

### 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.<sup>1</sup> Ένας μπορεί να αναφέρει πολλούς εξαιρετικούς ερευνητές για αυτήν την άποψη.<sup>2</sup> 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.»<sup>3</sup> 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.»<sup>4</sup> 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.»<sup>5</sup> 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 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

<sup>1</sup> 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. Schadewaldt, *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

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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 .

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> Nutton, *Από τον Γαληνό στον Αλέξανδρο* "From Galen to Alexander" X 5

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»<sup>6</sup>.

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 χρήση<sup>7</sup>—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.<sup>8</sup> Ο David Aune αναφέρει δεκαεφτά περιπτώσεις που ο Ιησούς θεραπεύει τους τυφλούς, κωφούς, άλαλους, χλωλούς, λεπρούς και ανάπηρους όλων των

---

<sup>6</sup> 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».

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

<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> Το λεξιλόγιο των Ευαγγελίων (τόσο των Συνοπτικών όσο και του Τετάρτου Ευαγγελίου) είναι αποκαλυπτική.<sup>11</sup> 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).<sup>12</sup> 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).<sup>13</sup> 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).<sup>14</sup> 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 μήνυμά 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

<sup>9</sup> Η πεθερά του Πέτρου (Μκ 1:29–31 = Μτ 8:14–15 = Λκ 4:38–39) ἓνας λεπρός (Μκ 1:40–45 = Μτ 8:1–4 = Λκ 5:12–16) ἓνας παραλυτικός (Μκ 2:1–12 = Μτ 9:1–8 = Λκ 5:17–26) ἓνας ἄνθρωπος με ξεραμένο χέρι (Μκ 3:1–6 = Μτ 12:9–14 = Λκ 6:6–11) ἡ κόρη του Ιαερίου (Μκ 5:21–43 = Μτ 9:18–26 = Λκ 8:40–56) ἡ μία γυναίκα με αιμορραγία (Μκ 5:25–34 = Μτ 9:20–22 = Λκ 8:43–48) ἓνας κωφάλαλος (Μκ 7:31–36) ὁ τυφλός στη δεξιαμένη της Βηθεσδά (Μκ 8:22–26) ὁ τυφλός Βαρτίμαιος (Μκ 10:46–52 = Μτ 9:27–34 = Λκ 18:35–43); a young man at Nain (Λκ 7:11–17) ἡ συγκύπτουσα (Λκ 13:10–17), δέκα λεπροί (Λκ 17:11–19) ἓνας ἄνθρωπος με ιδρωπικία (Λκ 14:1–6) ἓνας παραλυτικός (Ιω 5:1–9) ἡ ανάσταση του Λαζάρου (Ιω 11) ὁ εκ γενετῆς τυφλός (Ιω 9:1–41) ὁ 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).

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

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> TDNT 1:433–34, s.v. απόστολος.

Πράξεις<sup>15</sup>. 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 περιπτώσεις ότι «οι πρώτοι Χριστιανοί δεν ήταν καθόλου κατώτεροι προς τους ομόθρησκους τους στο να ομολογούν ότι κατέχουν τη δύναμη να θεραπεύουν κάθε είδους ασθένειες.»<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

Αν στραφούμε από τα Ευαγγέλια και τις Πράξεις στις Επιστολές της Καινής Διαθήκης, βρίσκουμε λίγα για ειδική αναφορά σε θεραπεία.<sup>19</sup> 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 γραφτά της Καινής Διαθήκης, και που συντάχθηκε λίγο πριν το 50 μ.Χ.<sup>20</sup>

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.<sup>21</sup> Αναφέρεται στη φυσική υγεία και την ανάνηψη ή σε

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

<sup>16</sup> Case, *Η Τέχνη της Θεραπείας* "Art of Healing" 254.

<sup>17</sup> Ρακε 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).

<sup>18</sup> 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.

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

<sup>20</sup> 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

<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> 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. ἀλείφω .

<sup>22</sup> 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 ἐμῖν 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 χρωῖ 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 praecepta” 40 n. 24). Είναι απίθανο να αναφέρεται φυσική ασθένεια σε κάθε περίπτωση.

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> 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 ήλθει τον έλαιον πολλούς άρρώστους και έθεράπευσεν), 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.<sup>25</sup> Η πρώτη καταγεγραμμένη αναφορά για τη χρήση του χρίσματος για θεραπεία ανάγεται στις αρχές του 3<sup>ου</sup> αιώνα, όταν ο Πρόκλος Τορπακίων που ήταν μέλος της σχέτας των Μοντανιστών,<sup>26</sup> λέγεται ότι θεράπευσε τον Ρωμαίο αυτοκράτορα Σεπτίμιο Σεβήρο (193–211) με χρίσμα.<sup>27</sup> Η περικοπή στον Ιάκωβο αναφέρεται από τον Ωριγένη<sup>28</sup> (‘Αλλήλοις εξαγγέλλετε τα παραπτώματα υμών, όπως ιαθήτε)· και τον Ιωάννη Χρυσόστομο,<sup>29</sup> αλλά μόνο ο τελευταίος το συνδέει με φυσική θεραπεία.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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,

---

<sup>25</sup> 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 ἁγίου), 27 (καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ’ αὐτοῦ); Απ. 3:18 (καὶ κολλούριον ἐγχρῖσαι τοὺς ὀφθαλμούς σου ἵνα βλέπης.). Μπορεί κανείς να συμπεράνει ότι η προσευχή των πρεσβυτέρων στον Ιάκωβο, αυτή η ίδια αποτελεί το χρίσμα.

<sup>26</sup> Για τον Μοντανισμό δες παρακάτω.

<sup>27</sup> Τερτυλλιανός, Ad Scapulam 4

<sup>28</sup> 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

<sup>29</sup> Ιωάννου Χρυσόστομου, Περί Ιερωσύνης 3.6.

<sup>30</sup> 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

<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup>

### 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 Β. Β. 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.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> Ο Ιουστίνος ο Μάρτυς, για παράδειγμα αναφέρει ταυτόχρονα τη θεραπεία και τον εξορκισμό ως σύγχρονα φαινόμενα στην εκκλησία.<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup> Ως εκ τούτου, αν και φαίνεται να μιλούν για σύγχρονα φαινόμενα, μάλλον αναφέρονται σε θαύματα που αποδίδονταν στους αποστόλους στην Καινή Διαθήκη.<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup> Μπορεί κάλλιστα να

<sup>32</sup> 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.

<sup>33</sup> 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

<sup>34</sup> 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.

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

<sup>36</sup> Ιουστίνος ο Μάρτυς, *Δεύτερη Απολογία* 6' ίασαντο και ἔτι νῦν ἰῶνται

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

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

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

<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> 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.<sup>43</sup>

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 θαύμα. 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.<sup>44</sup> 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).<sup>45</sup> Άλλοι θεοί με αξίωση για παγκόσμια λατρεία (π.χ. η Ίσις και ο Σέραπις) προσέλκυαν μεγάλο αριθμό ανθρώπων που αναζητούσαν ανακούφιση από ασθένειες.<sup>46</sup> Μαρτυρίες για θαυματουργές θεραπείες που πραγματοποιήθηκαν από τους θεούς (που ονομάζονται αρεταλογίες) χρησιμοποιήθηκαν για να προσελκύσουν όσους αναζητούσαν θεραπεία. Η προθυμία για θεραπεία παρήγαγε

---

μια 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.

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

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

<sup>43</sup> McEwen, *Η Διακονία της Θεραπείας* "The Ministry of Healing" 137–8.

<sup>44</sup> 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. Whitehorne, *ΉΤΑΝ Ο Μάρκος 'Αυρήλιος υποχονδριακός*; "Was Marcus Aurelius a Hypochondriac?" *Latomus* 36 [1977]: 413–21, also on the correspondence).

<sup>45</sup> Edelstein and Edelstein, *Ασκληπιός* Asclepius 2:255.

<sup>46</sup> 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 «ειδωλόατρης Χριστός», ο Απολλώνιος ο Τυανεύς.<sup>47</sup>

Ο Ramsay MacMullen έχει υποστηρίξει επανειλημμένα ότι από όλα τα στοιχεία του Χριστιανισμού που έλκυαν τους ειδωλόατρες, τα θαύματα θεραπείας με εξορκισμό είχαν τη μεγαλύτερη έλξη.<sup>48</sup> «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».<sup>49</sup> 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 ειδωλόατρών.<sup>50</sup> 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.»<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup> Χωρίς να δηλώνουν ρητά ότι η εποχή των θαυμάτων είχε

<sup>47</sup> 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 «ειδωλόατρης 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.

<sup>48</sup> 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.

<sup>49</sup> 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.

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

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

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

<sup>53</sup> 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,<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup> Ο Ωριγένης, μάλλον, τονίζει τη σημασία των οραμάτων στις μεταστροφές,<sup>56</sup> ενώ το μόνο είδος θαύματος που παραμένει εξέχον στα απολογητικά έργα είναι ο εξορκισμός.<sup>57</sup>

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». <sup>58</sup> 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». <sup>59</sup> 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.<sup>60</sup> Έχει κανείς την αίσθηση ότι όταν οι ισχυρισμοί για

---

<sup>54</sup> Haer. 2:48–9.

<sup>55</sup> 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.

<sup>56</sup> Κατά Κέλσου.1.46.

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

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

<sup>59</sup> Αυτόθι, 328, 329.

<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup>

### 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.<sup>63</sup> 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

<sup>61</sup> «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).

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

<sup>63</sup> 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 (Αἰρέσεις Οὗτοι 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.<sup>64</sup> 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».<sup>65</sup> Η γυναίκα δεν περιγράφεται ως Μοντανίστρια, αλλά το ίδιο το γεγονός ότι ως γυναίκα άσκησε προφητική διακονία μπορεί να υποδηλώνει μοντανιστική επιρροή.<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup>

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

<sup>64</sup> 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: δες T. D. Barnes, *Η Χρονολογία του Μοντανισμού* “The Chronology of Montanism,” *Journal of Theological Studies*, n.s., 20 (1970): 403–408.

<sup>65</sup> *De anima* 9.4. Για τον Μοντανισμό στη Βόρειο Αφρική, δες Barnes, *Τερτυλλιανός Tertullian* 130–42

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

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

<sup>68</sup> 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 μούνται 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 κεκαυθηδκέναι καὶ τὸν Χριστὸν πρὸς αὐτὴν ἐληλυθέναι συνυπνωκέναι τε αὐτῇ τοῦτῳ 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 Ελισσαί, έφτασαν ως τον έκτο αιώνα και τους αποδίδονταν θεραπευτικές δυνάμεις.<sup>69</sup> 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.<sup>70</sup> 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.<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup> 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 απέκάλυψε μοι τουτονί τόν τόπον εΐναι άγιον και ώδε τήν Ίερουσαλήμ έκ τοϋ ουρανοϋ κατιέναι». διό φασι και άχρι τής δεϋρο μυεΐσθαι τινας οϋτω γυναΐκας έκεΐσε έν τω τόπω και άνδρας, πρός τó έπιμεινάσας αύτάς ή αυτούς τόν Χριστόν θεωρησαι. γυναΐκες γοϋν παρ' αύτοΐς καλοϋνται προφήτιδες. οϋ πάνυ δέ σαφώς οΐδα εί παρ' αύτοΐς ή παρὰ τοΐς κατά Φρύγας· όμοϋ γάρ είσι και τó αυτό φρόνημα κέκτηνται).*

<sup>69</sup> 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).

<sup>70</sup> Ειρηναίος, Κατά Αιρέσεων 2.31.2

<sup>71</sup> 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).”

<sup>72</sup> 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.<sup>73</sup> 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.<sup>74</sup> Ωστόσο, οι ιστορίες των μαθητών που ανέστησαν ανθρώπους από τους νεκρούς είναι πιο πολλές από αυτές της θεραπείας.<sup>75</sup> 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.<sup>76</sup>

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.<sup>77</sup> 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.<sup>78</sup> Οι χριστιανοί προσπάθησαν να καλύψουν το αίτημα για υγεία προσφέροντας θεραπεία<sup>79</sup> και απελευθέρωση από τον θάνατο. Η Perkins παραθέτει ως ένδειξη τις *Πράξεις του Πέτρου*,<sup>80</sup> 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.<sup>81</sup> Οι Πράξεις του Πέτρου, ένα υποβολιμαίο μυθιστόρημα που περιέχει γνωστικά στοιχεία και τάσεις των εγκρατιτών, είναι απλώς ανεπαρκές ως απόδειξη για να

---

<sup>73</sup> Αυτόθι, 162–73

<sup>74</sup> Για τη θεραπεία στα πρώιμα Χριστιανικά απόκρυφα έργα, δεξ Kee, *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.

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

<sup>76</sup> Αυτόθι 172–3

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

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

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

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

<sup>81</sup> 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».<sup>82</sup> 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.<sup>83</sup> 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.<sup>84</sup>

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.<sup>85</sup> 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.<sup>86</sup> 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.<sup>87</sup> Αλλά η θεολογική του επιρροή είναι πιθανό να

---

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

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

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

<sup>85</sup> Η Merideth κάνει αυτό το σημείο 73–74.

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

<sup>87</sup> 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».<sup>88</sup> 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.<sup>89</sup> 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.<sup>90</sup>

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»<sup>91</sup>. Η περιγραφή του Γρηγορίου Νύσσης (περίπου 330 μ.Χ.–περ. 395) για το ευρύ ενδιαφέρον

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

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

<sup>90</sup> «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

<sup>91</sup> 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 καταστηματάρχης 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». <sup>92</sup> 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». <sup>93</sup> Ο ειδωλολάτρης κριτικός του Χριστιανισμού Κέλσος περιέγραψε τους ηγέτες του Χριστιανισμού ως «εργάτες στο μαλλί, τσαγκάρηδες, εργαζόμενοι σε πλυντήρια, και ζευγάδες σε βόδια.» <sup>94</sup> 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. <sup>95</sup> 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. <sup>96</sup> 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

---

<sup>92</sup> 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 πύθιοιο, 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 χρή τδ κακδν τοῦτο τί χρή ὀνομάσαι, φρενῖτιν τοι φυῖα*

<sup>93</sup> Lane Fox, *Ειδωλολάτρεις και Χριστιανοί* Pagans and Christians 330.

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

<sup>95</sup> Lane Fox, *Ειδωλολάτρεις και Χριστιανοί* Pagans and Christians

<sup>96</sup> 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.

πληρότητα πηγών. Ορισμένες μορφές χριστιανικής θεραπείας τον τέταρτο αιώνα 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,<sup>97</sup> 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.<sup>98</sup> 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.<sup>99</sup> 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».<sup>100</sup> Ο Μπράουν υποστηρίζει ότι το θέμα δεν είναι θέμα λαϊκής δεισιδαιμονίας ή ειδωλολατρικών επιβιώσεων που εισέρχονται στην εκκλησία, αλλά αγώνες 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 άρχισε να ασκεί 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.<sup>101</sup> 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

---

<sup>97</sup> 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 Cserregi, *Η «Η Συνθετική Ιστορία των Θαυματουργών Συλλογών της Ελληνικής Χριστιανικής Εγκοίμησης»*. “The Compositional History of Greek Christian Incubation Miracle Collections.”

<sup>98</sup> 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)

<sup>99</sup> 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.

<sup>100</sup> 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).

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

χριστιανικής πρακτικής. Εξιδανικεύει την παρθενία και την αγαμία και κήρυττε 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.<sup>102</sup>

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.<sup>103</sup> 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 ήρωες<sup>104</sup> 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.

---

<sup>102</sup> 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)

<sup>103</sup> See Dodds, Pagan and Christian 7–36.

<sup>104</sup> See Frend, *Martyrdom and Persecution* 356, 548

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 αρχαιότητα.<sup>105</sup> 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 ιεροκήρυκες, 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.<sup>106</sup> 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.<sup>107</sup> 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.<sup>108</sup> Ο Αυγουστίνος πράγματι, κορόιδευε τις απόψεις των Δονατιστών για τα θαύματα.<sup>109</sup> Αργότερα στη ζωή του άρχισε να αλλάζει γνώμη, ιδιαίτερα αφού τα οστά του μάρτυρα Στεφάνου μεταφέρθηκαν στην Ιπώννα το 424 και φέρεται να έκανε περίπου εβδομήντα θαύματα σε λιγότερο από δύο χρόνια.<sup>110</sup> Συνέλεξε αναφορές για αυτές και άλλες θεραπείες και κατέγραψε μεγάλο αριθμό από αυτές στο 22<sup>ο</sup> 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

---

<sup>105</sup> 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.

<sup>106</sup> 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.

<sup>107</sup> Warfield 37–38.

<sup>108</sup> 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*.

<sup>109</sup> 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.

<sup>110</sup> 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.<sup>111</sup>

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.<sup>112</sup> 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.<sup>113</sup> 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.<sup>114</sup> 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.<sup>115</sup> 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.<sup>116</sup> Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, σε μια κοινή άποψη για τους πατέρες, υποστήριξε ότι τα θαύματα είχαν σταματήσει με την αποστολική εποχή.<sup>117</sup> 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.<sup>118</sup>

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.<sup>119</sup> 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

---

<sup>111</sup> 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.

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

<sup>113</sup> Αυτόθι 90-1

<sup>114</sup> Αυτόθι 86-7

<sup>115</sup> Αυτόθι 46-7

<sup>116</sup> Αυτόθι 48

<sup>117</sup> Αυτόθι 49.

<sup>118</sup> Αυτόθι 81

<sup>119</sup> 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.<sup>120</sup>

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.<sup>121</sup> 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.<sup>122</sup> 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».<sup>123</sup> Ο Αυγουστίνος και άλλοι πατέρες, ωστόσο, θεωρούσαν κατακριτέα την εξάρτηση από μαγικές δυνάμεις και συσκευές, επειδή απέδιδαν αυτές τις δυνάμεις σε δαιμονικές δυνάμεις.<sup>124</sup> Για περισσότερους από τρεις αιώνες οι Χριστιανοί είχαν καταδικάσει τη χρήση όλης της μαγείας, συμπεριλαμβανομένων των φυλαχτών και των χαϊμαλιών.<sup>125</sup> Έτσι ο Ιωάννης ο

---

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

<sup>121</sup> 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.

<sup>122</sup> 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.

<sup>123</sup> Θεοδοσιανός Κώδικας 9.16.3

<sup>124</sup> 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.

<sup>125</sup> «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.<sup>126</sup> 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.<sup>127</sup> 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.<sup>128</sup> Ο Αυγουστίνος παραπονέθηκε για Χριστιανούς που συμβουλευτήκαν αστρολόγους αφού ανεπιτυχώς αναζήτησαν θεραπεία μέσω προσευχής και φυσικών θεραπειών.<sup>129</sup> 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.<sup>130</sup>

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.<sup>131</sup> 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.<sup>132</sup> 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.<sup>133</sup> Η ισχυρή αποκήρυξη των μαγικών πρακτικών από τους Χριστιανούς τον τέταρτο αιώνα υποδηλώνει τόσο μια θρησκευτική αντιπαράθεση με

<sup>126</sup> Ιωάννης Χρυσόστομος, Ομιλία 8 στους Κολοσσαείς.

<sup>127</sup> 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.

<sup>128</sup> 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.

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

<sup>130</sup> *Αυτόθι*.

<sup>131</sup> Αυγουστίνος, *Περί Χριστιανικού Δόγματος* 2.45

<sup>132</sup> 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.

<sup>133</sup> 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.<sup>134</sup>

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.<sup>135</sup> 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.<sup>136</sup>

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

<sup>134</sup> Greer, *Ο Φόβος της Ελευθερίας* The Fear of Freedom 123.

<sup>135</sup> 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.

<sup>136</sup> 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 θανάτους<sup>137</sup>). 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.<sup>138</sup> Οι ιστορίες ήταν άφθονες για κάθε είδους σωματική αναπηρία που γιαιτρεύτηκε 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.<sup>139</sup>

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).<sup>140</sup> 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,

---

<sup>137</sup> DCA 2:2042, s.v. "Wonders."

<sup>138</sup> 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.

<sup>139</sup> Για τη μαγική χρήση του ονόματος του Ιησού, δεξAune, *Μαγεία στον Πρώιμο Χριστιανισμό* "Magic in Early Christianity" 1545–8.

<sup>140</sup> Για την ανάπτυξη της λατρείας των μαρτύρων δεξ, 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.<sup>141</sup> «Σαν τους αρχαίους θεούς,» γράφει ο Α. Η. Μ. 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.<sup>142</sup>

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.<sup>143</sup> 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.<sup>144</sup> 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.<sup>145</sup>

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

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

<sup>142</sup> Jones, *Ύστερη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία* Later Roman Empire 2:961

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

<sup>144</sup> Αυτόθι 148-9

<sup>145</sup> Αυτόθι 150-1

μαγεία.<sup>146</sup> «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».<sup>147</sup> 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,<sup>148</sup> μεταξύ της εύπιστης εποχής των θαυμάτων και της σύγχρονης κατανόησης της φύσης της πραγματικότητας απεικονίζεται όμορφα από τον Harold Remus.<sup>149</sup> 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.<sup>150</sup> Ο ισχυρισμός του MacMullen ότι τα θαύματα πέτυχαν να προσφέρουν μια πιο πειστική έκκληση από το κήρυγμα και την απολογητική είναι αβάσιμος.<sup>151</sup> Αρκεί να επισημάνουμε ότι οι ισχυρισμοί περί θαυματουργικής θεραπείας δεν ευθύνονται για τις περισσότερες από κάποιες διάσημες μεταστροφές στον Χριστιανισμό του τέταρτου αιώνα.<sup>152</sup> Οι Χριστιανοί δεν πρόσφεραν την ίδια υπόσχεση θεραπείας στους ειδωλολάτρες που θα μπορούσε να τους δώσει η θεραπεία του ναού του Ασκληπιού.<sup>153</sup>

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

---

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

<sup>147</sup> Αυτόθι 114

<sup>148</sup> 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.

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

<sup>150</sup> 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.

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

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

<sup>153</sup> 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».<sup>154</sup> 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.<sup>155</sup> 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.

<sup>154</sup> . Merideth 29.

<sup>155</sup> 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.<sup>156</sup> 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.<sup>157</sup> 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.

---

<sup>156</sup> DCA 2:2042–4, s.v. “Wonders.”

<sup>157</sup> Δες Αυγουστίνος, Η Πόλη του Θεού 8.160; cf. 8.350–3.