις αναμνήσεις του Ιερωνύμου για τη Φαμπιόλα στην επιστολή Jerome's memoir of Fabiola in his letter to See Jerome's memoir of Fabiola in his letter to Oceanus (Epistle 77), which was written in the

year of her death (399). Basil of Caesarea personally supervised the soup kitchen that he founded and nursed lepers, giving them the kiss of peace (Gregory of Nyssa, Against Eunomius 1.103; Gregory of Nazianzus, Oration 43.64; Brown, Poverty and Leadership 40).

ου προς τον Oceanus (Επιστολή 77), που γράφτηκε στο έτος του θανάτου της (399). Ο Βασίλειος της Καισάρειας επέβλεπε προσωπικά την κουζίνα με τις σούπες που ίδρυσε και φρόντιζε λεπρούς, δίνοντας τους το φιλί της ειρήνης (Γρηγόριος της Νύσσας, Κατά Ευνομίου 1.103' Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός, Ομιλία 43.64; Brown, Poverty and Leadership 40).

¹¹⁷ «Νομίζω», γράφει, «ότι, όταν συνέβαινε να παραμεληθούν και να παραβλεφθούν οι φτωχοί από τους ιερείς, οι ασεβείς Γαλιλαίοι το παρατήρησαν και αφοσιώθηκαν στην καλοσύνη» (Επιστολή 49). Σε μια άλλη επιστολή ο Ιουλιανός μιλά για την «καλοσύνη των Χριστιανών προς τους ξένους και τη φροντίδα τους για τους τάφους των νεκρών» (Επιστολή 22). See E. Kislinger, "Kaiser Julian und die (christlichen) Xenodocheia," in Byzantios: Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag, ed. W. Hörandner et al., 171–84; on the motives for Julian's philanthropic program, see Praet, "Explaining the Christianization of the Roman Empire" 104–6

εικοσιπέντε Βυζαντινά νοσοκομεία είχαν γιατρούς.¹¹⁸ Το πιο συνηθισμένο ήταν να χρησιμοποιούν *υπουργούς*, βοηθούς που δεν είχαν κάποια ιδιαίτερη ιατρική εκπαίδευση.¹¹⁹ Θα ήταν αναχρονιστικό να μιλάμε για επαγγελματικό ιατρικό «προσωπικό.» Είναι ως επί το πλείστον ότι στο Βυζάντιο βρίσκει κανείς γιατρούς, στη Δυτική Ευρώπη, εκτός από την Ιταλία, υπήρχαν λίγοι γιατροί μέχρι τα τέλη του Μεσαίωνα.¹²⁰ Τα φάρμακα ήταν χαμηλού επιπέδου, και επιπλέον οι διαθέσιμες εγκαταστάσεις ήταν πολύ περιορισμένες.¹²¹ Όμως τα νοσοκομεία φρόντιζαν για τις ψυχές καθώς και για τα σώματα. Η προσοχή που δινόταν για τη θεραπεία της ψυχής, σε κατοπινά, Δυτικά μεσαιωνικά νοσοκομεία, βασιζόταν σε μια κατανόηση του τι συνεισφορά έδινε η υγιής ψυχή στην υγεία του σώματος, και την έχουν περιγράψει ως ψυχοσωματική ιατρική. Στην παράδοση του Χριστού-ιατρού (*Christus medicus*), το να χορηγήσεις πνευματικά φάρμακα ήταν το πρώτο καθήκον των μεσαιωνικών νοσοκομείων. Οι φροντιστές της υγείας γνώριζαν τη σημασία της ανάπαυσης, της δίαιτας, και της νοσηλευτικής φροντίδας, αλλά αναγνώριζαν ότι τα «πάθη της ψυχής» ήταν σημαντικά για τη θεραπεία και ενθάρρυναν ιδιαίτερα τη χαρούμενη διάθεση.¹²² Ο Βασίλειος θεωρούσε ότι η ψαλμωδία είναι σημαντική στο να απαλύνει την ψυχή.¹²³

Τα πρώτα νοσοκομεία—αυτά της ύστερης αρχαιότητας—προήλθαν από το κίνημα του μοναχισμού, και η ύπαρξη σε ευρεία κλίμακα μοναστικών ταγμάτων παρείχε μεγάλο μέρος του προσωπικού για να στελεχώσει τα ιατρικά ιδρύματα. Σε πολλές περιπτώσεις, το μοντέλο της παλαιότερης, ανακουφιστικής φροντίδας για τον ασθενή παρέμεινε η μόνη διαθέσιμη φροντίδα. Με το χρόνο κάποια νοσοκομεία (πάντα μια μειοψηφία) έφτασαν στο σημείο να χρησιμοποιούν γιατρούς. Η είσοδος πολλών Χριστιανών στην ιατρική στο τέλος του τέταρτου αιώνα ίσως να είχε κατά μέρος το κίνητρο την επιθυμία τους να υπηρετήσουν τους ασθενείς στα νοσοκομεία.¹²⁴ Τα πρώτα νοσοκομεία ιδρύθηκαν για να παρέχουν φροντίδα στους φτωχούς. Το σχήμα αυτό συνέχισε να υπάρχει, και τα νοσοκομεία παρέμειναν για αιώνες αυτό για το οποίο είχαν ιδρυθεί, ιδρύματα για τους πένητες, (αν και παρείχαν και άλλη ιατρική βοήθεια), ενώ αυτοί που μπορούσαν να καλύψουν τα έξοδα για τη φροντίδα ενός γιατρού, τη δεχόντουσαν στα σπίτια τους.¹²⁵

Σπουδαίοι και Φιλόπονοι

Όχι τόσο καλά γνωστοί όσο οι *παραβολάνοι*, αλλά περισσότερο εξαπλωμένες ήταν οι λαϊκές τάξεις των *σπουδαίων* και των *φιλόπωνων*, που μπορούσαν να βρεθούν στις πόλεις της Ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας κατά την ύστερη αρχαιότητα και στη Βυζαντινή

¹¹⁸ P. Horden, *Πόσο 'ΙΑΤΡΟΠΟΙΗΜΕΝΑ' ήταν τα Βυζαντινά νοσοκομεία;* ("How Medicalised Were Byzantine Hospitals?") *Medicina e Storia* 10 (2006): 49–50.

¹¹⁹ Αυτόθι, 60

¹²⁰ Αυτόθι, 46-4

¹²¹ Αυτόθι, 64,66-7

¹²² P. Horden, *Ένα Μη φυσικό περιβάλλον: Ιατρική χωρίς γιατρούς στο Νοσοκομείο της Μεσαιωνικής Ευρώπης* ("A Non-natural Environment: Medicine without Doctors and the Medieval European Hospital,") in *The Medieval Hospital and Medical Practice*, ed. B. S. Bowers, 140–3.

¹²³ Βλ. Horden, "How Medicalised Were Byzantine Hospitals?" 69 n. 77 for citations.

¹²⁴ Crislip 14–5; Keenan, *Άγιος Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός και τη Ιατρική του πρώιμου Βυζαντίου* ("St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine") 8–30 και *Ο Άγιος Γρηγόριος της Νύσσας και το ιατρικό επάγγελμα* "St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession" 150–61.

¹²⁵ Η έμφαση του κάθε νοσοκομείου ήταν διαφορετική ανάλογα με την περιοχή στην οποία είχε ιδρυθεί. Τα νοσοκομεία της Δυτικής Ευρώπης ήταν περισσότερο σαν άσυλα, ενώ τα μεγαλύτερα από τα Βυζαντινά νοσοκομεία έδιναν έμφαση στην κοσμική ιατρική (J. Henderson, P. Horden, and A. Pastore, eds., *The Impact of Hospitals 300–2000* 21).

περίοδο. Οι *σπουδαίοι* ήταν οι «ζηλωτές»: στην Αίγυπτο ήταν γνωστοί ως *φιλόπονοι*, "αυτοί που αγαπούν τον κόπο.» Σχημάτιζαν ομάδες που ήταν προσκολλημένες σε μεγάλες εκκλησίες της Ανατολής: Αλεξάνδρεια, Αντιόχεια, Κωνσταντινούπολη, Βηρυτό, και Ιερουσαλήμ, που ήταν οι πιο εξέχουσες, αν και υπάρχουν μαρτυρίες για αυτούς και σε μικρότερες πόλεις επίσης.¹²⁶ Οι *σπουδαίοι* αποτελούνταν από ταυτόχρονα άνδρες και γυναίκες που υιοθετούσαν ασκητικές πρακτικές που περιλάμβαναν την αγνότητα (ή εγκράτεια για όσους ήταν παντρεμένοι) και νηστεία. Η λειτουργία τους ήταν κάπως διαφορετική από περιοχή σε περιοχή, αλλά στις πιο πολλές πόλεις η διακονία τους ήταν διπλή: να φροντίζουν για τους αρρώστους και να εκτελούν λειτουργικές πράξεις, όπως ανάγνωση της γραφής, ψαλμωδία, προσευχές, και συμμετοχή σε κηδείες, αγρυπνίες και λιτανείες.¹²⁷ Ενώ αυτοί αντιπροσώπευαν έναν κλάδο του ασκητικού κινήματος, ποτέ δεν αποτέλεσαν ένα τάγμα μοναχών και έτσι ήταν χωριστοί από τους αναχωρητές και τις κοινοβιακές παραδόσεις.¹²⁸ Αν και ήταν λαϊκοί, φτάσανε στο σημείο να αναγνωρίζονται ως μια ενδιάμεση τάξη μεταξύ του κλήρου και των λαϊκών, και έτσι τους περιγράφουν διάφορες πηγές.¹²⁹ Η παλαιότερη μας αναφορά για τους *σπουδαίους* βρίσκεται σε ένα γράμμα που έγραψε το 312 ο πατριάρχης της Αλεξάνδρειας που τους αναφέρει μέσα στο πλαίσιο των ετών 303–5. Βρίσκουμε για αυτούς συχνές αναφορές από τον τέταρτο αιώνα μέχρι τον έβδομο αιώνα και λίγες σκόρπιες αργότερα.¹³⁰

Οι πηγές μας, μας δείχνουν ότι μια κύρια υπηρεσία των *σπουδαίων* ήταν να προσφέρουν βοήθεια στους ντόπιους που ήταν άρρωστοι στις αστικές περιοχές στις οποίες ζούσαν. Ήδη στην Ιπποκρατική συλλογή βρίσκουμε αναφορές για τους άστεγους ασθενείς που γέμιζαν τους δρόμους των Ελληνικών πόλεων στον πέμπτο αιώνα π.Χ.. Παρόλο που αυτά είναι πολύ μακριά από την ύστερη αρχαιότητα, μας δίνουν μια ζωντανή εικόνα για τις κοινωνικές συνθήκες που δεν είχαν αλλάξει στα βασικά μέσα στους πολλούς αιώνες.¹³¹ Αναφέρονται αρκετές περιπτώσεις στο έργο *Περί Επιδημιών* (που πιθανόν να γράφτηκε γύρω στο 400 π.Χ.): ένα κορίτσι στα Άβδηρα που κειτόταν άρρωστο δίπλα στην Ιερά Οδό για εικοσιεφτά μέρες (Εν Άβδήροιαι τήν παρθένον, ἢ κατέκειτο ἐπὶ τῆς ἱερῆς ὁδοῦ) ὁ Αναξίων στα Άβδηρα (Εν Άβδήροιαιν Αναξίωνα, ὃς κατέκειτο παρὰ τὰς Θρηϊκίας πύλας) που κειτόταν ασθενής με οξύ πυρετό δίπλα στην Πύλη των Θρακών για τριαντατέσσερις ημέρες, η σύζυγος του Δεάλκου στη Θάσο που κείτονταν ασθενής στην πεδιάδα με οξύ πυρετό και διανοητική διαταραχή (Εν Θάσῳ Δεάλκουσ γυναικα, ἢ κατέκειτο ἐπὶ τοῦ λείου, πυρετὸς φρικώδης, ὄξυς, ἐκ λύπης ἔλαβεν).¹³² Σε πολλές περιπτώσεις, όπως συχνά βρίσκει κανείς στο *περί Επιδημιών*, εκείνοι των οποίων περιγράφονται οι

¹²⁶ Για τις πόλεις στις οποίες βρισκόντουσαν οι *σπουδαίοι* και οι *φιλόπονοι*, δες Cabrol & Leclercq, *Dictionnaire*, s.v. "Confréries," 3/2, cols. 2553–8, by H. Leclercq, και S. Pétridès, *Σπουδαίοι και Φιλόπονοι* ("Spoudaei et philopones,") *Echos d'Orient* 7 (1904): 341–6.

¹²⁷ See E. Wipszycka, *Οι αδελφότητες στη θρησκευτική ζωή της χριστιανικής Αιγύπτου* ("Les confréries dans la vie religieuse de l'Égypte chretienne,") in *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology*, ed. D. H. Samuel, 513–5.

¹²⁸ Ο Timothy Miller τους αποκαλεί «ασκητές της πόλης» (The Birth of the Hospital 130–1). Αν και ήταν ασκητές, δεν ήταν μοναχοί. Cf. P. Horden, *Οι Αδελφότητες του Βυζαντίου* ("The Confraternities of Byzantium,") in *Voluntary Religion*, ed. W. S. Sheils and D. Wood, 40 n. 71.

¹²⁹ See Wipszycka, *Οι αδελφότητες* ("Les confréries") 515.

¹³⁰ See Cabrol and Leclercq, *Dictionnaire*, s.v. "Confréries," col. 2553.

¹³¹ Για μια περιγραφή της κατάστασης των φτωχών στην ύστερη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία, περιλαμβάνοντας πολλούς που ήταν ασθενείς και ανάπηροι βλέπε Finn 18–26.

¹³² *Περί Επιδημιών* 3, περιπτώσεις 8, και 1.20. Για αυτές τις περιπτώσεις, βλ. H. N. Couch, *Ο Ιπποκρατικός Ασθενής και ο γιατρός του* ("The Hippocratean Patient and His Physician,") *TAPA* 65 (1934): 158–60. Ίσως μερικές από τις τοποθεσίες να ήταν διευθύνσεις κατοικίας.

συνθήκες πέθαιναν μετά από έναν καθορισμένο αριθμό ημερών. Το γεγονός ότι παρέμεναν αφρόντιστοι σε δημόσιους χώρους υποδηλώνει ότι ήταν χωρίς πόρους και είτε τους είχαν αφήσει να πεθάνουν είτε δεν είχαν οικογένεια ή φίλους για να τους φροντίσουν. Ένα πολύ γνωστό βιβλικό παράδειγμα είναι η αφήγηση στο Τέταρτο Ευαγγέλιο (Ιω. 5:3–4) για τη θεραπεία από τον Ιησού ενός ανθρώπου που ήταν παράλυτος για τριάντα οκτώ χρόνια. Ήταν ξαπλωμένος στη δεξαμενή της Βηθεσδά, που βρισκόταν κοντά στην Προβατική Πύλη στην Ιερουσαλήμ, η οποία είχε πέντε στοές γύρω της. Εκεί μαζεύονταν όσοι ήταν τυφλοί, χωλοί ή παράλυτοι, περιμένοντας να ταραχτεί το νερό, αφού μια τοπική παράδοση απέδιδε θεραπευτικές ιδιότητες στην κίνηση του νερού. Ο άνδρας θα πρέπει να ήταν χωρίς οικογένεια ή στενούς συγγενείς γιατί όπως αναφέρεται είτε ότι δεν είχε κανένα να τον φέρει στη δεξαμενή όταν ταραζόταν. Ένα φυσικό συμπέρασμα που βγαίνει, είναι ότι ήταν άστεγος. Μπορούμε να βρούμε παρόμοιες εικόνες των πτωχών και ανάπηρων που μαζευόντουσαν σε δημόσια μέρη στην ύστερη αρχαιότητα: Μια γυναίκα που έχει τους πόνους της γέννας τα μεσάνυχτα στη στοά μιας εκκλησίας· οι φτωχοί που στις νύχτες του χειμώνα αναζητούν ζεστασιά στα δημόσια λουτρά.¹³³ Η εικόνα ήταν οικεία και παρουσίαζε, όπως υποστηρίζει ο Peter Brown, όχι συγκεκριμένα γεγονότα που αντανάκλασαν μια Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία στην παρακμή της, αλλά το είδος της φτώχειας που υπήρχε πάντα στον μεσογειακό κόσμο, που απεικονιζόταν στην κηρυγματική λογοτεχνία σε συμβατικούς τόνους για να προκαλέσει συμπάθεια. Ο Μπράουν περιγράφει με κάποιες λεπτομέρειες πόσο ευρύς ήταν ο χριστιανικός ορισμός της φτώχειας στην πράξη.¹³⁴ Περιλάμβανε τη φροντίδα ορφανών και χηρών, όχι πάντα εξαθλιωμένων αλλά που κινδύνευαν να γίνουν έτσι («Στενοχωρημένοι ευγενείς»), καθώς και των άπορων φτωχών. Το νέο ήταν ότι έγινε αντιληπτό για πρώτη φορά από τους χριστιανούς, οι οποίοι έβλεπαν τους φτωχούς ως μια διακριτή ομάδα που χρειαζόταν βοήθεια.¹³⁵

Στην κλασική αρχαιότητα το σπιτικό ή η οικογένεια¹³⁶ (οίκος, L familia, domus) έδινε την κύρια θέση της φροντίδας υγείας.¹³⁷ Η οικογένεια έχει πάρει την περιγραφή ότι «είναι το μόνο αρχαίο δίχτυ ασφαλείας που είχε πραγματική σημασία.»¹³⁸ Οι δύο άλλες εναλλακτικές πηγές εκτός από την οικογενειακή φροντίδα—δηλαδή, το σύστημα πατρωνίας, όπως η σχέση προστάτη-προστατευόμενου στη Ρώμη, και δημόσια φιλανθρωπία—δεν έκαναν καμία πρόνοια για την φροντίδα της υγείας του πένητα.¹³⁹ Δεν ήταν ασυνήθιστο να αποφεύγονται οι χρόνια άρρωστοι, είτε επειδή αποτελούσαν πολύ μεγάλο οικονομικό βάρος σε μια οικογένεια της οποίας η ίδια η επιβίωση απειλούνταν είτε λόγω του κινδύνου μετάδοσης. Οι δούλοι συχνά εγκαταλείπονταν στο νησί του Τίβερη στη Ρώμη, όπου μπορούσαν να αναζητήσουν θεραπεία όταν ήταν πολύ ηλικιωμένοι ή πολύ ασθενείς και δεν μπορούσαν να είναι χρήσιμοι, και οι ηλικιωμένοι (άνθρωποι άνω των 60) αφήνονταν να τα βγάλουν πέρα μόνοι τους, ιδιαίτερα αν είχαν την ατυχία να ζήσουν πιο

¹³³ Merideth 145–6; Brown, *Poverty and Leadership* 11–3. Ο Brown τους βλέπει να εικονίζονται στις αρχαίες χριστιανικές πηγές ως παθητικούς και ανώνυμους, που χρειάζονται προστασία και που δέχονται βοήθεια (13–4).

¹³⁴ Brown, *Poverty and Leadership* 45–73.

¹³⁵ Αυτόθι, 16

¹³⁶ Δεν υπάρχει Ελληνική ή Λατινική λέξη που να αποδίδει την οικογένεια με τη σύγχρονη έννοια. Το σπιτικό συμπεριελάμβανε, επιπρόσθετα με τα μέλη της άμεσης οικογένειας, ταυτόχρονα τα εκτεταμένα μέλη, όπως τους παππούδες, και τους οικιακούς δούλους.

¹³⁷ Crislip 43.

¹³⁸ Αυτόθι 67

¹³⁹ Αυτόθι 45

πολύ από άλλα, νεότερα μέλη της οικογένειας, κάτι που δεν ήταν ασυνήθιστο.¹⁴⁰ Τα άτομα που δεν είχαν οικογένεια για να τους παράσχει φροντίδα ήταν σε μια επισφαλή θέση όταν έπρεπε να βρουν τροφή, ένδυση, καταφύγιο και φροντίδα για την υγεία. Δεν υπήρχε πρόνοια στην Ελληνορωμαϊκή κοινωνία για κάποιου είδους δημόσιου ή ιδιωτικού καταφυγίου ή οποιουδήποτε είδους φροντίδα για όσους ήταν άποροι. Έτσι αναγκαζόντουσαν να ζουν στους δρόμους, ή σε στοές, σε τάφους ή σε κατοικίες πρόχειρης κατασκευής. Τα δημόσια λουτρά προμήθευαν φρέσκο νερό που ήταν ουσιώδες για την υγιεινή (οι γιατροί συνταγογραφούσαν υδροθεραπεία για πολλές συγκεκριμένες ασθένειες¹⁴¹) και έδιναν κάποια ζεστασιά στους κρύους χειμώνες. Μερικοί από τους φτωχούς ζητούσαν τη βοήθεια του Ασκληπιού στα Ασκληπιεία. Υπάρχει μια περίπτωση που ένας ασθενής που αναφέρεται στα *Περί Επιδημιών* είχε πάρει βοήθεια από ένα γιατρό. Πόσο συχνά συνέβαινε αυτό δεν μπορούμε να πούμε, αλλά πολλοί στον αρχαίο κόσμο υπέφεραν από χρόνιες παθήσεις ή πάθαιναν αναπηρίες για τις οποίες δεν υπήρχε θεραπεία. Όσοι έπασχαν από ψυχικές διαταραχές ή αποκρουστικές ασθένειες συχνά εκδιώκονταν, όπως αναφέρεται σε διάφορες περιπτώσεις στα Ευαγγέλια.¹⁴² Ακόμη και σε εποχές λοιμών δεν προνοούσαν για μια δημόσια υπηρεσία των δήμων για την ταφή των νεκρών, που τους πετούσαν έξω στο δρόμο.

Σε ένα ποίημα του Μαρτιάλη (10.5.11 ff.) που μιλά για τις ταλαιπωρίες ενός ζητιάνου, δίνει μια εικόνα του ταλαίπωρου ανθρώπου στις στιγμές του θανάτου του καθώς ακούει τα σκυλιά να ουρλιάζουν καθώς περιμένουν «να φάνε το πτώμα του», ταυτόχρονα προσπαθεί να κρατήσει τα αρπακτικά πουλιά (νοχίας aves) μακριά του με το να χτυπά τα κουρέλια του εναντίον τους. Ένα ανατριχιαστικό αλλά μάλλον συνηθισμένο γεγονός στην πρωτεύουσα. Οι φτωχοί και άποροι, χωρίς να έχουν συγγενείς που να ενδιαφέρονται, θα αφηνόντουσαν να σαπίσουν στους δρόμους, αν και αν η εικόνα του Μαρτιάλη ήταν ακριβής, τα σκυλιά και οι γύπες θα άρχιζαν να δουλεύουν πριν προλάβει το πτώμα να σαπίσει». ¹⁴³ Εδώ όπως και σε άλλα μέρη του αρχαίου κόσμου, η αυτό-βοήθεια ήταν κάτι που το θεωρούσαν ως δεδομένο.

Ήταν για αυτούς τους φτωχούς της πόλης, τους ασθενείς ή για αυτούς που πέθαιναν στους δρόμους, που οι *σπουδαίοι* αφιέρωναν την υπηρεσία τους. Ο Ιωάννης Χρυσόστομος περιέγραψε τους φτωχούς της Αντιόχειας, που «περιπλανιόντουσαν στα σοκάκια σα σκυλιά και κρύβονται στις γωνιές των δρόμων. . . φωνάζουν από τα υπόγεια τους, ζητούνε φιλανθρωπία.»¹⁴⁴ Οι *σπουδαίοι* ψάχνανε συχνά στη νύχτα τους δρόμους και τα σοκάκια για τους αρρώστους, για να τους μοιράσουν χρήματα, και να τους πάνε στα λουτρά. Θα πρέπει να ήταν μεγάλος ο αριθμός τους στις μεγάλες πόλεις της ύστερης Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, όπου παντού υπήρχε φτώχεια.¹⁴⁵ Δεν υπάρχει ένδειξη ότι οι *σπουδαίοι* ήταν ειδικευμένοι επαγγελματίες ή ότι σχημάτιζαν μια ξεχωριστή νοσηλευτική οργάνωση. Αν και ήταν ιατρικοί

¹⁴⁰ Αυτόθι, 44–5 και 166 n. 32.

¹⁴¹ Βλέπε τον κατάλογο του Scobie για τις συγκεκριμένες ασθένειες, που λήφθηκε από το *De medicina* του Celsus, για τις οποίες συνιστώνται λουτρά για θεραπεία (“Slums, Sanitation, and Mortality” 425).

¹⁴² Βλέπε, π.χ. Λκ 17:12 (λεπροί)· Λκ 8:27 (δαμονισμένοι).

¹⁴³ Scobie, “Slums, Sanitation, and Mortality” 419. Μια συνηθισμένη πρακτική ήταν να αποθέτουν τα ανεπιθύμητα (έκθετα) βρέφη και τους δούλους μονομάχους σε σωρούς από κοπριές ή σκουπίδια (αυτοθι).

¹⁴⁴ Ομιλία ια. τότε ἀναμνήσθητι τοῦ ταλαίπωρου καὶ ἀθλίου ἐκείνου, τοῦ περιμόντος κατὰ τοὺς κύννας ἐν τοῖς στενωποῖς καὶ τῷ σκότῳ καὶ τῷ πληῶ, 61.95 καίτοι πολλάκις ἐκεῖθεν ἀπιόντος οὐκ εἰς οἰκίαν οὐδὲ πρὸς γυναικα, οὐδ' εἰς εὐνήν, ἀλλ' εἰς σιβάδα χόρτου, καθάπερ τοὺς κύννας ὀρώμεν δι' ὅλης λυτῶντας νυκτός... ἑκεῖνος δὲ πανταχοῦ κατὰ τὴν ἀγορὰν ὑπὸ τοῦ κρυμοῦ (=κρύο) καὶ τοῦ λιμοῦ συνεχῶς ἐλαυνόμενος, περιέρχεται συγκεκυφῶς καὶ χεῖρας προτείνων

¹⁴⁵ See Downey, *Ποιος είναι ο Πλησίον μου;* (“Who Is My Neighbor?”) 8–9, 13.

συνοδοί δεν είχαν ιατρική εκπαίδευση.¹⁴⁶ Επιπλέον αυτά που έκαναν, ήταν εργασίες που έκαναν μόνο τα μέλη των κατώτερων τάξεων. Ο Timothy Miller υποστηρίζει ότι οι *παραβολάνοι* και οι *σπουδαίοι* μετέφεραν τους ανήμπορους φτωχούς στα νοσοκομεία πριν τον έκτο αιώνα, όταν όπως πιστεύει αντικαταστάθηκαν από επαγγελματίες ιατρικούς αξιωματούχους.¹⁴⁷ Πράγματι δεν υπάρχει ένδειξη που να συνδέει είτε τη μία είτε την άλλη τάξη με τα νοσοκομεία. Τα νοσοκομεία εμφανίστηκαν αρκετά ανεξάρτητα από τους *σπουδαίους* και βασιζόντουσαν σε διαφορετικές αρχές. Από την αρχή τουλάχιστον προσέφεραν κάποια ιατρική φροντίδα. Το νοσοκομείο του Βασιλείου στην Καισάρεια χρησιμοποιούσε ιατρικούς ακολούθους, και ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος μίσθωνε γιατρούς για το νοσοκομείο των λεπρών που είχε ιδρύσει στην Κωνσταντινούπολη.¹⁴⁸ Αντίθετα οι *σπουδαίοι* δεν είχαν ιατρική εκπαίδευση, και δεν τους θεωρούμε ότι συνδέονται με επαγγελματίες θεραπευτές.¹⁴⁹ Εκτός από λίγες εξαιρέσεις δεν μαθαίνουμε τίποτε για το αν χορηγούσαν φάρμακα.¹⁵⁰ Στην Αλεξάνδρεια οι *φιλόπονοι* μετέφεραν τους ασθενείς στην εκκλησία των Αγίων Ιωάννη και Κύρου, και όχι σε νοσοκομείο. Προφανώς χρησιμοποιούσαν πρόχειρες *ad hoc* ρυθμίσεις, που προσέγγιζαν εκείνες που χρησιμοποιούνταν στην εποχή του λοιμού για να στεγάσουν τους άρρωστους.

Τα νοσοκομεία διέφεραν επίσης από το έργο των *σπουδαίων* λόγω της στενής τους σχέσης με το μοναχισμό. Η φιλανθρωπική ώθηση του κοινοβιακού μοναχισμού βρήκε μια φυσική διέξοδο στο νοσοκομείο. Ξεκινώντας με τη *Βασιλειάδα*, κατά τον πρώτο αιώνα της ανάπτυξης των νοσοκομείων, οι μοναχοί φτάσανε να εμπλακούν σχεδόν σε κάθε νοσοκομείο στην Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία.¹⁵¹ Σε αντίθεση, οι διακονίες των *σπουδαίων* ήταν επικεντρωμένες στις μεγάλες εκκλησίες των αστικών περιοχών και τους θεωρούσαν ως μια επέκταση της διακονίας των ίδιων των εκκλησιών. Οι *σπουδαίοι* ήταν οι κληρονόμοι μιας μακρόχρονης παράδοσης ιατρικής περίθαλψης μέσα σε ένα ενοριακό πρότυπο που είχε την προέλευσή του στη διακονική φροντίδα των ασθενών. Αυτή η περίθαλψη είχε τεράστια αύξηση, αλλά σε πολλές περιπτώσεις δεν είχε απομακρυνθεί από το αρχικό σχήμα. Είχε ως κέντρο της την εκκλησία, είχε λαϊκή έμφαση (σε αντίθεση με την εκπαιδευμένη ιατρική) στη φροντίδα, και ήταν κάτω από την άμεση επίβλεψη του επισκόπου. Οι λαϊκές οργανώσεις των ιατρικών ακολούθων συνέχισαν την πολύ παλαιότερη πρακτική, ξεκίνησαν σε εποχές λοιμών, βοηθώντας τους ντόπιους ασθενείς και ετοιμοθάνατους στους δρόμους, μια παράδοση που μόνο περιστασιακά ενσωματωνόταν

¹⁴⁶ Οι *σπουδαίοι* δεν ήταν με κανένα τρόπο νοσηλευτές κατά την επαγγελματική έννοια. Πράγματι οι νοσηλευτές δεν υπήρχαν στον αρχαίο κόσμο ως ένα ξεχωριστό επάγγελμα, ως κάτι διακριτό από τους γιατρούς και τους λαϊκούς φροντιστές υγείας, (King, "Using the Past" 7–24). Ο Crisip υποστηρίζει ότι εμφανίστηκαν ως επάγγελμα μέσα στα μοναστήρια τον τέταρτο αιώνα (15–6).

¹⁴⁷ Miller, *Η Γένεση του Νοσοκομείου* (The Birth of the Hospital) 156; cf. 124 and 126.

¹⁴⁸ Βασίλειος, Επιστολή 94' Παλλάδιος, Βίος του Χρυσοστόμου' Kelly, Golden Mouth 119–20. Ο Ιωάννης ίδρυσε αρκετά νοσοκομεία, που τα είχε υπό τον έλεγχο του και για τα οποία και για το οποίο όρισε το προσωπικό, συμπεριλαμβανομένων των γιατρών. Για το ρόλο του στην Αντιόχεια, βλέπε A. Natali, *Εκκλησία και Ευεργετισμός στην Αντιόχεια στο τέλος του τέταρτου αιώνα μετά τον Ιωάννη Χρυσόστομο* ("Eglise et évergétisme à Antioche à la fin du IVe siècle d'après Jean Chrysostome,") *Studia Patristica* 17 (1982): 1176–84.

¹⁴⁹ Οι ρόλοι τους δεν πρέπει να συγχέονται με εκείνους, π.χ. των υπουργών, που ήταν βοηθοί σε νοσοκομεία του Βυζαντίου.

¹⁵⁰ Σωζόμενος (Εκκλησιαστική Ιστορία 8.23) αναφέρει μια πλούσια και ευσεβή γυναίκα που στείζοταν με ένα φιλοπονεϊόν στην Κωνσταντινούπολη, η Νικαρέτη που προσωπικά ετοίμαζε φάρμακα.

ἄλλοι τε πολλοὶ σπουδαῖοι ἄνδρες καὶ ἀγαθαὶ γυναῖκες ὧν ἦν Νικαρέτη ἡ Βιθυνή 8.23.6 ὑπὸ φιλανθρώπου δὲ προθυμίας φιλόκαλος οὕσα καὶ παντοδαπά κατασκεύαζε φάρμακα εἰς πτωχῶν νοσούντων χρείαν

¹⁵¹ Miller, *Η Γένεση του Νοσοκομείου* (The Birth of the Hospital) 122.

στα νοσοκομεία. Η Φαμπιόλα που ίδρυσε το πρώτο *νοσοκομείο* στη Ρώμη, η ίδια μάζευε από τους δρόμους τους ασθενείς.¹⁵² Όμως στις περισσότερες περιπτώσεις, η παράδοση της μεταφοράς των εντόπιων ασθενών στα νοσοκομεία, εκτελούνταν από ιδιωτική πρωτοβουλία και ποτέ δεν ήταν ένα ολοκληρωμένο μέρος της λειτουργίας του νοσοκομείου.¹⁵³

Αν και δεν υπάρχει ένδειξη ότι οι *σπουδαίοι* είχαν κάποια σχέση με τα νοσοκομεία που άρχισαν να ιδρύονται προς το τέλος του τετάρτου αιώνα, ήταν υπεύθυνοι για την ίδρυση ενός ανάλογου ιδρύματος, της *διακονίας*. Στις αρχές της Βυζαντινής περιόδου οι *σπουδαίοι* βρισκότουσαν και ανάμεσα στους Χαλκηδόνιους και ανάμεσα στους Μονοφυσίτες.¹⁵⁴ Ένας από τους πιο εξέχοντες ηγέτες των Μονοφυσιτών *σπουδαίων* ήταν ο Παύλος της Αντιοχείας, που αργότερα έγινε ο Μονοφυσίτης επίσκοπος της Αντιοχείας. Ο Παύλος εισήγαγε ένα ιδιαίτερο ένδυμα για τους *σπουδαίους* που ήταν κάτω από τη διεύθυνση του, καθώς και μια κουκούλα για να κρύβουν τα πρόσωπα τους. Ίδρυσε *διακονίες* (*διακονία*) σε διάφορες πόλεις, ανάμεσα τους και στην Κωνσταντινούπολη και τα περίχωρα της. Σύμφωνα με τον Ιωάννη τον Εφέσιο οι *διακονίες* δε βάσιζαν τις θεραπείες τους στα δόγματα του Ιπποκράτη και του Γαληνού αλλά στο λόγο του Θεού. Οι *διακονίες* ήταν λαϊκές οργανώσεις που τις διατηρούσαν οι *φιλόπονοι*, που δεν είχαν ιατρική εκπαίδευση.¹⁵⁵ Η περιγραφή του Ιωάννου για τις *διακονίες* που πρόσφεραν το έκαναν ξεκάθαρο ότι οι *φιλόπονοι* περιόριζαν τις υπηρεσίες τους σε ανακουφιστική φροντίδα, ντύνοντας, λούζοντας, και χρίζοντας. Έτσι οι λειτουργίες της ομάδας ήταν απλώς μια συλλογική επέκταση της ατομικής τους *διακονίας*. Γιατί ιδρύθηκαν οι *διακονίες* ενώ ήδη υπήρχαν τα νοσοκομεία; Η απάντηση σίγουρα βρίσκεται ότι τα νοσοκομεία δεν κάλυπταν, ιδιαίτερα σε περίπτωση μεγάλου αριθμού φτωχών, τις ατομικές φροντίδες.

Μερικές μελέτες για τους *σπουδαίους* και τους *φιλόπορους* προσπάθησαν να τους τοποθετήσουν μέσα στο πλαίσιο των μεσαιωνικών αδελφοτήτων με το να τονίζουν τις ομοιότητες τους με αυτές που υπήρχαν στη Δυτική Ευρώπη.¹⁵⁶ Ενώ μοιράζονταν ομοιότητες με μεταγενέστερα μεσαιωνικά ανάλογα, όπως τις ενώσεις των «Φτωχών» που τονίζαν την ταπεινοφροσύνη, τη φτώχεια και την απλότητα, ή τις «Τρίτες Τάξεις» από ευσεβείς άνδρες και γυναίκες που ιδρύθηκαν από επαιτικά τάγματα, όμως ταυτόχρονα υπήρχαν σημαντικές διαφορές. Οι πηγές μας δεν έχουν καμιά αναφορά για περιπτώσεις με αδελφικές ευχάριστες περιστάσεις όπως κοινές γιορτές, βαπτίσεις, και κηδείες μεταξύ των *σπουδαίων*. Μας δίνουν την εικόνα για ομάδες με ελάχιστη δομή με κοινά καθήκοντα αλλά ελάχιστη οργάνωση και ότι ακόμη και το πλαίσιο τους δεν ήταν ομογενές. Ίσως η προέλευση τους βρίσκεται σε ομάδες ανδρών και γυναικών που αφιερώνονταν στην προσευχή και πράξεις ελέους στην ανατολική Μεσόγειο. Σε μερικές εκκλησίες τα καθήκοντα τους διαμορφώθηκαν με κανόνες κατά τον τέταρτο αιώνα, και μερικές ομάδες διοργανώθηκαν ως κατώτερα εκκλησιαστικά αξιώματα. Όμως συνήθως διοριζόντουσαν και δεν τους χειροτονούσαν. Σε αρκετούς παπύρους οι *σπουδαίοι* εντασσόντουσαν σε

¹⁵² Ιερώνυμος, Επιστολή 77.

¹⁵³ π.χ. Ιωάννης Εφέσιος (Βίοι της Μαρίας και της Ευφημίας) γράφει για μια γυναίκα που αναζητούσε τους ασθενείς σε δημόσια και ιδιωτικά μέρη και είτε τους έπαιρνε στο σπίτι της είτε τους έφερνε σε νοσοκομεία. (το κείμενο είναι με αραβικούς χαρακτήρες)

¹⁵⁴ Η σύνοδος της Χαλκηδόνος (451) όρισε με επίσημο τρόπο το δόγμα των δύο φύσεων (θεία και ανθρώπινη) για την ενσάρκωση, ότι οι δύο φύσεις ήταν ενωμένες στο πρόσωπο του Χριστού.

¹⁵⁵ Η. J. Magoulias, *Οι βίοι των Αγίων ως πηγές για δεδομένα της ιστορίας της Βυζαντινής Ιατρικής στον Έκτο και Εβδομο αιώνες* ("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): 135.

¹⁵⁶ βλ. Wipszycka, *Οι αδελφότητες* ("Les confréries") 511; Horden, *Οι αδελφότητες του Βυζαντίου* ("The Confraternities of Byzantium") 40–4.

καταλόγους εκκλησιαστικών αξιωματούχων.¹⁵⁷ Σε έναν τέτοιο πάπυρο,¹⁵⁸ δίνεται ένας κατάλογος από διανομές κρασιού από τον έκτο ή τον έβδομο αιώνα, πιθανόν από τον Οξύρρυγχο (πόλη της Άνω Αιγύπτου), όπου αναφέρονται *φιλόπονοι*, μαζί με *νεκροθάφτες* και *παραβολάνους*. Το ότι οι *σπουδαίοι* παρέμειναν μια κατώτερη βαθμίδα, ή και ακόμη αποτελούνταν από λαϊκούς, φαίνεται από το τελευταίο κείμενο που τους αναφέρει, έναν κατάλογο με εκκλησιαστικούς αξιωματούχους που χρονολογείται από τα τέλη του δεκάτου αιώνα.¹⁵⁹ Ένα ή δύο κατώτερα αξιώματα μετατράπηκαν τελικά σε συντεχνίες. Στην Κωνσταντινούπολη οι *δέκανοι* (decani) διαμορφώθηκαν σε *κολέγιο* (collegium=ομάδα με κοινά ενδιαφέροντα) από τον Κωνσταντίνο και τους χορηγήθηκαν ορισμένα προνόμια και απαλλαγές. Ο αριθμός τους καθορίστηκε στην αρχή σε 1.100 και αργότερα σε 950 μέλη. Οι *παραβολάνοι*, μετά που δημιούργησαν ταραχές, ο Θεοδόσιος ο Β΄ το 416 τους ελάττωσε τον αριθμό σε 500 όμως αυξήθηκαν δύο χρόνια αργότερα σε 600. Μετά το 418 συνέχισαν να βρίσκονται κάτω από τον έλεγχο του πατριάρχη, όμως η θέση τους θύμιζε μια συντεχνία.¹⁶⁰ Οι *σπουδαίοι* διαφορετικά από τους *δεκάνους* και τους *παραβολάνους* ποτέ δεν οργανώθηκαν σε μια συντεχνία, και διέφεραν σε πολλά θέματα από τις συντεχνίες. Οι *παραβολάνοι* και οι *δεκάνοι* φαίνεται ότι πληρωνόντουσαν για να εκτελούν τα καθήκοντα τους. Ενώ χωρίς αμφιβολία ξεκίνησαν ως εθελοντικές οργανώσεις, η κάθε μια εξελίχθηκε σε ένα σώμα μισθωτών κάτω από την επίβλεψη του πατριάρχη πριν να οργανωθούν σε συντεχνία.

Αντίθετα οι *σπουδαίοι* συνέχισαν την εθελοντική τους ιδιότητα. Προφανώς δεν έπαιρναν μισθό αλλά υποστηριζόντουσαν από κεφάλαια της εκκλησίας. Μερικοί υποστήριζαν τον εαυτό τους με τη δική τους εργασία. Οι ασκητικές τους τάσεις μας υποδεικνύουν ότι ζούσαν ταπεινή ζωή. Ενώ όμως οι *παραβολάνοι* και οι *δέκανοι* προερχόντουσαν από τις κατώτατες τάξεις, οι *σπουδαίοι* καμιά φορά περιλάμβαναν μέλη αριστοκρατικών οικογενειών που αφιέρωναν τον εαυτό τους στην υπηρεσία του Θεού και στην ανακούφιση των πασχόντων. Αν και απαγορευόταν στους πλούσιους πολίτες (*curiales*) να ενώνονται με τις τάξεις τους για να αποφεύγουν τις λειτουργίες (οικονομικές υποχρεώσεις που επιβάλλονταν από το κράτος), μαθαίνουμε ότι υπήρχε ένα σταθερό ρεύμα από άνδρες και γυναίκες που μπαίνανε σ' αυτήν την τάξη και που προέρχονταν από τα μεσαία ή ακόμη και τα ανώτερα οικονομικά στρώματα.¹⁶¹ Έτσι οι λαϊκές ιατρικές «οργανώσεις» αντιπροσώπευαν μια ευρύτερη ποικιλία κοινωνικής προέλευσης από ότι οι πιο φτωχοί *δεκάνοι* και *παραβολάνοι*. Δε γνωρίζουμε αν ο αριθμός τους ήταν κοντά στον αριθμό αυτών τα βαθμίδων. Αλλά οι μεγάλες πατριαρχικές εκκλησίες της ανατολικής Μεσογείου πρέπει να είχαν ένα σημαντικό αριθμό από *σπουδαίους* και *φιλόπορους*.¹⁶²

Ενώ βρίσκουμε λίγες αναφορές για τους *σπουδαίους* και τους *φιλόπορους* μετά την πρώιμη Βυζαντινή περίοδο, υπάρχουν αρκετές ενδείξεις ότι συνέχισαν να υπάρχουν για αρκετούς αιώνες. Οι μη συχνές κατοπινές αναφορές τους μπορεί απλώς να είναι μια

¹⁵⁷ Για μια εικόνα των παπύρων, βλ. Wipszycka, "Les confréries" 522–4, που δίνει καταλόγους για πηγές που αναφέρουν τους *σπουδαίους* και τους *φιλόπορους*.

¹⁵⁸ P. Iand. 154.

¹⁵⁹ Crum, BM 54.

¹⁶⁰ βλ. Cabrol και Leclercq, Dictionnaire, s.v. "Parabalani," cols. 1575–7

¹⁶¹ See Horden, "The Confraternities of Byzantium" 41, and Wipszycka, "Les confréries" 515.

¹⁶² Για τις μεγάλες ομάδες προσωπικού που διατηρούσαν οι αστικές εκκλησίες της Ύστερης Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, δες Jones, *Η Ύστερη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία* The Later Roman Empire 2:911.

αντανάκλαση των πηγών τους που ενώ ήταν άφθονες στην πρώτη περίοδο, όμως είναι λιγότερες μετά τον έβδομο αιώνα.¹⁶³ Όμως οι περισσότεροι μελετητές πιστεύουν, ότι οι λαϊκές βαθμίδες των ιατρικών ακόλουθων παράκμασαν ή έσβησαν μετά τον έβδομο αιώνα.¹⁶⁴ Στα Ιεροσόλυμα ο πατριάρχης Ηλίας συγκέντρωσε τους *σπουδαίους* του Ναού της Αναστάσεως σε μοναστήρι στα τέλη του πέμπτου αιώνα. Δεν γνωρίζουμε αν αυτό το μοτίβο επαναλήφθηκε και αλλού, αλλά μπορεί κάλλιστα να συνέβη. Οι συνθήκες μετά την εισβολή των Αράβων μπορεί να ήταν επίσης αντίξοες για τη συνέχιση της ύπαρξής τους.¹⁶⁵

Για περίπου τρεις αιώνες πριν τη γένεση είτε του μοναστηριακού αναρρωτηρίου ή του νοσοκομείου, η πρώιμη εκκλησία χρησιμοποιούσε ένα άλλο μοντέλο ιατρικής φιλανθρωπίας, την ενοριακή φροντίδα για τους ασθενείς, που είχε την προέλευση της στη διακονική διακονία που ενδιαφερόταν για να καλύψει τις φυσικές και υλικές ανάγκες αυτών που βρισκόταν σε δυσκολία. Αυτό το πρώτο μοντέλο βασιζόταν στην χωρίς ιδιαίτερες ικανότητες ιατρική φροντίδα των λαϊκών που προσπαθούσαν να ανακουφίσουν τους αρρώστους· καθώς η επαγγελματική ιατρική βοήθεια ήταν πέραν από τις δυνατότητες τους. Αυτή η μέθοδος, που βασιζόταν στην εκκλησία, ιδρύθηκε κατ' αρχήν σε εθελοντική βάση. Αργότερα χρησιμοποίησε ένα προσωπικό από κατώτερους κληρικούς και τελικά τους συμπλήρωσε με το να καλύψει τις πολύ εξαπλωμένες ανάγκες των φτωχών των πόλεων της Ανατολικής Αυτοκρατορίας με το να ενθαρρύνει τις λαϊκές βαθμίδες όπως των *σπουδαίων* και των *φιλόπωνων*. Τόσο καλά είχε εγκαθιδρυθεί η λαϊκή παράδοση, ώστε συνέχισε να λειτουργεί ακόμη και μετά την ίδρυση και γρήγορη εξάπλωση των νοσοκομείων. Τα τελευταία είχαν αποκτήσει προσωπικό που αποτελούταν από μοναχούς και—όταν το επέτρεπαν οι υπάρχουσες πηγές—γιατρούς (συχνά ένα και το αυτό), ενώ η προηγούμενη παράδοση συνυπήρχε με λαϊκούς χωρίς ιατρική εκπαίδευση. Τα νοσοκομεία και οι βαθμίδες των λαϊκών συνυπήρχαν, όπως υποδεικνύω, ως συμπληρωματικά μοντέλα της φροντίδας της εκκλησίας για τους ασθενείς. Οι λαϊκές βαθμίδες προμήθευαν υπηρεσίες που ήταν πέρα από αυτές που μπορούσαν να προσφέρουν τα νοσοκομεία: αναζητούσαν ενεργητικά τους φτωχούς της πόλης που ήταν σκορπισμένοι σε δημόσια μέρη και που δύσκολα θα μπορούσαν να πάνε σε νοσοκομεία.¹⁶⁶ Αυτές άνθιζαν όσο υπήρχαν μεγάλες εκκλησίες που μπορούσαν να τις υποστηρίξουν. Ποτέ τους δεν πληρωνόντουσαν όπως οι *παραβολάνοι* και οι *δέκανοι* ούτε ανέπτυξαν μια συντεχνιακή δομή. Γενικά (αν και όχι παντού) διατήρησαν το λαϊκό τους χαρακτήρα, με ανάμεικτες φιλανθρωπικές και λειτουργικές λειτουργίες, ως μια «τρίτη βαθμίδα» μεταξύ κλήρου και λαού. Υπάρχει λίγη ένδειξη ότι είχαν δείξει κάποια εχθρότητα προς την ιατρική, όπως υποδείχτηκε μερικές φορές.¹⁶⁷ Απλώς συνέχιζαν να εφαρμόζουν την πρακτική που είχε καθιερωθεί από καιρό στις Χριστιανικές εκκλησίες, να προσφέρουν το είδος της βοήθειας που μπορούσαν να δώσουν ως λαϊκοί στους αρρώστους. Δεν ήταν στα νοσοκομεία, όπως πρότεινε ο Timothy Miller, αλλά στις λαϊκές βαθμίδες των ιατρικών ακόλουθων, όπου έπεσε ο μανδύας της

¹⁶³ Horden, "The Confraternities of Byzantium" 40.

¹⁶⁴ Miller (The Birth of the Hospital 131–2) πιστεύει ότι αρχικά εργάζονταν σε νοσοκομεία αλλά αναγκάστηκαν να τα εγκαταλείψουν τον έκτο αιώνα, όταν παρέδωσαν τους ρόλους που είχαν στους ξενώνες σε λαϊκούς. Ωστόσο, δεν υπάρχουν ενδείξεις ότι συνδέθηκαν ποτέ με νοσοκομεία και, ως εκ τούτου, δε χρειάζεται να εξηγηθεί η μεταγενέστερη απουσία.

¹⁶⁵ Wipszycka, "Les confréries" 519–20

¹⁶⁶ Magoulias, *Οι βίοι των αγίων* "The Lives of the Saints" 136–7.

¹⁶⁷ Π.χ., by Miller, The Birth of the Hospital 131–2. Ο Μηνός που ήταν υπεύθυνος για ένα *φιλοπονεϊόν* της Αλεξάνδρειας, αναζήτησε ιατρική βοήθεια όταν αρρώστησε (δες Magoulias, "The Lives of the Saints" 148).

διακονικής φροντίδας της πρώιμης εκκλησίας για τους αρρώστους της πρώιμης Βυζαντινής περιόδου.

Ασκληπιός και Χριστός

Η «αναζήτηση για την υγεία,» γράφει η Shirley Jackson Case, «ήταν μια από τις πιο έντονες προσωπικές απαιτήσεις που γινόντουσαν προς τις θεότητες από τους ανθρώπους που ζούσαν στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία.»¹⁶⁸ Οι περισσότερες θρησκείες του κλασικού κόσμου περιείχαν και ένα στοιχείο θρησκευτικής θεραπείας, που είχε ως σκοπό να συμπληρώνει και όχι να ανταγωνίζεται την κοσμική ιατρική. Αυτοί που αναζητούσαν υπερφυσική θεραπεία στη Ρωμαϊκή θεραπεία, μπορούσαν να την αναζητήσουν από μια ποικιλία από θεούς, θεές, ημίθεους και ήρωες.¹⁶⁹ Χωρίς αμφιβολία ο πιο σημαντικός ήταν ο *Ασκληπιός*, που η λατρεία του είχε εξαπλωθεί σε όλο τον Ελληνικό κόσμο πριν να το φέρουν στη Ρώμη το 291 Π.Χ., όπου ο θεός ονομάστηκε Aesculapius (ΕΣΚΟΥΛΑΠΙΟΥΣ αν και πολύ νωρίτερα υπήρχε ένα διαφορετικό). Τον δεύτερο αιώνα είχε γίνει ο κατ' εξοχήν θεός θεραπευτής, ο οποίος λατρευόταν είτε μόνος είτε σε συνδυασμό με άλλους θεούς σε 732 ναούς ή ιερά, 670 από αυτά στον μεσογειακό κόσμο.¹⁷⁰ Αυτά τα ιερά δεν ήταν απλώς κέντρα λατρείας αλλά μέρη στα οποία συνέρρεαν προσκυνητές για θεραπεία, όπως γίνεται σήμερα με αυτούς που ταξιδεύουν στη Λούρδη (Γαλλία Lourdes) ή στη Φατίμα (Πορτογαλία Fatima). Στους ναούς του Ασκληπιού επιζητούσαν τη θεραπεία κυρίως με εγκοίμηση, που συνίστατο στο να κοιμηθεί κάποιος στον ιερό τόπο, όπου, όπως πίστευαν, ο θεός θα εμφανιζόταν σε όνειρο και θα πραγματοποιούσε τη θεραπεία ή θα πρόσφερε μια συνταγή θεραπείας. Ως η πιο συνηθισμένη μορφή θείας θεραπείας στον κλασικό κόσμο, η εγκοίμηση ήταν ένα χαρακτηριστικό πολλών λατρευτικών μορφών εκτός από του Ασκληπιού, στις οποίες περιλαμβάνονται οι ανατολικές μυστηριακές θρησκείες.¹⁷¹ Από το τέλος του δεύτερου αιώνα τη χρησιμοποιούσαν σε πολλούς θεούς, και Ελληνικούς (όπως την Υγεία και τον Πάνα) και Ανατολικές (όπως με την Ίσιδα και τον Σέραπι). Αυτό που έλκυε τους πιθανούς προσήλυτους σ' αυτούς τους θεούς, ήταν πράγματι ο ισχυρισμός τους, ότι μπορούσαν να θεραπεύσουν. Οι ναοί τους ήταν ως ένα συμπλήρωμα σε ήδη υπάρχοντα ιερά για τοπικούς ιερείς και ιερές πηγές οι οποίες έλκυαν για αιώνες ασθενείς.¹⁷² Οι θεραπευτικές θρησκείες διαφήμιζαν τις θεραπείες τους με δημόσιες μαρτυρίες ή αρεταλογίες, όπως τα *ιάματα* που επεδείκνυαν στα ιερά του Ασκληπιού.¹⁷³ Αυτές οι αρετολογίες, αν και συχνά τυποποιημένες, ήταν αρκετά πειστικές για να προσελκύσουν εκείνους που δεν μπορούσαν να λάβουν θεραπεία μέσω της κοσμικής ιατρικής. Έχει προταθεί ότι τα θεραπευτικά ιερά,

¹⁶⁸ Case, *Εμπειρίες με το Υπερφυσικό στους πρώτους Χριστιανικούς Χρόνους* (Experience with the Supernatural in Early Christian Times) 229.

¹⁶⁹ See E. Thrämer, *Υγεία και Θεοί Θεραπείας (Ελληνικοί)* "Health and Gods of Healing (Greek)," in ERE 6:540–3' και του ιδίου, *Υγεία και Θεοί Θεραπείας (Ρωμαϊκοί)* "Health and Gods of Healing (Roman)," in ERE 6:553–6.

¹⁷⁰ Δες τη συνολική απογραφή των 732 τοποθεσιών που αποτελεί το 2^ο τόμο της λεπτομερειακής περιγραφής των Ασκληπιείων του Jürgen Riethmüller's (J. W. Riethmüller, *Ασκληπιός, κέντρα θεραπείας και λατρεία* [Asklepios. Heiligtümer und Kulte]).

¹⁷¹ Για την εγκοίμηση σε ειδωλολατρική και Χριστιανική θεραπεία, δες Hamilton, Incubation.

¹⁷² See S. V. MacCasland, *Θρησκευτική Θεραπεία στην Παλαιστίνη του Πρώτου αιώνα* ("Religious Healing in First-Century Palestine,") in Environmental Factors in Christian History, ed. J. T. MacNeill, M. Spinka, and H. R. Willoughby, 27–34.

¹⁷³ Για τα κείμενα και τη μετάφραση των πινάκων Α και Β από τα *ιάματα* της Επιδαύρου (που χρονολογούνται από το δεύτερο μισό του τετάρτου αιώνα Π.Χ.), βλ. Edelstein & Edelstein, *Asclepius* 2:221–37. The third and fourth stelae (C and D) can be found in L. R. LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions: Text, Translation, and Commentary* 116–31.

ιδιαίτερα αυτά που ήταν αφιερωμένα στον Ασκληπιό, ήταν δημοφιλή στη Ρωμαϊκή εποχή, γιατί προσέφεραν θεραπεία χωρίς χρηματική επιβάρυνση στους φτωχούς, που δε θα μπορούσαν να πληρώσουν έναν γιατρό.¹⁷⁴ Αλλά δεν εξυπηρετούσαν μόνο τους φτωχούς. Όταν μια από τις πιο ενδιαφέρουσες αρχαίες εξιστορήσεις των θεραπειών του Ασκληπιού προέρχεται από τα γραπτά ενός Έλληνα ρήτορα και υποχόνδριου του Αίλιου Αριστείδη, που ξόδεψε ένα μεγάλο μέρος της ζωής του αγωνιζόμενος για την προσωπική του υγεία.¹⁷⁵ Έγινε ένας αφοσιωμένος υπηρέτης του Ασκληπιού, γιατί πίστευε ότι είχε πάρει συχνά τη βοήθεια του.

Παρά τις επιφανειακές ομοιότητες, ο Χριστιανισμός διέφερε πάρα πολύ από τις παγανιστικές θρησκείες της κλασικής αρχαιότητας όσον αφορά την προσέγγιση της θεραπείας. Οι ναοί των θεραπευτών θεών, όπως ο Ασκληπιός ή ο Σέραπις λειτουργούσαν ως κεντρικά σημεία για αυτούς που αναζητούσαν θεραπεία για τα σωματικά τους προβλήματα. Όπως μας δείχνουν οι αρεταλογίες, μερικοί πήραν θεραπεία, ίσως μόνιμη ενώ για άλλους, όπως δείχνουν πολλές περιπτώσεις, θεραπευόντουσαν προσωρινά. Όμως αναρίθμητοι άλλοι προσκυνητές φεύγανε απογοητευμένοι από την αποτυχία του θεού να τους θεραπεύσει. Μήπως δεν είχαν αρκετά δυνατή πίστη; Μήπως η φυσική τους αδυναμία ήταν τόσο μεγάλη που ακόμη και ο θεός δεν μπορούσε να τους θεραπεύσει; Υπήρχε μήπως κάποιο εμπόδιο, κάποιο τάμα που δεν το έκαναν ή κάποια θυσία που θα έπρεπε να προσφέρουν; Μόνο για επιτυχίες ακούμε. Όμως υποπτευόμαστε ότι οι αποτυχίες, ήταν πιο συνηθισμένες. Η πολύ εξαπλωμένη (πραγματικά, σχεδόν γενική) πεποίθηση στον αρχαίο κόσμο ότι ο άρρωστος ήταν υπεύθυνος για την αρρώστια του, πράγμα που σημαίνει ότι θα υπήρχε και πολλή αυτό-κατηγορία και νοητική αγωνία που θα συνόδευαν το φυσικό πόνο αυτών που δε μπόρεσαν να θεραπευτούν. Η Χριστιανική εκκλησία αντίθετα πρόσφερε ένα είδος βοήθειας σ' αυτούς που υπέφεραν σωματικά, που ήταν ταυτόχρονα λιγότερο θεαματική αλλά που διαρκούσε περισσότερο: η φροντίδα και η ανακούφιση της αρρώστιας και του πόνου από τα άλλα μέλη της κοινότητας του άρρωστου. Οι Edelstein επιχειρηματολόγησαν ότι ο Ασκληπιός δεν ήταν ένας θεός, που θα επεδείκνυε με ιδιαίτερο τρόπο μια ειδική φροντίδα για τους φτωχούς που οι λατρευτές του δεν έπαιρναν από τους πιο μακρινούς και απομακρυσμένους Ολύμπιους θεούς. Είχαν προτείνει ότι οι ξενώνες που ήταν συνδεδεμένοι με τα Ασκληπιεία ήταν πρόδρομοι των πρώτων Χριστιανικών νοσοκομείων, όπου αυτοί που ήταν πολύ φτωχοί για να πληρώσουν για τη φροντίδα των γιατρών γινόταν δεκτοί δωρεάν.¹⁷⁶ Αν ήταν σωστά αυτά που έγραψαν οι Edelsteins, θα είχαν μια σωστή βάση για να συγκρίνουν τη φιλανθρωπία του Ασκληπιού με αυτήν των πρώτων Χριστιανών. Όμως στην πραγματικότητα η ένδειξη για τη θέση τους είναι πολύ λίγη.¹⁷⁷ Αυτό που αναζητούσαν οι προσκυνητές από τον Ασκληπιό ήταν η θεραπεία. Δεν έχουμε καμία πληροφορία για μακροχρόνια φροντίδα και συμπόνια που να επιδεικνύονταν στα Ασκληπιεία για τα βάσανα των φτωχών. Με το να τονίζουν την σημασία

¹⁷⁴ Edelstein and Edelstein, *Asclepius* 2:175–6; H. E. Sigerist, *Ιστορία της Ιατρικής* (A History of Medicine) 2:73.

¹⁷⁵ See C. A. Behr, *Αίλιος Αριστείδης και οι Ιεροί Μύθοι* (Aelius Aristides and the Sacred Tales), και του ιδίου, *Μελέτες για τη Βιογραφία του Αίλιου Αριστείδη* ("Studies on the Biography of Aelius Aristides," in ANRW II. 34, 2 (1994): 1140–233.

¹⁷⁶ Edelstein and Edelstein, *Asclepius* 2:173–80.

¹⁷⁷ G. Vlastos, *Θρησκεία και Ιατρική στη Λατρεία του Ασκληπιού: Ένα άρθρο ανασκόπησης* ("Religion and Medicine in the Cult of Asclepius: A Review Article,") *Review of Religion* 13 (1949): 288–90. Μόνο σε πολύ λίγες περιπτώσεις υπήρχε παραμονή μεγάλης διάρκειας σε ένα ιερό.

του Ασκληπιού ως ενός ειδωλολατρικού αντίπαλου του Χριστού,¹⁷⁸ οι Edelstein παραποίησαν τη διακονία των πρώτων Χριστιανών στους άρρωστους πριν από τα τέλη του τέταρτου αιώνα, που δεν ανταγωνιζόντουσαν τον Ασκληπιό με το να προσφέρουν θαυματουργική θεραπεία. Μάλλον, εγκαθίδρυσαν ένα ρόλο φιλανθρωπικής μέριμνας για τους ασθενείς, που προηγούμενα ήταν άγνωστος στον αρχαίο κόσμο, που οδήγησε τελικά στη δημιουργία τόσο των *διακονιών* όσο και των πρώτων *νοσοκομείων*.

Συμπέρασμα

Η χριστιανική φιλανθρωπία καλλιεργήθηκε στη στενά δεμένη κοινότητα της πρώτης Εκκλησίας, η οποία επέδειξε πρακτικά το ενδιαφέρον του ενός μέλους του σώματος προς το άλλο. Οι πόλεις της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας θα μπορούσαν να είναι πολύ μοναχικές για ανθρώπους που δεν είχαν ένα σύστημα υποστήριξης. «Αυτήν την μοναξιά θα την ένιωθαν εκατομμύρια—το μέλος μιας φυλής που έμενε τώρα στην πόλη, ο χωρικός που ήρθε στην πόλη ψάχνοντας για δουλειά, ο αποστρατευμένος στρατιώτης, ο εισοδηματίας που καταστράφηκε από τον πληθωρισμό, και ο απελευθερωμένος δούλος. Για ανθρώπους σ' αυτήν την κατάσταση, το να είναι μέλη μιας Χριστιανικής κοινότητας, μπορεί να ήταν ο μοναδικός τρόπος να διατηρούν τον αυτοσεβασμό και να δίνουν στη ζωή τους μια στοιχειώδη αίσθηση νοήματος. Μέσα στην κοινότητα υπήρχε μια ανθρώπινη ζεστασιά: κάποιος άλλος ενδιαφερόταν για αυτούς, και εδώ και στον «άλλο κόσμο.»¹⁷⁹ Οι Χριστιανοί δημιούργησαν αυτό που αποκαλείται «ένα μικροσκοπικό κράτος πρόνοιας σε μια αυτοκρατορία που ως επί το πλείστον δεν είχε κοινωνικές υπηρεσίες».¹⁸⁰ Αν και κατ' αρχάς απευθυνόταν σχεδόν αποκλειστικά προς τα μέλη της Χριστιανικής κοινότητας, το πρόγραμμα της Εκκλησίας για τη φροντίδα των ασθενών άπλωσε τα χέρια του σε εποχές λοιμού στους ειδωλολάτρες γείτονες και αυτό είχε πάρα πολλά αποτελέσματα στο να δημιουργεί προσήλυτους.¹⁸¹ Αυτό μεταβλήθηκε με τον καιρό. Κατ' αρχήν επικεντρωμένο στην εθελοντική διακονική διακονία της τοπικής συνάθροισης, επεκτάθηκε βαθμιαία με την αύξηση επιπρόσθετων κληρικών, που πολλοί από αυτούς ανήκαν στις κατώτερες βαθμίδες. Αργότερα διευρύνθηκε με το να χρησιμοποιούν μισθωτούς ακόλουθους για να ανταποκρίνονται σε άμεσες ανάγκες στον καιρό του λοιμού.

Ούτε ο ειδωλολατρικός ναός ούτε οι μυστηριακές θρησκείες δημιούργησαν μια κοινότητα που να μεριμνά με παρόμοιο τρόπο όπως η Χριστιανική εκκλησία, γιατί και οι δύο στερούνταν από μια ιδεολογική βάση για ένα πρόγραμμα βοήθειας προς τους φτωχούς. «Το να αγαπάς τον πλησίον σου δεν ήταν μια αποκλειστική Χριστιανική αρετή,» γράφει ο E. R. Dodds, «όμως στην περίοδο μας, οι Χριστιανοί όπως φαίνεται την εξάσκησαν με πολύ περισσότερο αποτελεσματικό τρόπο από οποιαδήποτε ομάδα. Η εκκλησία προμήθευσε τα βασικά για κοινωνική ασφάλεια: φρόντιζε για τις χήρες και τα ορφανά, τους γέροντες, τους

¹⁷⁸ Edelstein and Edelstein, *Asclepius* 132–8.

¹⁷⁹ Dodds, *Παγανιστής και Χριστιανός* (Pagan and Christian) 137 για μια συζήτηση της άποψης του Dodds (με την οποία διαφωνεί ο Peter Brown), βλ. Praet, *Εξήγηση του Εκχριστιανισμού της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας* ("Explaining the Christianization of the Roman Empire") 73–5.

¹⁸⁰ Paul Johnson, όπως αναφέρεται στον Stark 84.

¹⁸¹ Η φροντίδα στα νοσοκομεία δεν ήταν διαθέσιμη μόνο για τους χριστιανούς, αλλά προς όλους εξ αιτίας της πεποίθησης ότι ο η αγάπη του Θεού επεκτείνεται προς όλους τους ανθρώπους. Για το θέμα αυτό στον Γρηγόριο τον Ναζιανζηνό και τον Γρηγόριο της Νύσσας, δες, *Οι Πεινασμένοι πεθαίνουν* (The Hungry Are Dying) 150.

άνεργους, και τους ανάπηρους· έδινε ένα ποσό για την ταφή των φτωχών, και μια νοσηλευτική υπηρεσία στο χρόνο του λοιμού. Όμως, όπως υποπτεύομαι, το πιο σημαντικό που ήταν πέραν από τα υλικά ευεργετήματα, ήταν η αίσθηση του να ανήκεις που έδινε η Χριστιανική κοινότητα.»¹⁸² Ο Dodds δίνει την ιδέα ότι ήταν η επιτυχία των Χριστιανών να δημιουργήσουν μια κοινότητα που φρόντιζε για τα μέλη της και για τους άλλους «μια μεγάλη αιτία, ίσως η πιο δυνατή αιτία από όλες, για την εξάπλωση του Χριστιανισμού.»¹⁸³ Το φιλανθρωπικό κίνητρο της εκκλησίας ήταν ουσιώδες για την γρήγορη της επιτυχία, και η εκκλησία ποτέ δεν έχασε τον οραματισμό να φροντίσει για τον άπορο που υπέφερε από φυσικές ασθένειες. Πράγματι, στην ανάπτυξη αυτού του ρόλου και στην επέκτασή του, βρίσκεται η κύρια συνεισφορά του Χριστιανισμού στη φροντίδα της υγείας.

¹⁸² Dodds, *Pagan and Christian* 136–7; cf. Veyne, *Bread and Circuses* 23; Hamel, *φτώχεια και φιλανθρωπία στη Ρωμαϊκή Παλαιστίνη* (*Poverty and Charity in Roman Palestine*) 229–38; Lane Fox, *Pagans and Christians* 324–5.

¹⁸³ Dodds, *Ειδωολάτρης και Χριστιανός* (*Pagan and Christian*) 138; so also Harnack, *Αποστολή και Επέκταση* (*Mission and Expansion*) 1:181–249.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΤΕΛΟΥΣ

ⁱ Ήταν η χειμερινή περίοδος και οι συνήθεις βροχές και μπόρες εμποδίστηκαν από την κανονική τους βροχόπτωση, όταν χωρίς προειδοποίηση έπεσε πείνα, ακολουθούμενη από λοιμό και ξέσπασμα μιας διαφορετικής ασθένειας—μιας κακοήθους φλύκταινας, η οποία λόγω της φλογερής εμφάνισής της ήταν γνωστή ως καρμπούνια. Αυτό εξαπλώθηκε σε ολόκληρο το σώμα, προκαλώντας μεγάλο κίνδυνο στους πάσχοντες, αλλά τα μάτια ήταν ο κύριος στόχος για επίθεση, και εκατοντάδες άνδρες, γυναίκες και παιδιά έχασαν την όρασή τους μέσα από αυτό. . . . Στον πόλεμο των Αρμενίων ο αυτοκράτορας είχε εξαντληθεί εξίσου πλήρως με τις λεγεώνες του: οι υπόλοιποι άνθρωποι στις πόλεις υπό την κυριαρχία του είχαν σπαταληθεί τόσο φρικτά από την πείνα και την επιδημία που ένα μόνο μέτρο σιτάρι έπιασε 2.500 αττικές δραχμές. Εκατοντάδες πέθαιναν στις πόλεις, ακόμα περισσότεροι στα χωριά της επαρχίας, έτσι ώστε τα μητρώα της υπαίθρου που κάποτε περιείχαν τόσα πολλά ονόματα τώρα έχουν σχεδόν ολοκληρωθεί. γιατί με ένα χτύπημα η έλλειψη τροφής και η επιδημική ασθένεια κατέστρεψε σχεδόν όλους τους κατοίκους.

ⁱⁱ Εφραίμ ο Σύρος από Σωζόμενο: «δι' ὑμᾶς 3.16.15 ἑμαυτὸν ἐπὶ τούτῳ χειροτονήσω.» και λαβὼν ἀργύριον παρ' αὐτῶν ἀμφὶ τὰς τριακοσίας κλίνας ἐν τοῖς δημοσίοις ἐμβόλοις εἶχε, καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ λιμοῦ νοσοῦντων ἐπεμελεῖτο καὶ ξένους καὶ τοὺς κατὰ σπᾶνιν ἀναγκαίων ἐκ τῶν ἀγρῶν παραγενομένους ἐδεξιοῦτο. ἐπεὶ δὲ ὁ λιμὸς ἐπαύσατο, ἐπανήλθεν εἰς τὸ οἶκημα ἐνθα καὶ πρὸ τοῦ διέτριβε. καὶ ὀλίγων ἡμερῶν ἐπιβίωσας ἐτελεύτησε, διακονίας μὲν ἄχρι κληρικοῦ τάγματος ἐπιβάς, περιβόητος δὲ ἐπὶ ἀρετῇ γεγονώς οὐχ ἦπτον τῶν ἐν ἱερωσύνῃ καὶ πολιτείᾳ ἀγαθοῦ βίου καὶ παιδεύσει θαυματοζομένων. τὰτα τῆς Ἐφραίμ ἀρετῆς τὰ μηνύ3.16.16 ματα. ἐπαξίως δὲ εἶπεῖν καὶ περὶ πάντων διεξεληθῆν ὧν ἐκεῖνος καὶ ἕκαστος τῶν τότε φιλοσοφησάντων ἐβίω καὶ ἐπολιτεύσατο καὶ παρὰ τίσι, δεήσει συγγραφῆως οἷος αὐτός· ἐμοὶ δὲ ἄπορον εἶναι τοῦτο καθορῶ ὑπὸ τε ἀσθενείας λόγου καὶ ἀγνοίας αὐτῶν τε τῶν ἀνδρῶν καὶ ὧν κατώρθωσαν

ⁱⁱⁱ Κυπριανού Ad Demetrianum Ὅταν σκεφτόμουν αυτά τα πράγματα, συχνά δίσταζα, και κατακτούσα τους ανυπόμονους με υπομονή, γιατί δεν μπορούσα ούτε να διδάξω τους απειθαρχους, ούτε να καταπιέσω τους ασεβείς με τη θρησκεία, ούτε να συγκρατήσω τους ἐξάλλους με πραότητα. Αλλά όταν λέτε ότι μας καταλογίζονται τα πολλά παράπονα ότι οι πόλεμοι γίνονται πιο συχνά, οι πληγές, οι λιμοί που μαινούνται και ότι οι βροχές και οι βροχές αναστέλλουν μεγάλες περιόδους ηρεμίας, δεν είναι πλέον απαραίτητο να σιωπήσουμε. για να μην αρχίσει να είναι πλέον θέμα ντροπής, αλλά δυσπιστίας, το να παραμένουμε σιωπηλοί, και ενώ περιφρονούμε να αντικρούσουμε ψευδείς κατηγορίες, ας φανούμε ότι αναγνωρίζουμε το ἔγκλημα. Σου απαντώ λοιπόν, Δημήτριε, καθώς και στους άλλους που ίσως ξεσήκωσες, και σπέρνοντας το μίσος εναντίον μας με τα συκοφαντικά σου λόγια, έκανες πολλά για τον εαυτό σου με το φυτόωμα της ρίζας και της καταγωγής σου. το οποίο, ωστόσο, πιστεύω ότι παραδέχεται το λόγο της ομιλίας μας: γιατί αυτός που κινείται στο κακό με δόλια ψέματα, θα κινηθεί πολύ περισσότερο στο καλό με την επιτακτική αλήθεια.

^{iv} Ευσέβιος Εκκλησιαστική Ιστορία 9.8.14 μόνοι γοῦν ἐν τηλικαύτῃ κακῶν περιστάσει τὸ συμπαθὲς καὶ φιλόανθρωπον ἔργοις αὐτοῖς ἐπιδεικνύμενοι, διὰ πάσης ἡμέρας οἱ μὲν τῆ τῶν θνησκόντων μυριάδες δ' ἦσαν οἷς οὔτις ἦν ὁ ἐπιμελησόμενος κηδεῖα τε καὶ ταφῇ προσεκαρτέρουν, οἱ δὲ τῶν ἀνά πᾶσαν τὴν πόλιν πρὸς τοῦ λιμοῦ κατατρυχομένων τὴν πληθύν ὑπὸ μίαν σύναξιν ἀθροίζοντες ἄρτους διένεμον τοῖς πᾶσιν, ὡς περιβόητον εἰς πάντας ἀνθρώπους καταστῆναι τὸ πρᾶγμα θεῶν τε τῶν Χριστιανῶν δοξάζειν εὐσεβεῖς τε καὶ μόνους θεοσεβεῖς τούτους ἀληθῶς πρὸς αὐτῶν ἐλεγχθέντας τῶν πραγμάτων ὁμολογεῖν·

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Υπάρχει μια μεγάλη ποικιλία όσον αφορά σύγχρονες ανακατασκευές της στάσης των πρώτων Χριστιανών για τις ασθένειες και τη θεραπεία. Μερικοί μελετητές υποστηρίζουν ότι οι πρώτοι Χριστιανοί πίστευαν σε μια δαιμονική αιτιολογία της ασθένειας. Σε μια πρώτη ανάγνωση των Ευαγγελίων φαίνεται να υποστηρίζεται αυτή η άποψη από τις αφηγήσεις των Ευαγγελιστών για τις θεραπείες του Ιησού, όμως μια πιο προσεκτική εξέταση δείχνει ότι υπάρχουν λίγα στοιχεία που να υποδηλώνουν είτε ότι ο Ιησούς είτε οι πρώτοι Χριστιανοί πίστευαν ότι οι συνηθισμένες ασθένειες είχαν κατά καιρούς σαν αιτία τους δαίμονες. Επιδίωξα να δείξω ότι οι πρώτοι Χριστιανοί αποδέχονταν τις ίδιες νατουραλιστικές υποθέσεις σχετικά με την ασθένεια που είχαν οι περισσότεροι από τους συγχρόνους τους, είτε αυτοί ήταν Εβραίοι είτε ειδωλολάτρες. Οι απόψεις των πρώτων Χριστιανών για τη νόσο ήταν αυτές της ελληνικής ιατρικής, οι οποίες είχαν εξαπλωθεί σε όλο τον μεσογειακό κόσμο κατά την ελληνιστική και ύστερη περίοδο της «Δημοκρατίας» και είχαν γίνει αποδεκτές από την πλειοψηφία των ανθρώπων που ζούσαν στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Στις σελίδες της Καινής Διαθήκης κανείς βρίσκει ελάχιστα στοιχεία για θαυματουργικές θεραπείες, εκτός από τα Ευαγγέλια και τις Πράξεις, όπου αποδίδονται αποκλειστικά στον Ιησού και στον αποστολικό κύκλο. Με πιθανή εξαίρεση του Ιακώβου 5:14–15¹, το οποίο παρέχει αμφίβολα στοιχεία για να θεωρηθεί ότι δίνει μια «συνταγή» για μια ιεροτελεστία προσευχής για τους αρρώστους, και δεν αναφέρεται στις Επιστολές. Δεδομένου ότι οι Επιστολές είχαν ως προορισμό να παρέχουν διδασκαλία που δίνει κανονιστικές οδηγίες για τις νεοϊδρυθείσες εκκλησίες, η απουσία της συνηγορεί στο ότι δεν ήταν ένας σημαντικός παράγοντας στη ζωή της εκκλησίας του πρώτου αιώνα. Αντίθετα, τα στοιχεία, διάσπαρτα και περιστασιακά, δείχνουν μάλλον ότι οι Χριστιανοί έψαχναν σε συνηθισμένα μέσα θεραπείας - φάρμακα και λαϊκές ή παραδοσιακές θεραπείες (η συμβουλή του Παύλου στον Τιμόθεο να πάρει λίγο κρασί για το στομάχι του [1 Τιμ. 5: 23²] είναι ένα παράδειγμα του τελευταίου). Τον πέμπτο αιώνα, η ευρέως διαδεδομένη πίστη στη δαιμονική δραστηριότητα, η επιρροή του ασκητισμού και η τάση ανθρώπων από όλες τις τάξεις να εμπιστεύονται σε θαυματουργές αφηγήσεις για τη θεραπεία έκαναν δημοφιλείς μια ποικιλία μορφών θρησκευτικών θεραπειών. Όμως και τότε ακόμη, οι ενδείξεις που έχουμε είναι ότι οι γιατροί και οι παραδοσιακές πρακτικές ήταν οι επιλογές που είχαν οι Χριστιανοί σε περιπτώσεις ανάγκης.

Στα σωζόμενα γραπτά των πατέρων της εκκλησίας διαπιστώνουμε ότι, μακράν από το να μην εμπιστεύονται την ιατρική τέχνη, σχεδόν όλοι εξήραν τη χρησιμότητα και την αποτελεσματικότητά της. Μερικοί πατέρες, όπως ο Τερτυλλιανός, ο Ωριγένης, ο Τατιανός, ο Μαρκίων και ο Αρνόβιος, για τους οποίους ορισμένοι μελετητές υποστήριξαν ότι ήταν ιδεολογικά αντίθετοι με την ιατρική, μετά από προσεκτική εξέταση φαίνεται ότι διατήρησαν πολύ διαφοροποιημένες απόψεις. Περισσότερο από οποιονδήποτε άλλον, ο Τατιανός μπορεί να αναφερθεί ως ένας που προειδοποίησε τους Χριστιανούς να μην βασίζονται στην ιατρική θεραπεία. Αλλά οι μελέτες δείχνουν ότι η πραγματική του ανησυχία δεν ήταν η ιατρική τέχνη αυτή καθαυτή, αλλά η χρήση φαρμάκων, τα οποία πίστευε ότι επέτρεπαν στους δαίμονες να αποκτήσουν πρόσβαση στο σώμα. Ακόμη και κινήματα που θεωρούνται αιρετικά, των οποίων η χαρακτηριστική θεολογία θα μπορούσε

¹ 14 ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν· προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας, καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ’ αὐτὸν ἀλείψαντες ἱερόν ἑλαιὸν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου· 15 καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα, καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος· κἀν ἁμαρτίας ἢ πεπονηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ.

² 23 μηκέτι ὑδροπότει, ἀλλὰ οἴνω ὅλ ἰγῶ χρῶ διὰ τὸν στόμαχον καὶ τὰς πυκνάς σου ἀσθενείας.

να είχε τη δυνατότητα να ενθαρρύνει τη θρησκευτική θεραπεία, δεν φαίνεται να διαφέρουν από αυτή την άποψη από τις πιο ορθόδοξες μορφές του Χριστιανισμού. Έτσι οι Μοντανιστές, οι οποίοι διακήρυτταν τη συνεχιζόμενη ισχύ των αποστολικών χαρισμάτων (ιδιαίτερα την προφητεία και τη γλωσσολαλία), όπως φαίνεται δεν ισχυρίστηκαν τη θαυματουργή θεραπεία ως ένα από αυτά τα χαρίσματα. Μόλις τον έκτο αιώνα αρχίζουμε να βρίσκουμε στοιχεία ότι οι Μοντανιστές κατέφευγαν σε θαυματουργικές θεραπείες που συνδέθηκαν με τους τάφους των αρχικών προφητών του κινήματος.

Βρίσκει κανείς διάφορες αποχρώσεις σε αυτό το ευρύ πλαίσιο μιας γενικής αποδοχής της κοσμικής ιατρικής στην πρώιμη εκκλησία. Μερικοί πατέρες συνέστησαν να μην χρησιμοποιείται φάρμακο σε εκείνες τις περιπτώσεις ασθενειών που στάλθηκαν από τον Θεό για τιμωρία. Για παράδειγμα, ο Βασίλειος Καισαρείας, στον *Μακρύ Κανόνα* του (Νς³), προτρέπει τους μοναχούς να αποφεύγουν τη χρήση ιατρικών μέσων όταν πιστεύουν ότι ο Θεός έχει στείλει ασθένεια για να τους πειθαρχήσει ή να τους διορθώσει για κάποια αμαρτία που έχουν διαπράξει. Ένας μικρότερος αριθμός πατέρων, από τους οποίους ο Ωριγένης είναι ο πιο γνωστός, πίστευε ότι ενώ η χρήση του φαρμάκου ήταν κατάλληλη για τον απλό χριστιανό, όσοι Χριστιανοί αναζητούσαν υψηλότερο επίπεδο πνευματικής ωριμότητας θα έπρεπε να βασίζονται μόνο στην προσευχή.⁴ Ο Norman Baynes σκέφτηκε ότι αυτό κάνει διάκριση μεταξύ δύο τάξεων Χριστιανών που είναι κεντρικής σημασίας για τον βυζαντινό πολιτισμό: «η διπλή ηθική που είναι πρωταρχικής σημασίας για τη ζωή της Ανατολικής Ρωμαϊκής ζωής - δύο πρότυπα: ένα για τον απλό χριστιανό που ζει τη ζωή του στον κόσμο της εργασίας και το άλλο το πρότυπο για εκείνους που συνεχώς τους κυνηγούσαν τα λόγια του Χριστού, «*Αν θέλεις να γίνεις τέλειος*».⁵ Αυτή η στάση διατηρήθηκε από τους χριστιανούς ασκητές στην ύστερη αρχαιότητα, αλλά παρέμεινε μια σαφώς μειοψηφική θέση μεταξύ των Χριστιανών γενικά. Και στις δύο περιπτώσεις, το ερώτημα δεν ήταν αν ήταν σωστό να χρησιμοποιηθεί το φάρμακο οποιουδήποτε είδους, αλλά υπό ποιες προϋποθέσεις θα μπορούσε κανείς να αρνηθεί νομίμως να το χρησιμοποιήσει. Εντούτοις, ενώ θεωρούσαν την πρακτική της από τους γιατρούς και τη χρήση της από τους ασθενείς ως απολύτως σύμφωνη με τη χριστιανική αρετή, οι πατέρες προειδοποίησαν ότι οι Χριστιανοί δεν πρέπει να εναποθέτουν την πίστη τους στα μέσα παρά στον Θεό για να θεραπεύσουν τις ασθένειες. Υποστήριξαν ότι η αποτελεσματικότητα των φαρμάκων προέρχεται από τον Θεό, ο οποίος επιλέγει να εργάζεται με μέσα, αλλά μπορεί να θεραπεύσει εξίσου καλά χωρίς αυτά. Ένας Χριστιανός πρέπει να προσεύχεται όταν παίρνει φάρμακα, όχι μόνο όταν οι προσπάθειες του γιατρού έχουν αποτύχει. Στα γραπτά των πατέρων είναι ένα μοτίβο ότι είναι λάθος να υποτιμάς την ιατρική αλλά εξίσου

³ ΕΡΩΤΗΣΙΣ Νς. Πολλάκις γάρ και μάστιγες αμαρτημάτων εισί τὰ ἀρρώσθηματα, εις ἐπιστροφὴν προσαγόμενα. Ὅν γάρ, φησὶν, ἀγαπᾷ Κύριος, παιδεύει· καὶ, Διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοι, καὶ κοιμῶνται ἱκανοί. Εἰ γὰρ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα. Κρινόμενοι δὲ ὑπὸ Κυρίου, παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν. Τοὺς οὖν τοιούτους ἡσυχάζοντας· καὶ ἀφεμένους τῶν ἱατρικῶν ἐπιτηδευμάτων, ὑπομένειν χρὴ τὰ ἐπαγόμενα, ὅταν γνωρίσωμεν ἑαυτῶν τὰ πλημμελήματα, κατὰ τὸν εἰπόντα· Ὁργὴν Κυρίου ὑπόισω, ὅτι ἤμαρτον αὐτῶ· καὶ τὴν διόρθωσιν ἐπιδείκνυσθαι, διὰ τοῦ ποιεῖν καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας, καὶ μεμνησθαι τοῦ Κυρίου εἰπόντος Ἴδε, ὑγῆς γέγονας· μηκέτι ἀμάρτανε, ἵνα μὴ χεῖρόν τί σοι γένηται. **Asceticicon magnum**
ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΤΩΝ ΚΑΤΑ ΠΛΑΤΟΣ ΟΡΩΝ

⁴ ἄλλὰ χρὴ τὴν θεραπείαν τῶν σωμάτων, εἰ μὲν ἀπλούστερον βούλοιτό τις ζῆν καὶ κοινότερον, ἐφόδω ἱατρικῇ θεραπεύειν, εἰ δὲ βέλτιον παρὰ τοὺς πολλοὺς, εὐσεβείᾳ τῇ εἰς τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν καὶ ταῖς πρὸς ἐκεῖνον εὐχαῖς. Ωριγένης Κατὰ Κέλσου 8:60

⁵ 2. Quoted by Brown, "The Saint as Exemplar in Late Antiquity" 11. Εἰ θέλεις τέλειος εἶναι (λόγια του Ιησού προς τον νεαρό άρχοντα, Ματθαίος 19:21)

λάθος να εμπιστεύεσαι τους γιατρούς παρά στον Θεό. Μόνο μια μειοψηφία Χριστιανών θα διαφωνούσε.

Οι πρώτοι χριστιανοί ήταν οι πρώτοι στον αρχαίο κόσμο που αντιμετώπισαν την ασθένεια με θετική αξία. Στον κλασικό κόσμο η καλή υγεία (Λατινικά, *salus*) ήταν ένα ουσιαστικό συστατικό μιας ισορροπημένης και ελεγχόμενης προσωπικότητας, τόσο αρετή όσο και δείκτης αρετής, και ως εκ τούτου το *sine qua non* της καλής ζωής, «η άριστη κατοχή». ⁶ Ο Σέξτος Εμπειρικός⁷ (έζησε περί το 200 μ.Χ.), γιατρός και φιλόσοφος της σκεπτικιστικής σχολής, γράφει ότι για τους απλούς ανθρώπους η υγεία είναι το *summum bonum*, το υψηλότερο αγαθό.⁸ Οι Έλληνες πίστευαν ότι χωρίς καλή υγεία ο άνθρωπος δεν μπορούσε να απολαύσει τίποτα άλλο στη ζωή. «Όταν η υγεία απουσιάζει», γράφει ο Ηρόφιλος, «η σοφία δεν μπορεί να αποκαλυφθεί, η τέχνη δεν μπορεί να εκδηλωθεί, η δύναμη δεν μπορεί να πολεμήσει, ο πλούτος γίνεται άχρηστος και η ευφυΐα δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί». Η εξέχουσα θέση που δόθηκε στην υγεία αντανάκλασε τη μεγάλη σημασία που δόθηκε στο σώμα και στη φυσική κουλτούρα (σ. μεταφραστική: *φυσική κουλτούρα είναι ένας τρόπος ζωής που αναζητά τη βέλτιστη κατάσταση του νου και του σώματος*.) στην Ελλάδα και τη Ρώμη.⁹ Τον δεύτερο αιώνα της εποχής μας εμφανίστηκε μια πληθώρα έργων, γραμμένων και από δύο γιατρούς δηλαδή τον Γαληνό και τον Σωρανό¹⁰ και τους λαϊκούς, «που έβλεπαν στο σώμα τους», γράφει ο Crislip, ως

ένα σημαντικό τόπο για ηθικό προβληματισμό και αυτοεξέταση - πώς να φροντίζετε το σώμα, πώς μπορεί κάποιος να φροντίζει για τη σωστή λειτουργία του, πώς να ελέγχει τα πάθη. Η ενασχόληση με το σώμα και τις λειτουργίες του ήταν αποδεκτό μέρος της ρωμαϊκής αριστοκρατικής ζωής, όπως φαίνεται στις επιστολές και τις ομιλίες αξιωματούχων του δεύτερου αιώνα όπως είναι ο Αίλιος Αριστείδης¹¹ και ο Φρόντο¹², δάσκαλος του Μάρκου Αυρηλίου. Ενώ οι συνεχείς αυτοεξετάσεις τους και οι γραφικές συζητήσεις τους για κάθε ουσία που εισέρχεται ή εξέρχεται από το σώμα ίσως θεωρούνται στους σύγχρονους

⁶ **Σωκράτης:** ἄλλ', ὦ Γοργία, ἀμφισβητήσιμον καὶ τοῦτο λέγεις [451e] καὶ οὐδέν πω σαφές. οἴομαι γάρ σε ἀκηκοέναι ἐν τοῖς συμποσίοις ἄδόντων ἀνθρώπων τοῦτο τὸ **σκολίον**, ἐν ᾧ καθαριθμοῦνται ἄδοντες **ὅτι ὑγιαίνειν μὲν ἄριστόν ἐστιν, τὸ δὲ δεύτερον καλὸν γενέσθαι**, τρίτον δέ, ὡς φησὶν ὁ ποιητὴς τοῦ σκολιοῦ, τὸ πλουτεῖν ἀδόλως... Από ένα Αττικό σκολιόν (τραγούδι του ποτού) που αναφέρεται από τον Πλάτωνα, στον Γοργία 451E

⁷ Ο **Σέξτος Εμπειρικός**, που έζησε κατά πάσα πιθανότητα μεταξύ 2ου και 3ου αιώνα μ.Χ., ήταν Έλληνας γιατρός και φιλόσοφος, εκπρόσωπος του σκεπτικισμού και ο βασικός ιστορικός της σκεπτικής κατεύθυνσης

⁸ EDELSTEIN L. *Η επαγγελματική ηθική του Έλληνα γιατρού* (The professional ethics of the Greek physician.) Bull Hist Med. 1956 Sep-Oct;30(5) 391-419. PMID: 13396420.

⁹ Για τις θρησκευτικές προεκτάσεις, see Garland, The Eye of the Beholder 63–4. It was a view that pagan ascetics abandoned, however, even before late antiquity.

¹⁰ Σωρανόσ ὁ Ἐφέσιος' ήταν ένας Έλληνας γιατρός. Γεννήθηκε στην Έφεσο και εξάσκησε την ιατρική κατ' αρχάς στην Αλεξάνδρεια και αργότερα στη Ρώμη και ήταν ένας από τους κύριους εκπροσώπους της Μεθοδικής σχολής της ιατρικής. **Έργα του:** *Περὶ γυναικείων* (βιβλία τέσσερα) 1. *Βίοι ἰατρῶν καὶ αἰρέσεις καὶ συντάγματα* ([ἀπὸ τῶν βίῶν σώζεται τὸ: Ἱπποκράτους Γένος καὶ Βίος](#)) 2. Αἰρέσεις 3. *Περὶ ἐπιδέσμων* 4. *Περὶ σημείων καταγμάτων*

¹¹ Ο Πόπλιος Αίλιος Αριστείδης Θεόδωρος ήταν **επιφανής σοφιστής, ρήτορας της εποχής του και εκπρόσωπος της δεύτερης σοφιστικής**. Γεννήθηκε περίπου το 117 και πέθανε το 189 ή 199 μ.Χ..

¹² Ο Μάρκος Κορνήλιος Φρόντο (περίπου 100 – τέλη δεκαετίας 160 μ.Χ.), γνωστός ως Φρόντο, ήταν Ρωμαίος γραμματικός, ρήτορας και δικηγόρος Βερβερικής καταγωγής, γεννήθηκε στην Σύρτη (σημερινός Κωνσταντίνη, Αλγερία) στη Νουμιδία. Διετέλεσε επώνυμος πρόξενος για το διάστημα του Ιουλίου-Αυγούστου 142 με συνάδελφό του τον Γάιο Λαμπέριο Πρίσκο. Ο αυτοκράτορας Αντωνίνος ο Ευσεβής τον διόρισε δάσκαλο των θετών γιων του και μελλοντικών αυτοκρατόρων, Μάρκου Αυρηλίου και Λούκιου Βάρου.

αναγνώστες σχεδόν παθολογικές, αυτά ήταν φυσιολογικά, αποδεκτά χαρακτηριστικά της Ρωμαϊκής Κοινωνίας.¹³

Μια παρόμοια στάση απέναντι στην υγεία και την ασθένεια βρέθηκε και στους αρχαίους πολιτισμούς της Εγγύς Ανατολής, όπου οι ασθένειες ήταν μια προσωπική ευθύνη. Σε όλες τις εβραϊκές γραφές βρίσκει κανείς τη δημοφιλή άποψη που διατυπώνεται ότι η κακή υγεία και η ασθένεια είναι η τιμωρία του Θεού για την αμαρτία και την αδικία. Δεν λυπάται κανείς τον άρρωστο αλλά ενθαρρύνει αυτό το άτομο να μετανοήσει. Αυτή είναι η στάση του Βιλάδ του Σουχίτη, ενός από τους παρηγορητές του Ιώβ, ο οποίος προειδοποιεί τον Ιώβ ότι ο Γιαχβέ ενεργεί δίκαια. Ο Ιώβ και οι γιοι του έχουν αμαρτήσει εναντίον του, αλλά αν μετανοήσει και παραμείνει δίκαιος στη συμπεριφορά του, ο Γιαχβέ θα του δώσει εκ νέου την ευημερία (Ιώβ 8:1–10). Η στάση του Βιλάδ ξεπερνά τα πολιτιστικά όρια τη βρίσκει κανείς παντού μέσα στον αρχαίο κόσμο.

Η χριστιανική προοπτική για την ασθένεια και την υγεία σηματοδότησε μια δραματική απόκλιση από αυτήν την άποψη. Η αξία που έδιναν οι Χριστιανοί στα βάσανα έδινε στον άρρωστο μια θετική υπόσταση. Στη λογοτεχνία του πρώιμου μοναστικού κινήματος όσοι ήταν άρρωστοι δεν υπέφεραν από κάποιο στίγμα. Δεν εθεωρούντο υπεύθυνοι για την ασθένειά τους ούτε εξοστρακίζοντουσαν σαν να είχαν διαπράξει μια αμαρτία για την οποία τιμωρούνταν. Δεν ήταν υπεύθυνοι για την αποκατάσταση της υγείας τους, αλλά θεωρούνταν άξιοι συμπόνιας και βοήθειας από όσους βρίσκονταν μέσα στο μοναστήρι.¹⁴ Έτσι ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός γράφει για τον Βασίλειο “*Ἄλλ’ ἐκεῖνός γε μάλιστα πάντων ἔπεισεν ἀνθρώπους ὄντας ἀνθρώπων μὴ καταφρονεῖν, μηδ’ ἀτιμάζειν Χριστόν, τὴν μίαν πάντων κεφαλὴν, διὰ τῆς εἰς ἐκείνους ἀπανθρωπίας· ἀλλ’ ἐν ταῖς ἀλλοτρίαις συμφοραῖς τὰ οἰκεῖα εὖ τίθεσθαι, καὶ δανεῖζειν Θεῷ τὸν ἔλεον, ἐλέου χρήζοντας*”.¹⁵ Ο Βασίλειος είχε μια ιδιαίτερη στάση για τους λεπρούς, τους οποίους η κλασική κοινωνία τους θεωρούσε απεχθείς και μολυσματικούς.¹⁶ Στην ειδωλολατρική κουλτούρα οι ιατρικές εξηγήσεις της ασθένειας και της μολυσματικότητας, συχνά οδηγούσαν στην απομόνωση και κοινωνικό εξοστρακισμό των λεπτρών. Όμως οι Χριστιανοί επίσκοποι ποτέ δεν απέδωσαν την αρρώστια και τα παθήματα που ήταν οι συνέπειες της αρρώστιας ως αποτέλεσμα της τιμωρίας του Θεού. Μάλλον, θεωρούσαν ότι οι λεπροί ήταν τα θύματα ατυχίας είτε ήταν αυτή αποτέλεσμα φυσικών είτε κοινωνικών παραγόντων. Ούτε οι Καππαδόκες τους έβλεπαν σαν τελετουργικά ακάθαρτους, και αυτό ήταν κάτι που συμφωνούσε η κλασική κοινωνία. Ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός θεωρούσε τη λέπρα ως μια ιερή ασθένεια, και όπως φαίνεται αυτή ήταν η πρώτη περίπτωση που δόθηκε σ’ αυτήν την αρρώστια αυτό το

¹³ Crislip 39. Σε σχέση με την υπερβολική έμφαση στην υγεία και στο σώμα το δεύτερου αιώνα, υπήρχε μια πολύ εξαπλωμένη τάση προς την υποχόνδρια στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία (ibid., 163 n. 3). Αρκετοί μελετητές (π.χ., Michel Foucault, Ludwig Edelstein, και Judith Perkins) έχουν περιγράψει με διάφορους τρόπους αυτόν το «λόγο μιας πάσχουσας υποκειμενικότητας», και ο E. R. Dodds και ο G. W. Bowersock την έχουν αποδώσει σε μια γενική πολιτισμική αγωνία για μια αναδιάταξη του εαυτού (Flemming, *Ιατρική και η δημιουργία της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας* *Medicine and the Making of Roman Women* 65 and 71).

¹⁴ Crislip 76–8, 99.

¹⁵ Λόγος 43:63

¹⁶ Για αυτά που ακολουθούν οφείλω ευγνωμοσύνη στον Holman, «Θεραπεία του Κοινωνικού λεπρού» “Healing the Social Leper in Gregory of Nyssa's and Gregory of Nazianzus's “περί Φιλοπρωχίας”” 294–8. *Harvard Theological Review*, Volume 92, Issue 3, July 1999, pp. 283 – 309
DOI: <https://doi.org/10.1017/S0017816000003400>

προσωπύμιο. Αυτό δεν είχε να κάνει με την αιτιολογία, γιατί ο Γρηγόριος δεχόταν την άποψη των ιατρικών συγγραφέων ότι η αρρώστια οφείλετο στην υπερβολική ποσότητα της μαύρης χολής. Μάλλον, το όνομα προερχόταν από τη φοβερή φύση της ασθένειας που προκαλούσε αγιότητα στα θύματα της, αλλά με ένα ιδιαίτερο τρόπο καθώς τη συνέδεαν με τα παθήματα του Ιησού Χριστού. Αν και ο Λάζαρος δεν κατονομάζεται στη διήγηση της παραβολής του Χριστού ότι υπέφερε από λέπρα (Λουκάς 17:19-31), όμως έφθασε να θεωρηθεί ως το βιβλικό μοντέλο ενός ιερού ζητιάνου. Οι λεπροί, όντας εξορισμένοι από την κοινωνία και καλυμμένοι με απαίσιες πληγές, θωρούντουσαν ότι ξεχωρίστηκαν από το Θεό για να φέρουν την εικόνα, του Χριστού και έτσι να αξίζουν περισσότερη τιμή από τους υγιείς. Η Susan Holman μιλά για τη «Χριστιανική επανακοινωνικοποίηση του λεπρού» και ότι οι Καππαδόκες το δικαιολογούσαν με θεολογικά επιχειρήματα για τα οποία η ιατρική έδινε μια κατάλληλη μεταφορά για μια αντίστροφη μόλυνση.¹⁷ Η ενσάρκωση του Χριστού έχει αλλάξει και έχει εξυψώσει το ανθρώπινο σώμα, που και σ' αυτό συμπεριλαμβάνεται ακόμη και το σώμα των λεπρών. Τα σώματα τους μετέδιδαν την αγιότητα τους σε αυτούς που φρόντιζαν για αυτούς. Με μια καταπληκτική μεταφορά, λέγανε για αυτούς ότι φέρνανε θεραπεία σ' αυτούς που τους φρόντιζαν, αυτούς που έπασχαν από απληστία, που τόσο συχνά επηρεάζει πολύ τους φυσικά υγιείς.

Ο Χριστιανικός τρόπος κατανόησης των παθημάτων, σαν κάτι το σωτηριακό, όχι μόνο αφαίρεσε από τον άρρωστο το στίγμα αλλά του έδωσε και ένα σκοπό να αντέχει στα παθήματα.¹⁸ Η Χριστιανική ζωή συνιστούσε μια κοινότητα παθημάτων που ένωνε τους Χριστιανούς με τον Κύριο τους και τους πιστούς τον ένα με τον άλλο. Ο σκοπός των παθημάτων στη Χριστιανική ζωή ήταν να οικοδομήσουν τον πιστό και να τον προετοιμάσουν για την αιώνια δόξα στον Ουρανό. Η αξία των παθημάτων είναι ένα θέμα που ευρίσκεται στους πατέρες και αναμειγνύεται (ιδιαίτερα στους Έλληνες πατέρες) με ένα στοιχείο λαϊκού Στωικισμού που καμιά φορά φαίνεται να δοξάζει τα παθήματα, όμως στην πραγματικότητα προσπαθεί να πείσει τους Χριστιανούς που θέλουν να αποφύγουν τα παθήματα ότι θα πρέπει να τα δεχτούν για το καλό της ψυχής τους.

Ο πρώιμος Χριστιανισμός είχε ως χαρακτηριστικό του μια ισχυρή έμφαση στην φιλανθρωπία που παρότρυνε τόσο τα άτομα όσο και τις συλλογικότητες να φροντίζουν αυτούς που είχαν ανάγκη. Ο Ελληνορωμαϊκός παγανισμός στερούνταν από οποιαδήποτε θρησκευτική ή φιλοσοφική βάση για φιλανθρωπία που θα ενθάρρυνε ένα προσωπικό ενδιαφέρον για αυτούς που είχαν μια φυσική ανάγκη. Ο Henry Sigerist γράφει: «Ο ασθενής, ο ανάπηρος, ο ανήμπορος δεν αξίζουν και πολλά σαν άνθρωποι όπως λογαριάζονται από την κοινωνική άποψη. Η αξία τους καθορίζεται μόνο με βάση τη δυνατότητα τους να καλυτερέψουν την κατάσταση τους. Περιφρονούσαν μια ζωή που ήταν γεμάτη αρρώστια. Η αρχαιότητα δεν μας προσφέρει καμία ένδειξη ότι υπήρχε μια πρόβλεψη για φροντίδα των αναπήρων. Ένας άρρωστος έπρεπε να γίνει υγιής για να μπορούσαν να τον λογαριάσουνε ξανά ως πρόσωπο.¹⁹ Κατ' αυτήν την έννοια μπορούμε να πούμε ότι ο παγανισμός δεν μπορούσε να κατανοήσει τις κοινωνικές συνέπειες τα ιατρικής, και αυτό είναι ένα γεγονός που δεν μπορεί να αποδοθεί απλώς στην έλλειψη φιλανθρωπικού πνεύματος, ή στο ότι δεν μπόρεσε να προμηθεύσει δημόσια ή ιδιωτικά ιδρύματα για τους

¹⁷ Ibid., 304–9.

¹⁸ Ο Crislip αποδίδει το νέο κοινωνικό ρόλο του ασθενούς στο μοναχισμό (99), όμως έχουμε δει νωρίτερα την γεμάτη έλεος φροντίδα που ήταν φανερή στις εκκλησίες προ του Κωνσταντίνου

¹⁹ H. E. Sigerist, "Η ειδική θέση του αρρώστου.» (The Special Position of the Sick," in Culture, Disease, and Healing, ed. D. Landy, 391) παρατίθεται από τον Crislip 69.

αρρώστους. Η ειδωλολατρική κουλτούρα αποθάρρυνε όλες τις προσπάθειες να αντιμετωπιστούν οι ασθενείς ως ένα κοινωνικό πρόβλημα, και αυτό κατά ένα μέρος οφειλόταν στο ότι πίστευαν ότι οι ασθενείς ήταν άξιοι των παθημάτων τους· και κατά ένα μέρος γιατί είχε μια απαισιοδοξία που θεωρούσε ότι η κοινωνία δεν μπορούσε να έχει κάποια σημαντική βελτίωση· και κατά ένα μέρος σε ένα εφησυχασμό που απέρριπτε την επιθυμία να γίνει μια προσπάθεια για μια πραγματική αλλαγή στην κοινωνία. Αυτή η παθητικότητα εξηγεί την αποτυχία των κρατικών αξιωματούχων να αναλάβουν προσπάθειες ανακούφισης του κόσμου σε περιπτώσεις επιδημιών όπως της πανούκλας, και μας εξηγεί την ευκολία με την οποία οι αρχαίες κοινωνίες δεχόντουσαν τις συμφορές χωρίς να κάνουν προσπάθειες να καλυτερέψουν την κατάσταση. Υποκείμενη σ' αυτή την κατάσταση ήταν η πεποίθηση ότι η θανατηφόρα επιδημία ήταν ανταποδοτική, μια τιμωρία από τους θεούς για κάποια αποτυχία ενός ατόμου ή κάποιου άρχοντα, και αυτό θα μπορούσε να διορθωθεί μόνο με κάποιο εξιλασμό. Τελικά όπως παρατηρεί ο Crislip, «σε αντίθεση με την ιατρική εμμονή που τόσο πολύ είχε καταλάβει τα μέλη της αριστοκρατίας [αρχίζοντας από το δεύτερο αιώνα μετά Χριστό], οι ηγέτες των μοναχών δεν πάλευαν τόσο πολύ με την προσπάθεια να ερμηνεύσουν την αρρώστια μέσα στα σώματα του όσο προσπαθούσαν να γιατρέψουν τους ασθενείς μέσα στην κοινωνία, δηλαδή με το σύστημα υγείας.»²⁰

Σε αντίθεση με τον κλασικό κόσμο, η Χριστιανική φιλανθρωπία είχε τις ρίζες στην θεολογία. Η ώθηση που δινόταν πίσω από την Χριστιανική φιλανθρωπία ήταν η ενθάρρυνση για μια αγάπη με αυτοθυσία προς τους συνανθρώπους που αντανακλούσε την αγάπη του Θεού με την ενσάρκωση του Χριστού και το θάνατο Του για την λύτρωση του κόσμου. Η παραβολή του Χριστού για τον Καλό Σαμαρείτη έδωσε το πρότυπο για τη φροντίδα των Χριστιανών προς τους αρρώστους: κάθε ξένος που έχει ανάγκη ήταν ένας «πλησίον» που έφερε την εικόνα του Θεού και προς τον οποίο έπρεπε να δείξουν την αγάπη του Θεού. Τα μαρτύρια που υπέστησαν οι Χριστιανοί στους διωγμούς, τους προετοίμασαν να εμπλακούν σε ένα πρόγραμμα ανακούφισης, παρηγοριάς και ενθάρρυνσης, πρώτα προς τους άλλους Χριστιανούς και μετά προς τους άλλους που ήταν έξω από την κοινότητα της πίστης. Η νέα έμφαση στην συμπόνοια ως μια αναγκαία Χριστιανική αρετή, ύψωσε την φροντίδα των αρρώστων πέραν από την κλασική έμφαση στον ιατρικό επαγγελματισμό. Κάποιος μπορεί να μιλήσει για μια διαφορά προοπτικής που βασιζόταν σε πολύ διαφορετικές κοσμοθεωρίες. Ενώ βέβαια φαίνεται αναχρονιστικό να αποδίδουμε στους πρώτους Χριστιανούς τις αρχές της κοινωνικής ιατρικής, βλέπουμε τους σπόρους της μέσα στο πλαίσιο της Χριστιανικής ιατρικής φιλανθρωπίας. Κατά την διάρκεια των τριών πρώτων αιώνων ήταν αδύνατον στους Χριστιανούς που υφίσταντο διωγμούς να ιδρύσουν μόνιμα ιδρύματα για τη φροντίδα των ασθενών. Όμως προχώρησαν σε ένα ενεργό πρόγραμμα ανακούφισης μέσα από εκατοντάδες εκκλησίες σε πόλεις σε όλη τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Οπουδήποτε ιδρυόταν μια εκκλησία (και η εκκλησία ήταν ένα αστικό ίδρυμα), γινόταν το κέντρο για τη φροντίδα των ασθενών. Οι θανατηφόρες επιδημίες είχαν ως αποτέλεσμα τον εξαναγκασμό των Χριστιανών να αναλάβουν τη φροντίδα αρρώστων και έξω από τον κύκλο της εκκλησίας. Μόνιμα φιλανθρωπικά ιδρύματα αναφάνηκαν μέσα σε μία ή δύο γενεές μετά τους διωγμούς. Μέχρι το τέλος του τετάρτου αιώνα είχαν ιδρυθεί νοσοκομεία σε όλη την Ανατολική Αυτοκρατορία, από την οποία μεταφυτεύθηκαν στη Δύση. Ο Andrew Crislip έχει συζητήσει ότι η ίδρυση των μοναστικών νοσοκομείων προκάλεσε την εμφάνιση «ενός νέου κοινωνικού ρόλου για τους

²⁰ Crislip 39

αρρώστους» στην ύστερη αρχαιότητα.²¹ Πράγματι οι ενδείξεις δείχνουν το αντίθετο: ήταν η ύπαρξη μιας νέας στάσης όσον αφορά την φροντίδα των ασθενών στην πρώτη εκκλησία που έδωσε την ιδεολογία που υποστήριξε τόσο την ίδρυση των μοναστηριακών κλινικών και νοσοκομείων, καθώς και μια ποικιλία αγαθοεργών ιδρυμάτων που ξεπήδησαν σε όλη την Ανατολή. Έχοντας μια εμπειρία σχεδόν τριών αιώνων στην παροχή εννοιακής περίθαλψης σε ασθενείς επέτρεψε τη γρήγορη ανάπτυξη της ιδρυματικής φροντίδας, που αναπτύχθηκε γρήγορα μετά το πέρας των διωγμών και τα μοναστηριακά ιδρύματα μπορούσαν να παρέχουν το αναγκαίο οργανωτικό πλαίσιο καθώς και το προσωπικό.

Μήπως η μέριμνα για τον άρρωστο δίνει το δικαίωμα στον Χριστιανισμό να ονομαστεί, όπως νόμιζε ο Adolf Harnack, μία «θρησκεία θεραπείας;» Η απάντηση πρέπει να είναι ένα όχι, απλά γιατί ο πρώιμος Χριστιανισμός δεν υποσχόταν μια φυσική θεραπεία σ' αυτούς που μεταστρεφόντουσαν σ' αυτόν. Η έμφαση ήταν περισσότερο στη φροντίδα παρά στη θεραπεία, και αυτή αποτελούσε την κύρια διακονία της πρώτης Χριστιανικής κοινότητας στους αρρώστους, αν και το όριο πολλές φορές γινόταν δυσδιάκριτο, και υπήρχε πολλή αλληλοεπικάλυψη. Οι Χριστιανοί αναζήτησαν να εκπληρώσουν τα λόγια του Χριστού *“ήσθένησα, και έπεσκέψασθέ με, ”* (Ματθ. 25:36). Η φροντίδα για τους αρρώστους ήταν αρχικά ένα καθήκον των διακόνων και των διακονισσών, αν και όλοι οι Χριστιανοί αναμενόταν να τιμήσουν την προσταγή του Ιησού. Είχε δίκιο ο Henry Sigerist όταν έγραψε ότι ο Χριστιανισμός εισήγαγε την «πιο επαναστατική και αποφασιστική αλλαγή στη στάση της κοινωνίας προς τους αρρώστους . . . Έτσι η κοινωνική θέση του αρρώστου έγινε θεμελιωδώς διαφορετική από αυτήν που είχε προηγουμένως. Απέκτησε μια προνομιακή θέση που από τότε ήταν δική του .”²² Αυτή ήταν η νέα συμβολή του Χριστιανισμού στην φροντίδα για την υγεία. Η ειδωλολατρική κουλτούρα δεν φρόντιζε τους αρρώστους ούτε σε μια φιλανθρωπική βάση είτε σε μια κοινοτική βάση, και δεν υπάρχει κάποια ένδειξη που να δείχνει ότι η Ιουδαϊκή κοινότητα επέκτεινε τη φροντίδα της υγείας έξω από τα όρια της.²³ Η Χριστιανική εκκλησία προσέφερε τη φιλανθρωπία της όχι μόνο στους Χριστιανούς αλλά και σε άλλους επίσης, όπως αυτό έγινε προφανές κατά την διάρκεια του λοιμού του τρίτου αιώνα στα αστικά κέντρα της Αλεξάνδρειας, της Καρχηδόνας, και της Ρώμης. Όταν κατέστη δυνατόν στους Χριστιανούς να προσφέρουν μια μη επαγγελματική ανακουφιστική και (ανάλογα με τα μέσα που είχαν) επαγγελματική ιατρική φροντίδα με την ίδρυση νοσοκομείων και σχετικών ιδρυμάτων, τότε το έκαναν.

Όμως ο Sigerist το «παρακάνει», όταν γράφει ότι «ο Χριστιανισμός ήρθε στον κόσμο ως μια θρησκεία της θεραπείας,» που «υποσχόταν» μια αποκατάσταση τόσο πνευματική όσο και φυσική.²⁴ Αντίθετα, όπως το έχω εξηγήσει, οι ενδείξεις είναι συντριπτικές στο να δείξουν ότι ο Χριστιανισμός δεν υποσχόταν φυσική θεραπεία²⁵. Ούτε θα πρέπει κάποιος να γράφει ότι στην πρώτη εκκλησία η φροντίδα των ασθενών ήταν μια «θεραπευτική διακονία». Ήταν ένα σημαντικό μέρος, όμως ήταν μόνο ένα μέρος, της γενικής φιλανθρωπικής διακονίας της εκκλησίας, μέσα στην οποία περιλαμβάνονταν η φροντίδα για τις χήρες και τα ορφανά, η βοήθεια στους φτωχούς, η επίσκεψη των φυλακισμένων, και η φιλοξενία των ταξιδιωτών.

²¹ Ibid., 99.

²² Sigerist, *Civilization and Disease* 69–70; cf. idem, “The Special Position of the Sick” 391–2.

²³ Για τις επισκέψεις στους αρρώστους στην Ιουδαϊκή κοινότητα δεξ Rosner, «Ιουδαϊκή Ιατρική στην Ταλμουδική Περίοδο» (“Jewish Medicine in the Talmudic Period” 289–2; cf. Loewenberg, *From Charity to Social Justice* 146)

²⁴ Sigerist, *Civilization and Disease* 69

²⁵ Για να είμαστε δίκαιοι προς τον Sigerist, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι δίνει έμφαση στην Χριστιανική υποχρέωση για την φροντίδα των ασθενών (ibid., 69–70).

Για τον ιστορικό της ιατρικής, η συνεισφορά του Χριστιανισμού στη φροντίδα των αρρώστων, ήταν θεμελιώδης και πολύ μεγάλης έκτασης ιδιαίτερα στην κατοπινή θεσμοποίηση του νοσοκομείου και άλλων ειδικευμένων ιδρυμάτων για τη φροντίδα της υγείας. Αλλά σε αντίθεση με τις άλλες μεγάλες «θεραπευτικές» θρησκείες του κλασσικού κόσμου, όπως τις λατρείες του Ασκληπιού, της Ίσιδος και του Σεράπιδος, ο Χριστιανισμός δεν είχε στους πρώτους αιώνες της ύπαρξης του, ως κεντρικό του ενδιαφέρον τη φυσική θεραπεία παρά μόνο ως μια συνιστώσα του για αυτούς που είχαν ανάγκη. Ο όρος «Χριστός ο Ιατρός» (“Christus medicus”) ήταν πολύ γνωστός στην πρώιμη εκκλησία. Όμως η φράση χρησιμοποιούνταν μεταφορικά αναφορικά με το ότι ο Ιησούς είναι ο θεραπευτής των δεινών της ψυχής, και σπάνια μόνο για τις σωματικές ασθένειες. Ακόμη και στον πέμπτο αιώνα, όταν η θαυματουργική θεραπεία έφτασε στο να αποκτήσει μεγαλύτερη (αν και περιορισμένη) εξέχουσα θέση στον Χριστιανισμό, μια εξέχουσα θέση που θα διατηρούσε για αιώνες, η λύτρωση—η σωτηρία της ψυχής—παρέμεινε το κυρίαρχο θέμα.

Ο Vivian Nutton διαβεβαιώνει ότι δεν υπήρχε κάποια ένταση σε σχέση με την ιατρική στα πλαίσια της ειδωλολατρίας αλλά μάλλον μια «πολύ έντονη συνεργασία μεταξύ του ιερέα και του γιατρού,»²⁶ όμως ο Χριστιανισμός «εισήγαγε νέες εντάσεις στη σχέση μεταξύ της θρησκείας και της ιατρικής.»²⁷ Επικαλείται συγκεκριμένα την προσφορά της θαυματουργικής θεραπείας ως μια εναλλακτική ιατρική και παραθέτει το γνωστό απόσπασμα στον Ιάκωβο 5:13–18 ότι προμήθευε τη βάση για μια τελετή μυστηρίου. Όμως ακόμη και αν ο Χριστιανισμός διατηρούσε την υπόσχεση μιας υπερφυσικής θεραπείας που θα συμπλήρωνε την κοσμική ιατρική, δε θα δημιουργούσε κατ’ ανάγκη εντάσεις. Όμως ξεχωριστά από την περικοπή του Ιακώβου δεν υπάρχει στην Καινή Διαθήκη μια υπόσχεση για θεία θεραπεία που θα κάλυπτε όλες τις περιπτώσεις και θα απευθυνόταν σε όλους τους πιστούς. (Η περικοπή Μάρκος 16:18 είναι μια μη αυθεντική κατοπινή παρεμβολή που δε βρίσκεται στα πιο αρχαία χειρόγραφα). Έχουν επιχειρηματολογήσει ότι η περικοπή του Ιακώβου μιλά μάλλον για τη θεραπεία από την αμαρτία και όχι τόσο για θεραπείες από φυσικές ασθένειες, και πράγματι αυτή ήταν η ερμηνεία που της έδιναν οι αρχαιότεροι σχολιαστές. Ήταν πολύ αμφίβολη για να την επιβάλουν να εξυπηρετήσει μια τελετή θεραπείας του σώματος, και δε χρησιμοποιήθηκε για κάτι τέτοιο στους πρώτους αιώνες του Χριστιανισμού. Είναι εξίσου λάθος να υποστηρίζουμε ότι οι πρώτοι Χριστιανοί ενθάρρυναν τους άρρωστους να αναζητήσουν θαυματουργή θεραπεία για τις ασθένειές τους και, το αντίθετο, ότι δηλαδή οι Χριστιανοί πάντα τους παρότρυναν να ζητούν τη βοήθεια γιατρών. Στην πραγματικότητα, βρίσκει κανείς την ιατρική και τη θρησκεία να αναφέρονται όχι μόνο με αρμονικό τρόπο αλλά και με αμοιβαία υποστηρικτικό τρόπο στα γραπτά των πατέρων της εκκλησίας. Κατά ένα μέρος αυτό προέρχεται από τη γλωσσική αμφιβολία στην έννοια της σωτηρίας στην Ιουδαϊκή και τη Χριστιανική σκέψη με την οποία η θεραπεία του σώματος εξυπηρετούσε ως μια κατάλληλη μεταφορά για τη θεραπεία της ψυχής. Ανάμεσα στους Καππαδόκες του τετάρτου αιώνα βρίσκουμε μια ιδιαίτερα στενή συνεργασία μεταξύ της ιατρικής και της Χριστιανικής φιλανθρωπίας. Έτσι ο Γρηγόριος της Νύσσας προκαλούσε αυτούς που απέφευγαν να έρχονται σε επαφή με τους λεπρούς εξαιτίας της πιθανότητας να μολυνθούν, λέγοντας ότι δεν υπήρχε ιατρική βάση που να υποστηρίζει τη μετάδοση με την επαφή. Γράφει ότι ενώ οι λοιμοί έχουν μια εξωτερική αιτία στο περιβάλλον, η λέπρα δεν μπορεί να μεταδοθεί από τους πάσχοντες προς τους υγιείς επειδή, «η ασθένεια αναπτύσσεται μόνο στο εσωτερικό, και εισβάλλει στο αίμα που

²⁶ Nutton, “Murders and Miracles” VIII 46.

²⁷ Ibid., 45; cf. “From Galen to Alexander” X 5

Γράφει ότι ενώ οι λοιμοί έχουν μια εξωτερική αιτία σε περιβαλλοντικούς παράγοντες, η λέπρα δεν μπορεί να μεταδοθεί από τους πάσχοντες από αυτήν στους υγιείς γιατί «μόνο στο εσωτερικό αναπτύσσεται η ασθένεια, εισβάλλοντας στο αίμα από σάπιους χυμούς που μολύνουν και η μόλυνση δεν αφήνει τον άρρωστο.»²⁸(: *λόγοι ταύτα καί προφάσεις καί πλάσματα καί το δ'άληθές ούχ ούτως έχει αλλ' επειδή τίνα των νοσημάτων οίον αί λοιμώδεις έπιφοραί καί όσα τοιαύτα της έξωθεν αίτιας ήρτημένα, όταν εκ διαφθοράς άέρος ή ύδατος γίνηται, ύποπτα τοΤς πολλοίς εστί, ως εκ των προεαλωκότων καί προς τους προσεγγίζοντας διαβαίνοντα, (ούδε εκεί τού πάθους, ως οίμαι, τω ύγιαίνοντι την άρρωστίαν έκ διαδόσεως εμποιούντος, αλλά της κοινής έπιφοράς την ομοιότητα τού άρρωστήματος έπαγούσης) έσχεν αίτιαν ή νόσος ως έκ των προεαλωκότων καί εις τους λοιπούς διαβαίνουσα ενταύθα δε ενδοθεν συνισταμένης της τού τοιούτου πάθους κατασκευής καί τίνα τού αίματος έκ τής παρεγγύσεως των φθοροποιών χυμών διαφθοράν υπομένοντος έν τω κάμνοντι τό πάθος περιορίζετα) Εδώ μεταφέρει την ιατρική κατανόηση της λέπρας για να παροτρύνει τους Χριστιανούς να υπερνικήσουν την ενστικτώδη τους αποστροφή και να εμπλακούν σε μια προσωπική επαφή με αυτούς που η κοινωνία θεωρεί ως ανέγγιχτους, και πράγματι αποκρουστικούς.*

Όμως η δυνατότητα για ένταση εμφανίζεται, ως προς τις δύο εξαιρέσεις που αφορούν την υπόθεση ότι οι Χριστιανοί θα αναζητήσουν συνήθως τη θεραπεία από γιατρούς ή από άλλες μορφές φυσικής θεραπείας. Ο Οριγένης παρότρυνε τους εξαιρετους Χριστιανούς να αναζητήσουν θεραπεία μόνο από το Θεό με προσευχή. Έχουμε περιπτώσεις όπου κάποιοι Χριστιανοί δέχτηκαν τη συμβουλή του, οι πιο πολλοί ήταν ασκητές, που δεν έπαιρναν ιατρική βοήθεια για τον εαυτό τους, ενώ ταυτόχρονα υπηρετούσαν τις φυσικές ανάγκες των αρρώστων.²⁹ Όπως γράφει η Σούζαν Ashbrook, «Για τον ασκητή, η ασθένεια ήταν απλώς παρά μια ακόμη μορφή θλίψης που πρέπει να υποφέρεις κατά τη μίμηση του Χριστού.»³⁰Καθώς το σώμα βρισκόταν κάτω από την κυριαρχία της ασθένειας, η ψυχή αυξανόταν δια μέσου των παθημάτων. Ένας τέτοιος ασκητής ήταν ο Ιωάννης της Εφέσου (έζησε μεταξύ 507–89), ο οποίος παρόλο που δε δεχόταν ιατρική θεραπεία για τις δικές του ασθένειες, ενδιαφερόταν να φροντίζει άλλους ασκητές όταν είχαν ανάγκη από θεραπεία. Διηγείται πως ο ασκητής Ααρών, του οποίου μια γάγγραινα κατέτρωγε την οσφυϊκή χώρα του, του εισήγαγαν στο σώμα του ένα μολυβένιο σωλήνα ώστε να φεύγει το νερό και έτσι έζησε για άλλα δεκαοχτώ χρόνια. Εδώ δεν υπάρχει ένταση. Ακόμη και οι ασκητές είχαν καμιά φορά ανάγκη από ιατρική φροντίδα. Η Harvey προτείνει ότι υπήρχε μια «σκόπιμη συμμαχία»(“expedient alliance”) μεταξύ των ασκητών και των ιατρών όταν είχαν ρεαλιστικούς λόγους, για να επιτραπεί στους υπηρέτες του Θεού όπως τον Ααρών να συνεχίσουν την υπηρεσία τους όταν δεν υπήρχαν αρκετοί εργάτες της βασιλείας του Θεού³¹. Όμως ο Andrew Crislip συζητά ότι οι ασκητές αναγνώριζαν την αξία της ιατρικής και δεν ήταν αντίθετοι στο δεχτούν ιατρική θεραπεία ακόμη και για τον εαυτό τους όταν ήταν ανάγκη³². Οποιαδήποτε εξήγηση είναι σωστή (και πιστεύω ότι είναι πιο πιθανή η εξήγηση του Crislip), η ένταση είναι ελάχιστη. Το θέμα δεν ήταν αν η χρήση της ιατρικής ήταν λανθασμένη για ένα Χριστιανό, γιατί είναι πολύ δύσκολο να βρούμε κάποιους Χριστιανούς στην πρώτη εκκλησία που πίστευε κάτι τέτοιο με βάση τη θεολογία του. Το ερώτημα

²⁸ Gregory of Nyssa, *Περί φιλοπτωχίας De pauperibus amandis* 2 (the passage is quoted both in the original and in translation in Holman, “Healing the Social Leper” 294 and n. 55); cf. Gregory Nazianzus, *Oration 14.27*, quoted in translation in Holman, “Healing the Social Leper” 295.

²⁹ Crislip 26 and 92–9.

³⁰ S. A. Harvey, “Physicians and Ascetics in John of Ephesus: An Expedient Alliance,” in *Symposium on Byzantine Medicine*, ed. John Scarborough, 89.

³¹ . *Ibid.*, 92–3.

³² Crislip 27–2, 34–5, 151 n. 36, 158 n. 122, and 163 n. 189 Ο Crislip παρατηρεί ότι εκείνοι οι μοναχοί που απέφευγαν την ιατρική ήταν κυρίως από τη Συρία (162 v. 175).

μάλλον είναι αν υπήρχαν περιπτώσεις στις οποίες κάποιος θα έπρεπε να αρνηθεί την ιατρική ως το δώρο του Θεού για κάτι ακόμη καλύτερο, το καλό της ψυχής.

Η δεύτερη εξαίρεση υπήρχε στην πεποιθήση που είχαν μερικοί από τους πρώτους Χριστιανούς, ότι όταν ερχόταν μια αρρώστια ως τιμωρία για κάποια αμαρτία, δε θα έπρεπε να δεχόντουσαν την ιατρική. Η σύνδεση μεταξύ αμαρτίας και παθημάτων ήταν κάτι που δεν περιοριζόταν στους Χριστιανούς, ήταν κάτι που πιστευόταν από πολλούς αιώνες. Ο Μέγας Βασίλειος, όταν σύστηνε στο έργο του «Κατά πλάτος όρων (55)³³» να απέχουν οι μοναχοί από την ιατρική αν πιστεύουν ότι ο Θεός τους τιμωρεί, και τους παροτρύνει να χρησιμοποιήσουν τα παθήματα τους ως μέσο για την πνευματική πρόοδο. Η συμβουλή του αντιπροσωπεύει μια χαρακτηριστική και μοναδική Χριστιανική προσέγγιση: ότι τα παθήματα στέλνονται από το Θεό ως μέσο της χάριτος για την πνευματική πρόοδο αυτού που υποφέρει. Προκαλεί μια ενδοσκόπηση. Μήπως ο Θεός μιλά μέσα από τον πόνο; Αν έτσι είναι, τι μπορούμε να μάθουμε απ' αυτόν; Ακόμη και στην περίπτωση που οι πόνοι δεν είναι το αποτέλεσμα μιας αμαρτίας, η αυτό-εξέταση μπορεί να έχει ως αποτέλεσμα τον πνευματικό φωτισμό ή καθαρισμό. Η απόφαση του να δεχτεί κάποιος ή να απορρίψει την ιατρική ήταν προσωπική. Δεν δόθηκε ως μια συγκεκριμένη εντολή αλλά ήταν προσωπική. . Όπως φαίνεται, οι Χριστιανοί συγγραφείς εξυψώνουν τα παθήματα, και αυτό γιατί τα προικίζουν με νόημα και παροτρύνουν τον πιστό να αναζητήσει κατανόηση στο αν ο Θεός τους μιλά μέσα από την εμπειρία των παθημάτων. Όμως δεν κάνουν μια απλή συσχέτιση μεταξύ αμαρτίας και σωματικών πόνων· μάλλον, για αυτούς, η ασθένεια ήταν ένα μέσο που μπορεί να βοηθήσει κάποιον να αποφύγει την αμαρτία. Η Merideth γράφει: «για την περίπτωση ενός αγίου, δεν υπάρχει ένας προφανής σύνδεσμος μεταξύ αμαρτίας και σωματικής αρρώστιας. Η προϋπόθεση ότι μιλάμε για άγιο αποκλείει την κατανόηση των ασθενειών του ως προερχόμενες από αμαρτία. Για τον άγιο άνθρωπο, η αρρώστια δεν είναι ένα εξωτερικό σημάδι μιας εσωτερικής αμαρτίας· δεν είναι μια εξωτερική μιας ηθικής αποτυχίας. Η θλίψη δεν αποκαλύπτει κάποια κρυμμένη αμαρτωλότητα, μάλλον είναι μια ακόμη εκδήλωση της αγιότητας του αγίου.»³⁴

Σε μια πολύ γνωστή πρόταση, ο Ludwig Edelstein αντιπαραβάλλει την υψηλή αξία που έβαζε ο αρχαίος κόσμος στην υγεία με αυτό που αποκαλεί με τους όρους «Χριστιανικός ή Ρομαντικός δοξασμός της ασθένειας»³⁵. Ο Vivian Nutton αναπαράγει την αντίθεση του Edelstein μεταξύ της υποτιθέμενης στάσης των Χριστιανών προς την αρρώστια και της στάσης του αρχαίου κόσμου : « αλλά μόνο με τον Ιουδαϊσμό και, ακόμη περισσότερο, με τον Χριστιανισμό, βρίσκει κανείς την παθητική αποδοχή της ασθένειας και του πόνου που επιβάλλεται στον αληθινό πιστό επειδή είναι μέρος της κρίσης του Θεού.³⁶» Ο Nutton αναφέρει τον Κυπριανό, που παροτρύνει τους πιστούς να δεχτούν με χαρά το λοιμό γιατί

³³ Πολλάκις γάρ και μάλιστα ἀμαρτημάτων εἰσὶ τὰ ἀρρώσθημα, εἰς ἐπιστροφὴν προσαγόμενα. Ὅν γάρ, φησὶν, ἀγαπᾷ Κύριος, παιδεύει· καὶ, διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοι, καὶ κοιμῶνται ἱκανοί. Εἰ γὰρ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα. Κρινόμενοι δὲ ὑπὸ Κυρίου, παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν. Τοὺς οὖν τοιοῦτους ἡσυχάζοντας, καὶ ἀφεμένους τῶν ἱατρικῶν ἐπιτηδευμάτων, ὑπομένειν χρὴ τὰ ἐπαγόμενα,

³⁴ Merideth 58; cf. 53.

³⁵ Edelstein, "The Distinctive Hellenism of Greek Medicine" in Edelstein 387

³⁶ Nutton, «Εγκλήματα και Θαύματα» ("Murders and Miracles" VIII 45). Επίσης ο Geoffrey Lloyd, παρατηρεί για αυτό το θέμα (στο «Στη Λαβή της Ασθένειας» 233). Έχει δίκιο ο Vivian Nutton όταν αναγνωρίζει ότι αυτή η στάση είναι κάτι το νεοεμφανιζόμενο και ότι δεν υπάρχει σε ειδωλολατρικές πηγές. Αυξήθηκε μέσα από τη βέβαιη ελπίδα της ευλογημένης μετά θάνατο ζωής και με μια διάθεση να κάνουν δεκτά τα παθήματα σαν μέσο να δοξάζουν το Θεό, και που αυτές οι πεποιθήσεις ήταν κάτι το ευρέως διαδεδομένο.

εξαιτίας του οι κακοί με αυτόν φεύγουν πιο γρήγορα για την κόλαση και οι δίκαιοι θα φτάσουν στην αιώνια ζωή πιο γρήγορα.³⁷ Όμως ο Nutton παραθέτει μόνο ένα τμήμα από αυτά που είπε ο Κυπριανός. Ο Κυπριανός συνεχίζει :

Πόσο κατάλληλος, πόσο απαραίτητος είναι ο λοιμός και η πανώλη, που φαίνονται να είναι φρικτά και θανατηφόρα, να ερευνούν τη δικαιοσύνη του καθενός και να εξετάζουν το νου του ανθρώπινου γένους· αν έχουν φροντίσει τους άρρωστους, ή αν οι συγγενείς αγαπούν ευσυνειδήτα τους συγγενείς τους όπως θα έπρεπε, ή αν οι αφέντες δείχνουν συμπόνια για τους άρρωστους δούλους τους, είτε αν οι γιατροί δεν εγκαταλείπουν τους ταλαιπωρημένους. . . . Αν και αυτή η θνητότητα δεν έχει συμβάλει σε τίποτα άλλο, έχει καταφέρει ιδιαίτερα για τους Χριστιανούς και τους δούλους του Θεού, ότι αρχίσαμε με χαρά να αναζητούμε το μαρτύριο ενώ μαθαίνουμε να μην φοβόμαστε τον θάνατο. Αυτές είναι ασκήσεις που μας δοκιμάζουν, και δεν είναι θάνατοι. Δίνουν στο μυαλό τη δόξα του σθένους· με περιφρόνηση του θανάτου προετοιμάζονται για το στέμμα³⁸

Τα λεγόμενα του Κυπριανού, όταν τα διαβάσουμε μακριά από τα συμφραζόμενα, φαίνονται αλαζονικά και γεμάτα κατάκριση. Στην πραγματικότητα, αναφέρει το λοιμό ως φορέα θανάτου (και έτσι και της τελικής κρίσης) που τελικά περιμένει κάθε άνθρωπο. Όμως αναφέρεται σε κάποια ιδιαίτερα θέματα κάνοντας ερωτήσεις που θα κάνουν τους αναγνώστες του να ψάξουν τις συνειδήσεις τους για το κατά πόσο είχαν ανταποκριθεί στην έκκληση για φροντίδα ελέους προς τους ανθρώπους που είχαν ανάγκη. Το κήρυγμα παροτρύνει την Χριστιανική κοινότητα, σε μια χρονική στιγμή που αντιμετώπιζε έντονο διωγμό στον οποίο ο ίδιος ο Κυπριανός έχασε τη ζωή του, να αναλάβει τη συστηματική φροντίδα των αρρώστων σε ολόκληρη την πόλη, και σ' αυτούς περιλαμβανόντουσαν οι διώκτες που έπρεπε να τους βοηθήσουν. Συνεχίζει λέγοντας: «Δεν υπάρχει τίποτα το αξιοσημείωτο με το να δείχνουμε τη δέουσα προσοχή αγάπης μόνο προς τους δικούς μας ανθρώπους, αλλά για να γίνει κάποιος τέλειος θα πρέπει να κάνει κάτι περισσότερο από ότι οι ειδωλολάτρες ή οι τελώνες, κάποιος που, νικώντας το κακό με καλό, και ασκώντας μια ελεήμονα καλοσύνη όπως αυτή του Θεού, θα πρέπει να αγαπά και τους εχθρούς του. . . . Έτσι το καλό έγινε προς όλους τους ανθρώπους, όχι μόνο προς τους «οικείους» της πίστης.»³⁹

Ο Nutton αναφέρει επίσης τον Τερτυλλιανό που βλέπει την πείνα και τους λοιμούς ως τα μέσα που χρησιμοποιεί ο Θεός για να περιορίζει τον υπερβολικό πλουτισμό και τον υπερπληθυσμό⁴⁰. Η διαβεβαίωση του Τερτυλλιανού δε θα πρέπει να ιδωθεί ως κάτι παρά πάνω από μια αντανάκλαση της Χριστιανικής τάσης να βλέπουμε μια ένδειξη για την πρόνοια του Θεού σε δύσκολους καιρούς. Πράγματι οι πρώτοι Χριστιανοί συγγραφείς όπως ο Κυπριανός και ο Τερτυλλιανός, ενώ διατηρούσαν μια πολύ διαφορετική στάση από τους κλασσικούς συγγραφείς, δεν ενθάρρυναν τους πιστούς στο να έχουν μια παθητική στάση προς τα παθήματα· ούτε παρότρυναν τους Χριστιανούς να επιζητούν τα παθήματα από μόνοι τους. Ο Andrew Crislip αναφέρει την περίπτωση του Συμεών του Στυλίτη, που εσκεμμένα αναζήτησε να απονεκρώσει τη σάρκα με το να δέσει σφιχτά ένα σκοινί γύρω από το σώμα του, μέχρις ότου, μετά από ένα χρόνο, η τραυματισμένη του σάρκα παρήγαγε μια άσχημη δυσωδία⁴¹. Ο ηγούμενος τον επιτίμησε και του ζήτησε να εγκαταλείψει το μοναστήρι. «Όσον αφορά τον Βασίλειο,» που επέμενε ότι η επιθυμία για ασθένεια που θα

³⁷ , ch. 9. (Περί θανάτου κεφ. 9)

³⁸ De mortalitate, chs. 15–20, trans. M. H. Mahoney; quoted in Stark 81

³⁹ De mortalitate, chs. 15–20; quoted in Stark 212.

⁴⁰ De anima 30.

⁴¹ Crislip 96

καθαρίσει το σώμα θα έπρεπε να μετριαστεί, «η επιδίωξη των παθημάτων δεν είναι καλύτερη από την επιθυμία για πολυτέλεια· γιατί και οι δύο καταλήγουν σε μια υπερβολική εστίαση στο σώμα.»⁴²

Ο Κυπριανός καθώς και ο Τερτυλλιανός, καθώς αντιμετώπιζαν τον λοιμό του τρίτου αιώνα, διατύπωσαν μια άποψη για την ανθρώπινη κατάσταση, σύμφωνα με την οποία τα παθήματα αποκτούσαν ένα θετικό ρόλο, πράγμα που δεν υπήρχε προηγουμένως στο αρχαίο κόσμο.⁴³ Ο Stark γράφει, «οι επιδημίες, έπνιξαν σαν πλημμύρα τις δυνατότητες για εξήγηση και παρηγοριά του παγανισμού και της Ελληνικής φιλοσοφίας. Σε αντίθεση ο Χριστιανισμός προσέφερε μια πολύ περισσότερο ικανοποιητική εξήγηση για τον λόγο που ήρθαν αυτές οι φοβερές στιγμές είχαν εμφανιστεί στους ανθρώπους, και προέβλεπε ένα ελπιδοφόρο ή ακόμη και ενθουσιώδες πορτρέτο για το μέλλον.»⁴⁴ Οι κακουχίες έγιναν ένα ουσιαστικό συστατικό της διαδικασίας του Χριστιανικού αγιασμού που, όταν τις δεχόταν ταπεινά, είχαν μεγάλη πνευματική αξία. Αντί να φέρνουν ντροπή και αποδοκιμασία, η ασθένεια και η αρρώστια έδιναν στον πάσχοντα μια ευνοϊκή θέση που προκαλούσε τη συμπάθεια και τη συμπονετική φροντίδα. Οι δύο στάσεις αντιπαρατίθενται σε μια πανηγυρική επιστολή του Διονυσίου της Αλεξάνδρειας, γραμμένη κατά τη διάρκεια του λοιμού, η οποία διατηρείται από τον Ευσέβιο. Σε αυτήν ο Διονύσιος αντιπαραβάλλει τη χαρά των Χριστιανών που φρόντιζαν τους άρρωστους και, κάνοντάς το αυτό, συχνά προσβλήθηκαν από τον λοιμό και πέθαιναν, με τον φόβο των ειδωλολατρών γειτόνων τους που εγκατέλειψαν τους άρρωστους και έφυγαν από την πόλη. Ακόμη και αν κάποιος παραβλέψει το θριαμβολογικό ύφος της επιστολής, είναι ξεκάθαρο ότι υπήρχε πολύ μεγάλη διαφορά στις στάσεις των πληθυσμών μέσα στην χτυπημένη από το λοιμό Αλεξάνδρεια: *“τὰ δέ γε ἔθνη πᾶν τούναντίον· καὶ νοσεῖν ἀρχομένους ἀπωθοῦντο καὶ ἀπέφευγον τοὺς φιλάτους κἀν ταῖς ὁδοῖς ἐρρίπτουν ἡμιθνήτας καὶ νεκροὺς ἀτάφους ἀπεσκυβαλίζοντο, τὴν τοῦ θανάτου διάδοσιν καὶ κοινωνίαν ἐκτρεπόμενοι, ἦν οὐκ ἦν καὶ πολλὰ μηχανωμένοι ἐκκλῖναι ῥάδιον (Οἱ ειδωλολάτρες συμπεριφέρονταν με τον αντίθετο τρόπο. Με την πρώτη εμφάνιση της ασθένειας, έσπρωχναν τους ασθενείς και έφευγαν μακριά από τους αγαπημένους τους, ρίχνοντας τους στους δρόμους πριν ακόμη πεθάνουν και μεταχειριζόντουσαν τα άθαπτα πτώματα σαν να ήταν χώμα, ελπίζοντας να αποφύγουν την εξάπλωση και μόλυνση από τη θανατηφόρα ασθένεια· αλλά ότι και να έκαναν το έβρισκαν δύσκολο να ξεφύγουν)»(7:22).* Αν δεν απηχούσε αυτή η περιγραφή της ψυχολογίας του λοιμού παλαιότερες περιγραφές από κλασσικούς συγγραφείς, ίσως θα τα απέριπτε κανείς ως απλή προπαγάνδα των Χριστιανών. Πράγματι η περιγραφή του Διονυσίου για το πώς πολλοί Αλεξανδρινοί ανταποκρίθηκαν διαφέρει λίγο από αυτά που περιέγραψε ο Θουκυδίδης για το λοιμό των Αθηνών. Ήταν η παραδοσιακή στάση αυτών που είχαν γαλουχηθεί στην κλασσική κουλτούρα, στην οποία ούτε η φιλοσοφία, ούτε η θρησκεία ενθάρρυναν μια ανταπόκριση ελέους προς αυτούς που υπέφεραν.

Αν πραγματικά υπήρχε μια δυνατότητα για ένταση, αυτή βρίσκεται στο δυϊσμό που εισήγαγε ο ασκητισμός στον Ανατολικό Χριστιανισμό κατά τον τρίτο αιώνα. Όμως η πιο πρώιμη μορφή του ασκητισμού, ιδιαίτερα στον Συριακό Χριστιανισμό, δε βασιζόταν σε μια διάκριση ψυχής-σώματος, αλλά μάλλον στην πεποίθηση ότι η απάρνηση του σώματος σήμαινε το να πεθάνεις ως προς τον κόσμο για να ζήσεις στη βασιλεία του Θεού, με τον παρόντα κόσμο να αποτελεί ένα συνεχές με τον ερχόμενο κόσμο.⁴⁵ Μια μορφή δυϊσμού

⁴² Ibid., 97

⁴³ Stark 77–82

⁴⁴ Ibid., 74

⁴⁵ S. A. Harvey, *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints 4–27*, esp. 10–3. «Αυτά τα κείμενα μαζί δεν κάνουν κάποια διάκριση μεταξύ ψυχής και σώματος, αλλά μιλούν μάλλον για τη ζωή και το θάνατο ως θέματα ως θέματα για τα

ήταν αυτό που δίνει μια πρόσκληση για σωματικά παθήματα που τα δόξαζαν μερικοί ασκητές όπως ο Μακάριος· όμως όπως παρατήρησε ο Peter Brown, ακόμη και σε εξτρεμιστικές μορφές ασκητισμού, παρέμενε η πεποίθηση ότι το σώμα είχε ως προορισμό την ανάσταση, και αυτό κέντριζε τους μοναχούς να έχουν μια ασκητική πειθαρχία για να καθαρίσουν το σώμα τους που κάποια μέρα θα μεταμορφωνόταν⁴⁶. Επιπλέον, η ίδια κλήση προς τον ασκητισμό, που οδηγούσε τους μοναχούς να απονεκρώνουν το σώμα τους, επίσης τους οδηγούσε να δίνουν ιατρική φροντίδα στους ασθενείς, ειδικά τους πτωχούς. Όμως ακόμη και συνήθεις ασκητικές πρακτικές αναστελλόντουσαν όταν το απαιτούσαν οι περιστάσεις. Όταν αρρώσταιναν οι μοναχοί, τους έδιναν επιπρόσθετο φαγητό και ποτό, ακόμη και κρέας και κρασί που συνήθως απαγορευόντουσαν. Ενώ μερικοί μοναχοί παραπονιόντουσαν για την απελευθέρωση των αρρώστων από τους περιορισμούς της διατροφής, σε όσους ήταν άρρωστοι θα δίνονταν φυσικά ειδικά προνόμια για να βοηθήσουν στην ανάρρωσή τους.⁴⁷ Και στην ενδοσκόπηση που οδηγούσε τους μοναχούς να αναρωτιούνται εάν η σωματική τους ταλαιπωρία ήταν τιμωρία από τον Θεό για προσωπικές αμαρτίες, δεν υπήρχε άρνηση της αξίας του φαρμάκου, μόνο το ερώτημα εάν ήταν σκόπιμο για τους ασκητές να το χρησιμοποιήσουν για να ανακουφίσουν τους δυσφορία του σώματος. Δεν μπορεί κανείς να μιλήσει για μια στάση αμφιθυμίας των ασκητών προς την ιατρική και τους γιατρούς, μόνο για μια επιθυμία να απαρνηθούν τα καλά πράγματα της καθημερινής ζωής για κάτι το καλύτερο, μια πιο μεγάλη εξάρτηση από το Θεό και τη χάρη Του. Τα ευεργετήματα της ιατρικής, καθώς και της τροφής, της ενδυμασίας και της υγιεινής δεν τα έθεταν ποτέ σε αμφιβολία. Με σπάνιες εξαιρέσεις δεν υπήρχε δυισμός στον Χριστιανισμό που να θεωρούσε την ύλη ως κάτι το κακό. Ακόμη και όταν αναρωτιόντουσαν αν θα έπρεπε να αρνηθούν την ιατρική ή τους γιατρούς μόνο λίγοι ασκητές αμφέβαλλαν στο αν ήταν αποδεκτά όταν τα χρησιμοποιούσαν νόμιμα. Είναι αλήθεια ότι κανείς βρίσκει πολλά παράπονα για τους γιατρούς στους βίους των Αγίων της ύστερης αρχαιότητας, αλλά είναι ένας λογοτεχνικός «τόπος» που οφείλει πολλά στη δυσφήμιση των γιατρών που συναντάται τόσο συχνά νωρίτερα στην κλασική λογοτεχνία⁴⁸. Εξυπηρέτησε την πρόσθετη λειτουργία της ανύψωσης της θέσης των θρησκευτικών θεραπευτών που θα μπορούσαν να αποδειχθούν επιτυχημένοι σε περιπτώσεις όπου οι γιατροί είχαν αποτύχει.

Τα ασκητικά κινήματα και η άνοδος του μοναχισμού είχαν τη δυνατότητα να περιορίσουν το θετικό ρόλο που έπαιξε η ιατρική στην προσέγγιση των Χριστιανών στη θεραπεία. Μακρά του να δυσφημίσουν την κοσμική ιατρική, οι μοναχοί την ενσωμάτωσαν μέσα στη θρησκευτική τους κλήση, πράγμα που οφείλεται στο γεγονός ότι η Εκκλησία είχε αποδεχτεί το ρόλο των γιατρών πολύ νωρίτερα, ήδη στο δεύτερο αιώνα.⁴⁹ Η ιατρική ήταν τόσο πολύ

οποία τα φυσικά και πνευματικά νοήματα είναι αδιαχώριστα. Και σε αυτή τη διατύπωση έχουμε μια λογική περίληψη για του τι σημαίνει ο ασκητισμός, ένα νόημα που το δέχονται εξίσου και Δυτικός και ο Ανατολικός Χριστιανισμός: το να είσαι νεκρός ως προς τον κόσμο είναι σαν να είσαι ζωντανός στη βασιλεία του Θεού, μια ύπαρξη που ενεργοποιείται από την πρακτική τους ασκητισμού. Έτσι βλέπουμε εδώ τη ζωή και τον θάνατο το καθένα κατανοητό ως κατάσταση ύπαρξης από μόνο της και η καθεμιά να συνεχίζεται τόσο εδώ όσο και στην παραπέρα. Η μια αποκλείει την άλλη, και σ' αυτό τον κόσμο και στον άλλο.»

⁴⁶ P. Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* 222–6 and 235–9.

⁴⁷ Crislip 74–6 and 178 n. 44.

⁴⁸ See Gourevitch, *Le Triangle hippocratique* 347–414.

⁴⁹ Ο Rousselle παρατηρεί ότι οι πρώτοι Αιγύπτιοι μοναχοί στήριξαν τη θεραπεία τους στην ιατρική αντίθεση μεταξύ του υγρού και του ξηρού και (σε μικρότερο βαθμό) του ζεστού και του κρύου (βλ., π.χ., Ιερώνυμος, *Επιστολές* 54.9). Τα όψιμα αρχαία χριστιανικά κείμενα «είναι γεμάτα από αυτές τις έννοιες της φυσιολογίας που συνδέονται με τη διαίτολογία» που ήταν κοινές σε ολόκληρο τον μεσογειακό κόσμο (Rousselle, *Porneia* 174–8).

ένα παγκόσμιο συστατικό της ευρύτερης Ελληνορωμαϊκής κουλτούρας, και οι Χριστιανοί εξέφρασαν λίγη αντίσταση στην ιδιοποίηση της, αν και συζητούσαν τις θεολογικές της συνέπειες και συζητούσαν έντονα αν υπάρχουν ειδικές περιπτώσεις που θα μπορούσαν να την αγνοήσουν, και αυτό είναι ένα χαρακτηριστικό που δεν υπάρχει σε παγανιστικές πηγές. Η Χριστιανική κοινότητα την είχε τόσο πολύ αφομοιώσει, κι έτσι όταν οι μοναχοί ίδρυσαν τα πρώτα φιλανθρωπικά ιδρύματα στον τέταρτο αιώνα, οι ίδιοι τα επάνδρωσαν με γιατρούς όταν έγιναν διαθέσιμα τα χρήματα και το προσωπικό και όχι με θρησκευτικούς θεραπευτές. Με το να το κάνουν αυτά συνέδεσαν τη Χριστιανική φιλανθρωπία με τη θεραπευτική τέχνη και έτσι προσάρμοσαν ένα μοτίβο που εκφράζεται από τον Macaulay: «ο μεγάλος Γιατρός της ψυχής δεν έδειξε περιφρόνηση στο να είναι επίσης ο γιατρός του σώματος.»⁵⁰ Το αποτέλεσμα ήταν μια νέα αντίληψη της θεραπείας που πήγαινε πέρα από οτιδήποτε είχε να προσφέρει ο κλασικός κόσμος: ιδρυματική φροντίδα για την υγεία που η διαχείριση της γίνεται στο πνεύμα του ελέους από αυτούς που επιθυμούν να υπηρετήσουν το Θεό που τους κάλεσε να ζήσουν μια ζωή ενεργούς ευεργεσίας.

⁵⁰ T. B. Macaulay, "Life of Lord Bacon," in *Biographical Essays* 117. Macaulay is paraphrasing Francis Bacon in *De augmentis*, bk. 4, ch. 2.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Achtemeier, Paul J. "Jesus and the Disciples as Miracle Workers in the Apocryphal New Testament." In Fiorenza 1976, 149–86.
- Ackerknecht, Erwin H. *A Short History of Medicine*. Rev. ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.
- Agrimi, Jole, and Chiara Crisciani. "Charity and Aid in Medieval Christian Civilization." In Grmek 1998, 170–96.
- Aland, Kurt, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, and Allen Wikgren, eds. *The Greek New Testament*. 3d ed. (corrected). London: United Bible Societies, 1983.
- Alexander, William M. *Demonic Possession in the New Testament: Its Historical, Medical, and Theological Aspects*. 1902. Reprint, Grand Rapids, Mich.: Baker, 1980.
- Allan, Nigel. "Hospice to Hospital in the Near East: An Instance of Continuity and Change in Late Antiquity." *BHM* 64 (1990): 446–62.
- . "The Physician in Ancient Israel: His Status and Function." *Medical History* 45 (2001): 377–94.
- Allen, P. "The 'Justinianic' Plague." *Byzantion* 49 (1979): 5–20.
- Amundsen, Darrel W. "Images of Physicians in Classical Times." *Journal of Popular Culture* 11 (1977): 642–55.
- . "The Physician's Obligation to Prolong Life: A Medical Duty without Classical Roots." *Hastings Center Report* 8, no. 4 (1978): 23–30. Reprinted in Amundsen 1996, 30–49.
- . "Medicine and Faith in Early Christianity," *BHM* 56 (1982): 326–50. Reprinted in Amundsen 1996, 127–57. "Medicine and the Birth of Defective Children: Approaches of the Ancient World." In McMillan et al. 1987, 3–22. Reprinted in Amundsen 1996, 50–69.
- . Review of *Medicine, Miracle, and Magic in New Testament Times* by Howard Clark Kee. *BHM* 63 (1989): 140–4.
- . "Suicide and Early Christian Values." In *Suicide and Euthanasia: Historical and Contemporary Themes*, edited by Baruch A. Brody, 77–153. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989. Reprinted in Amundsen 1996, 70–126.
- . "History of Medical Ethics: The Ancient Near East." In Reich 1995, 3:1440–5.
- . "Tatian's 'Rejection' of Medicine in the Second Century." In van der Eijk et al. 1995, 2:377–92. Reprinted in Amundsen 1996, 158–74.
- . "Body, Soul and Physician." In Amundsen 1996, 1–29.
- . *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.
- . "The Discourses of Early Christian Medical Ethics." In *The Cambridge World History of Medical Ethics*, edited by Robert Baker and Lawrence McCullough, 202 ff. New York: Cambridge University Press, 2009.

Amundsen, Darrel W., and Gary B. Ferngren. "Medicine and Religion: PreChristian Antiquity" and "Medicine and Religion: Early Christianity through the Middle Ages." In *Health/Medicine and the Faith Traditions: An Inquiry into Religion and Medicine*, edited by Martin E. Marty and Kenneth L. Vaux, 53–92 and 93–131. Philadelphia: Fortress Press, 1982.

———. "Virtue and Medicine from Early Christianity through the Sixteenth Century." In *Shelp* 1985, 23–61.

———. "The Early Christian Tradition." In *Caring and Curing: Health and Medicine in the Western Religious Traditions*, edited by Ronald L. Numbers and Darrel W. Amundsen, 40–64. New York: Macmillan, 1986.

———. "The Perception of Disease and Disease Causality in the New Testament." In *ANRW II*. 37, 3 (1996): 2934–56.

———. "The Healing Miracles of the Gospels: Problems and Methods." In *ANRW II*. 26, 3 (forthcoming). Angus, S. *The Religious Quests of the Graeco-Roman World: A Study in the Historical Background of Early Christianity*. New York: Charles Scribner's Sons, 1929.

Arbesmann, R. "The Concept of 'Christus Medicus' in St. Augustine." *Traditio* 10 (1954): 1–28.

Arndt, William F., and F. Wilbur Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 4th ed. Chicago: University of Chicago Press, 1957.

Arnobius of Sicca. *The Case against the Pagans*. 2 vols. Newly translated and annotated by George E. McCracken. New York: Newman Press, 1949.

Augustine. *Sermons*. In *The Works of St. Augustine: A Translation for the 21st Century*, edited by John E. Rotelle, OSA, translated by Edmund Hill, OP. 9 vols. Brooklyn, N.Y.: New City Press, 1991.

Aune, David. "Magic in Early Christianity." In *ANRW II*. 23, 2 (1981): 1507–57.

———. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983.

Avalos, Hector. *Illness and Health Care in the Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*. Harvard Semitic Monographs 54. Atlanta: Scholars Press, 1995.

———. *Health Care and the Rise of Christianity*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1999.

Babcork, W. S. "MacMullen on Conversion: A Response." *Second Century* 5 (1985–86): 82–9.

Bachmann, U. "Medizinisches in den Schriften des griechischen Kirchenvaters Johannes Chrysostomos." *Diss. med.*, University of Düsseldorf, 1984.

Bailey, Michael D. *Magic and Superstition in Europe: A Concise History from Antiquity to the Present*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2007.

Baldwin, Barry. "The Career and Works of Scribonius Largus." *Rheinisches Museum* 135 (1992): 74–82.

Barb, A. A. "The Survival of Magic Arts." In *Momigliano* 1963, 100–25.

- Barker, E. *From Alexander to Constantine*. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- Barnes, Timothy D. "The Chronology of Montanism." *Journal of Theological Studies*, n.s., 20 (1970): 403–8.
- . *Tertullian: A Historical and Literary Study*. 1971. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Baumgarten, Joseph M. "The 4Q Zadokite Fragments on Skin Disease." *Journal of Jewish Studies* 41 (1990): 153–65.
- Baziotopoulou-Valavani, E. "A Mass Burial from the Cemetery of Kerameikos." In *Excavating Classical Culture: Recent Archaeological Discoveries in Greece*, *Studies in Classical Archaeology* 1, edited by Maria Stamatopoulou and Marina Yeroulanou, 187–201. Oxford: Archaeopress, 2002.
- Beato, L. *Teologia dell malattia in S. Ambrogio*. Turin, 1986.
- Behr, Charles A. *Aelius Aristides and the Sacred Tales*. Amsterdam: Hakkert, 1968.
- . "Studies on the Biography of Aelius Aristides." In *ANRW II*. 34, 2 (1994): 1140–1223.
- Belkin, S. *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in Rabbinic Tradition*. London: Abelard-Schuman, 1960.
- Bell, H. I. "Philanthropy in the Papyri of the Roman Period." *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, *Collection Latomus II*, Brussels (1948): 31–7.
- Bellemare, P. M. "The Hippocratic Oath: Edelstein Revisited." In *Healing in Religion and Society from Hippocrates to the Puritans: Selected Studies*, edited by J. K. Coyle and S. C. Muir, 1–64. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1999.
- Benko, Stephen. "Early Christian Magical Practices." *SBL 1982 Seminar Papers*, 9–14.
- . *Pagan Rome and the Early Christians*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Bernard, L. W. "Athenagoras: De Resurrectione. The Background and Theology of a Second Century Treatise on the Resurrection." *Studia Theologica* 30 (1976): 1–42.
- Betz, Hans Dieter, ed. *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Böcher, Otto. *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr: Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1970.
- . *Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1972.
- . *Das neue Testament und die dämonischen Mächte*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1972.
- Bolkestein, Hendrick. *Wohltätigkeit und Armenpflege in vorchristlichen Altertum*. 1939. Reprint, Groningen: Bouman Boekhuis, 1967.
- Bonnechere, Pierre. *Trophonios de Lébadée: Cultes et mythes d'une cite béotienne au miroir de la mentalité antique*. Leiden: Brill, 2003.
- Borg, Marcus. *Jesus: A New Vision*. San Francisco: Harper, 1987.

- Bostock, D. G. "Medical Theory and Theology in Origen." In *Origeniana Tertia: The Third International Colloquium for Origen Studies*, 191–9. Manchester: University of Manchester, 1981.
- Boswell, John. *The Kindness of Strangers: The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*. New York: Pantheon, 1988.
- Botterweck, G. Johannes, and Helmer Ringgren, eds. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Translated by J. T. Willis. 15 vols. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974–.
- Bottomley, Frank. *Attitudes to the Body in Western Christendom*. London: Lepus, 1979.
- Bowers, Barbara S., ed. *The Medieval Hospital and Medical Practice*. Aldershot, England: Ashgate, 2007.
- Bowersock, G. W. *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Bowra, C. M. *The Greek Experience*. 1957. New York: Praeger, 1969.
- Brain, Peter. "Galen on the Ideal of the Physician." *South African Medical Journal* 52 (1977): 936–8.
- Breitenbach, A. "Wer Christlich Lebt, Lebt Gesund." In *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 24–49. Münster Westfalen: Aschendorff Verlag, 2002.
- Brenk, Frederick E., SJ. "In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period." In *ANRW II*. 16, 3 (1986): 2068–145.
- Brock, R. "Sickness in the Body Politic: Medical Imagery in the Greek Polis." In *Hope and Marshall* 2000, 24–34.
- Bromiley, Geoffrey W. "Image of God." In *The International Standard Bible Encyclopedia*, edited by Geoffrey W. Bromiley, rev. ed., 2:803–5. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979–88.
- Brooke, John Hedley, ed. *Science and Religion: Some Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Brown, Colin, ed. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. 3 vols. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1976. S.v. "Miracle," 2:626–35, by O. Hofius. S.v. "Weakness et al.," 3:993–1000, by H.-G. Link and R. K. Harrison. S.v. "Fight et al.," 1:644–52, by W. Günther et al.
- Brown, Peter. "Approaches to the Religious Crisis of the Third Century A.D." *English Historical Review* 83 (1968): 542–58. Reprinted in *Brown* 1972, 74–93.
- . *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: University of California Press, 1969.
- . "Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages." In *Witchcraft Confessions and Accusations*, edited by Mary Douglas, 17–45. 1970. Reprint, London: Routledge, 2004. Reprinted in *Brown* 1972, 119–46.
- . "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity." *Journal of Roman Studies* 61 (1971): 80–101. Reprinted in *Brown* 1982 (*Society and the Holy*), 103–52.

- . *The World of Late Antiquity, A.D. 150–750*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971.
- . *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. New York: Harper and Row, 1972.
- . *The Making of Late Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- . *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- . *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- . "The Saint as Exemplar in Late Antiquity." *Representations* 2 (1983): 1–25.
- . *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.
- . *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.
- . *Authority and the Sacred*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- . *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. Hanover, N.H.: University Press of New England, 2002.
- Browning, Robert. "The 'Low Level' Saint's Life in the Early Byzantine World." In *The Byzantine Saint*, edited by S. Hackel, 117–27. London: Fellowship of St. Albans and St. Sergius, 1991.
- Brunt, P. A. "Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and the Stoics." *Proceedings of the Cambridge Philological Society N.W.* 19 (1973): 26–34.
- . "The Bubble of the Second Sophistic." *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 40 (1994): 25–52.
- Burckhardt, Jacob. *The Greeks and Greek Civilization*. Translated by Sheila Stern, edited by Oswyn Murray. New York: St. Martin's Press, 1998.
- Bynum, Caroline Walker. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Bynum, W. F., and Roy Porter, eds. *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*. 2 vols. London: Routledge, 1993.
- Cabrol, Fernand, and H. Leclercq, eds. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. 15 volumes. Paris: Letouzey et Ané, 1907–53. S.v. "Confréries," 3/2, cols. 2553–60, by H. Leclercq. S.v. "Parabalani," 13/2, cols. 1574–8, by H. Leclercq.
- Cadbury, Henry Joel. *The Style and Literary Method of Luke*. 1919–20. Reprint, New York: Kraus, 1969.
- Cameron, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire: The*

- Development of Christian Discourse. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Case, Shirley Jackson. "The Art of Healing in Early Christian Times." *Journal of Religion* 3 (1923): 238–55.
- —. *Experience with the Supernatural in Early Christian Times*. New York: Century, 1929.
- Carrick, P. *Medical Ethics in Antiquity: Philosophical Perspectives on Abortion and Euthanasia*. Dordrecht: Reidel, 1985.
- Castelli, Elizabeth A. "Mortifying the Body, Curing the Soul: Beyond Ascetic Dualism in The Life of Saint Syncretica." *Differences* 4 (1992): 134–53.
- —. "Gender, Theory, and The Rise of Christianity: A Response to Rodney Stark." *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998): 227–57.
- Castrén, P., ed. *Ancient and Popular Healing*. Athens: Finnish Institute in Athens, 1989.
- Cavarnos, John P. "Relation of the Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa." In *Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, edited by Heinrich Dörrie et al., 61–78. Leiden: Brill, 1976.
- Charlesworth, James H. *The Discovery of a Dead Sea Scroll (4Q Therapeia): Its Importance in the History of Medicine and Jesus Research*. Lubbock: Texas Tech University, 1985.
- —. "A Misunderstood Recently Published Dead Sea Scroll." *Explorations* 1, no. 2 (1994): 2.
- Clark, Gillian. *Women in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Clarke, M. L. *The Roman Mind*. New York: Norton, 1968.
- Collingwood, R. G. *The Idea of History*. 1946. London: Oxford University Press, 1961.
- Colson, Jean. *La Fonction diaconale aux origines de l'Église*. Paris: Desclée de Brouwer, 1960.
- Connery, John, SJ. *Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective*. Chicago: Loyola University Press, 1977.
- Conrad, Lawrence I., and Dominik Wujastyk, eds. *Contagion: Perspectives from Pre-Modern Societies*. Aldershot, England: Ashgate, 2000.
- Constantelos, Demetrios J. *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*. 2d ed. New Rochelle, N.Y.: Aristide D. Caratzas, 1991.
- Cooke, Bernard J. *Ministry to Word and Sacraments: History and Theology*. Philadelphia: Fortress, 1976.
- Cordes, Peter Iatros. *Das Bild des Arztes in der Griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles*. Stuttgart: Franz Steiner, 1994.
- Cortés, Juan B., and Florence M. Gatti. *The Case against Possessions and Exorcisms: A Historical, Biblical, and Psychological Analysis of Demons, Devils, and Demoniacs*. New York: Vantage Press, 1975.

- Couch, Herbert Newell. "The Hippocratean Patient and His Physician." *TAPA* 65 (1934): 138–62. Courtès, J. "Augustin et la médecine." In *Augustinus Magister*, 1:43–51. Paris: Études Augustiniennes, 1954–55.
- Cranfield, C. E. B. "Diakonia in the New Testament." In McCord and Parker 1966, 37–48.
- Crislip, Andrew T. *From Monastery to Hospital: Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.
- Crossan, John Dominic. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: Harper, 1991.
- Cruttwell, Charles Thomas. *A Literary History of Early Christianity*. 2 vols. 1893. Reprint, New York: AMS Press, 1971.
- Csepregi, Ildikó. "The Compositional History of Greek Christian Incubation Miracle Collections: Saint Thecla, Saint Cosmas and Damian, Saint Cyrus and John, Artemios." Ph.D. diss., Central European University, Budapest, 2007.
- Cuesta, J. *La antropología y la medicina pastoral de San Gregorio de Nysa*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946.
- Cuming, Geoffrey J. *Hippolytus: A Text for Students with Introduction, Translation, Commentary and Notes*. Bramcote, Notts, England: Grove Books, 1979.
- Davidson, W. L. "Image of God." In *ERE* 7:160–4.
- Davies, J. G. "Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period." *Journal of Ecclesiastical History* 14 (1963): 1–15.
- Davies, Stevan L. *Jesus the Healer: Possession, Trance, and the Origins of Christianity*. New York: Continuum, 1995.
- Dawe, V. G. "The Attitude of the Ancient Church toward Sickness and Health." Ph.D. diss., Boston University School of Theology, 1955.
- Déaut, R. le. "Philanthropia dans la littérature grecque Jusqu'au Nouveau Testament." In *Studie Testi: Mélanges Eugène Tisserant*, 1:255–94. Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1964.
- Deichgräber, K. *Professio medici: Zum Vorwort des Scribonius Largus*. *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literature*, no.9. Mainz: Steiner, 1950.
- . *Der hippokratische Eid*. Stuttgart: Hippokrates Verlag, 1983.
- De Lacy, Phillip, ed. and trans. *Galen: On the Doctrines of Hippocrates and Plato [De placitis Hippocratis et Platonis]*. *Corpus Medicorum Graecorum* 5.4.1 and 5.4.2. 2 pts. Pt. 1 (bks. 1–5), 3rd ed. Pt. 2 (bks. 6–9), 2nd ed. Berlin: Akademie-Verlag, 1984.
- den Boer, W. *Private Morality in Greece and Rome: Some Historical Aspects*. Leiden: Brill, 1979.

- deSilva, David A. *Introducing the Apocrypha: Message, Context, and Significance*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2002.
- Dickie, M. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. London: Routledge, 2001.
- Dillon, M. P. J. "The Didactic Nature of the Epidaurian iamata." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 101 (1994): 239–60.
- . *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*. London: Routledge, 1997.
- Dinkler, E. *Christus und Asklepios: Zum Christustypus der polychromen Platten im Museo Nazionale Romano*. *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse* 1980 (2). Heidelberg, Winter, 1980.
- D'Irsay, Stephen. "Patristic Medicine." *Annals of Medical History* 9 (1927): 364–78.
- . "Christian Medicine and Science in the Third Century." *Journal of Religion* 10 (1930): 515–44.
- Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1964.
- . *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Dölger, F. J. "Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike." *Antike und Christentum* 4 (1934): 1–61.
- . "Der Einfluss des Origenes auf die Beurteilung der Epilepsie und Mondsucht im christlichen Altertum." *Antike und Christentum* 4 (1934): 95–109.
- Dols, Michael W. *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society*. Edited by D. E. Immisch. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Dörnemann, Michael. "Medizinale Inhalte in der Theologie des Origenes." In Schulze and Ihm 2002, 9–39.
- . *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*. *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 20. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Dover, K. J. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- Downey, Glanville. "Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ." *Historia* 4 (1955): 199–208.
- . "Who Is My Neighbor? The Greek and Roman Answer." *Anglican Theological Review* 47 (1965): 3–15.
- Dumeige, Gervais, SJ. "Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles." *Rivista di archeologia cristiana* 47 (1972): 115–41.
- Duncan-Jones, R. P. "The Impact of the Antonine Plague." *Journal of Roman Archaeology* 9 (1996): 108–36.

Dunn, James D. G., and Graham H. Twelftree. "Demon Possession and Exorcism in the New Testament." *Churchman* 94 (1980): 210–25.

Dzielska, Maria. *Apollonius of Tyana in Legend and History*. Translated by Piotr Pieńkowski. Rome: "L'Erma" di Bretschneider, 1986.

Edelstein, Emma J., and Ludwig Edelstein. *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*. With a new introduction by Gary B. Ferngren. 2 vols. in 1. Reprint, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998. Originally published in 1945.

Edelstein, Ludwig. *The Hippocratic Oath: Text, Translation, and Interpretation*. Supplements to the *Bulletin of the History of Medicine*, no. 1. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1943. Reprinted in Edelstein 1967, 3–63.

———. *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein*. Edited by Owsei Temkin and C. Lilian Temkin. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1967.

———. "The Distinctive Hellenism of Greek Medicine." In Edelstein 1967, 369–97.

———. "Greek Medicine in Its Relation to Religion and Magic." In Edelstein 1967, 205–46.

———. "The Professional Ethics of the Greek Physician." In Edelstein 1967, 319–48.

———. "The Relation of Ancient Philosophy to Medicine." In Edelstein 1967, 349–66.

Ehrman, Bart D. *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*. New York: Oxford University Press, 2003.

Eijkenboom, Petrus Cornelis Josephus. *Het Christus-Medicusmotief in de preken van Sint Augustinus (Christus Medicus in the Sermons of St. Augustine)*. Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1960.

Eitrem, S. *Some Notes on the Demonology in the New Testament*. Oslo: A. W. Brøgger, 1950.

Empereur, James L., S.J. *Prophetic Anointing: God's Call to the Sick, the Elderly, and the Dying*. Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1982.

Entralgo, P. Lain. *Doctor and Patient*. Translated by F. Partridge. New York: McGraw-Hill, 1969.

Etienne, R. "La conscience médicale antique et la vie des enfants." *Enfant et Société* (1973): 15–46.

Eusebius. *The History of the Church*. Translated by G. A. Williamson. Harmondsworth, England: Penguin, 1965.

Faraone, Christopher A., and Dirk Obbink, eds. *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. New York: Oxford University Press, 1991.

Fenner, F. *Die Krankheit im Neuen Testament*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Verlagsbuchhandlung, 1930.

Ferguson, Everett. "The Demons According to Justin Martyr." In *The Man of the Messianic Reign and Other Essays*, 103–12. Wichita Falls, Tex.: Western Christian Foundation, 1980.

- —. *Demonology of the Early Christian World*. Symposium Series vol. 12. New York: Edwin Mellen Press, 1984.
- —. *Backgrounds of Early Christianity*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987.
- —, ed. *Encyclopedia of Early Christianity*. New York: Garland, 1990.
- Ferguson, John. *Moral Values in the Ancient World*. London: Methuen, 1958.
- Fernández, Samuel. *Cristo médico según Orígenes: La actividad médica como metáfora de la acción divina*. Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999.
- Ferngren, Gary B. "A Roman Declamation on Vivisection." *Transactions and Studies of the College of Physicians of Philadelphia*, ser. 4, 4 (1982): 272–90.
- —. "The Imago Dei and the Sanctity of Life: The Origins of an Idea." In McMillan et al. 1987, 23–45.
- —. Review of John M. Riddle, *Eve's Herbs: A History of Contraception and Abortion in the West*. *New England Journal of Medicine* 337 (November 6, 1997): 1398.
- —. "Medicine and Compassion in Early Christianity." *Theology Digest* 46, no. 4 (1999): 1–12.
- —, gen. ed. *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*. New York: Garland, 2000.
- —. Review of *Healing in the New Testament* by John J. Pilch. *BHM* 78 (2004): 468–9.
- Ferngren, Gary B., and Darrel W. Amundsen. "Virtue and Health/Medicine in Pre-Christian Antiquity." In *Shelp* 1985, 3–22.
- —. "Medicine and Christianity in the Roman Empire: Compatibilities and Tensions." In *ANRW II*. 37, 3 (1996): 2957–80.
- Ferngren, Gary B., and Karl-Heinz Leven. "Médecine aux premiers siècles du christianisme." *Lettre d'Informations, Centre Jean-Palmerie* 26 (1995): 2–22.
- Festugière, A.-J. "Épidémies 'hippocratiques' et épidémies démoniaques." *Wiener Studien* 79 (1966): 157–64.
- Fichtner, Gerhard. "Christus als Arzt: Ursprünge und Wirkungen eines Motivs." *Frühmittelalterliche Studien* 16 (1982): 1–18.
- Finley, M. I. *Ancient Slavery and Modern Ideology*. New York: Viking Press, 1980.
- Finn, Richard, OP. *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian Promotion and Practice (313–450)*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler, ed. *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1976.
- Fitzgerald, William A. "Medical Men: Canonized Saints." *BHM* 22 (1948): 635–46.

Flashar, Hellmut. *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*. Berlin: Walter de Gruyter, 1966. Flashar, Hellmut, and J. Jouanna, eds. *Médecine et morale dans l'antiquité*.

Vandoeuvres, Switzerland: Fondation Hardt, 1997.

Flemming, Rebecca. *Medicine and the Making of Roman Women: Gender, Nature, and Authority from Celsus to Galen*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Flint, Valerie I. J. *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.

—. "The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinitions of Pagan Religions." In *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, by V. Flint, R. Gordon, G. Luck, and D. Ogden, 277–348. London: Athlone Press, 1999.

Foucault, Michel. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. Translated by A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon, 1973.

—. *The Care of the Self*. Vol. 3 of *The History of Sexuality*. Translated by R. Hurley. New York: Pantheon, 1986.

Frankfurter, David. "Amuletic Invocations of Christ for Health and Fortune." In *Religions of Late Antiquity in Practice*, edited by R. Valantasis, 340–3. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000.

Frede, Michael. "Philosophy and Medicine in Antiquity." In *Human Nature and Natural Knowledge*, edited by A. Donagan, A. N. Perovich Jr., and M. V. Wedin, 211–32. Dordrecht: Reidel, 1986.

Frend, W. H. C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. New York: New York University Press, 1967.

—. *The Rise of Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1984.

Frensch, I. "Die Krankheitsauffassung des Basilius des Großen." Ph.D. diss., Freiburg i. Br., 1965.

Frings, Hermann-Josef. "Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos." Ph.D. diss., University of Bonn, 1959.

Frost, E. *Christian Healing*. London: Mowbray, 1949.

Gager, John G. *Kingdom and Community*. Englewood, N. J.: Prentice Hall, 1975.

—. "Body-Symbols and Social Reality: Resurrection, Incarnation and Asceticism in Early Christianity." *Religion* 12 (1982): 345–64.

—. "Introduction: The Dodds Hypothesis." In *Pagan and Christian Anxiety: A Response to E. R. Dodds*, edited by Robert C. Smith and John Lounibos, 1–11. Lanham, Md.: University Press of America, 1984.

—, ed. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York: Oxford University Press, 1992.

- Galvão-Sobrinho, Carlos R. "Hippocratic Ideals, Medical Ethics, and the Practice of Medicine in the Early Middle Ages: The Legacy of the Hippocratic Oath." *JHM* 51 (1996): 438–55.
- Garland, Robert. *The Eye of the Beholder: Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995.
- Garnsey, Peter. *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World: Responses to Risk and Crisis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Garnsey, Peter, and Caroline Humfress. *The Evolution of the Late Antique World*. Cambridge: Orchard Academic, 2001.
- Garrison, Roman. *Redemptive Almsgiving in Early Christianity*. Sheffield, England: JSOT Press, 1993.
- Garzya, Antonio. "Science et conscience dans la pratique médicale de l'Antiquité tardive et byzantine." In Flashar and Jouanna 1997, 337–59.
- Gask, George E., and John Todd. "The Origin of Hospitals." In Underwood 1953, 1:122–30.
- Gero, Stephen. "Montanus and Montanism According to a Medieval Syriac Source." *Journal of Theological Studies*, n.s., 28 (1977): 520–4.
- . "Galen on Jews and Christians: A Reappraisal of the Arabic Evidence." *Orientalia Christiana* 56 (1990): 371–411.
- Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Edited by J. B. Bury. 7 vols. 1911. Reprint, New York: AMS Press, 1974.
- Giordani, Igino. *The Social Message of the Early Church Fathers*. Translated by A. Zizzamia. Boston: St. Paul Editions, 1977.
- Goguel, Maurice. *The Primitive Church*. Translated by H. C. Snape. London: George Allen and Unwin, 1963.
- Goldin, Judah. "The Magic of Magic and Superstition." In Fiorenza 1976, 115–47.
- Good, Byron J. *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Gourevitch, Danielle. *Le Triangle hippocratique dans le monde grégoromain: Le Malade, sa maladie et son médecin*. Paris: École française de Rome, 1984.
- . "The Paths of Knowledge: Medicine in the Roman World." In Grmek 1998, 104–38.
- Graf, Fritz. "Prayer in Magic and Religious Ritual." In *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, edited by Christopher A. Faraone and Dirk Obbink, 188–213. New York: Oxford University Press, 1991.
- . *Magic in the Ancient World*. Translated by Franklin Philip. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Grant, Robert M. *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*. Amsterdam: North-Holland, 1952.
- . *A Historical Introduction to the New Testament*. New York: Simon and Schuster, 1972.

- —. "The Christian Population of the Roman Empire." In Grant 1977/8, 1–12.
- —. *Early Christianity and Society: Seven Studies*. London: Collins, 1977/8.
- —. "The Organization of Alms." In Grant 1977/8, 124–45.
- —. "Paul, Galen and Origen." *Journal of Theological Studies* 34 (1983): 533–6.
- —. *Greek Apologists of the Second Century*. Philadelphia: Westminster Press, 1988.
- Green, Michael. *Evangelism in the Early Church*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1970.
- Greer, Rowan A. *The Fear of Freedom: A Study of Miracles in the Roman Imperial Church*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1989.
- Griffith, S. H. "Ephraem, the Deacon of Edessa, and the Church of the Empire." In Halton and Williman 1986, 22–52.
- Grmek, Mirko D. *Diseases in the Ancient Greek World*. Translated by Mireille Muellner and Leonard Muellner. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.
- —, ed. *Western Medical Thought from Antiquity to the Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Gusmer, Charles W. *And You Visited Me: Sacramental Ministry to the Sick and the Dying*. New York: Pueblo, 1984.
- Guthrie, Donald. *New Testament Introduction*. 3d ed., rev. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1970.
- Halton, T., and J. P. Williman, eds. *Diakonia: Studies in Honor of Robert T. Meyer*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1986.
- Hamel, Gildas. *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.* *Near Eastern Studies* 23. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Hamilton, J. S. "Scribonius Largus on the Medical Profession." *BHM* 60 (1986): 209–16.
- Hamilton, Mary. *Incubation: Or, The Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*. London: Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent, 1906.
- Hands, A. R. *Charities and Social Aid in Greece and Rome*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968.
- Hankinson, R. J. "Galen's Theory of Causation." In *ANRW* II. 37, 2 (1994): 1757–74.
- Hankoff, L. D. "Religious Healing in First-Century Christianity." *Journal of Psychohistory* 19, no. 4 (1992): 387–407.
- Hardon, John A. "The Miracle Narratives in the Acts of the Apostles." *CBQ* 16 (1954): 303–18.
- Harig, Georg. "Zum Problem 'Krankenhaus' in der Antike." *Klio* 53 (1971): 179–95.
- Harig, Georg, and Jutta Kollesch. "Arzt, Kranker und Krankenpflege in der Griechisch-Römischen Antike und im Byzantinischen Mittelalter." *Helikon* 13/14 (1973): 256–92.

- Harnack, Adolf. "Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte." In *Texte Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, vol. 8, pt. 4, 37–152. Leipzig: J. C. Hinrich, 1892.
- . "The Gospel of the Saviour and of Salvation." In Harnack 1904, 1:121–51.
- . *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. Translated and edited by James Moffatt. 3 vols. New York: G. P. Putnam's Sons, 1904.
- Harris, Bruce F. "The Idea of Mercy and Its Graeco-Roman Context." In O'Brien and Peterson 1986, 89–105.
- Harris, W. V. "Child-Exposure in the Roman Empire." *Journal of Roman Studies* 84 (1994): 1–22.
- Harvey, Susan Ashbrook. "Physicians and Ascetics in John of Ephesus: An Expedient Alliance." In Scarborough 1984, 87–93.
- . *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Hastings, James, ed. *A Dictionary of Christ and the Gospels*. 2 vols. 1906–8. Reprint, Grand Rapids, Mich.: Baker, 1973. S.v. "Gospels (Apocryphal)," 1:671–85, by A. F. Findlay.
- . *Encyclopedia of Religion and Ethics*. 13 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1908–26.
- Hayward, Paul Antony. "Demystifying the Role of Sanctity in Western Christendom." In Howard-Johnston and Hayward 1999, 115–42.
- Heil, J. P. "Significant Aspects of the Healing Miracles in Matthew." *CBQ* 41 (1979): 274–87.
- Helm, Jürgen. "Sickness in Early Christian Healing Narratives: Medical, Religious and Social Aspects." In Kottek et al. 2000, 241–58.
- Hemer, Colin J. *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*. Edited by Conrad H. Gempf. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.
- Henderson, John, Peregrine Horden, and Alessandro Pastore, eds. *The Impact of Hospitals 300–2000*. Bern: Peter Lang, 2007.
- Hengel, R., and M. Hengel. "Die Heilungen Jesu und medizinisches Denken." In Suhl 1980, 338–73.
- Hennecke, Edgar. *New Testament Apocrypha*. Edited by Wilhelm Schneemelcher with English translation by R. McL. Wilson. 2 vols. Philadelphia: Westminster, 1963–65.
- Herzlich, Claudine, and Janine Pierret. *Illness and Self in Society*. Translated by Elborg Forster. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.
- Hobart, William Kirk. *The Medical Language of St. Luke*. 1882. Reprint, Grand Rapids, Mich.: Baker, 1954.
- Hogan, Larry P. *Healing in the Second Temple Period*. *Novum Testamentum et Orbis Antiquus*, no. 21. Freiburg, Switzerland: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1992.

- Holladay, A. J. "New Developments in the Problem of the Athenian Plague." *Classical Quarterly* 38 (1988): 247–50.
- Holman, Susan R. "Healing the Social Leper in Gregory of Nyssa's and Gregory of Nazianzus's '.'" *Harvard Theological Review* 92 (1999): 283–309.
- . "The Hungry Body: Famine, Poverty, and Identity in Basil's Hom. 8." *Journal of Early Christian Studies* 7, no. 3 (1999): 337–63.
- . "The Entitled Poor: Human Rights Language in the Cappadocians." *Pro Ecclesia* 9 (2000): 476–89.
- . *The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*. Oxford Studies in Historical Theology. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Hope, V. M., and E. Marshall, eds. *Death and Disease in the Ancient City*. London: Routledge, 2000.
- Hopkins, Keith. "Christian Number and Its Implications." *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998): 185–226.
- Horden, Peregrine. "Saints and Doctors in the Early Byzantine Empire: The Case of Theodore of Sykeon." In *The Church and Healing*, edited by W. J. Sheils, 1–13. Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- . "The Byzantine Welfare State: Image and Reality." *Bulletin of the Society for the Social History of Medicine* 37 (1985): 7–10.
- . "The Death of Ascetics: Sickness and Monasticism in the Early Byzantine Middle East." In *Monastics, Hermits, and the Ascetic Tradition*, edited by W. J. Shiels, 41–52. *Studies in Church History* 22. Oxford: Blackwell, 1985.
- . "The Confraternities of Byzantium." In *Voluntary Religion*, edited by W. S. Sheils and Diana Wood, 25–45. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- . "Responses to Possession and Insanity in the Early Byzantine World." *Social History of Medicine* 6 (1993): 177–94.
- . "The Christian Hospital in Late Antiquity: Break or Bridge?" In *Steger and Jankrift 2004*, 77–99.
- . "The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe, and Islam." *Journal of Interdisciplinary History* 35 (2005): 361–89.
- . "How Medicalised Were Byzantine Hospitals?" *Medicina e Storia* 5 (2006): 45–74.
- . "A Non-natural Environment: Medicine without Doctors and the Medieval European Hospital." In *Bowers 2007*, 133–45.
- . *Hospitals and Healing from Antiquity to the Later Middle Ages*. Aldershot, England: Ashgate, 2008.
- Hornblower, Simon. *A Commentary on Thucydides*. Vol. I, bks. 1–3. Oxford: Clarendon Press, 1991.

Horstmanshoff, H. F. J. "The Ancient Physician: Craftsman or Scientist?" *JHM* 45 (1990): 176–97.

———. " 'Did the God Learn Medicine?' Asclepius and Temple Medicine in Aelius Aristides' Sacred Tales." In Horstmanshoff and Stol 2004, 325–41.

Horstmanshoff, H. F. J., and M. Stol, eds. *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*. Leiden: Brill, 2004.

Howard-Johnston, J., and P. A. Hayward, eds. *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Hull, John M. *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*. London: SCM Press, 1974.

Jackson, Ralph. *Doctors and Diseases in the Roman Empire*. Norman: University of Oklahoma Press, 1988.

Jackson, Stanley W. *Melancholia and Depression from Hippocratic Times to Modern Times*. New Haven: Yale University Press, 1986.

Jacob, E. *Theology of the Old Testament*. Translated by Arthur W. Heathcote and Philip J. Allcock. New York: Harper and Row, 1958.

Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. 3 vols. Translated by Gilbert Highet. New York: Oxford University Press, 1945.

———. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

Janowitz, Naomi. *Magic in the Roman World: Pagans, Jews, and Christians*. London: Routledge, 2001.

Jayne, W. A. *The Healing Gods of Ancient Civilizations*. New Haven: Yale University Press, 1925.

Jenkins, Claude. "Saint Augustine and Magic." In Underwood 1953, 1:131–40.

Jeremias, Joachim. *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period*. Translated by F. H. and C. H. Cave. 3d ed. Philadelphia: Fortress Press, 1969.

Jones, A. H. M. "The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity." In Momigliano 1963, 17–37.

———. *The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic, and Administrative Survey*. 2 vols. Norman: University of Oklahoma Press, 1964.

Jones, C. P. "Aelius Aristides and the Asclepieion." In *Pergamon, Citadel of the Gods: Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development*, edited by Helmut Koester, 63–76. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998.

Jones, W. H. S., ed. and trans. *Hippocrates*. 4 vols. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1923–31.

———. *The Doctor's Oath: An Essay in the History of Medicine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1924.

- —. "Ancient Roman Folk Medicine." *JHM* 12 (1957): 459–72. Jouanna, Jacques. Hippocrate, Les Vents, De l'Art. Paris: Les Belles Lettres, 1988.
- —. "La Lecture de l'éthique hippocratique chez Galien." In Flashar and Jouanna 1997, 211–44.
- —. Hippocrates. Translated by M. B. DeBevoise. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.
- Judge, E. A. "The Quest for Mercy in Late Antiquity." In O'Brien and Peterson 1986, 107–21.
- Kahlos, Maijestina. *Vettius Agorius Praetextatus: A Senatorial Life in Between*. Acta Instituti Romani Finlandiae 26. Rome: Institutum Romanum Finlandiae, 2002.
- Kallet, L. "The Diseased Body Politic, Athenian Public Finance and the Massacre at Mykalessos (Thucydides 7.27–9)." *American Journal of Philology* 120 (1999): 223–44.
- Kapparis, Konstantinos. *Abortion in the Ancient World*. London: Duckworth, 2002.
- Kaufman, D. B. "Poisons and Poisoning among the Romans." *Classical Philology* 27 (1932): 156–67.
- Kee, Howard Clark. *Christian Origins in Sociological Perspective: Methods and Resources*. Philadelphia: Westminster Press, 1980.
- —. *Miracle in the Early Christian World: A Study in Sociohistorical Method*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- —. *Medicine, Miracle, and Magic in New Testament Times*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Keenan, Mary Emily. "Augustine and the Medical Profession." *TAPA* 67 (1936): 168–90.
- —. "St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine." *BHM* 9 (1941): 8–30.
- —. "St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession." *BHM* 15 (1944): 150–61.
- Keil, Carl Friedrich, and Franz Delitzsch. *Biblical Commentary on the Old Testament*. 25 volumes. Vol. 3, *The Pentateuch*. Translated by James Martin. 1891. Reprint, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1949.
- Kelly, Henry Ansgar. *The Devil, Demonology and Witchcraft: The Development of Christian Beliefs in Evil Spirits*. Rev. ed. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974.
- Kelly, J. N. D. *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom, Ascetic, Preacher, Bishop*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995.
- Kelsey, Morton T. *Healing and Christianity in Ancient Thought and Modern Times*. New York: Harper and Row, 1973.
- King, Helen. "Using the Past: Nursing and the Medical Profession in Ancient Greece." In *Anthropology and Nursing*, edited by Pat Holden and Jenny Littlewood, 7–24. London: Routledge, 1991.
- Kiple, Kenneth F., ed. *The Cambridge World History of Human Disease*. New York: Cambridge University Press, 1993.

Kirchner, Gernot. "Heilungswunder im Frühmittelalter: Überlegungen zum Kontext des *vir Dei*-Konzeptes Gregor von Tours." In Steger and Jankrift, 41–76.

Kislinger, Ewald. "Kaiser Julian und die (christlichen) Xenodocheia." In *Byzantios: Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag*, edited by W. Hörandner, J. Koder, O. Kresten, and E. Trapp, 171–84. Vienna: Ernst Becvar, 1984.

—. "Xenon und Nosokomeion." *Historia Hospitalium* 17 (1986–88): 7–16.

Kittel, Gerhard, and Gerhard Friedrich, eds. *Theological Dictionary of the New Testament*. Translated by Geoffrey W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1964–76. S.v. " ," 1:21–55, by Stauffer. S.v. " ," 1:229–32, by Schlier. S.v. " ," 1:407–47, by Rengstorf. S.v. " ," 2:1–20, by Foerster. S.v. " ," 2:381–97, by Kittel. S.v. " ," 2:623–27, by Stauffer. S.v. " ," 3:194–215, by Oepke. S.v. " ," 9:107–12, by Luck. S.v. " ," 7:151–63, by Foerster. S.v. " ," 7:980–1012, by Foerster.

Klawater, Frederick C. "The New Prophecy in Early Christianity: The Origin, Nature and Development of Montanism, A.D. 165–220." Ph.D. diss., University of Chicago, 1975.

Kleinman, Arthur. *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. Berkeley: University of California Press, 1980.

Klutznick, Todd E. "What Is Specific to Western Medicine?" In Bynum and Porter 1993, 1:15–23.

—. "The Rhetoric of Science in The Rise of Christianity: A Response to Rodney Stark's Sociological Account of Christianization." *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998): 162–84.

Knight, G. *A Christian Theology of the Old Testament*. Richmond, Va.: John Knox Press, 1959.

Kohn, George C. "Plague of Cyprian." In *Encyclopedia of Plague and Pestilence*, edited by George C. Kohn, 250–51. New York: Facts on File, 1995.

Kollmann, Bernd. *Jesus und die Christen als Wundertäter: Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1996.

Kosak, J. C. "Polis nosousa: Greek Ideas about the City and Disease in the Fifth Century BC." In Hope and Marshall 2000, 35–54.

Kottek, Samuel S. "Concepts of Disease in the Talmud." *Koruth* 9 (1985): 7–33.

—. *Medicine and Hygiene in the Works of Flavius Josephus*. Leiden: Brill, 1994.

—. "Hygiene and Healing among the Jews in the Post-Biblical Period: A Partial Reconstruction." In *ANRW II*. 37, 3 (1996): 2843–65.

Kottek, Samuel, Manfred Horstmanshoff, Gerhard Baader, and Gary Ferngren, eds. *From Athens to Jerusalem: Medicine in Hellenized Jewish Lore and in Early Christian Literature*. Rotterdam: Erasmus, 2000.

Kroll, Jerome. "A Reappraisal of Psychiatry in the Middle Ages." *Archives of General Psychiatry* 29 (1973): 276–83.

Kroll, Jerome, and Bernard Bachrach. "Sin and Mental Illness in the Middle Ages." *Psychological Medicine* 14 (1984): 507–14.

- —. "Sin and the Etiology of Disease in pre-Crusade Europe." *JHM* 41 (1986): 395–414.
- Krug, Antje. *Heilkunst und Heilkult: Medizin in der Antike*. Munich: C. H. Beck, 1985.
- Kudlien, Fridolf. "Krankheitsmetaphorik des Prudentius." *Hermes* 90 (1962): 104–15.
- —. "Der Arzt des Körpers und der Arzt der Seele." *Clio Medica* 3 (1968): 1–20.
- —. "The Third Century A.D.—A Blank Spot in the History of Medicine?" In *Medicine, Science, and Culture: Historical Essays in Honor of Owsei Temkin*, edited by Lloyd G. Stevenson and Robert P. Multhauf, 25–34. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1968.
- —. "Medical Ethics and Popular Ethics in Greece and Rome." *Clio Medica* 5 (1970): 91–121.
- —. "Cynicism and Medicine." *BHM* 48 (1974): 305–19.
- —. "The Old Greek Concept of 'Relative' Health." *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 9 (1974): 53–59.
- —. "Medicine as a 'Liberal Art' and the Question of the Physician's Income." *JHM* 31 (1976): 448–59.
- —. "Galen's Religious Belief." In *Galen: Problems and Prospects*, edited by Vivian Nutton, 117–30. London: Wellcome Institute, 1981.
- —. "Judische Ärzte im römischen Reich." *Medizinhistorisches Journal* 20 (1985): 36–57.
- Kühn, Karl Gottlob, ed. *Glaudii Galeni Opera Omnia*. 22 vols. 1821–33. Reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1965.
- Kutsch, F. *Attische Heilgötter und Heilheroen*. Diss. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 12.3 (1912–13), Giessen, 1913.
- Labriolle, Pierre de. *History and Literature of Christianity from Tertullian to Boethius*. Translated by Herbert Wilson. 1924. Reprint, New York: Barnes and Noble, 1968.
- Ladd, George Eldon. *The New Testament and Criticism*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1967.
- —. *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism*. 1974. Reprint, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1996.
- Ladouceur, David J. "The Death of Herod the Great." *Classical Philology* 76 (1981): 25–34.
- Lampe, G. W. H. "Miracles and Early Christian Apologetic." In *Moule* 1965, 203–18.
- —. "Miracles in the Acts of the Apostles." In *Moule* 1965, 163–78.
- —. "Diakonia in the Early Church." In *McCord and Parker* 1966, 49–64.
- Lane Fox, Robin. *Pagans and Christians*. New York: Knopf, 1989.
- Lecky, W. E. *History of European Morals: From Augustus to Charlemagne*. 2 vols. 1869. Reprint, London: Longmans Green, 1902.
- Leeper, Elizabeth Ann. "Exorcism in Early Christianity." Ph.D. diss., Duke University, 1991.

- Leven, Karl-Heinz. *Medizinisches bei Eusebios von Kaisareia*. Diss. Med., Düsseldorf. *Arbeiten zur Geschichte der Medizin* 62. Düsseldorf,
- . “Athumia and Philanthropia: Social Reactions to Plagues in Late Antiquity and Early Byzantine Society.” In van der Eijk et al. 1995, 2:393–407.
- . “‘At Times These Ancient Facts Seem to Lie before Me like a Patient on a Hospital Bed’—Retrospective Diagnosis and Ancient Medical History.” In Horstmanshoff and Stol 2004, 369–86.
- Libanius. *Autobiography (Oration I): The Greek Text*. Edited with introduction, translation, and notes by Albert Francis Norman. London: Oxford University Press, 1965.
- Lichtenthaeler, Charles. *Der Eid des Hippokrates: Ursprung und Bedeutung*. XII. Hippokratische Studie. Cologne: Deutscher ÄrzteVerlag, 1984.
- Liddell, Henry George, and Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. New [9th] ed. Edited by Henry Stuart Jones. 1940. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- LiDonnici, Lynn R. *The Epidaurian Miracle Inscriptions: Text, Translation, and Commentary*. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- Lieber, Elinor. “Old Testament ‘Leprosy,’ Contagion and Sin.” In Conrad and Wujastyk 2000, 99–136.
- Lightfoot, John B., ed. and trans. *The Apostolic Fathers*, pt. 2, S. Ignatius, S. Polycarp. 2 vols. 1889–90. Reprint, Grand Rapids, Mich.: Baker, 1981.
- Lindberg, David C. “Science and the Early Church.” In *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, edited by David C. Lindberg and Ronald L. Numbers, 19–48. Berkeley: University of California Press, 1986.
- . “Early Christian Attitudes toward Nature.” In Ferngren 2000, 243–7.
- . “Medieval Science and Religion.” In Ferngren 2000, 259–67.
- Lindemann, Andreas. “‘Do Not Let a Woman Destroy the Unborn Baby in Her Belly’: Abortion in Ancient Judaism and Christianity.” *Studia Theologica* 49 (1995): 253–71.
- Little, Lester K., ed. *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541–750*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Littman, R. J., and M. L. Littman. “Galen and the Antonine Plague.” *American Journal of Philology* 94 (1973): 243–55.
- Littré, E. *Oeuvres Complètes d’Hippocrate*. 10 vols. Paris: J. B. Bailliere, 1839–61.
- Lloyd, G. E. R. *Magic, Reason and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- . *Science, Folklore, and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- . *Science and Morality in Greco-Roman Antiquity. An Inaugural Lecture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

- . *Demystifying Mentalities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- . "The Invention of Nature." In *Methods and Problems in Greek Science*, 417–34. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- . *In the Grip of Disease: Studies in the Greek Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Loewenberg, Frank M. *From Charity to Social Justice*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2001.
- Longrigg, James. *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. London: Routledge, 1993.
- Luck, Georg. *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985.
- Lustig, B. Andrew. "Compassion." In *Reich 1995*, 1:440–5.
- Macaulay, Thomas Babington. "Life of Lord Bacon." In *Biographical Essays*, 5–153. New York: John B. Alden, 1886.
- MacCasland, S. V. "Religious Healing in First-Century Palestine." In *Environmental Factors in Christian History*, edited by John Thomas MacNeill, Matthew Spinka, and Harold R. Willoughby, 27–34. Chicago: University of Chicago Press, 1939.
- MacKay, B. S. "Plutarch and the Miraculous." In *Moule 1965*, 95–111.
- MacKinney, L. C. "Medical Ethics and Etiquette in the Early Middle Ages: The Persistence of Hippocratic Ideals." *BHM* 26 (1952): 1–31.
- MacMullen, Ramsay. *The Roman Government's Response to Crisis, A.D. 235–337*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- . *Paganism in the Roman Empire*. New Haven: Yale University Press, 1981.
- . *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400)*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- . "Constantine and the Miraculous." In *Changes in the Roman Empire: Essays in the Ordinary*, 107–16, 312–16. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.
- . "Two Types of Conversion to Early Christianity." In *Changes in the Roman Empire: Essays in the Ordinary*, 130–41, 322–27. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.
- . *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*. 1966. Reprint, London: Routledge, 1992.
- . *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- 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): 127–50.
- Malina, Bruce J. *Christian Origins and Cultural Anthropology*. Atlanta: John Knox, 1986.

— —. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. 3d ed. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2001.

Manchester, Keith. "Leprosy: The Origin and Development of the Disease in Antiquity." In *Maladie et maladies: Histoire et conceptualisation*, edited by Danielle Gourevitch, 31–49. Geneva: Libraire Droz, S.A., 1992.

Markus, R. A. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Martin, Dale B. *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press, 1995.

Martin, Ralph P. *2 Corinthians*, Word Biblical Commentary. Vol. 40. Waco, Tex.: Word, 1986.

Massar, Natacha. *Soigner et Servir: Histoire sociale et culturelle de la médecine grecque à l'époque hellénistique*. Paris: de Boccard, 2005.

Matousek, M. "Der Frage des Verhältnisses der Urchristentums zur Medicine." *Zeitschrift für Geschichte der Naturwissenschaften. Technik und Medizin* 1 (1960), H. 3: 74–9.

Mayor, Joseph B. *The Epistle of St. James: The Greek Text with Introduction*. 3d ed. 1913. Reprint, Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1954.

McCord, James I., and T. H. L. Parker. *Service to Christ: Essays Presented to Karl Barth on his 80th Birthday*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1966.

McEwen, J. S. "The Ministry of Healing." *SJT* 7 (1954): 133–52.

McMillan, R. M., H. T. Englehardt Jr., and S. F. Spicker, eds. *Euthanasia and the Newborn: Conflicts Regarding Saving Lives*. Dordrecht: Reidel, 1987.

McNeill, John T. *A History of the Cure of Souls*. New York: Harper and Row, 1951.

Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983.

Meer, Frederic van der. *Augustine the Bishop: The Life and Work of a Father of the Church*. Translated by B. Battershaw and G. R. Lamb. London: Sheed and Ward, 1961.

Meier, Mischa. "Von Prokop zu Gregor von Tours: Kultur- und mentalitätengeschichtliche relevante Folgen der 'Pest' im 6. Jahrhundert." In *Steger and Jankrift 2004*, 19–40.

Melinsky, M. A. H. *Healing Miracles*. London: Mowbray, 1968.

Merideth, Anne Elizabeth. "Illness and Healing in the Early Christian East." Ph.D. diss., Princeton University, 1999.

Miles, Margaret. *Fullness of Life: Historical Foundations for a New Asceticism*. Philadelphia: Westminster, 1981.

Miller, Harold W. "The Concept of the Divine in *De Morbo Sacro*." *TAPA* 84 (1953): 1–15.

Miller, J. M. "In the 'Image' and 'Likeness' of God." *Journal of Biblical Literature* 91 (1972): 289–304.

Miller, Timothy S. *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*. 2d ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.

- Minnen, Peter van. "Medical Care in Late Antiquity." In van der Eijk et al. 1995, 1:153–69.
- Mitchell-Boyask, Robin. *Plague and the Athenian Imagination: Drama, History and the Cult of Asclepius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Molland, E. "Ut sapiens medicus: Medical Vocabulary in St. Benedikt's *Regula Monachorum*." *Studia Monastica* 6 (1964): 273–96.
- Momigliano, Arnaldo, ed. *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- . "Popular Religious Beliefs and the Late Roman Historians." In *Popular Belief and Practice*, edited by G. J. Cuming and Derek Baker, 1–18. *Studies in Church History* 8. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Morgan, Thomas E. "Plague or Poetry? Thucydides on the Epidemic at Athens." *TAPA* 124 (1994): 197–209.
- Morrison, E. F. *St. Basil and His Rule: A Study in Early Monasticism*. London: Oxford University Press, 1912.
- Moule, C. F. D., ed. *Miracles: Cambridge Studies in Their Philosophy and History*. London: Mowbray, 1965.
- . "The Vocabulary of Miracle." In Moule 1965, 235–8.
- Mudry, Philippe. "Éthique et médecine à Rome: La Préface de Scribonius Largus ou l'affirmation d'une singularité." In Flashar and Jouanna 1997, 297–322.
- Mudry, Philippe, and Pigeaud, Jackie, eds. *Les Écoles médicales à Rome*. Geneva: Librairie Droz, 1991.
- Müller, Gerhard. "Arzt, Kranker und Krankheit bei Ambrosius von Mailand (334–97)." *Sudhoffs Archiv* 51 (1967): 193–216.
- Natali, A. "Eglise et évergétisme à Antioche à la fin du IV^e siècle d'après Jean Chrysostome." *Studia Patristica* 17 (1982): 1176–84.
- Naveh, Joseph. "A Medical Document or a Writing Exercise? The So-called 4Q *Therapeia*." *Israel Exploration Journal* 36 (1986): 52–5.
- Neusner, J., ed. *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty. Part 1: New Testament*. Leiden: Brill, 1975.
- Newmyer, Stephen T. "Talmudic Medicine and Greco-Roman Science: Crosscurrents and Resistance." In *ANRW II*. 37, 3 (1996): 2895–2911.
- Nicholson, O. P. "The Date of Arnobius' *Adversus gentes*." *Studia Patristica* 15 (1984): 101–7.
- Nilsson, Martin Persson. *Greek Piety*. Translated by Herbert Jennings Rose. Oxford: Clarendon Press, 1948.
- Nock, Arthur D. "Paul and the Magus." In *The Beginnings of Christianity*, edited by F. Jackson and V. Laue, 164–88. Cambridge: Harvard University Press, 1933.

— —. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Clarendon Press, 1933.

Noonan, John T., Jr. "An Almost Absolute Value in History." In *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, edited by John T. Noonan Jr., 51–9. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

— —. *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

Noorda, Sijbolt J. "Illness and Sin, Forgiving and Healing: The Connection of Medical Treatment and Religious Beliefs in Sira 38, 1–15." In *Studies in Hellenistic Religions*, edited by Maarten Jozef Vermaseren, 215–24. Leiden: Brill, 1979.

Nowak, Edward. *Le Chrétien devant la souffrance: Étude sur la pensée de Jean Chrysostome*. *Theol. Crit.* 19. Paris: Beauchesne, 1973.

Nussbaum, Martha C. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.

Nutton, Vivian. "Two Notes on Immunities: Digest 27, 1, 6, 10, and 11." *Journal of Roman Studies* 61 (1971): 52–63. Reprinted in Nutton 1988, IV 52–63.

— —. "Museums and Medical Schools in Classical Antiquity." *History of Education* 4 (1975): 3–15.

— —. "Continuity or Rediscovery? The City Physician in Classical Antiquity and Mediaeval Italy." In *The Town and State Physician in Europe from the Middle Ages to the Enlightenment*, edited by Andrew W. Russell, 9–46. Wolfenbütter: Herzog August Bibliothek, 1981. Reprinted in Nutton 1988, VI 9–46.

— —. "The Seeds of Disease: An Explanation of Contagion and Infection from the Greeks to the Renaissance." *Medical History* 27 (1983): 1–34. Reprinted in Nutton 1988, XI 1–34.

— —. "From Galen to Alexander: Aspects of Medicine and Medical Practice in Late Antiquity." In *Scarborough* 1984, 1–14.

— —. "Murders and Miracles: Lay Attitudes towards Medicine in Classical Antiquity." In *Patients and Practitioners: Lay Perceptions of Medicine in Pre-Industrial Society*, edited by Roy Porter, 45–51. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Reprinted in Nutton 1988, VIII 23–53.

— —. Essay Review of *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire* by Timothy S. Miller. *Medical History* 30 (1986): 218–21.

— —. *From Democedes to Harvey: Studies in the History of Medicine*. London: Variorum, 1988.

— —. "From Medical Certainty to Medical Amulets: Three Aspects of Ancient Therapeutics." In *Essays in the History of Therapeutics*, edited by W. F. Bynum and Vivian Nutton, 13–22. Amsterdam: Rodopi, 1991.

- —. "Healers in the Medical Market Place: Towards a Social History of Graeco-Roman Medicine." In *Medicine and Society*, edited by Andrew Wear, 1–58. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- —. "Beyond the Hippocratic Oath." In *Doctors and Ethics: The Earlier Historical Setting of Professional Ethics*, edited by Andrew Wear, Johanna Geyer-Kordesch, and Roger French, 19–37. Amsterdam: Rodopi, 1993.
- —. "Roman Medicine: Tradition, Confrontation, Assimilation." In *ANRW II. 37, 1* (1993): 49–78.
- —. "Humoralism." In *Bynum and Porter 1993*, 1:281–91.
- —. "The Medical Meeting Place." In *van der Eijk et al. 1995*, 1:3–25.
- —. "Hippocratic Morality and Modern Medicine." In *Flashar and Jouanna 1997*, 31–56.
- —. "Did the Greeks Have a Word for It? Contagion and Contagion Theory in Classical Antiquity." In *Conrad and Wujastyk 2000*, 137–62.
- —. "God, Galen and the Depaganization of Ancient Medicine." In *Religion and Medicine in the Middle Ages*, edited by Peter Biller and Joseph Ziegler, 17–32. York: York Medieval Press, 2001.
- —. Review of *From Athens to Jerusalem: Medicine in Hellenized Jewish Lore and in Early Christian Literature* by S. Kottke et al. *BHM 75* (2001): 787–8.
- —. *Ancient Medicine*. London: Routledge, 2004.
- Oates, W. J., ed. *The Stoic and Epicurean Philosophers*. 1940. New York: Modern Library, 1957.
- O'Brien, P. T., and D. G. Peterson, eds. *God Who Is Rich in Mercy: Essays Presented to D. B. Knox*. Homebush West, NSW, Australia: Anzeal, 1986.
- Oliver, James H. "Two Athenian Poets." *Hesperia*, Supplement 8 (1949): 243–58.
- Oliver, James H., and Paul L. Maas. "An Ancient Poem on the Duties of a Physician." *BHM 7* (1939): 315–23.
- Palmer, Bernard, ed. *Medicine and the Bible*. Carlisle, England: Paternoster Press, 1986.
- Papagrigrakis, Manolis, Christos Yapijakis, Phillippos Synodinos, and Effie Baziotapoulou-Valavani. "DNA Examination of Ancient Dental Pulp Incriminates Typhoid Fever as Probable Cause of the Plague of Athens." *International Journal of Infectious Diseases* 10 (2006): 206–14.
- Parker, Robert. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Parry, Adam. "The Language of Thucydides' Description of the Plague." *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 16 (1969): 106–18.
- Patlagean, Evelyne. *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e–7e siècles*. Paris: Mouton, 1977.

— —. "The Poor." In *The Byzantines*, edited by Guglielmo Cavallo, translated by Thomas Dunlap, Teresa Lavender Fagan, and Charles Lambert, 15–42. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Pattengale, Jerry A. "Benevolent Physicians in Late Antiquity: The Cult of the Anargyroi." Ph.D. diss., Miami University, 1993.

Paxton, Frederick S. *Christianizing Death: The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990.

Pease, Arthur Stanley. "Medical Allusions in the Works of St. Jerome." *Harvard Studies in Classical Philology* 25 (1914): 73–86.

Perkins, Judith. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. London: Routledge, 1995.

Petersen, J. "Dead or Alive? The Holy Man as Healer in East and West in the Late Sixth Century." *Journal of Medieval History* 9 (1983): 91–8.

Pétré, Hélène. *Caritas: Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1948.

Pétridès, S. "Spoudaei et philopones." *Echos d'Orient* 7 (1904): 341–8.

Pharr, Clyde. "The Interdiction of Magic in Roman Law." *TAPA* 63 (1932): 269–95.

Philipsborn, A. "La Compagnie d'Ambulanciers 'Parabalini' d'Alexandrie." *Byzantion* 20 (1950): 185–90.

Phillips, Joanne H. "The *Liber Medicinalis Quinti Sereni* and Popular Medicine: A Reconsideration of Sources Required." In Mudry and Pigeaud 1991, 179–86.

Pigeaud, Jackie. *La Maladie de l'âme: Étude sur la relation d l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres," 1981.

— —. "Les Fondements philosophiques de l'éthique médicale: Le cas de Rome." In Flashar and Jouanna 1997, 255–96.

Pilch, John J. *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*. Minneapolis: Fortress, 2000.

Pleket, H. W. "The Social Status of Physicians in the Graeco-Roman World." In van der Eijk et al. 1995, 1:27–34.

Poole, J. C. F., and A. J. Holladay, "Thucydides and the Plague of Athens." *Classical Quarterly* 29 (1979): 282–300.

Porteous, N. W. "Image of God." In *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, edited by G. A. Buttrick, 2:682–5. Nashville: Abingdon, 1962.

— —. "The Care of the Poor in the Old Testament." In McCord and Parker 1966, 27–37.

Praet, Danny. "Explaining the Christianization of the Roman Empire: Older Theories and Recent Developments." *Sacris Erudiri: Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen* 33 (1992–93): 7–119.

- Preuss, J. Julius Preuss' *Biblical and Talmudic Medicine*. Translated by Fred Rosner. New York: Hebrew Publishing, 1978.
- Price, Robert M. "Illness Theodicies in the New Testament." *Journal of Religion and Health* 25 (1986): 309–15.
- Prioreschi, P. "Did Hippocratic Physicians Treat Hopeless Cases?" *Gesnerus* 49 (1992) (part 3/4): 341–9.
- Quasten, Johannes. *Patrology*. 4 vols. Westminster, Md.: Christian Classics, 1950–86.
- Ranger, T., and P. Slack, eds. *Epidemics and Ideas: Essays on the Historical Perception of Pestilence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Ratzan, R. M., and Gary B. Ferngren. "A Greek Progymnasma on the Physician-Poisoner." *JHM* 48 (1993): 157–70.
- Rebillard, Éric. "Église et sépulture dans l'Antiquité tardive (Occident latin, 3e–6e siècles)." *Annales HSS* 54, no. 5 (1999): 1027–46.
- . "La 'Conversion' de l'Empire romain selon Peter Brown (note critique)." *Annales HSS* 54, no. 4 (1999): 813–23.
- . "Les Formes de l'assistance funéraire dans l'empire romain et leur évolution dans l'antiquité tardive." *Antiquité tardive* 7 (1999): 269–82.
- Reff, Daniel T. *Plagues, Priests, and Demons: Sacred Narratives and the Rise of Christianity in the Old World and the New*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Reich, Warren T., ed. *The Encyclopedia of Bioethics*. 2d ed. 5 vols. New York: Simon and Schuster Macmillan, 1995.
- Remus, Harold. "Does Terminology Distinguish Early Christian from Pagan Miracles?" *Journal of Biblical Literature* 101 (1982): 531–51.
- . "Magic or Miracle? Some Second Century Instances." *Second Century* 2 (1983): 127–56.
- . *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century*. Cambridge: Philadelphia Patristic Foundation, 1983.
- . *Jesus as Healer*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- Rialdi, G. *La medicina nella dottrina di Tertulliano*. *Scientia Veterum* 126. Pisa: Casa Editrice Giardini, 1968.
- Richardson, Alan. *The Miracle Stories of the Gospels*. London: SCM Press, 1941.
- Riddle, John M. "Folk Tradition and Folk Medicine: Recognition of Drugs in Classical Antiquity." In *Scarborough* 1987, 33–61.
- . *Eve's Herbs: A History of Contraception and Abortion in the West*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- . "Research Procedures in Evaluating Medieval Medicine." In *Bowers* 2007, 3–17.

- Riethmüller, Jürgen W. *Asklepios: Heiligtümer und Kulte*. Heidelberg: Verlag Archäologie und Geschichte, 2005.
- Risse, Guenter B. *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Rist, J. M. *Human Value: A Study in Ancient Philosophical Ethics*. Leiden: Brill, 1982.
- Roberts, A., and J. Donaldson, eds. *The Ante-Nicene Fathers*. 10 vols. 1885–96. Reprint, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1956.
- Robinson, H. W. *The Christian Doctrine of Man*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1926.
- Rosner, Fred. "Jewish Medicine in the Talmudic Period." In *ANRW II*. 37, 3 (1996): 2866–94.
- Rousseau, Philip. *Basil of Caesarea. The Transformation of the Classical Heritage 20*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Rousselle, Aline. "From Sanctuary to Miracle-Worker: Healing in Fourth Century Gaul." In *Ritual, Religion, and the Sacred: Selections from the and O. Ranum*, translated by E. Forster and P. M. Ranum, 95–127. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982. English translation of "Du Sanctuaire au thaumaturge: La guérison en gaule au IVe siècle." *Annales, économies, sociétés, civilisations* 31 (1976): 1085–1107.
- —. *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*. Translated by Felicia Pheasant. Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- —. *Croire et guérir: La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*. Paris: Fayard, 1990.
- Russell, Colin A. "The Conflict of Science and Religion." In *Ferngren 2000*, 12–16.
- Russell, Jeffrey Burton. *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977.
- —. *Satan: The Early Christian Tradition*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981.
- Rütten, Thomas. "Medizenehtische Themen in den deontologischen Schriften des Corpus Hippocraticum." In *Flashar and Jouanna 1997*, 65–111.
- —. *Geschichten vom Hippokratischen Eid*. Electronic resource. Wiesbaden: Harrossowitz in Kommission, 2007.
- Saller, Benson. "Supernatural as a Western Category." *Ethos* 5 (1977): 31–53.
- Sallares, R. *Malaria and Rome: A History of Malaria in Ancient Italy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Scarborough, John, ed. *Symposium on Byzantine Medicine*. *Dumbarton Oaks Papers* no. 38. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1984.
- —. "Adaptation of Folk Medicines in the Formal Materia Medica of Classical Antiquity." In *Scarborough 1987*, 21–32.
- —. *Folklore and Folk Medicines*. Madison, Wis.: American Institute of the History of Pharmacy, 1987.

- Schadewaldt, Hans. "Die Apologie der Heilkunst bei den Kirchenvätern." *Veröffentlichungen der Internationalen Gesellschaft für Geschichte der Pharmazie* 26 (1965): 115–30.
- Schipperges, H. "Zur Tradition des 'Christus Medicus' im frühen Christentum und in der älteren Heilkunde." *Arzt und Christ* 11 (1965): 12–20.
- Schubart, W. "Parabalani." *Journal of Egyptian Archaeology* 40 (1954): 97–101.
- Schubert, Charlotte. *Der hippokratische Eid: Medizin und Ethik von der Antike bis heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- Schulze, Christian. "Christliche Ärztinnen in der Antike." In Schulze and Ihm 2002, 91–115.
- . *Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter: Christliche Ärzte und ihr Wirken*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Schulze, Christian, and Sibylle Ihm, eds. *Ärztelkunst und Gottvertrauen: Antike und mittelalterliche Schrittpunkte von Christentum und Medizin*. Spudasmata Band 86. Hildesheim: Georg Olms, 2002.
- Schweikardt, Christoph, and Christian Schulze. "Facetten antiker Krankenpflege und ihrer Rezeption." In Schulze and Ihm 2002, 117–38.
- Scobie, Alex. "Slums, Sanitation, and Mortality in the Roman World." *Klio* 68 (1986): 399–433.
- Sconocchia, Sergio, ed. *Scribonii Largi Compositiones*. Leipzig: Teubner, 1983.
- . "Le Problème des sectes médicales à Rome au 1er s. ap. J.-C. d'après l'oeuvre de Scribonius Largus." In Mudry et Pigeaud 1991, 138–47.
- Secombe, David. "Was There Organized Charity in Jerusalem before the Christians?" *Journal of Theological Studies* 29 (1978): 140–3.
- Segal, J. B. *Edessa "The Blessed City"*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Seneca. *Moral and Political Essays*. Edited and translated by John M. Cooper and J. F. Procopé. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Seybold, Klaus, and Ulrich B. Mueller. *Sickness and Healing*. Translated by Douglas W. Stott. Nashville: Abingdon, 1981.
- Shelp, Earl E., ed. *Virtue and Medicine: Explorations in the Character of Medicine*. Dordrecht: Reidel, 1985.
- Sherwin-White, A. N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Sigerist, Henry E. *Civilization and Disease*. Chicago: University of Chicago Press, 1943.
- . *A History of Medicine*. 2 vols. London: Oxford University Press, 1951–61.
- . "The Special Position of the Sick." In *Culture, Disease, and Healing*, edited by David Landy, 388–94. New York: Macmillan, 1977.
- Simmons, Michael Bland. *Arnobius of Sicca: Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

- Simon, Bennett. *Mind and Madness in Ancient Greece: The Classical Roots of Modern Psychiatry*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978.
- Skemp, J. B. "Service to the Needy in the Graeco-Roman World." In McCord and Parker 1966, 17–26.
- Smith, Jonathan Z. "Good News Is No News: Aretalogy and Gospel." In *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, edited by Jacob Neusner, 21–38. Leiden: Brill, 1975.
- Smith, Morton. "Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospels and Jesus." *Journal of Biblical Literature* 90 (1971): 174–99.
- . "De tuenda sanitate praecepta (Moralia, 122B–137E)." In *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, edited by Hans Dieter Betz, 32–50. Leiden: Brill, 1978.
- . *Jesus the Magician*. New York: Harper and Row, 1978. Smith, Wesley D. "So-Called Possession in Pre-Christian Greece." *TAPA* 96 (1965): 403–26.
- , ed. and trans. *Hippocrates: Pseudepigraphic Writings*. Leiden: Brill, 1990.
- Smith, William, and Samuel Cheetham. *A Dictionary of Christian Antiquities*. 2 vols. London: John Murray, 1875–80. S.v. "Hospitals," 1:785–9. S.v. "Exorcism," 2:650–3. S.v. "Unction," 2:2000–6. S.v. "Wonders," 2:2041–54.
- Smith, William, and Henry Wace. *A Dictionary of Christian Biography*. 4 vols. Boston: Little, Brown, 1877–87. S.v. "Cyprianus (1) Thascius Caecilius," 1:739–55.
- Snell, B. *The Discovery of the Mind*. Translated by T. G. Rosenmeyer. New York: Harper and Row, 1960.
- Stark, Rodney. "Epidemics, Networks, and the Rise of Christianity." *Semeia* 56 (1992): 159–75.
- . *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996.
- . "E Contrario." *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998): 259–67.
- Steger, Florian. *Asklepiosmedizin: Medizinischer Alltag in der römischen Kaiserzeit*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004.
- Steger, Florian, and Kay Peter Jankrift, eds. *Gesundheit—Krankheit: Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit*. Köln: Böhlau, 2004.
- Steidle, P. Basilius. "Ich war krank, und ihr habt mich besucht' (Mt 25, 36)." *Erbe und Auftrag* 40 (1964): 443–58; 41 (1965): 36–46, 99–113, 189–206.
- Sternberg, Thomas. *Orientalium More Secutus: Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien*. *Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband* 16. Münster: Aschendorffsche, 1991.
- Strenski, Ivan. "Religion, Power, and Foucault." *Journal of the American Academy of Religion* 66, no. 2 (1998): 345–67.

- Stroumsa, Gedaliahu G. "The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity." In *The Roots of Egyptian Christianity*, edited by Birger Pearson and James E. Goehring, 307–19. Philadelphia: Fortress, 1986.
- . "Caro salutis cardo: Shaping the Person in Early Christian Thought." *History of Religions* 30 (1990): 86–99.
- Suhl, A., ed. *Der Wunderbegriff im Neuen Testamentum*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- Swain, Simon. "Man and Medicine in Thucydides." *Arethusa* 27 (1994): 303–28.
- Tarn, W. W., and G. T. Griffith. *Hellenistic Civilization*. 3d ed. London: Arnold, 1952.
- Temkin, Owsei. *Soranus' Gynecology*. Translated with an introduction by Owsei Temkin. 1956. Reprint, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.
- . *The Falling Sickness: A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology*. 2d ed, rev. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1971.
- . *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1973.
- . *The Double Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.
- . "The Scientific Approach to Disease: Specific Entity and Individual Sickness." In Temkin 1977, 441–55.
- . "Medical Ethics and Honoraria in Late Antiquity." In *Healing and History: Essays for George Rosen*, edited by Charles E. Rosenberg, 6–26. New York: Science History Publications, 1979.
- . *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.
- . "On Second Thought" and Other Essays in the History of Medicine and Science. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002.
- Temporini, Hildegard, and Wolfgang Haase, eds. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin: Walter de Gruyter, 1972–.
- Thielman, Samuel B., and Frank S. Thielman. "Constructing Religious Melancholy: Despair, Melancholia, and Spirituality in the Writings of the Church Fathers of Late Antiquity." Paper presented at the sixty-ninth meeting of the American Association for the History of Medicine, Williamsburg, Va., April 4, 1997.
- Theissen, Gerd. *Sociology of Early Palestinian Christianity*. Translated by John Bowden. Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- . *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Translated by F. McDonagh. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Thrämer, E. "Health and Gods of Healing (Greek)." In *ERE* 6:540–53.
- . "Health and Gods of Healing (Roman)." In *ERE* 6:553–6.

- Thucydides. *History of the Peloponnesian War*. Translated by Rex Warner with an introduction and notes by M. I. Finley. London: Penguin, 1974.
- Tiede, David Lenz. *The Charismatic Figure as Miracle Worker*. Missoula, Mont.: University of Montana, 1972.
- Trevett, Christine. *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Turner, H. E. W. *The Patristic Doctrine of Redemption: A Study of the Development of Doctrine during the First Five Centuries*. London: Mowbray, 1952.
- Twelftree, Graham H. *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*. Tübingen: Mohr, 1993.
- —. *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1999.
- Uhlhorn, Gerhard. *Christian Charity in the Ancient Church*. Translated from the German. New York: Charles Scribner's Sons, 1883.
- Underwood, Edgar Ashworth, ed. *Science, Medicine, and History: Essays on the Evolution of Scientific Thought and Medical Practice Written in Honour of Charles Singer*. 2 vols. London: Oxford University Press, 1953.
- Uytfanghe, M. van. "La Controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haute Moyen Âge latin." In *Hagiographie, cultures et sociétés (IV– XII siècles)* 205–33. Paris: Études Augustiniennes, 1981.
- Vaage, Leif E., and Vincent L. Wimbrush, eds. *Asceticism and the New Testament*. London: Routledge, 1999.
- Van Dam, Raymond. "Hagiography and History: The Life of Gregory Thaumaturgus." *Classical Antiquity* 1 (1982): 272–308.
- —. *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.
- van der Eijk, Philip J. "The 'Theology' of the Hippocratic Treatise, On the Sacred Disease." In *van der Eijk* 2005, 45–73.
- —. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- van der Eijk, Philip J., H. F. J. Horstmanshoff, and P. H. Schrijvers, eds. *Ancient Medicine in Its Socio-Cultural Context*. *Clio Medica* 27. 2 vols. Amsterdam: Rodopi, 1995.
- Van der Horst, P. W. *Aelius Aristides and the New Testament*. *Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, vol. 6. Leiden: Brill, 1980.
- Van der Loos, Hendrik. *The Miracles of Jesus*. Translated by T. S. Preston. *Nov. Test. Supple.* 9. Leiden: Brill, 1965.

- van der Toorn, K. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*. Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1985.
- Vermès, Géza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London: Collins, 1973.
- Veyne, Paul. *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism*. Translated by Brian Pearce. London: Penguin, 1990.
- Vlastos, Gregory. "Religion and Medicine in the Cult of Asclepius: A Review Article." *Review of Religion* 13 (1949): 269–90.
- Von Allmen, J.-J., ed. *A Companion to the Bible*. New York: Oxford University Press, 1958. S.v. "Sickness," 402–4, by H. Roux. S.v. "Victory," 433–5, by H. Roux.
- von Nordheim, M. "Ich bin der Herr, dein Arzt": Der Arzt in der Kultur des alten Israel. *Würzburger medizinhistorische Forschungen*, Bd. 63. Edited by G. Keil. Würzburg: Königshausen & Neuman, 1998.
- von Rad, Gerhard. *Old Testament Theology*. Vol. I. Translated by D. M. G. Stalker. New York: Harper and Row, 1962.
- Von Staden, Heinrich. "Incurability and Hopelessness: The Hippocratic Corpus." In *La Maladie et les maladies dans la Collection hippocratique*, edited by P. Potter, G. Maloney, and J. Desautels, 75–112. Quebec: Editions du Sphinx, 1990.
- . "In a Pure and Holy Way: Personal and Professional Conduct in the Hippocratic Oath." *JHM* 51 (1996): 404–37.
- . "Character and Competence: Personal and Professional Conduct in Greek Medicine." In *Flashar and Jouanna 1997*, 157–95.
- Vööbus, Arthur. *History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East*. Vol. 1, *The Origin of Asceticism: Early Monasticism in Persia*. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1958.
- Wallace-Hadrill, D. *The Greek Patristic View of Nature*. Manchester: Manchester University Press, 1968.
- Walzer, Richard. *Galen on Jews and Christians*. Oxford: Oxford University Press, 1949.
- . "New Light on Galen's Moral Philosophy (from a Recently Discovered Arabic Source)." *Classical Quarterly* 43 (1949): 82.
- Ward, Benedicta. *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record, and Event, 1000–1215*. Rev. ed. Aldershot, England: Scolar Press, 1987.
- Warfield, Benjamin B. *Counterfeit Miracles*. 1918. Reprint, London: Banner of Truth, 1972.
- Waszink, Jan Hendrik. *Tertullian. De anima*. Edited with introduction and commentary. Amsterdam: J. M. Meulenhoff, 1947.
- Weinreich, O. *Antike Heilungswunder: Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 8, Bd. 1*. Giessen: Topelmann, 1909.

- White, L. Michael. "Adolf Harnack and the Expansion of Early Christianity." *Second Century* 5 (1985/86): 97–127.
- Whitehorne, J. E. G. "Was Marcus Aurelius a Hypochondriac?" *Latomus* 36 (1977): 413–41.
- Wiles, M. F. "Miracles in the Early Church." In Moule 1965, 219–34.
- Wilken, Robert L. *The Christians As the Romans Saw Them*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- Wilkinson, John. "A Study of Healing in the Gospel According to John." *SJT* 20 (1965): 442–61.
- . "Healing in the Epistle of James." *SJT* 24 (1971): 326–45.
- Wilson, David B. "The Historiography of Science and Religion." In Ferngren 2000, 3–11.
- Winslow, Donald F. "Gregory of Nazianzus and Love for the Poor." *Anglican Theological Review* 47 (1965) 348–59.
- Wipszycka, Ewa. "Les confréries dans la vie religieuse de l’Égypte chrétienne." In *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology*, edited by Deborah H. Samuel, 511–25. *American Studies in Papyrology*, vol. 7. Toronto: A. M. Hakkert, 1970.
- Witt, R. E. *Isis in the Graeco-Roman World*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1971.
- Wolff, H. W. *Anthropology of the Old Testament*. Translated by Margaret Kohl. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- Wright, G. Ernest, and Reginald H. Fuller. *The Books of the Acts of God: Contemporary Scholarship Interprets the Bible*. Garden City, N.Y.: Doubleday, Anchor, 1960.
- Wright, N. T. *The New Testament and the People of God*. Vol. 1 of *Christian Origins and the Question of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- . *Jesus and the Victory of God*. Vol. 2 of *Christian Origins and the Question of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Yamauchi, Edwin. "Magic or Miracle? Diseases, Demons and Exorcism." In *The Miracles of Jesus*, edited by David Wenham and Craig Blomberg, 89–183. *Gospel Perspectives* 6. Sheffield, England: JSOT Press, 1986.

INDEX

- | | |
|---|--|
| Amundsen, 10, 18, 22, 35, 38, 40, 43, 46,
49, 52, 67, 68, 77, 88, 93, 94, 103, 111,
135, 136, 144 | Brown, 13, 14, 55, 78, 79, 80, 85, 91, 93,
94, 95, 101, 110, 111, 113, 115, 119,
120, 125, 128, 147, 148, 152, 172, 173,
175, 176, 177, 178, 180, 182, 184, 185,
186, 190, 198, 202, 213 |
| Avalos, 13, 36 | <i>Christus medicus</i> , 47, 51, 152, 187, 208 |
| Barthes, 15 | |
| Brooke, 9 | |

- Clark, 10, 11
 comes archiatrorum, 157, 158
 Crislip, 76, 83, 112, 117, 164, 179, 180,
 181, 182, 184, 185, 186, 188, 190, 191,
 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 212,
 213
 Darrel Amundsen, 2, 3, 77
 De mortalitate, 166, 211, 212
 Derrida, 15
 Dodds, 74, 78, 100, 110, 112, 115, 120,
 198, 199, 204
eleemosyna, 154
 fossores, 171, 172
 Foster, 22
 Grmek, 23, 24, 26, 30, 141
 Harnack, 15, 70, 71, 78, 93, 101, 165, 199,
 207
 Holman, 26
humanitas, 131, 134, 135, 142
 Imago Dei, 3, 138
 Jouanna, 28, 29, 124, 131, 133, 134, 154,
 156
 Ladd, 12, 67, 95
 Ludwig Edelstein, 48, 126, 127, 156, 204,
 211
 Margaret Lock, 22
 Merideth, 22, 43, 45, 47, 48, 54, 55, 58,
 59, 73, 79, 85, 91, 98, 107, 120, 121,
 190, 210
miser cordia, 131, 134, 154
 Peregrine Horden, 183
 Perkins, 15, 101, 107, 204
 Pilch, 13, 14
 Remus, 10, 11, 53, 85, 86, 120
 Scobie, 167, 168, 191
 Scribonius, 133, 134, 135
 Scribonius Largus, 133, 134, 135
 Largus, 133
 Sigerist, 129, 197, 205, 206, 207, 208
solus medicus, 149
 Temkin, 23, 48, 74, 77, 83, 84, 93, 126,
 127, 132, 133, 141, 150, 152, 153, 157
 V. Nutton, 22, 23, 27, 30, 34, 39, 49, 56,
 60, 130, 149, 180
valetudinaria, 179
verus archiater, 149
verus medicus, 149
 Vivian Nutton, 2, 6, 34, 49, 52, 56, 60, 77,
 91, 93, 95, 109, 149, 156, 157, 167, 185,
 208, 211
 Άβδηρα, 189
- αγάπη
 αγάπης, 124, 126, 128, 139, 140, 141,
 142, 169, 211
 αγέννητα
 αγέννητων, 142
 Αθηναγόρας
 Αθηναγόρου, 161
 Αίγυπτος
 Αιγύπτου, 36, 112, 166, 188
 Αίλιος Αριστείδης, 74, 197, 203
 αίμα, 28, 84, 87, 144, 209
ακαθαρσία, 26
 Αλεξάνδρεια, 38, 60, 119, 156, 157, 170,
 172, 188, 192, 203, 212
αληθής ιατρός, 149
 Αλκμαίων, 28
 άμβλωση, 134, 137, 142, 143, 144
 Άμβλωση, 153
 Αναξίων, 189
 αναρρωτήριο, 181, 182
 ανθρώπινα δικαιώματα
 ανθρωπίνων δικαιωμάτων, 135, 136
ανθρώπων άνθρωποι, 147
 Αντιόχεια, 150, 166, 172, 188, 192
 Αντιοχείας, 193
 Αποκάλυψη Πέτρου, 161
 Απόλλων
 Απόλλωνα, 156
 απόστολο
 απόστολος, 17, 71
 Αρμένιοι, 169, 200
 Αρσάκειος, 187
Αρχαία Ιατρική, 22
 ασκητές, 43, 59, 83, 85, 112, 117, 120,
 145, 189, 202, 209, 213
 Ασκληπιεία, 191, 198
 Ασκληπιός, 35, 42, 48, 51, 52, 53, 74, 76,
 93, 101, 102, 196, 197
 Ασκληπιού, 24, 48, 51, 52, 53, 61, 69,
 102, 103, 105, 119, 120, 122, 152,
 156, 179, 191, 196, 197, 198, 208
 ασυλίες, 159
 Αυγουστίνος, 40, 60, 82, 84, 89, 90, 111,
 112, 113, 114, 115, 116, 122, 144, 146,
 153
 αυτοκτονία, 142, 144, 153
Αυτοκτονία, 144
Βασιλειάδα, 180, 181, 182, 184, 192
 Βασίλειος, 45, 90, 155, 180, 185, 186,
 188, 192, 202, 204, 210

- Βασιλείου, 45, 146, 168, 177, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 192
- Βουζύγεια, 125, 161
- βρεφοτροφεία*, 180
- Βυζάντιο
- Βυζαντίου, 183, 187
- Γαληνό, 44, 93, 109, 118, 130, 132, 133, 135, 149, 150, 159, 185, 203
- Γαληνός, 23, 26, 29, 31, 42, 58, 130, 132, 133, 135, 149, 150, 152, 159
- Γένεση, 138, 179, 180, 192
- Γεννάδιος, 153
- γεροντοκομεία*, 180
- Γιαχβέ, 36, 37, 46, 60, 89, 138, 204
- Γνωστική, 145
- Γνωστικισμός, 18
- Γρηγόριος Νύσσας, 162
- Γρηγορίου Νύσσας, 147
- γυναίκες, 104, 105, 119, 146, 151, 152, 161, 164, 169, 170, 188, 193, 194, 200
- γυναίκες γιατρο
ιατρίνα, 152
- Δεάλκου, 189
- δεκάνοι*, 194
- Δέκιος, 170
- Δευτερονόμιο
- Δευτ., 136, 138
- διακονία*, 193
- διάκονοι
- διακόνους, 164, 165, 166, 171
- διάρροια, 167
- Διαφωτισμός, 11, 12
- Διδαχή*, 143
- Διονύσιος, 170, 171, 173, 212
- διχοτομία, 145
- Δοκητισμός, 145
- δούλοι
- δούλων, 34, 135, 136, 190
- δούλους, 135, 146, 179, 190, 191, 211
- δυσεντερία, 167
- Εβραίοι
- Εβραίους, 36, 138, 150, 157
- Έδεσσα, 168, 169, 170, 185
- ειδωλολάτρης*
- Παγανιστής, 18, 19, 101, 109, 135, 150, 152, 156, 172
- Εικόνα Θεού
- Εικόνας Θεού, 138
- εικοτολογική φιλοσοφία, 149
- έκθεση, 139, 142, 144
- ελεφαντίαση, 26
- Ελληνική Ιατρική, 5, 27, 32, 63, 72, 73, 75, 85, 154
- Ελληνορωμαϊκό, 10, 17, 30, 60, 79, 101, 124, 136, 141, 159, 168, 175
- έμβρυο, 136, 143
- Εμπεδοκλή
- Εμπεδοκλής, 28, 130
- Ενσάρκωση, 18, 145, 148
- εντάσεις, 208
- επαφή με τους λεπρούς, 209
- Ευαγγέλια, 5, 7, 12, 58, 63, 67, 68, 70, 75, 89, 94, 95, 96, 98, 108, 113, 121, 141, 191, 201
- ευεργετισμός, 125, 142, 175, 177, 181
- Ευσέβιος, 48, 102, 104, 149, 150, 168, 169, 170, 171, 173, 200
- Ευστάθιος, 155
- Έφεσος, 60, 173, 203
- Εφραίμ, 169, 200
- Ζηνόβιος, 150, 153
- Ζώσιμος, 166
- Θεοδοσιανός, 172
- Θεοδόσιος, 173
- θεραπευτήρια, 179
- Θουκυδίδης, 23, 24, 25, 167, 168, 213
- Ιάκωβο 5:13–18, 208
- Ιάκωβος, 141
- Ιατρική Μέριμνα, 163
- Ιατρός ο αγαπητός, 150
- ιδρυματική φιλανθρωπία
- ιδρυματικής φιλανθρωπίας, 186
- ιερατική ιατρική, 155
- Ιερέας, 141
- Ιερόνυμος, 40, 60, 84, 90, 112, 117, 149, 157, 186, 193, 214
- Ιουδαίοι, 17, 37, 38, 39, 66, 67, 69, 75, 79, 86, 141
- Ιουδαϊσμός
- Ιουδαϊσμό, 138
- Ιουλιανός, 172, 187
- Ιπποκράτης, 29, 77, 126, 132, 134, 141, 149, 150, 152, 153
- Ιπποκρατικά*, 24, 34, 44, 156, 157
- Ιπποκρατική Εργογραφία, 29
- Ιπποκρατική Συλλογή, 22, 124, 134
- Ισίδωρος του Πηλουσίου, 150
- Ιταλία, 24, 30, 39, 57, 157, 166, 187
- Ιωάννης Εφέσιος, 193
- Ιωάννης της Εφέσου, 209
- Ιώβ, 97, 204
- κάθαρσις, 168

- Καθήκοντα*, 134
 Καινή Διαθήκη, 140
 Καινής Διαθήκης, 5, 7, 9, 10, 13, 39, 63, 64, 71, 75, 87, 88, 93, 94, 96, 97, 98, 106, 107, 111, 121, 139, 148, 164, 201
 Καισάρεια, 40, 180, 182, 186, 192
 Καισάριος, 156
 Καρακάλλα, 143
 Καρχηδόνα, 207
 Κασσιόδωρος
 Κασσιόδωρου, 157, 158, 159
 Κατά Κέλσου, 62, 78, 99, 102, 103, 143, 153, 161, 202
 Κατηχητικά ομιλίες, 162
κελυφοκομεία, 180
 Κικέρων, 131, 134
 κλασική αρχαιότητα
 κλασικής αρχαιότητας, 136, 151, 197
 Κλάυδιος Αιλιανός, 161
 Κλήμης, 140
 Κλήμης Αλεξανδρινός, 143, 161
 κληρικοί
 κληρικών, 82, 163, 165, 166, 171, 199
 κοινόβια
 κοινοβίων, 179
 Κολοσσαείς, 43, 73, 115, 150
 κόμης αρχιάτρος
 κόμη αρχιάτρο, 157
 κοπιάτες, 171
 κοσμοθεωρία, 17, 174
 Κυπριανός
 Κυπριανού, 79, 110, 165, 170, 171, 211, 212
 Κύριλλος
 Κύριλλου, 172
 Κωνσταντίνη, 172, 204
 Κωνσταντινική, 163
 Κωνσταντίνος
 Κωνσταντίνο, 151
 Κωνσταντινούπολη, 57, 180, 186, 188, 192, 193, 194
 λέπρα, 5, 25, 26, 68, 118, 205, 209
 λεπροί, 95, 147, 181, 184, 191, 205
 λεπτοσπείρωση, 167
 Λευίτης, 141
 λοιμός του Κυπριανού, 163, 166, 167
 λοιμός των Αθηνών, 23, 25, 167, 213
 Λουκάς, 17, 25, 47, 66, 69, 88, 89, 150, 205
 Μακάριος, 213
 Μαξιμίνος, 168
 Μαρτιάλη, 191
 μαύρη χολή, 28
 Μεσαίωνα
 Μεσαίωνα, 14, 83, 84, 85, 99, 100, 111, 119, 120, 151, 152, 155, 157, 158, 159, 187
 Μεσογειακή κουλτούρα, 17
Μεταδοτικότητα, 25, 27
 Μικρά Ασία, 18, 104, 105
 Μοναρχιανιστική, 149
 μοναστήρι
 μοναστηριού, 182
 Μοναχισμός, 179
μόνος ιατρός, 149
 Μονοφυσίτες
 Μονοφυσιτών, 148, 193
 Μοντανισμός, 18, 103, 104, 105, 118
 Μοντανιστές, 104, 105, 202
 Μουρατόρι, 150
 Ναγκ Χαμάντι, 18
 νατουραλιστική
 νατουραλιστικής, 90, 92, 152
 Νεμέσιος, 45, 150
 νεογέννητα
 νεογέννητων, 135, 136, 180
 νεογνά
 νεογνών, 142, 144, 183
 νομιμοποίηση, 55, 110, 118, 121, 123, 151, 153, 163, 173, 176
 Νοσοκομεία, 179, 186
 Νοσοκομείο, 179, 180, 185, 192
ξενοδοχεία, 180, 186, 187
 ξένοι
 ξένων, 135, 175
 ξενώνες, 180, 183, 195, 198
 Οδύσσεια, 27
 Ομιλίες, 140
 Ορειβάσιος, 26, 33
 Όρκος του Ιπποκράτη
 Όρκος του Ιπποκράτη, 156
ορφανοτροφεία, 180, 183, 184
παγανιστής, 18, 19, 49
 Παλαιστίνιοι, 17, 69, 87
 Παλλάδιος, 192
 Παναίτιος, 134
 Παντοκράτορας, 182
παραβολάνοι
 παραβολάνους, 172, 173, 188, 192, 194, 195, 196
 παραβολή
 παραβολής, 44, 141, 159, 206

- Παραγγελία*, 126, 129, 130, 159
 πατριάρχης, 172, 194
 πατριάρχης της Αλεξάνδρειας, 189
 Παύλος, 5, 26, 42, 70, 71, 95, 96, 97, 149, 193
 Παχώμιος
 Παχωμίου, 182
Περί Επιδημιών, 25, 189, 191
 πλανόδιοι, 5, 27
 Πλάτων, 28, 130
 Πλάτωνα, 28
 πλευρίτιδα, 24, 27
πνευματικός Ιπποκράτης, 149
 πνευμονία, 24
 ποντίφηκας, 149
 Πράξεις, 63, 66, 70, 75, 88, 95, 96, 97, 106, 107, 121, 139, 164, 165, 201
 πρεσβύτεροι
 πρεσβύτερους, 164
 Πρόκλος, 98, 105, 150
 πτωχοτροφίο, 180
 Πυθαγόρειοι, 136
πυρετός, 24, 89
 ρωμαϊκός, 102, 137
 Ρώμη, 30, 34, 51, 57, 60, 106, 107, 123, 124, 127, 133, 135, 136, 141, 149, 157, 165, 166, 170, 172, 186, 190, 193, 196, 203
 Σαμαρείτης
 Σαμαρείτη, 141, 159, 206
 σάρκα, 5, 71, 89, 97, 112, 138, 145, 147, 148, 212
 Σεπτίμιος Σεβήρος
 Σεπτίμιο Σεβήρο, 98, 105, 143
 Σίρτα, 172
 Σκριμπόνιος, 161
σπουδαίοι
 σπουδαίων, 38, 188, 189, 192, 193, 195
 Σπουδαίοι, 188
 στοιχεία, 6, 9, 11, 13, 17, 26, 28, 31, 32, 33, 40, 43, 50, 56, 65, 78, 81, 85, 101, 103, 105, 107, 108, 109, 110, 118, 124, 134, 138, 139, 150, 151, 152, 154, 155, 157, 163, 174, 177, 201, 202
 Στυλίτης, 169, 212
 στωικισμό, 137
 στωικισμός, 137
 Στωικοί, 125, 131, 137
 Σύνοδος των Ληστών, 173
 σύφιλη, 25
 Σωζόμενος, 169, 180, 192
 Σωκρατικοί, 137
 σωματικά ελαττώματα, 136
 σωτηρία, 145
 Τατιανός, 21, 40, 43, 44, 52, 55, 76, 77, 201
 ταφή, 125, 169, 171, 191, 199
 Τερτυλλιανός, 21, 40, 41, 44, 76, 77, 82, 84, 98, 100, 104, 143, 144, 164, 165, 201, 212
 Τερτυλλιανού, 41, 42, 45, 99, 170
 Τερτυλλιανό, 212
 Τέταρτο Ευαγγέλιο, 95, 189
 τέταρτος αιώνας
 τέταρτο αιώνα, 55, 82, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 124, 130, 142, 150, 152, 154, 155, 156, 163, 171, 172, 177, 184, 185, 189, 191, 194, 214
 Τίμαιο
 Τίμαιος, 28
 Τίμαιος, 28
 τριχοφυτίαση, 26
 τύφος, 167
 Υιοθετιστική, 149
 ύστερη αρχαιότητα, 14, 16, 26, 72, 83, 91, 119, 155, 176, 181, 188, 214
 Φαμπιόλα, 186, 193
 φάρμακα, 11, 21, 31, 32, 33, 35, 38, 44, 48, 52, 58, 62, 73, 77, 87, 89, 134, 174, 187, 192, 201, 203
 φιλανθρωπία, 6, 15, 16, 112, 123, 124, 126, 128, 130, 132, 134, 137, 138, 139, 140, 141, 147, 148, 153, 159, 163, 169, 170, 172, 174, 176, 179, 180, 182, 183, 186, 190, 191, 198, 199, 205, 206, 207, 214
 Χριστιανική, 6
Φιλανθρωπία, 25, 124, 125, 131, 135, 139, 141, 142, 179
φιλόπονοι
 φιλόπονους, 188, 192, 193, 194
 Φιλόπονοι, 188
φιλόπτωχος, 154, 175
φιλόσοφος, 46, 130, 132, 135, 150, 159, 172, 203
 φλέγμα, 23, 28
 φροντίδα υγείας, 185, 190
 φτωχοί, 15, 59, 125, 127, 128, 132, 133, 139, 140, 146, 147, 148, 153, 154, 159, 164, 166, 169, 171, 174, 175, 176, 177,

- 178, 180, 186, 187, 188, 190, 191, 192,
195, 197, 198, 199, 208
- φυλακισμένοι, 136
- φυματίωση, 24
- Χαλκηδόνιοι
Χαλκηδονίων, 148
- χήρες, 124, 163, 164, 165, 199, 208
- χολή, 28
- Χριστιανική ιατρική, 6, 17, 174
- Χριστολογία, 108, 149
- Χρυσόστομος
Χρυσοστόμου, 73, 81, 98, 112, 113,
114, 115, 166, 177, 178, 191, 192
- ψαλμωδία, 188
- ψωρίαση, 26
- Ωριγένης, 21, 42, 44, 49, 74, 76, 79, 84,
98, 99, 100, 102, 103, 111, 143, 149,
153, 201, 202, 209