

### Η Βάση της Χριστιανικής Ιατρικής Φιλανθρωπίας

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

### Η Ιατρική Φιλανθρωπία στον Ελληνορωμαϊκό Κόσμο

Ο όρος φιλανθρωπία είναι Ελληνική και σημαίνει «αγάπη για την Ανθρωπότητα»<sup>3</sup>. Η αρχική σημασία της λέξης ήταν η ευεργεσία των θεών για τους ανθρώπους, μέριμνα που

---

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

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

<sup>3</sup> Για τη φιλανθρωπία, δες J. Ferguson, *Ηθικές Αξίες στον Αρχαίο Κόσμο* (Moral Values in the Ancient World) 102–17, και R. le Déaut, *Φιλανθρωπία μέσα στην Ελληνική Λογοτεχνία μέχρι την Καινή*

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

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

---

*Διαθήκη*, ("Philanthropia dans la littérature grecque Jusqu'au Nouveau Testament,") in *Studie Testi: Mélanges Eugène Tisserant* 1:255–94.

<sup>4</sup> Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων 3.98. *Τῆς φιλανθρωπίας ἐστὶν εἶδη τρία· ἐν μὲν διὰ τῆς προσηγορίας γινόμενον, οἷον ἐν οἷς τινες τὸν ἐντυχόντα πάντα προσαγορεύουσι καὶ τὴν δεξιὰν ἐμβάλλοντες χαιρετίζουσιν. Ἄλλο εἶδος, ὅταν τις βοηθητικὸς ᾗ παντὶ τῷ ἀτυχοῦντι. Ἔτερον εἶδος ἐστὶ τῆς φιλανθρωπίας ἐν ᾧ τινες φιλοδειπνισταὶ εἰσι.*

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

<sup>6</sup> A. R. Hands, *Φιλανθρωπίες και Κοινωνική Βοήθεια σε Ελλάδα και Ρώμη* (Charities and Social Aid in Greece and Rome) 77–88; G. Downey, «Ποιος είναι ο Πλησίον μου; Η Ελληνική και η Ρωμαϊκή Απάντηση (The Greek and Roman Answer)», *Anglican Theological Review* 47 (1965): 2–15; H. Fashar and J. Jouanna, eds., *Ιατρική και Ηθική κατά την Αρχαιότητα* (Médecine et morale dans l'antiquité). Για μια ανασκόπηση της βιβλιογραφίας για την ιστορία της Χριστιανικής φιλανθρωπίας, δες Finn 26–33. Οι προσεγγίσεις στη μελέτη της πρωτοχριστιανικής φιλανθρωπίας αντανάκλουν γενικά μία από τις τρεις ιδεολογικές προοπτικές: αυτές που δίνουν έμφαση στην εξέλιξη, θεωρώντας τη χριστιανική φιλανθρωπία ως βελτίωση της ελληνορωμαϊκής φιλανθρωπίας. Αυτές που τονίζουν τη συνέχεια, θεωρώντας τις χριστιανικές πρακτικές απλώς μια συνέχεια της ελληνορωμαϊκής φιλανθρωπίας. και εκείνων που δίνουν έμφαση στην ταυτότητα του πολίτη, διερευνώντας το πολιτιστικό πλαίσιο της πρωτοχριστιανικής φιλανθρωπίας, όπως η *προστασία* ή ο *ευεργετισμός* (Holman, *Οι Πεινασμένοι Πεθαίνουν* [The Hungry Are Dying] 6–12). Σχετικά με τον ευεργετισμό (μια οικονομία που βασίζεται στο δώρο), που κυριάρχησε στον κλασικό κόσμο για χίλια χρόνια, δες P. Veyne, *Άρτος και Τσίρκα: Ιστορική Κοινωνιολογία και Πολιτικός Πλουραλισμός* (Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism), trans. B. Pearce. Αποδέχομαι την άποψη του H. Bolkestein (Φιλανθρωπία και Φροντίδα για τους φτωχούς [Wohltätigkeit und Armenpflege] στο *Προχριστιανική Αρχαιότητα* [Vorchristlichen Altertum]), Hands (Φιλανθρωπικά ιδρύματα και Κοινωνική Βοήθεια [Charities and Social Aid]), και Veyne ότι η χριστιανική φιλανθρωπία αντιπροσωπεύει μια νέα ριζική απομάκρυνση από τον κλασικό ευεργετισμό, που ήταν θεμελιωμένη στη θρησκεία (δες Bread and

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

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

---

Circuses 19–34, esp. 19). Richard Finn τροποποιεί αυτή την άποψη υποστηρίζοντας ότι τα κλασικά και χριστιανικά πρότυπα φιλανθρωπίας ήταν προηγουμένως χαρακτηριστικά των κοσμικών ηγεμόνων (Finn 208–14, 218–20· επίσης Brown, *Φτώχεια και Ηγεσία* (Poverty and Leadership) 1–44).

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

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

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

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

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

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

<sup>12</sup> Το ακριβές αντώνυμο για φιλανθρωπία είναι μισανθρωπία «μίσος για τους ανθρώπους»

<sup>13</sup> Ιπποκράτης *Παραγγελία* VI.

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

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

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

Η απόδοση τιμής για ευεργεσία είχε ιδιαίτερη αναφορά στη λειτουργία της πόλης-κράτους στον ελληνορωμαϊκό κόσμο, όπου πολλά από τα οικονομικά βάρη της κοινότητας καλύπτονταν από την εύπορη τάξη είτε με την εκτέλεση κάποιας λειτουργίας (δημόσια θέση που απαιτούσε συχνά σημαντικά προσωπικά έξοδα) ή με έκκληση στους πλούσιους για δημόσια συνδρομή. Ήταν μια τακτική πρακτική να λαμβάνεται ένα μέρος των δημοσίων εσόδων μιας πόλης από τα δώρα των πλουσίων· σε περίπτωση μιας συνδρομής θα γινόταν πρόταση για τη δημιουργία ταμείου για μια ανάγκη, στην οποία αναμενόταν να συνεισφέρουν τα πλούσια μέλη της κοινότητας. Η ώθηση για μια τέτοια προσφορά ήταν, θετικά, η *φιλοτιμία* («αγάπη της τιμής») ή η *φιλοδοξία* («αγάπη της δόξας») και, αρνητικά, η απειλή ότι οι πλούσιοι θα εκτεθούν σε διώξεις που θα μπορούσαν να οδηγήσουν στην

<sup>16</sup> Jones, Hippocrates 2:311.

<sup>17</sup> Edelstein, *Επαγγελματική Ηθική* ("Professional Ethics") 321 f.

<sup>18</sup> Hands, *Φιλανθρωπίες και Κοινωνική Βοήθεια* Charities and Social Aid 43.

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

<sup>20</sup> Brown, Power and Persuasion in Late Antiquity 95.

απώλεια είτε της θέσης τους, της τιμής ή του πλούτου τους. Ως αντάλλαγμα για τη συνδρομή τους, η κοινότητα ανταμείβει συχνά τους πλούσιους ευεργέτες στήνοντας τιμητικές επιγραφές, οι οποίες κατέγραφαν σε πέτρα ή μπρούτζο, μερικές φορές με μεγάλη λεπτομέρεια, τη φύση και το ποσό της ευεργεσίας. Χιλιάδες από αυτές τις επιγραφές παραμένουν σήμερα που μαρτυρούν τη δημόσια φιλανθρωπία των πλουσίων —και άλλων, όπως γιατρών, δασκάλων και φιλοσόφων— που έκαναν δημόσιες ευεργεσίες ή έκαναν κάποια δημόσια υπηρεσία.

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

---

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

<sup>22</sup> Hands, *Φιλανθρωπίες και Κοινωνική Βοήθεια* (Charities and Social Aid )85

<sup>23</sup> Tarn and Griffith, *Ελληνιστικός Πολιτισμός* (Hellenistic Civilization,)109.

<sup>24</sup> Αυτόθι, 110

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

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

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

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

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

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

<sup>28</sup> Το απόσπασμα λήφθηκε από το [http://www.poesialatina.it/ns/Greek/testi/Galenus/De\\_placitis\\_Hippocratis\\_et\\_Platonis\\_IX.html](http://www.poesialatina.it/ns/Greek/testi/Galenus/De_placitis_Hippocratis_et_Platonis_IX.html) η τοποθεσία επειδή τα κείμενα έχουν μακροεντολές παρουσιάζεται ως μη ασφαλής, όμως είναι πλουσιότατη

φιλανθρωπία], άλλοι πάλι για τη φήμη και την τιμή που παρακολουθούν το επάγγελμα». Ο Γαληνός συνεχίζει λέγοντας ότι όλοι ονομάζονται γιατροί, εφόσον παρέχουν υγεία, αλλά εφόσον οδηγούνται από διαφορετικά κίνητρα,<sup>29</sup> «ὁ μὲν τις φιλότιμος, ὁ δὲ φιλόδοξος, ὁ δὲ χρηματιστής.» Επομένως, ο στόχος των γιατρών ως ιατρών δεν είναι ούτε δόξα ούτε ανταμοιβή, όπως έγραψε ο εμπειρικός Μηνόδοτος.<sup>30</sup> «Αυτός είναι ο στόχος για τον Μηνόδοτο, αλλά όχι για τον Διοκλή,<sup>31</sup> και ούτε για τον Ιπποκράτη και τον Εμπεδοκλή<sup>32</sup>, ούτε για πολλούς άλλους αρχαίους, που αντιμετώπιζαν τους ανθρώπους από φιλανθρωπία» (IX 5. *ἀλλὰ Μηνოდότῳ μὲν τοῦτο, Διοκλεῖ δ' οὐ τοῦτο, καθάπερ οὐδὲ Ἰπποκράτει καὶ Ἐμπεδοκλεῖ οὐδ' ἄλλοις τῶν παλαιῶν οὐκ ὀλίγοις ὅσοι διὰ φιλανθρωπίαν ἐθεράπευον τοὺς ἀνθρώπους*). Η κατανόηση του Γαληνού της δύναμης των λέξεων φιλανθρωπία και φιλότιμος φαίνεται να υπερβαίνει το πνεύμα των συγγραφέων των ιπποκρατικών πραγματειών «Παραγγελία» και «περί ἰητροῦ», ακόμη κι αν δεν είναι τελείως διαφορετικός από αυτούς. Ο λόγος για αυτό μπορεί να βρίσκεται στην επίδραση των ανθρωπιστικών και κοσμοπολιτικών ιδεών τόσο στη φιλοσοφική όσο και στη λαϊκή ηθική στην ελληνιστική και ρωμαϊκή σκέψη. Όπως έχει ήδη παρατηρηθεί, μετά τον τέταρτο αιώνα π.Χ. η λέξη φιλανθρωπία άρχισε να χρησιμοποιείται για να εκφράσει μια συνολική αγάπη για την ανθρωπότητα και ένα κοινό αίσθημα ανθρωπιάς. Έχει προταθεί ότι αυτή η αλλαγή οφειλόταν στον αυξανόμενο κοσμοπολιτισμό που ακολούθησε την κατάκτηση της Ανατολής από τον Αλέξανδρο ή ότι ήταν το αναπόφευκτο αποτέλεσμα της μείωσης της σημασίας της πόλης και του αυξανόμενου ατομικισμού του τέταρτου αιώνα.<sup>33</sup> Εν πάση περιπτώσει, το θέμα της κοινής συγγένειας της ανθρωπότητας υιοθετήθηκε από Κυνικούς και Στωικούς στην ελληνιστική Ελλάδα και την πρώιμη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία.<sup>34</sup> Βρίσκει κανείς στα γραπτά των Στωικών, ιδιαίτερα στον Μουσόνιο Ρούφο, τον Σενέκα, τον Επίκτητο και τον Μάρκο Αυρήλιο, μια έμφαση στην αδελφότητα όλων των ανθρώπων, την αγάπη για τον εχθρό και τη συγχώρεση όσων μας έχουν κάνει κακό. Η φιλοσοφία —όχι η θρησκεία— θεωρούνταν από τους μορφωμένους ως ηθικός δάσκαλος της ανθρωπότητας, και είναι προφανές ότι οι κοσμοπολίτικες ιδέες του στωικισμού επηρέασαν τη ρωμαϊκή κοινωνία, για παράδειγμα, στην αυξανόμενη βελτίωση της κατάστασης των δούλων. Η στωική έμφαση στη συμπάθεια και την αδελφότητα φαίνεται ότι επηρέασε την έννοια της φιλανθρωπίας, η οποία χρησιμοποιήθηκε για να δηλώσει το καλοπροαίρετο και πολιτισμένο συναίσθημα

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

<sup>30</sup> Ο Μηνόδοτος αναφέρεται από τον Γαληνό στο έργο για Ιπποκράτη και Πλάτων ως Εμπειρικός *οὔκουν τοῖς ἰατροῖς τὸ τέλος ἐστὶν ὡς ἰατροῖς ἔνδοξον ἢ πόριμον, ὡς Μηνόδοτος ἰατρὸς ἐμπειρικός ἔγραψεν*, Ο Μηνόδοτος ήταν ηγέτης των Εμπειρικών

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

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

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

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



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

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

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

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

<sup>36</sup> *Attic Nights* 13.17.1.

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

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

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

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

καλύτερος γιατρός πρέπει να είναι και φιλόσοφος. Ο Γαληνός δεν περιόρισε τον ρόλο της φιλοσοφίας στην ιατρική απλώς στην παροχή του επιστημονικού πλαισίου που παρέχει η φυσική φιλοσοφία, αλλά επίσης επέμεινε ότι η φιλοσοφία παρέχει τις ηθικές αρχές για την ιατρική θεωρία και πρακτική. Ως εκ τούτου, ο καλύτερος γιατρός πρέπει να είναι φιλόσοφος και ως τέτοιος πρέπει να είναι «αυτοελεγχόμενος και δίκαιος και απρόσβλητος στους πειρασμούς της ευχαρίστησης και του χρήματος· πρέπει να ενσωματώνει όλα τα διαφορετικά χαρακτηριστικά της ηθικής ζωής που είναι από τη φύση τους αλληλεξαρτώμενα» ( παρεμφερές κείμενο: *έν τῇ λογικῇ θεωρίᾳ γεγυμνάσθαι προσήκει, ἵνα δὲ φιλοπόνως τῇ τούτων ἀσκήσει παραμένη, χρημάτων τε καταφρονεῖν καὶ σωφροσύνην ἀσκεῖν, πάντα δὴ τῆς φιλοσοφίας ἔχει [61] τὰ μέρη, τό τε λογικόν καὶ τὸ φυσικόν καὶ τὸ ἠθικόν.* ).<sup>41</sup> Κυρίαρχο χαρακτηριστικό αυτής της ηθικής ζωής για τον Γαληνό ήταν η φιλανθρωπία. Αυτή η φιλανθρωπία εκδηλώθηκε με τον ισχυρισμό του ότι δεν ζήτησε ποτέ αμοιβή από κανέναν από τους μαθητές ή τους ασθενείς του. Ο Γαληνός μας λέει περαιτέρω ότι συχνά φρόντιζε για τις διάφορες ανάγκες των φτωχότερων ασθενών του.<sup>42</sup> Κάνοντας αυτό πίστευε ότι ακολουθούσε το παράδειγμα των αρχαίων, ιδιαίτερα του Ιπποκράτη. Ο Γαληνός εξιδανίκευσε τον Ιπποκράτη και τον θεώρησε υπόδειγμα ιατρικής αξιοπρέπειας και αρετής. Σε αυτή την πραγματεία ο Γαληνός γράφει ότι ο Ιπποκράτης αρνήθηκε την προσοδοφόρα θέση του γιατρού σε έναν ισχυρό Πέρση σατράπη για να μείνει στην Ελλάδα και να φροντίζει τους φτωχούς. Λίγο νωρίτερα στο ίδιο έργο, ο Γαληνός αποκαλεί την ιατρική «μια ιδιαίτερα φιλανθρωπική τέχνη».<sup>43</sup> Η απόρριψη χρημάτων του Ιπποκράτη και η επιλογή να θεραπεύει δωρεάν τους φτωχούς δεν είναι οι μόνες αποδείξεις της φιλανθρωπίας του που αναφέρει ο Γαληνός για να δείξει ότι η ιατρική είναι ιδιαίτερα φιλανθρωπική.<sup>44</sup> Προσθέτει ως πρόσθετη απόδειξη τα γεγονότα ότι δηλαδή όπου ταξίδεψε ο Ιπποκράτης ταξίδεψε «για να επαληθεύσει από την εμπειρία τι του είχε ήδη διδάξει ο συλλογισμός για τη φύση των τοποθεσιών και των νερών».<sup>45</sup> και ότι δημοσίευσε τις ιατρικές του γνώσεις για το καλό της ανθρωπότητας. Ο Γαληνός θαύμαζε τον Ιπποκράτη ως το πρότυπο του φιλοσοφικού ιατρού αλλά αγνόησε στα δικά του γραπτά τις δεοντολογικές πραγματείες του Ιπποκράτειου Σώματος. Η ικανότητα ήταν το πρωταρχικό μέλημα του Γαληνού και πίστευε ότι η φιλοσοφία παρείχε μια απαραίτητη και επαρκή βάση για την ηθική συμπεριφορά του ιατρού, εντελώς ανεξάρτητη από έναν όρκο ή συγκεκριμένες ιπποκρατικές πραγματείες<sup>46</sup>.

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

---

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

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

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

<sup>43</sup> τέχνην οὕτω φιλάνθρωπον

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

<sup>45</sup> Temkin, Galenism 63.

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

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

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

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

<sup>47</sup> Temkin, Galenism 491

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

<sup>49</sup> Nutton, *Ancient Medicine* 174–5.

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

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

### Η Κλασική βάση για την ανθρώπινη Αξία

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

<sup>51</sup> Deichgräber, *Ιατρικό Επάγγελμα* *Professio medici* 24.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

<sup>63</sup> Pétré, *Caritas* 175–99.

<sup>64</sup> Rist, *Ανθρώπινη Αξία* (Human Value) 145–52.

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

### Η Εικόνα του Θεού (Imago Dei) και Χριστιανικές Αρχές της Φιλανθρωπίας

Η παλαιοχριστιανική φιλανθρωπία τα κίνητρα της τα έπαιρνε από τη θεολογική αντίληψη της Εικόνας του Θεού (imago Dei), ότι οι άνθρωποι δημιουργήθηκαν κατ' εικόνα του Θεού, μια πεποιθήση που προήλθε από τον Ιουδαϊσμό.<sup>67</sup> Στην εξάσκηση της Ιουδαϊκής θρησκείας ο Γιαχβέ δεν επιτρεπόταν να αναπαρασταθεί με έναν οποιονδήποτε φυσικό τρόπο (βλ. Δευτ. 4:15–19 *μή άνομήσητε και ποιήσητε ύμϊν έαυτοΐς γλυπτόν όμοίωμα*). Ως εκ τούτου, απαγορεύτηκε στους Εβραίους να φτιάχνουν εικόνες, που ήταν ένα χαρακτηριστικό της πολυθεϊστικής λατρείας. Η φύση του Γιαχβέ δεν αντιπροσωπεύτηκε από εικονογραφικές εικόνες αλλά από το ανθρώπινο γένος. Μόνο οι άνθρωποι θα μπορούσαν να ονομαστούν εικόνα του Γιαχβέ επειδή στη φύση και την υπόστασή τους αντανακλούσαν τον Δημιουργό τους. Η κλασική θέση (locus classicus) της έννοιας της εικόνας του Θεού (imago Dei) είναι Γένεση 1:26–27: « και εΐπεν ό θεός Ποιήσωμεν άνθρωπον κατ' εικόνα ήμετέραν και καθ' όμοίωσιν όμοίωσιν, τών ίχθύων τής θαλάσσης και τών πετεινών τοϋ ούρανοϋ και τών κτηνών και πάσης τής γής και πάντων τών έρπετων τών έρπόντων επί τής γής. και έποίησεν ό θεός τόν άνθρωπον, κατ' εικόνα θεοϋ έποίησεν αυτόν, άρσεν και θήλυ έποίησεν αυτούς.» Η πεποιθήση ότι η εικόνα του Θεού στους ανθρώπους είχε συνέπειες για την προστασία της ανθρώπινης ζωής στον Ιουδαϊσμό προτείνεται στη Γένεση 9:6, όπου ο Γιαχβέ λέει στον Νώε: «Όποιος αφαιρέσει τη ζωή άλλου ανθρώπου, κάποιος άλλος θα του πάρει και τη δική του τη ζωή· γιατί ο Θεός δημιούργησε τον άνθρωπο κατ' εικόνα του». Σύμφωνα με την εβραϊκή έννοια της ανθρώπινης προσωπικότητας, οι άνθρωποι θεωρούνταν ως ενότητα και όχι με δυϊστικούς όρους. Υπήρχαν δύο στοιχεία στη φύση ενός ατόμου, η «ψυχή» (nephesh נֶפֶשׁ) και η «σάρκα» (bāsār בָּסָר). Η ψυχή δεν έγινε για να υπάρχει χωριστά από τη σάρκα. Το να καταστρέψεις το ανθρώπινο σώμα ήταν να καταστρέψεις την ανθρώπινη προσωπικότητα,

<sup>65</sup> . See Veayne, *Άρτος και Θεάματα* Bread and Circuses 20–1

<sup>66</sup> W. E. Lecky, *Ιστορία των Ευρωπαϊκών Ηθών: Από τον Αυγουστίνο μέχρι τον Καρλομάγνο* (History of European Morals: From Augustus to Charlemagne )1:190–1.

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

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

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

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

<sup>68</sup> Rist, *Ανθρώπινη Αξία* (Human Value) 129–31.

<sup>69</sup> Για την ιδέα της εικόνας του Θεού στην Καινή Διαθήκη βλ. TDNT 2:395–97, s.v. εἰκών; N. W. Porteous, *Εικόνα του Θεού* ("Image of God," ) in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick, 2:682–5; and W. L. Davidson, "Image of God," in *ERE* 7:160–4.

<sup>70</sup> See TDNT 9:111–12, s.v. φιλανθρωπία; and Ferguson, *Ηθικές αξίες στον Αρχαίο Κόσμο* (Moral Values in the Ancient World) 111 ff.

<sup>71</sup> Arndt and Gingrich, *A Greek-English Lexicon* 866, s.v. φιλανθρωπία.

<sup>72</sup> Βλ. TDNT 1:21–55, s.v. ἀγαπάω; Ferguson, *Ηθικές Αξίες στον Αρχαίο Κόσμο* (Moral Values in the Ancient World) 227–43; and Pétré, *Caritas* 43–61.

<sup>73</sup> . Δείτε τη συζήτηση στο Hand, *Charities and Social Aid* 77–88. Στη δεύτερη έκδοση του Βυζαντινή Φιλανθρωπία και Κοινωνική Πρόνοια, ο D. J. Constantelos υποστηρίζει ότι το χάσμα μεταξύ παγανιστικών και της χριστιανικής φιλανθρωπίας δεν ήταν τόσο αξιοσημείωτη όσο είχε



δεν είχε καμία θρησκευτική ή ηθική παρόρμηση για ατομική φιλανθρωπία.<sup>74</sup> Το προσωπικό ενδιαφέρον για τους φτωχούς και τους άπορους ήταν ένα σημαντικό θέμα στις εβραϊκές γραφές, το οποίο οδήγησε στην επιμονή στον μεταγενέστερο Ιουδαϊσμό (π.χ. στα Απόκρυφα και στο Ταλμούδ) ότι η ελεημοσύνη είναι καθήκον και μάλιστα η ύψιστη αρετή.<sup>75</sup> Ο Χριστιανισμός έκανε δική του αυτή την έμφαση και αναφέρεται συχνά στις σελίδες της Καινής Διαθήκης, όπου η φιλανθρωπία αντιπροσωπεύεται ως απόρροια της αγάπης, η οποία έχει τις ρίζες της στη φύση του Θεού. Ακριβώς όπως ο Θεός αγάπησε τους ανθρώπους, έτσι αναμενόταν να ανταποκριθούν στη θεία αγάπη εκφράζοντας αγάπη σε έναν αδελφό, ο οποίος έφερε την εικόνα του Θεού (Ιωάν. 13:34–35 :34 έντολην καινήν δίδωμι ὑμῖν ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους...). Η αγάπη για τον Θεό και η αφοσίωση στον Χριστό παρείχαν το κίνητρο για την αγάπη προς τους άλλους που είχε την πρακτική εφαρμογή της στη φιλανθρωπία (Ματθαίος 25:34–40 ἐπέινασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ...). Η συμπόνια θεωρούνταν εκδήλωση χριστιανικής αγάπης (Κολ. 3:12, 1 Ιω. 3:17) και βασικό στοιχείο της υποχρέωσης του Χριστιανού προς όλους τους ανθρώπους. Αυτό εκφράζεται συνοπτικά στις Ομιλίες του Κλήμεντος που γράφτηκαν πριν το 380:

Εἴστε ἡ εἰκόνα τοῦ ἀόρατου Θεοῦ. Ὡς ἐκ τούτου ἄς μὴ λένε αὐτοὶ ποὺ εἶναι εὐσεβεῖς ὅτι τὰ εἰδῶλα εἶναι εἰκόνες τοῦ Θεοῦ, καὶ επομένως εἶναι σωστὸ νὰ τις λατρεύουμε. Γιατί ἡ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ εἶναι ὁ ἄνθρωπος. Αὐτὸς ποὺ θέλει νὰ εἶναι εὐσεβὴς ἀπέναντι στον Θεὸ κάνει καλὸ στον ἄνθρωπο, γιατί τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου φέρει τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ. Ἀλλὰ ὅλοι δὲν φέρουν ἀκόμη τὴν ομοιότητά του, ἀλλὰ ὁ καθαρὸς νους τῆς καλῆς ψυχῆς τὸ κάνει. Ὡστόσο, ὅπως γνωρίζουμε ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἐγένε κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ομοίωσιν τοῦ Θεοῦ, λέμε νὰ εἶσαι εὐσεβὴς ἀπέναντί του, ὥστε ἡ εὐνοία νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ἐγένε στον Θεό, τοῦ οὐοίου εἶναι ἡ εἰκόνα. Ὡς ἐκ τούτου, σὰς ἀρμῶζει νὰ ἀποδώσετε τιμὴ στην εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, ποὺ εἶναι ὁ ἄνθρωπος — ὡς ἐκ τούτου: φαγητὸ στους πεινασμένους, ποτὸ στους διψασμένους, ρούχα στους γυμνοὺς, φροντίδα στους ἀρρώστους, καταφύγιο στον ἀγνωστο, καὶ νὰ τον ἐπισκεφτεῖς ποὺ εἶναι στη φυλακή, γιὰ νὰ τον βοηθήσεις ὅσο μπορεῖς. Καὶ γιὰ νὰ μὴν μιλήσω ἐκτενῶς, Ὅ,τι καλὰ ἐπιθυμῶ ὁ καθένας γιὰ τον εαυτὸ του, ἄς τὸ προσφέρει στον ἄλλον ποὺ ἔχει ἀνάγκη, καὶ μετὰ μιὰ καλὴ ἀνταμοιβὴ μπορεῖ νὰ του λογιστεῖ καθὼς εἶναι εὐσεβὴς ἀπέναντι στην εἰκόνα τοῦ Θεοῦ. Καὶ με τον ἴδιο λόγῳ, ἀν δὲν ἀναλάβει νὰ κάνει αὐτὰ τὰ πράγματα, θὰ τιμωρηθεῖ γιὰ τὴν παραμέληση τῆς Εἰκόνας τοῦ Θεοῦ [6].<sup>76</sup>

---

υποστηρίζει στην πρώτη έκδοση του έργου του και ότι οι χριστιανικές ιδέες της φιλανθρωπίας «προέρχονταν πολλά από το μυαλό και τη σκέψη του αρχαίου Ελληνισμού» (ix). Αλλά ενώ καταδεικνύει την ύπαρξη φιλανθρωπικού πνεύματος στην ελληνική φιλανθρωπία (3–13), αποτυγχάνει να παράσχει στοιχεία θρησκευτικής ή ηθικής βάσης για την παροχή βοήθειας στους φτωχούς από την οποία προήλθαν οι χριστιανικές αντιλήψεις για τη φιλανθρωπία (για κριτική, βλέπε Finn 215–6). Σχετικά με τις σύγχρονες προσεγγίσεις στις κλασικές και παλαιοχριστιανικές έννοιες της φιλανθρωπίας, βλ. 6 παραπάνω.

<sup>74</sup> On the limitations of philanthropy in pagan medical ethics, see Kudlien, “Medical Ethics and Popular Ethics” 91–7; cf. Stark 86, 88

<sup>75</sup> Σχετικά με τις στάσεις των Εβραίων προς τους φτωχούς και τους ανθρώπους που έχουν ανάγκη στην ύστερη αρχαιότητα και τις διαφορές μεταξύ εβραϊκών και χριστιανικών προσεγγίσεων, βλέπε Holman, *The Hungry Are Dying* 42–8, esp. 47–8; F. M. Loewenberg, *From Charity to Social Justice* 15–17, 181–93; και G. Hamel, *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.* 216–9. Σύμφωνα με τον David Seccombe, δεν υπήρχε οργανωμένο σύστημα εβραϊκής δημόσιας ανακούφισης για τους φτωχούς στην Ιερουσαλήμ κατά την περίοδο του Δεύτερου Ναού (“Was There Organized Charity in Jerusalem before the Christians?” *Journal of Theological Studies* 29 [1978]: 140–3).

<sup>76</sup> NF 8:285. Cf. the very similar passage (to which this is clearly related) in the *Recognitions of Clement* 5.23 (ANF 8:148–9)

Όπως έχουμε δει, η κλασική έννοια της φιλανθρωπίας δεν ήταν μόνο ανεπαρκής για να δώσει κίνητρα για την ιδιωτική αγαθοεργία την αποθάρρυνε ενεργά.<sup>77</sup> Στον Ελληνορωμαϊκό κόσμο η αγαθοεργία έπαιρνε τη μορφή μιας φιλανθρωπίας του πολίτη εκ μέρους της κοινότητας σε γενικευμένη έννοια. Ο Χριστιανισμός, όμως, επέμενε ότι η αγάπη του Θεού απαιτούσε τη αυθόρμητη εκδήλωση της προσωπικής αγαθοεργίας προς τους αδελφούς: κανείς δε μπορούσε να ισχυριστεί ότι αγαπά το Θεό χωρίς να αγαπά τον αδελφό του (Α΄ Ιωάννου 4:20–21).<sup>78</sup> «Θρησκεία καθαρά και άμικτος παρά τῷ Θεῷ» ορίζεται κατά μέρος ως φροντίδα για «ὄρφανους καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν» (Ιάκωβος 1:27). Όμως δε θα δειχνόταν η Χριστιανική αγάπη μόνο στους άλλους Χριστιανούς και στους διπλανούς μας ακόμη και στους εχθρούς. Όταν ρωτήθηκε ο Ιησούς, «ποιος είναι ο πλησίον μου;» απάντησε με το να διηγηθεί την παραβολή του καλού Σαμαρείτη (Λουκάς 10:25–37). Όταν ένας Ιουδαίος που ταξίδευε από την Ιερουσαλήμ στην Ιεριχώ, είχε υποστεί επίθεση από ληστές και χρειαζόταν ιατρική βοήθεια, ένας Λευίτης και ένας Ιερέας πέρασε ο καθένας τους από κοντά του και αρνήθηκε να του δώσει βοήθεια, ατιμάζοντας έτσι τα δικά τους ηθικά πρότυπα, που απαιτούσαν να βοηθάνε τους δικούς τους. Ενώ οι Ιουδαίοι είχαν την τάση να περιφρονούν τους Σαμαρείτες, ήταν ένας Σαμαρείτης που αποδείχτηκε ότι ήταν ο πλησίον στον πληγωμένο, πράγμα το οποίο δεν έκαναν οι συμπατριώτες του: του έδειξε έλεος (ευσπλαχνίσθηκε) και του έδωσε ιατρική βοήθεια. Ο Glanville Downey υποστηρίζει ότι η έννοια της αγάπης που υπογραμμίζει η παραβολή του Ιησού υπογράμμιζε μια ριζική καινοτομία σε σύγκριση με τις κλασικές ανταποκρίσεις που θα είχαν δοθεί στο ερώτημα που έθεσε ο Ιησούς. Στη θέση ενός δόγματος των Στωικών που τόνιζε την αδελφότητα των ανθρώπων ή για έναν ορισμό της φύσης της ανθρωπότητας, βάσιζε την φιλανθρωπία σε μια θεολογική αντίληψη που έβλεπε την ανθρώπινη αγάπη να αντανακλά τη θεία αγάπη.<sup>79</sup> Αλλά πήγε πέρα από τις Ιουδαϊκές αντιλήψεις για την φιλανθρωπία, που απευθυνόταν μόνο προς το εσωτερικό της κοινότητας κάποιου. Η καινοτομία της διδασκαλίας του Ιησού είναι ότι η αγαθοεργία επεκτείνεται πέρα από την κοινότητα κάποιου. Η εντολή του ήταν «Πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως» (εδάφιο 37). Σε αρκετές περικοπές στα Ευαγγέλια ο Ιησούς διατυπώνει σαφώς έναν τρόπο προσωπικής φιλανθρωπίας που θα ήταν υποχρεωτικός στους οπαδούς του. «ἐπέίνασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος ἤμην καὶ συνηγάγετέ με, γυμνὸς καὶ περιεβάλετέ με, ἡσθένησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ἦλθατε πρὸς με... ἐφ’ ὅσον οὐκ ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων, οὐδὲ ἐμοὶ ἐποιήσατε» (Ματθαίος. 25:35–36, 45). Το ρήμα ἐπεσκέψασθέ (από ἐπισκοπεῖν), που χρησιμοποιείται σ’ αυτήν την περικοπή για τη φροντίδα στους ασθενείς, χρησιμοποιείται στην ύστερη κλασική Ελληνική για να περιγράψει την επίσκεψη ενός γιατρού σε έναν ασθενή.<sup>80</sup>

Δεν είναι δύσκολο να δούμε το χάσμα που υπήρχε μεταξύ της κλασικής έννοιας της φιλανθρωπίας και τη Χριστιανική ιδέα της αγάπης μέσα σε μια ηθική δυναμική. Ούτε

<sup>77</sup> Σχετικά με την έλλειψη στην κλασική ηθική μιας έννοιας της αγάπης για τον πλησίον που να επεκτείνεται σε όλους τους ανθρώπους, βλ den Boer, *Ιδιωτική Ηθική στην Ελλάδα και τη Ρώμη* (Private Morality in Greece and Rome) 62–72, και Downey, *Ποιος είναι ο Πλησίον Μου;* («Who Is My Neighbor?») 2–15.

<sup>78</sup> J. Agrimi and C. Crisciani, *Φιλανθρωπία και βοήθεια στον Μεσαιωνικό Χριστιανικό Πολιτισμό* (“Charity and Aid in Medieval Christian Civilization,”) in Grmek, *Western Medical Thought* 170–2.

<sup>79</sup> Downey, “Who Is My Neighbor?” 14; D. F. Winslow, *Ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός και η Αγάπη για τους Φτωχούς* (“Gregory of Nazianzus and Love for the Poor,”) *Anglican Theological Review* 47 [1965]: 14. Δες όμως, Temkin, *Ο Ιπποκράτης σε ένα Κόσμο Ειδωλολατρών και Χριστιανών* (Hippocrates in a World of Pagans and Christians) 254.

<sup>80</sup> H. G. Liddell and R. Scott, *Ελληνο-Αγγλικό Λεξικό* A Greek-English Lexicon (9th ed.) 657, s.v. ἐπισκοπέω. Το ίδιο ρήμα χρησιμοποιείται στον Ιάκωβο 1:27.

προκαλεί έκπληξη ότι η φιλανθρωπία ονομάστηκε ένα ιδιαίτερα Χριστιανικό προϊόν.<sup>81</sup> Ενώ η Χριστιανική φιλανθρωπία έχει τις ρίζες της στον Ιουδαϊσμό, η έννοια της αγάπης οδήγησε σε μια διεύρυνση και εμβάθυνση της Ιουδαϊκής ώθησης, ιδιαίτερα στο να μην περιορίζεται στην κοινότητα των πιστών. Στο τέλος του δεύτερου αιώνα, η φιλανθρωπία άρχισε να εμφανίζεται συχνά στο Χριστιανικό λεξιλόγιο, ίσως ήταν μια λέξη (που ανόμοια με την αγάπη) μπορούσαν να καταλαβαίνουν και οι ειδωλολάτρες.<sup>82</sup> Χρησιμοποιήθηκε συχνά από τους εκκλησιαστικούς πατέρες για να περιγράψουν την αγάπη του Θεού που δείχτηκε με την ενσάρκωση. Από τον τέταρτο αιώνα έφτασε στο να χρησιμοποιείται ως συνώνυμο της αγάπης στις λειτουργίες της Ελληνικής εκκλησίας.<sup>83</sup>

Μια δεύτερη συνέπεια του δόγματος της εικόνας του Θεού ήταν ότι παρείχε τη βάση για την πεποίθηση ότι κάθε ανθρώπινη ζωή έχει απολύτως εγγενή αξία ως φορέας της εικόνας του Θεού και ως αιώνια ψυχή για τη λύτρωση της οποίας πέθανε ο Χριστός. Αυτή η πεποίθηση οδήγησε σε μια αυστηρή και αδιάλλακτη καταδίκη της ειδωλολατρικής ηθικής σε όλες τις πτυχές της. Οι Χριστιανοί θεώρησαν την ανοχή της για την εξάλειψη της ανεπιθύμητης ανθρώπινης ζωής και τη σκληρότητα που επιδεικνυόταν σε όσους η κοινωνία είχε καταδικάσει ή εγκαταλείψει, ως ένδειξη ότι η ρωμαϊκή κοινωνία ήταν αθεράπευτα πονηρή. Επιτέθηκαν στις αμβλώσεις, στη βρεφοκτονία, στους αγώνες μονομάχων και στην αυτοκτονία με τον πιο έντονο τρόπο.<sup>84</sup> Οι πρώτοι Χριστιανοί έδειξαν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την προστασία της ζωής των αγέννητων και των νεογνών. Η Έκτρωση αν και περιστασιακά καταδικαζόταν στην κλασική αρχαιότητα,<sup>85</sup> γινόταν σε ευρεία κλίμακα, και το

---

<sup>81</sup> Ο Veyne ονομάζει την αμοιβαία βοήθεια των Χριστιανών και την ελεημοσύνη «μια σεχταριστική ηθική» για να την ξεχωρίσει από την ειδωλολατρική πρακτική της φιλανθρωπίας που προήλθε από τον ευεργετισμό (*Άρτος και Θεάματα* [Bread and Circuses] 23).

<sup>82</sup> Για τα Λατινικά συνώνυμα της φιλανθρωπίας που χρησιμοποιούσαν οι Λατίνοι πατέρες, δες Péré, *Caritas* 62–100.

<sup>83</sup> G. Downey, «*Φιλανθρωπία στη Θρησκεία και Πολιτική στον Τέταρτο Αιώνα μετά Χριστό*» (Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ), *Historia* 4 (1955): 199–208, esp. 204 επ. Σχετικά με την αλλαγή στον χριστιανικό ορισμό της φιλανθρωπίας στην ύστερη αρχαιότητα, βλέπε Finn 191–7. «Η ελεημοσύνη ενσωματώθηκε σε μια ηθική θεολογία των αρετών, ιδιαίτερα ως έκφραση φιλανθρωπίας, liberalitas, humanitas και iustitia ( γενναιοδωρία, ανθρωπιά και δικαιοσύνη). Αυτές οι αρετές έφεραν στην ελεημοσύνη μια νέα τιμή και θέση για αυτούς που ζούσαν ως Χριστιανοί » (Finn 264). βλ. Garrison, *Λυτρωτική Ελεημοσύνη στον Πρώιμο Χριστιανισμό* (Redemptive Almsgiving in Early Christianity) 76–108 (αν και δεν είναι πειστικός στη διατριβή του ότι ο πρώιμος Χριστιανισμός, ξεκινώντας από την Καινή Διαθήκη, ενθαρρύνει την πίστη στη λυτρωτική ελεημοσύνη). Σχετικά με τις διαφορετικές κλασικές και χριστιανικές έννοιες της φιλανθρωπίας, βλέπε Finn 214–20 και E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e–7e siècles* 181–96.

<sup>84</sup> Σχετικά με την επιρροή της ανθρωπιάς (humanitas) στην πρακτική της ρωμαϊκής ιατρικής καθώς επηρέασε τη στάση σε θέματα όπως οι χρόνιες ασθένειες, η αξία της ζωής, η ταλαιπωρία και η ζωτομία (ανατομία σε ζωντανούς), βλέπε Pigeaud, *Τα φιλοσοφικά θεμέλια της Ηθικής: Η περίπτωση της Ρώμης* (“Les Fondements philosophiques de l'éthique: Le Cas de Rome”) 266–90. Για μια εκτενή βιβλιογραφία πρόσφατων έργων σχετικά με την έκθεση (εγκατάλειψη των βρεφών στο ύπαιθρο) και τη βρεφοκτονία, βλέπε E. A. Castelli, «*Φύλο, Θεωρία, και Η εμφάνιση του Χριστιανισμού. Μια απάντηση στον Rodney Stark* ( Gender, Theory, and The Rise of Christianity: A Response to Rodney Stark)», *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998): 236 n. 16.

<sup>85</sup> Οι δύο πιο αξιοσημείωτες περιπτώσεις είναι ο όρκος του Ιπποκράτη, ο οποίος απαγορεύει τη χορήγηση πεσσοῦ σε μια γυναίκα για να προβεί σε έκτρωση (*οὐδέ γυναικί πεσσόν φθόριον δώσω*, για την ερμηνεία αυτής της πολύ αμφιλεγόμενης διάταξης, βλέπε Κάππαρης, *Abortion in the Ancient World* 66–76) και μια επιγραφή από τη Φιλαδέλφεια στη Λυδία, η οποία απαγορεύει, μεταξύ άλλων, τη γνώση, τη χρήση ή τη διάδοση φαρμάκων και τεχνικών που προκαλούν αποβολή

έμβρυο, που το θεωρούσαν ως μέρος της μητέρας, δεν απολάμβανε καμία νομική προστασία ή θεωρείτο ότι δεν είχε απόλυτη αξία μέχρι τον τρίτο αιώνα, οπότε η έκτρωση ποινικοποιήθηκε με ένα επίσημο διάταγμα κάτω από τους αυτοκράτορες Σεπτίμιο Σεβήρο και Καρακάλλα μεταξύ 198 και 211.<sup>86</sup> Ήδη από τον δεύτερο αιώνα βρίσκουμε την άμβλωση να καταδικάζεται στα χριστιανικά γραπτά για παραβίαση του χειροτεχνήματος του Θεού. Στη *Διδαχή* το έμβρυο που υπέστη έκτρωση αναφέρεται ως «κατεστραμμένη εικόνα [πλάσμα] [του Θεού]» (2.2 . *οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ πορνεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις, οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ, οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖς, οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίον. 5.2. φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος Θεοῦ,* ). Στην «*Αποκάλυψη του Πέτρου*» του δεύτερου αιώνα, η άμβλωση λέγεται ότι διαφθείρει «το έργο που δημιούργησε ο Θεός». Αυτό το θέμα επαναλαμβάνεται στα πολυάριθμα παραδείγματα καταγγελίας της άμβλωσης που βρίσκονται στους πατέρες της εκκλησίας.<sup>87</sup> Η διαφορά στη χριστιανική και ειδωλολατρική στάση απέναντι στην άμβλωση αντανάκλουσε μια διαφορά στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονταν το έμβρυο.<sup>88</sup> Οι ειδωλολάτρες θεωρούσαν τα θύματα ασήμαντα. Ο *Σενέκας* σκέφτηκε ότι το να πνίγεις ένα νεογέννητο ήταν πράξη λογικής, όχι θυμού.<sup>89</sup> Για τους χριστιανούς, όμως, το έμβρυο δεν ήταν μόνο ανθρώπινο, αλλά μια αιώνια ψυχή. Η άμβλωση θεωρήθηκε από ορισμένους ως χειρότερη από τη δολοφονία. Ο *Τερτυλλιανός* αποκαλεί ρητά την άμβλωση ανθρωποκτονία: «Για εμάς, πράγματι, καθώς η ανθρωποκτονία απαγορεύεται, δεν είναι θεμιτό να καταστρέφουμε ό,τι έχει συλληφθεί στη μήτρα, ενώ το αίμα ακόμη

---

(για μετάφραση με σχολιασμό και βιβλιογραφία, βλ. ό.π., 214–8). Χρονολογείται από τον δεύτερο ή τον πρώτο αιώνα π.Χ., η επιγραφή ρυθμίζει την είσοδο σε ιδιωτικό ιερό και θέτει ένα ηθικό πρότυπο που ο Κάππαρης πιστεύει ότι προεξοφλεί τις χριστιανικές απόψεις. .

<sup>86</sup> See Karris, *Η Έκτρωση στον Αρχαίο Κόσμο* (Abortion in the Ancient World) 167–94 για το διάταγμα (μια αυτοκρατορική διαταγή σε ανταπόκριση μιας αίτησης 'σε δικαστική έρευνα), που ίσως αντανάκλα τις Ρωμαϊκές ανησυχίες για τον πληθυσμό που ελαττωνόταν δεξ αυτόθι, 182–5. 'Ημεῖς δέ'<sup>87</sup> Δες ειδικά Ιουστίνος, *Απολογία* 1.27, 29· Τερτυλλιανός, *Ad nationes* 1.16· ίδιου, *Απολογία* 9.17–18; Κλήμης Αλεξανδρινός (βλ. σημειώσεις τέλους), *Παιδαγωγός* 3.3.21.5· ίδιου, *Στρωματεῖς* 2.18.92–93, 5.14· Minucius Felix, *Octavius* 30.2, 31.4· *Επιστολή προς Διόγνητον* 5.6 (*Γαμοῦσιν ως πάντες, τεκνογονούσιν· ἀλλ' οὐ ρίπτουσι τὰ γεννώμενα.*)· Αθηνάγορας, *Απολογία Περί Χριστιανῶν* 35.6 (δες τέλος)· και Ωριγένης, *Κατὰ Κέλσου* 8.55. I owe these citations to Castelli, "Gender, Theory, and The Rise of Christianity" 237 n. 20. For a discussion of these passages and other early Christian writers that deal with abortion, see A. Lindemann, " 'Do Not Let a Woman Destroy the Unborn Baby in Her Belly': Abortion in Ancient Judaism and Christianity," *Studia Theologica* 49 (1995): 253–71; J. T. Noonan Jr., "An Almost Absolute Value in History," in *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, ed. J. T. Noonan Jr., 7–18; and J. Connery, *Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective* 33–64.

<sup>88</sup> Για μια βιβλιογραφία των πρόσφατων συζητήσεων του στον κλασικό κόσμο, βλέπε Castelli, "Gender, Theory, and The Rise of Christianity" 239 n. 24. Ο John Riddle έχει υποστηρίξει ότι η αντισύλληψη εφαρμοζόταν πολύ πιο ευρέως στον κλασικό κόσμο από ό,τι πιστευόταν προηγουμένως (*Eve's Herbs: A History of Contraception and in the West*). Για μια κριτική αυτής της άποψης, ως άκρως εικαστικής που βασίζεται σε λιγοστά δεδομένα, βλ. G. Ferngren, *Review of John M. Riddle, Eve's Herbs: A History of Contraception and in the West*, *New England Journal of Medicine* 337 ( 6 Νοεμβρίου 1997): 1398.

<sup>89</sup> «Καταβάλαμε τα τρελά σκυλιά. σκοτώνουμε το άγριο, αδάμαστο βόδι. χρησιμοποιούμε το μαχαίρι σε άρρωστα πρόβατα για να σταματήσουμε μολύνουν το κοπάδι· καταστρέφουμε ανώμαλους απογόνους κατά τη γέννηση· και τα παιδιά, αν γεννηθούν αδύναμα ή παραμορφωμένα, τα πνίγομε Ωστόσο, αυτό δεν είναι έργο του θυμού, αλλά της λογικής — για να διαχωρίσει τον υγιές από το άχρηστο» (Seneca, *De ira* 1.15.2, μετάφρ. και εκδ. J. M. Cooper και J. F. Procopé, στο *Seneca, Moral and Political Essays* 32 ). Σχετικά με τη στάση των γιατρών στον κλασικό κόσμο, βλέπε Κάππαρης, *Έκτρωση στον αρχαίο κόσμο* 53–89.

μετασχηματίζεται σε άνθρωπο. Το να αποτρέψεις τη γέννηση σημαίνει επιτάχυνση της ανθρωποκτονίας, ούτε έχει διαφορά αν αρπάξεις μια ψυχή που γεννήθηκε ή καταστρέψεις ένα που γεννήθηκε. Αυτός που είναι μελλοντικός είναι άνθρωπος, όπως κάθε καρπός βρίσκεται τώρα στον σπόρο».<sup>90</sup>

Η έκθεση (εγκατάλειψη) των νεογνών επίσης καταδικάστηκε από τα πρώιμα Χριστιανικά συγγράμματα.<sup>91</sup> Είτε ήταν απαγορευμένο είτε όχι από το νόμο υπό την αυτοκρατορία (και αυτό αμφισβητείται), δεν τιμωρείτο, και εφαρμοζόταν ευρέως και αντιμετωπιζόταν με γενική αδιαφορία.<sup>92</sup> Οι Χριστιανοί επετέθησαν κατά της έκθεσης (εγκατάλειψης) των νεογνών,<sup>93</sup> που την έβλεπαν ως ένα έγκλημα. Οι χριστιανοί επίσης καταδίκασαν κατηγορηματικά την αυτοκτονία, η οποία είχε εξιδανικευτεί στην κλασική αρχαιότητα ως ευγενές μέσο θανάτου.<sup>94</sup> Πιστεύοντας ότι έπρεπε να υπομένουν τα βάσανα με τη βοήθεια της χάρις του Θεού αντί να επιδιώκουν να βάλουν τέλος στη ζωή τους, οι Χριστιανοί θεωρούσαν την αυτοκτονία ως έγκλημα κατά του εαυτού. Ο Αυγουστίνος συζητά το θέμα εκτενώς,<sup>95</sup> συνοψίζοντας ως επί το πλείστον τις απόψεις των πρώτων χριστιανών συγγραφέων. Η μόνη σοβαρή συζήτηση για την ορθότητα της αυτοκτονίας αφορούσε περιπτώσεις στις οποίες η αγνότητα μιας γυναίκας κινδύνευε, στις οποίες ο Αυγουστίνος διέφερε από τους προηγούμενους συγγραφείς. Η καταδίκη του στην αυτοκτονία (με το σκεπτικό ότι πρόκειται για ανθρωποκτονία και αποκλείει τη δυνατότητα μετάνοιας) θεωρήθηκε ως επίσημη άποψη στην πρώτη εκκλησία.<sup>96</sup>

Μια τρίτη συνέπεια του δόγματος του *imago Dei* ήταν να παρέχει στους πρώτους Χριστιανούς μια νέα αντίληψη για το σώμα, και μάλιστα για την ανθρώπινη προσωπικότητα.<sup>97</sup> Οι όψιμοι ειδωλολάτρες υποστηρικτές του ασκητισμού ξεπέρασαν την προγενέστερη ελληνική έννοια της *άσκησης*, ή της εκγύμνασης του σώματος. Δεν εξέφρασαν κανένα θαυμασμό ή φροντίδα για το σώμα. αντιθέτως το ντρεπόντουσαν. Ανυπομονούσαν για την ημέρα που κατά τον θάνατο η ψυχή θα απελευθερωνόταν από την

---

<sup>90</sup> *Apologeticum ad nationes* 1.15. Quoted in Noonan, "An Almost Absolute Value in History" 12. Ο Κάπαρης υποστηρίζει ότι η έλλειψη ταύτισης της άμβλωσης με την ανθρωποκτονία στις παγανιστικές αξίες ήταν η αποτέλεσμα της αποτυχίας να συμφωνήσουν για το αν τα αγέννητα άνθρωποι (*Abortion in the Ancient World* 174).

<sup>91</sup> Amundsen, *Η Ιατρική και η Γέννηση ελαττωματικών παιδιών* "Medicine and the Birth of Defective Children," in Amundsen, 50–69.

<sup>92</sup> Για μια σύντομη έρευνα της σωματικής αναπηρίας ή παραμόρφωσης ως αιτίας έκθεσης, δες Garland, *The Eye of the Beholder* 11–18, and Kapparis, *Abortion in the Ancient World* (who surveys the recent literature) 54–62. Η έκθεση των παιδιών καταδικάστηκε επισήμως με νόμο το 374 μ.Χ (*Corpus Juris Civilis*, II, *Codex Justinianus* 8, 51, 2 and 9, 16, 7). Το ρωμαϊκό δίκαιο σχετικά με την άμβλωση συζητείται από τον Connerly, *Abortion* 22–32.

<sup>93</sup> See, e.g., Minucius Felix, *Octavius* 30.2 and 31.4, and Lactantius 6.20.

<sup>94</sup> Για την προθυμία του αρχαίου γιατρού να βοηθήσει στην αυτοκτονία, βλ. Amundsen, *Η Υποχρέωση του Γιατρού να παρατείνει τη ζωή* "The Physician's Obligation to Prolong Life" 37–40, and Gourevitch, *Le Triangle hippocratique* 160–216

<sup>95</sup> *City of God* 1. 22–27. Αλλά αν έχει ενεργήσει με δική του εξουσία και με δική του παρόρμηση, σε αυτή την περίπτωση έχει διαπράξει το έγκλημα της χύσης ανθρώπινου αίματος

<sup>96</sup> D. W. Amundsen, *Αυτοκτονία και Πρώιμες Χριστιανικές Αξίες* ("Suicide and Early Christian Values,") στο *Αυτοκτονία και Ευθανασία: Ιστορικά και σύγχρονα Θέματα* (*Suicide and Euthanasia: Historical and Contemporary Themes*), ed. B. A. Brody, 77–153; reprinted in Amundsen 70–126.

<sup>97</sup> Για αυτά που ακολουθούν ευχαριστώ τον G. G. Stroumsa, *Η σάρκα είναι το κλειδί για την υγεία: Διαμορφώνοντας το Πρόσωπο στην Πρώιμη Χριστιανική Σκέψη* "Caro salutis cardo: Shaping the Person in Early Christian Thought," *History of Religions* 30 (1990): 25–50; cf. Dörnemann, *Krankheit und Heilung* 299–307

ύλη, την οποία θεωρούσαν κακή.<sup>98</sup> Ο ελληνικός δυϊσμός με τη διχοτομία του σώματος και της ψυχής έγινε δεκτός από τους Γνωστικούς, οι οποίοι επιθυμούσαν (όπως οι ειδωλολάτρες ασκητές) να απελευθερωθούν από τα ίδια τους τα σώματα.<sup>99</sup> Αλλά οι ορθόδοξοι χριστιανοί δεν υιοθέτησαν τον Γνωστικό ή τον Μανιχαϊστικό δυϊσμό.<sup>100</sup> Οι Χριστιανοί γενικά αντιμετώπιζαν τον ασκητισμό ως ένα μέσο για ενδυνάμωση του σώματος στον αγώνα κατά των δαιμονικών δυνάμεων, όχι στη θανάτωση του.<sup>101</sup> Ήταν ακριβώς σ' αυτό το σημείο που οι Χριστιανοί ασκητές διαχώρισαν τον εαυτό τους από τον γνωστό τύπο των ειδωλολατρών ασκητών.<sup>102</sup> Η διχοτομία μεταξύ του υλικού σώματος και της πνευματικής ψυχής έδινε τη φιλοσοφική βάση για την ειδωλολατρική απόρριψη του Χριστιανικού δόγματος της Ενσάρκωσης: Πως μπορούσε ένα πνευματικό ον (ο Θεός) να αναλάβει την σάρκα που φθείρεται;<sup>103</sup> Για το Χριστιανό η Ενσάρκωση έδωσε τη βάση για τη σωτηρία: ο αιώνιος Θεός έγινε άνθρωπος για να σώσει την ανθρωπότητα δια του θανάτου του και της ανάστασης.<sup>104</sup> Με το θάνατο του η ανθρωπότητα κέρδισε τη λύτρωση, με την ανάσταση του την αιώνια ζωή.

Η νέα αντίληψη του σώματος οδήγησε σε μια επαναδιατύπωση της έννοιας της προσωπικότητας που έδωσε τη θεολογική βάση για μια ολοκληρωτική θεώρηση σώματος και ψυχής με τρόπο που ήταν άγνωστος και στους Πλατωνικούς και στους Στωικούς.<sup>105</sup> Ο Χριστός υπηρέτησε ως το τέλειο πρότυπο για την ολοκληρωμένη προσωπικότητα, που συνδύαζε μέσα του τις δύο φύσεις του Θεού και του ανθρώπου. Η Χριστιανική αντίληψη του Ιησού ως του τελείου ανθρώπου συνεισέφερε στο να ανυψωθεί το σώμα σε μια θέση που ποτέ δεν είχε στην ειδωλολατρία.<sup>106</sup> Ο Δοκητισμός (η άποψη ότι η ανθρώπινη φύση του Ιησού ήταν μόνο φαινομενική και όχι πραγματική) ήταν μια προσπάθεια των Γνωστικών και άλλων να ξεφύγουν την ιδέα, που ήταν αποκρουστική για αυτούς μέσα από την παραδοσιακή ειδωλολατρική ή Γνωστική άποψη, ότι ένα υλικό σώμα δεν μπορεί να απορροφηθεί σε μια πνευματική Θεότητα, όπως το έθεταν οι Ορθόδοξοι θεολόγοι. Με το να απορρίπτουν το Δοκητισμό οι ορθόδοξοι Χριστιανοί, επέμεναν ότι το σώμα δεν ήταν κακό· αν ο Υιός του Θεού είχε αναλάβει ένα πραγματικό σώμα («Πραγματικός Θεός και Πραγματικός άνθρωπος») τότε θα πρέπει να είναι το σώμα, όπως εξ άλλου και όλος ο υλικός κόσμος, καλό. Στη θέση του δυισμού της Ελληνικής Φιλοσοφίας το Χριστιανικό Δόγμα έθεσε ένα νέο διαχωρισμό: μεταξύ της παλιάς ανθρώπινης φύσης, στην οποία και το σώμα και η ψυχή είχαν διαποτιστεί με την αμαρτία, και τη νέα ανθρώπινη φύση, στην οποία και το σώμα και η ψυχή καθαρίστηκαν από την αμαρτία και η θεία εικόνα που φυτεύτηκε μέσα τους αποκαταστάθηκε.<sup>107</sup> Ήταν για να σώσει το σώμα που ο Χριστός ανέλαβε σάρκα κατά την Ενσάρκωση.<sup>108</sup> Όχι μόνο τη ψυχή, που κατά την παραδοσιακή ειδωλολατρική σκέψη ήταν αιώνια, αλλά τη σύνθεση σώματος και ψυχής που αποτελούσε τον άνθρωπο, αυτό θα ανασταίνόταν,<sup>109viii</sup> μια ιδέα που ήταν τόσο απωθητική στους

<sup>98</sup> Stroumsa, *Η σάρκα είναι το κλειδί για την υγεία* "Caro salutis cardo" 37.

<sup>99</sup> Αυτόθι, 40, 41.

<sup>100</sup> C. W. Bynum, *Η Ανάσταση του Σώματος στο Δυτικό Χριστιανισμό* (The Resurrection of the Body in Western Christianity), 200–1336 11 n. 17..

<sup>101</sup> Αυτόθι, 11; Stroumsa, "Caro salutis cardo" 39–40

<sup>102</sup> Stroumsa, *Η σάρκα είναι το κλειδί για την υγεία* "Caro salutis cardo" 40..

<sup>103</sup> Αυτόθι, 38

<sup>104</sup> Αυτόθι, 38-39

<sup>105</sup> Αυτόθι, 30

<sup>106</sup> Αυτόθι, 35

<sup>107</sup> Αυτόθι, 30

<sup>108</sup> Έτσι ο Ειρηναίος γράφει στο *Κατά Αιρέσεων* 5.14.1. Stroumsa, "Caro salutis cardo" 42.

<sup>109</sup> Έτσι ο Αθηναγόρας, *Περί Αναστάσεως* 15.2, 15.6.

παγανιστές όσο το δόγμα της ενσάρκωσης.<sup>110</sup> Οι κλασικοί φιλόσοφοι οραματίστηκαν μια συνέχεια μεταξύ της ψυχής και του Θεού και ότι μια ταυτόχρονη παρουσία του Θεού διαπερνούσε τον κόσμο.<sup>111</sup> Σε μια χτυπητή αντίθεση, ο Αυγουστίνος είδε ότι υπάρχει ένα χάσμα ανάμεσα στην ψυχή και το Θεό που θα μπορούσε να γεφυρωθεί μόνο από τον ενσαρκωμένο Χριστό, που σε μια ορισμένη στιγμή εισήλθε στη χρονική διάσταση, μια ιδέα που η ίδια είναι πολύ ενοχλητική για τους ειδωλολάτρες.<sup>112</sup> Το θείο έλεος αντανακλάται στο ανθρώπινο έλεος για τους άλλους, και γίνεται η βάση για την ηθική και ένα μέσο για την ανάκτηση της Εικόνας του Θεού (*imago Dei*) από τους ανθρώπους.<sup>113</sup> Έτσι η Χριστιανική κατανόηση της προσωπικότητας έγινε το θεμέλιο για μια νέα σειρά σχέσεων στην οποία η Χριστιανική κοινότητα (πολιτεία του Θεού *civitas Dei*) θα ερχόταν να αντικαταστήσει την κλασική πόλη (*επίγεια πόλη civitas terrena*) ως το κέντρο της εστίασης της ανθρώπινης δραστηριότητας.<sup>114</sup> Αυτή η κοινότητα, που είναι μεταφορικά το μεγαλύτερο «σώμα του Χριστού», αποτελείται από όλους τους πιστούς—Ιουδαίους και Έλληνες, δούλους και ελεύθερους, άνδρες και γυναίκες (Γαλ. 3:28)—που σχημάτιζαν το ενωμένο σώμα του Χριστού και ως συνέπεια ήταν μέλη ο ένας του άλλου (Α΄ Κορ. 12:5).<sup>115</sup> Εδώ έχουμε μια πραγματικά μοναδική αντίληψη της ανθρώπινης προσωπικότητας—μια ψυχοσωματική μονάδα, ένα σύνθετο ον που αποτελείται από σώμα και ψυχή—που δημιούργησε νέα σύνορα που ξεπέρασαν τις παραδοσιακές πολιτικές και κοινωνικές διαιρέσεις.<sup>116</sup>

Μια τέταρτη συνέπεια του δόγματος της Εικόνας του Θεού (*imago Dei*) οδήγησε σε ένα νέο ορισμό του φτωχού. Το ανθρώπινο σώμα σε όλα του τα μέρη συμμετείχε στην θεία εικόνα.<sup>117</sup> Αυτό ίσχυε για τα σώματα όχι μόνο των Χριστιανών, αλλά όλων των ανθρώπων. Ισχύει ιδιαίτερα για τους φτωχούς, που απέκτησαν έναν νέο ορισμό στη χριστιανική σκέψη: αυτοί που είχαν αληθινή αξία επειδή έφεραν το πρόσωπο (*πρόσωπον*) του Χριστού.<sup>118</sup> Σύμφωνα με την Susan Holman, η θεολογία που βρίσκεται πίσω από την νέα θεολογία που βρίσκεται πίσω από την προβολή που έδιναν οι Χριστιανοί στους φτωχούς ήταν καθαρά της Νίκαιας και όχι των Αρειανών.<sup>119</sup> Οι Καππαδόκες πατέρες δόμησαν μια ταυτότητα για τους φτωχούς που βασιζόταν στην πίστη ότι ο Ιησούς ήταν ο ενσαρκωμένος Θεός, μια πίστη που

---

<sup>110</sup> Stroumsa, “Caro salutis cardo” 37

<sup>111</sup> Αυτόθι, 47

<sup>112</sup> Αυτόθι, 47, 38

<sup>113</sup> Αυτόθι, 49

<sup>114</sup> Αυτόθι, 49–50. Για τη συνέπεια αυτής της νέας κατανόησης της φιλανθρωπίας, στην οποία η αγάπη για τους φτωχούς ήρθε να αντικαταστήσει την προσκόλληση στην κοινότηταδες κεφ. 6.,

<sup>115</sup> Stroumsa, “Caro salutis cardo” 35–6. Πρβ Εφ. 5:30 για μια παρόμοια αναλογία.

<sup>116</sup> Stroumsa, “Caro salutis cardo” 44

<sup>117</sup> Holman, *Οι Πεινασμένοι Πεθαίνουν* (The Hungry Are Dying) 149–51. Ο Holman περιγράφει την πεποίθηση του Βασιλείου, του Γρηγορίου Ναζιανζηνού, και του Γρηγορίου της Νύσσας ότι οι φτωχοί αξίζουν συμπόνοιας και με τη βάση της κοινής συγγένειας με τους ανθρώπους (148–9) και διότι μοιράζονται τη θεία εικόνα, ιδιαίτερα με την ενσαρκωμένη φύση του Χριστού, τον οποίον υποδηλώνουν. Κανένα μέρος του σώματος δεν έχει τιμή ή είναι κακό: ακόμη και τα όργανα αναπαραγωγής έχουν έναν θείο σκοπό στο να διατηρήσουν την ανθρωπότητα (Γρηγόριος της Νύσσας, Ομιλία Κατηχητική 28., 164–5).

<sup>118</sup> Ο ορισμός του φτωχού ως κάποιας ξεχωριστής κατηγορίας ήταν κάτι το ιδιαίτερο στην Ιουδαϊκή και Χριστιανική φιλανθρωπία όμως έλειπε στην παγανιστική φιλανθρωπία (βλ. Veigne, *Αρτος και Θεάματα* Bread and Circuses 30; Winslow, *Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός και η Αγάπη προς τους Φτωχούς* “Gregory of Nazianzus and Love for the Poor” 348–59; Brown, *Εξουσία και Πειθώ στην ύστερη αρχαιότητα* [Power and Persuasion in Late Antiquity] 91–3 και ίδιου, *Φτώχεια και Ηγεσία* [Poverty and Leadership] 1–44, 69–71).

<sup>119</sup> Holman, *Οι Πεινασμένοι πεθαίνουν* (The Hungry Are Dying) 27–29, 181.

μετέδωσε μια λυτρωτική φύση στις πρώιμες Χριστιανικές προσπάθειες ανακούφισης.<sup>120</sup> Ως ανθρώπινα όντα (*ανθρώπων άνθρωποι*) μοιραζόντουσαν σύμφωνα με τα λόγια του Γρηγορίου Νύσσας,<sup>121</sup> μια κοινή φύση (*κοινήν φύσιν*). Ακόμη και το άρρωστο σώμα ενός λεπρού είχε σημασία. Όπως με το Λάζαρο, προς τον οποίο συγκρινόντουσαν οι λεπροί από τους Καππαδόκες, είναι αγιασμένοι γιατί φέρουν την εικόνα του Σωτήρα τους. Δεν είναι πια αποκρουστικοί, φέρνουν αγιότητα και θεραπεία από τις πνευματικές ασθένειες σε αυτούς που τους αγγίζουν για να τους βοηθήσουν.<sup>122</sup> «Πιάνοντας τη σάρκα των λεπτρών με τα χέρια, όσοι τους διακονούν συμμετέχουν στη θεϊκή παρουσία της δημιουργίας που προέρχεται από την ουσιαστική συμμετοχή του ενσαρκωμένου Υιού τόσο στη θεότητα όσο και στον κόσμο». <sup>123</sup> Η νέα εικόνα των φτωχών δεν αντικατόπτριζε μια εξιδανικευμένη θέαση της κατάστασής τους από τους Χριστιανούς. Αλλά αποτελούσε μια πρόκληση για τους πλούσιους και ισχυρούς, οι οποίοι παραδοσιακά ισχυρίζονταν ότι άξιζαν μια ειδική σχέση με τους θεούς στον ρόλο τους ως προστάτες της κοινότητας.<sup>124</sup> Η κηρυγματική βιβλιογραφία απεικονίζει τον Ιησού να έχει επιλέξει στην Ενσάρκωσή του να ταυτιστεί με τους φτωχούς και όχι με τους πλούσιους, αφού οι φτωχοί δεν μπορούσαν να καυχηθούν για κανένα πλεονέκτημα που τους έδινε αξίωση για την εύνοιά του. <sup>125</sup>

Αλλά η εικόνα που βρισκόταν πίσω από το δόγμα της Ενσάρκωσης ξεπερνούσε μια απλή ταξική διαίρεση μεταξύ πλουσίων και φτωχών. Ο Χριστός είχε ενώσει στο ίδιο του το σώμα ένα ευρύτερο χάσμα, που χώριζε την υψηλή θέση του Θεού και την άθλια φτώχεια της ανθρώπινης κατάστασης.<sup>126</sup> Το μυστήριο της Ενσάρκωσης ένωσε τον ουρανό και τη γη και αποτέλεσε τη βάση μιας «νέας γλώσσας αλληλεγγύης», της αλληλεγγύης των μελών του «σώματος του Χριστού». Η συμμετοχή στην Ευχαριστία επέτρεψε σε κάθε Χριστιανό να μετέχει στη θεία σάρκα του Σωτήρα και παρείχε ένα μέσο για την ενσωμάτωση της ανθρωπότητας στο μεγαλύτερο μυστήριο του πνευματικού του σώματος, την εκκλησία.<sup>127</sup> Ακριβώς όπως ο Θεός έδειξε στην Ενσάρκωση την αλληλεγγύη του προς αυτούς που υποφέρουν, έτσι και τα μέλη του «σώματος» του πρέπει να δείξουν την αλληλεγγύη τους στους φτωχούς που υποφέρουν.<sup>128</sup> Οι κοινωνικές επιπτώσεις των θεολογικών διατυπώσεων

---

<sup>120</sup> Αυτόθι, 152.

<sup>121</sup> Ραυρ. 2

<sup>122</sup> Holman, *Οι πεινασμένοι πεθαίνουν* (The Hungry Are Dying) 158–60. Για την κατανόηση που είχαν οι Καππαδόκες για το σώμα του λεπρού δες το επόμενο κεφάλαιο για την προέλευση των νοσοκομείων

<sup>123</sup> Στο ίδιο κεφάλαιο παρακάτω

<sup>124</sup> Δες το κεφάλαιο 5

<sup>125</sup> Brown, *Φτώχεια και ηγεσία* (Poverty and Leadership) 92–93. Για μια κοινωνική και ρητορική ανάλυση των κηρυγμάτων των Καππαδόκων δες Holman, “The Entitled Poor” 476–89.

<sup>126</sup> Brown, *Φτώχεια και Ηγεσία* (Poverty and Leadership) 94.

<sup>127</sup> Αυτόθι, 95–6.

<sup>128</sup> Αυτόθι, 104. Το μοτίβο της ανθρώπινης αλληλεγγύης παίζει ένα σημαντικό ρόλο στο κήρυγμα του Γρηγορίου Ναζιανζηνού *Περί Πτωχοτροφίας*, στο οποίο ο Γρηγόριος διαβεβαιώνει ότι ενδυναμώνουμε την εικόνα του Θεού στον άνθρωπο ε να διακονούμε στις σωματικές ανάγκες των πτωχών ενώ βρισκόμαστε σε κίνδυνο να καταστρέψουμε αυτήν την εικόνα όταν στρέφουμε την πλάτη μας σ’ αυτούς· ίσως ο ζητιάνος να διατηρεί καλύτερα την εικόνα του Θεού στο άρρωστο του σώμα από ότι κάνουν άνθρωποι που δεν έχουν φιλανθρωπία, όπου η αρρώστια έχει μολύνει την ψυχή (chs. 14 *οι τὸ κατ’ εἰκόνα καὶ λαχόντες ὁμοίως ἡμῖν, καὶ φυλάσσοντες ἴσως ὑπὲρ ἡμᾶς, εἰ καὶ τὰ σώματα διεφθάρησαν· οἱ τὸν αὐτὸν ἐνδεδυμένοι Χριστὸν 14 & 18* *Εἰ δὲ καὶ σπείραμι ἐμαυτῶ μόνω, σπείραμι ἄρα, καὶ ἄλλοι φάγοιεν· καὶ ἵνα πάλιν εἴπω τὸ τοῦ Ἰωβ· Ἀντὶ πυροῦ ἐξέλθοι μοι κνίδη, ἀντὶ δὲ κριθῆς θάτος· καύσων δὲ ἄνεμος ὑπολάθοι, καὶ ὑφέλοιτο λαῖλαψ τοὺς ἐμούς πόνους, ἵνα εἰς κενὸν κοπιᾶσαιμι.*) (Winslow, “Gregory of Nazianzus and Love for the Poor” 352). Για τη χρήση της ασθένειας και της θεραπείας ως μεταφορές στον Γρηγόριο τον Ναζιανζηνό και στον Γρηγόριο της Νύσσας, δες Dörmann, *Ασθένεια και Θεραπεία* (Krankheit und



ήταν σε μεγάλο βαθμό μέρος των χριστολογικών διαφωνιών που προέκυψαν σχετικά με τον καλύτερο τρόπο έκφρασης της σχέσης μεταξύ του ανθρώπου και του θείου στο πρόσωπο του Χριστού. Οι Μονοφυσίτες ισχυρίζονταν ότι ο Χριστός είχε μια ενιαία φύση που συνδύαζε τη θεϊκή και την ανθρώπινη, ενώ οι Χαλκηδόνιοι υποστήριζαν ότι κατείχε δύο ξεχωριστές φύσεις, τη θεϊκή και την ανθρώπινη. Η μερίδα των Μονοφυσιτών προέκυψε μετά τη Σύνοδο της Χαλκηδόνας το 451, η οποία ανακήρυξε το δόγμα των δύο φύσεων ως το ορθόδοξο. Στις συζητήσεις κάθε μέρος είδε τη διατύπωση του άλλου ως να θέτει σε κίνδυνο τη σημασία της συμπόνιας του Θεού για τους άθλιους φτωχούς, των οποίων τη σάρκα μοιράστηκε ο Χριστός και για τους οποίους το πνευματικό του σώμα στη γη έπρεπε να φροντίζει με πράξεις ελέους.<sup>129</sup> Η γλώσσα που ενυπάρχει σε αυτές τις διατυπώσεις και στα κηρύγματα που άντλησαν την έμπνευσή τους από αυτές, αντανάκλασε μια υποκείμενη θεολογία που έβλεπε την Ενσάρκωση ως τη βάση για τη συμπονετική φροντίδα όσων είχαν ανάγκη.<sup>130</sup>

### Ο Χριστιανός γιατρός

Ενώ όλοι οι Χριστιανοί που το επιθυμούσαν μπορούσαν να προσπαθήσουν να διάγουν μια ζωή *μίμησης του Χριστού* (*imitatio Christi*), ο Χριστιανός γιατρός που επιθυμούσε να υπηρετήσει το Θεό είχε ένα καλά ανεπτυγμένο ιδανικό να μιμηθεί. Οι πρώτοι χριστιανοί συγγραφείς υιοθέτησαν ως συμβατή με την έμφαση της Καινής Διαθήκης στην ευεργεσία, την κλασική ειδωλολατρική παράδοση που χρησιμοποιούσε, σε παρομοίωση και μεταφορικά, την ιδέα του γιατρού ως συμπονετικού, ανιδιοτελούς και φιλόανθρωπου θεραπευτή ασθενειών και άλλων μορφών στεναχώριας.<sup>131</sup> Χάρης στις υψηλές συνδέσεις που είχαν γίνει με τη λέξη στην κλασική λογοτεχνία, ο γιατρός ως ένα ιδεώδες έγινε μια συνηθισμένη έκφραση για την πρώιμη Χριστιανική ομιλητική, με τους πατέρες της εκκλησίας συχνά να παίρνουν παραδείγματα από την ιατρική πρακτική για να δώσουν πνευματικές αναλογίες. Ο Ιησούς έγινε ο «αληθής γιατρός» (*verus medicus, verus archiater*) και ο «ο μόνος γιατρός» (*solus medicus*), και τον περιέγραφαν ότι ήταν ταυτόχρονα «ο γιατρός και το φάρμακο» (*ipse et medicus et medicamentum*).<sup>132</sup> Οι ιδιότητες που είχαν συνδεθεί από καιρό με τον Ιπποκράτη και τον Ασκληπιό, για το τι είναι ο ιδεώδης γιατρός που χωρίς εγωιστικά κίνητρα περιθάλλει την ασθένεια, αποδόθηκαν από τους Χριστιανούς σ' αυτόν. Ένας πολύ εξιδανικευμένος Ιπποκράτης υιοθετήθηκε από μερικούς Χριστιανούς συγγραφείς ως ένα υπόδειγμα αρετής. Πράγματι, ο ίδιος ο Ιησούς αποκαλείται ένας «πνευματικός Ιπποκράτης» (*quasi spiritualis Hippocrates*).<sup>133</sup> Ο συμβολισμός δεν είναι λιγότερο ισχυρός στο να περιγράψει τη θεραπεία της ψυχής παρά του σώματος. Πλούσια στη σχέση της με τη συμπόνια και την ανησυχία, η ιατρική έγινε μια από τις πιο ελκυστικές και ευρέως χρησιμοποιούμενες αναλογίες για τη χριστιανική θεραπεία των ψυχών.

---

Heilung )219–73.

<sup>129</sup> Brown, *Poverty and Leadership* 108, 111.

<sup>130</sup> Αυτόθι, 111; cf. Winslow, *Ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός και η Αγάπη για τους Φτωχούς* “Gregory of Nazianzus and Love for the Poor” 353–4. Ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός μιλά για πράξεις ελέους ως μίμηση του Θεού ( κεφ. 24–27). Ο Winslow sees βλέπει εδώ τη βεβαίωση μιας «Θείας -Ανθρώπινης αλληλεγγύης» όπου και οι δύο ότι απηχούν τις κλασικές ιδέες μίμησης των θεών δείχνοντας πράξεις καλοσύνης και τις υπερβαίνουν θεμελιώνοντας τη συμπόνια στην Ενσάρκωση του Χριστού, ώστε να γίνει κανείς σαν αυτόν (353–5).

<sup>131</sup> Δες 2<sup>ο</sup> κεφάλαιο

<sup>132</sup> Pease, *Ιατρικές Νύξεις* (“Medical Allusions”) 74–5.

<sup>133</sup> Αυτόθι, 75

Ο Vivian Nutton υποστηρίζει ότι οι Χριστιανοί θεωρούσαν το επάγγελμα ως ειδωλολατρικό και την εικονολογική φιλοσοφία του Γαληνού και του Αριστοτέλη ως κάτι το επικίνδυνο για τους Χριστιανούς. Γράφει: «Μια αμφιλογία ως προς την ειδωλολατρική ιατρική στο λαϊκό επίπεδο οδηγούσε στο να αντιμετωπίζονται οι γιατροί με υποψία σε ένα ανώτερο επίπεδο.»<sup>134</sup> Όμως μερικοί Χριστιανοί δεν είχαν μεγάλη δυσκολία να δεχτούν τον Γαληνό, που τον εκτιμούσαν για την τεράστια του συγγραφική παραγωγή σε Ιατρικά και Φιλοσοφικά θέματα. Ο Robert Grant θεωρεί ότι είναι πιθανόν ο Ωριγένης να είχε διαβάσει αρκετές από τις ιατρικές και φιλοσοφικές πραγματείες του Γαληνού,<sup>135</sup> και επίσης ο Ιερώνυμος φαίνεται να έχει κάνει το ίδιο.<sup>136</sup> Επίσης κατά τη διάρκεια που ο Βίκτωρ ο επίσκοπος της Ρώμης ήταν ποντίφηκας (περί το 189–198 μ.Χ.) μια ομάδα Χριστιανών υπό την ηγεσία του Θεόδοτου του Βυζαντίου, που συνηγορούσε για μια Υιοθετιστική ή Μοναρχιανιστική Χριστολογία, είχαν επηρεαστεί από τον Γαληνό, όπως είναι προφανές, καθώς προσπαθούσαν να παρουσιάσουν τον Χριστιανισμό με φιλοσοφικούς όρους που थे ήταν ελκυστικοί για τους ειδωλολάτρες.<sup>137</sup> Ενώ ορισμένοι Χριστιανοί αρχικά καταδίκασαν την παγανιστική φιλοσοφία, κατά τον δεύτερο αιώνα ήρθαν στο να δανειστούν εκτενώς, αν και επιλεκτικά, από αυτήν. Ο Γαληνός ήταν ο πρώτος ειδωλολάτρης συγγραφέας που αντιμετώπισε τον Χριστιανισμό με σεβασμό ως φιλοσοφία και όχι, όπως οι περισσότεροι μορφωμένοι Ρωμαίοι, ως μια δεισιδαιμονική αίρεση. Θαύμαζε τους Χριστιανούς για την περιφρόνηση του θανάτου, τη σεξουαλική τους αγνότητα, τον αυτοέλεγχο σε ό,τι αφορά το φαγητό και το ποτό και την επιδίωξή τους για δικαιοσύνη, σε όλα τα οποία τους θεωρούσε ότι δεν ήταν κατώτεροι από τους ειδωλολάτρες φιλοσόφους. Ωστόσο, επέκρινε τους Χριστιανούς, μαζί με τους Εβραίους, για την άρνησή τους να βασίσουν τα δόγματά τους στη λογική και όχι στην πίστη και την κυριαρχία της θεϊκής αποκάλυψης<sup>x</sup>. Μερικοί χριστιανοί (π.χ. ο Νεμέσιος, ο Ισίδωρος του Πηλουσίου) επέκριναν τον Γαληνό για τον φιλοσοφικό του νατουραλισμό, που τον οδήγησε να αρνηθεί την αθανασία της ψυχής. Αλλά οι χριστιανοί δεν ήταν μόνοι στην κριτική τους, στην οποία συμμετείχε και ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος Πρόκλος. Ξεκινώντας από τον τέταρτο αιώνα, αρκετοί χριστιανοί συγγραφείς καταδεικνύουν την επιρροή των ιατρικών και φιλοσοφικών απόψεων του Γαληνού.<sup>138</sup>

Έχουμε λίγες αναφορές για χριστιανούς γιατρούς σε λογοτεχνικές πηγές των πρώτων αιώνων του Χριστιανισμού.<sup>139</sup> Εκτός από τον Λουκά, τον συγγραφέα του Τρίτου Ευαγγελίου

---

<sup>134</sup> V. Nutton, «Ο Θεός, ο Γαληνός και η αποβολή της ειδωλολατρίας από την Αρχαία Ιατρική» “God, Galen and the Depaganization of Ancient Medicine,” in Religion and Medicine in the Middle Ages, ed. P. Biller and J. Ziegler, 22.

<sup>135</sup> R. Grant, *Παύλος, Γαληνός και Ωριγένης* (“Paul, Galen and Origen,”) Journal of Theological Studies 34 (1983): 535.

<sup>136</sup> Pease, *Ιατρικές Νύξεις* (“Medical Allusions”) 81–2 (citing Lübeck).

<sup>137</sup> Ευσέβιος, *Εκκλησιαστική ιστορία* 5.28.13–14; βλ. R. Walzer, *Ο Γαληνός σε Ιουδαίους και Χριστιανούς* (Galen on Jews and Christians) 77–86; R. L. Wilken, *Οι Χριστιανοί όπως τους έβλεπαν οι Ρωμαίοι* (The Christians As the Romans Saw Them) 79–83; S. Benko, *Ειδωλολατρική Ρώμη και οι Πρώτοι Χριστιανοί* (Pagan Rome and the Early Christians) 142–5. Ο Ευσέβιος περιγράφει τον Θεόδοτο ως τον πρώτο που είχε την άποψη ότι ο Ιησούς ήταν ένας άνθρωπος που έγινε Θεός. Αυτοί οι Χριστιανοί αφορίστηκαν ως αιρετικοί. (*Γαληνός γάρ ἴσως ὑπό τινων καὶ προσκυνεῖται*)

<sup>138</sup> Για Χριστιανικές επιθέσεις στο Γαληνό βλ. Temkin, *Ο Ιπποκράτης σε ένα Κόσμο Ειδωλολατρών και Χριστιανών* (Hippocrates in a World of Pagans and Christians) 203–6. Για την επιρροή του Γαληνού στους Χριστιανούς βλ. Bernard, *Αθηναγόρας* (“Athenagoras”) 15–16.

<sup>139</sup> Βλ. W. A. Fitzgerald, *Άνθρωποι της Ιατρικής: Έχουν καταταχθεί μεταξύ των Αγίων* (“Medical Men: Canonized Saints,”) BHM 22 (1948): 635–41. J. A. Pattengale “Οι καλοπροαίρετοι ιατροί στην ύστερη αρχαιότητα: Η λατρεία των Αναργύρων» 114–36) απαριθμεί έναν αριθμό χριστιανών γιατρών από τους πρώτους πέντε αιώνες του Χριστιανισμού (βλ. εσπ. 119). Πολλά είναι παρμένα από

και των Πράξεων,<sup>140</sup> δεν έχουμε συγκεκριμένη αναφορά σε κάποιο κείμενο, για κανένα χριστιανό γιατρό πριν από τα τέλη του δεύτερου αιώνα, όταν ξαφνικά ακούμε για έναν Φρύγα γιατρό, τον Αλέξανδρο, που μαρτύρησε στο Lugdunum (Λυών) της Γαλατίας, γύρω στο 179, επί βασιλείας Μάρκου Αυρήλιου.<sup>141</sup> Ο Ευσέβιος αναφέρει και έναν δεύτερο γιατρό που μαρτύρησε κατά το διωγμό του Διοκλητιανού.<sup>142</sup> Ενώ τα βιβλιογραφικά στοιχεία είναι ασήμαντα, οι επιγραφικές και παπυρολογικές πηγές συμπληρώνουν τις λογοτεχνικές πηγές για στοιχεία των πρώιμων χριστιανών γιατρών. Ο Christian Schulze έχει κάνει μια απογραφή για κάθε γιατρό της κλασικής αρχαιότητας που έχει ταυτιστεί ως Χριστιανός.<sup>143</sup> Περίπου 150 γιατροί μπορούν να ταυτιστούν με εύλογη βεβαιότητα από τη ρωμαϊκή αυτοκρατορική περίοδο.<sup>144</sup> Ενώ οι πλείστοι μπορούν να χρονολογηθούν από την ύστερη αρχαιότητα, η απογραφή των 194 προσώπων περιλαμβάνει γιατρούς που έζησαν πολύ αργότερα, μέχρι τις αρχές του όγδοου αιώνα. Τέσσερεις είναι από τον πρώτο αιώνα, 5 από τον δεύτερο, 19 από τον τρίτο και 32 από τον τέταρτο, μαζί με επιπλέον 35 που μπορούν να χρονολογηθούν στον τέταρτο ή τον πέμπτο αιώνα, αν και υπάρχουν μερικοί σε κάθε κατηγορία των οποίων η ταυτότητα δεν είναι βέβαιη. Εκτός από την απαρίθμηση των χριστιανών που ασκούσαν την ιατρική, ο Schulze παρέχει πολύτιμα συγκριτικά στοιχεία. Καταγράφει 59 επαγγέλματα και τέχνες για τα οποία είναι γνωστοί πρώιμοι Χριστιανοί από επιγραφικές ενδείξεις<sup>145</sup> και παρατηρεί ότι καμιά άλλη επαγγελματική ομάδα δεν πλησιάζει καν τον αριθμό των γιατρών που αναφέρονται έστω και μόνο από τις Λατινικές επιγραφές. Πράγματι ο αριθμός των Χριστιανών σε άλλα επαγγέλματα (ο Schulze χρησιμοποιεί τους αρτοποιούς ως παράδειγμα) είναι σχετικά μικρός. Το δείγμα που χρησιμοποιεί για σύγκριση περιλαμβάνει περίπου 90 γιατρούς και 27 αρτοποιούς. Μακράν του να το απορρίπτουν ως επάγγελμα,

---

μαρτυρολογίες γιατρών και (όπως και στην περίπτωση των γιατρών που απαριθμεί ο Φιτζέραλντ) κάποιοι είναι ημι-θρυλικοί.

<sup>140</sup> Αποκαλείται «ιατρός ο αγαπητός» στην Κολοσσαείς 4:14. Η παράδοση ότι ο Λουκάς ήταν ένας εθνικός γιατρός από την Αντιόχεια, στηρίζεται από διάφορες κατοπινές πηγές ανάμεσα στις οποίες είναι ο αντί-Μαρκωνικός Πρόλογος και ο Κανόνας Μουρατόρι, που και οι δύο χρονολογούνται από τον ύστερο δεύτερο αιώνα. Η θέση του W. K. Hobart ότι το Τρίτο Ευαγγέλιο είναι πλημμυρισμένο με ιατρική ορολογία του πρώτου αιώνα (The Medical Language of St. Luke [1882]) αμφισβητήθηκε από τον H. J. Cadbury (The Style and Literary Method of Luke [1919–20] 39–72). Για μια περίληψη της συζήτησης και της επακόλουθης βιβλιογραφίας, βλέπε C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, ed. Conrad H. Gempf 308–12. Ενώ τα γλωσσικά στοιχεία για τη χρήση της ιατρικής ορολογίας είναι ασαφή, δεν υπάρχει κανένας λόγος να αμφισβητηθεί η αναγνώριση του Λουκά ως ιατρού από τους Κολοσσαείς.

<sup>141</sup> Ευσέβιος, *Εκκλησιαστική Ιστορία*. 5.1.49. Αλέξανδρος ...γνωστός σχεδόν πᾶσιν διὰ τὴν πρὸς θεὸν ἀγάπην καὶ παρρησίαν τοῦ λόγου. Δεν υπάρχει λόγος να υποθέσουμε ότι ο Αλέξανδρος έκανε θαύματα θεραπείας (το ίδιο και ο Lane Fox, *Pagans and Christians* 329) ως ιατρός εκτός από την υπόθεση ότι επειδή ἦν γὰρ καὶ οὐκ ἄμοιρος ἀποστολικῶν χαρίσματος θεωρούμε ότι το αποστολικό χάρισμα σημαίνει και χάρισμα θεραπείας.

<sup>142</sup> Ευσέβιος, *Εκκλησιαστική Ιστορία*. 8.13.4. ὁ δὲ ἱατρῶν ἄριστος Ζηνόβιος ταῖς κατὰ τῶν πλευρῶν ἐπιτεθείσαις αὐτῷ καρτερώς ἐναποθανῶν βασάνοις. Τον αποκαλεῖ «ἄριστο». Επίσης έχουμε ἐπίσκοπος ἀναδειχθεὶς **Θεόδοτος**, πράγμασιν αὐτοῖς ἀνὴρ καὶ τὸ κύριον ὄνομα καὶ τὸν ἐπίσκοπον ἐπαληθεύσας. ἱατρικῆς μὲν γὰρ σωμάτων ἀπεφέρετο τὰ πρῶτα τῆς ἐπιστήμης (7.32).

<sup>143</sup> C. Schulze, *Ἱατρική και Χριστιανισμός στην Ὑστερη Αρχαιότητα και πρώιμο Μεσαίωνα: Χριστιανοὶ γιατροὶ και τα ἔργα τους* (Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter: Christliche Ärzte und ihr Wirken). Ο Schulze ενσωματώνει το έργο παλαιότερων μελετητών και συζητά χωριστά την πηγή για κάθε γιατρό που προσδιορίστηκε, μερικοί όμως είναι ανώνυμοι.

<sup>144</sup> Ο αριθμός αντιπροσωπεύει χριστιανούς γιατρούς αδιαμφισβήτητης ιδιότητας· αυξάνεται σε 194 αν περιληφθούν ονόματα γιατρών των οποίων η κατάσταση δεν είναι βέβαιη. Μια εξυπηρετική λίστα και των 194 βρίσκεται στη σελ. 235–239

<sup>145</sup> Schulze, *Medizin und Christentum* 144–5

όπως μας διαβεβαιώνει ο Schulze, η ιατρική αποδείχτηκε πολύ ελκυστική στους Χριστιανούς.<sup>146</sup> Μια ακριβής απαρίθμηση αιώνα με τον αιώνα μας επιτρέπει να συσχετίσουμε πολύ χονδρικά την αύξηση του αριθμού των χριστιανών γιατρών με την αύξηση του χριστιανικού πληθυσμού. Ο Rodney Stark συμπεραίνει ότι υπήρχαν περίπου 7.530 Χριστιανοί μέχρι το τέλος του πρώτου αιώνα μ.Χ. (Ο Schulze προσδιορίζει 2 βέβαιοι και 2 αβέβαιοι γιατρούς από τον πρώτο αιώνα). 217.795 μέχρι το τέλος του δεύτερου (Ο Schulze προσδιορίζει 4 που είναι βέβαιοι και 1 αβέβαιο γιατρό από τον δεύτερο αιώνα). και 6,3 εκατομμύρια μέχρι το τέλος του τρίτου (ο Schulze προσδιορίζει<sup>147</sup> 15 βέβαιοι και 4 αβέβαιοι γιατρούς από τον τρίτο αιώνα). Ενώ διαφορετικές υποθέσεις θα παράγουν διαφορετικούς αριθμούς πληθυσμού, αυτές του Στρκ μας δίνουν μια αρκετά καλή ιδέα για τον ρυθμό ανάπτυξης του Χριστιανισμού. Θα πρέπει να περιμένουμε ότι ο αριθμός των Χριστιανών που μπορούν να αναγνωριστούν ως γιατροί θα ήταν σχετικά μικρός όσο οι Χριστιανοί διώκονταν (από το 64 μ.Χ. έως το 313). Αλλά μετά τη νομιμοποίηση του Χριστιανισμού από τον Κωνσταντίνο το 313, ο αριθμός των Χριστιανών αυξήθηκε γρήγορα,<sup>148</sup> όπως και ο αριθμός των γιατρών που μπορούν να αναγνωριστούν ως χριστιανοί (Ο Schulze προσδιορίζει 32 βέβαιοι και 4 αβέβαιοι γιατρούς από τον τέταρτο αιώνα και επιπλέον 23 βέβαιοι και 12 αβέβαιοι γιατρούς από είτε τον τέταρτο ή τον πέμπτο αιώνα).<sup>149</sup> Είναι απίθανο να υπήρχε —όπως έχει υποστηριχθεί— μια ευρέως διαδεδομένη χριστιανική υποψία ότι το ιατρικό επάγγελμα ήταν εγγενώς ειδωλολατρικό. Το να είσαι ειδωλολάτρης γιατρός ήταν σαν να είσαι υπηρέτης του Ασκληπιού, αλλά δεν αντιμετώπιζαν όλοι οι γιατροί τη λατρεία του Ασκληπιού με την ίδια εύνοια και η πίστη στη λατρεία του δεν αποτελούσε εμπόδιο στη χριστιανική μεταστροφή.<sup>150</sup> Ούτε η προστασία του Ασκληπιού έκανε την Ιατρική ειδωλολατρική. Λόγω της νατουραλιστικής προσέγγισης της στη θεραπεία, ήταν ουδέτερη ως προς την αξία και μπορούσε να ασκηθεί από όσους είχαν οποιοσδήποτε ή καθόλου θρησκευτικές πεποιθήσεις. Η ιατρική δεν διέφερε από οποιαδήποτε άλλη τέχνη ή συντεχνία με το να έχει τη δική της προστάτιδα θεότητα. Η ευρεία απήχηση του μοτίβου «*Christus medicus*» έδωσε τη δυνατότητα στους ειδωλολάτρεις γιατρούς που έγιναν χριστιανοί να εξασφαλίσουν έναν εξίσου συμπονετικό προστάτη για να αντικαταστήσει τον Ασκληπιό. Ούτε πρέπει να θεωρούμε τη στενή σχέση μεταξύ ιατρικής και φιλοσοφίας ως ανυπέβλητο εμπόδιο. Η εξοικείωση που επιδεικνύουν πολλοί από τους πατέρες με τα ελληνικά ιατρικά συγγράμματα καταδεικνύει ότι, παρά την αίρεση του Θεοδότου, οι Χριστιανοί δεν θεωρούσαν συνήθως την ιατρική θεωρία ως θεολογικά

---

<sup>146</sup> Ο χριστιανισμός και η ιατρική προφανώς πήγαιναν χέρι-χέρι στην καθημερινή πρακτική στην αρχαιότητα, με γνωστούς και άγνωστους άνδρες και γυναίκες να ασκούν τα επαγγέλματά τους...ότι το ιατρικό επάγγελμα δεν ασκούνταν κάτω από το μέσο όρο από τους χριστιανούς, αλλά ότι, αντίθετα, ήταν στην πραγματικότητα που ασκούσε πρέπει να ήταν ένα από τα ιδιαίτερα δημοφιλή επαγγέλματα» (ό.π., 154).

<sup>147</sup> Δες πιο πάνω, αρ. 2.

<sup>148</sup> Peter Brown επισημαίνει ότι ο Χριστιανισμός όταν έφτασε ο τέταρτος αιώνας είχε γίνει πολύ εξέχων, ιδιαίτερα στις αστικές περιοχές στις ανατολικές επαρχίες, με πολλούς κοινωνικά ορατούς ηγέτες (Φτώχεια και Ηγεσία Poverty and Leadership 17).

<sup>149</sup> Σε μια άλλη μελέτη, ο Christian Schulze συγκέντρωσε στοιχεία για χριστιανές γυναίκες που ήταν γιατροί. Προσδιορίζει οκτώ από τους εβδομήντα εννέα γιατρούς ως γυναίκες και διαπιστώνει ότι απολάμβαναν μια συγκριτικά υψηλότερη θέση από ό,τι οι ειδωλολάτρεις γυναίκες γιατροί (C. Schulze, *Χριστιανές Γιατρίνες στην Αρχαιότητα* «Christliche Ärztin in der Antiquity», στο Schulze and Him, *Ärztelkunst und Gottvertrauen* 91-115).

<sup>150</sup> Temkin, *Ιπποκράτης σε ένα κόσμο Ειδωλολατρών και Χριστιανών* ("Hippocrates in a World of Pagans and Christians") 186-7 για την έκταση της σχέσης των γιατρών με τον Ασκληπιό δεξ αυτόθι, 181-96.

επιβλαβή και δεν εμπόδιζε τους Χριστιανούς να γίνουν γιατροί.<sup>151</sup> Στην πραγματικότητα, ωστόσο, λίγοι γιατροί -και θα ήταν ως επί το πλείστον γιατροί της ανώτερης τάξης με επίγνωση της κατάστασης τους- έγιναν φιλόσοφοι με την έννοια που συνέστησε ο Γαληνός.<sup>152</sup>

Όταν ιδρύθηκαν νοσοκομεία στο τέλος του τέταρτου αιώνα, καμιά φορά περιλάμβαναν γιατρούς. Πράγματι, μερικοί Χριστιανοί άρχισαν να ασκούν την ιατρική ως ένα όχημα για Χριστιανική φιλανθρωπία. Παρουσιάστηκε ένα μοντέλο του Χριστιανού γιατρού με τους υψηλότερους όρους, το οποίο βασίστηκε στα παραδείγματα τόσο του Ιπποκράτη, του ιδανικού γιατρού, όσο και του Χριστού, του θεραπευτή των πνευματικών ασθενειών. Με τη φροντίδα τους για τους άπορους και τους φτωχούς, οι γιατροί έδειξαν το φιλανθρωπικό πνεύμα του Χριστιανισμού, καθώς ο Ωριγένης έγραψε ότι ο Ιησούς είχε προσπαθήσει νωρίτερα να μιμηθεί «τη μέθοδο ενός φιλάνθρωπου γιατρού που αναζητά τους αρρώστους για να τους ανακουφίσει και να τους ενδυναμώσει (ως εί και φιλάνθρωπος ιατρός ἐζήτει τοὺς κάμνοντας, ἴν' αὐτοῖς προσάγῃ τὰ βοηθήματα καὶ ῥώσῃ αὐτούς. )».<sup>153</sup> Όπως γράφει ο γιατρός εκδηλώνει μια ευσπλαχνία όπως του Χριστού για την υπεράσπιση του κοινού ανθρώπου, του απόρου, και του πτωχού. Ο Αυγουστίνος, επίσης, γράφει για τον ιδανικό γιατρό που έχει κίνητρο τη φιλανθρωπία και ως εκ τούτου δεν αναζητά αμοιβή για τις υπηρεσίες του, αντιμετωπίζοντας τις πιο απελπιστικές περιπτώσεις μεταξύ των φτωχών χωρίς να σκέφτεται ανταμοιβή.<sup>154</sup>

Είναι δύσκολο να προσδιορίσουμε με κάποιο βαθμό ακρίβειας, τι επίδραση είχαν αυτά τα ιδεώδη στην πραγματική εξάσκηση της ιατρικής.<sup>155</sup> Η ένδειξη μας βασίζεται σε διάφορα περιστατικά, όμως υπάρχει αρκετή για να μας υποδείξει ότι αυτά τα ιδεώδη απολάμβαναν μια όλο αυξανόμενη επιρροή μετά τη νομιμοποίηση του Χριστιανισμού το 313. Ο βαθμός συμμόρφωσης των γιατρών με το χριστιανικό ιδεώδες στην ιατρική είναι πιθανό να ήταν ανάλογος με τις δικές τους Χριστιανικές πεποιθήσεις και την αφοσίωση τους στο Χριστό. Επιπλέον ακόμη και για τους Χριστιανούς γιατρούς ο ρόλος τους ως γιατρούς δεν καθοριζόταν από τα Χριστιανικά ιδεώδη αλλά από τις Ιπποκρατικές αντιλήψεις που ήταν από καιρό κατοχυρωμένες στην Ιπποκρατική συλλογή. Με εξαίρεση για θέματα όπως την έκτρωση, την εγκατάλειψη των βρεφών, και την υποβοηθούμενη αυτοκτονία, η ιατρική ηθική των Χριστιανών γιατρών δεν είναι πιθανόν να είχε οριστεί πολύ διαφορετικά από αυτή που είχαν οι ειδωλολάτρες συνάδελφοι τους, με μια πιθανή εξαίρεση στη διάθεση τους να βοηθήσουν τους φτωχούς<sup>156</sup>. Μερικοί γιατροί, ωστόσο, προσπάθησαν να

---

<sup>151</sup> Τα πιο πολλά από τα παραδείγματα που αναφέρει ο Nutton που παριστάνουν τους γιατρούς ως διαφορούμενες φιγούρες προέρχονται από την ύστερη αρχαιότητα, τη Βυζαντινή περίοδο, ή το Μεσαίωνα ("God, Galen and Origen" 19–20). Είναι ενδιαφέρον ότι ο κατάλογος με τα απαγορευμένα επαγγέλματα που δίνεται από τον Ιππόλυτο (Αποστολική παράδοση 16) δεν αναφέρει τους γιατρούς σε οποιαδήποτε από τις διάφορες μορφές που έχει σωθεί (G. J. Cuming, Hippolytus: A Text for Students with Introduction, Translation, Commentary and Notes 15–16).

<sup>152</sup> Ο Γαληνός αναγνώριζαν ότι μόνο εξαιρετικοί γιατροί θα είχαν η δυνατότητα να γίνουν φιλόσοφοι (ΟΤΙ Ο ΑΡΙΣΤΟΣ ΙΑΤΡΟΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ, *passim*). Αναγνώριζε ότι καλοί άνθρωποι μπορούσαν να εξασκήσουν την ιατρική με τη χρήση εμπειρικών μεθόδων.

<sup>153</sup> Κατά Κέλσου 3.74.

<sup>154</sup> Sermones 175.8 ff.

<sup>155</sup> Για την επίδραση αυτών των νέων εμφάσεων της Χριστιανικής Ηθικής στην ευρύτερη Ρωμαϊκή κοινωνία δες Veigne, *Άρτος και Θεάματα* (Bread and Circuses) 24–6.

<sup>156</sup> Temkin, Ο Ιπποκράτης σε ένα Κόσμο Ειδωλολατρών και Χριστιανών (Hippocrates in a World of Pagans and Christians) 252–4. Για τις ασάφειες που αντιμετωπίζει ο χριστιανός ιατρός στην επικάλυψη ασυμβίβαστης χριστιανικής και κλασικής ιατρικής ηθικής, δες Kudlien, *Ιατρική Ηθική και*

συνδυάσουν τις δεσμεύσεις στην πίστη με αυτές στις παραδοσιακές προσδοκίες της ιατρικής τέχνης με τέτοιο τρόπο ώστε να πραγματοποιήσουν τα ιδανικά της χριστιανικής φιλανθρωπίας. Έτσι ο Αυγουστίνος δείχνει τον φίλο του, τον γιατρό Γεννάδιο, τον οποίο περιγράφει ως άνθρωπο «με ευσεβή νου, ευγενική και γενναιόδωρη καρδιά και ακούραστη συμπόνια, όπως φαίνεται από τη φροντίδα του για τους φτωχούς».<sup>157</sup> Ο Ζηνόβιος ήταν ιερέας και γιατρός του τέταρτου αιώνα που επαινείται από τον βιογράφο του για το ότι εξυπηρετούσε τους φτωχούς ασθενείς του χωρίς αμοιβή και ακόμη και τους βοηθούσε οικονομικά όταν ήταν απαραίτητο.<sup>158</sup> Ο Αυγουστίνος πίστευε ότι ο γιατρός πρέπει πάντα να ενδιαφέρεται για τη θεραπεία του ασθενούς του,<sup>159</sup> γιατί αν ο γιατρός ενδιαφέρεται απλώς για την άσκηση της τέχνης του, η ιατρική θα ήταν σκληρότητα.<sup>160</sup> Αλλά περιγραφές σαν αυτές δεν είναι καινοφανείς. Στην πραγματικότητα, μπορούν να παραλληλιστούν σε τιμητικές επιγραφές ειδωλολατρών γιατρών που βοήθησαν τις κοινότητές τους σε δύσκολες συνθήκες τόσο στην ελληνιστική περίοδο όσο και στη ρωμαϊκή αυτοκρατορική εποχή.<sup>161</sup> Ακόμη πιο συγκεκριμένα χριστιανικά είναι τα στοιχεία της φροντίδας για τους φτωχούς και τους άπορους, ο συνδυασμός της φροντίδας του σώματος με τη φροντίδα της ψυχής και της συμπόνιας.

Μερικές ανθρώπινες ποιότητες φαίνονται τόσο πολύ ενστικτώδεις ώστε να μας κάνουν να υποθέτουμε, ίσως με πολλή ευκολία, ότι πηγάζουν φυσικά από την ανθρώπινη καρδιά. Μια τέτοια ποιότητα είναι η ευσπλαχνία. Η αγγλική λέξη *compassion* προέρχεται από το λατινικό ρήμα *compati*, που αναφέρεται στις συμφορές ή ότι έχουμε συμπάθεια προς κάποιον.<sup>162</sup> Η αγγλική λέξη *patient* προέρχεται από την ίδια ρίζα. Ο όρος *ευσπλαχνία* (*L., misericordia, eleemosyna*) φέρει στο μυαλό συγγενείς ιδέες όπως λύπη, έλεος, συμπάθεια και αγαθοεργία.<sup>163</sup> Περιλαμβάνει το να «αγαπάς τον πένητα» (*φιλόπτωχος*), που είναι μια ξεχωριστή Χριστιανική έννοια που σπάνια τη βρίσκουμε να χρησιμοποιείται στην κλασική Ελληνική, αλλά εμφανίζεται στον τέταρτο αιώνα.<sup>164</sup> Σημαίνει μια διαισθητική ταύτιση με τον πόνο και τα παθήματα κάποιου άλλου προσώπου.<sup>165</sup> Η αναγνώριση και η εξάπλωση της ευσπλαχνίας ως μια καλά ορισμένη Χριστιανική αρετή που θα μπορούσε να εφαρμοστεί στην εξάσκηση της ιατρικής πιθανόν να χρειαζόταν μια διαδικασία ζύμωσης, που θα διαρκούσε αρκετές γενεές, με την οποία η Χριστιανική θεολογία και τα σχήματα της σκέψης

---

Λαϊκή Ηθική (“Medical Ethics and Popular Ethics”) 97.

<sup>157</sup> Epistoles 150

<sup>158</sup> Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* 182.

<sup>159</sup> Sermones 9.10

<sup>160</sup> In Ps. 125.14

<sup>161</sup> Ο Heinrich von Staden παραθέτει ένδειξη για τη συνέχεια που υπήρχε ανάμεσα στην Ελληνιστική και Ρωμαϊκή Αυτοκρατορική περίοδο δίνοντας έμφαση τόσο στην επαγγελματική δεξιότητα όσο και στην ηθική ακεραιότητα ως χαρακτηριστικά του καλού γιατρού (*Χαρακτήρας και Ικανότητα: Προσωπική κα Επαγγελματική Συμπεριφορά στην Ελληνική Ιατρική* “Character and Competence: Personal and Professional Conduct in Greek Medicine,” in Flashar and Jouanna, *Médecine et morale dans l’antiquité* 157–72).

<sup>162</sup> B. A. Lustig, “Compassion,” in *The Encyclopedia of Bioethics*, ed. W. T. Reich, 2d ed., 1:440

<sup>163</sup> Pétré, *Caritas* 222–39.

<sup>164</sup> Finn 189.

<sup>165</sup> Ο Finn έχει αντιρρήσεις προς το βιβλίο του Pétré, *Caritas* 251, στο ότι η ύστερη Χριστιανική κατανόηση της ευσπλαχνίας (*misericordia*) αναζητούσε να ενώσει το συναίσθημα και τη δράση με το να εστιάζει στο κίνητρο και στις προθέσεις και επίσης να ενεργεί με τη πράξη της ελεημοσύνης της ίδιας (Finn 189–90).

θα μπορούσαν να έχουν διεισδύσει στην ευρύτερη κοινωνία που θα έχει μάθει τις αξίες αυτές. Αυτά τα πρότυπα και η θεολογία που κρυβόταν πίσω από αυτά δεν υποκατέστησαν την παλαιότερη ιπποκρατική παράδοση του ιδανικού γιατρού, η οποία διατήρησε ισχυρή επιρροή. Μάλλον την συμπλήρωσαν με το να εντάξουν ειδικά Χριστιανικά ιδεώδη στην εξάσκηση της ιατρικής. Στον τέταρτο αιώνα βρίσκουμε να αυξάνουν οι αναφορές για κληρικούς (ιερείς και μοναχούς) των οποίων τα πνευματικά και τα ιατρικά ενδιαφέροντα συνδυαζόντουσαν σε μια κοινή μέριμνα για τους πνευματικά και φυσικά ασθενείς. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι ο Υπάτιος, ένας μοναχός και γιατρός του τέλους του πέμπτου και των αρχών του έκτου αιώνα που, σύμφωνα με τον βιογράφο του, θεράπευε ασθενείς που υπόφεραν από διάφορες πληγές, που ερχόντουσαν σ' αυτόν γιατί οι άλλοι γιατροί, επειδή ήταν φτωχοί, τους είχαν αρνηθεί να τους φροντίσουν.<sup>166</sup> Ο Βασίλειος μιλά για τον Ευστάθιο, ένα γιατρό που συνδύαζε την πνευματική διακονία με την ιατρική πρακτική. Γράφει (περί το 375), «Και το επάγγελμά (η τέχνη) σας είναι η χορηγός της υγείας. Αλλά, ειδικά στην περίπτωση σας, η επιστήμη είναι αμφιδέξια και εσείς θέτετε για τον εαυτό σας υψηλότερα πρότυπα ανθρωπιάς, χωρίς να περιορίζετε το όφελος του επαγγέλματός σας σε σωματικές ασθένειες, αλλά και επινοώντας τη διόρθωση πνευματικών ασθενειών.»<sup>167</sup> Ο Βασίλειος δεν επαινεί τον Ευστάθιο για το συνδυασμό κοσμικών και θρησκευτικών μέσων θεραπείας σωματικών παθήσεων, αλλά για την επίδραση των χριστιανικών του ιδεωδών στα «πρότυπα της ανθρωπιάς» του και στο να ενδιαφέρεται όχι μόνο για τη θεραπεία των σωματικών ασθενειών των ασθενών του αλλά και διακονώντας τα πνευματικά τους προβλήματα. Από αυτήν και από άλλες πηγές (που αφθονούν τον τέταρτο αιώνα) προκύπτει μια εικόνα του ιδανικού χριστιανού ιατρού που συνδυάζει την ιατρική τέχνη με την πνευματική αφοσίωση. Αλλά οι πηγές δεν υποδηλώνουν ότι οι γιατροί προσπάθησαν να υιοθετήσουν οποιαδήποτε μορφή θαυματουργής ή τελετουργικής θεραπείας, απορρίπτοντας έτσι την κοσμική ιατρική για υπερφυσικά μέσα. Υπάρχουν σχετικά λίγα στοιχεία για τον έκτο και τον έβδομο αιώνα, αλλά περισσότερο για τον όγδοο και ένατο, για την άσκηση της ιατρικής φιλανθρωπίας από τον κλήρο, ιδιαίτερα από τους μοναχούς.<sup>168</sup> Τα μοναστήρια έγιναν το καταφύγιο των κατατρεγμένων, των φτωχών και των αρρώστων. Σε πολλές περιπτώσεις, τέτοια φροντίδα που μπορούσε να παρασχεθεί δόθηκε από μοναχούς που δεν διεκδίκησαν εκτεταμένες ιατρικές γνώσεις και δύσκολα, ακόμη και με τα πρότυπα της εποχής, θα θεωρούνταν γιατροί. Σώζονται όμως παραδείγματα και ιερέων που θεωρούνταν γιατροί.

Πρέπει να είμαστε προσεκτικοί να αναγνωρίσουμε ότι οι κληρικοί ή μοναχοί γιατροί, ήταν πρώτα από όλα κληρικοί, για τους οποίους η εξάσκηση της ιατρικής ήταν μια προέκταση του μοναστικού τους ρόλου, μια πράξη Χριστιανικής φιλευσπλαχνίας που γινόταν προς δόξα Θεού και από αγάπη προς την ανθρωπότητα. Όμως δεν ήταν μια ιερατική ιατρική του είδους που ασκούσαν από ιερείς σε κοινωνίες όπου η υπερφυσική αιτιολογία της ασθένειας πρόσταζε μια εξάρτηση από υπερφυσικά μέσα θεραπείας. Η ιατρική που ασκούσαν από μοναστηριακούς και κληρικούς γιατρούς της ύστερης αρχαιότητας και της αρχής του Μεσαίωνα, αν και σύμφωνα με τα σύγχρονα κριτήρια ήταν γεμάτη από

<sup>166</sup> Callinicus, *Life of Hypatios* 22.2; see the remarks of Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* 95–6, and of Finn 189. Από τον Βίο: *οὐκ ἔστιν εἰπεῖν πόσους τραύματα ἔχοντας ἐθεράπευσεν δι' αὐτοῦ ὁ θεός· πολλοὺς γάρ, οὗσπερ οἱ ἰατροὶ ἀπηγόρευσαν ὡς μὴ δυναμένους θεραπείας το τυχεῖν διὰ τὸ εἶναι πένητας, καὶ οἷς ἄλλος οὐκ ἠδύνατο πλησιάσαι διὰ τὴν δυσωδίαν, αὐτὸς ταῖς ἰδίαις χερσὶν ἀπονίπτων τοὺς ἰχώρας ἐπεμελεῖτο,*

<sup>167</sup> *Επιστολή 189.1* τ ΕΥΣΤΑΘΙΩ ΑΡΧΙΑΤΡΩ ἡ υγείας δὲ χορηγὸς ἢ ὑμετέρα τέχνη Ἀλλὰ σοι διαφερόντως περιδέξιός ἐστιν ἡ ἐπιστήμη καὶ μείζονας ποιεῖς σεαυτῷ τῆς φιλανθρωπίας τοὺς ὄρους, οὐ μέχρι τῶν σωμάτων περιορίζων τὴν ἐκ τῆς τέχνης χάριν, ἀλλὰ καὶ τῶν ψυχικῶν ἀρρωστημάτων ἐπινοῶν τὴν διόρθωσιν

<sup>168</sup> Π.χ. Ο κανόνας του Αγ. Βενέδικτου 31' Cassiodorus, *Institutes of Divine and Human Readings* 1.31.

απλοϊκές, λανθασμένες και μερικές φορές δεισιδαιμονικές εξηγήσεις και διαδικασίες, δεν ήταν κατά κύριο λόγο μαγική ή θρησκευτική. Οι θρησκευτικές λειτουργίες αυτών των γιατρών θα ήταν απλώς συμπληρωματικές στις ιατρικές τους προσπάθειες και πιο συχνά απευθυνόντουσαν προς τις πνευματικές ανάγκες των ασθενών τους όπως και στις φυσικές τους ασθένειες.

### Ιπποκρατικά και Χριστιανικά Ιδεώδη της εξάσκησης της Ιατρικής

Ο W. H. S. Jones, γράφει «Ο Έλληνας γιατρός δεν αναγκαζόταν να ενεργεί σωστά ήταν απλώς εκπαιδευμένος να θεωρεί τη σωστή συμπεριφορά ως «καλή μορφή» (*ευσηημοσύνη*). Μια τέτοια γενικόλογη κύρωση επιτρέπει στους κανόνες να είναι γενικοί και ασαφείς. .Ο Έλληνας γιατρός . . . ήταν πρώτα από όλα ένας τεχνίτης και μετά ήταν άνθρωπος».<sup>169</sup> Ο Jones με τη λέξη «τεχνίτης» εννοεί έναν δεξιότητη, του οποίου η εξάσκηση της ιατρικής αντανakλούσε μια αφοσίωση στην τέχνη του, όχι ένα ηθικό πρότυπο. Σε αντίθεση, ο Χριστιανός γιατρός (τουλάχιστον κατ' αρχήν) θεωρούσε ότι η πρώτη του υποχρέωση ήταν απέναντι του Θεού, ενώ έβλεπε τον ασθενή του ως κάποιον που έφερε την εικόνα του Θεού. Αυτή η κατανόηση του ρόλου του, δεν του άφηνε πάρα πολλά περιθώρια στην προσέγγιση του σε ηθικά θέματα από όσα είχε ο ειδωλολάτρης γιατρός. Για αυτό το λόγο ο Όρκος του Ιπποκράτη ήταν τόσο ελκυστικός στους Χριστιανούς.

Δε γνωρίζουμε πότε ακριβώς γράφτηκε αυτός ο Όρκος.<sup>170</sup> Αν και αναφέρεται από τον Σκριμπόνιους Λάργους του πρώτου αιώνα μ. Χ., ίσως να είναι από τον τέταρτο αιώνα π.Χ..<sup>171</sup> Εκ πρώτης όψεως φαίνεται να προσφέρει μια πολύ διαφορετική προσέγγιση από τις δεοντολογικές πραγματείες της Ιπποκράτειας Συλλογής. Ο θρησκευτικός του τόνος και μερικές από τις εντολές του (π.χ. απαγόρευση της έκτρωσης, της ευθανασίας και ίσως της εγχείρησης) δείχνει ότι η προέλευση του είναι από έναν περιορισμένο κύκλο ιατρών. Ο Ludwig Edelstein πρότεινε τους Πυθαγόρειους, που ανήκουν σε μια φιλοσοφική σέκτα που έδιναν έμφαση στην ηθική καθαρότητα, στον ασκητισμό και την ευσέβεια και που ήταν έξω από το κύριο ρεύμα της Ελληνικής ιατρικής.<sup>172</sup> Αυτοί που ορκίζονταν το έκαναν στο όνομα του Απόλλωνα, του Ασκληπιού και άλλων θεών και θεοτήτων της θεραπείας για να φυλάξουν τη ζωή τους και την τέχνη τους «με καθαρότητα και αγιότητα (Άγνως δὲ καὶ ὀσίως διατηρήσω βίον τὸν ἐμὸν καὶ τέχνην τὴν ἐμήν)».<sup>173</sup> Ο όρκος θεωρήθηκε από

<sup>169</sup> W. H. S. Jones, *Ο Όρκος του Γιατρού: Μια πραγματεία για την Ιστορία της Ιατρικής* (The Doctor's Oath: An Essay in the History of Medicine) 50.

<sup>170</sup> Σχετικά με τον όρκο, βλ. C. Lichtenthaler, *Ο Όρκος του Ιπποκράτη* (Der Eid des Hippokrates) Nutton, *Πέραν από τον Όρκο του Ιπποκράτη* «Beyond the Hippocratic Oath» 19–37. K. Deichgräber, *Ο Ιπποκρατικός Όρκος* (Der hippokratische Eid.) H. von Staden, *Με ένα Καθαρό και Άγιο Τρόπο: Προσωπική και Επαγγελματική Συμπεριφορά στον Όρκο του Ιπποκράτη* («In a Pure and Holy Way: Personal and Professional Conduct in the Hippocratic Oath»), JHM 51 (1996): 404–37. von Staden, *Χαρακτήρας και Ικανότητα* («Character and Competence») 172–95. T. Rütten, *Ιατρικά Θέματα στη Δεοντολογία της Ιπποκρατικής Συλλογής* («Medizinenethische Themen in den deontologischen Schriften des Corpus Hippocraticum»), στο Flashar and Jouanna, *Ιατρική και ηθική στην Αρχαιότητα* (Médecine et morale dans l'antiquité) 68–98; C. Schubert, *Der hippokratische Eid. Medizin und Ethik von der Antike bis heute*; και T. Rütten, *Geschichten vom Hippokratischen Eid*.

<sup>171</sup> Ο Vivian Nutton χρονολογεί τον αρχικό όρκο στην περίοδο 410–350 π.Χ. («Beyond the Hippocratic Oath» 28 n. 2).

<sup>172</sup> Edelstein, *Ο Όρκος του Ιπποκράτη* (Hippocratic Oath) 17–20. Η πρόταση δεν έτυχε ευρείας αποδοχής. Στη συζήτηση σχετικά με την Πυθαγόρεια επιρροή, δες Kapparis, *Abortion in the Ancient World* 66–76 passim

<sup>173</sup> Ίσως γι' αυτόν τον λόγο ο Καισάριος, αδελφός του Γρηγορίου του Ναζιανζηνού, γιατρός που



ορισμένους παγανιστές ιατρικούς συγγραφείς κατά τη διάρκεια της ρωμαϊκής αυτοκρατορικής περιόδου ότι καθιέρωνε ένα ιδανικό πρότυπο επαγγελματικής συμπεριφοράς, αλλά ποτέ δεν χρησιμοποιήθηκε στον κλασικό κόσμο για να ρυθμίσει την εξάσκηση της Ιατρικής για περισσότερους από μια μειοψηφία γιατρούς.<sup>174</sup> Υπήρχαν όμως πολλά στον όρκο που έλκυαν τους Χριστιανούς: ο θρησκευτικός του τόνος, η απαγόρευση της έκτρωσης, και τα κριτήρια της γενετήσιας καθαρότητας.<sup>175</sup> Ως αποτέλεσμα μερικοί Χριστιανοί γιατροί έκαναν δικές τους μερικές από τις εντολές του όρκου και τις εμπότισαν με νέο νόημα.<sup>176</sup> Δεδομένου ότι η υποχρέωσή τους έπρεπε να είναι ισχυρότερη και πιο δεσμευτική επειδή ήθελαν η υπηρεσία τους να είναι προς τον Θεό, ο όρκος έγινε κάτι περισσότερο από μια συμβουλή τελειότητας ή ένα ιδανικό που έπρεπε να επιδιώξουν. Θα έπρεπε η συνείδηση του Χριστιανού να δεσμευτεί από μια τυπική επιβεβαίωση. Ως εκ τούτου, ενώ η ιπποκρατική ιατρική εθιμοτυπία υιοθετήθηκε τηρουμένων των αναλογιών από τους Χριστιανούς (όπως έγινε αργότερα από Εβραίους και Μουσουλμάνους γιατρούς), ο όρκος φαίνεται να απέκτησε έναν ρόλο που έλειπε από την προχριστιανική χρήση του.<sup>177</sup>

Τον έκτο αιώνα ο Κασσιόδωρος (περίπου 487–583) έγραψε δύο συγγράμματα που περιγράφουν τα καθήκοντα των γιατρών που μαρτυρούν τόσο την επιμονή της Ιπποκρατικής ιατρικής ηθικής στην ύστερη αρχαιότητα όσο και την εισαγωγή μιας ειδικά χριστιανικής έμφασης στη συμπόνια μέσα στην ιατρική. Το πρώτο από αυτά συντάχθηκε όταν ήταν στην υπηρεσία του Οστρογότθου βασιλιά Θεοδώριχου (493–526) στην Ιταλία.. Το σύγγραμμα<sup>178</sup> ξανά εισήγαγε το αξίωμα του κόμη αρχιάτρου (*comes archiatrorum*), που φαίνεται ότι ήταν ταυτόχρονα ο πρόεδρος της ένωσης των αστών γιατρών στη Ρώμη και προσωπικός γιατρός του Βασιλιά και της οικογένειάς του. Το κείμενο αρχίζει με ένα εγκώμιο στην χρησιμότητα της ιατρικής τέχνης, που αποκαλείται «ένδοξη» επειδή διώχνει ασθένειες και αποκαθιστά την υγεία. Ο Κασσιόδωρος επαινεί την ασυνήθιστη προγνωστική ικανότητα των έμπειρων γιατρών, επαινεί την τέχνη ως προερχόμενη από μια

---

σπούδασε ιατρική στην Αλεξάνδρεια, αρνήθηκε να ορκιστεί (Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός., Ομιλία VII, και διὰ τοῦτο τὰ τίμα πιστευόμενος καὶ μηδὲν Ἱπποκράτους ὀρκιστοῦ προσδεόμενος, Temkin, Hippocrates in a World of Pagans and Christians 182 and n. 8). Ο Vivian Nutton νομίζει ότι ο όρκος έγινε ένα σημείο Αντι-Χριστιανικής συμπεριφοράς στην Αλεξάνδρεια του 4<sup>ου</sup> αιώνα<sup>174</sup> Edelstein, “Professional Ethics,” 331 and n. 22. Αμφισβητήθηκε η έκταση κατά την οποία οι γιατροί έπαιρναν αυτόν τον όρκο: δες Nutton, “Beyond the Hippocratic Oath” 20 and 23–4.

<sup>175</sup> Ο Ιερώνυμος, που έγραψε στα τέλη του τέταρτου αιώνα, πιστεύεται ότι αναφέρει τον όρκο με επιδοκιμασία (*Epistulae* 52.15). Ωστόσο, είναι πιθανό να αποδίδει στις εντολές του όρκου, που προέρχονται από άλλα δεοντολογικά έργα του Ιπποκράτη (L. C. MacKinney, *Ιατρική Ηθική και Εθιμοτυπία στον πρώιμο μεσαίωνα: η συνέχιση των Ιπποκρατικών ιδανικών* («Medical Ethics and Etiquette in the Early Middle Ages: The Persistence of Hippocratic Ideals», *BHM* 26 [1952]: 3–4 C. R. Galvão-Sobrinho, *Ιπποκρατικά Ιδανικά, Ιατρική Ηθική και η Εξάσκηση της Ιατρικής στον Πρώιμο Μεσαίωνα: Η Κληρονομιά του Όρκου του Ιπποκράτη* [«Hippocratic Ideals, Medical Ethics, and the Practice of Medicine in the Early Middle Ages: The Legacy of the Hippocratic Oath»], *JHM* 51 [1996]: 440–2). Ακόμα κι αν ο Ιερώνυμος δεν έκανε χρήση του όρκου, το ενδιαφέρον του για τις ιπποκρατικές πραγματείες μαρτυρεί τη συμπάθειά του με ορισμένα στοιχεία της ελληνικής ιατρικής ηθικής.

<sup>176</sup> Δες Jones, *Ο Όρκος του Γιατρού* (The Doctor’s Oath) 17–27, για κείμενα από κριτική και μεταφράσεις των διαφόρων εκδόσεων 51–55. Ο Jones πιστεύει ότι ο όρκος είναι πριν την εποχή του Γαληνού (55), όμως αυτό είναι εικασία. Οι Lichtenthaler και Deichgräber χρονολογούν τον αρχικό όρκο στον πέμπτο αιώνα π.Χ. που είναι πιθανόν (Kapparis, *Abortion in the Ancient World* 70).

<sup>177</sup> Galvão-Sobrinho, *Ιπποκρατικά Ιδανικά* (“Hippocratic Ideals”) 446–53; Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians* 247–8.

<sup>178</sup> Αυτό το σύγγραμμα υπάρχει στο *Variae* 6.19.

διαπαιδαγώγηση μάθησης, και συμβουλεύει τους γιατρούς να εμπιστεύονται περισσότερο στην επιστήμη παρά στη δική τους εμπειρία. Επίσης επιτιμά τους γιατρούς που φιλονικούν δίπλα στο κρεβάτι του ασθενούς, και τους παροτρύνει να συνεργαστούν για να βοηθήσουν αρμονικά ο ένας τον άλλο, και τους θυμίζει ότι στην αρχή της σταδιοδρομίας τους ότι ορκίστηκαν έναν όρκο να μισούν την αδικία και να αγαπούν την καθαρότητα. Αυτό το σύγγραμμα αποπνέει το πνεύμα της Ιπποκρατικής Ιατρικής Ηθικής και θα μπορούσε εύκολα να είχε συνταχθεί αιώνες νωρίτερα από έναν παγανιστή συγγραφέα. Σ' αυτό πολύ λίγα είναι ξεκάθαρα Χριστιανικά

Μετά που αποσύρθηκε από την αυλή του Θεοδώριχου, ο Κασσιόδωρος ίδρυσε ένα μοναστήρι στο Βιβάριο του Bruttium. Στην εισαγωγή στα *Θεία και Ανθρώπινα αναγνώσματα* γράφει σ' αυτούς τους μοναχούς που ήταν επίσης και γιατροί:

Σας χαιρετώ . . . όσους λυπάστε για τα βάσανα των άλλων, λυπάστε για εκείνους που κινδυνεύουν, στεναχωριέστε για τον πόνο εκείνων που τον δέχονται, και πάντα στενοχωριέστε με προσωπική θλίψη για τις κακοτυχίες των άλλων, έτσι ώστε, όπως σας διδάσκει η εμπειρία της τέχνης σας, βοηθήστε τους αρρώστους με γνήσιο ζήλο. Θα λάβετε την ανταμοιβή σας από αυτόν από τον οποίο μπορούν να πληρωθούν αιώνιες ανταμοιβές για προσωρινές πράξεις. Μάθετε, λοιπόν, τις ιδιότητες των βοτάνων και εκτελέστε τη σύνθεση των φαρμάκων σχολαστικά. Και μην εμπιστεύεστε την υγεία σε ανθρώπινες συμβουλές. Διότι, αν και η τέχνη της ιατρικής διαπιστώθηκε ότι έχει εδραιωθεί από τον Κύριο, αυτός που χωρίς αμφιβολία δίνει ζωή στους ανθρώπους τους κάνει υγιείς. Διότι είναι γραμμένο: «Και ό,τι κάνετε με λόγο ή με πράξη, να τα κάνετε όλα στο όνομα του Κυρίου Ιησού, ευχαριστώντας τον Θεό και τον Πατέρα δι' Αυτόν»<sup>179</sup>.

Είναι διδακτικό να συγκρίνουμε αυτή την παρότρυνση που είχε απευθύνει στον *Κόμη Αρχίατρο (comes archiatrorum)* και κατ' επέκταση, στους γιατρούς που ασχολούνται με την υπηρεσία στο κοινό. Και στα δύο έγγραφα ο Κασσιόδωρος επαινεί την Ιατρική τέχνη. Αλλά ενώ στο πρώτο παροτρύνει τους κοσμικούς γιατρούς, με ένα κλασικό τρόπο, να εμπιστευθούν την τέχνη τους, στο δεύτερο ενθαρρύνει τους μοναχούς να θέσουν την εμπιστοσύνη τους στον Κύριο παρά στην τέχνη της ιατρικής. Η οδηγία του Κασσιόδωρου προς τους κοσμικούς γιατρούς, κατά το μεγαλύτερο μέρος αναπαράγει τις παραδοσιακές Ιπποκρατικές αρετές που θα περιμέναμε από τους γιατρούς. Αν και γράφει ότι οι κοσμικοί γιατροί θα πρέπει να είναι αφοσιωμένοι στην τέχνη τους και να θυμούνται τον όρκο που έχουν δώσει, δίνει μια δευτερεύουσα έμφαση στα κίνητρα, και στις ποιότητες του κοσμικού γιατρού. Προφανώς το κάνει επειδή γράφει αυτό που είναι ουσιαστικά ένα κοσμικό έγγραφο. Αντίθετα, προτρέπει τους μοναχούς-γιατρούς να παρακινηθούν από συμπόνια για να «εκτελούν [ό,τι ορίζει] τις λειτουργίες της ευλογημένης ευσέβειας» για μια ανταμοιβή που θα δοθεί από τον Κύριο. Στην ιατρική-ηθική βιβλιογραφία του πρώιμου Μεσαίωνα, αυτές οι θρησκευτικές και φιλανθρωπικές ιδέες της μοναστικής ιατρικής συγχωνεύτηκαν με την προηγούμενη κοσμική παράδοση της Ιπποκρατικής ιατρικής ηθικής.<sup>180</sup> Και τα δύο προήλθαν από πολύ σημαντικούς κλάδους στην παράδοση της Δυτικής ιατρικής ηθικής. Με την εισαγωγή της χριστιανικής έμφασης στη συμπόνια ως ουσιαστικό κίνητρο, μπορεί κανείς να μιλήσει για κάτι νέο στην ιατρική ηθική — ένα στοιχείο που δεν μπορούμε να πούμε ότι αντιπροσώπευε ένα ιδανικό στην προχριστιανική ιατρική. Η παραβολή του Ιησού για τον Καλό Σαμαρείτη, έγινε ένα πρότυπο για τη Χριστιανική αγάπη. Η συμπόνια — όχι απλώς το καθήκον προς την τέχνη — έγινε το κίνητρο ιδανικό του χριστιανού γιατρού. Ωστόσο, το γεγονός ότι ο Κασσιόδωρος ενθαρρύνει το πνεύμα της συμπόνιας σε μοναχούς

<sup>179</sup> Institutiones 1.31.

<sup>180</sup> MacKinney, "Medical Ethics and Etiquette" 1–31.

που ήταν γιατροί, ενώ παρέλειψε να το αναφέρει γραπτώς στους κοσμικούς γιατρούς των (οι οποίοι δεν ασκούσαν απαραίτητα την ιατρική από θρησκευτικά κίνητρα) υποδηλώνει ότι ήταν πολύ θέμα καρδιάς παρά να αποτελεί εκτελεστό κριτήριο για την εισαγωγή στην άσκηση της ιατρικής.

## Συμπέρασμα

Η ελληνορωμαϊκή κοινωνία αναγνώρισε τη φιλανθρωπία ως κίνητρο για την άσκηση της ιατρικής, αλλά ποτέ δεν ήταν απαραίτητη για το ιδανικό του κλασικού γιατρού. Το νόημα της έννοιας άλλαξε με τον καιρό: Στο *Παραγγελία* είναι η καλοσύνη, για τον Γαληνό, είναι να είναι *φιλόσοφος*. Ο Γαληνός, ερευνώντας τα διάφορα κίνητρα που θα μπορούσαν να προσελκύσουν άτομα να ασχοληθούν με την ιατρική τέχνη, αναγνώρισε μια ποικιλία κινήτρων, ένα από τα οποία ήταν η φιλανθρωπία, όπως και η επιθυμία για χρήματα, τιμή και ασυλίες από τη φορολογία. Όμως το μόνο ουσιώδες ήταν η ικανότητα. Αποκλείοντας τον οίκτο ως βάση για προσωπική βοήθεια, η κλασική φιλανθρωπία διέφερε σημαντικά από τη χριστιανική φιλανθρωπία τόσο ως προς το κίνητρο όσο και ως προς την πρακτική.<sup>181</sup> Η Στωική αντίληψη της απάθειας (μη ευαισθησία στον πόνο), επιπλέον, ενθάρρυνε μια στάση εφησυχασμού που ήταν ικανοποιημένη να δεχτεί τον κόσμο όπως είναι και όχι να προσπαθήσει να τον αλλάξει. Ενώ θα ήταν αλαζονικό να αμφιβάλλουμε ότι πολλοί ειδικολάτρες γιατροί ασκούσαν συμπόνια στην ιατρική περίθαλψη, δεν υπήρχε στον κλασικό κόσμο καμία εξωτερική ώθηση, κανένα ανυψωμένο ιδανικό, καμία συγκεκριμένη αρετή συμπόνιας. Με σπάνιες εξαιρέσεις (π.χ. Σκριμπόνιους Λάργκους), οι αρχαίοι φιλοσοφικοί ή ιατρικοί συγγραφείς δεν περίμεναν να είναι ανθρωπιστής ή φιλάνθρωπος ο ενάρετος γιατρός κατά την εξάσκηση της ιατρικής. Αυτή η προσδοκία έπρεπε να περιμένει την έλευση του Χριστιανισμού, που αντικατέστησε με το να εξιδανικεύσει πολύ διαφορετικές αρετές από αυτές που είχαν κυριαρχήσει για πολύ στον κλασικό κόσμο.<sup>182</sup> Στην ιατρική-ηθική βιβλιογραφία του πρώιμου Μεσαίωνα τα νέα θρησκευτικά και φιλανθρωπικά ιδεώδη της μοναστηριακής ιατρικής συγχωνεύτηκαν με την παλαιότερη κοσμική παράδοση του Ιπποκράτη για να περιγράψουν μια διαφορετική

---

<sup>181</sup> Στο De clem. 2.6–7 ο Σενέκας κάνει ένα διαχωρισμό μεταξύ της επιείκειας, την οποία θεωρεί μια από τις υψηλότερες αρετές, και του οίκτου, που τον θεωρεί κακία (για τον Σενέκαδες on Seneca, B. F. Harris, *Η Ιδέα του Ελέους στο Ελληνορωμαϊκό πλαίσιο* ("The Idea of Mercy and Its Graeco-Roman Context,") in *God Who Is Rich in Mercy: Essays Presented to D. B. Knox*, ed. P. T. O'Brien and D. G. Peterson, 98–99. Η Holman παρατηρεί ότι «απουσιάζει η γλώσσα του 'οίκτου' στα κλασικά κείμενα (The Hungry Are Dying 11). «Καθώς η Χριστιανική συζήτηση για τη φιλανθρωπία άλλαξε την εστίαση των 'καλών έργων' από την πόλη προς τα σώματα των φτωχών, γράφει, «επαναπροσδιόρισε τα κριτήρια για τη λήψη πρόνοιας. Η σωματική ανάγκη είχε πλέον σημασία για αυτήν και όχι μόνο από την άποψη της τάξης της πόλης» (18). See also E. A. Judge, «*Η αναζήτηση του Ελέους στην Υστερή Αρχαιότητα*» ("The Quest for Mercy in Late Antiquity," in O'Brien and Peterson, *God Who Is Rich in Mercy* 107–21.

<sup>182</sup> Δες π.χ., Castelli για μια εκτενή σύγχρονη βιβλιογραφία που ασχολείται με την επιρροή του χριστιανικού ασκητισμού στην «επανεγγραφή» των ιεραρχιών των φύλων (*Φύλο, Θεωρία και η ανάπτυξη του Χριστιανισμού* "Gender, Theory, and The Rise of Christianity" 251 and n. 54; cf. Lecky, *History of European Morals* 2:361–3). Η κλασική και όχι η χριστιανική άποψη για τους φτωχούς μπορεί επίσης να βρεθεί σε κείμενα από την ύστερη αρχαιότητα, υποδεικνύοντας ότι ορισμένοι χριστιανοί συνέχισαν να αισθάνονται πιο άνετα με την ελληνική άποψη, η οποία δεν θεωρούσε τη φτώχεια ως μια συγκεκριμένη κοινωνική ταυτότητα. Η Holman παραθέτει τον Συνέσιο (περί το 370–414 μ.Χ.), ένα μαθητή της Υπατίας και επίσκοπο της Πεντάπολης στην Κυρήνη ως παράδειγμα (The Hungry Are Dying 177–9).

υιοθέτηση από τους Χριστιανούς των Ελληνικών ιδανικών, «Η πράξη της προσαρμογής λειτούργησε και ως σύμπτωμα και ως αιτία: σύμπτωμα της γενικής ατμόσφαιρας των διασταυρούμενων ιδεολογιών και αιτία των πρόσφατα διατεταγμένων ταυτοτήτων που εξελίχθηκαν».<sup>183</sup>

---

<sup>183</sup> Holman, *The Hungry Are Dying* 180.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΤΕΛΟΥΣ

<sup>i</sup> Βουζύγειαι αραιί: αναφέρονται στον Βουζύγη τον Αθηναίο, που ήταν ο πρώτος που έξεψε βόδια. Οι κατάρες αφορούσαν αρχικά αυτόν που θυσίαζε βόδι που ήταν για όργωμα και το θεωρούσαν σαν ανθρωποκτονία. Αναφέρονται στον Κλήμεντα οὐκ ἂν οὖν ἐκφύγοιεν τὴν Βουζύγιον ἄρὰν ὅσοι μὴ δοκιμάζοντες σφίσι συμφέρειν τινὰ ἐτέροις ταῦτα παρακελεύονται ποιεῖν, (Στρωματεῖς 2.23.139.1) Ο Κλάυδιος Αιλιανός (Ε:14) *Νόμος καὶ οὗτος Ἀττικὸς. ὃς ἂν ἀτάφω περιτύχη σώματι ἀνθρώπου, πάντως ἐπιβάλλειν αὐτῷ γῆν, θάπτειν δὲ πρὸς δυσμὰς βλέποντας. καὶ τοῦτο δὲ ἦν φυλαττόμενον παρ' αὐτοῖς. βοῦν ἀρότην καὶ ὑπὸ ζυγὸν πονήσαντα σὺν ἀρότρῳ ἢ καὶ σὺν τῇ ἀμάξῃ, μηδὲ τοῦτον θύειν, ὅτι καὶ οὗτος εἶη ἂν γεωργὸς καὶ τῶν ἐν ἀνθρώποις καμάτων κοινωνός.* Το θέμα της Αντιγόνης του Σοφοκλή αφορά τον τάφο του αδελφού της.

<sup>ii</sup> Από την εργασία Η έννοια του επαγγελματισμού και ο ρόλος του επαγγέλματος στην ιατρική γενικά και την ακτινολογία ειδικά (Χαλαζωνίτη Αθανάσιου) **αναφέρεται** Πρώτος ο Σκριμπόνιος, (47 μ.Χ., Φαρμακοποιός του Ρωμαίου Αυτοκράτορα Κλαύδιου) επιχειρήσε να δώσει γραπτώς τον ορισμό του ιατρικού επαγγέλματος ως μία: δέσμευση συμπεριφοράς με συμπάθεια και αίσθημα ελέους, προς την αντιμετώπιση του πόνου των πασχόντων. Παράλληλα προσέδωσε και μία ανθρωπιστική προσέγγιση στο ιατρικό επάγγελμα, σύμφωνα όμως πάντα με τις επιταγές του Όρκου του Ιπποκράτη και τη γενικότερη υποχρέωση του ιατροῦ να εἶναι διαθέσιμος να παράσχει τη βοήθεια του προς τον πάσχοντα οποτεδήποτε η ανάγκη το επιτάσσει.

<sup>iii</sup> Αποκάλυψη Πέτρου: 26 Και κοντά σε εκείνο το μέρος είδα ένα άλλο στενό μέρος όπου έπεφτε το ρέμα και η δυσωδία αυτών που βασανίζοταν, και εκεί ήταν σαν λίμνη. Και εκεί κάθονταν γυναίκες μέχρι το λαιμό τους μέσα σε αυτό το υγρό, και απέναντί τους πολλά παιδιά που γεννήθηκαν εκτός ώρας κάθονταν κλαίγοντας· και από αυτά βγήκαν ακτίνες φωτιάς και χτύπησαν τις γυναίκες στα μάτια· και αυτές ήταν που συνέλαβαν εκτός γάμου (;) και προκάλεσαν αποβολή 26. Πλησίον δὲ τοῦ τόπου ἐκείνου εἶδον ἕτερον τόπον τεθλιμμ[έν]ον ἐν <ῶ> ὁ ἰχώρ καὶ ἡ δυσωδία τῶν κολαζομένων κατέρρευε καὶ ὡσπερ λίμνη ἐγένετο ἐκεῖ· κάκει ἐκάθηοντο γυναῖκες ἔχουσαι τὸν ἰχώρα μέχρι τ[ῶ]ν τραχήλ[ων], καὶ ἀντικρὺς αὐτῶν πολλοὶ παῖδες, οἵ[τινε]ς ἄωροι ἐτ[ί]κτοντο, καθήμενοι ἔκλαιον, καὶ προήρχοντο ἐξ αὐ[τῶν] φλόγ[ες] πυρὸς καὶ τὰς γυναῖκας ἔπλησσον κατὰ τῶ[ν] ὀφθαλμῶν· αὐταὶ δὲ ἦσαν αἱ ἀ[γάμω]ς τὰ βρέφη τεκοῦσαι καὶ ἐκτρώσασαι

<sup>iv</sup> , Ιουστίνου Απολογία 1.27ενα μηδένα διώκωμεν μηδέ ἀσεβῶμεν , ἐκτιθέναί και τα γεννώμενα, Ιουστίνου Απολογία 1.29 Καί πάλιν, μή τῶν ἐκτεθέντων τίς μή ἀναληφθεῖς θανατωθῆ, καὶ ὤμεν ἀνδροφόνοι. Ἄλλ' ἢ τὴν ἀρχὴν οὐκ ἐγαμοῦμεν, εἰ μή ἐπὶ παίδων ἀνατροφῆ, ἢ παραιτούμενοι τό γήμασθαι τέλειον εγκρατευόμεθα

<sup>v</sup> Κλήμης Αλεξανδρινός

Παιδαγωγός III[5] Φεῦ τῆς τοσαύτης ἀνομίας. Ἄλλ' οὐδὲ συνιᾶσιν οἱ ταλαίπωροι, ὡς τὸ ἄδηλον τῆς συνουσίας πολλὰς ἐργάζεται τραγωδίας. Παιδι πορνεύσαντι καὶ μαχλώσας θυγατράσιν ἀγνοήσαντες πολλάκις μίνυνται πατέρες, οὐ μεμνημένοι τῶν ἐκτεθέντων παιδίων, καὶ ἄνδρας δείκνυσι τοὺς γεγεννηκότας ἀκρασίας ἐξουσία. Στρώματα II 92... οἱ δὲ καὶ τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐκτιθέασιν ἔγκονα, 93 Ρωμαῖοι, εἰ καὶ τις ἔγκουο καταδικασθεῖη τὴν ἐπὶ θανάτῳ, οὐ πρότερον ἐῶσιν ὑποσχεῖν τὴν τιμωρίαν [3] πρὶν ἢ ἐκτεκεῖν. ἀντικρὺς γοῦν καὶ ὅσα τῶν ζῶων κυοφορεῖ, ὁ νόμος οὐκ ἐπιτρέπει ἄχρις ἂν ἀποτέκη σφαγιαζέσθαι,

<sup>vi</sup> Ωριγένους Κατὰ Κέλσου 8.55 ...Φαμέν δὲ καὶ πρὸς ταῦτα ὅτι εὐλογος ἐξαγωγή οὐδεμία ἡμῖν εἶναι δοκεῖ εἰ μὴ ἢ δι' εὐσέβειαν καὶ ἀρετὴν μόνη, ἐπὶν ὑπὸ τῶν δικάζειν νομιζομένων ἢ ἐξουσίαν τοῦ ζῆν ἡμῶν ἔχει δοκούντων τὸ ἕτερον προτείνηται, ἢ τὸ ζῆν μετὰ τοῦ παρὰ τὰ διατεταγμένα ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ πράττειν ἢ τὸ ἀποθνήσκειν μετὰ τοῦ πείθεσθαι τοῖς λόγοις αὐτοῦ. Ἄλλὰ καὶ ἄγεσθαι γυναῖκα ἐπέτρεψεν ἡμῖν ὁ θεός, ὡς οὐ πάντων χωροῦντων τὸ διαφέρον τουτέστι τὸ πάντη καθαρὸν, καὶ ἀγομένοις γυναῖκας τὰ γεννώμενα πάντως τρέφειν **καὶ μὴ ἀναιρεῖν** τὰ ὑπὸ τῆς προνοίας διδόμενα τέκνα.

<sup>vii</sup> Αθηναγόρου: Επιστολή από XXXV Ου γαρ του αυτού νομίζειν μεν και το κατά γαστρος ζῶον εἶναι και δια τούτου αυτού μέλειν τω θεῷ, και παρεληλυθότα εις τον βίον φονεύειν, και μη εκτιθέναί μεν το γεννηθέν , ὡς των εκτιθέντων τεκνοκτονούντων, πάλιν δε το τραφέν αναιρεῖν ' αλλ' ἔσμεν πάντα πανταχοῦ ὅμοιοι και ἴσοι, δουλεύοντες τω λόγῳ και ουκ ἄρχοντες αυτού .

viii Αθηναγόρας Περί αναστάσεως ... . Ει γάρ πάσα κοινώς η των ανθρώπων φύσις εκ ψυχής αθανάτου και του κατά την γένεσιν αυτή συναρμοσθέντος σώματος έχει την σύστασιν , και μήτε τη φύσει της ψυχής καθ' ἑαυτήν μήτε τη φύσει του σώματος χωρίς απεκλήρωσε θεός την τοιάνδε γένεσιν ἢ την ζωὴν και τον σύμπαντα βίον, αλλά τοῖς εκ τούτων γενομένοις ἀνθρώποις , ἰν' εἴ ὡν γεννῶνται και ζωσι δια βιώσαντες εις ἐν τι και κοινῶν καταλήξωσι τέλος, δεῖ πάν τως ἐνός ὄντος εἶ

---

αμφοτέρων ζώου, του και πάσχοντος οπόσα πάθη ψυχής και οπόσα του σώματος, ενεργούντός τε και πράττοντος οπόσα της αισθητικής ή της λογικής δείται κρίσεως, προς έν τι τέλος αναφέρεσθαι πάντα τον εκ τούτων ειρμόν, ίνα πάντα και διά πάντων συντρέχη προς μίαν αρμονίαν και την αυτήν συμπάθειαν, ανθρώπου γένε σις, ανθρώπου φύσις, ανθρώπου ζωή, ανθρώπου πράξεις και πάθη, και βίος και το τη φύσει προσήκον τέλος.

<sup>ix</sup> Γρηγόριος Νύσσης 28 από Κατηχητικά ομιλία: 28. ΓΙΑ ΤΑ ΟΡΓΑΝΑ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗΣ 'Αλλά κωμωδοῦσι τήν φύσιν ἡμῶν, καί τόν τῆς γεννήσεως τρόπον διαθρυλλοῦσι, καί οἴονται διά τούτων ἐπιγέλαστον ποιεῖν τὸ μυστήριον, ὡς ἀπρεπές ὄν θεῶ δια τοιαύτης εἰσόδου τῆς τοῦ ἀνθρωπίνου βίου κοινωνίας ἐφάψασθαι. ἀλλ' ἤδη περὶ τούτου καί ἐν τοῖς ἔμπροσθεν εἴρηται λόγοις ὅτε μόνον αἰσχρὸν τῇ ἑαυτοῦ φύσει τὸ κακὸν ἐστὶ καί εἴ τι πρὸς τὴν κακίαν οἰκείως ἔχει. ἡ δὲ τῆς φύσεως ἀκολουθία, θεῖω βουλήματι καὶ νόμῳ διαταχθεῖσα, πόρρω τῆς κατὰ κακίαν ἐστὶ διαβολῆς, ἢ οὕτω γ' ἂν ἐπὶ τὸν δημιουργὸν ἢ κατηγορία τῆς φύσεως ἐπάνιοι, εἴ τι τῶν περὶ αὐτὴν ὡς αἰσχρὸν τε καὶ ἀπρεπές διαβάλλοιτο. εἰ οὖν μόνης κακίας τὸ θεῖον κεχώρισται, φύσις δὲ κακία οὐκ ἔστι, τὸ δὲ μυστήριον ἐν ἀνθρώπῳ γενέσθαι τὸν θεόν, οὐκ ἐν κακίᾳ λέγει, ἡ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τὸν βίον εἴσοδος μία ἐστὶ, δι' ἧς παράγεται ἐπὶ τὴν ζωὴν τὸ γεννώμενον, τίνα νομοθετοῦσιν ἕτερον τρόπον τῷ θεῷ τῆς εἰς τὸν βίον παρόδου οἱ ἐπισκεφθῆναι μὲν παρὰ τῆς θείας δυνάμεως ἀσθενήσασαν ἐν κακίᾳ τὴν φύσιν εὐλογον θείας δυνάμεως ἀσθενήσασαν τὴ κρίνοντες, πρὸς δὲ τὸν τῆς ἐπισκέψεως τρόπον δυσαρεστοῦμενοι, οὐκ εἰδότες ὅτι πᾶσα πρὸς ἑαυτὴν ἢ κατασκευὴ τοῦ σώματος ὁμοτίμως ἔχει, καὶ οὐδὲν ἐν ταύτῃ τῶν πρὸς τὴν σύστασιν τῆς ζωῆς συντελούντων ὡς ἄτιμόν τι ἢ πονηρὸν διαβάλλεται; πρὸς ἕνα γὰρ σκοπὸν ἢ τῶν ὀργανικῶν μελῶν διασκευὴ πᾶσα συντέτακται. ὁ σκοπὸς ἐστὶ τὸ διαμένειν ἐν τῇ ζωῇ τὸ ἀνθρωπίνον. τὰ μὲν οὖν λοιπὰ τῶν ὀργάνων τὴν παροῦσαν συνέχει τῶν ἀνθρώπων ζωὴν, ἄλλα πρὸς ἄλλην ἐνέργειαν μεμερισμένα, δι' ὧν ἡ αισθητικὴ τε καὶ ἐνεργητικὴ δύναμις

οἰκονομεῖται· τὰ δὲ γεννητικὰ τοῦ μέλλοντος ἔχει τὴν πρόνοιαν, δι' ἑαυτῶν τῇ φύσει τὴν διαδοχὴν ἀντείσχοντα· εἰ οὖν πρὸς τὸ χρεῖῶδες βλέποις, τίνοσ ἂν εἴη των τιμῶν εἶναι νομιζομένων ἐκεῖνα δευτέρα; οὐκ δε ἂν προτιμότερον Κατὰ τὸ εὐλογον κρίνοῦτο; οὐ γὰρ ὀφθαλμῶ καὶ ἀκοῆ καὶ γλώσση, ἢ ἄλλω τινὶ τῶν αισθητηρίων πρὸς τὸ διηνεκὲς τὸ γένος ἡμῶν διεξάγεται ταῦτα γάρ, καθὼς εἴρηται, τῆς παρούσης ἐστὶν ἀπολαύσεως, ἀλλ' ἐν ἐκείνοις ἡ ἀθανασία συντηρεῖται τῇ ἀνθρωπότητι, ὡς ἀεὶ καθ' ἡμῶν ἐνεργοῦντα τὸν θάνατον ἄπρακτον εἶναι τρόπον τινὰ καὶ ἀνήνυτον, πάντοτε πρὸς τὸ λείπον διὰ τῶν ἐπιγινομένων ἑαυτὴν ἀντεισαγούσης τῆς φύσεως· τί οὖν ἀπρεπές περιέχει ἡμῶν τὸ μυστήριον, εἰ διὰ τούτων κατεμίχθη ὁ θεὸς τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ, δι' ὧν ἡ φύσις πρὸς τὸν θάνατον μάχεται;

<sup>x</sup> θᾶπτον γὰρ ἂν τις τοὺς ἀπὸ Μωϋσοῦ καὶ Χριστοῦ μεταδιδάξειεν ἢ τοὺς ταῖς αἰρέσεσι προστετηκότας ἰατροὺς τε καὶ φιλοσόφους. (Diff. Puls. 3.3: 8.657 K)

Διότι πιο εύκολα θα μπορούσε κανείς να διδάξει καινοτομίες στους οπαδούς του Μωυσή και του Χριστού παρά στους γιατρούς και τους φιλοσόφους που προσκολλώνται γερά στις «αἰρέσεις» τους

ἵνα μή τις εὐθὺς κατ' ἀρχὰς, ὡς εἰς Μωϋσοῦ καὶ Χριστοῦ διατριβὴν ἀφιγμένος, νόμων ἀναποδείκτων ἀκούη, καὶ ταῦτα ἐν οἷς ἦκιστα χρεῖ.

για να μην ακούσει κανείς στην αρχή, σαν να είχε μπει στη σχολή του Μωυσή και του Χριστού, να μιλάει για νόμους που δεν έχουν επιδειχθεί και ότι εκεί που είναι λιγότερο κατάλληλο