

# Ανοικτό Πανεπιστήμιο Κύπρου

Σχολή Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών

Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών  
*Ελληνική Γλώσσα και Λογοτεχνία*

## Μεταπτυχιακή Διατριβή



Το γυναικείο φύλο στην παραδοξογραφική συλλογή του  
Φλέγωνα και στα κείμενα περί Θέκλας (*Πράξεις Παύλου και  
Θέκλης, Βίος και Θαύματα της Θέκλας*)

Αμαλία Κατερέλου

Επιβλέπων Καθηγητής  
Γεώργιος Καζαντζίδης

Ιούνιος 2018

# **Ανοικτό Πανεπιστήμιο Κύπρου**

**Σχολή Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών**

**Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών**

***Ελληνική Γλώσσα και Λογοτεχνία***

## **Μεταπτυχιακή Διατριβή**

**Το γυναικείο φύλο στην παραδοξογραφική συλλογή του  
Φλέγωνα και στα κείμενα περί Θέκλας (*Πράξεις Παύλου και  
Θέκλης, Βίος και Θαύματα της Θέκλας*)**

**Αμαλία Κατερέλου**

**Επιβλέπων Καθηγητής  
Γεώργιος Καζαντζίδης**

Η παρούσα μεταπτυχιακή διατριβή υποβλήθηκε προς μερική εκπλήρωση των  
απαιτήσεων για απόκτηση μεταπτυχιακού τίτλου σπουδών  
Στην Ελληνική Γλώσσα και Λογοτεχνία  
από τη Σχολή Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών  
του Ανοικτού Πανεπιστημίου Κύπρου.

**Ιούνιος 2018**



## Περίληψη

Σκοπός της παρούσας διατριβής είναι η μελέτη της σύλληψης του γυναικείου φύλου και της μεταβολής των αντιλήψεων περί αυτού στη λογοτεχνία της ύστερης ρωμαϊκής εποχής, με οδηγό τη θεωρία των κοινωνικών φύλων. Συγκεκριμένα, διερευνώνται οι απηχήσεις της παραδοξογραφικής συλλογής του Φλέγωνα από τις Τράλλεις, *Περί Θαυμασίων*, σχετικά με τη γυναικεία φύση στα δύο κείμενα που παραδίδουν τη ζωή και τη δράση της Θέκλας, τις *Πράξεις Παύλου και Θέκλης* και του *Βίου και Θαυμάτων της Θέκλας*. Τα ύστερα ρωμαϊκά χρόνια, εποχή έντονων πολιτικών, κοινωνικών και θρησκευτικών μετασχηματισμών, χαρακτηρίζονται από τη ζύμωση παγανιστικών και χριστιανικών αντιλήψεων περί του ρόλου και της πρέπουσας συμπεριφοράς της γυναίκας στην κοινωνία, του «ατελούς» σώματός της σε σχέση με τον άνδρα και της ιδιαιτερότητας της σεξουαλικότητάς της. Τα παράδοξα περιστατικά που περιλαμβάνει ο Φλέγων στη συλλογή του προβάλλουν την «ανωτερότητα» των ανδρών και τη φυσική τάση των γυναικείων σωμάτων προς το «τέλειο» ανδρικό σώμα, παράδοση που αξιοποιούν με εκχριστιανισμένο περιεχόμενο οι συγγραφείς των κειμένων περί Θέκλας. Παράλληλα, αναδύεται μια νέα εικόνα της γυναίκας που επιλέγει την παρθενία αντί της οικογενειακής ζωής, ορθώνοντας το ανάστημά της απέναντι στις κοινωνικές συμβάσεις. Η συγκριτική μελέτη των κειμένων καταλήγει στο συμπέρασμα ότι τα χριστιανικά περί Θέκλας κείμενα είναι αντιπροσωπευτικά του συνονθυλεύματος των αντιλήψεων περί του γυναικείου φύλου που επικρατούν κατά τα ύστερα ρωμαϊκά χρόνια.

## Summary

The purpose of this dissertation is to study the conception of female sex and its transformation at the literature of Late Antiquity, on the basis of the theory of the social construction of gender. The focus of the study is on the reflections of Phlegon from Tralles' marvels collection, known under the Latin title *Mirabilia (On Marvels)* - concerning the feminine nature - on the two texts about the life and the action of Thecla, the *Acts of Paul and Thecla* and the *Life and Miracles of Thecla*. The Late Antiquity is an era of intense political, social and religious transformations, which is distinguished for the fermentation of pagan and Christian perceptions about the role and the proper behavior of women in society, her "imperfect" body, in relation to man, and the peculiarity of her sexuality. The paradoxical phenomena that Phlegon includes in his collection highlight male "supremacy" and the physical tendency of women's bodies to the "perfect" male body. This tradition is used by the authors of the texts concerning Thecla, with christianised content. Moreover, a new depiction of woman emerges: she chooses virginity instead of family life, standing up against social conventions. The comparative study of the texts concludes that the Christian texts about Thecla are representative of the conglomeration of beliefs about the female sex that prevailed during the Late Antiquity.

## **Ευχαριστίες**

Έχοντας διανύσει το μεγάλο ταξίδι της ολοκλήρωσης της διπλωματικής μου εργασίας, θα ήθελα να ευχαριστήσω τον επόπτη μου, Γεώργιο Καζαντζίδα, για το θέμα που πρότεινε να εξετάσω και για την άψογη συνεργασία μας. Οφείλω τις ευχαριστίες μου στον Αθανάσιο Σέμογλου, για τις επίκαιρες επισημάνσεις του στη μετάφραση ορολογιών και στη συμφοιτήτρια και συνοδοιπόρο μου, Ελένη Καραβία, για τις ατελείωτες μέρες και νύχτες συζητήσεων και διαβάσματος, μέχρι να καταθέσουμε τις εργασίες μας. Ευχαριστώ θερμά την οικογένειά μου για τη στήριξή της και αφιερώνω την εργασία αυτή στον πατέρα μου, τον οποίο έχασα κατά τη διάρκεια της συγγραφής.

# Περιεχόμενα

|          |  |           |
|----------|--|-----------|
| <b>1</b> | <b>Εισαγωγή</b> .....  | <b>1</b>  |
| 1.1      | Η λογοτεχνία και το φύλο.....  | 1         |
| 1.2      | Η λογοτεχνία της ύστερης ρωμαϊκής περιόδου και το γυναικείο φύλο.....              | 3         |
| <b>2</b> | <b>Παρουσίαση των έργων</b> .....  | <b>6</b>  |
| 2.1      | Το έργο <i>Περί Θαυμασίων</i> του Φλέγονα.....                                     | 6         |
| 2.2      | <i>Οι Πράξεις Παύλου και Θέκλης</i> .....  | 8         |
| 2.3      | <i>Βίος και Θαύματα</i> της Θέκλας.....  | 11        |
| 2.3.1    | Το κυρίαρχο φύλο του αναγνωστικού κοινού.....                                      | 13        |
| <b>3</b> | <b>Ιστορίες αλλαγών φύλου: μεταμορφώσεις και η διαδικασία «ανδρομίμησης»</b> ..... | <b>16</b> |
| <b>4</b> | <b>Φαινόμενα ερμαφροδιτισμού</b> .....   | <b>33</b> |
| <b>5</b> | <b>Η παρθενία και ζητήματα σεξουαλικότητας</b> .....                               | <b>39</b> |
| <b>6</b> | <b>Επίλογος</b> .....  | <b>49</b> |
|          | <b>Βιβλιογραφία</b> .....  | <b>53</b> |

# Κεφάλαιο 1

## Εισαγωγή

### 1.1 Η λογοτεχνία και το φύλο

Η προσέγγιση της λογοτεχνίας με αφετηρία τις αναπαραστάσεις του φύλου είναι μια εξέλιξη του δευτέρου μισού του 20<sup>ου</sup> αιώνα, μιας εποχής που γνώρισε την ανάπτυξη του φεμινιστικού κινήματος και την προσπάθεια για απομάκρυνση από το μέχρι τότε κυρίαρχο πατριαρχικό σύστημα (Goodman, 1996: x). Ο φεμινισμός έχει πολιτικό χαρακτήρα και αναγνωρίζει την ιστορική και πολιτισμική καταπίεση των γυναικών διαχρονικά, στο χώρο της κοινωνίας, της εργασίας και της προσωπικής έκφρασής τους. Η γυναίκα προσδιορίζεται στα μάτια του άνδρα ως «το Άλλο», μια κοινωνική κατασκευή του άνδρα και όχι της φύσης. Αντιθέτως, ο άνδρας είναι ο «άνθρωπος», το Υποκείμενο, που καθορίζει τη γυναίκα όχι ως αυτόνομο ον, αλλά σε σύγκριση με τον ίδιο (Μπωβουάρ, 1979: 277, Kitzinger & Wilkinson, 1996: 3).

Η έννοια της γυναίκας ως του Άλλου οφείλει την ύπαρξή της στην Μπωβουάρ (1979: 45 και 293), η οποία απορρίπτει το βιολογικό φύλο, που ενσωματώνει το δυϊστικό σύστημα ιεράρχησης (ενεργητικού) άνδρα - (παθητικής) γυναίκας. Από την εποχή του Διαφωτισμού, όταν ο Λόγος περί φύσης τέθηκε στο κέντρο της επιστημονικής σκέψης, η αντίληψη περί της γυναίκας οδήγησε στην επικράτηση της ιδέας του βιολογικού φύλου και στην ακόλουθη εδραίωση ιεραρχικών κατηγοριοποιήσεων, κυρίως κοινωνικών. Η έμφυλη διαφορά χρησιμοποιήθηκε για περισσότερους από δύο αιώνες ως ο πρωταρχικός τρόπος νοσηματοδότησης των κοινωνικών διαφοροποιήσεων (Γιαννακόπουλος, 2003: 11). Η Γαλλίδα φιλόσοφος, στα μέσα του 20<sup>ου</sup> αιώνα, αντέκρουσε το βιολογικό φύλο (sex) και



έκανε για πρώτη φορά λόγο περί του κοινωνικά «κατασκευασμένου» φύλου (gender), δεχόμενη ότι η βιολογία δεν είναι «αρκετή για να προσδιορίσει την ιεραρχία των φύλων» (Μπωβουάρ, 1979: 45).

Η πρόταση της Μπωβουάρ (1979: 281) «η γυναίκα δε γεννιέται· μάλλον γίνεται» εξελίσσεται στη σκέψη της Butler, η οποία υποστηρίζει ότι το φύλο δεν μπορεί να κατηγοριοποιηθεί μέσω της βιολογίας, εξαιτίας της ρευστότητας της ταυτότητας του ατόμου. Συγκεκριμένα, το (κοινωνικό) φύλο καθορίζεται από το σύνολο των εμπειριών του ατόμου, αναλόγως της κοινωνίας στην οποία ζει (Butler, 1999: 43). Οι εμπειρίες αυτές διαμορφώνονται μέσω των πράξεων του ατόμου, που συναποτελούν ένα είδος θεατρικού δρώμενου. Συνεπώς, το βιολογικό φύλο δεν είναι παρά μια ακόμη κοινωνική κατασκευή ή, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Laqueur (2003: 176), «το βιολογικό γενετήσιο φύλο διατρέχει πάντοτε τον κίνδυνο να διαλυθεί σε θραύσματα του θεατρικού κοινωνικού φύλου». Άλλωστε, το γενετήσιο φύλο αρθρώνεται μέσα στο κοινωνικά προσδιορισμένο περιβάλλον των λόγων και τις διαμορφωμένες κοινωνικές αντιλήψεις που το αφορούν. Το ιδιωτικό και περικλειστο σώμα, κατά τον Laqueur (2003: 52), διατηρεί μια αμφίδρομη σχέση με την εκάστοτε εποχή: θεμελιώνει τις αντιλήψεις για τη γενετήσια διαφορά των φύλων και ταυτόχρονα το ίδιο αποτελεί προϊόν συγκεκριμένων ιστορικών και πολιτισμικών στιγμών.

Η πραγμάτωση του κοινωνικού φύλου επέρχεται με διάφορες πράξεις, από τις οποίες ξεχωρίζει η γλωσσική. Κατά την Coates (2013: 131), η ανδρική ομιλία αρθρώνεται δυνατά και καθαρά, ακόμη και όταν πρόκειται για συνομιλία μιας ομάδας ανδρών. Αντιθέτως, η γυναικεία ομιλία διαφοροποιείται από την αντίστοιχη ανδρική, ως προς την πολυφωνικότητά της, εξαιτίας του φαινομένου της αλληλοεπικάλυψης (overlapping), που συνίσταται από την ταυτόχρονη ομιλία των γυναικών και τη σύνθεση μιας κοινής ομιλίας-άποψης, χωρίς να ξεχωρίζουν οι ατομικές φωνές των γυναικών (Coates 2013: 137-138).<sup>1</sup>

Ωστόσο, ως αντικείμενο της ανδρικής γνώσης και εμπειρίας, η γυναίκα συχνά χάνει τη φωνή της, επειδή υπερκαλύπτεται από την αντίστοιχη ανδρική. Για

---

<sup>1</sup> Η Coates (2013: 131) θεωρεί ότι η γυναικεία ομιλία μπορεί να παρομοιαστεί με τη “jam session”, δηλαδή τους μουσικούς αυτοσχεδιασμούς.

αυτό το λόγο, η γυναίκα περιγράφεται και ως «το σιωπηλό Άλλο» (Radway, 1986: 97-98). Ο ανδροκρατισμός επιβάλλεται όχι μόνο στην αδυναμία έκφρασης της γυναικείας φωνής, αλλά και στον τρόπο με τον οποίο το γυναικείο φύλο αποσταθεροποιείται μέσα από τη δομή της γλώσσας. Σύμφωνα με τον Lacan<sup>2</sup>, στην οργάνωση του λόγου εντάσσεται το δίπολο άνδρας-γυναίκα, που συσχετίζεται με μια σειρά άλλων δευτερευόντων διπόλων που υποστηρίζουν το αρχικό, όπως παρουσία-απουσία, ηθικό-ανήθικο, φως-σκοτάδι. Η γυναίκα ταυτίζεται πάντοτε με το αρνητικό μέρος του διπόλου και παρουσιάζεται ως κατώτερη του ανδρός, αρθρώνοντας περιθωριακό λόγο και αναπαράγοντας την ιδιότητά της ως μη-όντος (Klages, 2017: 66-67).

Με αφορμή τις παραπάνω θεωρίες περί της κατασκευής του φύλου και τη θέση της γυναίκας σε σχέση με τον άνδρα, ο φεμινισμός, ως κοινωνικό και πολιτικό κίνημα, στοχεύει στην προβολή της γυναικείας εμπειρίας, στο δικαίωμα της γυναίκας να αποκτήσει φωνή και να μιλήσει για τις δικές της εκδοχές της πραγματικότητας (Kitzinger & Wilkinson, 1996: 4). Στο χώρο της λογοτεχνίας, η φεμινιστική κριτική ενισχύει την εξέταση των αναπαραστάσεων του φύλου, σηματοδοτώντας την ευρύτερη μελέτη και κατανόηση των λογοτεχνικών κειμένων, όπως αυτά διαβάζονται και ερμηνεύονται από άνδρες και γυναίκες, διαφορετικών κοινωνιών και κουλτούρων (Goodman, 1996: vii). Έτσι, η γυναίκα διαμορφώνεται ως κοινωνικό φύλο μέσα από τις «συμβολικές» αναπαραστάσεις της και συνδέσεις της με συγκεκριμένες ιδέες (Goodman & Smith, 1996: 2 και 15).

## **1.2 Η λογοτεχνία της ύστερης ρωμαϊκής περιόδου και το γυναικείο φύλο**

Η εικόνα του γυναικείου φύλου στη λογοτεχνία της Ύστερης Αρχαιότητας δομείται από διαφορετικές και συχνά αντικρουόμενες αντιλήψεις σχετικά με το ρόλο των γυναικών στο δημόσιο και ιδιωτικό χώρο, το γυναικείο σώμα και τη

---

<sup>2</sup> Οι απόψεις του Lacan μελετήθηκαν και εξελίχθηκαν από μέλη του λεγόμενου Γαλλικού φεμινισμού, όπως τις θεωρητικές Julia Kristeva και Hélène Cixous, βλ. Kitzinger & Wilkinson, 1996: 7, Klages, 2017: 66.

σεξουαλικότητά του, αλλά και την κοινωνική αποδοχή της γυναικείας φύσης ή τη δαιμονοποίησή της. Η γυναίκα κατέχει πρωταγωνιστικό ρόλο στη λογοτεχνία της εποχής, εικονίζεται ως «παράδοξο» πλάσμα, με απρόβλεπτη συμπεριφορά, ικανό να «θαυματοργήσει» και να διεκδικήσει την απελευθέρωσή του από τις κοινωνικές επιταγές.

Η παραδοξότητα της γυναικείας συμπεριφοράς, η ασυγκράτητη γυναικεία σεξουαλικότητα και η «ατελής» φύση του γυναικείου φύλου αναδεικνύονται στην παραδοξογραφική συλλογή του Φλέγονα από τις Τράλλεις. Πρόκειται για τον μόνο εκπρόσωπο του λογοτεχνικού είδους της παραδοξογραφίας που κατέγραψε ανθρωποκεντρικά παράδοξα συμβάντα, αντί για φυσικά φαινόμενα, εστιάζοντας, μεταξύ άλλων, σε αλλαγές φύλου και αυθόρμητες μεταμορφώσεις.

Η μετάβαση προς τη γυναίκα που διεκδικεί το δικαίωμά της για προσωπική αυτονομία αποτυπώνεται στο κείμενο που γράφτηκε την ίδια, περίπου, εποχή με την συλλογή του Φλέγονα, γύρω στο 2<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. Πρόκειται για τις *Πράξεις Παύλου και Θέκλης*, οι οποίες προσιδιάζουν ως λογοτεχνικό είδος στο αρχαίο μυθιστόρημα και εντάσσονται στις *Απόκρυφες Πράξεις των Αποστόλων* (Hägg, 1992: 198). Το συγκεκριμένο απόκρυφο κείμενο πραγματεύεται τη γνωριμία του αποστόλου Παύλου με τη νεαρή Θέκλα, καθώς και τα μαρτύρια που η τελευταία υπομένει προκειμένου να αφοσιωθεί στο αποστολικό της έργο.

Η λογοτεχνική παράφραση (*μετάφρασις*) των *Πράξεων Παύλου και Θέκλης*, με τίτλο *Βίος και Θαύματα της Θέκλας*, γράφτηκε στο τρίτο τέταρτο του 5<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ. Το συγκεκριμένο έργο αναπαράγει με μεγαλύτερη λεπτομέρεια τα γεγονότα που αναφέρονται στις *Πράξεις* και εμπλουτίζεται με την καταγραφή των θαυμάτων της μάρτυρος Θέκλας. Η διασκευή των *Πράξεων*, κατά τον Cameron (2011: 4), αποτελεί μια πρακτική που έχει την αφετηρία της στην ανακάλυψη του απόκρυφου βίου της Παρθένου Μαρίας, όπως αυτός εκφράζεται στο κείμενο του *Ακάθιστου Ύμνου*, που συγγράφηκε επίσης κατά τον 5<sup>ο</sup> αιώνα.

Η συγγραφή των παραπάνω κειμένων γίνεται στα ύστερα ρωμαϊκά χρόνια<sup>3</sup>, μια εποχή που χαρακτηρίζεται από τη θρησκευτική ζύμωση του παλαιού, παγανιστικού κόσμου, με το υπό διαμόρφωση χριστιανικό δόγμα, αλλά και την ηθική και πνευματική ανασφάλεια, ως αποτέλεσμα βαρβαρικών εισβολών, αιματηρών εμφυλίων πολέμων, συνεχόμενων επιδημιών και παρατεταμένης οικονομικής ύφεσης. Σε αυτήν την «Εποχή Αγωνίας», όπως την ονομάζει ο Dodds (1995: 22), η κοινωνία πασχίζει να προσαρμοστεί στα νέα δεδομένα. Την ίδια περίοδο, μετασχηματίζεται ο ρόλος και η θέση της γυναίκας στην κοινωνία, αλλά και η κυρίαρχη αντίληψη για το γυναικείο φύλο, ως προς το σώμα, τη σεξουαλικότητα και τη συμπεριφορά του.

Η συγκεκριμένη εργασία εξετάζει την πολύπλοκη φύση του γυναικείου φύλου, όπως αυτή αναπαράγεται στην παραδοξογραφική συλλογή του Φλέγωνα, και διερευνά τις απηχήσεις της συλλογής επί των κειμένων περί Θέκλας ως προς το γυναικείο φύλο. Η ανάλυση στρέφεται γύρω από τρεις κεντρικούς άξονες: πρώτον, τις αλλαγές φύλου στο Φλέγωνα και τη διαδικασία «ανδρομίμησης» της Θέκλας, δεύτερον, τα φαινόμενα ερμαφροδιτισμού και τρίτον, τη σύγκριση των ζητημάτων σεξουαλικότητας και της ιδιότητας της παρθενίας. Οι άξονες αυτοί αναδεικνύουν την αξιοποίηση των παραδόσεων και των παράδοξων φαινομένων που περιλαμβάνει ο Φλέγων στη συλλογή του από τους χριστιανούς συγγραφείς, υπογραμμίζουν την υπό διαμόρφωση μετεξέλιξη της χριστιανικής αντίληψης περί της γυναίκας και προβάλλουν την κατασκευή του κοινωνικού φύλου κατά τα ύστερα ρωμαϊκά χρόνια.

---

<sup>3</sup> Τα χρονικά όρια της ύστερης ρωμαϊκής εποχής βρίσκονται μεταξύ του 2<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ. και συνήθως φθάνουν μέχρι και τον 4<sup>ο</sup> αιώνα (324 μ.Χ.), δηλαδή την εποχή μεταφοράς της πρωτεύουσας της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας από τη Ρώμη στην Κωνσταντινούπολη. Ωστόσο, κατά τις τελευταίες δεκαετίες συνηθίζεται βιβλιογραφικά να επεκτείνονται τα ύστερα ρωμαϊκά χρόνια μέχρι και τα τέλη 6<sup>ου</sup>-αρχές 7<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ., όταν σηματοδοτείται η έναρξη της μεσαιωνικής εποχής.

# Κεφάλαιο 2

## Παρουσίαση των έργων

### 2.1 Το έργο *Περί Θαυμασίων* του Φλέγωνα

Ήδη από τον 3<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ., ο ποιητής Καλλίμαχος από την Κυρήνη έθεσε την αρχή του λογοτεχνικού είδους της παραδοξογραφίας, μέσω του έργου του, *Θαυμάτων τῶν εἰς ἅπασαν τὴν γῆν κατὰ τόπους συναγωγή*, που αποτελεί μια συλλογή από «πραγματικά» περιστατικά θαυμάτων, που αφορούν φυσικά φαινόμενα και περιλαμβάνουν στοιχεία της φύσης, όπως φυτά, πέτρες, ζώα. Το συγκεκριμένο έργο, που εντάσσεται στις παραδοξογραφικές συλλογές γεωγραφικής οργάνωσης, αντανακλά το αυξημένο ενδιαφέρον για θαυματουργά φαινόμενα και την τάση για συγγραφή συλλογών κειμένων συγκεκριμένου χαρακτήρα (Hansen, 1996: 3).

Τα «θαύματα» που συνέλεξε ο Καλλίμαχος και οι μεταγενέστεροί του παραδοξογράφοι, όπως ο Αντίγονος, που έζησε στο δεύτερο μισό του 3<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., και ο Απολλώνιος, του 2<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., περιλάμβαναν διακριτές περιστάσεις αξιοπερίεργων και αξιοσημείωτων φυσικών φαινομένων, χωρίς περαιτέρω ερμηνείες και ιστορικές εξηγήσεις (Johnson, 2006: 176).

Στις αρχές του 2<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ., ο Φλέγων από τις Τράλλεις της Μικράς Ασίας, απελεύθερος του Ρωμαίου αυτοκράτορα Αδριανού (117-138 μ.Χ.), γράφει μια παραδοξογραφική συλλογή, με τίτλο *Περί Θαυμασίων*. Πρόκειται για την καταγραφή διάφορων παράδοξων γεγονότων, που περιλαμβάνουν αλλαγές φύλου, μεταμορφώσεις, εμφάνιση ερμαφρόδιτων και νεκροζώντανων, εντοπισμό οστών γιγάντων και ζωντανών κενταύρων, τερατογενέσεις,

γεννήσεις από άνδρες, πολλαπλές κηύσεις και περιστατικά πρόωρης ανάπτυξης (Hansen, 1996: 2).

Για τον ίδιο το Φλέγονα, σχεδόν τίποτε δεν είναι γνωστό, εκτός από το ότι είχε γράψει ακόμη δύο έργα (*Περί μακροβίων* και *Όλυμπιακῶν και χρονικῶν συναγωγή*, μέρος του οποίου σώζεται στο ίδιο χειρόγραφο που περιέχει το έργο *Περί Θαυμασίων*). Σύμφωνα με τη *Historia Augusta*, την υστερορωμαϊκή συλλογή βιογραφιών Ρωμαίων αυτοκρατόρων, γραμμένη στα λατινικά, στην εποχή του Αδριανού κυκλοφορούσε η φήμη ότι ο ίδιος είχε γράψει διάφορα βιβλία, μεταξύ των οποίων και τη βιογραφία του. Ωστόσο, δεν υπέγραψε τα έργα του, αλλά τα παρέδωσε στους μορφωμένους απελεύθερούς του, με οδηγίες να τα εκδώσουν με το όνομά τους. Σε αυτά, ανήκε και η παραδοξογραφική συλλογή του Φλέγονα. Η συγκεκριμένη αναφορά αντιμετωπίζεται με ιδιαίτερη καχυποψία από τους μελετητές, δεδομένου ότι δεν υπάρχει μαρτυρία ότι ο Φλέγων έχει γράψει αυτοκρατορική βιογραφία (Doroszevska, 2016: 16-17).

Ως λογοτεχνικό είδος, η παραδοξογραφία αντλεί την καταγωγή της από το ενδιαφέρον για το παράδοξο, ειδικά από τα τέλη του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., όταν άρχισαν να γράφονται εθνογραφίες και ταξιδιωτικές περιηγήσεις. Λίγο αργότερα, στη διάρκεια του 4<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., έκαναν την εμφάνισή τους συλλογές ποικίλου χαρακτήρα, όπως ταξιδιωτικού και εθνογραφικού. Οι μαθητές του Αριστοτέλη, συγκεκριμένα, επέδειξαν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για συλλογές με παράδοξα φυσικά φαινόμενα (Hansen, 1996: 2-3). Οι παραδοξογράφοι, από τον 4<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. και μετά, διαμόρφωσαν το λογοτεχνικό αυτό είδος βασιζόμενοι στην καταγραφή «θαυμάτων» της φύσης, ως μια υποκατηγορία της ιστορικής συγγραφής. Το ίδιο ύφος διατηρεί και ο Φλέγων, παρότι έχει επεξεργαστεί το υλικό του στον ελάχιστο βαθμό και, αντί για παράδοξα της φύσης, έχει ενδιαφερθεί αποκλειστικά για ανθρώπινα παράδοξα.

Τόσο η συλλογή του Φλέγονος, όσο και τα έργα άλλων παραδοξογράφων πρέπει να γίνονταν αντιληπτά στην αρχαιότητα ως αποπνέοντα τον ηροδότειο τρόπο γραφής, δεδομένου ότι περιλαμβάνουν ανθρωπολογικά και υπερφυσικά φαινόμενα, καταγεγραμμένα σε επεισόδια που δε συνδέονται μεταξύ τους με μια κύρια αφήγηση. Ακόμη και αν η αντίληψη αυτή περί της ηροδοτείας αφήγησης είναι υπεραπλουστευμένη, όπως τονίζει ο Johnson (2006: 174), οι

παραδοξογράφοι αποτελούν μια εξέλιξη του ηροδότειου ύφους. Εξάλλου, η χαλαρή σύνδεση των παράδοξων φαινομένων στοχεύει αποκλειστικά στην ψυχαγωγία των αναγνωστών των συλλογών και όχι στην ενημέρωση ή στην εκπαίδευσή τους.

Ο Φλέγων ακολουθεί τον τρόπο συγγραφής των παραδοξογράφων και αξιοποιεί διαφορετικές πηγές από τις οποίες αντλεί το υλικό του, όπως ιστορικούς, εθνογράφους και ποιητές. Σε ορισμένες περιπτώσεις, ο ίδιος είναι αυτόπτης μάρτυρας των παράδοξων φαινομένων. Άλλωστε, ο Φλέγων παραθέτει συνήθως περισσότερες από μια υποθέσεις του ίδιου παράδοξου φαινομένου, επειδή επιθυμεί να υπογραμμίσει το αληθοφανές των περιστατικών (Hansen, 1996: 15).

Από το έργο του Φλέγονα, σώζονται 35 σύντομες ιστορίες παραδόξων. Η αρχή της συλλογής έχει χαθεί και δεν είναι βέβαιο αν παρέθετε κάποιο εισαγωγικό σημείωμα. Εξετάζοντας άλλες παραδοξογραφικές συλλογές, αν υπήρχε κάποιο είδος προλόγου, θα επρόκειτο για σύντομα σχόλια, καθώς οι παραδοξογράφοι δεν ενδιαφέρονταν για περαιτέρω εξηγήσεις και ερμηνείες (Hansen, 1996: 11).

## 2.2 Οι Πράξεις Παύλου και Θέκλης

Η ιστορία της Θέκλας καταγράφεται στις *Πράξεις Παύλου και Θέκλης*<sup>4</sup>, το αρχαιότερο ίσως γνωστό χριστιανικό κείμενο που εντάσσεται στα απόκρυφα κείμενα<sup>5</sup> από τη χριστιανική Εκκλησία (Σέμογλου, 2014: 19). Η συγγραφή του έργου τοποθετείται στον 1<sup>ο</sup>-2<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ., καθώς γίνεται αναφορά σε αυτό στο έργο του Τερτυλλιανού *De Baptismo*, που γράφηκε στο διάστημα 196-206 μ.Χ. Δεδομένης της αδυναμίας επιβεβαίωσης της ιστορικότητας της Θέκλας και της

---

<sup>4</sup> Εφεξής ΠΠΘ.

<sup>5</sup> Το σύνολο των *Απόκρυφων Πράξεων των Αποστόλων*, δηλαδή κειμένων που δεν έχουν συμπεριληφθεί στον κανόνα της Καινής Διαθήκης, εξιστορούσε ιστορίες και φανταστικές διηγήσεις από την ιδιωτική ζωή και τις περιόδους των αποστόλων. Στόχος τους ήταν η δημιουργία ψυχαγωγικών και διδακτικών λογοτεχνικών κειμένων, που αξιοποιούσαν το συνδυασμό του μυθοπλαστικού και του ψυχωφελούς στοιχείου, απευθυνόμενα σε χριστιανούς αναγνώστες (Στεφανόπουλος κ.ά., 2012).

έλλειψης άλλων συναφών κειμένων της ίδιας εποχής εκτός του *De Baptismo*, έχουν προταθεί διάφορες πιθανές χρονολογίες για τη συγγραφή των *ΠΠΘ*.<sup>6</sup>

Σύμφωνα με σχετική αναφορά του Τερτυλλιανού στο κεφάλαιο 17 του εν λόγω έργου του, ο συγγραφέας των *Απόκρυφων Πράξεων του Παύλου* ήταν κάποιος πρεσβύτερος από την Ασία. Ωστόσο, τίθεται το ερώτημα κατά πόσο ο συγκεκριμένος πρεσβύτερος όντως συνέγραψε το σύνολο των *Πράξεων* ή τις επιμελήθηκε, καθώς υπάρχουν ισχυρές ενδείξεις ότι οι *ΠΠΘ* και το *Μαρτύριο Παύλου* κυκλοφορούσαν ανεξάρτητα και όχι ως συλλογή. Επιπλέον, η ενισχυμένη εικόνα της Θέκλας στο κείμενο των *ΠΠΘ* και η γυναικεία αλληλεγγύη που αυτό αποπνέει, ήταν η βάση της θεωρίας ότι οι *ΠΠΘ* γράφτηκαν ή τουλάχιστον αποτελούσαν προφορική παράδοση γυναικείων κοινοτήτων. Κατά τον Barrier (2009: 22), οι *ΠΠΘ* πιθανώς προέρχονται από προφορική παράδοση, που είχε ως αφετηρία γυναικείες κοινότητες, και γράφτηκαν στις αρχές του 2<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ. Ακολούθως, έφτασαν στα χέρια του Ασσανού πρεσβυτέρου, όπως αναφέρει ο Τερτυλλιανός, ο οποίος τις επιμελήθηκε και τις ενέταξε στις *Απόκρυφες Πράξεις του Παύλου*.

Η υπόθεση των *ΠΠΘ* αφορά την ιστορία της Θέκλας, μιας 17χρονης κοπέλας από το Ικόνιο, στην κεντρική Μικρά Ασία. Η νεαρή, που έχει αρραβωνιαστεί με το Θάμυρι, μαγεύεται από το κήρυγμα του Παύλου, που ακούει από το παράθυρο του σπιτιού της. Όταν η μητέρα της, Θεόκλεια, αντιλαμβάνεται τον κίνδυνο, μαζί με το Θάμυρι επιχειρούν να ανακαλέσουν τη Θέκλα στην τάξη. Ωστόσο, η Θέκλα έχει πάρει μια μεγάλη απόφαση, να εγκαταλείψει τα σχέδια γάμου της μητέρας της και να ακολουθήσει τον Παύλο στα αποστολικά του βήματα. Μετά από περιπέτειες και μαρτύρια που περιλαμβάνουν δεσμωτήριο, πυρά, απόπειρα βιασμού και καταδίκη ad bestias, η Θέκλα, που πάντα καταφέρνει να ξανασμίγει με τον Παύλο, διατηρεί την αγνεία της, αυτοβαπτίζεται και, με τις ευλογίες του Παύλου, αποχωρεί για τη Σελεύκεια, όπου και θαυματουργεί μέχρι το τέλος της ζωής της.

---

<sup>6</sup> Οι προτάσεις διάφορων μελετητών περί της χρονολογίας συγγραφής των *ΠΠΘ* αναφέρονται αναλυτικά στον Barrier, 2009: 23-24.



Οι *ΠΠΘ* αποτελούν ένα από τα πρωιμότερα δείγματα θρησκευτικού (Goodspeed, 1901: 185), αγιογραφικού (Petropoulos, 1995: 125), αποστολικού (Hägg, 1992: 199) ή χριστιανικού (Johnson, 2006: 19) «μυθιστορήματος», που εμπεριέχει κάποια βασικά μοτίβα του αρχαίου μυθιστορήματος: τη νεαρή, μόλις 17 ετών, Θέκλα, το μνηστήρα της που σύντομα μετατρέπεται σε ζηλότυπο αντεραστή, το μοτίβο του ταξιδιού, το χωρισμό, την αναζήτηση, τη δίκη και την καταδίκη, τη σωτηρία της Θέκλας ως εκ θαύματος, τη χρήση ονείρων και άλλα.

Εν τούτοις, όπως επισημαίνει ο Hägg (1992: 200), οι *ΠΠΘ* και γενικότερα οι *Απόκρυφες Πράξεις των Αποστόλων* δεν μπορούν να θεωρηθούν ως ένα ξεχωριστό είδος μυθιστορημάτων, τόσο επειδή λαμβάνουν στοιχεία από τα αρχαία μυθιστορήματα που μεταλλάσσονται υπό το πρίσμα του χριστιανισμού, όσο και επειδή έχουν κοινά θέματα με άλλα είδη, όπως τις φανταστικές ταξιδιωτικές διηγήσεις. Οπωσδήποτε, η συγγραφή τους συμπίπτει με μια εποχή ιστορικών και ιδεολογικών μεταβολών, στην οποία «ο Διόνυσος και ο Χριστός βασίλευαν μαζί» (Bowersock, 1996: 112), δηλαδή ο χριστιανισμός δεν είχε απομακρυνθεί πλήρως από τις αρχές και τα ιδεώδη του παγανιστικού κόσμου. Σε αυτή τη νέα ιστορική και κοινωνική κατάσταση επαναλήφθηκε η διαδικασία που γέννησε το μυθιστόρημα, καθώς κατέστη αναγκαία η ύπαρξη ενός νέου τύπου λογοτεχνίας, που αντανακλούσε τις κοινωνικές ζυμώσεις (Lukács, 2004: 49).

Τις ίδιες επιφυλάξεις διατηρεί και ο Barrier (2009: 7-10), ο οποίος αντιλαμβάνεται την απουσία του γάμου και τη διαχείριση της σεξουαλικότητας των ηρώων των *ΠΠΘ* ως στοιχεία που παρεκκλίνουν από τα αντίστοιχα μοτίβα του αρχαίου ελληνικού μυθιστορήματος. Ακολουθώντας τον Hägg, ο Barrier (2009: 1-5) θεωρεί τις *ΠΠΘ* ένα είδος του αρχαιοελληνικού μυθιστορήματος και όχι μια νέα μυθιστορηματική μορφή, αφού αυτές αξιοποιούν μυθιστορηματικά μοτίβα και χρονολογούνται στην ίδια εποχή με άλλα μυθιστορηματικά κείμενα, όπως τις *Μεταμορφώσεις* του Απουληίου, αποδεικνύοντας ότι το αρχαίο μυθιστόρημα βρισκόταν ακόμη σε εξέλιξη (Holzberg, 1995: 11 και 20).

Εκτός, όμως, από το αρχαίο μυθιστόρημα, οι *ΠΠΘ* αντλούν την ειδολογική καταγωγή τους και από τις παραδοξογραφικές συλλογές, όπως αποδεικνύεται

από την αφηγηματική ανάλυση των επιμέρους παραγράφων, που συχνά δε συνδέονται συνεκτικά μεταξύ τους. Στην παράγραφο 3.22 περιγράφεται το μαρτύριο της πυράς, στο οποίο έχει καταδικαστεί η Θέκλα, και αναφέρεται η θεία παρέμβαση για τη σωτηρία της<sup>7</sup>. Στην επόμενη παράγραφο (3.23), η Θέκλα συναντά εκτός της πόλεως του Ικονίου ένα νεαρό παιδί, που έχει στείλει ο Παύλος στην αγορά. Τα ερωτήματα που παραμένουν αναπάντητα είναι πολλά: πώς βρέθηκε ο Παύλος, μαζί με τον Ονησίφορο και την οικογένειά του έξω από το Ικόνιο και, κυρίως, πώς κατάφερε η Θέκλα να βρεθεί εκεί, ενώ έχουν περάσει ήδη έξι μέρες από τη στιγμή του βασανιστηρίου της; Για το συγγραφέα των *ΠΠΘ*, όπως διαπιστώνεται, δεν έχει αξία η ιστορική συνοχή των γεγονότων (Barrier, 2009: 129), όπως και για το Φλέγονα. Το ζητούμενο, όμως, δεν είναι πλέον η ψυχαγωγία και η μεταφορά παραδοξογραφικών ιστοριών, αλλά η θεολογική αλήθεια της ιστορίας της Θέκλας.

## 2.3 Βίος και Θαύματα της Θέκλας

Στον 5<sup>ο</sup> αιώνα, γύρω στο 470, χρονολογείται η εμπλουτισμένη διασκευή του βίου της αγίας Θέκλας με τίτλο *Βίος και Θαύματα της Θέκλας*, που περιλαμβάνει σύντομες ιστορίες σαράντα έξι θαυμάτων της.<sup>8</sup> Η νέα αυτή διασκευή αξιοποιεί τα στοιχεία των *ΠΠΘ* και ταυτόχρονα ενισχύει τη λατρεία της θαυματουργής μάρτυρος, η οποία πλέον τίθεται σε επίπεδο ίσο με τους αποστόλους (Σέμογλου, 2014: 19). Ως συγγραφέας αναφέρεται από τους μεσαιωνικούς αντιγραφείς ο επίσκοπος Σελευκείας Βασίλειος, ο οποίος έζησε τον 5<sup>ο</sup> αιώνα. Ωστόσο, όπως υποδεικνύει ο Dagron (1978: 13-15), στο Βασίλειο αποδίδεται ένα χαμένο σήμερα ποίημα περί της Θέκλας και των θαυμάτων της από τον Κώδικα 168 της *Μυριόβιβλου* του Φωτίου, χωρίς όμως να γίνεται αναφορά στο έργο του *Βίου και των Θαυμάτων*. Παράλληλα, στο Θαύμα 12, ο συγγραφέας επιτίθεται στον

---

<sup>7</sup> Οι παραπομπές στο πρωτότυπο κείμενο των *ΠΠΘ* προέρχονται από το βιβλίο του Barrier, 2009.

<sup>8</sup> Σύμφωνα με τον Dagron (1978: 17-19), η χρονολόγηση του *Βίου* τίθεται εντός συγκεκριμένων ορίων, καθώς στο κείμενο υπάρχει αναφορά του Πορφυρίου, επισκόπου Σελευκείας, ο οποίος έλαβε το αξίωμα το 468, ενώ δε σημειώνεται η κατασκευή μεγάλης εκκλησίας προς τιμήν της Θέκλας από τον αυτοκράτορα Ζήνωνα στη Σελεύκεια, η οποία χρονολογείται το 476.

επίσκοπο Βασίλειο, ο οποίος χαρακτηρίζεται ως «μειράκιον»<sup>9</sup> (12.44-45). Συνεπώς, ο συγγραφέας παραμένει ανώνυμος, αν και, κατά τον Dagron (1978: 15), πρόκειται πιθανώς για έναν ρήτορα, που θέτει τη Θέκλα προστάτιδα των γραμμάτων στα τέσσερα τελευταία θαύματα, όπου σώζει ρήτορες και σοφιστές.

Για τον Johnson (2006: 195), το έργο *Βίος και Θαύματα Θέκλας* αντλεί την ειδολογική καταγωγή του από την παραδοξογραφία, αιτιολογώντας την άποψή του στη βάση της σχέσης των παραδοξογραφικών κειμένων με τον Ηρόδοτο και τον τρόπο συγγραφής του. Ο Johnson εστιάζει στην αξιοποίηση του ηροδότειου ύφους στην εισαγωγή των *Θαυμάτων της Θέκλας*. Συγκεκριμένα, ο συγγραφέας των *Θαυμάτων* αναφέρεται στο χρησμό που δόθηκε στο Λυδό βασιλέα Κροίσο περί της καταστροφής ενός μεγάλου βασιλείου μετά τη διάβαση του ποταμού Άλυ (*Θαύματα*, 50). Ο χρησμός αυτός παρατίθεται στο πρώτο βιβλίο των *Ιστοριών* του Ηροδότου («ἐλπίσας πρὸς ἑωυτοῦ τὸν χρησμὸν εἶναι, ἐστρατεύετο ἐς τὴν Περσέων μοῖραν. ὡς δὲ ἀπίκετο ἐπὶ τὸν Ἄλυν ποταμὸν ὁ Κροῖσος [...]», *Ηροδότου Ιστορία*, 1.75) και χρησιμοποιείται στα *Θαύματα* για να δηλώσει το δυσνόητο και ασαφές περιεχόμενο των αρχαίων, παγανιστικών, χρησμών, σε αντίθεση με το αντίστοιχο των θαυμάτων των αγίων. Η απόρριψη των χρησμών δεν ακολουθείται από την αμφισβήτηση της αυθεντικότητας και της ακρίβειας ὧν παραδίδει ο Ηρόδοτος, από τον συγγραφέα των *Θαυμάτων*, ο οποίος αποκαλεί τον πατέρα της ιστορίας «ἡδιστον» (*Θαύματα*, 64). Η αντίστιξη ανάμεσα στο ψευδές των αρχαίων δοξασιών και στην εγκυρότητα του Αλικαρνασσέα ιστορικού είναι αποτέλεσμα μιας μάλλον απλοϊκής αντίληψης περί της ηροδότειας ιστοριογραφίας, που προέρχεται από τις σύγχρονες του *Βίου και Θαυμάτων* παραδοξογραφικές συλλογές. Εξάλλου, οι παραδοξογράφοι μάλλον αντιλαμβάνονταν τους εαυτούς τους ως συνεχιστές του Ηροδότου (Johnson, 2006: 174).

Το έργο χωρίζεται σε δύο μέρη, με το πρώτο να αναπαράγει με περισσότερες λεπτομέρειες το βίο της Θέκλας, σύμφωνα με όσα παραδίδουν οι *ΠΠΘ*, αλλά με ορισμένες ουσιαστικές διαφορές. Η Θέκλα, έχοντας εγκαταλείψει το Ικόνιο, πλέον βρίσκεται στη Σελεύκεια και ζει για το υπόλοιπο της ζωής της στη

---

<sup>9</sup> Οι αναφορές στο πρωτότυπο κείμενο του *Βίου και των Θαυμάτων της Θέκλας* προέρχονται από το ομώνυμο βιβλίο του Dagron, 1978.

συγκεκριμένη περιοχή, κηρύττοντας το λόγο του Θεού και κάνοντας θαύματα στο όνομά του. Το τέλος της έρχεται όχι μέσω του θανάτου, όπως στις *ΠΠΘ*, αλλά μέσω της καταβύθισής της στη γη της Σελεύκειας, όπου συνεχίζει να θαυματουργεί με τις ιερές υδάτινες πηγές που ανακουφίζουν τους χριστιανούς πιστούς (*Βίος*, 28.14, Johnson, 2006: 7).

Η απόρριψη του θανάτου της Θέκλας σηματοδοτεί μια νέα εποχή, κατά την οποία η νεαρή γυναίκα αγιοποιείται και αποκτά άφθαρτα χαρακτηριστικά, που τη θέτουν ικανή να συνεχίσει ανένα τη θαυματουργική και θεραπευτική της δράση. Ταυτόχρονα, η πόλη της Σελεύκειας αναδεικνύεται ως ο κύριος χώρος της δράσης της Θέκλας, καθώς διατηρεί στα σπλάχνα της την άφθαρτη αγία. Για αυτό το λόγο, το έργο *Βίος και Θαύματα της Θέκλας* έχει καθαρά «πατριογραφικό» χαρακτήρα (Johnson, 2006: 8, Σέμογλου, 2014: 20), με τη Σελεύκεια να αποκτά αποστολική ταυτότητα και να προβάλλεται ως ένα εκ των σημαντικότερων προσκυνηματικών κέντρων της Ανατολικής Μεσογείου.

### **2.3.1 Το κυρίαρχο φύλο του αναγνωστικού κοινού**

Η μεγάλη απήχηση των απόκρυφων κειμένων περί του βίου και των πράξεων της Θέκλας οφείλεται στη συγκέντρωση στοιχείων προφορικών παραδόσεων και θρύλων, που, αν και απορρίπτονταν ήδη από εκείνη την εποχή από τους Πατέρες της Εκκλησίας, είχαν γίνει αποδεκτοί με θέρμη από τους απλούς ανθρώπους. Μάλιστα, η ιστορία της Θέκλας και ειδικά οι *ΠΠΘ* αντιμετωπίζονταν ως η καταγραφή παλαιών χριστιανικών παραδόσεων, που προέρχονταν από τον 1<sup>ο</sup> αιώνα (MacDonald, 1983: 17-18). Η δημοτικότητα των *ΠΠΘ* επιβεβαιώνεται από την γραμμένη στη λατινική γλώσσα εκτεταμένη ταξιδιωτική περιγραφή της Εγερίας, μιας προσκυνήτριας που είχε ταξιδέψει από την Κωνσταντινούπολη προς τους Αγίους Τόπους και είχε επισκεφθεί και τη Σελεύκεια, το Μάιο του 384, κατά το δρόμο της επιστροφής στη Βασιλεύουσα. Η Εγερία ήταν πιθανώς μια εύπορη γυναίκα καταγόμενη από το δυτικό τμήμα της Ρωμαϊκής

Αυτοκρατορίας, καθώς αρκετοί προσκυνητές από την Ισπανία και την Ιταλία οργάνωναν το ταξίδι τους προς την Ιερουσαλήμ από τον 4<sup>ο</sup> αιώνα και εξής (Sivan, 1988: 66).

Η καταγραφή της Εγερίας είναι σημαντική, γιατί είναι η μοναδική που αναφέρεται σε επίσκεψη στο λατρευτικό χώρο της Θέκλας στη Σελεύκεια, ενώ ταυτόχρονα παρέχει πληροφορίες για τη δημοτικότητα της λατρείας της αγίας (Johnson, 2006: 1). Αναφέρεται η ύπαρξη κελιών που προορίζονταν για μοναχούς ή προσκυνητές, άνδρες και γυναίκες, γύρω από μια εκκλησία, και ένα τείχος που περιέβαλλε το μαρτύριο της αγίας. Εξαιρετικής σημασίας είναι η αναφορά για τη διακόνισσα Μαρθάνα (Marthana), που προΐσταται μιας ομάδας γυναικών μοναχών<sup>10</sup>, αποδεικνύοντας ότι η παράδοση της Θέκλας, της παρθένας αγίας, συνεχίζεται κατά την εποχή της Εγερίας. Εξάλλου, η ανάγνωση των *ΠΠΘ* τόσο από την ίδια την Εγερία, όσο και από άλλους προσκυνητές του ιερού χώρου της Σελεύκειας αναδεικνύουν το κείμενο ως θεμελιώδες για την καθιέρωση της λατρείας της Θέκλας κατά τα ύστερα ρωμαϊκά χρόνια.

Ωστόσο, πρέπει να τονιστεί ότι τόσο οι *ΠΠΘ*, όσο και το έργο *Βίος και Θαύματα της Θέκλας* δεν αποτελούν αναγνώσματα που απευθύνονταν αποκλειστικά σε γυναικείο κοινό, δηλαδή δεν είναι “gendered” κείμενα, όπως σημειώνει ο Johnson (2006: 221). Κατά τον Dagron (1978: 38), ο ανώνυμος συγγραφέας του *Βίου και Θαυμάτων Θέκλας* σε ορισμένα σημεία εικονίζεται ως «μισογύνης», φαινόμενο όχι σπάνιο σε κείμενα της Ύστερης Αρχαιότητας (Kraemer, 1992: 9). Χαρακτηριστική είναι η αδιαφορία, που πλησιάζει τα όρια της εχθρότητας, των ανδρών απέναντι στη Θέκλα, όταν εκείνη αντιμετωπίζει τη λέαινα στο αμφιθέατρο της Αντιόχειας (*Βίος*, 16.38-39). Αντιστοίχως, η υπεράσπιση της νεαρής μάρτυρος από τις γυναίκες αποδίδεται στο *Βίο* περιληπτικά και λιγότερο «φεμινιστικά», σε σχέση με το κείμενο των *ΠΠΘ* (4.8), όπου οι γυναίκες διαμαρτύρονται ταυτόχρονα και μεγαλοστόμως, ως ένα παράδειγμα υστερορωμαϊκού jam session, όπως θα έλεγε η Coates (2013: 131). Στο *Βίο*, όμως, οι γυναίκες υπερασπίζονται τη Θέκλα «οὐχ ὡς μάρτυρος», αλλά επειδή

---

<sup>10</sup> Στο κείμενο αναφέρονται ως *aputactites* (ἀποτακτικαί), δηλαδή παρθένες (virginum), άρα πρόκειται για γυναίκες μοναχές, βλ. Johnson 2006: 1, υποσημ. 1.

είναι γυναίκα που υποφέρει για την υπεράσπιση της σεμνότητας και της σωφροσύνης της.

Παρά τον αποπνέοντα μισογυνισμό σε ορισμένα σημεία τους, τα απόκρυφα κείμενα των Πράξεων των αποστόλων και συγκεκριμένα της Θέκλας διαβάζονται και από τα δύο φύλα, όπως άλλωστε αποδεικνύει η μαρτυρία της Εγερίας. Στη διάδοση των κειμένων αυτών οφείλεται η μαζική διάδοση της λατρείας της αγίας, δεδομένης της εύρεσης πλήθους ευρημάτων με την εικονογραφία της στην ευρύτερη περιοχή της Ανατολικής Μεσογείου και στην ιταλική χερσόνησο (Σέμογλου, 2014: 134). Ενδοκειμενικά, παρά τη διακριτική κατάπνιξη της γυναικείας φωνής από το συγγραφέα του *Βίου και Θαυμάτων της Θέκλας*, είναι γεγονός ότι η αγία θαυματουργεί τόσο επί ανδρών, όσο και επί γυναικών. Επιπλέον, οι *ΠΠΘ*, στις οποίες βασίζεται η συγγραφή του *Βίου*, απηχούν τη γυναικεία φωνή σε μεγαλύτερο βαθμό από το *Βίο*. Εν τέλει, το γένος (gender) δε φαίνεται να συσχετίζεται με τη λογοτεχνική διάδοση των κειμένων (Johnson, 2006: 221), που απευθύνονταν και στα δύο φύλα, αλλά και σε διαφορετικές κοινωνικές τάξεις (Barrier, 2009: 6).

# Κεφάλαιο 3

## Ιστορίες αλλαγών φύλου: μεταμορφώσεις και η διαδικασία «ανδρομίμησης»

Σύμφωνα με την αρχαία ελληνική παράδοση, υπήρξαν άνθρωποι που βίωσαν την ξαφνική αλλαγή του φύλου τους κατά τη διάρκεια της ζωής τους. Οι ιστορίες τους αποτελούν τον πυρήνα διάφορων μύθων, που αξιοποιήθηκαν και εμπλουτίστηκαν από μεταγενέστερους συγγραφείς (Delcourt, 1961: 33), λαμβάνοντας νέες διαστάσεις στα υστερορωμαϊκά χρόνια, υπό το φως του χριστιανισμού. Στο πλαίσιο της παραδοξογραφίας, ο Φλέγων συγκεντρώνει ιστορίες που συνδέονται με το ζήτημα των μεταμορφώσεων και αφορούν την αυθόρμητη αλλαγή φύλου. Στη συλλογή του περιλαμβάνονται οι γνωστοί μύθοι του Τειρεσία και του Καινέα (*Mir.* 4 και 5 αντιστοίχως)<sup>11</sup>, καθώς και τέσσερις ακόμη ιστορίες ατόμων που άλλαξε το φύλο τους.

Στην περίπτωση της ιστορίας του Τειρεσία, ο Φλέγων αξιοποιεί το γνωστό από την αρχαιότητα μύθο, ο οποίος παραδίδεται από τον Ησίοδο, το Δικαίαρχο, τον Κλέαρχο, τον Καλλίμαχο και άλλους συγγραφείς.<sup>12</sup> Ο Τειρεσίας συναντά δύο φίδια που συνουσιάζονται στο βουνό της Κυλλήνης, στην Αρκαδία. Η συνάντηση

---

<sup>11</sup> Για την παραπομπή στο κείμενο του Φλέγονα, προτιμάται ο διαδεδομένος τίτλος του έργου του *Mirabilia* – σε συντομία, *Mir.*

<sup>12</sup> Ωστόσο, ο Φλέγων δεν αναφέρει το αν έχει διαβάσει ο ίδιος τις συγκεκριμένες πηγές, αν έχει ακούσει ότι οι συγκεκριμένοι συγγραφείς παραθέτουν το μύθο ή αν έχει μελετήσει κάποια ενδιάμεση πηγή, όπως για παράδειγμα πράττει ο Απολλόδωρος (180-110 π.Χ. περίπου), που παραπέμπει συγκεκριμένα στον Ησίοδο ως πηγή του για την αναφορά του μύθου του Τειρεσία (Krappe, 1928: 267).

είναι μοιραία, αφού ο Τειρεσίας τραυματίζει το ένα εξ αυτών και αμέσως ο ίδιος μεταμορφώνεται σε γυναίκα.<sup>13</sup> Αφού βιώσει τη σεξουαλική επαφή με άνδρα, λαμβάνει χρησμό από τον Απόλλωνα ότι μπορεί να επαναφέρει το αρχικό του φύλο αν δει ξανά δύο φίδια να συνουσιάζονται και τραυματίσει το ένα από αυτά, δηλαδή επαναλαμβάνοντας την αρχική πράξη («τοῦ δε Απόλλωνος αὐτῶ χρήσαντος ὡς [...] ἔσται οἶος ἦν», *Mir.* 4.2)<sup>14</sup>.

Με αφορμή το βίωμα του Τειρεσία, ο Ζεὺς και ἡ Ἥρα, που διαφωνοῦν περὶ του ποιο ἀπὸ τα δύο φύλα λαμβάνει μεγαλύτερη ευχαρίστηση ἀπὸ τη σεξουαλική συνεύρεση, αποφασίζουν να ρωτήσουν τον Τειρεσία, βάσει της ἐμπειρίας του («δόξαι αὐτοῖς μεταπεμφαμένοις ἐρέσθαι τὸν Τειρεσίαν διὰ τὸ τῶν τρόπων ἀμφοτέρων πεπειρᾶσθαι, *Mir.* 4.3). Εκείνος ἀπαντᾷ ὅτι ὁ ἀνδρας βιώνει μόλις τὸ ἓνα δέκατο και ἡ γυναίκα τα ἐννέα δέκατα της ικανοποίησης. Ἡ ἀπάντησή του δυσαρρεστεῖ την Ἥρα, που υποστήριζε ὅτι ὁ ἀνδρας εἶναι αὐτὸς που ἔχει τὸ μεγαλύτερο μερίδιο ικανοποίησης, με ἀποτέλεσμα να τον τυφλώσει ὡς τιμωρία. Ἀντιθέτως, ὁ Δίας, που ἔχει ἐπιβεβαιώσει την ἀρχική του σκέψη περὶ της μεγαλύτερης γυναικείας ικανοποίησης, χαρίζει στον Τειρεσία την ικανότητα προφητείας και τη διάρκεια ζωῆς ἐπτά γενεῶν.

Ἡ ἀντιστροφή του φύλου του Τειρεσία παραμένει ἀνεξήγητη ἀπὸ τὸ Φλέγονα, ὁ ὁποῖος ἀπλῶς μεταφέρει στον ἀναγνώστη τὸ γεγονός, χωρὶς να τὸ σχολιάζει. Παράλληλα, κανένας ἄλλος ἀπὸ τους ἀρχαίους συγγραφείς που ἀναφέρουν τὸ μῦθο δεν αἰτιολογεῖ την υπερφυσική αὐτή μεταμόρφωση. Ὁ Brisson (1976: 112-113), ἐξετάζοντας και ἄλλες ἐκδοχές του μῦθου, υποστηρίζει ὅτι τα φίδια εἶναι οἱ φύλακες της θεϊκῆς δύναμης, ἀλλὰ και οἱ διανομείς της. Με τὸ χτύπημα του Τειρεσία ἀποτυπώνεται ἡ προσπάθειά του να δαμάσει τη θεϊκή δύναμη, που εἶναι ικανή να τον μεταμορφώσει σε κάτι διαφορετικό ἀπὸ την ἀνδρική του ὑπόσταση. Ἐπιπλέον, ὁ Γάλλος μελετητής δέχεται τὸν Τειρεσία ὡς ἐνδιάμεσο κρίκο μεταξύ θεῶν και ἀνθρώπων, αφού ἡ ἀντιστροφή του φύλου του εἶναι μια σημαντική μεταβολή της ροῆς των πραγμάτων στη φύση, ἀρα ὁ ἴδιος ἔχει ἀπομακρυνθεῖ ἀπὸ την κανονικότητα του ἐπίγειου κόσμου. Τὸ γεγονός ὅτι, ἀν

---

<sup>13</sup> Ὁ Brisson (1976: 12-77) ἐξετάζει τις διάφορες ἐκδοχές του μῦθου, στις ὁποῖες ὁ Τειρεσίας τραυματίζει, χτυπᾷ με ράβδο, καρφώνει ἢ σκοτώνει ἓνα ἢ και τα δύο συνουσιαζόμενα φίδια.

<sup>14</sup> Οἱ παραπομπές στο πρωτότυπο κείμενο του Φλέγονα προέρχονται ἀπὸ τὸ βιβλίο του Stramaglia, 2011.



και τυφλός, αποκτά προφητικές ικανότητες, τον φέρνει ακόμη εγγύτερα στο θείο κόσμο, τα μυστικά του οποίου δύναται να μεταφέρει στον κόσμο των θνητών. Το ίδιο ισχύει για το όριο ζωής του, που έχει μετατοπιστεί σημαντικά από το μέσο όρο των υπολοίπων ανθρώπων.

Ο Hansen (1996: 114) συνδέει τα βασικά στοιχεία της ιστορίας του Τειρεσία με εκείνα ενός θρύλου που εμφανίζεται, σε διάφορες εκδοχές, σε διαφορετικούς πολιτισμούς και λαμβάνει παγκόσμιες διαστάσεις, ενώ υποθέτει ότι η ιστορία του Τειρεσία δεν είναι παρά η μυθολογικοποίηση αυτού του θρύλου. Η συγκεκριμένη υπόθεση φαίνεται ότι ακολουθεί τη σκέψη του Krappe (1928: 268 και 273), ο οποίος δέχεται ότι πιθανώς το επεισόδιο της συνάντησης του Τειρεσία με τα φίδια, με ό,τι αυτή συνεπάγεται, συνδέεται ή προέρχεται από αρχαία ινδικά ποιήματα.

Η επιστροφή του Τειρεσία στο αρχικό του φύλο, όμως, δεν παραμένει ανεξήγητη, αφού ο θεός Απόλλων δίνει σχετικό χρησμό. Δεδομένου ότι στην αρχαιότητα ακολουθείτο συγκεκριμένη διαδικασία για τη χρησιμοδότηση<sup>15</sup>, γίνεται κατανοητό ότι ο Τειρεσίας-γυναίκα είχε ζητήσει χρησμό για τον τρόπο με τον οποίο θα γινόταν ξανά άνδρας, άρα η επιλογή του ήταν το άρρεν.

Η προτίμηση της μετάβασης και της παραμονής στο αρσενικό φύλο φαίνεται να σχετίζεται με την αντίληψη του αρχαίου κόσμου περί των γυναικών. Η γυναικεία φύση αντιμετωπίζεται ως ιδιόμορφη, επιρρεπής σε αλλοπρόσαλλη συμπεριφορά, η αιτία της οποίας εντοπίζεται στη φυσιολογία του γυναικείου σώματος (Fantham et al., 2004: 239-242). Κατά τους Ιπποκρατικούς<sup>16</sup>, οι σωματικές διαφορές ανάμεσα στους άνδρες και τις γυναίκες εξηγούσαν τη σωματική, αλλά και τη διανοητική κατωτερότητα των γυναικών σε σχέση με τους άνδρες. Ο Αριστοτέλης, σύγχρονος με ορισμένους ύστερους Ιπποκρατικούς, θεωρούσε ότι τα σώματα ανδρών και γυναικών έχουν αρκετές ομοιότητες και

---

<sup>15</sup> Ο μαντευόμενος ζητούσε τη συμβουλή του θεού, μετά από θυσίες και τελετουργικούς εξαγνισμούς, βλ. Gruben, 2000: 80.

<sup>16</sup> Οι λεγόμενοι Ιπποκρατικοί αφορούν άγνωστους συγγραφείς της αρχαιότητας, που έζησαν κατά τον 5<sup>ο</sup>-4<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. και άφησαν ως παρακαταθήκη 60 ιατρικές πραγματείες, οι οποίες συναποτελούν το Ιπποκρατικό Corpus. Το τελευταίο έλαβε το όνομά του από τον πατέρα της ιατρικής, τον Ιπποκράτη τον Κώο, που υποτίθεται πως ήταν ο μόνος συγγραφέας τους. Ωστόσο, οι πραγματείες απηχούν διαφορετικές και, ορισμένες φορές, αντιθετικές απόψεις (Singer & Underwood, 1962: 28).

ότι η κύρια διαφορά τους βρισκόταν στη θερμοκρασία. Ο άνδρας είναι θερμότερος και τελειότερος από την γυναίκα, επειδή η θερμότητα «αποτελεί το πρωταρχικό εργαλείο της Φύσης» και του παρέχει τη δυνατότητα να παράγει σπέρμα (Laqueur, 2003: 65). Αντιθέτως, η μικρότερη θερμοκρασία του σώματος της γυναίκας οδηγεί στην εμμηνόρροια, μια μορφή «ακάθαρτου» σπέρματος, και καθιστά τη γυναίκα ικανή για κυοφορία. Η γυναίκα είναι ένα είδος «ανάπηρου αρσενικού» (*«τὸ γὰρ θῆλυ ὥσπερ ἄρρεν ἐστὶ πεπηρωμένον, καὶ τὰ καταμήνια σπέρμα, οὐ καθαρὸν δέ»*, *Περὶ ζῴων γενέσεως*, B, 737a)<sup>17</sup>, για αυτό και πιο αδύναμη και ελλιπής σε σχέση με τον άνδρα (Weitz, 1998: 3).

Κατά τον Αριστοτέλη, τα σώματα του άνδρα και της γυναίκας είναι προσαρμοσμένα σε συγκεκριμένους ρόλους μέσα στην κοινωνία, ώστε τα όρια ανάμεσα στο αρσενικό και το θηλυκό δεν αποτελούν ειδολογικές τομές, αλλά διαβαθμίσεις μιας κοινής κλίμακας, στη βάση μιας κοινωνικής και πολιτισμικής τάξης που ξεπερνά τη βιολογία. Έτσι, μπορεί να γίνει λόγος για ένα ενιαίο γενετήσιο φύλο, το θεωρητικό μοντέλο του οποίου επικράτησε από την κλασική αρχαιότητα μέχρι και τα χρόνια πριν το Διαφωτισμό (Laqueur, 2003: 62).

Οι παραπάνω αντιλήψεις για τη γυναικεία φύση ήταν άρρηκτα συνδεδεμένες με τη θέση των γυναικών στον ιδιωτικό και το δημόσιο χώρο<sup>18</sup>, τουλάχιστον μέχρι και τα υστερορωμαϊκά χρόνια. Η επιλογή του Τειρεσία για επιστροφή στο αρσενικό φύλο συνάδει με την άποψη ότι ο άνδρας είναι «τελειότερο» ον από τη γυναίκα. Οι ιστορίες του Τειρεσία, αλλά και του Καινέα, ακόμη ενός προσώπου που βίωσε την αλλαγή του φύλου του, που περιλαμβάνονται στη συλλογή του Φλέγονα, δεν προέρχονται από ιστορικές μαρτυρίες, αλλά αποτελούν μύθους, γεννημένους από έθιμα και πεποιθήσεις του αρχαίου κόσμου σχετικά με τη γυναίκα (Doroszewska, 2016: 94). Άλλωστε, ο Τειρεσίας αποτελεί τη μοναδική περίπτωση άνδρα που αλλάζει το φύλο του σε γυναίκα και μόνο προσωρινά.

---

<sup>17</sup> Για τις αναφορές στο πρωτότυπο κείμενο του Αριστοτέλη, χρησιμοποιήθηκε η μετάφραση του A. I. Peck (1943).

<sup>18</sup> Σημειώνεται ότι στην κλασική εποχή (480-323 π.Χ.) η γυναίκα, κυρίως της Αθήνας, παρουσιάζεται μέσα από τις πηγές ως περιορισμένη και σιωπηλή, ένα κοινωνικό «σιωπηλό Άλλο», όπως αυτό που αναφέρει η Radway (1986: 97). Από τα ελληνιστικά χρόνια (323-31 π.Χ.) και μετά, ο αυξημένος όγκος των διαθέσιμων πληροφοριών επιβεβαιώνει τη μεγαλύτερη επιρροή της γυναίκας στην κοινωνία, κυρίως τα πολιτικά και οικονομικά πράγματα (Pomeroy, 2008: 177).

Το ζήτημα της αλλαγής φύλου βρίσκεται στον πυρήνα των δύο έργων που αφορούν το βίο και τη δράση της Θέκλας. Πρόκειται για την αποποίηση της θηλυκής φύσης της και της σταδιακής μεταμόρφωσής της σε άνδρα, με ισχυρό αντίκτυπο στον κοινωνικό της περίγυρο.

Εξετάζοντας την πορεία της Θέκλας από την πατρική οικία της στο Ικόνιο, διακρίνονται ήδη τα ρευστά όρια ανάμεσα στο άρρεν και το θήλυ. Η εικόνα της 17χρονης κοπέλας, που έχει αφοσιωθεί πλήρως στο κήρυγμα του Παύλου, δημιουργεί αναστάτωση στη μητέρα της και στον αρραβωνιαστικό της, Θάμυρι. Η αδιαφορία της απέναντι στο Θάμυρι και τον επικείμενο γάμο της εκφράζεται σιωπηλά, με την αποστροφή του προσώπου της (*«καί τούτων ούτως γινομένων Θέκλα ούκ άπεστράφη, άλλ' ήν άτενίζουσα τῷ λόγω Παύλου»*, ΠΠΘ, 3.10.8-9, *«πρός τήν Παύλου μόνον άπεστήρικτο φωνήν»*, Βίος, 4.46). Η οργισμένη αντίδραση του Θάμυρι, που στρέφεται εναντίον του Παύλου (*«διέφθειρεν γάρ ήμῶν πάσας τάς γυναϊκας»*, ΠΠΘ, 3.15.6), έχει προσωπικό και κοινωνικό χαρακτήρα: ο Παύλος κατηγορείται ότι προκαλεί αναταράξεις στην κοινωνική δομή του Ικονίου, κυρίως σε ό,τι αφορά το γάμο και την ενδεδειγμένη συμπεριφορά των γυναικών (Barrier, 2009: 107).

Η σύνδεση της αρετής των γυναικών με την ευημερία της πολιτείας ήταν μια από τις βασικότερες αρχαίες ελληνικές και ρωμαϊκές αρχές. Η ηθική σήψη των γυναικών θεωρείτο σύμπτωμα μιας άρρωστης κοινωνίας και επέφερε σοβαρές επιπτώσεις, όπως τη δημόσια τιμωρία για παραδειγματισμό (Pomeroy, 2008: 295). Ο θεσμός του γάμου εξασφάλιζε την κοινωνική συνοχή και τον έλεγχο των πολιτών, για αυτό και από τα χρόνια του Οκταβιανού Αυγούστου (τέλος 1<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ.) είχαν θεσπιστεί νόμοι που τιμωρούσαν όσους πολίτες έμεναν ανύπανδροι ή άτεκνοι, με όριο ηλικίας για τους άνδρες τα 25 έτη. Οι γυναίκες έπρεπε να δημιουργήσουν οικογένεια σε ηλικία από 20 έως 50 ετών (Fantham et al., 2004: 388). Οι ρωμαϊκοί νόμοι απέβλεπαν τόσο στην αύξηση των γεννήσεων, όσο και στον έλεγχο της σεξουαλικής συμπεριφοράς των πολιτών (Hallett, 1993: 62).

Οι κατηγορίες που εξαπολύονται από το Θάμυρι για τον Παύλο στοχεύουν στην ανάδειξη του μεγέθους του κοινωνικού προβλήματος που έχει προκαλέσει ο

απόστολος, δηλαδή στη διασάλευση της παγιωμένης τάξης στην κοινωνία. Η αντίδραση της Θέκλας αποτελεί πλέον παράδειγμα για τις υπόλοιπες γυναίκες του Ικονίου και ο κίνδυνος για μια ευρύτερη κοινωνική μεταβολή είναι ορατή. Εξάλλου, η ανατρεπτική συμπεριφορά της Θέκλας, μέσω της σιωπηρής άρνησης του γάμου της, την απομακρύνει από τις προσδοκίες της οικογένειάς της. Πρόκειται για το πρώτο βήμα της προς έναν διαφορετικό δρόμο από αυτόν που επέτασσαν η παράδοση, οι κοινωνικές συμβάσεις και οι γραπτοί νόμοι (Ιωσήφ & Τριανταφύλλου, 2008: 22).

Ταυτόχρονα, ξεκινά η σταδιακή εγκατάλειψη των γυναικείων χαρακτηριστικών της Θέκλας, που οδηγεί προς την αποποίηση της θηλυκής της φύσης. Όταν αποφασίζει να επισκεφθεί τον Παύλο στη φυλακή, δωροδοκεί το δεσμοφύλακα με τα πολύτιμα βραχιόλια της («*νυκτός περιελόμενη τά ψέλια ἔδωκεν τῷ Πυλωρῶ*», ΠΠΘ, 3.18.1, «*ψέλλια καί ἑλλόβια καί περιδέραια καί τά λοιπά τῆς γυναικίης ἀπειροκαλίας εὐρέματα*», Βίος, 8.18-20), χάνοντας ένα από τα σημαντικότερα εξωτερικά γνωρίσματα της γυναίκας, τα κοσμήματά της (Dagron, 1978: 37). Η καταδίκη του Παύλου και της Θέκλας είναι αναμενόμενη, εξαιτίας της κοινωνικής αναστάτωσης που έχουν προκαλέσει. Ο Παύλος, που κατηγορείται ως μάγος<sup>19</sup> (ΠΠΘ, 3.15.6, 3.20.5), τιμωρείται με μαστίγωμα και έξοδο από την πόλη των Ικονιέων, ενώ η Θέκλα με θάνατο στην πυρά. Τη σκληρή τιμωρία της νεαρής κοπέλας υποστηρίζει με θέρμη η ίδια η μητέρα της, η Θεόκλεια, που αντιπροσωπεύει το κοινωνικό κατεστημένο που επιχειρεί να υπερβεί η Θέκλα με την άρνησή της για γάμο<sup>20</sup> (Dunn, 1996: 59): «*Κατάκαιε τήν ἄνομον, κατάκαιε τήν ἄνυμφον [...] πᾶσαι αἱ ὑπό τούτου διδαχθεῖσαι γυναῖκες φοβηθῶσιν*», ΠΠΘ, 3.20.10-11, «*καιέσθω γάρ καί ἀπολλύσθω, ἢ [...] ἀρνησαμένη γάμον*», Βίος, 12.18-19.

---

<sup>19</sup> Η εικόνα του Παύλου ως «μάγου» δε συνδέεται με τις θεολογικές του αντιλήψεις, αλλά με την ικανότητά του να μεταβάλλει την κοινωνική δομή του Ικονίου. Ως μάγος που κρατά μαγικό ραβδί και μέγας θαυματουργός αποτυπώνεται και ο Ιησούς στις παλαιοχριστιανικές αναπαραστάσεις του στις κατακόμβες της Ρώμης, του 3<sup>ου</sup> και 4<sup>ου</sup> αιώνα, θυμίζοντας ανάλογες αναπαραστάσεις του Ασκληπιού, των Κυνικών φιλοσόφων και του Μωυσή (Jefferson, 2010: 19). Η απόδοση αυτή υπενθυμίζει τη συνύπαρξη παγανιστικών και χριστιανικών στοιχείων στην κυρίαρχη ιδεολογία και την τέχνη της Ύστερης Αρχαιότητας (Bowersock, 1996: 107).

<sup>20</sup> Τόσο η αρχαιοελληνική, όσο και η ρωμαϊκή κοινωνία, προβάλλουν ως ιδεώδες για τις γυναίκες την απόκτηση συζύγου, τη δημιουργία οικογένειας και μια ζωή που τιμά τις ίδιες, τους προγόνους και τους απογόνους τους. Η παραμονή τους στην ιδιωτική σφαίρα είναι προτιμότερη, κατά τον Πλούταρχο, στις αρχές του 2<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ. («*κελεύων μὴ τὸ εἶδος ἀλλὰ τὴν δόξαν εἶναι πολλοῖς γνώριμον τῆς γυναικός*», *Γυναικῶν Ἀρεταί*, 242E).

Η θαυματουργική σωτηρία της Θέκλας από την πυρά γίνεται η αφορμή για την απόφασή της να γίνει αποστολικός διάδοχος του Παύλου, διατηρώντας την παρθενία της. Προκειμένου να πραγματοποιήσει την επιθυμία της, δηλώνει στον ίδιο πρόθυμη να εγκαταλείψει τη θηλυκή της φύση και να «μεταμορφωθεί» σε άνδρα, κόβοντας τα μαλλιά της (ΠΠΘ, 3.25.2 και Βίος, 14.12-13), ενώ ζητά από τον ίδιο να λάβει το θείο χρίσμα, βαπτίζοντάς την. Ο Παύλος, ακούγοντας την απόφαση της Θέκλας, αντιδρά με αμφίσημο τρόπο: «ὁ καιρὸς αἰσχρὸς καὶ σὺ εὐμορφος· μὴ ἄλλος σε πειρασμὸς λήψεται χείρων τοῦ πρώτου» (ΠΠΘ, 3.25.5). Ο απόστολος τηρεί αρνητική στάση απέναντι στις επιθυμίες της Θέκλας, οι οποίες είναι ανάρμοστες για μια γυναίκα και ίσως τη φέρουν αντιμέτωπη με νέες περιπέτειες.

Ο Barrier (2009: 135), βασιζόμενος σε σχετικό χωρίο της *Α΄ Προς Κορινθίους Επιστολής*<sup>21</sup>, όπου ο Παύλος αναφέρεται στην άκοσμη κατάσταση της γυναίκας που έχει ξυρίσει την κεφαλή της, ερμηνεύει τα λόγια του αποστόλου. Η πράξη του ξυρίσματος της κεφαλής συμβολικά εξισώνει τα δύο φύλα, με τη γυναίκα να διεκδικεί την εξουσία του άνδρα, υπό την οποία οφείλει να βρίσκεται. Συνεπώς, η Θέκλα, ως γυναίκα ζητά να εξισωθεί με τον Παύλο ως προς τη δυνατότητα διδασκαλίας των πιστών, γεγονός που αντιβαίνει τις δυνατότητες του κοινωνικού της φύλου.

Εν τούτοις, η ίδια αποφασίζει άμεσα να κόψει την «άπατηλή κόμη» της, αποφασισμένη να ακολουθήσει το δρόμο της αφιέρωσης στο Θεό. Η πρακτική του ξυρίσματος της κεφαλής συνδέεται με την πρακτική της τριχοκουρίας, στο πλαίσιο του γυναικείου μοναχισμού που αναπτύχθηκε σταδιακά από τον 4<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. και έπειτα (Αμπελαργά, 2001: 9). Συγκεκριμένα, η τριχοκουρία εμφανίστηκε μετά την εποχή του Μεγάλου Βασιλείου, στο τρίτο τέταρτο του 4<sup>ου</sup> αιώνα, ως συνδεδεμένη με την υπόσχεση των γυναικών μοναχών-παρθένων για ισόβια αγαμία. Αρχικώς, ήταν μια ιδιωτική πρακτική, που απέκτησε δημόσιο χαρακτήρα, όταν μετατράπηκε σε επίσημη τελετή που εκτελείτο μπροστά στον επίσκοπο της εκάστοτε πόλης και της κοινότητας των πιστών (Σέμογλου, 2014:

---

<sup>21</sup> «πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ἀκατακαλύπτω τῇ κεφαλῇ καταισχύνει τὴν κεφαλὴν ἑαυτῆς· ἔν γάρ ἐστι καὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐξυρημένῃ. εἰ γὰρ οὐ κατακαλύπτεται γυνή, καὶ κειράσθω· εἰ δὲ αἰσχρὸν γυναικὶ τὸ κείρασθαι ἢ ξυρᾶσθαι κατακαλυπτέσθω.» (*Α΄ Προς Κορινθίους Επιστολή*, 11.5-6). Το απόσπασμα προέρχεται από την Αποστολική Διακονία της Ελλάδος, 2018.

78). Η Θέκλα είναι μια από τις πρώτες γυναίκες που ασκούν τη συγκεκριμένη πρακτική, όπως καταγράφεται στις απόκρυφες *ΠΠΘ* και στο μεταγενέστερο *Βίο*.

Το ξύρισμα της κεφαλής είναι μια πράξη μεταμόρφωσης από το θήλυ στο άρρεν, η οποία πρόκειται να ολοκληρωθεί σταδιακά και όχι ξαφνικά και αυθόρμητα, όπως στην περίπτωση του Τειρεσία. Ο τελευταίος βιώνει ένα «διαδοχικό ερμαφροδιτισμό» (Doroszewska, 2013α: 227), έχοντας επιλέξει ο ίδιος την επάνοδο στο ανδρικό φύλο, το *τελειότερον* της γυναίκας. Η Θέκλα επιλέγει εξίσου τον «εξανδρισμό» της, για να λάβει ένα ρόλο που δεν αναλογεί σε γυναίκα, αυτό της αποστόλου. Εξάλλου, η γυναικεία ομορφιά της («*καί σύ εὐμορφος*», *ΠΠΘ*, 3.25.5) στέκεται εμπόδιο στην αφιέρωσή της στο Θεό, αφού μπορεί να προκαλέσει τα ερωτικά αισθήματα των ανδρών, όπως συμβαίνει ακολούθως (Σέμογλου, 2014: 123).

Στη συλλογή του Φλέγωνα, η ιστορία του Καινέα αποτελεί ακόμη μια περίπτωση αλλαγής φύλου. Όπως και στην ιστορία του Τειρεσία, ο παραδοξογράφος υπογραμμίζει ότι πρόκειται για παράδοση που αναφέρουν προγενέστεροι συγγραφείς, δηλαδή ο Ησίοδος, ο Καλλίμαχος και ο Δικαίαρχος. Η Καινίς, η κόρη του Έλατου, του βασιλιά των Λαπιθών, συνευρέθη ερωτικά με το θεό Ποσειδώνα, ο οποίος υποσχέθηκε να πραγματοποιήσει την πιο μεγάλη επιθυμία της. Η Καινίς ζήτησε να μεταμορφωθεί σε άνδρα και να καταστεί άτρωτη («*τήν δέ άξιῶσαι μεταλλάξαι αύτήν είς άνδρα ποιῆσαί τε άτρωτον*», *Mir.* 5,2). Ο Ποσειδώνας κράτησε την υπόσχεσή του και η Καινίς μεταμορφώθηκε σε Καινέα.

Ο Φλέγων, ωστόσο, παραλείπει τη συνέχεια της ιστορίας του Καινέα, ο οποίος έγινε ένας σκληρός τύραννος, προκαλώντας την οργή του Δία, που απέστειλε Κενταύρους για να τον αντιμετωπίσουν. Ο ατρόμητος Καινέας, εφόσον δεν μπορούσε να τραυματιστεί, στάλθηκε στα έγκατα της γης, όπως είναι γνωστό από τον Πίνδαρο (Delcourt, 1961: 35). Παραμένοντας πιστός στον τρόπο γραφής του, ο Φλέγων καταγράφει μόνο το παράδοξο της αλλαγής φύλου του Καινέα, χωρίς τις αιτίες και τις συνέπειες που αυτό επιφέρει, γιατί πρόκειται για το γεγονός που τον ενδιαφέρει περισσότερο (Hansen, 1996: 117).

Η ευχή της Καινίδος να γίνει άνδρας, και μάλιστα άτρωτος, υποδεικνύει το εύθραυστο της γυναικείας φύσης, σε σωματικό και σεξουαλικό επίπεδο. Ως γυναίκα, η Καινίς ήταν αναγκασμένη να υποκύψει στις ερωτικές ορέξεις του Ποσειδώνα, ενώ ως άνδρας έχει τη δυνατότητα να είναι πανίσχυρος. Μάλιστα, όπως σημειώνει η Delcourt (1961: 35), η ευθραυστότητα της γυναίκας εξηγείται μέσα από τη σύνδεση της σεξουαλικής πράξης με μια πληγή, μεταφορά που αξιοποιεί η αρχαία ελληνική και ρωμαϊκή γραμματεία. Η έννοια της πληγής και της γυναικείας αδυναμίας υπενθυμίζει τις αντίστοιχες αντιλήψεις περί του γυναικείου σώματος. Χαρακτηριστική είναι η άποψη του ιατρού Σωρανού, ο οποίος έζησε στη Ρώμη στις αρχές του 2<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ. Μελετώντας το γυναικείο σώμα και τις θεωρίες άλλων ιατρών και φιλοσόφων, ο Σωρανός υποβάθμισε τη σημασία της εμμηνόρροιας για τη γονιμότητα της γυναίκας, σε βαθμό που να θεωρείται ως παθολογικό φαινόμενο που οφειλόταν σε πληγωμένη μήτρα. Μια γυναίκα μπορούσε να θεωρείται υγιής χωρίς την εμμηνόρροια, ακόμη κι αν αυτό σήμαινε πως είναι στείρα. Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, ότι η εμμηνόρροια προκαλούσε φόβο και αηδία κατά τη ρωμαϊκή εποχή, ώστε η στείρα, χωρίς έμμηνα, γυναίκα να θεωρείται πιο υγιής από τη γόνιμη (Fantham et al., 2004: 257). Η γυναικεία αυτή «πληγή» θα εξαφανιζόταν με τη μετάβαση της Καινίδος στο ανδρικό φύλο.

Αντιστοίχως, για τη Θέκλα, η γυναικεία της φύση αποτελεί εμπόδιο στην απόφασή της να ακολουθήσει τον αποστολικό δρόμο και την θέτει ευάλωτη απέναντι στις ερωτικές ορέξεις των ανδρών. Μαζί με τον Παύλο καταφθάνουν στην Αντιόχεια και συναντούν στην πύλη της πόλης τον Αλέξανδρο, που είναι «συριάρχης» (ΠΠΘ, 4.1.1), δηλαδή πρόεδρος του επαρχιακού συμβουλίου της Συρίας. Ο Αλέξανδρος μένει έκθαμβος από την ομορφιά της Θέκλας («έάλω κατά κράτος τῆς κόρης», Βίος, 15.30) και ζητά από τον Παύλο, που νομίζει ότι είναι μαστροπός, να του προσφέρει τη νεαρή κοπέλα. Η εντύπωση που αποκομίζει ο Αλέξανδρος από την κοντοκουρεμένη και απεριποίητη Θέκλα είναι ότι πρόκειται για πόρνη, εφόσον δεν έχει την εμφάνιση που αρμόζει σε μια αξιοσέβαστη γυναίκα (Johnson, 2006: 47). Οι δημόσιες εμφανίσεις και, ακόμη περισσότερο, τα ταξίδια, ήταν δυνατόν να φέρουν τις γυναίκες μπροστά σε απρόοπτες

καταστάσεις, όπως αυτή της ερωτικής επίθεσης του Αλέξανδρου στη Θέκλα (Hunt, 1982: 71).

Η απάντηση του Παύλου στον Αλέξανδρο διαφοροποιείται ανάμεσα στις *ΠΠΘ* και το *Βίο*: στην πρώτη περίπτωση, ο Παύλος αρνείται ότι γνωρίζει τη Θέκλα (*ΠΠΘ*, 4.14.4)<sup>22</sup>, ενώ στη δεύτερη περίπτωση, αμφισβητεί το κατά πόσο η Θέκλα παραμένει γυναίκα («μηδέ γάρ εἶ ἔστι γύναιον ὄλως εἰδέναι σαφῶς», *Βίος*, 15.35-36). Η απάντηση αυτή είναι ενδεικτική της απόκρυψης και σταδιακής απώλειας της γυναικείας φύσης της Θέκλας, μιας διαδικασίας που εξελίσσεται κατά τη διάρκεια της αφήγησης του βίου της και είναι αντιληπτή από τον Παύλο.

Η ερωτική επίθεση του Αλέξανδρου στη Θέκλα, με σκοπό το βιασμό, τον φέρνει αντιμέτωπο με τη ζωνή αντίδραση της νεαρής γυναίκας: σκίζει τη χλαμύδα του επίδοξου βιαστή και του αφαιρεί το στέφανο, σύμβολο της επίγειας εξουσίας του (*ΠΠΘ*, 4.1.9-10, *Βίος*, 15.60-62). Η ίδια συνειδητοποιεί ότι έχει τη δυνατότητα να αντισταθεί στην ανδρική απειλή και να παρουσιαστεί ως θριαμβεύτρια της χριστιανικής πίστης της (Barrier, 2009:143). Η στάση της είναι αποφασιστική και γενναία, αποδεικνύοντας ότι παραβαίνει τα κυρίαρχα μοντέλα συμπεριφοράς και καταλύει τα σύνορα του φύλου (Ιωσήφ & Τριανταφύλλου, 2008: 35).

Η βίαιη αντίδραση της Θέκλας τη θέτει σε νέες περιπέτειες, αφού υποβάλλεται σε καταδίκη *ad bestias* στο αμφιθέατρο της Αντιόχειας. Η σύντομη παραμονή της στο σπίτι της εύπορης «βασίλισσας» Τρύφαινας δεν είναι αρκετή για να αποτρέψει το νέο μαρτύριο. Η θηριομαχία περιγράφεται στις *ΠΠΘ* ως ένα γεγονός που έχει ξεσηκώσει τις γυναίκες της Αντιόχειας υπέρ της Θέκλας, εξαιτίας της επιγραφής «*Ιερόσυλος*», που αποδίδει την αιτία της καταδίκης της (*ΠΠΘ*, 4.3.4). Στο *Βίο* (19.4-6), οι γυναίκες είναι μέρος του κοινού που βρίσκεται

---

<sup>22</sup> Η απάντηση του Παύλου («*Οὐκ οἶδα τὴν γυναῖκα ἣν λέγεις*», *ΠΠΘ*, 4.1.4) έχει θεωρηθεί ως δήλωση εγκατάλειψης της Θέκλας στα χέρια του βίαιου Αλέξανδρου (Davies, 1980: 59). Όπως υποδεικνύει ο Barrier (2009: 9 και 140), δεν πρόκειται για εγκατάλειψη, αλλά για προσπάθεια του συγγραφέα να ακολουθήσει ένα από τα μοτίβα του αρχαίου ελληνικού μυθιστορήματος, εκείνου των πολλαπλών δοκιμασιών του ερωτευμένου ζευγαριού, που περιλαμβάνει την ακούσια απομάκρυνση των ερωτευμένων και την προσπάθεια τρίτου ατόμου να παρενοχλήσει σεξουαλικά τη νεαρή παρθένα.



στο αμφιθέατρο της Αντιόχειας<sup>23</sup> και υπερασπίζονται με σαφώς ηπιότερο τόνο τη Θέκλα. Το κείμενο του *Βίου*, όπως αναφέρεται παραπάνω, μειώνει τη σημασία της γυναικείας υποστήριξης και την ηχώ της γυναικείας φωνής σε σχέση με το αντίστοιχο κείμενο των *ΠΠΘ*.<sup>24</sup> Έτσι, ο *Βίος*, όπως και άλλα, θεολογικού περιεχομένου κείμενα, είναι δυνατόν να χαρακτηριστεί «πατριαρχικό», επειδή υποβαθμίζει τη γυναικεία εμπειρία, αν και δεν μπορεί να την αγνοήσει ή να την καταπιέσει σε απόλυτο βαθμό (Exum, 1993: 201).<sup>25</sup> Εξάλλου, η σύνδεση της Θέκλας με το θηλυκό στοιχείο επιβιώνει ακόμη και σε άλλα όντα της φύσης: ένα από τα θηρία, μια λέαινα, την προστατεύει από τα ζώα που της επιτίθενται.<sup>26</sup>

Η Θέκλα, παραμένοντας ακόμη στην αρένα, με άλλα θηρία να την πλησιάζουν, αποφασίζει να προχωρήσει σε μια πράξη με ιδιαίτερο συμβολισμό, τόσο για τη μετέπειτα χριστιανική πορεία της, όσο και για τη θηλυκή φύση της. Αντικρίζει ένα όρυγμα με νερό, γεμάτο με άγριες φώκιες, και αποφασίζει να πραγματοποιήσει την αυτοβάπτισή της («*὘ν τῷ ὀνόματί σου, Κύριε, ὑστέρα ἡμέρα βαπτίζομαι*», *ΠΠΘ*, 4.9.4-5 και *Βίος*, 22.32), πιστεύοντας ότι έχει έρθει η κατάλληλη ώρα να λάβει το χρίσμα. Εκτός από το θρησκευτικό συμβολισμό της, η αυτοβάπτιση αποτελεί μια τελετή «από-σεξουαλικοποίησης» της σχεδόν γυμνής Θέκλας, που έχει απεκδυθεί όχι μόνο τα καθημερινά ενδύματά της, αλλά

---

<sup>23</sup> Σημειώνεται ότι οι γυναίκες είχαν συγκεκριμένη θέση στα ρωμαϊκά θέατρα, στο άνω διάζωμα, όπου ήταν περιορισμένη η αντίδραση απέναντι σε όσα διαδραματίζονταν στη σκηνή (Edwards, 1993: 112).

<sup>24</sup> Βλ. Dagron, 1978: 38.

<sup>25</sup> Αν και ο *Βίος* ακολουθεί πιστά τη ροή των γεγονότων όπως εξιστορούνται στις *ΠΠΘ*, ο συγγραφέας του πρώτου περικόπτει ορισμένες λεπτομέρειες. Για παράδειγμα, η Τρύφαινα προφυλάσσει τη Θέκλα από τον Αλέξανδρο και στα δύο κείμενα, αλλά στις *ΠΠΘ* τα λόγια της αποδίδονται περισσότερο σπαραξικάρδια (4.5.6-7). Παρομοίως, ο λέων που επιτέθηκε στη Θέκλα στην αρένα της Αντιόχειας και σκοτώθηκε από τη λέαινα που προστάτευε τη νεαρή μάρτυρα, ανήκε στον Αλέξανδρο (*ΠΠΘ*, 4.8.6) – στοιχείο που παραβλέπει ο συγγραφέας του *Βίου*. Όπως θα μπορούσε να προσθέσει η Exum, η Θέκλα απέφυγε το βιασμό του Αλέξανδρου, αλλά όχι το βιασμό από την πένα του συγγραφέα του *Βίου*.

<sup>26</sup> Παρόμοια είναι η περίπτωση της Περπέτουας, μιας χριστιανής Ρωμαίας γυναίκας 22 ετών, που καταδικάστηκε σε θάνατο ad bestias στην αρένα της Καρθαγένης γύρω στο έτος 202-3. Εκεί, καλείται να αντιμετωπίσει μια άγρια αγελάδα, αντί του ταύρου, που ήταν το ζώο που συνήθως χρησιμοποιούταν σε ad bestias καταδίκες εντός των αμφιθεάτρων των ρωμαϊκών πόλεων. Για τον Shaw (1993: 7), το κυνήγι του ταύρου απογύμνωνε τη γυναίκα από τα ρούχα της, εκθέτοντάς την σωματικά και σεξουαλικά. Έτσι, η επιλογή του θηλυκού ζώου στόχευε στο χλευασμό του φύλου της Περπέτουας, η οποία έχει απωλέσει μέρος της θηλυκότητάς της και έχει αποκτήσει αρσενικά χαρακτηριστικά, ως μάρτυρας που θυσιάζεται για την πίστη της (Clark, 1986: 44).

και εκείνα του παλαιού σώματός της, για να διατηρήσει την αγνότητα του σώματος και της ψυχής της (Brown, 1988: 95-96).

Την πράξη αυτή συνοδεύει ο ολολυγμός των γυναικών που παρακολουθούν τη θηριομαχία (ΠΠΘ, 4.10.1), οι οποίες φέρουν μαζί τους αρώματα και μύρα (Βίος, 21.8), που υπνωτίζουν τα θηρία και τα υποβάλλουν σε λήθαργο. Για τον Dagron (1978: 253, υποσημ. 1), το θαύμα των «αρωμάτων» φέρει ταφικό συμβολισμό, ενώ ο Σέμογλου (2014: 100) ερμηνεύει το θαύμα ως μια τελετουργία μεταβαπτιστικού χρίσματος με μύρο στη νεοφώτιστη Θέκλα, που ολοκληρώνει και επικυρώνει την μόλις τελεσθείσα αυτοβάπτισή της.

Η υποστήριξη της Θέκλας από τις γυναίκες του αμφιθεάτρου της Αντιόχειας εξισορροπεί την απόρριψη της Θεόκλειας, ενώ η Τρύφαινα γίνεται μια νέα «μητέρα» για τη Θέκλα. Αντιστοίχως, η Θέκλα γίνεται η νέα «θυγατέρα» της Τρύφαινας, καθ' ονειρική υπόδειξη της νεκρής Φαλκονίλλας («*Μῆτερ, τήν ξένην τήν ἔρημον ὀνόματι Θεόκλαν ἔξεις εἰς τόν ἐμόν τόπον*», ΠΠΘ, 4.3.7-8). Η «θηλυκή» αυτή κοινότητα έχει τη δική της φωνή, που ξεχωρίζει από την αντίστοιχη ανδρική. Είναι φωνή αλληλοϋποστήριξης του γυναικείου φύλου, με την οποία συντάσσεται ακόμη και η θεία βούληση.<sup>27</sup>

Η σκηνή της αυτοβάπτισης, αλλά και της συμβολικής συνένωσης των γυναικών μέσα από το θαύμα των «αρωμάτων» προκάλεσε την αντίδραση των Πατέρων της Εκκλησίας, με κυριότερη αυτήν του Τερτυλλιανού. Ο Καρχηδόσιος φιλόσοφος ασκεί κριτική στο συγγραφέα των ΠΠΘ και απορρίπτει τη δυνατότητα των γυναικών να διδάσκουν και να βαπτίζουν, αμφισβητώντας το αληθές του γεγονότος της αυτοβάπτισης της Θέκλας<sup>28</sup> (Matthews, 2001: 44). Μάλιστα, ο ίδιος αναφέρεται σε ένα χωρίο της *Α' προς Κορινθίους Επιστολής* του Παύλου, για να υποδείξει ότι τα γραφόμενα στις ΠΠΘ έρχονται σε αντίθεση με όσα ο Παύλος υποστήριζε («*αἱ γυναῖκες ὑμῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν ὡς*

---

<sup>27</sup> Οι συγγραφείς των ΠΠΘ και του *Βίου και Θαυμάτων της Θέκλας*, ο πρώτος περισσότερο και ο δεύτερος λιγότερο, αναπαράγουν τη φωνή αυτή. Εν τούτοις, αποσιωπούν τη φωνή της ίδιας της Θέκλας: με εξαίρεση τις προσευχές της, κανένα από τα δύο κείμενα δεν παραθέτει έστω μέρος της διδασκαλίας της, δεδομένου ότι ορίστηκε απόστολος από τον Παύλο.

<sup>28</sup> “*quod si quae Acta Pauli, quae perperam scripta sunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendant [...] tinguendi daret feminae potestatem qui ne discere quidem constanter mulieri permisit? Taceant, inquit, et domi viros suos consulant*” (*De Baptismo*, 17.22-29). Το πρωτότυπο κείμενο προέρχεται από την έκδοση του Evans (1964).

γὰρ ἐπιτέτραπται αὐταῖς λαλεῖν. ἀλλ' ὑποτάσσεσθαι, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει [...] αἰσχρὸν γάρ ἐστι γυναιξὶν ἐν ἐκκλησίᾳ λαλεῖν», Α' Κορ., 14,34-35).<sup>29</sup>

Ἡ δριμύτητα των λόγων του Τερτυλλιανού πιθανώς υποδεικνύει την αντίθεσή του στην ισχυρή θέση των γυναικών στις υστερορωμαϊκές κοινωνίες της Βορείου Αφρικής, δηλαδή στο χώρο δράσης του Καρχηδόνιου Πατέρα της Εκκλησίας.<sup>30</sup> Πιθανώς η ανάγνωση των ΠΠΘ από τις γυναίκες αυτής της εποχής συμβολικά να τις παρακινούσε προς την απόκτηση νέων ρόλων στην πρώιμη χριστιανική λατρεία (Davis, 2001: 13). Την άποψη του Τερτυλλιανού ενστερνίζονταν και άλλοι Πατέρες, με αποτέλεσμα την οριστική απαγόρευση της ενεργούς συμμετοχής των γυναικών στη χριστιανική διδασκαλία και τη βάπτιση, καθώς και τη δυνατότητα συμμετοχής τους στην εκκλησιαστική ιεραρχία (Fiorenza, 1983: 54), όπως ορίζεται στις Αποστολικές Διαταγές του 4<sup>ου</sup> αιώνα, συμπίλημα παλαιότερων διδαχών και διατάξεων κανονιστικού περιεχομένου (Σέμογλου, 2014: 41).

Έχοντας διαφύγει τον κίνδυνο της θηριομαχίας και την ερωτική απειλή του Αλέξανδρου, η Θέκλα βρίσκεται στο τελευταίο στάδιο της απώλειας της γυναικείας της εικόνας. Για να απελευθερωθεί από το αμφιθέατρο της Αντιόχειας, η Θέκλα εξηγεί ότι είναι γυναίκα, νεαρή στην ηλικία, ξένη και «έρημος», με προστάτη της το Θεό (Βίος, 22.56-57), λόγια που ξαφνιάζουν τον αφηγητή («μεγαλοπρεπέστερον καὶ θεολογικώτερον ἢ κατὰ γυναικικῆς ἐπιστήμην», Βίος, 22.68-69). Είναι η μοναδική φορά που στο κείμενο του Βίου αποτυπώνεται η διαφορά ανάμεσα στη Θέκλα και στις άλλες χριστιανές γυναίκες (Johnson, 2006: 59). Ο ηγεμόνας της πόλης, παράλληλα, απορεί για «τό τε ἔντονον καὶ ἀνδρικόν τῆς κόρης» (Βίος, 23.2), καθώς η Θέκλα έχει επιδείξει ανδρεία και γενναιότητα στη θηριομαχία, χαρακτηριστικά που προσιδιάζουν σε άνδρα και όχι σε γυναίκα (Ιωσήφ & Τριανταφύλλου, 2008: 35).

---

<sup>29</sup> Μπορεί να γίνει λόγος για μια συμβολική ένωση του γυναικείου φύλου, με σκοπό την υπεράσπιση της Θέκλας, που αντιμετωπίζεται εχθρικά από το αρσενικό φύλο, επειδή ο λόγος των γυναικών θεωρείται περιθωριακός, βάσει των λακανικών διπόλων «άνδρας-γυναίκα», «θετικό πρόσημο-αρνητικό πρόσημο» (Klages, 2017: 67).

<sup>30</sup> Εξάλλου, ο Τερτυλλιανός συμπίπτει χρονικά με την εύπορη Περπέτουα, μια δυναμική Χριστιανή γυναίκα, το χρονικό της οποίας πιθανώς εξέδωσε ο ίδιος, αποτυπώνοντας την εξοικείωσή της με το θείο (Αθανασιάδη, 1999: 9-13).

Μετά την απελευθέρωσή της από τον ηγεμόνα, η Θέκλα αναχωρεί από την οικία της Τρύφαινας για τα Μύρα, προκειμένου να συναντήσει τον Παύλο, με τη συνοδεία νεαρών αγοριών και κοριτσιών. Τότε, ολοκληρώνεται η μακρά διαδικασία της αποποίησης της γυναικείας της φύσης, της λεγόμενης «ανδρομίμησης»<sup>31</sup> (Lubinsky, 2013: 3), με τη μεταμφίεσή της σε άνδρα («ἀναζωσαμένη καὶ ῥάψασα τὸν χιτῶνα εἰς ἐπενδύτην σχήματι ἀνδρικῶ», ΠΠΘ, 4.15.2-3, «πρὸς τὸ ἀνδρικώτερον μεταμπισχομένη πάλιν», Βίος, 25.18-19).

Σε αντίθεση με τις περιπτώσεις αλλαγής φύλου που παραθέτει ο Φλέγων, η «ανδρομίμηση» της Θέκλας δεν αφορά τη μεταμόρφωση γεννητικών οργάνων, αλλά μόνο της εξωτερικής της εμφάνισης. Φορώντας τον επενδύτη, ένα είδος ανδρικού χιτώνα, και με τα κοντοκουρεμένα μαλλιά της, η Θέκλα έχει πλέον εμφάνιση ανδρός, γεγονός που της επιτρέπει να ταξιδέψει στα Μύρα και να συναντήσει τον Παύλο, όχι όμως για να του ζητήσει εκ νέου να τον ακολουθήσει, αλλά για να του ανακοινώσει ότι έχει ήδη βαπτιστεί, με θεία συνέργεια («κάμοι συνήργησεν εἰς τὸ λούσασθαι», ΠΠΘ, 4.15.7-8). Η θεία μεσολάβηση στην αυτοβάπτιση της Θέκλας της προσδίδει κύρος και τη μεταθέτει στο επίπεδο της αποστόλου (Barrier, 2009: 180). Με την αποστολική ιδιότητα πλησιάζει τον Παύλο, που καλείται να τη δεχθεί ως διδάσκαλο. Ο ίδιος, αν και αρχικώς αιφνιδιάζεται από την εικόνα που αντικρίζει («έθαμβήθη βλέπων αὐτήν», ΠΠΘ, 4.15.5, «θάμβους καὶ ἀφασίας ἐπλήρωσε, τὸν δέ Παῦλον καὶ δέους», Βίος, 25.31-32), την αναγνωρίζει ως απόστολο, μετά το κήρυγμά της στην οικία του Ερμείου.

Η ολοκλήρωση της μεταβολής του φύλου της Θέκλας σηματοδοτεί την έναρξη της αποστολικής της διαδρομής και της θαυματουργικής της δράσης στην πόλη της Σελεύκειας, όπου εγκαθίσταται για το υπόλοιπο της ζωής της. Ο «εξανδρισμός» της Θέκλας έχει συγκεκριμένη αιτία, τη δυνατότητά της να απομακρυνθεί από τους κοινωνικούς εξαναγκασμούς στους οποίους υπόκεινται οι γυναίκες, όπως ο γάμος, και από πιθανές σεξουαλικές παρενοχλήσεις, προκειμένου να αφιερωθεί στη χριστιανική διδασκαλία. Στις αντίστοιχες αλλαγές φύλου στη συλλογή του Φλέγονα δε δίνεται ερμηνεία των γεγονότων. Για τον Τειρεσία, σύμφωνα με την ιστορία που παραθέτει ο Φλέγων, η

---

<sup>31</sup> Πρόκειται για τον όρο “male woman-female monk”, τον οποίο αποδίδει ο Σέμογλου (2014: 122) στην ελληνική γλώσσα ως «ανδρομίμηση».

παραμονή στο γυναικείο φύλο, δεν είναι επιθυμητή. Παρομοίως, η Καινίς απορρίπτει τη γυναικεία φύση της και επιδιώκει τη μεταμόρφωσή της. Προκειμένου να αλλάξουν το φύλο τους, ο Τειρεσίας ζητά χρησμό (*Mir.* 4,2) και η Καινίς υποκύπτει στις σεξουαλικές ορέξεις του Ποσειδώνα, που έχει υποσχεθεί να της πραγματοποιήσει οποιαδήποτε επιθυμία («*ταύτη δέ Ποσειδῶνα μίγντα ἐπαγγείλασθαι ποιήσιν αὐτήν ὃ ἂν ἐθέλη*», *Mir.* 5,2). Για τη Θέκλα, η διαδικασία της «ανδρομίμησης» είναι περισσότερο πολύπλοκη και μακρόχρονη, περιλαμβάνοντας σωματικά μαρτύρια και κοινωνική αμφισβήτηση.

Η «ανδρομίμηση» αποτελεί μια «διαβατήρια» διαδικασία, στην οποία υποβάλλονται χριστιανές γυναίκες μάρτυρες της Ύστερης Αρχαιότητας. Η Περπέτουα, μια ημέρα πριν υποβληθεί στη δοκιμασία των θηριομαχιών, είδε σε όραμα τη μεταμόρφωσή της σε άνδρα, μέσω ανδρικής περιβολής, προκειμένου να μονομαχήσει με έναν Αιγύπτιο («*Καί ἐξεδύθην, καί ἐγενήθην ἄρρην*», *Τό ἡμερολόγιο τῆς ἁγίας Περπέτουας*, X.17-18)<sup>32</sup>. Ωστόσο, οι Πατέρες της Εκκλησίας θεωρούσαν την εσκεμμένη «αρσενικοποίηση» των γυναικῶν ανάρμοστη, θεωρώντας ιδεώδη τη διατήρηση των θηλυκῶν στοιχείων της γυναίκας, χωρίς υπερβολές (Clark, 1997: 178). Ἢδη το 340 μ.Χ., στη Σύνοδο της Γερμανικοπόλεως, καταδικάστηκε το μάλλον σύνηθες φαινόμενο του εξανδρισμού των γυναικῶν, ως επικίνδυνου για τη χριστιανική κοινωνία. Εξάλλου, ορισμένες γυναίκες έκοβαν τα μαλλιά τους και υιοθετούσαν παρενδυτική εμφάνιση προκειμένου να κρατήσουν κρυφή τη θηλυκή τους φύση στη διάρκεια της αυστηρῆς ασκητικῆς τους ζωῆς, καταργώντας την κοινωνική διάκριση του φύλου τους (Σέμογλου, 2014: 123).

Η παρατήρηση της Delcourt (1961: 35) ὅτι ο πυρήνας της ιστορίας του Καινέα αφορά την παρενδυσία ως ἔθιμο, συσχετίζει τον Καινέα με τη Θέκλα. Βάσει της ετυμολογίας του ονόματος (*καίνω* = σκοτώνω, *καίνυμαι* = διακρίνομαι, *καινός* = νέος), η Delcourt διαπιστώνει ὅτι η Καινίς, ως ἔφηβη, περνά από το ἔθιμο της παρενδυσίας, ἓνα ἔθιμο διαβατηριακό, που της προσδίδει νέα χαρακτηριστικά που την καθιστούν ισχυρότερη, σε σχέση με την προγενέστερη φύση της. Σύμφωνα με την ερμηνεία της Delcourt, η Καινίς ακολουθεῖ μια διαδικασία

---

<sup>32</sup> Το ημερολόγιο φυλακῆς της Περπέτουας, περιλαμβάνει τη λεπτομερή διήγηση τεσσάρων ονείρων και των συμβάντων που τα συνόδευαν.

παρόμοια με αυτήν που ακολουθεί η Θέκλα, ως προς την εξαφάνιση των θηλυκών της στοιχείων, μέχρι να φτάσει την παρενδυσία.

Με την ερμηνεία της Delcourt για τον Καινέα διαφωνούν οι Forbes Irving και Doroszewska. Ο Forbes Irving (1990: 161-162) αντιλαμβάνεται ως εξαιρετικά ορθολογιστική την άποψη της σύνδεσης του μύθου του Καινέα με το έθιμο της παρενδυσίας. Αντιθέτως, δέχεται την πολυπλοκότητα του μύθου και τη σχέση του με ιδεολογικά στοιχεία που αφορούν την αντίθεση του αρσενικού και του θηλυκού. Ο Καινέας έχει μεταμορφωθεί από γυναίκα, δηλαδή έναν «ατελή» άνδρα, σύμφωνα με την αρχαία αντίληψη, σε ατρόμητο ήρωα, αποδεικνύοντας την αντιπαλότητα ανάμεσα στα δύο φύλα. Ως γυναίκα, η Καινίς γνωρίζει την ανωτερότητα του ανδρός και επιδιώκει την κατάκτησή της. Με την άποψη αυτή συντάσσεται και η Doroszewska (2013α: 230) που διατηρεί την πεποίθηση ότι, έχοντας υπόψη την εξέλιξη της ιστορίας του Καινέα, που δεν παραθέτει ο Φλέγων, ο μύθος της συγκεκριμένης αλλαγής φύλου τονίζει τη σχετική σημασία του άνδρα και της γυναίκας για την κοινωνία.

Ο Hansen (1996: 115) παρατηρεί ότι στην ελληνική και ρωμαϊκή παράδοση η αντιστροφή του φύλου συνήθως περιλαμβάνει τη μόνιμη αλλαγή από το θήλυ στο άρρεν. Το αντίστροφο, από το άρρεν στο θήλυ, συναντάται σπανιότερα και είναι μόνο προσωρινό φαινόμενο. Ο Τειρεσίας αποτελεί μια μοναδική περίπτωση «διαδοχικού ερμαφροδιτισμού» (Doroszewska, 2013α: 227), κατά την οποία αρχικώς μεταμορφώνεται σε γυναίκα. Η παραμονή του στο γυναικείο φύλο δεν είναι επιθυμητή, αφού ο ίδιος λαμβάνει χρησμό για τον τρόπο επαναφοράς του στο ανδρικό φύλο. Η προτίμηση του ανδρικού φύλου δηλώνεται και σε άλλα κείμενα, εκτός της παραδοξογραφίας. Στις *Μεταμορφώσεις* του Οβίδιου, αναφέρεται ότι μια από τις σπανιότερες και ευτυχείς καταλήξεις για μια γυναίκα είναι η μεταμόρφωσή της σε άνδρα την ημέρα του γάμου της, όπως συμβαίνει με τη μεταμόρφωση της Ίφιδος, που την

είχε αναθρέψει η μητέρα της ως άνδρα, την ημέρα του γάμου της με την Ιάνθη (IX, 786-791).<sup>33</sup>

Οι αντιλήψεις περί της γυναικείας φύσης στην αρχαιότητα σχετίζονται άμεσα με τη διαφορετικότητα του σώματός τους σε σχέση με το ανδρικό, όπως προαναφέρθηκε. Στην ύστερη αρχαιότητα, ο Γαληνός, συγγραφέας ιατρός από την Πέργαμο που έζησε στη Ρώμη στο δεύτερο μισό του 2<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ., απομακρύνθηκε από την παραπάνω θεώρηση. Ο ίδιος πίστευε ότι το ανδρικό και το γυναικείο σώμα ήταν όμοια, αλλά διέφεραν μόνο ως προς τα αναπαραγωγικά όργανα. Συγκεκριμένα, τα γυναικεία είναι τα «αντεστραμμένα» ανδρικά, που παραμένουν στο εσωτερικό του σώματος, επειδή δεν έχουν την απαραίτητη θερμότητα να «τελειοποιηθούν» και να προεξέλκουν από το σώμα. Έτσι, η εσωτερικά τοποθετημένη μήτρα στο σώμα της γυναίκας επιτρέπει την αναπαραγωγή (Weitz, 1998: 4).

Η αντίληψη της ομοιότητας του γυναικείου σώματος με το ανδρικό θα μπορούσε να συσχετισθεί με τον σταδιακά σημαντικότερο κοινωνικό ρόλο που έπαιζαν οι γυναίκες στα ρωμαϊκά/υστερορωμαϊκά χρόνια. Όπως διαπιστώνεται από το κείμενο των *ΠΠΘ*, η γυναίκα εξακολουθεί να υπόκειται στις κοινωνικές επιταγές, αλλά ταυτόχρονα δύναται να ορθώσει το ανάστημά της απέναντι στους άνδρες, σε περίπτωση κοινωνικής αδικίας. Η Τρύφαινα, όταν την επισκέπτεται ο Αλέξανδρος για να λάβει τη Θέκλα και να τη μεταφέρει στο αμφιθέατρο της Αντιόχειας, δε διστάζει να του φωνάξει και να τον διώξει από την οικία της («*ἀνέκραξεν τόν ἀλέξανδρον ὥστε φυγεῖν αὐτόν*», *ΠΠΘ*, 4.54-5).<sup>34</sup> Παρά τη μετατόπιση της σκέψης περί του γυναικείου σώματος και τη νέα δυναμική που απέκτησαν οι γυναίκες στον κοινωνικό χώρο, η έννοια του «ατελούς» γυναικείου πλάσματος δεν εξαλείφθηκε. Η αρχετυπική γυναικεία λειτουργία της εμμηνορροίας έλαβε τα χαρακτηριστικά της εβραιο-χριστιανικής κατάρας, ανανεώνοντας την αντίληψη του ανώτερου, «τέλειου» και εν τέλει προτιμότερου ανδρικού φύλου (Fantham et al., 2004: 264).

---

<sup>33</sup> Για το κείμενο του Οβιδίου χρησιμοποιείται η μετάφραση του H. Gregory (1958). Η Ίφις αποτελεί περίπτωση παρενδυσίας, η οποία καταλήγει σε οριστική αλλαγή φύλου, με θεϊκή παρέμβαση.

<sup>34</sup> Ο συγγραφέας του *Βίου* αποσιωπά τη συγκεκριμένη σκηνή της γυναικείας χειραφέτησης και αλληλεγγύης.

# Κεφάλαιο 4

## Φαινόμενα ερμαφροδιτισμού

Εξετάζοντας την κλιμακούμενη αποποίηση της γυναικείας υπόστασης της Θέκλας, διαπιστώνεται η διαμόρφωση μιας «άφυλης», αν όχι «αμφίφυλης», φύσης της αγίας. Σε ένα από τα καταγεγραμμένα θαύματά της, όταν η Θέκλα επισκέπτεται τον ειδωλόλατρη Υψίστιο, προκειμένου να συμβάλει στη μεταστροφή του στο χριστιανισμό, περιγράφεται ως ένα πλάσμα μεταξύ ανθρώπου και αγγέλου, που ομοιάζει με άγαλμα (*«ὡς δοκεῖν ἀγγέλου τε ἅμα καὶ ἀνθρώπου φύσιν ἀνακεκρᾶσθαι καὶ δι' ἀμφοῖν ἄγαλμά τι συγκεῖσθαι θεοειδές...»*, *Θαύματα*, 14.43-44), χωρίς καθαρά θηλυκά ή αρσενικά χαρακτηριστικά (Brown, 1988: 328). Αυτή η «αμφίφυλη» υπόστασή της έχει οδηγήσει τους μελετητές να κάνουν λόγο για τον «ερμαφροδιτισμό» της Θέκλας, που υποστηρίζεται από την περιγραφή της εικόνας και της δράσης της κατά την αφήγηση των θαυμάτων της (Brown, 1988: 328, Σέμογλου, 2014: 124).

Ο χαρακτηρισμός της «ερμαφρόδιτης» Θέκλας συνδέεται με τα ζητήματα περί ερμαφροδιτισμού στο κείμενο του Φλέγονα. Αναφορές περί της ύπαρξης ατόμων που διακρίνονταν για τη συνύπαρξη της αρρενωπότητας και της θηλυκότητάς τους υπήρχαν σε παλαιότερα της εποχής του Φλέγονα κείμενα, όχι μόνο μυθολογικού, αλλά και ιατρικού περιεχομένου (Loraux, 1995: 28). Η πρώτη κειμενική αναφορά στο όνομα του Ερμαφρόδιτου ανάγεται στον 4<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ.,



από το φιλόσοφο Θεόφραστο<sup>35</sup>, ενώ είναι γνωστό ότι ο κωμωδιογράφος Ποσειδίππος είχε γράψει ένα ομώνυμο δράμα στο α' μισό του 3<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., το οποίο δε σώζεται (Ντόουσον, 2008).

Συγκεκριμένα, ο Ερμαφρόδιτος αναφέρεται ως ο γιος του Ερμή και της Αφροδίτης, τον οποίο ερωτεύθηκε σφόδρα η Ναιάδα Σαλμακίδα. Μεταμορφωμένη σε νερό λίμνης, η Σαλμακίδα ενώθηκε με τον αντιστεκόμενο στην αγάπη της νεαρό ενόσω εκείνος κολυμπούσε, αποτελώντας πλέον ένα σώμα, που διαθέτει τα γεννητικά όργανα και των δύο φύλων (Lurker, 2004: 79). Η ιστορία αυτή αποδίδεται κυρίως από τον Οβίδιο, στις *Μεταμορφώσεις* του (IV, 274-388), αν και η καταγωγή του Ερμαφρόδιτου από την Αφροδίτη και τον Ερμή φαίνεται πως είναι μεταγενέστερη εφεύρεση, για να δικαιολογηθεί η ετυμολογία του ονόματός του (Delcourt, 1961: 46).

Ο Φλέγων δεν ξεχωρίζει τις περιπτώσεις της αλλαγής φύλου από τον ερμαφροδιτισμό, καθώς χρησιμοποιεί τον ίδιο όρο για να τις περιγράψει (*άνδρόγυνος*), αναφερόμενος τόσο στα άτομα που γεννήθηκαν με τα γεννητικά όργανα και των δύο φύλων, όσο και στα άτομα που άλλαξαν ξαφνικά φύλο, κατά τη διάρκεια της ζωής τους. Εξάλλου, οι έννοιες του *άνδρόγυνου* και του *Έρμαφρόδιτου* στην αρχαιότητα αναφέρονταν εξίσου σε άτομα αμφίσημης σεξουαλικής υπόστασης (Doroszevska, 2013β: 379). Σε κάθε περίπτωση, η απροσδιοριστία του φύλου των ατόμων προκαλούσε στις κοινωνίες της αρχαιότητας κυρίως φόβο και όχι περιέργεια ιατρικού ή ανατομικού ενδιαφέροντος, επειδή ο ερμαφρόδιτος γινόταν αντιληπτός ως ένας κακός οιωνός, που έπρεπε να αποκρυπτογραφηθεί και, αν είναι δυνατόν, να αντιμετωπιστεί.

Στην περίπτωση της Θέκλας, η προσωρινή διατήρηση της ανδρόγυνης εμφάνισής της δικαιολογείται από την προσπάθειά της να διαφύγει από το Ικόνιο και να ακολουθήσει τα αποστολικά βήματα του Παύλου (Delcourt, 1961: 87). Εν τούτοις, μετά την ολοκλήρωση της διαδικασίας της «ανδρομίμησης», η

---

<sup>35</sup> Στο έργο *Χαρακτήρες* (16.10), περιγράφεται η απόδοση στεφάνων σε αγάλματα του Ερμαφρόδιτου («καὶ εἰσελθὼν εἶσω στεφανοῦν τοὺς Ἑρμαφροδίτους ὄλην τὴν ἡμέραν»), στοιχείο που δηλώνει την καθιέρωση της λατρείας του κατά την εποχή συγγραφής του έργου, βλ. Ντόουσον, 2008, Κοπιδάκης, 1986: 339.

συμπεριφορά της προσλαμβάνει χαρακτηριστικά μη τυπικά γυναικεία, γεγονός που την καθιστά ανδρόγυνη, έστω και αν δεν υφίσταται παρενδυσία.

Στα Μύρα, η ανδροπρεπής Θέκλα συναντά τον Παύλο και τον ενημερώνει για την αυτοβάπτισή της. Λίγο αργότερα, την παρακολουθεί έκπληκτος να διδάσκει στον οίκο του Ερμιά, με συνοδεία μεγάλου κοινού. Έχει έρθει η ώρα να τη δεχθεί επίσημα ως απόστολο, ικανή για διδασκαλία («*Ὑπαγε καὶ δίδασκε τόν λόγον τοῦ Θεοῦ*», ΠΠΘ, 4.16.5), παρά τους προγενέστερους εκπεφρασμένους δισταγμούς του (ΠΠΘ, 3.25.5, Βίος, 14.16-26, 14.33-39). Η Θέκλα ολοκληρώνει τον κύκλο γεγονότων και επιστρέφει στη γενέτειρά της, το Ικόνιο, από όπου είχε φύγει ως μαθήτρια του Παύλου. Πλέον, είναι η αποστολική διάδοχός του, που επανέρχεται στη θέση του Παύλου και συγκεκριμένα στο σημείο όπου εκείνος δίδασκε τους συμπατριώτες της (ΠΠΘ, 4.17, Βίος, 27.5-24).

Η μετακίνηση και οριστική παραμονή της στη Σελεύκεια συνοδεύεται από την αφιέρωσή της στη διδασκαλία του Λόγου του Θεού και την πραγματοποίηση θαυμάτων, που αποτελούν εκδηλώσεις της δύναμής της, θρησκευτικής, θεραπευτικής, κοινωνικής και πολιτικής (Hulen, 2014: 13). Συγκεκριμένα, στα πρώτα τέσσερα θαύματα, η Θέκλα έχει την ισχύ να απομακρύνει τους τοπικούς θεούς της περιοχής της Σελεύκειας, δηλαδή το Σαρπηδόνα, την Αθηνά, την Αφροδίτη και το Δία, προκειμένου να μείνει ο χριστιανισμός η μοναδική λατρεία των κατοίκων. Οι λόγοι της απέναντι στο Σαρπηδόνα («*Σιώπα, πεφίμωσο*», *Θαύματα* 1.18)<sup>36</sup> εκφράζονται σε έντονο και επιτακτικό ύφος, ανάρμοστο για γυναίκα. Οι πράξεις της είναι ακόμη πιο εντυπωσιακές από τα λόγια της: σώζει πόλεις από επίθεση, όπως τη Σελινούντα («*Τοσαύτην ἢ μάρτυς [...] ἐπιδείκνυται τήν ἰσχύν*», *Θαύματα*, 27.42-43), προστατεύει την περιουσία του επισκόπου Αιγών της Κιλικίας, Μηνοδώρου, από έναν μοχθηρό ευνούχο (*Θαύματα*, 9), τιμωρεί τους κακοποιούς που λεηλάτησαν το ναό της (*Θαύματα*, 28).

Η Θέκλα έχει αποκτήσει ιδιότητες που τη διαφοροποιούν από τις υπόλοιπες γυναίκες, χωρίς η ίδια να έχει αλλάξει βιολογικό φύλο. Πρόκειται για μια διάσπαση του δυαδικού σχήματος «αρσενικό-θηλυκό», που παρατηρείται και

---

<sup>36</sup> Για τις παραπομπές στα *Θαύματα* του έργου *Βίος και Θαύματα της Θέκλας*, ακολουθείται η αρίθμηση που χρησιμοποιεί ο Dagron, 1978.

στις περιπτώσεις ερμαφροδιτισμού που αναφέρει ο Φλέγων, στα *Mir.* 2 και 10. Οι ερμαφρόδιτοι έχουν χαρακτηριστικά και από τα δύο φύλα, αλλά δεν ανήκουν σε κανένα από τα δύο αποκλειστικά (Hansen, 1996: 112), δηλαδή διακρίνονται για την αποσπασματικότητα των φύλων τους.

Στο *Mir.* 2, ένα ερμαφρόδιτο μωρό είναι το αποτέλεσμα του γάμου του Αιτωλού Πολύκριτου και της Λοκρής συζύγου του. Ο Πολύκριτος πεθαίνει τρεις μέρες μετά το γάμο του, αλλά εμφανίζεται ως φάντασμα κατά τη διάρκεια της συνέλευσης της πόλης, όπου οι πολίτες έχουν συγκεντρωθεί για να συζητήσουν τον κακό οιωνό που έφερνε το ερμαφρόδιτο βρέφος. Μετά το διαμελισμό και την ανθρωποφαγία του βρέφους από τον Πολύκριτο, η ομιλούσα κεφαλή του βρέφους δίνει χρησμό στους παρευρισκόμενους για την επερχόμενη σύγκρουση Αιτωλών και Ακαρνάνων («καί συνέβη τῷ ἔξῃς ἔτει Αἰτωλοῖς καί Ἀκαρνᾶσι συστήναι πόλεμον καί φθοράν πολλήν ἑκατέρων γενέσθαι», *Mir.* 2,12).

Στο *Mir.* 10, καταγράφεται η γέννηση ακόμη ενός ερμαφρόδιτου ατόμου στη Ρώμη, γεγονός που αναστατώνει σε τέτοιο βαθμό τους κατοίκους, ώστε αποφασίζεται η συνεδρίαση της Ρωμαϊκής Συγκλήτου, η οποία διατάσσει την ανάγνωση δύο χρησμών της Σίβυλλας<sup>37</sup>, για τον τελετουργικό εξευμενισμό των θεών («Ἐγεννήθη καί ἐπί Ῥώμης ἀνδρόγυνος [...] δι' ἣν αἰτίαν ἡ σύγκλητος ἐκέλευσεν τούς ἱερομνήμονας ἀναγῶναι τούς Σιβύλλης χρησμούς», *Mir.* 10).

Οι περιγραφές των ερμαφρόδιτων ατόμων και η αντιμετώπισή τους είναι ανάλογες του ορισμού που δίνει ο Αριστοτέλης στα τέρατα στο έργο του *Περὶ ζῶων γενέσεως*. Ο Σταγειρίτης φιλόσοφος υποστηρίζει ότι οι ερμαφρόδιτοι αποτελούν περιπτώσεις πλασμάτων στα οποία η φύση έχει ξεφύγει από την κανονικότητα, αφού δεν μοιάζουν στους γονείς τους («καί γὰρ ὁ μὴ ἔοικῶς τοῖς γονεῦσιν ἤδη τρόπον τινὰ τέρας ἐστίν· παρεκβέβηκε γὰρ ἡ φύσις ἐν τούτοις ἐκ τοῦ γένους τρόπον τινά», *Περὶ ζῶων γενέσεως*, Δ, 767b, 7-9). Παρότι οι ιστορίες που περιλαμβάνει ο Φλέγων στην παραδοξογραφική συλλογή του είναι μεταγενέστερες του Αριστοτέλη, ο φόβος περί των τερατογενέσεων ήταν ακόμη

---

<sup>37</sup> Δεν είναι βέβαιο για ποια Σίβυλλα πρόκειται, αφού, κατά την παράδοση, οι γνωστές από τον 4<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. και έπειτα Σίβυλλες φθάνουν τις δέκα. Ο Hansen (1996: 127-128) συνδέει την ανάγνωση των Σιβυλλικών χρησμών, όπως αναφέρονται από το Φλέγονα, με την ανάγνωση των χρησμών της Κυμαίας Σίβυλλας το 125 π.Χ. από το σώμα των Decemvirogum. Η αιτία ήταν η ύπαρξη ενός ερμαφρόδιτου ατόμου, η οποία θεωρείτο δυσοίωνη.

ζωντανός. Για τους αρχαίους Έλληνες, όπως τονίζει η Doroszewska (2013β: 384), η τερατογένεση εναντιωνόταν στους νόμους της φύσης και μπορούσε να οδηγήσει σε μια τρομακτική απειλή, τον εκφυλισμό του ανθρώπινου γένους.

Εξάλλου, τόσο για τους αρχαίους Έλληνες, όσο και για τους Ρωμαίους, κάθε παράδοξο φαινόμενο, όπως ένα αφύσικο βρέφος ή ένα άτομο αμφίσημου φύλου, θεωρείτο ως οιωνός, με αρνητικό πρόσημο. Μάλιστα, για αιώνες η λατρεία του θεού Ερμαφρόδιτου και η αντίληψη περί του δυσοίωνου των ερμαφρόδιτων ατόμων συνυπήρχαν. Ο ερμαφρόδιτος εξακολουθούσε να αποτελεί απόδειξη της οργής των θεών επί συγκεκριμένης ομάδας ανθρώπων, μεταξύ των οποίων είχε εμφανιστεί, και όσοι ήταν αρκετά ατυχείς ώστε να αποκαλύψουν την αμφίσημη υπόσταση του ερμαφρόδιτου, καλούνταν να εξιλεωθούν το συντομότερο δυνατόν (Delcourt, 1961: 45).

Οι περιπτώσεις καθαρού ερμαφροδιτισμού στη συλλογή του Φλέγωνα, τα *Mir.* 2 και 10, επιβεβαιώνουν την παραπάνω αντίληψη. Η σύλληψη του ερμαφρόδιτου παιδιού, στο *Mir.* 2, ακολουθείται από το θάνατο του Πολύκλειτου και, πιθανώς, από το θάνατο της μητέρας του. Αν και δεν αναφέρεται ο τρόπος και ο ακριβής χρόνος του χαμού της, η ομιλούσα κεφαλή του βρέφους μιλά για τη νεκρή μητέρα του («μητέρα τ' αίνοτάτην, ἣν ὕστερον ἔκλυσεν αἰών», *Mir.* 2,11). Μετά τη γέννησή του, το βρέφος αποτελεί αντικείμενο φόβου και έντονων συζητήσεων μεταξύ των κατοίκων της Αιτωλίας, που επιθυμούν να απαλλαγούν από την παρουσία του. Η διαδοχή αλλόκοτων συμβάντων δε σταματά, με την κανιβαλιστική πράξη του φαντάσματος-πατέρα και τη χρησιμοδότηση των Αιτωλών από την κεφαλή του βρέφους να προοιωνίζουν την επικείμενη πολεμική σύγκρουση της Αιτωλίας με τους Ακαρνάνες. Στο *Mir.* 10, η γέννηση του ερμαφρόδιτου είναι εξίσου επικίνδυνο σημάδι, που απαιτεί εξαγνισμό μέσω πολυάριθμων τελετουργιών, όπως ορίζεται στους σιβυλλικούς χρησμούς.

Η ενδιαφέρουσα άποψη της Doroszewska (2013β: 389), ότι η γέννηση ενός ερμαφρόδιτου στις παραπάνω ιστορίες που μεταφέρει ο Φλέγων στον αναγνώστη θέτει την αφετηρία για την εμφάνιση παράδοξων γεγονότων, ισχύει και για την «ερμαφρόδιτη» Θέκλα. Η αμφίφυλη υπόστασή της αναδεικνύεται στη δύναμή της να αντιμετωπίζει ακόμα και στρατό («ἡ μάρτυς ὑπερφανεῖσα

*μόνον τῶν τειχῶν [...] πάντας ἐπί τῶν ἐπάλξεων ἔστησε», Θαύματα, 5.16-19, «ποτέ δέ αὐτῷ καί λόχον καί ἐνέδραν [...] ἀνεκάλυψεν», Θαύματα, 13.18-20), συμπεριφερόμενη ως άνδρας, παρότι βιολογικά εξακολουθεί να είναι γυναίκα. Ακόμη και τα ενδύματά της καλύπτουν πλήρως το σώμα της, κρύβοντας το φύλο της («καί λαβομένην ἄκρου τοῦ ἱματίου τοῦ τήν κεφαλήν μετά καί τοῦ λοιποῦ σκέποντος σώματος», Θαύματα, 12.28-29).*

Η Θέκλα υπερβαίνει τις «συμβολικές» αναπαραστάσεις που διαρθρώνουν το γυναικείο κοινωνικό φύλο στην υστερορωμαϊκή περίοδο (Goodman & Smith, 1996: 15). Ο «ερμαφροδιτισμός» της, που δε συνίσταται στην ύπαρξη των γεννητικών οργάνων των δύο φύλων, αλλά στη δυνατότητα να διατηρεί χαρακτηριστικά και από τα δύο φύλα, γίνεται η βάση για την πραγματοποίηση θαυμάτων, είτε αυτά αφορούν τη σωτηρία πόλεων και ανθρώπων, είτε τη θεραπεία ασθενειών. Συνεπώς, ο «ερμαφροδιτισμός» της, ως παράδοξο φαινόμενο, επιφέρει νέα, αλλά μόνο ευσίωνα, παράδοξα γεγονότα.

# Κεφάλαιο 5

## Η παρθενία και ζητήματα σεξουαλικότητας

Η Θέκλα, ως χριστιανή μάρτυρας, αποδίδεται στα κείμενα ως η απόλυτη παρθένος, που εκτρέπεται από την ενδεδειγμένη για την κοινωνία πορεία προς το γάμο και τη δημιουργία οικογένειας, προκειμένου να ικανοποιήσει το στόχο της ασκητικής ζωής (Lubinsky, 2013: 177). Στο δρόμο προς την επίτευξη αυτού του στόχου, η Θέκλα υπερασπίζεται με θέρμη την παρθενία της, μιας αρετής ιδιαίτερα εκτιμητέας κατά τα υστερορωμαϊκά χρόνια. Παρά τις κοινωνικές πιέσεις που δέχονταν οι γυναίκες για σεμνή, σπιτική ζωή, η αειπαρθένος Μαρία και η άμωμη σύλληψη του Χριστού είχαν θεραπεύσει το προπατορικό αμάρτημα που βάραινε την Εύα και τις απογόνους της. Η παρθενία ήταν μια λύση απελευθερωτική από τα κοινωνικά δεσμά, που προσέφερε δυνατότητα ελέγχου των επιθυμιών μιας άγαμης γυναίκας (Clark, 1997: 191).

Η έννοια της προφύλαξης και υπεράσπισης της παρθενίας δεν εμφανίστηκε στο χριστιανικό κόσμο για πρώτη φορά. Ήδη από το τέλος των ελληνιστικών χρόνων είχε αρχίσει να διατυπώνεται ένας συντηρητικός λόγος εναντίον της σεξουαλικότητας. Ο συσχετισμός της αγνείας με τη διάνοηση και τη θρησκευτικότητα στον ελληνικό και ρωμαϊκό κόσμο εκφραζόταν κυρίως μέσω των ιερειών, που διατηρούσαν την παρθενία τους, όπως η Πυθία του μαντείου των Δελφών και οι Ρωμαίες ιέρειες Εστιάδες, που είχαν χρέος να προσέχουν τη

φωτιά στο ναό της Εστίας (Ιωσήφ & Τριανταφύλλου, 2008: 19). Για την αρχαία αντίληψη, εφόσον η παρθένος δεν ανήκε σε κανέναν άνδρα, εκπροσωπούσε το συλλογικό, δηλαδή την πόλη (Pomeroy, 2008: 293).

Η συνειδητή επιλογή της παρθενίας υπήρξε ο πυρήνας διάφορων αρχαίων μύθων και παραδόσεων, που παρέμειναν ζωντανοί στους πρώτους χριστιανικούς αιώνες. Ο μύθος της νύμφης Δάφνης, η οποία πρόβαλε σθεναρή αντίσταση στο ερωτικό πάθος του θεού Απόλλωνα, μέχρι και τη στιγμή που μεταμορφώθηκε στο φυτό της δάφνης, ήταν γνωστός στους Πατέρες της Εκκλησίας. Ο Κλήμης Αλεξανδρείας, στα τέλη του 2<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ., προσέδωσε χριστιανική χροιά στο μύθο, τονίζοντας την απόρριψη του ειδωλολατρικού θεού από τη νύμφη. Η Δάφνη αξιοποιήθηκε ως πρότυπο σε διάφορα θεολογικά κείμενα και προβλήθηκε ως η μόνη γυναίκα που κατάφερε να ξεφύγει από την ορμή του Απόλλωνα, μέσω της μεταμόρφωσής της, παραμένοντας για ολόκληρη τη ζωή της παρθένα. Για αυτό, οι Πατέρες κατέταξαν τη νύμφη στον κατάλογο των αγίων γυναικών, όπως διαπιστώνεται, μεταξύ άλλων, σε Ομιλία του Ιωάννη Χρυσοστόμου και σε έργα του Κυρίλλου Αλεξανδρείας και του Ευσεβίου Καισαρείας (Σέμογλου, 2014: 72-74).

Η Θέκλα αποτελεί μια χριστιανική εκδοχή της Δάφνης, που αποστρέφει το πρόσωπο στη σεξουαλική επαφή, είτε πρόκειται για το γάμο της με το Θάμυρι, είτε για το βιασμό της από τον Αλέξανδρο. Η διατήρηση της παρθενίας της μέχρι το τέλος της ήρεμης ζωής της στη Σελεύκεια τονίζεται στις *ΠΠΘ* («καί πολλούς φωτίσασα τῷ λόγῳ τοῦ Θεοῦ μετά καλοῦ ὕπνου ἐκοιμήθη», *ΠΠΘ*, 4.18.5-6), ενώ ο *Βίος* παραδίδει μια διαφορετική εκδοχή: η Θέκλα δεν πέθανε, αλλά εξαφανίστηκε μέσα στη γη («ἔδω δέ ζῶσα καί ὑπεισηλθε τήν γῆν», *Βίος*, 28.7-8). Τα χειρόγραφα ορισμένων κωδίκων, όπως ο *Codex Barocciano*, περιλαμβάνουν ακόμη μια παραλλαγή για το τέλος της ζωής της Θέκλας (Barriar, 2009: 188-189). Σύμφωνα με αυτήν, η γηρασμένη Θέκλα γλίτωσε από μια ομάδα ανδρών που επιχείρησε να τη μιάσει μέσω βιασμού, όταν άνοιξε ο βράχος επί της γης και τη δέχθηκε στα έγκατά του. Οι δύο τελευταίες εκδοχές σχετίζονται με τις παραδόσεις περί άλλων, παγανιστικών μορφών, όπως η σωτηρία της Δάφνης από τον Απόλλωνα ή ακόμη και το τέλος του Καινέα, που βυθίζεται μέσα στη γη

κυνηγημένος από τους Κενταύρους (Delcourt, 1961: 35), το οποίο δεν αναφέρει ο Φλέγων.

Η ιστορία της κατ' επιλογήν παρθένας Θέκλας, που ταυτόχρονα απαρνείται το φύλο της, συνδέεται με ιστορίες που παραθέτει ο παραδοξογράφος Φλέγων. Στην Αντιόχεια επί του Μαιάνδρου, ένα αρραβωνιασμένο κορίτσι ηλικίας 13 ετών («παρθένος γάρ γονέων έπισήμων τρισκαιδεκαέτις», *Mir.* 6,2) ασθένησε αιφνιδίως την ημέρα του γάμου του. Επί τρεις ημέρες υπέφερε από έντονους πόνους στην κοιλιακή χώρα, μέχρι την αρχή της τέταρτης ημέρας, όταν ξαφνικά ξεπρόβαλαν ανδρικά γεννητικά όργανα από μέσα της, με αποτέλεσμα το κορίτσι να γίνει αγόρι («άφνω αύτῃ άρσενικά μόρια προέπεσεν, καί ἡ κόρη άνήρ έγένητο», *Mir.* 6,3). Ακριβώς ίδια είναι η ιστορία της Φιλότιδος («Φιλωτίς γάρ τις όνόματι παρθένος [...] ύπό τών γονέων κατεγγυημένη άνδρί, μορίων αύτῃ προφανέντων άρρενικών άνήρ έγένητο», *Mir.* 7,2).

Στις δύο αυτές ιστορίες πρωταγωνιστούν κορίτσια που βρίσκονται σε ηλικία γάμου, τα οποία είναι αρραβωνιασμένα με άνδρες που έχουν επιλεγεί από τους γονείς τους («ώς δ' ένεγυήθη ὧ οί γονεῖς έβούλοντο», *Mir.* 6,2, «ύπό τών γονέων κατεγγυημένη άνδρί», *Mir.* 7,2), σύμφωνα με τα έθιμα της εποχής. Παρομοίως, η Θεόκλεια είχε κανονίσει το γάμο της κόρης της με το Θάμυρι («προσομιληθεῖσα [...] τῷ Θαμύριδι διά τῆς μητρός Θεοκλείας», *Βίος*, 1.44-45), προτού η Θέκλα ακούσει το κήρυγμα του Παύλου. Οι πρωταγωνίστριες των παράδοξων ιστοριών του Φλέγονα έρχονται αντιμέτωπες με μια απροσδόκητη ανατροπή: μετά από έντονους πόνους, αντικρίζουν την αλλαγή των γεννητικών τους οργάνων από γυναικεία σε ανδρικά, φαινόμενο που ξαφνιάζει τις οικογένειές τους και δίνει οριστικό τέλος στους γάμους τους. Όπως η Θέκλα, τα κορίτσια είναι παρθένες κατά τη στιγμή της αλλαγής του φύλου τους. Ωστόσο, ενώ η ταγμένη στο χριστιανισμό Θέκλα αποφασίζει να διαφυλάξει την παρθενία της και να προχωρήσει στη σταδιακή «ανδρομίμηση», δεν υπάρχει συγκεκριμένος λόγος της απρόσμενης μεταμόρφωσης των κοριτσιών, ούτε αναφέρεται η μετέπειτα διαδρομή τους, ως άνδρες πλέον.

Το ίδιο ισχύει για ακόμη μια παράδοση ιστορία του Φλέγονα, αυτή της Συμφέρουσας, ενός κοριτσιού προερχόμενου από φτωχή οικογένεια, που βίωσε



την απότομη αλλαγή φύλου και έζησε ως κηπουρός, με το όνομα Συμφέρων (*Mir.* 8). Για το Φλέγονα δεν έχει σημασία η αιτία των μεταμορφώσεων ή ακόμη και η εξέλιξη της ζωής των εμπλεκόμενων προσώπων, όσο η καταγραφή των παράδοξων συμβάντων. Επιπλέον, ο παραδοξογράφος δε χρησιμοποιεί ως σταθερό μοτίβο των ιστοριών του την παρθενία. Στο *Mir.* 9, η Αιτητή, μια παντρεμένη γυναίκα που κατοικούσε στη Λαοδίκεια της Συρίας, μεταβλήθηκε σε άνδρα μετά από την ξαφνική εμφάνιση ανδρικών γεννητικών οργάνων. Μετονομάστηκε σε Αιτητό και συνέχισε τη ζωή του ως άνδρας, προφανώς θέτοντας τέλος στον προγενέστερο γάμο. Ο Τειρεσίας, εξάλλου, κατά τη διάρκεια της μεταμόρφωσής του στο γυναικείο φύλο, είχε σεξουαλικές επαφές με άνδρα («καί μιχθῆναι ἀνδρί», *Mir.* 4,1).

Η διαφοροποίηση ανάμεσα στα κείμενα περί Θέκλας και την παραδοξογραφική συλλογή του Φλέγονα, ως προς την αντίληψη της παρθενίας, αποτυπώνεται ευκρινέστερα στην ιστορία της νεκροζώντανης Φιλίννιου. Αν και η αρχή της ιστορίας έχει χαθεί από τα χειρόγραφα που σώζουν το έργο του Φλέγονα, ο Πρόκλος ο Διάδοχος, νεοπλατωνικός φιλόσοφος του 5<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ., στο έργο του *Εἰς τὰς Πλάτωνος Πολιτείας Ὑπόμνημα* παραθέτει το περιεχόμενο της συγκεκριμένης ιστορίας (Hansen, 1996: 68 και 200). Η Φιλίννιον, θυγατέρα του Δημόστρατου και της Χαριτούς από την Αμφίπολη, είχε μόλις νυμφευθεί τον Κρατερό, όταν πέθανε αιφνίδια. Έξι μήνες μετά το θάνατό της, επιστρέφει ως νεκροζώντανη στην οικία της, κρυφά από τους οικείους της, για να συνάψει ερωτικές σχέσεις με το Μαχάτη, έναν νεαρό επισκέπτη της οικογένειας. Ο Μαχάτης την υποδέχεται επί τρεις νύχτες, την ίδια ώρα. Αφού περνούν τη νύχτα μαζί, η Φιλίννιον, που του έχει εξηγήσει ότι τον συναντά χωρίς να το γνωρίζουν οι γονείς της, φεύγει από το δωμάτιό του πριν ξημερώσει. Το δεύτερο βράδυ της ερωτικής συνεύρεσης, η υπηρέτρια του σπιτιού αναγνωρίζει τη Φιλίννιον και ενημερώνει τη Χαριτώ. Μετά από συνεννόηση των γονέων της κοπέλας με το Μαχάτη, το βράδυ της τρίτης ημέρας αποκαλύπτεται το ζευγάρι και η Φιλίννιον επιπλήττει τους γονείς της που δεν αντιστάθηκαν στον πειρασμό να ξαναδούν την κόρη τους ζωντανή. Μπροστά στα έκπληκτα μάτια όλων, η Φιλίννιον πεθαίνει ξανά και οριστικά, προκαλώντας αναστάτωση στην πόλη.

Αποφασίζεται ο εξευμενισμός των χθόνιων θεοτήτων, ενώ ο Μαχάτης αυτοκτονεί.

Η συγκεκριμένη παραδοξογραφική ιστορία είναι η μακροσκελέστερη από όσες περιλαμβάνει η συλλογή του Φλέγονα, με ιστορικές και ιδεολογικές προεκτάσεις. Σε αντιπαραβολή με τη διατήρηση της παρθενίας της Θέκλας, οι σεξουαλικές διαθέσεις της Φιλινίου εκδηλώνονται με έντονο τρόπο («καί τήν ἐπιθυμίαν αὐτῆς ἐδήλωσεν», «καί τήν στηθοδεσμίδα, ἣν ἀπολελοίπει τῇ πρότερον νυκτί», *Mir.* 1,7). Η υπέρμετρη σεξουαλικότητα της Φιλινίου μπορεί να ερμηνευθεί βάσει των αντιλήψεων της εποχής για το γυναικείο σώμα και τη γυναικεία συμπεριφορά. Για το Γαληνό, το γυναικείο σώμα, που διατηρεί στο εσωτερικό του τα αναπαραγωγικά όργανα, σε αντίθεση με το ανδρικό, είναι «ατελές». Η «ατέλεια» αυτή επηρεάζει την συμπεριφορά των γυναικών, που συχνά είναι επιρρεπείς σε «υστερικά» συμπτώματα, ως αποτέλεσμα της συγκράτησης της εμμηνόρροιας ή της έλλειψης συνουσίας<sup>38</sup> (Fantham et al., 2004: 263).

Η πράξη της Φιλινίου, εκτός από δηλωτική της γυναικείας σεξουαλικότητας, υπενθυμίζει τη μετριοπάθεια του παγανιστικού κόσμου απέναντι στους περιορισμούς του ανθρώπινου κορμιού. Για τον έλεγχο του εαυτού, που αποτελεί τη βάση της ευσέβειας, αρκεί η ικανοποίηση των αναγκών όταν αυτές είναι απαραίτητες. Έτσι, το φαγητό δαμάζει την πείνα, ο ύπνος την κούραση και οι σεξουαλικές επαφές είναι απαραίτητες μόνο για την τεκνοποίηση (Dodds, 1995: 62). Η Φιλίνιον, ως νεκρή, δεν μπορεί να τεκνοποιήσει, αλλά συμβολικά ολοκληρώνεται ως γυναίκα με τη σεξουαλική της επαφή με το Μαχάτη.<sup>39</sup> Εξάλλου, έχουν αναπτύξει συναισθηματικούς δεσμούς, αφού έχουν ανταλλάξει μεταξύ τους δακτυλίδια («τόν τε δακτύλιον τόν χρυσοῦν, ὃν ἔλαβεν παρ' αὐτῆς», *Mir.* 1,7, «καί συνέβη ταφῆναι εὖρομεν ἐπικείμενον τόν δακτύλιον τόν σιδηροῦν, ὃς ἦν τοῦ ξένου», *Mir.* 1,15), σύμβολα δέσμευσης.

---

<sup>38</sup> Η αντίληψη περί της ελλιπούς και προβληματικής φύσης της γυναίκας είναι ζωντανή τον 5<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ., όπως διαπιστώνεται από την απάντηση του Παύλου στη Θέκλα, όταν εκείνη του ζητά να τη βαπτίσει και να τον ακολουθήσει: «καί σοῦ τήν γνώμην διασαλεύση καί ὑπολισθῆσαι [...] προδοθεῖσαν ὑπό τῆς γυναικικῆς ταύτης φύσεως καί ἀσθενείας», *Βίος*, 14.21-23.

<sup>39</sup> Αν και είναι γνωστό, από το κείμενο του Πρόκλου, ότι η Φιλίνιον ήταν παντρεμένη, δεν αναφέρεται για το αν ήταν παρθένα τη στιγμή του θανάτου της ή αν είχε προλάβει να έρθει σε σεξουαλικές επαφές με το σύζυγό της, Κρατερό.

Η επιστροφή της Φιλιννίου από τον κόσμο των νεκρών πιθανώς οφείλεται στο γεγονός ότι ήταν *ἄωρος*, δηλαδή πέθανε πρώιμα, προτού φτάσει σε ηλικία που θα είχε ολοκληρώσει κύρια στάδια της ζωής της, όπως το να γεννήσει παιδιά, μια από τις σημαντικότερες λειτουργίες της γυναικείας φύσης. Κατά την Doroszewska (2016: 49), οι λόγοι για τους οποίους η Φιλίννιον επιστρέφει στη ζωή και αναπτύσσει σεξουαλικές σχέσεις με έναν άγνωστο, για εκείνην, άνδρα, δεν είναι σαφείς. Στην περίπτωση, όμως, που είχε πεθάνει όντας παρθένα, τότε δεν ήταν απλώς *ἄωρος*, αλλά εγκλωβισμένη σε μια μεταιχμιακή κατάσταση, ανάμεσα στον κόσμο των ζωντανών και των νεκρών, αλλά και ανάμεσα στην αγαμία και τον γάμο. Η επιστροφή της, τότε, είναι μια προσπάθεια να ολοκληρώσει το πέρασμα ("*rite de passage*") από την παρθενία στη σεξουαλική ολοκλήρωση.

Οι χριστιανοί συγγραφείς αντιμετωπίζουν τα θέματα σεξουαλικότητας με πολύ αυστηρότερο τρόπο. Η παρθενία αποτελεί συχνά την «υπέρτατη επίτευξη», όπως αναφέρει ο Γαληνός, σχολιάζοντας σύγχρονους του χριστιανούς που απείχαν από τις σεξουαλικές σχέσεις για όλη τη ζωή τους. Οι ΠΠΘ υποστηρίζουν τη δυνατότητα αναστάσης των παρθένων («*μακάρια τά σώματα τῶν παρθένων ὅτι αὐτά εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ καί οὐκ ἀπολέσουσιν τόν μισθόν τῆς ἀγνείας αὐτῶν*», ΠΠΘ, 3.6.7-9), απηχώντας μια κοινά παραδεδομένη αντίληψη της εποχής, την περιφρόνηση της ανθρώπινης κατάστασης και την εχθρότητα απέναντι στο σώμα. Ο Dodds (1995: 67) δέχεται την αντίληψη αυτή ως «ενδημική νόσο» του πολιτισμού της ύστερης ρωμαϊκής περιόδου, που εκδηλώνεται κυρίως στο χριστιανικό δόγμα και στον γνωστικισμό, ένα σωτηριολογικό θρησκευτικό και φιλοσοφικό κίνημα που αναπτύχθηκε κυρίως στους πρώτους χριστιανικούς αιώνες.

Εξάλλου, η έννοια της παρθενίας και η εικόνα της εκχριστιανισμένης Δάφνης βρήκαν πρόσφορο έδαφος σε μια εποχή που ανθούσαν τα ακραία θρησκευτικά κινήματα, όπως ο εγκρατισμός, που καταδίκασε την κοσμική ζωή και τις ηθικές παρεκκλίσεις (Σέμογλου, 2014: 74). Ήδη από την εποχή των Πυθαγόρειων φιλοσόφων, τον 6<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ., είχε διαμορφωθεί η αντίληψη για αποστροφή προς την αισθησιακή ζωή και προς την απέχθεια του σώματος, το οποίο κουβαλούσε μνήμες από περασμένες επίγειες ζωές, πράξεις και βάσανα. Ο

κόσμος της σωματικής εμπειρίας παρουσιαζόταν ως «τόπος σκότους και εξαγοράς αμαρτιών», ενώ το σώμα αναφερόταν ως φυλακή της ψυχής, το ξένο ένδυμά της. Όπως υπογραμμίζει ο Dodds (1978: 135-137), το μέσο για τη σωτηρία ήταν η αγνότητα του σώματος, περισσότερο και από τη δικαιοσύνη. Υπό το πρίσμα του χριστιανισμού, ο φορέας της ενοχής του ατόμου για τις αμαρτίες είναι το Εγώ του, με τη σύνδεση του προπατορικού αμαρτήματος με την ατομική ηθική ευθύνη.

Σε αυτό τον «πολιτισμό ενοχής», όπως τον ονομάζει ο Dodds (1978: 48), η υπεράσπιση της αγνείας της Θέκλας είναι αναμενόμενη, ενώ οι πειρασμοί του σώματος αποτελούν προκλήσεις που υπερνικούνται με όπλο την πίστη της Θέκλας και τη θεία βούληση. Η τελευταία δοκιμασία της Θέκλας στο αμφιθέατρο της Αντιόχειας έχει σεξουαλικές συνδηλώσεις και αποτελεί, τρόπον τινά, μια απεικόνιση σεξουαλικού σαδισμού, που έχει σχεδιαστεί από τον Αλέξανδρο (Davies, 1980: 106). Η Θέκλα έχει αντιμετωπίσει με θαυματουργό τρόπο τα επιτιθέμενα θηρία και έχει αυτοβαπτιστεί, επομένως ο αναγνώστης εύλογα θα ανέμενε το τέλος των μαρτυριών της. Αντιθέτως, ο Αλέξανδρος αποφασίζει να δέσει τα πόδια της νεαρής γυναίκας επί των κορμών δύο ταύρων και να τοποθετήσει πυρωμένο σίδηρο κάτω από τους όρχεις τους, προκειμένου να τους ερεθίσει και να κόψουν το σώμα της Θέκλας στα δύο (*«Καί ἔδησαν αὐτήν ἐκ τῶν ποδῶν [...] ταραχθέντες ἀποκτείνωσιν αὐτήν.»*, ΠΠΘ, 4.10.6-8, *«Ὁ δέ Ἀλέξανδρος [...] προσῆγε τοῖς ταύροις»*, Βίος, 21.22-24).

Ο πιθανός διαμελισμός του σώματος της Θέκλας, κοντά στο σημείο των γεννητικών οργάνων της, υπενθυμίζει το διαμελισμό και τον κανιβαλισμό του ερμαφρόδιτου βρέφους από τον Πολύκριτο (*«διέσπασέ τε αὐτό καί ἦσθιε»*, *Mir.* 2,9). Η πράξη του φαντάσματος-πατέρα παραμένει ανεξήγητη από το Φλέγωνα, εν τούτοις ο ερμαφροδιτισμός του βρέφους, όπως προαναφέρθηκε, εκκινεί την εκδήλωση παράδοξων γεγονότων, όπως την εμφάνιση του νεκρού Πολύκριτου και τη βίαιη πράξη του (Doroszewska, 2013β: 389). Η απόπειρα διαμελισμού της Θέκλας δεν είναι αποτέλεσμα κάποιου δυσοίωνου φαινομένου, αλλά αποτελεί την αφορμή για την έκφραση της θείας βούλησης. Το χρίσμα που έχει μόλις λάβει η Θέκλα από την αυτοβάπτισή της αρκεί για να τη σώσει από το θάνατο και από τη βαναυσότητα του Αλέξανδρου.

Στη σωτηρία της Θέκλας υποκρύπτεται, εκτός της θείας επέμβασης, η σημασία του κοινωνικού φύλου. Όπως εντοπίζει ο Davies (1980: 106), ο Αλέξανδρος και ο ηγεμόνας της πόλεως, δηλαδή η πολιτική εξουσία, δημιουργούν ένα αντιθετικό δίπολο με τη Θέκλα, τις γυναίκες του αμφιθεάτρου και, εν τέλει, με το θέλημα του Θεού. Άλλωστε, δεδομένης της ενύπαρξης οικονομικών, πολιτικών και σεξουαλικών σχέσεων (Φουκώ, 2003: 117), η κοινωνική και πολιτική θέση που κατέχει ο Αλέξανδρος στην Αντιόχεια ισχυροποιεί τη σεξουαλική εξουσία που δύναται να ασκήσει επί των αδύναμων και ανυπεράσπιστων γυναικών.

Η διαφύλαξη της παρθενίας της Θέκλας αποδίδει στη μάρτυρα θεϊκή προστασία και αφθαρσία σε ένα αιωνίως «μετουσιωμένο» σώμα<sup>40</sup>, που υπομένει και αντεπεξέρχεται στην επαναλαμβανόμενη βία των μαρτυριών στα οποία υποβάλλεται η μάρτυρας (Kay, 2000: 9). Το «μετουσιωμένο σώμα», όρος που προκύπτει από την ανάγνωση λακανικών κειμένων περί της υπερπήδησης των βασανιστηρίων και των κινδύνων που μπορεί να αντιμετωπίσει το άτομο, αξιοποιείται από την Kay για την περιβολή του αγιολογικού σώματος από μια αέναα ενεργή προστασία, που υποσκελίζει τις προσπάθειες των διωκτών της Θέκλας να ασκήσουν βία εναντίον της.

Η παρθενία αποτελεί αρετή προστατευτικού χαρακτήρα, προσφέρει όμως και θαυματουργικές και θεραπευτικές ιδιότητες στη Θέκλα, που μεταμορφώνεται σε ζώσα αγία στη Σελεύκεια. Στη διήγηση των θαυμάτων της, θεραπεύει με πρωτοφανή ευκολία τον επίσκοπο Δεξιανό από παράλυση του αυχένα του, που έχει προκληθεί από την εμφάνιση ενός δαίμονα (*«Τί οὖν ἡ μάρτυς; [...] εὐθύς ἀπαλλάττει τοῦ πάθους»*, *Θαύματα*, 7.19-21), καθώς και ένα αγόρι που το μάτι του γέμιζε με πύον (*«παιδιᾶς δέ μᾶλλον ἢ σπουδῆς ποιεῖται τό θαῦμα»*, *Θαύματα*, 24.21). Στο κείμενο που περιλαμβάνει ο Codex Bezae Cantabrigiae, οι άνδρες ιατροί που επιθυμούν να βιάσουν την ηλικιωμένη πλέον Θέκλα, δεν έχουν ερωτικό κίνητρο, αλλά χρηματικό. Η παρθενία της λειτουργεί θαυματουργικά και οι ίδιοι έχουν χάσει την πελατεία τους από τους κατοίκους της Σελεύκειας (Barrier, 2009: 189-190). Η ίδια, στην προσευχή της ζητά την προστασία της παρθενίας της, που

---

<sup>40</sup> Πρόκειται για μεταφορά στα ελληνικά του όρου “sublime body”, όπως τον αποδίδει ο Σέμογλου (2014: 22-23).

διαφύλαξε επί μακρόν («καί μή έάσης με ένυβρίσαι τήν παρθενίαν μου, ήν διά τό όνομά σου έφύλαξα μέχρι τοῦ νῦν»).

Ο κοινωνικός αντίκτυπος της δράσης της αγίας είναι ισχυρός και εκδηλώνεται άμεσα. Άνδρες και γυναίκες προστρέχουν στη Σελεύκεια για να ακούσουν το κήρυμά της ή για να ζητήσουν τη θεϊκή μεσολάβησή της για διάφορα θέματα («καί πολλούς φωτίσασα τῷ λόγῳ τοῦ Θεοῦ», ΠΠΘ, 4.18.5). Θαυμάζοντας τη θεία χάρη που έχει ενισχύσει τη δράση της, οι γυναίκες αποφασίζουν να ακολουθήσουν το παράδειγμα της Θέκλας και εγκαταλείπουν την οικογένειά τους, το σύζυγο και τα παιδιά τους, όπως η Διονυσία («Τῇ δέ Διονυσία ὡς φασιν άρξαμένη τοῦ άποτάττεσθαι καί άνδρί καί παισί καί οἴκῳ», *Θαύματα*, 46.1-2).

Η χριστιανική ζωή και η διατήρηση της αγνείας επηρεάζει και το τέλος της Θέκλας, είτε πρόκειται για κοίμηση, είτε για εξαφάνισή της στα έγκατα της γης. Όλες οι εκδοχές για το τέλος της αγίας συνηγορούν ως προς τη σημασία της παρθενίας για τη μακροζωία της Θέκλας («ότε δέ προσελάβετο αύτήν ό κύριος, ήν έτών ένενήκοντα», *Codex Barocciano*), για τον ήρεμο θάνατό της («μετά καλοῦ ὕπνου έκοιμήθη», ΠΠΘ, 4.18.5-6) και για τη συνέχιση της θαυματουργικής δράσης της ακόμη και μετά το θάνατό της («ὡσπερ έκ τινός ὕδρορρόης τῆς παρθενικῆς χάριτος εκείθεν έπαντλούσης τοῖς αίτοῦσι καί δεομένοις ίάματα», *Βίος*, 28.12-14).

Η παραδοξότητα της μακροζωίας της Θέκλας συνάδει με τις περιπτώσεις που περιλαμβάνει ο Φλέγων στο έργο του *Περί Μακροβίων*, μια σύντομη συλλογή, που πιθανώς ήταν το δεύτερο μέρος του έργου *Περί Θαυμασίων* – όπως αναφέρει το Λεξικό του Σούδα, το έργο του Φλέγονα ονομαζόταν *Περί μακροβίων καί θαυμασίων* (Hansen, 1996: 17). Η συλλογή αφορά την παράθεση λιστών με ονόματα ανθρώπων με μεγάλη διάρκεια ζωής, από 100 έως και 150 έτη, με ξεχωριστή αναφορά στην Ερυθραία Σίβυλλα, που έζησε για 1000 χρόνια. Στην πρώτη λίστα, που αφορά ανθρώπους που έζησαν μέχρι τα 100 έτη, ο Φλέγων απαριθμεί συνολικά 68 άτομα, προερχόμενα αποκλειστικά από την Ιταλία. Από αυτά, μόλις 13 αφορούν γυναίκες, ενώ η αναλογία ανδρών και γυναικών είναι πάντοτε υπέρ των πρώτων και στις υπόλοιπες λίστες.

Η παρθενία της Θέκλας είναι πολυδιάστατη ιδιότητα: την καθιστά ανεξάρτητη από τις κοινωνικές συμβάσεις του γάμου και της δημιουργίας οικογένειας, τη μετατρέπει σε θηλυκή απόστολο, της αποδίδει θαυματουργικές ιδιότητες και της χαρίζει μεγάλη διάρκεια ζωής. Ως παράδοξο, βρίσκεται στον αντίποδα των σεξουαλικών ζητημάτων, όπως τα πραγματεύεται ο Φλέγων. Οι ήρωες και ηρωίδες των ιστοριών του επιτρέπουν την εκδήλωση των σεξουαλικών επιθυμιών τους, οι οποίες μπορεί να αποτελούν την αιτία για την εμφάνιση παράδοξων φαινομένων, όπως στην περίπτωση της Φιλινίου.

# Κεφάλαιο 6

## Επίλογος

Η εικόνα του γυναικείου φύλου, μέσα από την παραδοξογραφική συλλογή του Φλέγωνα και των κειμένων περί Θέκλας, συμβαδίζει συχνά με τις αντιλήψεις του ελληνορωμαϊκού κόσμου περί της «ατέλειας» της γυναίκας σε σχέση με τον άνδρα. Σε βιολογικό επίπεδο, η γυναίκα διατηρεί τα αναπαραγωγικά της όργανα στο εσωτερικό του σώματός της, που διακρίνεται για τη χαμηλότερη θερμοκρασία του. Σε συμπεριφορικό επίπεδο, η γυναίκα παρουσιάζει συμπτώματα «υστερίας», που οφείλονται στην κίνηση της μήτρας και στην έλλειψη συνουσίας. Σε κοινωνικό επίπεδο, η γυναίκα δεν έχει τις ίδιες ευκαιρίες με τον άνδρα να εισέλθει στη δημόσια σφαίρα και η προσωπική αυτονομία της επιφυλάσσει υποβόσκουσες κοινωνικές εντάσεις (Fantham et al., 2004: 418).

Έτσι, οι νεαρές ηρωίδες των ιστοριών του Φλέγωνα μεταμορφώνονται σε άνδρες και ως «ατελή» όντα τείνουν προς το «τέλειο». Ακόμη και ο Τειρεσίας, που βίωσε την αυθόρμητη αλλαγή φύλου από το άρρεν στο θήλυ, προτίμησε να επιστρέψει στο αρχικό του φύλο. Στην περίπτωση της Φιλιννίου, η χαμένη ευκαιρία για σεξουαλική επαφή ήταν πιθανώς η αιτία της επιστροφής της στη ζωή. Η αντίληψη ότι η «ατελής» φύση της γυναίκας την έθετε πιο επιρρεπή στη σεξουαλική επιθυμία και σε άλλα σαρκικά πάθη (Weitz, 1998: 4) επιβεβαιώνεται από τη μαρτυρία του Τειρεσία στο Δία και την Ήρα: η γυναίκα λαμβάνει κατά τα εννέα δέκατα ευχαρίστηση από τη σεξουαλική συνεύρεση, ενώ ο άνδρας μόλις



κατά το ένα δέκατο («μοιρῶν οὐσῶν δέκα τόν ἄνδρα τέρπεσθαι τήν μίαν, τήν δέ γυναῖκα τὰς ἑννέα», *Mir.* 4.3).

Αναλόγως, η Θέκλα είναι αναγκασμένη να προχωρήσει σε μια σταδιακή μεταμόρφωση και να χάσει τα θηλυκά χαρακτηριστικά της, ώστε να αποφύγει τις προκλήσεις που θα αντιμετώπιζε οποιαδήποτε γυναίκα ταξίδευε ή κινείτο στο δημόσιο χώρο ασυνόδευτη. Η απο-σεξουαλικοποίησή της καταλήγει στην «ερμαφρόδιτη» απεικόνισή της στην αφήγηση των *Θαυμάτων*. Η συνύπαρξη των γυναικείων και ανδρικών χαρακτηριστικών στη Θέκλα που θαυματουργεί υπενθυμίζει την ιστορία της Καινίδος και τη μεταμόρφωσή της στον ατρόμητο Καινέα. Παράλληλα, η θαυματουργική της δράση επηρεάζεται και εξαρτάται από τη διατήρηση της παρθενίας της, μιας ιδιότητας που λαμβάνει νέα σημασία κατά τα χριστιανικά χρόνια.

Στη διάρκεια των πρώτων χριστιανικών αιώνων, η θέση της γυναίκας αρχίζει να μεταβάλλεται σε σχέση με τα ελληνιστικά και πρώιμα ρωμαϊκά χρόνια. Η γυναίκα όφειλε να είναι πιστή, σεμνή και ικανή να ανταποκριθεί στις απαιτήσεις της οικογενειακής ζωής, ενεργώντας στο πλαίσιο των ηθικών αξιών της εποχής. Ωστόσο, ο χριστιανισμός επέτρεψε στη γυναίκα τη δυνατότητα να απομακρυνθεί από τον αυστηρά προδιαγεγραμμένο ρόλο της ως συζύγου και μητέρας, όπως αυτός είχε καθοριστεί από την κοινωνία. Για πρώτη φορά, η γυναίκα μπορούσε να απορρίψει το γάμο και την τεκνοποιία, προκειμένου να αφιερωθεί στην υπηρεσία του Θεού (Clark, 1997: 209).

Στις *ΠΠΘ* και στο *Βίο και Θαύματα της Θέκλας*, η νεαρή ηρωίδα επιβιώνει των μαρτυριών στα οποία υποβάλλεται, λαμβάνει τα χαρακτηριστικά των μαρτύρων και υπερβαίνει τα όρια της γυναικείας της φύσης. Πρόκειται για μια θηλυκή *figura Christi* (Di Marco, 2010: 500), που μιμείται τον Εσταυρωμένο και αναπαράγει την εικόνα του στο μαρτύριο της πυράς στο Ικόνιο («εἰς τόν τοῦ σταυροῦ τύπον ἀπεικάσασα», *Βίος*, 12.54). Ο ιδανικός «σύζυγος» που επιλέγει η Θέκλα και δύναται να επιλέξει η χριστιανή γυναίκα είναι ο Χριστός, η διδασκαλία του οποίου της εγγυάται την επίγεια ελευθερία της και την αιώνια ζωή μετά θάνατον (Σέμογλου, 2014: 16).

Η εικόνα της Θέκλας, όπως αποδίδεται στα δύο κείμενα, αποτελεί πρότυπο ζωής για τις γυναίκες της Ύστερης Αρχαιότητας, επειδή ενσαρκώνει την ιδέα της ελευθερίας και της κοινωνικής αποδέσμευσης, ενώ ταυτόχρονα αποτελεί παράδειγμα γυναικείας αθανασίας. Πρόκειται για μια «ευαγγελίστρια», που έχει τη δυνατότητα να απελευθερωθεί από τον ιδιωτικό χώρο της οικίας της και από τη σκιά του Παύλου (Barrier, 2009: 180). Σύμφωνα με τον Σέμογλου (2014: 16), η Θέκλα έχει καταφέρει να ξεφύγει από τη «φθορά της αναπαραγωγής» και να διατηρήσει την αιωνιότητά της, εξαιτίας της παρθενίας της. Η έννοια της παρθενίας αποτελεί ένα είδος «πρωτο-χώρου» ή «μη τόπου» και ενισχύεται από την ιδιότητα της Θέκλας ως μάρτυρος, που δεν πεθαίνει από όσα βασανιστήρια υπομένει, αλλά αντιθέτως βιώνει μια αρχέγονη έκσταση. Ο συνδυασμός της αγνότητας και της αιωνιότητος απαντάται την ίδια εποχή μόνο στο γυναικείο πρόσωπο της Παναγίας, η οποία όμως συμπληρώνει την ιερή της ταυτότητα με το ρόλο της ως Μητέρας του Θεού<sup>41</sup> (Cameron, 2000: 5).

Το παράδειγμα της Θέκλας ακολούθησαν άλλες γυναίκες, όπως η αγία Συγκλητική, η οποία αναφέρεται στο *Βίο* της, μια μοναστική βιογραφία, ως μαθήτρια της Θέκλας, που επέλεξε το μοναχικό σχήμα και διατήρησε την παρθενία της. Παρομοίως, ο *Βίος της οσίας Μακρίνας*, που συγγράφηκε από τον αδελφό της, Γρηγόριο Νύσσης λίγο μετά το θάνατό της (379-380 μ.Χ.), αναπαράγει το ίδιο σχήμα χριστιανικής αρετής (Αμπελαργά, 2001: 67).

Η μεταβολή της εικόνας του κοινωνικού φύλου συνδέεται άμεσα με το χριστιανικό δόγμα. Ο χριστιανισμός αναδιοργάνωσε ριζικά την εικόνα της ανδρικής και της γυναικείας ύπαρξης και σεξουαλικότητας. Υπερασπιζόμενος την παρθενία, διακήρυττε ότι είναι δυνατή μια νέα σχέση ανάμεσα στο σώμα και την κοινωνία, την οποία οι ιατροί της αρχαιότητας, όπως ο Σωρανός, θα τη θεωρούσαν βλαβερή για την υγεία. Η σεξουαλικότητα άρχισε να

---

<sup>41</sup> Σημειώνεται ότι οι απεικονίσεις της Παναγίας σε έργα τέχνης άρχισαν να διαδίδονται με μεγαλύτερη συχνότητα από τον 6<sup>ο</sup> αιώνα και έπειτα, ενώ μέχρι τότε η Θέκλα κρατά τα σκήπτρα της Αγιότητας και της Παρθενίας. Στο *Συμπόσιον* του Μεθοδίου, επισκόπου Πατάρων, ένα χριστιανικό φιλοσοφικό έργο που χρονολογείται γύρω στο 300, με θέμα του την παρθενία, τα πρόσωπα που συμμετέχουν είναι αποκλειστικά γυναίκες παρθένοι. Ανάμεσά τους, η Θέκλα αναγορεύεται ως «*βασίλις των παρθένων*» και όχι η Παναγία. Περί της επικράτησης της λατρείας της Θέκλας επί της αντίστοιχης της Παναγίας στους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, βλ. Johnson, 2006: 222-225.

αντιμετωπίζεται ως σαρκική υπόμνηση «της εκ βάθρων αμαρτωλής ανθρώπινης κατάστασης», που έπρεπε να καθαγιαστεί μέσω του χριστιανικού τρόπου ζωής (Laqueur, 2003: 104). Το ανεξέλεγκτο πάθος της Φιλιννίου αντικαταστάθηκε από τη γαλήνια επαφή της Θέκλας και του Παύλου στο δεσμοτήριο του Ικονίου.

Η εξέλιξη αυτή εγείρει ερωτήματα σχετικά με το κατά πόσο διαμορφώνεται ένα νέο κοινωνικό περιβάλλον, εντός του οποίου γυναίκες, κυρίως σεπτές παρθένες, αποκτούν ένα νέο, δυναμικό ρόλο, στο πλαίσιο του χριστιανισμού (Gregory, 2011: 181). Ωστόσο, το γεγονός ότι η Θέκλα δε βαπτίζεται τελικώς από τον Παύλο, αλλά μόνη της, με θεία παρέμβαση, ίσως υποκρύπτει την ενδόμυχη απόρριψη, από μέρους των συγγραφέων των *ΠΠΘ* και του *Βίου*, της ανάλογης μελλοντικής ευρύτερης συμμετοχής των γυναικών στη χριστιανική διδασκαλία και στο αποστολικό έργο. Άλλωστε, κανένα από τα δύο κείμενα δεν παραθέτει περίπτωση βάπτισης άλλου προσώπου από τη Θέκλα (Hillhorst, 1996: 157), το έργο της οποίας αφιερώνεται μόνο στο κήρυγμα και στην επιτέλεση θαυμάτων.

Τα κείμενα περί Θέκλας εξακολουθούν να διατηρούν απηχήσεις από τον παγανιστικό κόσμο των παραδοξογραφικών ιστοριών του Φλέγονα, όχι μόνο σε αφηγηματικό ή ειδολογικό επίπεδο, αλλά και ως προς την έννοια του κοινωνικά προσδιορισμένου φύλου. Οι χριστιανικές και παγανιστικές αντιλήψεις για το γυναικείο φύλο και σώμα συνυπάρχουν στις *ΠΠΘ* στο *Βίο και Θαύματα της Θέκλας*, και δημιουργούν ένα ιδεολογικό αμάλγαμα, που προβάλλει το ιδεώδες της παρθενίας και τη δυνατότητα για κοινωνική κινητικότητα της γυναίκας, διατηρώντας την πεποίθηση για το κυρίαρχο ανδρικό φύλο.

# Βιβλιογραφία

## Πρωτογενείς πηγές

*Απόκρυφες Πράξεις Παύλου και Θέκλας* (2008) Εισαγωγή-Μετάφρ.-Σχόλια Δ. Ιωσήφ & Μ. Τριανταφύλλου. Αθήνα: Εκδόσεις Κατάρτι.

Αποστολική Διακονία της Ελλάδος (2018) *Η Αγία Γραφή*. Στο: [http://www.apostoliki-diakonia.gr/bible/bible.asp?contents=new testament/contents E Paulou Korinth hA.asp&main=E Paulou KorinthA&file=3.1.2.11.htm](http://www.apostoliki-diakonia.gr/bible/bible.asp?contents=new%20testament/contents%20E%20Paulou%20KorinthA.asp&main=E%20Paulou%20KorinthA&file=3.1.2.11.htm) [Πρόσβαση: 02/04/2018].

Aristotle (1943) *Generation of Animals*. Transl. A. I. Peck. Cambridge: Harvard University Press.

Dagron, G. (1978) *Vie et Miracles de Sainte Thècle*. Subsidia Hagiographica 62, Bruxelles: Société des Bollandistes.

Evans, E. (1964) Tertullian's Homily on Baptism. London: S.P.C.K. [http://www.tertullian.org/articles/evans\\_bapt/evans\\_bapt\\_01\\_title.htm](http://www.tertullian.org/articles/evans_bapt/evans_bapt_01_title.htm) [Πρόσβαση: 11.05.2018].

*Ηροδότου Ιστορίαι* (1964) Εισαγωγή-Μετάφρ. Δ. Ν. Μαρωνίτης. Πρόλογος: Ι. Θ. Κακριδής. Τόμος Α'. Αθήνα: Γκοβόστης.

Ovid (1958) *The Metamorphoses*, ed. H. Gregory. New York: The Viking Press.

Πλούταρχος (1998) *Γυναικών Αρεταί, Πλατωνικά Ζητήματα*, επιμ. Ι. Σ. Χριστοδούλου. Μετάφρ. Κ. Μόσχου. Αθήνα: Εκδόσεις Ζήτρος.

Stramaglia, A. (2010) *Phlegon Trallianus. Opuscula de Rebus Mirabilibus et de Longaevis*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.

*Τό ήμερολόγιο τής άγίας Περπέτουας* (1999). Εισαγωγή-Μετάφρ. Π. Αθανασιάδη. Αθήνα: Κατάρτι.

## **Δευτερογενείς πηγές**

Αθανασιάδη, Π. (1999), βλ. *Τό ήμερολόγιο τής άγίας Περπέτουας*.

Αμπελαργά, Λ. (2001) *Ο βίος της Αγίας Συγκλητικής*. Τόμος Α'. Διδακτορική Διατριβή στη Θεολογική Σχολή του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη: ΑΠΘ.

Barrier, J. (2009) *The Acts of Paul and Thecla*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Bowersock, G. (1996) *Ο Ελληνισμός στην Ύστερη Αρχαιότητα*. Μετάφρ. Μ. Γιόση, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.

Brisson, L. (1976) *Le Mythe de Tirésias. Essai d' analyse structurale*. Leiden: E. J. Brill.

Brown, P. (1988) *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.

Butler, J. (1999) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge.

Cameron, A. (2000) Η Πρώιμη Λατρεία της Παναγίας. Στο: *Μήτηρ Θεού. Απεικονίσεις της Παναγίας στη βυζαντινή Τέχνη*, επιμ. Μ. Βασιλάκη, 5-15. Αθήνα: Μουσείο Μπενάκη.

Cameron, A. (2011) Introduction. The Mother of God in Byzantium. Relics, Icons, Texts. In: *The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images*, ed. L.

Brubaker, M. B. Cunningham. *Byzantine and Ottoman Studies* 11, 1-6. Surrey: Ashgate Publishing Limited.

Γιαννακόπουλος, Κ. (2003), βλ. Laqueur, T.

Clark, E. A. (1986). *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Antique Christianity*. (Studies in women and religion XX). Lewiston and Queenston: Edwin Mellen Press.

Clark, G. (1997) *Οι γυναίκες στην όψιμη Αρχαιότητα*. Μετάφρ. Σ. Κομνηνός, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα.

Coates, J. (2013) *Women, Men and Everyday Talk*. Basingstoke: Palgrave Macmillan UK.

Davies, S. L. (1980) *The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts*. London: Feffer & Simons.

Davis, S. (2001) *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.

Delcourt, M. (1961) *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*. London: Longacre Press Ltd.

Di Marco, F. (2010) Undressed: The Naked Female Body as a Sign of Holiness in Apocryphal and Hagiographical Literature. In: *Studia Patristica. Papers presented at the Fifteen International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, ed. J. Baun, A. Cameron, M. Edwards & M. Vinzent, XLIV, 499-508. Leuven: Peeters.

Dodds, E. R. (1978) *Οι Έλληνες και το Παράλογο*. Εισαγωγή-Μετάφρ. Γ. Γιατρομανωλάκης. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα.

Dodds, E. (1995) *Εθνικοί και Χριστιανοί σε μια Εποχή Αγωνίας*. Μετάφρ. Κ. Αντύπας. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.

Doroszewska, J. (2013α) "... and she became a man": Sexual Metamorphosis in Phlegon of Tralles' *Mirabilia*. *Prace Filologiczne Literaturoznawstwo* 3, 223–41.

Doroszewska, J. (2013β) Between the Monstrous and the Divine: Hermaphrodites in Phlegon of Tralles' *Mirabilia*. *Acta Antiqua Hungaricae* 53 (4), 379–392.

Doroszewska, J. (2016) *The Monstrous World Corporeal Discourses in Phlegon of Tralles' Mirabilia*. Warsaw Studies in Classical Literature and Culture 4. Frankfurt am Main: PL Academic Research.

Dunn, P. W. (1996) *The Acts of Paul and the Pauline Legacy in the Second Century*, PhD dissertation. Cambridge: University of Cambridge.

Edwards, C. (1993) *The Politics of Immorality in ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.

Exum, J. C. (1993) *Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 163. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Fantham, E., Foley, H. P., Kampen, N. B., Pomeroy, S. B. & Shapiro, H. A. (2004) *Οι Γυναίκες στον Αρχαίο Κόσμο*, επιμ. Ε. Γκάτση. Μετάφρ. Κ. Μπούρας. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.

Fiorenza, E. S. (1983) *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.

Forbes Irving, P. M. C. (1990) *Metamorphosis in Greek Myths*. Oxford: Clarendon Press.

Goodman, L. (1996) Introduction. In: *Literature and Gender*, ed. L. Goodman, vii-xiv. Cornwall: Routledge.

Goodman, L. & Smith, A. (1996) Literature and Gender. In: *Literature and Gender*, ed. L. Goodman, 1-39. Cornwall: Routledge.

Goodspeed, E. J. (1901) The Acts of Paul and Thecla. *The Biblical World* 17 (3), 185-190.

Gregory, A. (2011) The Acts of Paul and the Legacy of Paul. In: *Paul and the Second Century*, ed. M. F. Bird, J. R. Dodson, 169-189. London: T&T Clark International.

Gruben, G. (2000) *Ιερά και Ναοί των αρχαίων Ελλήνων*. Μετάφρ. Δ. Ακτσελή. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα.

Hägg, T. (1992) *Το αρχαίο μυθιστόρημα*. Μετάφρ. Τ. Μαστοράκη, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.

Hansen, W. (1996) *Phlegon of Tralles' Book of Marvels*. Exeter: University of Exeter Press.

Hallett, J. P. (1993) Feminist Theory, Historical Periods, Literary Canons, and the Study of Greco-Roman Antiquity. In: *Feminist Theory and the Classics*, ed. N. S. Rabinowitz & A. Richlin, 44-72. New York and London: Routledge.

Hillhorst, A. (1996) Tertullian on the Acts of Paul. In: *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, ed. J.N. Bremmer, 150-163. Kampen: Kok Pharos Publishing House.

Holzberg, N. (1995) *The Ancient Novel: An Introduction*. London: Routledge.

Hunt, E. D. (1982) *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312-460*. Oxford: Oxford University Press.



Hylen, S. (2014) The “Domestication” of Saint Thecla: Characterization of Thecla in the Life and Miracles of Saint Thecla. *Journal of Feminist Studies in Religion* 30 (2), 5-21.

Jefferson, L. M. (2010) Superstition and the Image of Christ Performing Miracles in Early Christian Art. In: *Studia Patristica. Papers presented at the Fifteen International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, ed. J. Baun, A. Cameron, M. Edwards & M. Vinzent, XLIV, 15-20. Leuven: Peeters.

Johnson, S. F. (2006) *The Life and Miracles of Thecla: A Literary Study*. Hellenic Studies, 13. Washington DC: Center for Hellenic Studies.

Kay, S. (2000) The Sublime Body of the Martyr: Violence in early Romance Saints' Lives. In: *Violence in Medieval Society*, ed. R. W. Kaeuper, 3-20.

Kitzinger, C., Wilkinson, S. (1996) Theorizing Representing the Other. In: *Representing the Other: A Feminism & Psychology Reader*, ed. C. Kitzinger & S. Wilkinson, 1-32. London: Sage Publications.

Klages, M. (2017) *Literary Theory. The Complete Guide*. London-New York: Bloomsbury.

Κοπιδάκης, Μ. (1986) Ερμαφρόδιτος. Στο: *Ελληνική Μυθολογία. Οι Ήρωες, Τοπικές Παραδόσεις*, επιμ. Ι. Θ. Κακριδής, 339-341. Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.

Kraemer, R. S. (1992) *Her Share of the Blessings. Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. New York: Oxford University Press.

Krappe, A. H. (1928) Teiresias and the Snakes. *The American Journal of Philology* 49 (3), 267-275.

Laqueur, T. (2003) *Κατασκευάζοντας το Φύλο. Σώμα και Κοινωνικό Φύλο από τους αρχαίους Έλληνες έως τον Φρόυντ*. Μετάφρ. Π. Μαρκέτου, Πρόλογος Κ. Γιαννακόπουλος. Αθήνα: Πολύτροπον.

Lorau, N. (1995) *The Experiences of Tiresias: The Feminine and the Greek Man*. Transl. P. Wissing. Princeton: Princeton University Press.

Lubinsky, C. L. (2013) *Removing Masculine Layers to Reveal a Holy Womanhood: The Female Transvestite Monks of Late Antique Eastern Christianity*. Turnhout: Brepols.

Lukács, G. (2004) *Η θεωρία του Μυθιστορήματος*. Μετάφρ. Ξ. Τσελέντη, Αθήνα: Πολύτροπον.

Lurker, M. (2004) *The Routledge Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons*. London, New York: Routledge.

MacDonald, D. R. (1983) *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*. Philadelphia: The Westminster Press.

Matthews, S. (2001) Thinking of Thecla: Issues in Feminist Historiography. *Journal of Feminist Studies in Religion* 17 (2), 39-55.

Μπωβουάρ, Σ. ντε (1979) *Το δεύτερο φύλο*. Μετάφρ. Κ. Σιμόπουλος, Αθήνα: Γλάρος.

Ντούσον, Μ. – Δ., (2008) Ερμαφρόδιτος. *Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού, Μ. Ασία*. <http://www.ehw.gr/l.aspx?id=4294> [Πρόσβαση: 30.03.2018].

Petropoulos, J. C. B. (1995) Transvestite Virgin with a cause. The Acta Pauli et Thecla and Late Antique Proto-“Feminism”. *Greece and Gender*, eds. B. Berggreen & N. Marinatos, Papers from the Norwegian Institute at Athens 2, 125-139. Bergen.

Pomeroy, S. B. (2008) *Θεές, Πόρνες, Σύζυγοι και Δούλες*. Μετάφρ. Μ. Μπλέτας. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσας.

Radway, J. (1986) Identifying Ideological Seams: Mass Culture, Analytical Method, and Political Practice. *Communication* 9, 93-124.

Σέμογλου, Α. (2014) *Η Θέκλα στην Αυγή του Χριστιανισμού. Εικονογραφική μελέτη της πρώτης γυναίκας μάρτυρα στην τέχνη της Ύστερης Αρχαιότητας*. Θεσσαλονίκη: Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών & Αρχαιολογικό Ινστιτούτο Μακεδονίας και Θράκης.

Shaw, B. (1993) The Passion of Perpetua. *Past & Present* 139, 3-45.

Singer, C. & Underwood, E. A. (1962) *Short History of Medicine*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Sivan, H. (1988) Who Was Egeria? Piety and Pilgrimage in the Age of Gratian. *The Harvard Theological Review* 81 (1), 59-72.

Στεφανόπουλος, Θ. Κ., Τσιτσιρίδης, Σ., Αντζουλή, Α. & Κριτσέλη Γ. (2012) *Ανθολογία Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας*. [http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient\\_greek/anthology/literature/index.html](http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/anthology/literature/index.html) [Πρόσβαση: 21.05.2018].

Φουκώ, Μ. (2003) *Ιστορία της Σεξουαλικότητας. Η Δίψα της Γνώσης*. Τόμος 1. Μετάφρ. Γ. Ροζάκη. Αθήνα: Εκδόσεις Ράππα.

Weitz, R. (1998) A History of Women's Bodies. In: *The Politics of Women's Bodies. Sexuality, Appearance and Behavior*, ed. R. Weitz, 3-11. New York and Oxford: Oxford University Press.