



Φώτης Π. Βασιλείου

**Ρόλοι και ταυτότητες του πατέρα
στην Ελληνική Χριστιανική λογοτεχνία της Ύστερης Αρχαιότητας**

**Διδακτορική Διατριβή υποβληθείσα στο
Ανοικτό Πανεπιστήμιο Κύπρου
Πρόγραμμα Σπουδές στον Ελληνικό Πολιτισμό**

Επόπτης Καθηγητής: Στέφανος Ευθυμιάδης

Λευκωσία 2012

ISBN 978-9963-695-26-3

ΣΕΛΙΔΑ ΕΓΚΥΡΟΤΗΤΑΣ

Υποψήφιος Διδάκτωρ: Φώτιος Π. Βασιλείου

Τίτλος Διατριβής: Ρόλοι και ταυτότητες του πατέρα στην ελληνική χριστιανική λογοτεχνία της Ύστερης Αρχαιότητας

Η παρούσα Διδακτορική Διατριβή εκπονήθηκε στο πλαίσιο των σπουδών για απόκτηση Διδακτορικού Διπλώματος στο Πρόγραμμα Σπουδών στον Ελληνικό Πολιτισμό και εγκρίθηκε στις 22 Ιουνίου 2012 από τα μέλη της Εξεταστικής Επιτροπής.

Εξεταστική Επιτροπή

Γιώργος Δεληγιαννάκης Λέκτορας στη Σχολή Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών του Ανοικτού Πανεπιστημίου Κύπρου (Πρόεδρος)

Στέφανος Ευθυμιάδης Αναπληρωτής Καθηγητής στη Σχολή Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών του Ανοικτού Πανεπιστημίου Κύπρου (Επιβλέπων)

Παναγιώτης Αντωνόπουλος Αναπληρωτής Καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ελλάδα (μέλος)

Αντώνης Καλδέλλης Καθηγητής στο Ohio State University, Η.Π.Α. (μέλος)

Christian Laes Καθηγητής στο Vrije Universiteit Brussel (VUB) & στο Universiteit Antwerpen, Βέλγιο (μέλος)

Στέφανος Ευθυμιάδης

Επιβλέπων

Αναπληρωτής Καθηγητής στη Σχολή Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών Ανοικτό Πανεπιστήμιο Κύπρου

ISBN 978-9963-695-26-3

Στους γονείς μου

Κάθε *εξήγηση* πρέπει να φύγει από τη μέση
και τη θέση της να πάρει η περιγραφή και μόνο.

L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*

Εξεταστική Επιτροπή Διδακτορικής Διατριβής:

Γεώργιος Δεληγιαννάκης, λέκτορας, Πρόγραμμα Σπουδών στον Ελληνικό Πολιτισμό (Πρόεδρος),

Στέφανος Ευθυμιάδης, αναπλ. καθηγητής, Πρόγραμμα Σπουδών στον Ελληνικό Πολιτισμό (Επιβλέπων),

Παναγιώτης Αντωνόπουλος, αναπληρωτής καθηγητής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ελλάδα (μέλος),

Αντώνης Καλδέλλης, καθηγητής Ohio State University, Η.Π.Α. (μέλος),

Christian Laes, Universitet Antwerpen - Frije Universitet Brussel, Βέλγιο (μέλος).

Περιεχόμενα

Ευχαριστίες	9
Βραχυγραφίες	11
1. Εισαγωγή	13
1.1 Κοινά χαρακτηριστικά Ελληνικής, Ρωμαϊκής και Εβραϊκής οικογένειας	15
1.2 Διαφορές – η patria potestas	21
1.3 Οι Χριστιανικές απόψεις για την οικογένεια	24
1.4 Μελετώντας τον πατέρα	28
1.5 Αναζητώντας τον πατέρα	30
2. Ποιμένας και Διώκτης: Ο πατέρας στη Μαρτυριολογική λογοτεχνία	33
2.1 Διωγμοί και γέννηση του Μαρτυρίου	33
2.2 Η οικογένεια στη Μαρτυριολογική λογοτεχνία	40
2.3 Χριστιανός πατέρας	44
2.4 Εθνικός πατέρας	51
2.5 Μαρτύριον Χρυσάνθου και Δαρείας	52
2.6 Τα Μαρτύρια της Σωσάννης και της Μαρίνας	55
2.7 Μαρτύριον τῆς ἁγ. Σιρῆς	56
2.8 Μαρτύριον τῆς ἁγ. Βαρβάρας	63
2.9 Μαρτύριον τῆς ἁγ. Περπέτουας καὶ τῶν σὺν αὐτῇ τελειωθέντων	66
2.10 Συμπεράσματα	77
3. Νικώντας τον κόσμο: Ο πατέρας του αγίου	79
3.1 Εισαγωγή	79
3.1.1 Ο άγιος, οι άλλοι και εμείς	86
3.2. Η γέννηση του αγίου	88
3.3 Αγωγή	108
3.4 Γάμος	119
3.5 Αποταγή	131
3.6 Ο θάνατος του πατέρα	148

3.6.1 Οι συνέπειες	152
3.6.2 Ο συμβολικός θάνατος του πατέρα	161
3.7 Χωρίς πατέρα	165
3.7.1 Βίος άγ. Πορφυρίου Γάζης	166
3.7.2 Βίος άγ. Συμεών τοῦ διὰ Χριστὸν Σαλοῦ	170
3.7.3 Βίος άγ. Θεοδώρου Συκεών	176
3.8 Συμπεράσματα	187
4. Ικέτης και κύριος: Ο πατέρας του λαϊκού	189
4.1 Εισαγωγή	189
4.2 Το θαύμα στη Χριστιανική λογοτεχνία και κοινωνία	193
4.3 Ιατρική και θαυματουργία	201
4.4 Ο πατέρας-ικέτης	207
4.5 Η πατρική εξουσία στα Θαύματα	222
4.6 Ο ρόλος της μητέρας	228
4.7 Τρεις «σκληροί» πατέρες	234
4.8 Ο πατέρας ασθενής	237
4.9 Συμπεράσματα	243
5. Οι πατέρες των Πατέρων	245
5.1 Σώφρων διδάσκαλος: Βασίλειος ο πρεσβύτερος	246
5.1.1 Εισαγωγή	246
5.1.2 Μια χριστιανική οικογένεια	252
5.1.3 Μακρίνα η νεώτερη	254
5.1.4 Βασίλειος ο νεώτερος	257
5.1.5 Βασίλειος ο πρεσβύτερος και Βασίλειος ο νεώτερος	262
5.1.6 Βασίλειος ο πρεσβύτερος και Μακρίνα η νεώτερη	264
5.1.7 Ο θάνατος του Βασιλείου του Πρεσβύτερου	266
5.1.8 Το διδασκαλικό στάδιο του Βασιλείου του νεωτέρου	272
5.1.9 Η στροφή του Βασιλείου	274
5.1.10 Ο Βασίλειος ο πρεσβύτερος και ο Γρηγόριος Νύσσης	282
5.1.11 Συμπεράσματα	284
5.2 Πάτριρχος και ποιμήν: Γρηγόριος ο πρεσβύτερος	286

5.2.1 Εισαγωγή	286
5.2.2 Γρηγόριος ο πρεσβύτερος και Νόννα	291
5.2.3 Η Γοργονία	295
5.2.4 Γρηγόριος ο νεώτερος	296
5.2.5 Τα φοιτητικά χρόνια του Γρηγορίου και του Καισαρίου	299
5.2.6 Επιστροφή στη γενέτειρα	300
5.2.7 Φιλοσοφικός βίος	302
5.2.8 Βοηθός του πατέρα	307
5.2.9 Η επιστολή στον Καισάριο	310
5.2.10 Σάσιμα	314
5.2.11 Η οργή του Γρηγορίου	318
5.2.12 Τρία θαύματα	323
6. Επίλογος	329
Γεωγραφικός – Χρονολογικός Πίνακας	335
Περίληψη	339
Summary	345
Πηγές	351
Βιβλιογραφία	356

Ευχαριστίες

Η συγγραφή μιας διατριβής συνήθως μοιάζει –και εν πολλοίς είναι– μια μοναχική εργασία. Φθάνοντας κανείς όμως στο τέλος συνειδητοποιεί ότι δεν θα τα είχε καταφέρει, αν δεν στεκόταν δίπλα του κάποιοι άλλοι. Και επειδή, όπως είπε και ο ποιητής, «είναι παιδιά πολλών ανθρώπων τα λόγια μας», θα ήθελα να ευχαριστήσω όλους εκείνους που με τον έναν ή τον άλλο τρόπο στάθηκαν πλάι μου αυτή την περίοδο.

Θα ήθελα πρώτα να αναφερθώ στον επόπτη της διατριβής Καθηγητή κ. Στέφανο Ευθυμιάδη, ο οποίος μου πρότεινε το συγκεκριμένο θέμα και με καθοδήγησε με υπομονή και έμπνευση όλα αυτά τα χρόνια. Καλλιέργησε μέσα μου την ευγενή φιλοδοξία και με βοήθησε να ωριμάσω επιστημονικά. Αποτελεί για μένα παράδειγμα επιστήμονα και ανθρώπου και τον ευγνωμονώ για όλα όσα μου έχει προσφέρει.

Ευχαριστώ επίσης την Καθηγήτρια κα. Beatrice Caseau, η οποία με προσκάλεσε στη Σορβόνη και μου έδωσε την ευκαιρία να εργαστώ σε ένα περιβάλλον υψηλής πνευματικότητας κατά την τελευταία και καθοριστική φάση της συγγραφής. Οι συζητήσεις μαζί της με βοήθησαν να δω πτυχές που αλλιώς ίσως να μου διέφευγαν. Για τον ίδιο λόγο ευχαριστώ τους Καθηγητές κκ. M. Kaplan, D. Konstan, Π. Αντωνόπουλο και την κα. S. Huebner.

Η παλιά μου φίλη και συμφοιτήτρια κ. Αικατερίνη Μήτσιου μου προμήθευσε με μερικά από τα πλέον δυσεύρετα κείμενα που σχολιάζονται στα επόμενα κεφάλαια. Για βιβλιογραφικά και άλλα θέματα συνέτρεξαν με προθυμία ο Λέκτορας κ. Γεώργιος Δεληγιαννάκης και οι φίλοι Παναγιώτης Χριστιάς, Επίκουρος Καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Κύπρου, Νίκος Καλαποθάκος και Ζήσης Αϊναλής. Ο Επίκουρος Καθηγητής κ. Αντώνης Κ. Πετρίδης, βαθύς γνώστης της κλασικής και μετακλασικής γραμματείας, είχε πάντα την πόρτα του γραφείου του ανοιχτή για να συζητά μαζί μου οποιοδήποτε μικρό ή μεγάλο θέμα προέκυπτε. Οι κκ. Σκεύη Γεωργίου και Μαριάννα Προδρόμου με βοηθούσαν ουσιαστικά στα πρακτικά και τα καθημερινά προβλήματα τα εντός και εκτός Πανεπιστημίου. Τους ευχαριστώ όλους θερμά.

Τέλος, θα ήθελα να ευχαριστήσω τους φίλους και την οικογένειά μου για την στήριξή τους όλα αυτά τα χρόνια. Ιδιαίτερα τους γονείς, τα αδέρφια και τα ανιψάκια μου, την αστείρευτη πηγή ζεστασιάς και χαράς στη ζωή μου.

Βραχυγραφίες

<i>AAS</i>	<i>Acta Sanctorum</i> , Βρυξέλλες 1643-
<i>AB</i>	<i>Analecta Bollandiana: Revue critique d'hagiographie</i>
<i>BF</i>	<i>Byzantinische Forschungen</i>
<i>BHG</i>	F. Halkin, <i>Bibliotheca hagiographica Graeca</i> , I-III, SH 8a, Βρυξέλλες 1957
<i>BMGS</i>	<i>Byzantine and Modern Greek Studies</i>
<i>BSI</i>	<i>Byzantinoslavica</i>
<i>CC SG</i>	<i>Corpus Christianorum-Series Graeca</i>
<i>CPG</i>	<i>Clavis Patrum Graecorum</i> , έκδ. M. Geerard, τ. II-IV, Turnhout 1974-1980
<i>DOP</i>	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
<i>DSp</i>	<i>Dictionnaire de spiritualité</i>
<i>EEBS</i>	<i>Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν</i>
<i>EO</i>	<i>Echos d'Orient</i>
<i>GOTR</i>	<i>The Greek Orthodox Theological Review</i>
<i>GRBS</i>	Greek, Roman and Byzantine Studies
<i>JOB</i>	<i>Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik (byzantinische Gesellschaft)</i>
<i>JECS</i>	<i>Journal of Early Christian Studies</i>
<i>JThS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>OCP</i>	<i>Orientalia Christiana Periodica</i>
<i>ODB</i>	<i>The Oxford Dictionary of Byzantium</i> , τ. I-III, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη 1991
<i>PG</i>	<i>Patrologiae cursus completus, series graeca</i> , έκδ. J. P. Migne, Παρίσι 1857-1866
<i>PL</i>	<i>Patrologiae cursus completus, series latina</i> , έκδ. J. P. Migne, Παρίσι 1844-1880
<i>PO</i>	<i>Patrologia Orientalis</i>

<i>REB</i>	<i>Revue des Etudes Byzantines</i>
<i>RSBN</i>	<i>Rivista di Studi bizantini e neoellenici n.s</i>
<i>SC</i>	<i>Sources chrétiennes</i>
<i>SH</i>	<i>Subsidia Hagiographica</i> , ed. Société des Bollandistes, Βρυξέλλες 1886-
<i>ST</i>	<i>Studi e Testi</i>

1. Εισαγωγή

Οί ταξιδιωτῶτες τῶν Ἰνδιῶν
 ξέρουνε περισσότερα νὰ σᾶς ποῦν
 ἀπ' τοὺς Βυζαντινοὺς χρονογράφους
 Ν. Γκάτσος

Σχολιάζοντας την *Α' πρὸς Τιμόθεον Ἐπιστολήν*¹ ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος αναφέρει κάποιον ιερέα, *Ἥλει τῷ ὀνόματι*, ο οποίος αν και *ἐπιεικῆς τὰ ἄλλα καὶ μέτριος*, παρουσιάζεται στο ποίμνιο ως παράδειγμα προς αποφυγή, διότι ενώ οι δυο γιοι του *εἰς ἔσχατον πονηρίας ἐληλακότες*, εκείνος *παρῆνει καὶ συνεβούλευε μόνον, οὕτω λέγων· Μὴ τέκνα, μὴ ποιεῖτε οὕτως· ὅτι οὐκ ἀγαθὴ ἡ ἀκοὴ ἣν ἐγὼ ἀκούω περὶ ἡμῶν*. Κατά τον Χρυσόστομο ο πατέρας σε τέτοιες περιπτώσεις *δέον γὰρ μαστιγῶσαι, τῆς πατρῴας ἐκβαλεῖν οἰκείας, πάντα ἐπιδείξασθαι διορθώσεως τρόπον* (5.9, σ. 329).

Δεν θα ήταν υπερβολή αν λέγαμε ότι το παραπάνω απόσπασμα συμπυκνώνει μερικά βασικά προβλήματα και δυσκολίες που αντιμετωπίζει ο ιστορικός που καταπιάνεται με το θέμα της οικογένειας κατά τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, πρώτο από τα οποία είναι οι λανθασμένες εντυπώσεις με τις οποίες μπορεί να ξεκινά. Το γράφω αυτό ενθουμούμενος όσα μου έλεγε συνάδελφος πριν από λίγους μήνες, με τον οποίο συζητούσα τι κόμισε ο Χριστιανισμός στις οικογενειακές σχέσεις. Εκείνος πίστευε ακράδαντα ότι ο Χριστιανός πατέρας θα ήταν επιεικής, συγχωρητικός, θα απέφευγε την βία κ.ο.κ. –όσα δηλαδή πράττει ο Ηλίας και δέχεται τις επικρίσεις του Χρυσοστόμου. Όσα, για να προσθέσω μια άλλη διάσταση, συμβουλεύει ο Πλούταρχος στο *Περὶ παίδων ἀγωγῆς* του²:

Κάκεῖνο φημι, δεῖν τοὺς παῖδας ἐπὶ τὰ καλὰ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἄγειν παραινέσει καὶ λόγοις, μὴ μὰ Δία πληγαῖς, μὴδ' αἰκισμοῖς. δοκεῖ γὰρ που ταῦτα τοῖς δούλοις μᾶλλον ἢ τοῖς ἐλευθέροις πρέπειν· ἀποναρκῶσι γὰρ καὶ φρίττουσι πρὸς τοὺς πόνους, τὰ μὲν διὰ τὰς ἀλγηδόνας τῶν πληγῶν, τὰ δὲ καὶ διὰ τὰς ὕβρεις. ἔπαινοι δὲ καὶ ψόγοι πάσης εἰσὶν αἰκίας ὠφελιμότεροι τοῖς ἐλευθέροις, οἱ μὲν ἐπὶ τὰ καλὰ παρορμῶντες οἱ δὲ ἐπὶ τῶν αἰσχροῶν ἀνείργοντες (12 α).

¹ PG 62, στ. 501-569.

² Πλουτάρχου, Ἠθικά. Περὶ παίδων ἀγωγῆς, Α. Philippon και J. Sirinelli (εκδ.), Παρίσι 2003.

Η διαφορά βέβαια ανάμεσα στον Πλούταρχο και τον Χρυσόστομο είναι ότι ο μεν πρώτος θέλει να αναθρέψει ελεύθερους πολίτες, ο δε πιστός που δεν θα υποπίπτουν σε αμαρτήματα – οι διαφορετικοί στόχοι μπορούν να μας εξηγήσουν την διαφορετική προσέγγιση. Η διάδοση επίσης που γνώριζε το έργο του Βοιωτού και ανάμεσα στους Χριστιανούς της εποχής, είναι ίσως ένας ακόμα λόγος που ο χριστιανός ρήτορας επιλέγει τόσο οξείς τόνους –δεν στιγματίζει εδώ τόσο την συμπεριφορά του Ηλία, όσο απαντά στο καθιερωμένο παιδαγωγικό πρότυπο του Πλουτάρχου. Ας σημειώσουμε πάντως ότι δεν συμερίζονταν όλοι οι Πατέρες της Εκκλησίας τις αυστηρές απόψεις του Ιωάννη Χρυσοστόμου σχετικά με την παιδαγωγική. Ο Βασίλειος Καισαρείας, για να μείνουμε σε ένα επιφανές παράδειγμα, συστήνει για τα παιδιά που θα ξεστομίσουν, όπως και του Ηλία, *λόγον άργόν* να τους στερείται το αγαπημένο τους φαγητό ή κάποια άλλη άνεση³.

Το βασικό μας πρόβλημα τελικά παραμένει, ακόμα και σήμερα ανάμεσα στους ειδικούς, η δυσκολία μας να αποδεχτούμε ότι η Ύστερη Αρχαιότητα δεν ήταν απλώς ένα πολύχρωμο κολάζ από διάφορους πολιτισμούς και παραδόσεις που αλληλεπιδρούσαν, αλλά ότι ακόμα και οι ίδιες αυτές οι παραδόσεις αποτελούσαν ένα κολάζ. Εξ ου και η δυσκολία και οι πολλές και διαφορετικές απόψεις που διατυπώνονται, όταν καλούμαστε να διακρίνουμε ανάμεσα σε «εθνικό» και «χριστιανικό» ή «εβραϊκό» ειδικά σε ζητήματα καθημερινότητας και οικογενειακής ζωής.

Η διαφορετικότητα και η ποικιλία είναι ίδιον της Ύστερης Αρχαιότητας. Στην απεραντοσύνη της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, όπου συνυπήρχαν μεγάλοι και αρχαίοι πολιτισμοί με αμέτρητες τοπικές παραδόσεις και παραλλαγές, συνυπήρχαν και πολλές και διαφορετικές δομές και αντιλήψεις σχετικά με την οικογένεια. Η Judith Evans Grubbs αναρωτιέται ποια σχέση μπορεί να είχε μια συγκλητική οικογένεια της Ρώμης με τα δεκάδες μέλη, τους *πελάτες*, τους απελεύθερους και τους δούλους που εξαρτιόνταν από αυτή, με μια αγροτική οικογένεια της Αιγύπτου⁴. Θα μπορούσαμε επίσης να αναρωτηθούμε ποια η σχέση της πλούσιας συγκλητικής οικογένειας και μιας φτωχής

³ *Όροι κατά πλάτος*, PG 31, 15.2, στ. 953.

⁴ “The Family”, D. Potter (επιμ.), *The Blackwell Companion to the Roman Empire*, Οξφόρδη 2006, σελ. 312-326.

εργατικής, που ζούσε στην ίδια πόλη. Ή αν οι βιοτέχνες της Ρώμης, της Αντιόχειας, της Αλεξάνδρειας ή της Αθήνας είχαν κάποια κοινά στοιχεία.

Αυτές οι ερωτήσεις, παρόλο που φαντάζουν ρητορικές, είναι ουσιαστικές αν και είναι πολύ δύσκολο, ίσως και αδύνατο, να απαντηθούν, για τον απλούστατο λόγο ότι δεν διαθέτουμε τις απαραίτητες πληροφορίες. Οι πηγές αναφέρονται συνήθως σε ευκατάστατες οικογένειες των πόλεων ή μεγάλων γαιοκτημόνων της περιφέρειας – για αυτές έχουμε τα περισσότερα στοιχεία και σε αυτές συνήθως αναφερόμαστε. Απαιτείται μεγάλη προσπάθεια και αφοσίωση για να προσεγγίσουμε τα μεσαία και χαμηλότερα στρώματα, αλλά και πάλι, το μελαγχολικό συμπέρασμα είναι ότι ποτέ δεν θα μπορέσουμε να αποκαταστήσουμε πλήρως το πολύχρωμο ψηφιδωτό της οικογένειας κατά την Ύστερη Αρχαιότητα. Αυτό που μπορούμε να κάνουμε όμως είναι να συλλέξουμε με ευλάβεια τις ψηφίδες, που έφτασαν ως εμάς, να τις καθαρίσουμε από τις σκόνες και τις προσμίξεις και τέλος να τις τοποθετήσουμε στη σωστή τους θέση.

1.1 Κοινά χαρακτηριστικά Ελληνικής, Ρωμαϊκής και Εβραϊκής οικογένειας

Παρά τις διαφορές τους οι τρεις μεγάλες παραδόσεις, η Ελληνική, η Ρωμαϊκή και η Εβραϊκή, που συναντήθηκαν στην ύστερη αυτοκρατορία και αποτέλεσαν τα θεμέλια του Χριστιανισμού, στις ιδέες και τις πρακτικές τους περί γάμου και οικογένειας συνέπιπταν σε αρκετά σημεία⁵. Υπήρχε, θα λέγαμε, «συναντίληψη» σε βασικά ζητήματα για τα

⁵ Για την αρχαία Ελληνική οικογένεια βλ. Sarah B. Pomeroy, *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representations and Realities*, Νέα Υόρκη 1997. M. Golden, *Children and Childhood in Classical Athens*, John Hopkins 1990. W. K. Lacey, *The Family In Classical Greece*, Cornell 1984. D. J. Thompson, “The Hellenistic Family”, Glenn R. Bugh (επιμ.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge 2006, σελ. 93-112. Για την Ρωμαϊκή οικογένεια, βλ. K. Bradley, *Discovering the Roman Family. Studies in Roman Social History*, Οξφόρδη 1991. S. Dixon, *The Roman Mother*, Λονδίνο και Σύδνεϋ 1988. J. K. Evans, *War, Women and Children in Ancient Rome*, Routledge 1991. A. Arjava, *Women and Law in Late Antiquity*, Οξφόρδη 1996. J. Evans Grubbs, *Law and Family in Late Antiquity. The Emperor Constantine’s Marriage Legislation*, Οξφόρδη και Νέα Υόρκη 1999. R. P. Saller, *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*, Cambridge 1994. Για την Εβραϊκή οικογένεια βλ. M. L. Satlow, “Rabbinic Views on Marriage, Sexuality and Family”, St. T. Katz (επιμ.), *The Cambridge History of Judaism. Vol. 4: The Late Roman – Rabbinic Period*, Cambridge 2006, σελ. 612-26, καθώς και την εξαιρετική μονογραφία του ίδιου *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001. Επίσης βλ. I. M. Gafni,

θέματα αυτά. Έτσι ο γάμος και η οικογενειακή ζωή δεν συγκαταλέγονταν σε εκείνα τα χαρακτηριστικά που συγκροτούσαν μια διαφορετική ταυτότητα κατά την περίοδο εκείνη –«ελληνικός», «ρωμαϊκός» ή «εβραϊκός» γάμος δεν υφίσταντο. Ο M. L. Satlow παρατηρεί ότι ακόμα και όταν οι ραβίνοι στηλιτεύουν τις ερωτικές πρακτικές των μη-Εβραίων, δεν παύουν να συμφωνούν μαζί τους σε βασικές θέσεις αρχής. Έτσι στη συνέχεια θα αναφερθούμε στις βασικές κοινές αντιλήψεις και συνήθειες των τριών αυτών πολιτισμών.

Ο θεσμός της οικογένειας είχε θεμελιώδη σημασία τόσο στον Ελληνορωμαϊκό κόσμο όσο και στον Εβραϊκό. Η οικογένεια αποτελούσε για αιώνες τον πυρήνα και το αναπαραγωγικό κύτταρο των μεσογειακών κοινωνιών και για τον λόγο αυτό δεν θεωρούνταν αποκλειστικά ιδιωτική υπόθεση ή δυνατότητα και δικαίωμα του κάθε πολίτη, αλλά δημόσιο ζήτημα, μέρος των υποχρεώσεων του πολίτη απέναντι στην πολιτεία και την πατρίδα του. Στην αρχαία Σπάρτη, λόγου χάρη, ο Λυκούργος είχε καταστήσει διά νόμου υποχρεωτικό τον γάμο και οι Σπαρτιάτες που δεν είχαν παντρευτεί ή σύναψαν γάμο αργά, αντιμετώπιζαν τον κίνδυνο ποινικών κυρώσεων. Στην Αθήνα δεν υπήρχαν ανάλογοι νόμοι που να επιβάλλουν τον γάμο, όμως στερούνταν τα πολιτικά τους δικαιώματα όχι μόνο οι άγαμοι, αλλά και οι άκληροι και παραδίδονταν στη δημόσια χλεύη. Ο Αύγουστος με τους δυο περίφημος νόμους του, με τους οποίους καθόριζε τα οικογενειακά θέματα, τη Lex Julia de maritandis και τη Lex patria pporraea, ζητούσε από τις ανύπαντρες γυναίκες μεταξύ 20 και 50 ετών και τους άνδρες από 25 έως 60 να παντρευτούν, αν ήταν άτεκνοι. Οι χήρες που ανήκαν στην κατηγορία αυτή μπορούσαν να περιμένουν 2 έτη και οι διαζευγμένες 18 μήνες πριν συνάψουν νέο γάμο. Όσοι δεν συμμορφώνονταν με τον αυτοκρατορικό νόμο δεν αντιμετώπιζαν ποινικές διώξεις, αλλά τους επιβάλλονταν επαχθείς περιορισμοί στη δυνατότητά τους να κληροδοτούν ή να κληρονομούν. Για παράδειγμα, τα άτεκνα ζευγάρια δεν μπορούσαν να προσποριστούν παρά μόνο το μισό μιας κληρονομιάς που θα ελάμβαναν, ενώ δεν μπορούσε να κληροδοτήσει ο ένας στον άλλο παρά το ένα δέκατο της περιουσίας του.

“The Institution of Marriage in Rabbinic Times”, D. Charles Kraemer (επιμ.), *The Jewish Family. Metaphor and Memory*, Οξφόρδη 1984, σελ. 13-30 και S. Safrai, “Home and Family”, S. Safrai – M. Stern, *The Jewish People in the First Century*, Amsterdam – Assen 1976, σελ. 728-92.

Η σημασία όμως του γάμου και της οικογένειας για τις αρχαίες κοινωνίες δεν αντανακλάται μόνο στις νομικές ρυθμίσεις. Φιλόσοφοι, ηθικολόγοι, πολιτικοί και ρήτορες, πεζογράφοι, ποιητές, ιεροί άνδρες, νομοδιδάσκαλοι και ραβίνοι ασχολήθηκαν με το ζήτημα επί μακρόν, καταθέτοντας τις απόψεις τους και παραδίδοντας συμβουλές στους συγχρόνους τους.

Σκοπός του γάμου, σύμφωνα με τους Έλληνες, τους Ρωμαίους, αλλά και τους Ιουδαίους της Παλαιστίνης, ήταν η παιδοποιΐα. Ο γαμπρός και η νύφη επιλέγονταν με αυτόν ακριβώς τα κριτήρια: αν θα μπορούσαν να γεννήσουν υγιή τέκνα. Κατά συνέπεια, η επιτυχία ή μη του γάμου εξαρτιόταν από την γέννηση απογόνων και κληρονόμων, τουλάχιστον σύμφωνα με τα μέτρα και τα σταθμά εκείνων των κοινωνιών. Αυτό βέβαια σε καμιά περίπτωση δεν σημαίνει ότι από το ανδρόγυνο απουσίαζε η συντροφικότητα, η τρυφερότητα, η αγάπη ή ότι δεν αναγνωριζόταν η αξία της συμβίωσης. Αντιθέτως, η λογοτεχνία, η φιλοσοφία, αλλά και η επιστολογραφία της εποχής, τα επιγραφικά και παπυρολογικά ευρήματα, μας βεβαιώνουν ότι οι σύζυγοι συχνά συνδέονταν με βαθιά αισθήματα και ακόμα ότι δεν απουσίαζαν όσοι θεωρούσαν την συμβίωση καθεαυτή ως αξία από μόνη της. Όμως όλα αυτά δεν θεωρούνταν αναγκαίες συνθήκες για την σύναψη ενός γάμου. Αυτός αποφασιζόταν με βάση λογικά κριτήρια, όπως η οικονομική και κοινωνική κατάσταση της οικογένειας του υποψήφιου συζύγου, ενώ στη συγκλητική τάξη οι πολιτικοί συσχετισμοί και οι συμμαχίες έπαιζαν μεγάλο ρόλο στη σύναψη γάμων. Η αγάπη ήταν ζητούμενο για μετά τον γάμο, όχι προϋπόθεση.

Οι γονείς και δη ο πατέρας αποφάσιζαν τον γάμο. Εκείνος αποφάσιζε πότε και ποιον ή ποια θα παντρευόταν το τέκνο του και εκείνος θα διαπραγματευόταν με την άλλη οικογένεια τα ζητήματα της προίκας και της περιουσίας, ενώ μπορούσε να λύσει τον αρραβώνα, αν το επιθυμούσε. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι το τέκνο δεν είχε λόγο, ούτε ότι δεν συνάπτονταν και γάμοι όπου ο γαμπρός και η νύφη τον είχαν αποφασίσει, αφού είχαν προηγουμένως γνωριστεί. Θεωρητικά τουλάχιστον ο υποψήφιος γαμπρός, όπως και η υποψήφια νύφη, έπρεπε να συναινούν. Επίσης θα μπορούσε κάποιος νέος να ζητήσει την έγκριση του πατέρα του, ώστε να παντρευτεί την αγαπημένη του, γιατί χωρίς αυτή ο γάμος δεν θεωρούνταν έγκυρος. Θα υπήρχαν και τέτοιες περιπτώσεις, άλλωστε όπως

δείχνουν και οι απαγωγές⁶, σε όλες τις κοινωνίες και τις εποχές υπάρχουν νέοι που γνωρίζονται, ερωτεύονται και αποφασίζουν να περάσουν την ζωή μαζί. Το δέον πάντως και η κοινωνική συνθήκη απαιτούσε να συνάπτεται ο γάμος έπειτα από τη συμφωνία των δύο οικογενειών.

Ανάμεσα στους δύο συζύγους υπήρχε μια διαφορά ηλικίας που σήμερα θα θεωρούνταν σημαντική, καθώς τα κορίτσια νυμφεύονταν για πρώτη φορά ενώ βρίσκονταν στην εφηβεία (η νόμιμη ηλικία για γάμο των κοριτσιών ήταν σύμφωνα με το Ρωμαϊκό δίκαιο τα 12 έτη), ενώ οι άνδρες γύρω στα 30 ή και μεγαλύτεροι. Αυτό σημαίνει ότι, δεδομένης της υψηλής θνησιμότητας του πληθυσμού, λίγοι αναλογικά πατεράδες είχαν την ευκαιρία να δουν τα παιδιά τους να μεγαλώνουν και να ενηλικιώνονται. Από την άλλη, η πρακτική αυτή είχε και μια περαιτέρω συνέπεια: διασφάλιζε τους παραδοσιακούς ρόλους των δύο συζύγων. Ήταν μάλλον δύσκολο η γνώμη μιας έφηβης να βαρύνει περισσότερο ή να έχει την ίδια αξία με εκείνη του τριαντάχρονου συζύγου της.

Τα παιδιά οφείλανε σεβασμό και στους δυο γονείς, αλλά τόσο στην Ελληνική και την Ρωμαϊκή όσο και την Ιουδαϊκή οικογένεια, ο κεντρικός ρόλος ανήκε αδιαμφισβήτητα στον πατέρα. Ουσιαστικά το νοικοκυριό και κατ' επέκταση η οικογένεια συγκροτούνταν γύρω από εκείνον και η δύναμη που είχε απέναντι στα προστατευόμενα μέλη ήταν πολύ μεγάλη.

Η μητέρα σύμφωνα τόσο με το εθιμικό, όσο και με το νομικό δίκαιο δεν είχε εξουσία ανάλογη με εκείνη του συζύγου της. Παρόλα αυτά η επιρροή που ασκούσε στα παιδιά της ήταν ιδιαίτερα μεγάλη και η γνώμη της μέσα στην οικογένεια είχε ηθικό βάρος. Μέσα στις υποχρεώσεις της ήταν να επιμελείται το νοικοκυριό και να επιβλέπει τους οικιακούς δούλους. Στη δική της φροντίδα ήταν επίσης το καθημερινό φαγητό, αλλά και η ένδυση και η υπόδηση του άνδρα και των παιδιών της. Ειδικά στον Ελλαδικό χώρο, από την ομηρική εποχή μέχρι και σχετικά πρόσφατα, οι γυναίκες επαιούνταν για το ταλέντο τους στη ραπτική και την κεντητική.

Ο πατέρας αποτελούσε κατ' αρχήν τη γέφυρα ανάμεσα στην κοινωνία και την οικογένειά του. Οι γυναίκες στην Ύστερη Αρχαιότητα δεν ζούσαν κλεισμένες στους

⁶ Για το θέμα αυτό βλ. την κατατοπιστική μονογραφία του Δ. Δελή, *Η αρπαγή της γυναίκας στο Βυζαντινό Δίκαιο*, Αθήνα – Κομοτηνή 2005.

γυναικωνίτες τους, όπως στην κλασική Αθήνα, είχαν το δικαίωμα να διαχειρίζονται την περιουσία τους, έκαναν τα καθημερινά ψώνια και κουβαλούσαν νερό στο σπίτι και βοηθούσαν τον σύζυγό τους στην εργασία του. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι μπορούσαν με άνεση να κυκλοφορούν στην αγορά ή να απευθύνονται στις αρχές, ειδικά αν ο άνδρας τους ζούσε. Αυτό ήταν ευθύνη του άνδρα και συχνά, αν εκείνος για τον έναν ή τον άλλο λόγο απουσίαζε ή είχε πεθάνει, κάποιου άρρενα στενού συγγενή. Ο πατέρας λοιπόν είχε χρέος να μεταφέρει τα αιτήματα της κοινότητας και των αρχών στην οικογένειά του και να προστατεύει τα συμφέροντα και την υπόληψή της απέναντι σε οτιδήποτε θα μπορούσε να θεωρηθεί απειλή.

Σύμφωνα με το ρωμαϊκό δίκαιο οι παντρεμένες γυναίκες είχαν το δικαίωμα να κατέχουν προσωπική περιουσία και να την διαχειρίζονται ή να την διαθέτουν, όπως εκείνες το επιθυμούσαν, συνήθεια που δεν υπήρχε στον Ελληνικό και τον Ιουδαϊκό χώρο⁷. Η διαχείριση όμως των οικονομικών της οικογένειας, η ευθύνη να υπάρχουν τα απαραίτητα, ανήκε στον πατέρα, ο οποίος με τα εισοδήματά του όφειλε να συντηρεί το νοικοκυριό. Φυσικά και η σύζυγος θα συνέβαλε στις δαπάνες στο βαθμό που της ήταν δυνατόν, αν είχε προσωπική περιουσία.

Επιπλέον ο πατέρας είχε και σημαντικό μερίδιο στην ανατροφή των τέκνων του. Η πατρότητα θεωρούνταν πολύ σημαντική και γι' αυτό είχαν γραφτεί και συμβουλευτικά εγχειρίδια. Παρόλα αυτά δεν γνωρίζουμε πολλά πράγματα για τον ρόλο του στην ανατροφή των θυγατέρων του. Πιθανότατα τα κορίτσια ήταν κάτω από την εποπτεία των μανάδων τους. Η κύρια ευθύνη του πατέρα απέναντι στις κόρες του ήταν να τους κανονίσει ένα καλό γάμο. Μάλιστα, επειδή τα κορίτσια, όπως αναφέραμε και προηγουμένως, παντρεύονταν σε πολύ νεαρή ηλικία, οι πιθανότητες ο πατέρας τους να ήταν ζωντανός ήταν σαφώς περισσότερες.

Ο ρόλος του πατέρα στις ζωές των γιων του ήταν συγκριτικά μεγαλύτερος. Τα παιδιά, αγόρια και κορίτσια, κατά τα πρώτα χρόνια της ζωής τους, ήταν υπό την φροντίδα των μανάδων τους. Εκείνες όφειλαν να τα αναθρέψουν και να τους δώσουν τα πρώτα μαθήματα. Ο πατέρας όφειλε να μεριμνήσει για την εκπαίδευση των τέκνων, κάτι που για τα αγόρια είχε άμεση σχέση με την επαγγελματική τους αποκατάσταση. Καθώς

⁷ Για το θέμα αυτό βλ. S. Blundell, *Women in Ancient Greece*, Harvard 1995, σελ. 114-19. Arjava, *Women and Law*, σελ. 133-54.

μεγάλωνε η σημασία της προσωπικής εργασίας που απέφερε εισοδήματα, μεγάλωνε και η σημασία της παιδείας. Η αυτοκρατορική γραφειοκρατία είχε ανοίξει τις πόρτες της και προσελάμβανε νεαρούς με υψηλά προσόντα παρέχοντάς τους γενναίες αμοιβές, ανεξαρτήτως καταγωγής. Έτσι ευκατάστατοι πατεράδες με φιλοδοξίες επέλεξαν με προσοχή τους δασκάλους και τις σχολές στις οποίες θα φοιτούσαν τα τέκνα τους –στις επόμενες σελίδες θα συζητήσουμε τέτοια παραδείγματα.

Η συμπεριφορά των παιδιών, ιδιαίτερα των αγοριών, ήταν υπό την αυστηρή επίβλεψη του πατέρα, ο οποίος όφειλε να επιβραβεύει τις προσπάθειες και να τιμωρεί τις αποτυχίες τους. Η ατίθαση συμπεριφορά των εφήβων είχε άμεσο αντίκτυπο στο καλό όνομα της οικογένειας και ο πατέρας είχε χρέος να το προφυλάξει. Η σωματική τιμωρία αποτελούσε ένα από τα μέσα που μετέρχονταν για να συνεντίσουν τα άμυαλα παιδιά τους, αλλά όπως είδαμε και στην αρχή πολλοί ηθικοί φιλόσοφοι επιστούσαν την προσοχή σε αυτό το ζήτημα, καθώς ο ξυλοδαρμός άρμοζε σε δούλους και όχι σε ελεύθερους πολίτες.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει και εμείς να υπογραμμίσουμε ότι ο πατέρας δεν ήταν μόνο ο άτεγκτος κριτής και υπό φυσιολογικές συνθήκες δεν προκαλούσε φόβο και τρόμο ή απέχθεια στα τέκνα του⁸. Ο σεβασμός, η ευσέβεια (*pietas*), αναμενόταν να υπάρχει όχι μόνο από το παιδί προς τον γονέα, αλλά και αντίστροφα, από τον γονιό προς το τέκνο, αν και όχι αναλογικά. Επιπλέον, οι πηγές μας παραδίδουν πλείστα παραδείγματα πατεράδων, οι οποίοι επιδείκνυαν μεγάλη υπομονή, ανοχή και συγχωρητικότητα απέναντι στα παραστρατήματα των νεαρών γόνων τους. Συχνές επίσης είναι οι αναφορές σε ενδιαφέροντα που μοιράζονταν πατέρας και γιος, αλλά και σε κοινές δραστηριότητες, όπως το κυνήγι ή η ιππασία. Ακόμα και το γνωστό συμβάν στο λουτρό με την ακούσια στύση του έφηβου Αυγουστίνου που προκάλεσε τους πανηγυρισμούς του πατέρα του, και που περιγράφεται ως εξαιρετικά ντροπιαστικό στις *Έξομολογήσεις* (*Confessiones*), μας παρουσιάζει μια κοινή δραστηριότητα πατέρα και γιου, αυτό που οι σύγχρονοι επιστήμονες της συμβουλευτικής και της ψυχολογίας ονομάζουν «ποιοτικό χρόνο»

⁸ Για το θέμα αυτό εκτός της βιβλιογραφίας που παραπέμψαμε προηγουμένως, βλ. και S. Dixon, “The Sentimental Ideal of the Roman Family”, B. Rawson (επιμ.), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, Canberra 1991, σελ. 99-113.

(quality time), ανάμεσα στον πατέρα και τον γιο, η οποία μάλιστα θεωρούνταν συνηθισμένη για την κοινωνία της εποχής⁹.

1.2 Διαφορές – Η patria potestas

Κυρίαρχη θέση στο ρωμαϊκό δίκαιο και την ρωμαϊκή κοινωνία είχε η εξουσία που ασκούσε ο πατέρας στα τέκνα του¹⁰. Θεωρητικά η patria potestas έδινε στον paterfamilias δικαίωμα ζωής και θανάτου (ius vitae ac necis) πάνω τους, το οποίο δεν ασκούνταν από την αυτοκρατορική εποχή και μετά. Απομεινάρι του ίσως ήταν το δικαίωμα του πατέρα να εκθέτει τα νεογνά σε διάστημα 8 ημερών από τη γέννησή τους, αν δεν επιθυμούσε να τα αναθρέψει.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι και στους άλλους μεσογειακούς πολιτισμούς, οι οποίοι βρέθηκαν υπό την ρωμαϊκή εξουσία, ο πατέρας ήταν το πρόσωπο αναφοράς της οικογένειας, κατείχε τον πρώτο και τον τελευταίο λόγο για όλα τα ζητήματα, ήταν μέσα στο σπίτι του κυριολεκτικά «αφέντης», από αυτή την άποψη δηλαδή η patria potestas εντασσόταν στην κουλτούρα και τα ήθη της ευρύτερης περιοχής. Αυτό που την καθιστούσε όμως ιδιαίτερη ήταν η διάρκειά της. Ενώ στις άλλες κοινωνίες τα τέκνα με την ενηλικίωσή τους χειραφετούνταν από την πατρική εξουσία, η patria potestas διαρκούσε εφ' όρου ζωής του πατέρα. Μπορούσε δηλαδή κάποιος να είναι ενήλικος, οικογενειάρχης, με παιδιά και ίσως-ίσως με εγγόνια και να βρίσκεται υπό την εξουσία του πατέρα του.

Το γεγονός αυτό είχε σημαντικές πρακτικές συνέπειες, καθώς η patria potestas δεν ήταν κάτι το αφηρημένο, αλλά αφορούσε την περιουσία και το ίδιο το πρόσωπο του

⁹ Αυγουστίνου, *Confessiones*, 2.6. Για την οικογένεια του Αυγουστίνου η βιβλιογραφία είναι ογκώδης. Ενδεικτικά βλ. εκτός της κλασικής μονογραφίας του P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley – Los Angeles 1967. Br. Shaw, “The Family in Late Antiquity. The Experience of Augustine”, *Past and Present* 115 (1987) σελ. 3-51. P. Clark, “Women, Slaves, and the Hierarchies of Domestic Violence: The family of St. Augustine”, S. R. Joshel και Sh. Murnaghan (επιμ.), *Women and Slaves in Graeco-Roman Culture: Differential Equations*, Λονδίνο 1998, σελ. 109-29.

¹⁰ Για την patria potestas βλ. Saller, *Patriarchy*, σελ. 102-131 καθώς και το άρθρο του “Patria Potestas and the Stereotype of the Roman Family”, *Continuity and Change* 1 (1986) σελ. 7-22. Επίσης, A. Arjava, “Paternal Power in Late Antiquity”, *JRS* 88 (1998), σελ. 147-65.

τέκνου. Σύμφωνα με το ρωμαϊκό δίκαιο, η οικογενειακή περιουσία ανήκε εξολοκλήρου στον *paterfamilias*. Ακόμα και εκείνα που κέρδιζε κάποιος με την προσωπική του εργασία ή του κληροδοτούνταν από φίλους και συγγενείς, περιέρχονταν στην διαχείριση του πατέρα και αποδίδονταν στον δικαιούχο μετά τον θάνατό του. Επιπλέον ο πατέρας είχε την δυνατότητα να επιβάλει στα τέκνα την άποψη και τις επιθυμίες του. Οι τρόποι που ο νόμος ή το εθιμικό δίκαιο του παρείχε για να το επιτυγχάνει δεν είναι σαφείς, φαίνεται όμως πιθανό ότι εκβίαζε τα τέκνα με αποκλήρωση. Στις επόμενες σελίδες θα δούμε τέτοιες περιπτώσεις, όπως και θα συναντήσουμε πατεράδες οι οποίοι διεκδικούσαν την δυνατότητα να διαμορφώνουν και αυτή την συνείδηση των τέκνων τους.

Η ίδια η νομοθεσία μαρτυρεί ότι η ρωμαϊκή κοινωνία είχε αναπτύξει κάποιες ασφαλιστικές δικλείδες, ώστε να μπορούν τα τέκνα να αποκοτούν την αυτονομία τους και την δυνατότητα να διαχειρίζονται τις ζωές τους. Έτσι υπήρχε ο θεσμός της *emancipatio*, διαδικασία που έσπαγε τους περισσότερους νομικούς δεσμούς ανάμεσα στον *paterfamilias* και το τέκνο, το οποίο έτσι κέρδιζε την ανεξαρτησία του (*sui iuris*) σαν να είχε πεθάνει ο πατέρας του.

Έπειτα υπήρχε ο θεσμός του *peculium*. Ο *paterfamilias* μπορούσε να διαθέσει στον *filiusfamilias* ένα ποσό ή κάποιο άλλο περιουσιακό στοιχείο για να το διαχειρίζεται κατά το δοκούν. Βέβαια η υψηλή κυριότητα παρέμενε στον πατέρα, ο οποίος μπορούσε να το ανακαλέσει οποιαδήποτε στιγμή το επιθυμούσε. Κάτι τέτοιο όμως ήταν ασυνήθιστο.

Τέλος σταδιακά άρχισαν να εξαιρούνται από την *patria potestas* οι αμοιβές που ελάμβαναν όσοι υπηρετούσαν το κράτος ή τον αυτοκράτορα (στρατιωτικοί, υπάλληλοι κτλ).

Από τις αρχές του 3^{ου} αιώνα και μετά την *Constitutio Antoniniana* η *patria potestas* άρχισε να διαδίδεται και στις εκτός Ιταλίας περιοχές της αυτοκρατορίας. Όπως μαρτυρούν οι πάπυροι, οι νομικοί όροι που σχετίζονταν με αυτή κάθε άλλο παρά άγνωστοι ήταν στην Αίγυπτο του 3^{ου} αιώνα. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι αίφνης το ρωμαϊκό δίκαιο αντικατέστησε τα τοπικά θέσμια, αλλά μάλλον, όπως σημειώνει ο Antti Arjava, ότι συνυπήρχε ειρηνικά με τις τοπικές ιδιαιτερότητες και συνήθειες¹¹. Φαίνεται μάλιστα ότι τα βασικά χαρακτηριστικά της, όπως το δικαίωμα του *paterfamilias* να

¹¹ Ο.π. σελ. 157.

αποφασίζει αν και πότε θα χειραφετήσει τους απογόνους του, επιβίωσαν σε Ανατολή και Δύση καθ' όλη την διάρκεια της Ύστερης Αρχαιότητας.

Οι ιστορικοί μελετώντας τα δημογραφικά δεδομένα καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι, λόγω της υψηλής θνησιμότητας, μόνο ένα μικρό ποσοστό ενηλίκων ανδρών βρισκόταν υπό την patria potestas. Επίσης επειδή αυτή σχετιζόταν περισσότερο με κληρονομικά και περιουσιακά θέματα, μεγάλο κομμάτι του πληθυσμού, όπως μικροί και μεσαίοι γαιοκτήμονες, τεχνίτες και λοιποί, όσων δηλαδή η περιουσία τους αρκούσε για να συντηρήσει ένα μόνο νοικοκυριό, δεν επηρεαζόταν από τις σχετικές ρυθμίσεις.

Πέρα όμως από αυτά, τα οποία είναι λογικά και σωστά, όπως παρατηρεί ο Aqjara, οι ίδιοι οι νόμοι συχνά μας αποκαλύπτουν ότι ακόμα και προς το τέλος της Ύστερης Αρχαιότητας οι πολίτες συνέχιζαν να αισθάνονται τις συνέπειες της πατρικής εξουσίας στην καθημερινή τους ζωή. Επιπλέον ακόμα και η ίδια η ύπαρξη του θεσμού της patria potestas, ασχέτως αν και σε ποιο βαθμό εφαρμοζόταν, συντελούσε χωρίς αμφιβολία στη δημιουργία μιας δυσφορίας στην κοινωνία, η οποία δεν έχει μελετηθεί σε βάθος. Οι χριστολογικές έριδες για την φύση και το πρόσωπο του Υιού και την σχέση του με τον Πατέρα, ίσως να αντικατοπτρίζουν και αυτή την πραγματικότητα.

Από την patria potestas πηγάζει ένα επίσης σημαντικό διακριτικό στοιχείο της ρωμαϊκής οικογένειας. Η γυναίκα και μετά τον γάμο της συνέχιζε να ανήκει στην familia του πατέρα της ή, αν είχε χειραφετηθεί (emancipatio), ήταν ανεξάρτητη (sui iuris). Δεν ανήκε στην οικογένεια του συζύγου της, όπως συνέβαινε σύμφωνα με το Ελληνικό και Εβραϊκό έθος.

Ακόμα όμως πιο ιδιόρρυθμη ήταν η θέση της συζύγου στην Εβραϊκή οικογένεια, καθώς εκεί, σε αντίθεση με την ελληνορωμαϊκή παράδοση, επιτρεπόταν η πολυγαμία¹². Οι πληροφορίες για το θέμα είναι λιγοστές και δεν μπορούμε να υπολογίσουμε με ασφάλεια πόσο διαδεδομένη ήταν αυτή η πρακτική κατά την Ύστερη Αρχαιότητα. Το βέβαιο είναι πάντως ότι τα ραβινικά κείμενα της περιόδου αναφέρονται σε πολλαπλές ενώσεις, τις οποίες δεν αποδοκιμάζουν.

¹² Για το θέμα της ιουδαϊκής πολυγαμίας κατά την Ύστερη Αρχαιότητα, βλ. A. Schemer, "How much Jewish Polygyny in Roman Palestine?", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 63 (1997), σελ. 181-223. Satlow, *Jewish Marriage*, σελ. 189-92.

Η πολυγαμία διαφοροποιεί φυσικά και την εικόνα του ιουδαϊκού νοικοκυριού σε σχέση με το ρωμαϊκό και το ελληνικό. Στη Ρώμη, ήδη από την εποχή της Ύστερης Δημοκρατίας, η πυρηνική οικογένεια ήταν ο βασικός τύπος οργάνωσης του νοικοκυριού¹³. Στην κλασική Ελλάδα συνυπήρχαν στο ίδιο νοικοκυριό ο πατέρας και η μητέρα με τα ανύπαντρα τέκνα και τους παντρεμένους γιους με τις γυναίκες τους. Είχαμε δηλαδή ένα μοντέλο διευρυμένης οικογένειας, το οποίο σταδιακά περιοριζόταν και κατά την περίοδο που συζητάμε το ελληνικό νοικοκυριό δεν πρέπει να διέφερε σημαντικά από το ρωμαϊκό.

1.3 Οι Χριστιανικές απόψεις για την οικογένεια

Η Εκκλησία εξ αρχής έδωσε μεγάλη σημασία στον γάμο και την οικογένεια και προσπάθησε να διαμορφώσει μια διακριτή, χριστιανική αντίληψη για το θέμα. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι πολλές αντιλήψεις ή πρακτικές που πρόβαλε και σήμερα θεωρούνται χαρακτηριστικά χριστιανικές τις υιοθέτησε από τον ελληνορωμαϊκό και τον εβραϊκό κόσμο, κάποιες αυτούσιες, κάποιες δίνοντάς τους νέο περιεχόμενο. Από την άλλη όμως είναι εξίσου βέβαιο ότι από την πλευρά της κόμισε μερικές εντελώς καινούργιες αντιλήψεις. Το ερώτημα πόσο επηρέασαν αυτές την καθημερινή πρακτική των ανθρώπων της εποχής εκείνης έχει απασχολήσει επανειλημμένως την σύγχρονη ιστορική έρευνα και οι απαντήσεις που έχουν δοθεί είναι ποικίλες και πολλές φορές αλληλοσυγκρουόμενες. Η Judith Evans Grubbs, για παράδειγμα, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι το οικογενειακό δίκαιο του Κωνσταντίνου δεν είναι επηρεασμένο από τις χριστιανικές αντιλήψεις, άποψη με την οποία διαφωνεί ο Andrea Giardina¹⁴.

Πέρα όμως από το Δίκαιο, η κοινωνία φαίνεται ότι επηρεάστηκε από τις χριστιανικές ιδέες σε δύο, θα μπορούσαμε να πούμε, χρόνους. Όπως δείχνουν οι

¹³ Κλασικό είναι το άρθρο του B. Shaw, “Latin Funerary Epigraphy and Family Life in the Later Roman Empire”, *Historia* 33 (1984), σελ. 457-97, για το θέμα αυτό.

¹⁴ “*The Family in the Late Roman World*”, Av. Cameron, Bryan Ward-Perkins και Michael Whitby (επιμ.), *The Cambridge Ancient History, XIV: Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*, Cambridge 2000, σελ. 392-41

εξαιρετικές μονογραφίες του Geoffrey Nathan και της Kate Cooper¹⁵, οι ιδέες, το νέο περιεχόμενο στις παλιές πρακτικές, βρήκε πρόσφορο έδαφος σε αυτή την περίοδο της αγωνίας και της ανασφάλειας, καθώς η χριστιανοποίηση της οικογένειας πρόσφερε ηρεμία και σταθερότητα. Αντιθέτως, οι αλλαγές στις καθημερινές συνήθειες και τα έθιμα, ειδικά εκείνα που είχαν κοινωνικές, νομικές, οικονομικές ή άλλες διαστάσεις, άλλαξαν με πιο αργούς ρυθμούς.

Η Εκκλησία είδε εξ αρχής τον γάμο όχι ως μια ιδιωτική συμφωνία που ενδιέφερε άμεσα και την Πολιτεία, αλλά ως ένα από τα ιερά μυστήρια –κατά τους πρώτους μάλιστα αιώνες οι γάμοι γίνονταν κατά την διάρκεια της Λειτουργίας. Ήδη ο απ. Παύλος αποκαλεί τον γάμο *μυστήριο... μέγα* (Εφ. 5.32) και τον θεωρεί ως εικόνα της σχέσης του Χριστού με την Εκκλησία (Εφ. 5.23-25)¹⁶. Μάλιστα εκεί ορίζει ως πρότυπο του συζυγικού βίου την σχέση Χριστού και Εκκλησίας. Η άποψη αυτή, που την ακολουθούν και την αναλύουν Πατέρες και θεολόγοι σε Ανατολή και Δύση, προσέδωσε στον γάμο μια προοπτική που ξεπερνούσε εκείνη της ελληνορωμαϊκής ή και της εβραϊκής παράδοσης. Ο Χριστιανικός γάμος εκτείνεται πέραν της παρούσας ζωής, είναι μια σχέση ιερή και αγιωτική, κατ' επέκταση σταθερή και αμετακίνητη. Η άμεση συνέπεια αυτής της λογικής είναι η απροθυμία των επισκόπων και των Πατέρων της Εκκλησίας να επιτρέπουν το διαζύγιο.

Επιπλέον, η Εκκλησία μετέθεσε το νόημα του γάμου από την τεκνοποίηση στη συζυγία. Στο *Κατά Ματθαίον* (19.4-5) ο Ιησούς αναφέρει ως σκοπό του γάμου την ένωση άνδρα και γυναίκας χάριν της οποίας καταλύονται ακόμα και οι πιο στενοί συγγενικοί δεσμοί, όπως ανάμεσα στο τέκνο και τους γονείς του. Η διατύπωση αυτή θυμίζει εκείνη που αναφέρεται στην αφοσίωση που ζητά από τους πιστούς Του (10.35), καθιστώντας την πίστη προς τον Θεό και την συζυγική αγάπη παράλληλα και ανάλογα μεγέθη. Για τον σκοπό αυτό άλλωστε, ο άνθρωπος δημιουργήθηκε εξ αρχής σε δύο φύλα και για αυτό ο μοναδικός λόγος για τον οποίο πρέπει κανείς να παίρνει διαζύγιο είναι όταν η ένωση αυτή καταλύεται, δηλαδή για λόγους μοιχείας (19.9). Η έμφαση που δίνεται στο ζευγάρι

¹⁵ G. Nathan, *The Family in Late Antiquity. The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2000. K. Cooper, *The Fall of the Roman Household*, Cambridge 2007.

¹⁶ Για τις απόψεις του Παύλου σχετικά με τον γάμο βλ. Craig S. Keener, *Paul, Women and Wives. Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*, Grand Rapids 2004

στο σημείο αυτό συνιστά φυσικά και απόρριψη της πολυγαμικής ιουδαϊκής παράδοσης και υιοθέτησης των ελληνορωμαϊκών συνηθειών.

Και ο Παύλος όμως στην *Πρὸς Κορινθίους Α΄ Ἐπιστολή*, όπου αναφέρεται επί μακρόν σε ζητήματα γάμου και σεξουαλικής συμπεριφοράς, επίσης δεν συνδέει τον γάμο με την τεκνοποιΐα¹⁷. Αντιθέτως, υποστηρίζει ότι σκοπός του γάμου είναι να ρυθμίζονται και να ικανοποιούνται εντός του οι ερωτικές επιθυμίες του ανθρώπου:

διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἔχέτω, καὶ ἕκαστην τὸν ἴδιον ἄνδρα ἔχέτω (7.2).

Πρόκειται για μια εντυπωσιακή απόφαση. Από τη μια αποσυνδέει εντελώς τον γάμο από την πρακτική και κοινωνική του διάσταση και τον συνδέει αποκλειστικά με τις ανάγκες του ατόμου. Στη συνέχεια περιγράφει μια στενή, στενότερη σχέση ανάμεσα στους συζύγους, τοποθετώντας κυριολεκτικά τον έναν μέσα στο σώμα του άλλου:

ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει, ἀλλ' ὁ ἀνὴρ νόμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλ' ἡ γυνή (7.4).

Έτσι, αν ο γάμος κατά την ελληνορωμαϊκή και την εβραϊκή αντίληψη, είναι η συμφωνία δύο οικογενειών για την παραγωγή απογόνων, στον πρώιμο Χριστιανισμό είναι η εθελούσια ένωση δύο ανθρώπων με σκοπό την προσωπική τους ικανοποίηση.

Τέλος, η αρχαία Εκκλησία κόμισε ένα ισχυρό παράδειγμα για την σχέση γονέα και τέκνου και δη πατέρα και γιου. Ο Ιησούς αναφέρεται συχνά στον επουράνιο Πατέρα και την αποστολή που Του ανέθεσε για την σωτηρία του κόσμου. Η σχέση τους χαρακτηρίζεται από αμοιβαία αγάπη (*Ιωαν.* 14.31 και 15.9) και είναι απολύτως αρμονική, καθώς ο Υιός αποδέχτηκε χωρίς ενστάσεις ή διαμαρτυρίες ακόμα και τον ρόλο του αμνού που θυσιάζεται. Βεβαίως, επειδή ο Πατέρας και ο Υιός, ως τα δύο πρόσωπα του Θεού, αλληλεπιδρούν σε ένα υψηλό και μεταφυσικό επίπεδο και όχι στο καθημερινό, η σχέση τους ήταν δύσκολο να αποτελέσει πρότυπο για τους απλούς πιστούς. Επιπλέον, αυτή ακριβώς η σχέση βρέθηκε στο επίκεντρο των μεγάλων χριστολογικών ερίδων που συντάραξαν την Εκκλησία κατά την Ύστερη Αρχαιότητα και δίχασαν το ποίμνιο. Οι

¹⁷ Για την *Α΄ Ἐπιστολή πρὸς Κορινθίους* του Παύλου, βλ. Br. S. Rosner, *Paul, Scripture, and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5-7*, Leiden 1994. Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Louisville 1991. W. Deming, *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, Cambridge 2004.

θεολόγοι της εποχής, είτε υποστήριζαν το δόγμα της Νίκαιας, είτε όχι, αυτή ακριβώς τη σχέση προσπαθούσαν να προσδιορίσουν. Όταν όμως κάτι είναι θολό και απροσδιόριστο, δύσκολα μπορεί να επιδράσει.

Στην Καινή Διαθήκη όμως συναντά κανείς πολλά άλλα παραδείγματα πατεράδων που η σχέση με τα τέκνα τους ήταν πολύ πιο ξεκάθαρη και οριοθετημένη. Ο Ιάειρος, ο οποίος έπεσε γονατιστός στα πόδια του Ιησού παρακαλώντας να θεραπεύσει την άρρωστη κόρη του, είναι ένας από τους πλέον γνωστούς, ο οποίος, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια, αποτέλεσε για τους Χριστιανούς πατεράδες παράδειγμα προς μίμηση και για τους συγγραφείς αγιολογικών κειμένων πηγή έμπνευσης.

Και ακόμα σε πολλές παραβολές κεντρικό πρόσωπο είναι ο πατέρας. Ίσως η πιο γνωστή από αυτές να είναι εκείνη του *ασώτου υιού* (Λουκ. 15.11-32). Στην αρχή της παραβολής ο νεώτερος γιος ζήτησε από τον πατέρα του το *ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας* και αφού το ρευστοποίησε, μετοίκησε σε ξένο τόπου όπου ξόδεψε τα χρήματά του *ζῶν ἄσῳτως*. Όταν πλέον έφθασε στην έσχατη εξαθλίωση, ο άσωτος αποφάσισε να επιστρέψει στη γενέτειρά του και να παρακαλέσει τον πατέρα του να τον δεχτεί ως έναν από τους δούλους του. Ο πατέρας όμως, όταν τον είδε να έρχεται, έτρεξε να τον προϋπαντήσει και τον αποκατέστησε δίπλα του, αφού του φόρεσε καινούργια ρούχα και υποδήματα και δαχτυλίδι. Τέλος έστησε μεγάλη γιορτή σφάζοντας τον *μόσχο τὸν σιτευτό*.

Ο πατέρας της παραβολής του ασώτου δεν οργίζεται και δεν τιμωρεί. Είναι μεγαλόψυχος, υπομονετικός, δίνει χώρο στα παιδιά του να υπάρξουν αυτόνομα και φαίνεται να έχει εμπιστοσύνη ότι στο τέλος όλα θα πάνε καλά. Φυσικά εθνικοί φιλόσοφοι και συγγραφείς, οι οποίοι ασχολήθηκαν με την ανατροφή των παιδιών, παρουσιάζουν στα έργα τους πορτραίτα ιδανικών πατεράδων που συμπίπτουν σε μεγάλο βαθμό με αυτό της παραβολής. Από την άποψη αυτή, ο καλός πατέρας δεν αποτελεί νέα σύλληψη. Από την άλλη όμως, η λιτή, απέριτη αφήγηση επιτείνει την συγκίνηση της ιστορίας, καθιστώντας τα πρόσωπα αρχετυπικούς χαρακτήρες και πολυσήμαντα σύμβολα.

Είναι φυσικά πολύ δύσκολο να μετρηθούν οι συνέπειες που θα είχε στην καθημερινή ζωή ένα τέτοιο πρότυπο. Αλλά, ούτως ή άλλως, το θέμα δεν είναι οι ραγδαίες, οι κατακλυσμιαίες αλλαγές, οι οποίες αν συμβαίνουν σε αυτό το επίπεδο καθημερινής συμπεριφοράς, είναι εξαιρετικά σπάνιες, αλλά η διαμόρφωση και η εμπέδωση ενός διαφορετικού προτύπου σχέσης των γονιών με τα παιδιά τους, το οποίο

τελικά είναι και ένας διαφορετικός τρόπος αντίληψης της κοινωνίας, του αξιακού κώδικα κοκ. Για να επαναλάβουμε την εικόνα που χρησιμοποιεί ο Geoffrey Nathan, οι σπόροι της χριστιανικής σκέψης έπεσαν κατά την Ύστερη Αρχαιότητα, οι καρποί όμως φάνηκαν αργότερα. Αυτή ακριβώς η στιγμή της σποράς, το είδος των σπόρων και το έδαφος που επιλέχθηκε έχουν αξία και σημασία από μόνα τους και αυτά ακριβώς θα συζητήσουμε στις επόμενες σελίδες.

1.4 Μελετώντας τον πατέρα

Η αρχαία οικογένεια και δη της περιόδου που μας ενδιαφέρει μαγνήτιζε και μαγνητίζει το ενδιαφέρον των ερευνητών. Οι σελίδες που έχουν γραφτεί είναι ήδη χιλιάδες για σχετικά ζητήματα και η δουλειά που έχει γίνει τα τελευταία 50 χρόνια στο πεδίο αυτό είναι πολύ σημαντική, καθώς ανέτρεψε παμπάλαιες αντιλήψεις (παραλίγο να γράψω προκαταλήψεις) που ήταν βαθιά ριζωμένες στη συνείδηση όχι μόνο του μη-ειδικού, αλλά και των επιστημόνων. Η ανακάλυψη, για παράδειγμα, ότι τα νοικοκυριά της Ύστερης Αρχαιότητας ήταν οργανωμένα με βάση την πυρηνική οικογένεια και δεν ζούσαν στο ίδιο υποστατικό πολλές γενιές της ίδιας familia μαζί ή η ανάδειξη του συναισθηματικού στοιχείου, στα οποία αναφερθήκαμε και προηγουμένως, είναι δύο μόνο από αυτά τα «επαναστατικά» συμπεράσματα.

Παραδόξως όμως, ενώ στο μικροσκόπιο του ιστορικού βρέθηκαν οι γυναίκες ως θυγατέρες, σύζυγοι και μητέρες, οι δούλοι και τα παιδιά, τα πιο αδύναμα αντικειμενικά μέλη ενός αρχαίου νοικοκυριού, οι μελέτες για τον πατέρα σπανίζουν, με εξαίρεση ίσως την εξέταση της patria potestas από την πλευρά της ιστορίας του δικαίου. Έτσι, το πορτραίτο του πατέρα στη σύγχρονη έρευνα έχει σκιαγραφηθεί μόνο «εξ αντανakλάσεως», μέσα δηλαδή από τις μελέτες για τα άλλα μέλη της οικογένειάς του – κάτι που αποτελεί μια ενδιαφέρουσα, ασυνείδητη, φυσικά, επιλογή, που ελπίζω ότι θα ερμηνευτεί από τον ιστορικό της επιστήμης του μέλλοντος. Τα τελευταία χρόνια βέβαια το ενδιαφέρον άρχισε να εστιάζεται σταδιακά και σε εκείνον, αν και όχι τόσο στον ρόλο που είχε στην οικογενειακή ζωή και την καθημερινότητα, αλλά ως σύμβολο, το οποίο την εποχή εκείνη διέθετε ιδιαίτερο βάρος. Για παράδειγμα, σε ένα ενδιαφέρον βιβλίο της η Virginia Burrus εξετάζει την διαμόρφωση των δογμάτων για τον Πατέρα και τον Υιό

από τους Πατέρες της Εκκλησίας σε σχέση με τους πραγματικούς ή συμβολικούς πατεράδες τους¹⁸. Ο Raymond Van Dam από την πλευρά του εξετάζει τον αντίκτυπο που είχαν οι πατεράδες στους γιους και τις κόρες τους, καθώς επιχειρεί μια ιστορία των συναισθημάτων στην Καππαδοκία της Ύστερης Αρχαιότητας¹⁹.

Η δική μας εργασία στέκεται κάπου στο μέσον. Είναι αλήθεια ότι στην Ύστερη Αρχαιότητα πατεράδες, και μάλιστα συμβολικούς πατεράδες, συναντούσε κανείς παντού, ειδικά στην Χριστιανική λογοτεχνία: στο σπίτι, την γειτονιά ή το σχολείο, την αυτοκρατορική διοίκηση, τον στρατό και την πολιτική, στην Εκκλησία φυσικά, αλλά και έξω από τα όρια του κατοικημένου κόσμου, ακόμα και στο μέσον της ερήμου, στα κελιά των αναχωρητών. Εμείς δεν ασχολούμαστε με αυτούς τους συμβολικούς πατεράδες, γιατί πιστεύουμε ότι για να κατανοήσει κανείς σε βάθος την χρήση ενός συμβόλου, θα πρέπει πρώτα να μελετήσει διεξοδικά την πραγματική λειτουργία του.

Από την άλλη πλευρά όμως, δεν προσπαθούμε να αναδείξουμε το αντικειμενικό ή το ιστορικό πρόσωπο του πατέρα την εποχή εκείνη. Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι οι πατεράδες που εμφανίζονται στα χριστιανικά λογοτεχνικά κείμενα, ο τρόπος που παρουσιάζονται από τον συγγραφέα, ο ρόλος τους στην οικογένεια και την ζωή των τέκνων τους σύμφωνα με τα όσα μας παραδίδουν οι συγγραφείς. Αν ο Χριστιανισμός αναδείχτηκε ως το κύριο θρησκευτικό, ιδεολογικό και κοινωνικό κίνημα κατά την Ύστερη Αρχαιότητα, το οποίο σταδιακά επεκτάθηκε για να μονοπωλήσει ουσιαστικά την κοινωνική, και την πνευματική ζωή κατά τον Μεσαίωνα και τη Νεώτερη εποχή στην Ευρώπη, ο τρόπος με τον οποίο αποτυπώνεται ο πατέρας στη γραμματεία των πρώτων χριστιανικών αιώνων έχει μεγάλη σημασία, καθώς σηματοδοτεί την αφετηρία μιας μακράς πορείας, η οποία συνέβαλε στην διαμόρφωση του Δυτικού πολιτισμού και της κοινωνίας, όπως τα ξέρουμε σήμερα. Άλλωστε ιδέες και ιδανικά που σχηματίστηκαν ή προωθήθηκαν από την αρχαία Εκκλησία συνεχίζουν ακόμα και στις μέρες μας να είναι επίκαιρα και να εμπνέουν.

¹⁸ “*Begotten, Not Made*”. *Conceiving manhood in Late Antiquity*, Stanford 2000.

¹⁹ *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*, Pennsylvania 2003

1.5 Αναζητώντας τον πατέρα

Το φάσμα των πηγών που χρησιμοποιούμε είναι ευρύτατο. Προσπαθώντας να μελετήσουμε καλλίτερα και σε όλες τις εκφάνσεις του τον τρόπο με τον οποίο έβλεπαν οι Χριστιανοί συγγραφείς τον πατέρα και την πατρότητα, εστιάζουμε την προσοχή μας σε πολλά και διαφορετικά λογοτεχνικά είδη: *Μαρτύρια*, *Βίοι Αγίων*, *Συλλογές θαυμάτων*, περιηγητικά κείμενα, *Γεροντικά*, εγκωμιαστικοί και επιτάφιοι λόγοι, θεολογικές και φιλοσοφικές πραγματείες, επιστολές και ποιητικά έργα, συσχετίζοντας, σχολιάζοντας και αναλύοντας τις πληροφορίες που μας παρέχουν, με στόχο την όσο το δυνατόν καλλίτερη κατανόηση του θέματός μας. Επιλέξαμε να ορίσουμε τα κείμενα αυτά ως λογοτεχνία, όχι μόνο γιατί ο όρος δηλώνει με ακρίβεια το εύρος τους, αλλά και γιατί εξηγεί τον τρόπο που τα αντιμετωπίσαμε, την μέθοδό μας. Δεν τα προσεγγίσαμε ως «ύλη ιστορίας» και «γραπτά μνημεία», από όπου αντλούμε πληροφορίες τις οποίες στη συνέχεια αξιολογούμε αντικειμενικά και τις ανασυνθέτουμε για να περιγράψουμε ένα παρελθόν, αλλά ως γραπτά έργα έκφρασης και επικοινωνίας, που προσδιορίζουν μια κοινωνία και τους ανθρώπους της²⁰. Μας ενδιαφέρει λοιπόν όχι μόνο να κατανοήσουμε όσα ρητώς δηλώνονται σε αυτά, αλλά και εκείνα που παραλείπονται ή υπονοούνται. Επιδιώκουμε να «ξεκλειδώσουμε» τα «συμπεφωνημένα υπονοούμενα»²¹ που υπήρχαν μεταξύ των συγγραφέων και των αναγνωστών τους.

Η βασική δυσκολία που αντιμετωπίζει ο ιστορικός που αναζητά πληροφορίες σχετικά με την οικογένεια, αλλά και για την κοινωνία γενικότερα, στις αρχαίες πηγές είναι το γεγονός ότι τέτοια ζητήματα βρίσκονταν πολλές φορές πέραν των ενδιαφερόντων των συγγραφέων ή θεωρούνταν δεδομένα και κοινότοπα για να τα αναφέρει ή να τα περιγράψει κανείς. Έπρεπε λοιπόν να αρκεστούμε σε όσα σποραδικά, «εδώ και εκεί» μας πρόσφεραν, τα οποία όμως στο τέλος, πρέπει να επισημανθεί αυτό, είναι πολύ περισσότερα από όσα αρχικά θα περίμενε κανείς. Συζητήσεις με συναδέλφους τα τελευταία χρόνια, δείχνουν ότι η αντίληψη πως τα αγιολογικά ή τα πατερικά κείμενα δεν αναφέρουν τίποτα το ουσιαστικό για τον πατέρα και την πατρότητα, είναι αρκετά εμπεδωμένη, αν και τελείως λανθασμένη, καθώς τα στοιχεία που συγκεντρώσαμε ήταν

²⁰ Για έναν ορισμό της λογοτεχνίας, βλ. George McFadden, ««Literature»: a many-sided process», Paul Hernadi, (επιμ.), *What is literature?*, Bloomington 1978, σελ. 49-61.

²¹ Ο όρος του Γ. Σεφέρη, «Διάλογος πάνω στην ποίηση», *Δοκίμες*, τ. Α', Αθήνα 1994 (6^η ανατύπωση), σελ. 94.

κάθε άλλο παρά λίγα. Φυσικά υπάρχουν πολλά κενά: οι αναφορές των συγγραφέων είναι συχνά αόριστες σε ζητήματα καθημερινότητας, αλλά αυτό σε καμιά περίπτωση δεν σημαίνει ότι στη θέση του πατέρα την Χριστιανική λογοτεχνία της Ύστερης Αρχαιότητας υπάρχει χάσμα ή κενό. Όπως θα διαπιστώσουμε άλλωστε, ακόμα και όταν ο πατέρας απουσιάζει και δεν αναφέρεται καθόλου από τον συγγραφέα, η σημασία του στη ζωή των τέκνων του είναι δεδομένη, σημαντική και δηλώνεται με έμμεσους τρόπους.

Επιπλέον, οι πηγές μας καλύπτουν έναν ευρύ χρονικό ορίζοντα πέντε περίπου αιώνων. Καλύπτουν δηλαδή όλο το διάστημα που περιγράφεται ως Ύστερη Αρχαιότητα. Από την *Απολογία* του Ιουστίνου Μάρτυρος, κείμενο του δεύτερου μισού του 2^{ου} αιώνα, έως τα *Θαύματα τοῦ ἁγίου Ἀρτεμίου*, που τοποθετούνται στο μέσον του 7^{ου}, οι εξελίξεις που έλαβαν χώρα στον πολιτικό, οικονομικό και στρατιωτικό τομέα ήταν μεγάλες και πολλές φορές επώδυνες. Ο χωρισμός της αυτοκρατορίας σε Ανατολική και Δυτική, η κάθοδος των «βαρβάρων» και η κατάληψη της Ρώμης, οι συνεχείς πόλεμοι με την Περσία, η εμφάνιση και η άνοδος του Ισλάμ, είναι λίγα μόνο από τα καίρια γεγονότα που σφράγισαν τους αιώνες αυτούς.

Αν σε αυτά προσθέσουμε και το δεδομένο ότι τα κείμενά μας, καίτοι γραμμένα στα Ελληνικά, προέρχονται από κάθε γωνιά του ανατολικού τμήματος της Αυτοκρατορίας και από περιοχές τόσο διαφορετικές μεταξύ τους όσο η Αίγυπτος, η Συρία και η Παλαιστίνη, η Μικρά Ασία και η Κωνσταντινούπολη, η κυρίως Ελλάδα και η Μεσοποταμία, όπως επίσης και το γεγονός ότι οι συγγραφείς τους ανήκουν σε διαφορετικά πολιτισμικά και κοινωνικά υπόβαθρα –κάποιοι από αυτούς δεν είχαν τα ελληνικά ως κύρια γλώσσα, ενώ άλλοι υπήρξαν επαγγελματίες ρήτορες, κάποιοι ήταν αριστοκράτες, ενώ άλλοι ανήκαν σε κατώτερα κοινωνικά στρώματα– ίσως κάποιος αναρωτηθεί πώς είναι δυνατόν να σχηματιστεί συγκροτημένη εικόνα μέσα από αυτή την Βαβέλ. Ορισμένοι ίσως πιστέψουν ότι βάλαμε τα στοιχεία μας στην κλίνη του Προκρούστη.

Κάτι τέτοιο όμως δεν ισχύει σε καμιά περίπτωση. Παρά τις δραματικές αλλαγές, οι συνέχειες σε όλα τα επίπεδα ήταν εξίσου σημαντικές. Και επίσης, όπως έχει δειχθεί μέσα από τις δεκάδες εργασίες για την Ύστερη Αρχαιότητα που έχουν δημοσιευτεί τα τελευταία 40 χρόνια, ο πολιτισμικός και πνευματικός χώρος, όπως εν πολλοίς και ο κοινωνικός, παρέμενε ενιαίος.

Αυτή η πραγματικότητα αντικατοπτρίζεται με εντυπωσιακό τρόπο και στην Χριστιανική λογοτεχνία. Για παράδειγμα, και για να μείνουμε στον χώρο της οικογένειας, οι άγιοι προέρχονται από πυρηνικές οικογένειες, επιβεβαιώνοντας έτσι τα συμπεράσματα της σύγχρονης έρευνας²². Τα νοικοκυριά περιλαμβάνουν γονείς και παιδιά, στις πλούσιες οικογένειες αναφέρονται και δούλοι και δεν υπάρχουν αναφορές ή υπαινιγμοί σε διευρυμένες οικογένειες. Οι όποιες αναφορές σε παππούδες ή θείους είναι ελάχιστες και μάλλον συμπτωματικές και, το κυριότερο, γίνεται σαφές από την αφήγηση ότι έχουν τα δικά τους νοικοκυριά.

Η ιστορικότητα των κειμένων μένει φυσικά να εξεταστεί κατά περίπτωση, αλλά οι όποιες διαφορές από τα αρχαιολογικά, επιγραφικά ή άλλα ευρήματα, δεν αναιρούν την σημασία τους ως πηγών. Όπως κάθε λογοτεχνία αντλεί από την πραγματικότητα, την αναπαράγει και αναφέρεται σε αυτήν χωρίς πάντα να δεσμεύεται από εκείνη. Η χριστιανική λογοτεχνία δηλαδή συγκροτεί για τους Χριστιανούς της εποχής ένα κοινό φαντασιακό χώρο, ο οποίος αφενός μεν ανασυνθέτει την πραγματικότητα, αφετέρου δε επηρεάζει το άτομο στη συγκρότηση της αυτο-εικόνας του και της εικόνας του κόσμου που τον περιβάλλει. Τον πατέρα σε αυτόν ακριβώς τον χώρο καλούμαστε να μελετήσουμε.

²² Για το θέμα αυτό, βλ. Α. Kazhdan και G. Constable, *People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies*, Dumbarton Oaks 1982.

2. Ποιμένας και διώκτης: Ο πατέρας στη Μαρτυριολογική λογοτεχνία

*ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς
καὶ θανατώσουσιν αὐτούς·
καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων
διὰ τὸ ὄνομά μου
Ματθαίος, 10. 21-2*

2.1 Διωγμοί και γέννηση των *Μαρτυρίων*

Η εμπειρία του Μαρτυρίου επηρέασε βαθύτατα τη ζωή της Εκκλησίας κατά τους πρώτους τρεις αιώνες της δημιουργίας της και συνέβαλε αποφασιστικά στη διαμόρφωση της Χριστιανικής λατρείας και της λογοτεχνίας²³. Οι διωγμοί δεν ήταν βέβαια συνεχείς, ούτε είχαν την ίδια ένταση σε όλες τις περιοχές της αχανούς Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και οι Χριστιανοί απολάμβαναν μεγάλα διαστήματα ειρηνικής συμβίωσης με τους εθνικούς και τους Ιουδαίους συμπολίτες τους, η απειλή όμως κρεμόταν πάνω από τις κεφαλές τους σχεδόν από την ίδρυση της Εκκλησίας καθώς είχαν να αντιμετωπίσουν την καχυποψία και την εχθρότητα των αλλόθρησκων συμπολιτών τους²⁴. Είναι χαρακτηριστική η περίπτωση δυο απλών Αιγύπτιων Χριστιανών, του αναγνώστη Αμμωνίου και ενός εμπόρου, του Κοπρή, η καθημερινότητα των οποίων άλλαξε

²³ Για τους Διωγμούς και τα μαρτύρια των Χριστιανών βλ. T. D. Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Mohr Siebeck 2010, σελ. 1-150. G. E. M. de Ste Croix, *Christian Persecution, Martyrdom and Orthodoxy*, Οξφόρδη 2006. J. E. Salisbury, *The Blood of Martyrs*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2004. G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge 1995. V. Saxer, *Pères saints et culte chrétien dans l'Église des premiers siècles*, Variorum 1994. D. Wood (επιμ.), *Martyrs and Martyrologies*, Οξφόρδη 1994. A. Droge και J. Tabor, *A Noble Death. Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco 1992.

²⁴ Για το θέμα, βλ. το κατατοπιστικό κεφάλαιο του W. H. C. Frend, "Martyrdom and Political Oppression" στον τόμο που επιμελήθηκε ο Ph. F. Esler, *The Early Christian World*, τ. Α' και Β', Λονδίνο –Νέα Υόρκη 2000, σελ. 815-39.

δραματικά κατά την διάρκεια του Διωγμού του Διοκλητιανού, παρόλο που δεν σύρθηκαν σε δίκη, ούτε χρειάστηκε να ομολογήσουν την πίστη τους²⁵.

Ήδη κατά την Αποστολική περίοδο και μόλις τρεις δεκαετίες μετά τη Σταύρωση του Ιησού, κηρύχθηκε ο πρώτος Διωγμός εναντίον των Χριστιανών από τον Νέρωνα με αφορμή την καταστροφική πυρκαγιά που κατέκαψε το μεγαλύτερο μέρος της Αιώνιας Πόλης²⁶. Ο αυτοκράτορας για να διασκεδάσει τις φήμες που ήθελαν τον ίδιο ως αυτουργό και για να καθησυχάσει τα πλήθη, υπέδειξε τους Χριστιανούς ως ενόχους και διέταξε την παραδειγματική τιμωρία τους. Εκείνη την εποχή οι Χριστιανοί δεν ήταν παρά μια μικρή κοινότητα, η οποία όμως ήδη αντιμετωπιζόταν με καχυποψία. Η τάση τους να διαρρηγνύουν τους δεσμούς με την οικογένειά τους και το αίτημά τους να αποτελούν μια ξεχωριστή θρησκευτική-πολιτιστική ενότητα²⁷, το οποίο εκφραζόταν στον διαφορετικό τρόπο με τον οποίο λάτρευαν τον Θεό, τις αντιλήψεις τους περί αγαθού, ευτυχίας, πόνου και θανάτου και σε καθημερινές πρακτικές, όπως της ταφής των νεκρών, είχαν κινητοποιήσει τα συντηρητικά αντανακλαστικά των Ρωμαίων και βοήθησαν τον Νέρωνα. Έτσι, η ομολογία οποιουδήποτε ότι ήταν Χριστιανός ισοδυναμούσε με την παραδοχή ότι ήταν εμπρηστής και επέφερε την καταδίκη σε θάνατο. Ο αυτοκράτορας μάλιστα δεν αρκέστηκε στην απλή εκτέλεση των οπαδών της νέας θρησκείας, αλλά διοργάνωσε υπερθεάματα στα αμφιθέατρα, όπου οι υπήκοοί του μπορούσαν να διασκεδάσουν βλέποντας τους Χριστιανούς να καίγονται ζωντανοί ή να σπαράσσονται από άγρια θηρία –σε κάποιο από αυτά μάλιστα μαρτύρησε και ο απόστολος Πέτρος.

Ο αντίκτυπος των Διωγμών, ασχέτως με τον αριθμό των θυμάτων ήταν τόσο έντονος, ώστε μέχρι το τέλος του β' αιώνα να αλλάξει η σημασία της λέξης *μάρτυς*. Αρχικά δήλωνε το άτομο που έχει ίδια αντίληψη για ένα πρόσωπο ή ένα γεγονός και μπορούσε να καταθέσει περί αυτού –με αυτή την έννοια χρησιμοποιείται η λέξη και στην Καινή Διαθήκη. Μετά τους Διωγμούς η λέξη δηλώνει εκείνον που είναι έτοιμος να θυσιαστεί για τις ιδέες και τις πεποιθήσεις του. Βέβαια η αρχική σημασία πάντα επιβίωνε, καθώς θεωρούνταν ότι οι μάρτυρες με κάποιο οραματικό ή θαυματουργικό

²⁵ Η έκδοση και ο σχολιασμός των κειμένων στο AnneMarie Luijendijk, “Papyri from the Great Persecution: Roman and Christian Perspectives”, *J ECS* 16.3 (2008), 341-69.

²⁶ Για το θέμα βλ. E. J. Champlin, *Nero*, Cambridge 2003, σελ. 48-9, 121-126, 178-200.

²⁷ Η Denise Kimber Buel, “Race and Universalism in Early Christianity”, *J ECS* 10.4 (2002), σελ. 429-68 μελετάει πώς θεμελιώνεται αυτή η θέση στο έργο του Κλήμεντος Αλεξανδρείας και στον Ωριγένη.

τρόπο υπήρξαν αυτόπτες του Ιησού. Θα δούμε στις επόμενες σελίδες ότι η Περπετούα βρισκόταν σε μια διαρκή επικοινωνία με τον Θεό μέσω των ονείρων, ενώ ο Ευστάθιος γνώρισε τον ίδιο τον Ιησού Χριστό μεταμορφωμένο σε ελάφι!

Κάποιοι ερευνητές προσπάθησαν να βρουν παράλληλα ή προγενέστερα παραδείγματα μαρτύρων από την Ελληνορωμαϊκή και την Ιουδαϊκή παράδοση, που επηρέασαν την χριστιανική ιδεολογία²⁸. Η άποψη ότι τα χριστιανικά *Μαρτύρια* μπορεί να επηρεάστηκαν ή να σχετίζονται με τις λεγόμενες *Πράξεις των Εθνικών Μαρτύρων* έχει απορριφθεί με πειστικά επιχειρήματα από τον H. Delehaye, άποψη που συμμαρτίζεται και ο εκδότης τους, H. A. Musurillo²⁹.

Έτσι, ο Σωκράτης και οι Μακκαβαίοι θεωρήθηκαν ως πρότυπο των Χριστιανών μαρτύρων. Ο G. W. Bowersock απορρίπτει αυτές τις ερμηνείες και θεωρεί την έννοια του Μαρτυρίου κατεξοχήν χριστιανική κατασκευή. Ο Σωκράτης, υποστηρίζει, μπορεί να θεωρηθεί μάρτυρας με τη σύγχρονη έννοια, η οποία έχει διαμορφωθεί υπό τη χριστιανική επίδραση και όχι με τα μέτρα της εποχής του. Και έπειτα οι χριστιανοί μάρτυρες θυσιάζονταν με την πεποίθηση ότι τους περιμένει μια καλλίτερη μετά θάνατον ζωή, ενώ ο Σωκράτης ήπιε το κώνειο ελπίζοντας ότι θα βελτιωθούν τα πράγματα για εκείνον και εκφράζοντας τον σκεπτικισμό του για την ύπαρξη μετά θάνατον ζωής. Η αρχαία Εκκλησία χρησιμοποίησε το παράδειγμα του Σωκράτη για να συνομιλήσει με τους εθνικούς και να τους δείξει ότι η στάση των Μαρτύρων της δεν ήταν παράλογη, χωρίς αυτό βέβαια να συνεπάγεται ότι ο ίδιος ο Σωκράτης θεωρούνταν μάρτυρας³⁰.

Το μαρτύριο αφενός του γέροντα Ελεάζαρ που αρνήθηκε να φάει χοιρινό και αφετέρου της μητέρας με τα εφτά τέκνα που βρίσκονται στο Δ΄ βιβλίο των Μακκαβαίων φαίνονται να είναι πιο κοντά στη λογική των Χριστιανών μαρτύρων, καθώς σχετίζονται με την θρησκευτική ελευθερία και την έλλειψη ανεκτικότητας της εξουσίας. Φαίνεται όμως ότι αυτές οι ιστορίες είναι μεταγενέστερες της εποχής την οποία αφηγούνται και έχουν παρεμβληθεί στο κυρίως κείμενο. Έχουν γραφτεί μάλιστα μετά το δεύτερο μισό του β΄ μ.Χ. αιώνα, κατά την περίοδο δηλαδή που ήταν υπό διαμόρφωση η χριστιανική

²⁸ T. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster 1980. J. E. Salisbury, *The Blood of the Martyrs. Unintended Consequences of Ancient Violence*, Νέα Υόρκη 2004, σελ. 116-7.

²⁹ H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Βρυξέλλες 1921, σελ 150 επ. και Herbert A. Musurillo, *The Acts of the Pagan Martyrs (Acta Alexandrinorum)*, Οξφόρδη 1954, σελ. 260-2.

³⁰ Bowersock, *Martyrdom*, σελ. 6-9.

αντίληψη περί μαρτυρίου³¹. Σύμφωνα λοιπόν με τον Bowersock, οι Μακκαβαίοι μάρτυρες αντικατοπτρίζουν περισσότερο τις ιδέες των Χριστιανών περί μαρτυρίου παρά των Ιουδαίων³².

Το παράδοξο είναι ότι οι φρικτές θανατώσεις και τα βασανιστήρια που επιβάλλονταν στους Χριστιανούς, οι οποίοι δεν υποχωρούσαν στις αυτοκρατορικές διαταγές, αντί να καταστείλουν και να εξαφανίσουν την νεαρή Εκκλησία, είχαν, όπως φαίνεται, το αντίθετο αποτέλεσμα. Ενίσχυσαν την αυτοπεποίθηση των Χριστιανών και την πίστη στο Θεό τους. Η διαφορετική αντίληψη που κόμιζε η Εκκλησία σε σχέση με το σώμα, τον πόνο και τον θάνατο, η προσδοκία της μεταθανάτιας ευτυχίας λειτούργησε καταλυτικά στο φρόνημα των Μαρτύρων και των Χριστιανών που παρακολουθούσαν το φοβερό θέαμα από τις κερκίδες³³. Το μαρτύριο πιστοποιούσε με άλλα λόγια την αλήθεια του Χριστιανικού κηρύγματος αναφορικά με τα ζητήματα αυτά, τα οποία βρίσκονταν στο κέντρο της Χριστιανικής διδασκαλίας. Και παράλληλα, η φαντασμαγορία του Μαρτυρίου λειτουργούσε σαν μια τελετή, όπου οι Χριστιανοί είτε ως συμμετέχοντες, είτε ως θεατές, βίωναν τα πάθη του Σωτήρα και επιβεβαίωναν την πίστη τους³⁴. Ο Τερτυλλιανός είχε δίκιο, το αίμα των Μαρτύρων ήταν ο σπόρος της Εκκλησίας³⁵.

Οι μάρτυρες από πολύ νωρίς θεωρήθηκε ότι είχαν κερδίσει τη σωτηρία, διέθεταν παρρησία ενώπιον του Θεού και μπορούσαν να μεσιτεύουν για τους άλλους πιστούς³⁶.

³¹ Για την χρονολόγηση του Δ' Μακκαβαίων, βλ. την εισαγωγή του D. deSilva, *4 Maccabees: Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*, Leiden - Boston 2006, κυρίως σελ. 1-33.

³² Bowersock, *Martyrdom*, σελ. 7-13.

³³ Με το θέμα του πόνου καταπιάνεται η Judith Evans στην εξαιρετική μελέτη της *The Suffering Self. Pain and Narrative representation in the Early Church*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1995. Για την διαμόρφωση της χριστιανικής αντίληψης για τη μετά θάνατον ζωή, βλ. A. E. Bernstein, *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, Λονδίνο 1993, σελ. 203-341 και R. C. Gregg, *Consolation Philosophy. Greek and Christian Paideia in Basil and Two Gregories*, Cambridge 1975, σελ. 152 επ.

³⁴ Βλ. και *Μαρτύριον Πολυκάρπου* 1; 6 επ και Ωριγένη, "Εἰς μαρτύριον προτρεπτικός", PG 11. 42.α

³⁵ *Apologeticus*, PL 1, 257-536.

³⁶ Κυπριανός, *Ad Fortunatum*, CCL3, Turnholti 1972, 183-216 και Ψευδο-Κυπριανός, *Liber de laude Martyrii*, PL 4,787-804. Για το κλίμα που επικρατούσε στην Καρχηδόνα εκείνη την περίοδο εξαιτίας του Διωγμού του Δέκιου, βλ. J. Patout Burns jr, *Cyprian the Bishop*, Νέα Υόρκη 2002, σελ. 12-24 και A. Brent, *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge 2010, σελ. 117 κ.ε.

Έτσι από πολύ νωρίς, ήδη από τον β' αιώνα, αναπτύχθηκε η λατρεία των μαρτύρων, η συλλογή και η φύλαξη των λειψάνων τους, τα κοινά δείπνα των πιστών την επέτειο του μαρτυρίου. Παράλληλα αναπτύχθηκε και η σχετική λογοτεχνία: προτρεπτικοί λόγοι προς εκείνους που επρόκειτο να μαρτυρήσουν, πραγματείες που δικαιολογούσαν το μαρτύριο τόσο στους εντός της Εκκλησίας όσο και στους εκτός, τους εθνικούς, πολεμικοί λόγοι υπέρ και εναντίον όσων απέφευγαν το μαρτύριο θυσιάζοντας στους θεούς ή δραπετεύοντας και, φυσικά, αφηγήσεις των μαρτυρίων, οι *Πράξεις των Μαρτύρων* ή, πιο απλά, τα *Μαρτύρια*.

Τα *Μαρτύρια* βρίσκονται στη ρίζα της Χριστιανικής λογοτεχνίας και καλύπτουν το διάστημα ανάμεσα στη συγγραφή των Ευαγγελίων και τους Βίους των αγίων. Παρότι οι Διωγοί της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας εναντίον των Χριστιανών έληξαν οριστικά το 313 με το Διάταγμα των Μεδιολάνων, οι Εκκλησίες δεν σταμάτησαν να αναδεικνύουν μάρτυρες που θυσιάστηκαν είτε εξαιτίας ενδοχριστιανικών δογματικών διενέξεων, είτε σε χέρια αλλόθρησκων, είτε από μια εχθρική πολιτική εξουσία, και να συγγράφονται κείμενα που εξιστορούν τα πάθη τους με επιρροές από τα αρχαία εκείνα κείμενα³⁷.

Από την περίοδο των Διωγμών μας έχουν διασωθεί Μαρτύρια, τα οποία μπορούμε να διακρίνουμε σε τρεις κατηγορίες:

1. Εκείνα που αποτελούν μεταγραφές των επίσημων πρακτικών που κρατήθηκαν κατά τη διάρκεια της ανάκρισης του μάρτυρα, όπως το *Μαρτύριον του Πολυκάρπου*³⁸ (BHG 1556-1564). Τα κείμενα αυτά συνήθως τελειώνουν με την έκδοση της απόφασης και το μαρτύριο δεν περιγράφεται.
2. Εκθέσεις αυτοπτών μαρτύρων που γράφτηκαν αμέσως μετά τα γεγονότα, όπως το *Μαρτύριον τῶν ἐν Λουγδούνῳ*, που περιγράφει το μαρτύριο της αγ. Βλανδύνας³⁹. Πρόκειται για συναισθηματικά φορτισμένα κείμενα, καθώς ο συγγραφέας ήταν γνωστός και σύντροφος των θυμάτων, που περιέχουν τόσο την ανάκριση όσο και την εκτέλεση των Μαρτύρων και μας δίνουν με ανάγλυφο

³⁷ Ένα κατατοπιστικό πανόραμα των Μαρτυρίων από την εποχή του Κωνσταντίνου ως τις μέρες μας προσφέρει ο τόμος που επιμελήθηκε ο W. S. Sheils, *Persecution and Toleration [Studies in Church History 21]*, Λονδίνο 1984.

³⁸ Ευσεβίου, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, 4.15.

³⁹ Ευσεβίου, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, 5.1.17-19,37, 41-42, 53-56.

τρόπο το κλίμα που επικρατούσε στις χριστιανικές κοινότητες κατά τη διάρκεια των Διωγμών.

3. Αυτοβιογραφικά κείμενα, ημερολόγια, επιστολές, που συνέγραψε ο μάρτυρας τις παραμονές της εκτέλεσής του στη φυλακή, όπως το *Μαρτύριον τῆς ἁγίας Περπετούας*⁴⁰. Έχουμε και εδώ περιγραφές της ανάκρισης, αλλά, όπως είναι φυσικό, η περιγραφή της εκτέλεσης είτε απουσιάζει από το κυρίως κείμενο, είτε προστέθηκε αργότερα από κάποιον που το επιμελήθηκε.

Η ανάκριση του μάρτυρα συνεπώς διασώζεται σε όλα τα *Μαρτύρια*. Είναι το πιο σημαντικό, το κεντρικό μέρος του κειμένου, αποτελεί κυριολεκτικά την *μαρτυρία* του ήρωα ενώπιον του δικαστή και βασανιστή του –είναι δηλαδή εκείνη που τελικά καθορίζει το είδος. Η διαδικασία της ανακρίσεως, της έκδοσης αποφάσεως και της εκτέλεσης, ο σεβασμός με άλλα λόγια του νόμου και της διαδικασίας, η ένταξη του Μαρτυρίου στο αυστηρό πλαίσιο της Ρωμαϊκής δικονομίας, αποτελεί μια σημαντική διαφορά ανάμεσα στα Χριστιανικά μαρτύρια και τα Εβραϊκά, από τα οποία απουσιάζει εντελώς ο διάλογος ανάμεσα στον Μάρτυρα και τον Δικαστή. Σύμφωνα με τον Bowersock αυτό αποτελεί μια ακόμα ισχυρή απόδειξη του γεγονότος ότι τα *Μαρτύρια* δεν έχουν σχέση με την ιουδαϊκή παράδοση⁴¹.

Οι αφηγήσεις αυτές αποστέλλονταν από Εκκλησία σε Εκκλησία, διαδίδοντας την λατρεία των μαρτύρων και καθιστώντας την από τοπική, οικουμενική. Ταυτόχρονα ενίσχυαν την οικουμενικότητα της ίδιας της Εκκλησίας και το αίσθημα των πιστών ότι δεν ανήκουν σε μια τοπική θρησκευτική σέκτα, αλλά σε ένα ευρύτερο, παγκόσμιο οργανισμό. Ότι τελικά αποτελούν μέρος του μεγάλου θεϊκού σχεδίου για την σωτηρία της ανθρωπότητας. Έτσι στηριζόταν το φρόνημα των πιστών και διαδίδονταν με απλό, αφηγηματικό τρόπο το κήρυγμα και η εκκλησιαστική ιδεολογία.

Όπως αναφέραμε και πιο πριν, τα *Μαρτύρια* καλύπτουν το αφηγηματικό κενό ανάμεσα στα Ευαγγέλια και τους Βίους των Αγίων, όμως η σχέση τους δεν σταματά εδώ, καθώς αποτελούν, κατά την εύστοχη έκφραση του Bowersock, δίδυμα λογοτεχνικά είδη («twin literary offspring»)⁴². Τα *Μαρτύρια* παρείχαν θέματα, ρητορικούς τόπους,

⁴⁰ *Μαρτύριον τῆς ἁγίας Περπετούας*, έκδ. J. Amat (SC 417), Παρίσι 1996.

⁴¹ Bowersock, *Martyrdom*, 36-9.

⁴² *Martyrdom*, 24.

εκφραστικά μέσα και ήρωες στους συγγραφείς *Βίων*, οι οποίοι με τη σειρά τους δοκίμαζαν τις δυνάμεις τους σε αυτό το αρχαίο και αγαπητό στους πιστούς λογοτεχνικό είδος. Τα *Μαρτύρια* γράφονταν και ξαναγράφονταν διά μέσου των αιώνων, μεταφράζονταν και διασκευάζονταν για να χωρέσουν στις μεγάλες αγιολογικές συλλογές, όπως το *Μηνολόγιον* του Συμεών του Μεταφραστή ή το *Συναξάριον Κωνσταντινουπόλεως*, ακολουθώντας τους λογοτεχνικούς συρμούς και τις ποιμαντικές ανάγκες κάθε εποχής. Εδώ έγκειται και το βασικό πρόβλημα του ιστορικού: όσο τα *Μαρτύρια* εξελίσσονταν και αύξανε ο λογοτεχνισμός τους, όσο εκλεπτυνόταν η ρητορική τους, τόσο συρρικνωνόταν ο αρχικός ιστορικός πυρήνας. Επιπλέον οι μεταγενέστεροι διασκευαστές και μεταφραστές αισθάνονταν την ανάγκη να απαλύνουν ή και να αφαιρέσουν όλες τις ιδιομορφίες που κουβαλούσαν τα κείμενα μιας εποχής τόσο πολύχρωμης όσο η Ύστερη Αρχαιότητα, για να τα καταστήσουν συμβατά με τις αξίες της εποχής τους, περισσότερο «ωφέλιμα» για τους συγχρόνους αναγνώστες τους.

Εκεί πάντως που συγκλίνουν απόλυτα τα *Μαρτύρια* με τους *Βίους* είναι στις προθέσεις των συγγραφέων τους. Και ο συγγραφέας (ή ο συλλέκτης) *Μαρτυρίων* και εκείνος των *Βίων* επιδίωκαν να παρουσιάσουν παραδείγματα μίμησης του Χριστού. Ο μάρτυρας, όπως και ο ασκητής αργότερα, ακολουθούσε κατά γράμμα τις εντολές του Κυρίου και μιμούνταν την ζωή του. Πρότυπο κάθε *Μαρτυρίου* ήταν η ανάκριση του Ιησού από τους Φαρισαίους και τον Πιλάτο και η Σταύρωσή Του, η δημόσια εκτέλεσή Του στον Γολγοθά. Από εκεί και πέρα βέβαια αρχίζουν οι διαφορές. Οι *Βίοι* έχουν ρίζες στην αρχαία βιογραφία, ένα είδος που άκμασε ιδιαίτερα κατά την Ελληνιστική και Ρωμαϊκή περίοδο και ακολουθούν εν γένει τους κανόνες του. Έτσι η αφήγηση αρχίζει αναφέροντας τους γονείς και την πατρίδα του ήρωα, τα παιδικά χρόνια και την εκπαίδευσή του. Αντιθέτως, τα αρχαία *Μαρτύρια* δεν αφηγούνται τη ζωή του ήρωα. Παρουσιάζουν μόνο την ομολογία και την εκτέλεσή του. Οι όποιες πληροφορίες για το οικογενειακό και κοινωνικό του περιβάλλον είναι συμπτωματικές και συνήθως έχουν άμεση σχέση με την ανάκριση και την εκτέλεση. Η ρίζα άλλωστε του *Μαρτυρίου*, όπως και πιο πριν αναφέραμε, βρίσκεται στα πρακτικά που τηρούσε η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία κατά την διάρκεια της ανάκρισης, της μαρτυρίας του ήρωα, η οποία αποτελεί και το

κυρίως θέμα του συγγραφέα, συλλέκτη ή διασκευαστή. Τα υπόλοιπα είναι περιττά και ξεπλένονται από το αίμα του μάρτυρα που ρέει στην αρένα⁴³.

2.2 Η οικογένεια στη Μαρτυριολογική λογοτεχνία

Πέρα όμως από τις συμβάσεις κάθε λογοτεχνικού είδους, στα *Μαρτύρια* ανιχνεύουμε την συνειδητή ρήξη των Χριστιανών με οτιδήποτε έχει σχέση με την εθνική παράδοση και την προσπάθειά τους να δημιουργήσουν την δική τους. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο εντάσσεται και η διάρρηξη των οικογενειακών δεσμών. Ο ήρωας στα *Μαρτύρια* δεν είναι μέλος μιας οικογένειας, παιδί του πατέρα του, αλλά έχει αυτονομηθεί από την familia και διεκδικεί την αυθυπαρξία του εντός της Εκκλησίας. Η τάση αυτή αποτυπώνεται στα ονόματα των μαρτύρων. Στην αρχαία Ελλάδα στο αγόρι δινόταν το όνομα του παππού από την πλευρά του πατέρα του ή, αν είχε ήδη αδελφό που το έφερε, το όνομα του θείου του. Επιπλέον, το όνομα αυτό συνοδευόταν από το πατρώνυμο στη γενική. Στα κορίτσια δίνονταν σε θηλυκό γένος τα ονόματα των αρρένων προγόνων από την πλευρά του πατέρα ή των γιαγιάδων τους από την πλευρά της μητέρας⁴⁴. Τα ονόματα συνεπώς πιστοποιούσαν την συνέχεια και την διαδοχή μιας αυστηρής πατριαρχικής κοινωνίας. Μεγάλες αλλαγές στα ανθρωπονύμια διαπιστώνονται κατά την Αυτοκρατορική περίοδο, οπότε υιοθετήθηκε από τους Ελληνικούς πληθυσμούς το ρωμαϊκό σύστημα των τριών ονομάτων (praenomen, nomen, cognomen). Όμως και αυτή η συνήθεια υπογράμμιζε το γεγονός ότι κάθε άτομο ήταν ενταγμένο σε μια οικογένεια, αποτελούσε μέρος μιας ευρύτερης γενιάς, ψηφίδα της μεγάλης εικόνας. Ουσιαστικά και ο αρχαιοελληνικός και ο ρωμαϊκός τρόπος ονοματοδοσίας υπονοούν μια κυκλική αντίληψη του χρόνου, όπου ονόματα και κατά συνέπεια άνθρωποι, γενιές και καταστάσεις ανακυκλώνονται και επαναλαμβάνονται ες αεί.

⁴³ Το μαρτύριο, όπως και το βάπτισμα, θεωρούνταν ότι ξέπλενε όλες τις αμαρτίες του ανθρώπου, βλ. Οριγένης, Μαρτ. 30.

⁴⁴ Για το θέμα αυτό βλ. A. Thompson, "Ancient Greek Personal Names", A. F. Christidis, M. Arapoglou, Maria Christi (επιμ.), *A History of Ancient Greek. From the Beginnings to Late Antiquity*, Cambridge 2007, σελ. 677-92.

Οι αντιλήψεις αυτές αλλάζουν δραματικά με τον Χριστιανισμό. Το κήρυγμα για την συντέλεια του κόσμου, την τελική κρίση, το τέλος της ιστορίας, σπάει τον κύκλο του χρόνου και τον καθιστά εσχατολογικό. Ο άνθρωπος δεν είναι πλέον παραλλαγή του ίδιου (επαναλαμβανόμενου) θέματος, αλλά μοναδικός και ανεπανάληπτος μέσα στην πορεία της ανθρωπότητας προς το τέλος. Η έννοια της αμαρτίας, της προσωπικής, ατομικής αστοχίας, καθιστά το άτομο υπεύθυνο για τις δικές του πράξεις και παραλείψεις, ακόμα και για τις σκέψεις. Έτσι ο άνθρωπος χειραφετείται, αυτονομείται από την οικογένεια και κατά συνέπεια φέρει το δικό του και μόνο βαπτιστικό όνομα. Στα *Μαρτύρια* που διασώζονται στην *Εκκλησιαστική Ιστορία* του Ευσεβίου, οι μάρτυρες αποκαλούνται μόνο με το χριστιανικό τους όνομα, χωρίς κάποιον επιπλέον προσδιορισμό. Ακόμα και το παιδάριον ο δεκαπενταετής Διόσκορος, που σύρεται μπροστά στον ανακριτή και γενναία αντιστέκεται στα καλοπιάσματά του, αναφέρεται μόνο με αυτό το όνομα, χωρίς πατρώνυμο ή κάποιο άλλο οικογενειακό όνομα⁴⁵.

Παράλληλα, κάποιοι χριστιανοί αλλάζουν το πατρόθεν όνομά τους, το οποίο αφενός μεν τους συνέδεε με την οικογένεια, αφετέρου δημιουργούσε συνειρμούς σε σχέση με την εθνική παράδοση, και υιοθετούν βιβλικό. Ο Ευσέβιος στο *Περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων*⁴⁶ περιγράφει με ενάργεια την αμηχανία του δικαστή, όταν πρωτάκουσε τα παράξενα παλαιοδιαθηκικά ονόματα των κατηγορουμένων:

τὸν μὲν προήγορον ἀπάντων τούτοις ἐγκυμνάσας τοὺς ἄθλοισι, τίς εἶη, πρῶτον ἠρώτα, εἴτ' ἀντὶ τοῦ κυρίου ὀνόματος προφητικόν τι ἐπακούσας –τοῦτο δὲ καὶ πρὸς ἀπάντων ἐγένετο, ἀντὶ τῶν πατρόθεν αὐτοῖς ἐπιπεφημισμένων εἰδωλικῶν ὄντων, εἰ τύχοι, μτεατεθεικότων ἑαυτοῖς τὰς προσηγορίας. Ἡλίαν γοῦν καὶ Ἰερεμίαν Ἡσαΐαν τε καὶ Σαμουὴλ καὶ Δανιὴλ ἤκουες ἂν αὐτῶν ἐπιγραφομένων (...) τοιοῦτον οὖν τι πρὸς τοῦ μάρτυρος ὄνομα ἐπακούσας ὁ Φιρμιλιανός, οὐ μὴν ἐπιστήσας τῇ τοῦ ῥήματος δυνάμει, (11.8, 158-9)

Ο Ευσέβιος συνδέει την αλλαγή του ονόματος με την θαρραλέα ομολογία πίστεως των μαρτύρων, αλλά η συνήθεια συνέχισε να υπάρχει και μετά τους Διωγμούς. Ιεράρχες και ιεροκήρυκες προέτρεπαν τους γονεῖς να δίνουν στα παιδιά τους ονόματα των αγίων και όχι των παππούδων τους, ειδικά αν αυτά ήταν φορτισμένα με ειδωλολατρική

⁴⁵ Ευσεβίου, *Ἐκκλησιαστική ἱστορία*, εκδ. G. Bardy (SC 41), VI, 41.19-20.

⁴⁶ Ευσεβίου Καισαρείας, *Περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων*, εκδ. G. Bardy, (SC 55), Παρίσι 1967.

σημαντική. Ενδεικτικά τα όσα λέει ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος στον *Περὶ κενοδοξίας καὶ ὅπως δεῖ τοὺς γονέας ἀνατρέφειν τὰ τέκνα*⁴⁷ λόγο του:

Μηδεὶς τοίνυν εἰς τὰ τῶν προγόνων σπευδέτω καλεῖν ὀνόματα τὰ παιδιά, τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς καὶ τοῦ πάππου καὶ τοῦ ἐπιπάππου, ἀλλ' εἰς τὰ τῶν δικαίων, τῶν μαρτύρων, τῶν ἐπισκόπων, τῶν ἀποστόλων. Ἐστω αὐτοῖς καὶ τοῦτο ζῆλος· ὁ μὲν Πέτρος καλεῖσθω, ὁ δὲ Ἰωάννης, ὁ δὲ ἕτεραν τινὰ προσηγορίαν ἑνὸς τῶν ἁγίων (146.648-53)

Το πιο γνωστό παράδειγμα αλλαγῆς ονόματος είναι αναμφισβήτητα η Αθηναῖς, η κόρη του εθνικού φιλοσόφου Λεοντίου και σύζυγος του Θεοδοσίου Α', η οποία, όταν βαπτίστηκε, ἔλαβε το ὄνομα Ευδοκία.

Θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε ότι συχνά στα *Μαρτύρια* συναντάμε όχι μόνο την αντίθεση και την αυτονόμηση των Χριστιανῶν ἀπὸ τὴν ἐθνικὴ οἰκογένειά τους, ἀλλὰ μὴ γενικότερη εχθρότητα ἀπέναντι στον θεσμό του γάμου και τῆς οἰκογένειας, ἡ ὁποία εἶχε ὡς ἀφετηρία τὸ ἰδανικὸ τῆς παρθενίας⁴⁸. Ενδεικτικὸ εἶναι τὸ *Μαρτύριον τοῦ Χρυσάνθου καὶ τῆς Δαρείας*⁴⁹ (BHG 313-313e), ὅπου οἱ δυο πρωταγωνιστές, παντρεμένοι ἀλλὰ ἀφοσιωμένοι στην παρθενία, προσηλυτίζουν τοὺς νέους και τὶς νέες τῆς Ἀλεξάνδρειας στον δικὸν τους τρόπο ζωῆς με ἀποτέλεσμα νὰ ξεσπάσει στάση:

Πολλοὶ δὲ παρθένοι καταλείψασαι τοὺς μνηστῆρας ἑαυτὰς ἀνέθεντο τῷ Χριστῷ ὡσαύτως καὶ νεανίσκοι, διαπτύσαντες τοῦ βίου τὰς ἡδονὰς καὶ ἀγαπήσαντες τὴν ἀγνείαν ἑαυτοὺς ἀφιέρωσαν τῇ ἐν Χριστῷ σωφροσύνῃ. Ἀθρόως δὲ ἀναφύεται τὶς στάσις ἐν τῇ πόλει, καὶ κρατοῦσιν οἱ δῆμοι Κελερῖνον τὸν ὑπαρχον δημοσίᾳ. Καὶ οἱ νέοι ἐβόων· Τὰς μνηστευομένας ἡμῖν διὰ Δαρείας ἀπολέσαμεν οἱ ἄνδρες τὰς γυναῖκας. Αἱ γυναῖκες ἐβόων· Τοὺς ἄνδρας ἀπόλλυμεν διὰ Χρυσάνθου καὶ τέκνα οὐκ ἔτι ἔζομεν. Καὶ ἦν διάφορα τὰ ἐγκλήματα, καὶ ταραχώδης ἡ σύγχυσις. Καὶ κελεύει ὁ ἑπαρχος εὐθέως συλληφθῆναι αὐτοὺς καὶ διαφόροις βασάνοις τιμωρηθῆναι, ἐὰν μὴ τὰς προσηκούσας θυσίας τοῖς θεοῖς προσενέγκουσι (15. 479)

⁴⁷ Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Περὶ κενοδοξίας*, (SC 188), εκδ. Α. Μ. Malingrey, Παρίσι 1972.

⁴⁸ Για αὐτὴ τὴν παράμετρο του ἀρχαίου Χριστιανισμοῦ βλ. Elizabeth A. Clark, "Antifamilial Tendencies in Ancient Christianity," *Journal of The History of Sexuality* 5:3 (1995), σελ. 356-390 καὶ P. Brown, *The Body and Society. Men Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Νέα Υόρκη 1998, 83-102.

⁴⁹ ASS Oct. XI.

Ο συγγραφέας περιγράφει με θέρμη το κοινωνικό του όραμα, αλλά γρήγορα φθάνει σε αδιέξοδο. Μια κοινωνία που δεν γεννάει παιδιά, ακόμα και αν το κίνητρό της είναι θεάρεστο, είναι μια κοινωνία χωρίς μέλλον, η οποία μοιραία θα διολισθήσει στην βία και τον εξτρεμισμό⁵⁰. Έτσι, ο έπαρχος που συλλαμβάνει τον Χρύσανθο και τη Δαρεία, δίνει λύση στο γενικότερο κοινωνικό πρόβλημα, εκτονώνει την ένταση και φέρνει την ηρεμία, είναι ένας από μηχανής θεός που αποκαθιστά την τάξη, την κοινωνική ομαλότητα και εγγυάται την συνέχεια της κοινωνίας.

Τα *Μαρτύρια* που μας παρέχουν πληροφορίες σχετικά με την οικογενειακή ζωή του μάρτυρα και δη την σχέση του με τον πατέρα, η οποία μας απασχολεί, αποτελούν κατά κανόνα μεταγενέστερες διασκευές των αρχαίων *Μαρτυρίων*. Εκεί οι συγγραφείς/διασκευαστές έχουν ενσωματώσει τις παραδόσεις και τους μύθους που είχαν δημιουργηθεί στο μεταξύ σχετικά με τον μάρτυρα και, φυσικά, το μυθιστορηματικό στοιχείο της δικής τους φαντασίας.

Στη μελέτη μας εκτός από τα *Μαρτύρια* που μας διασώθηκαν χωρίς ή με ελάχιστες προσθήκες, όπως εκείνο του Ιουστίνου ή της Περπέτουας, χρησιμοποιούμε τις διασκευές και τις αναπλάσεις, επιχειρώντας να συζητήσουμε το θέμα του πατέρα και της πατρότητας στο ευρύτερο πλαίσιο της μαρτυριολογικής λογοτεχνίας της Ύστερης Αρχαιότητας και όχι στο στενότερο των ιστορικών *Μαρτυρίων*. Θα προσπαθήσουμε να ψηλαφίσουμε την εικόνα που δημιουργείται μέσα από ένα πλέγμα σύγχρονων και λίγο μεταγενέστερων αφηγήσεων –όλων έγκυρων στη συνείδηση του ανθρώπου της Ύστερης Αρχαιότητας και του Μεσαίωνα– για την κοινωνία της εποχής και πιο συγκεκριμένα την σχέση πατέρα-τέκνου στη μεταιχμιακή εποχή των αρχαίων διωγμών⁵¹. Θα μπορέσουμε έτσι να απαντήσουμε ένα σημαντικό ερώτημα, που θα αποτελέσει και την αφετηρία της παρούσας διατριβής: Τι ιδιότητες και ποια χαρακτηριστικά απέδωσαν οι Χριστιανοί στον πατέρα του μάρτυρα και πώς βλέπανε τη σχέση με τα τέκνα τους;

Μπορούμε να διακρίνουμε δυο μεγάλες κατηγορίες πατεράδων στη μαρτυριολογική λογοτεχνία: εκείνους που είναι χριστιανοί και κατά κανόνα ασπάζονται

⁵⁰ Αυτό ακριβώς είναι το θέμα ενός σύγχρονου μυθιστορήματος της P. D. James, *The Children of Men*, Λονδίνο 1994.

⁵¹ Για τη σχέση της ιστορικής και λογοτεχνικής αλήθειας, βλ. G. W. Bowersock, *Fiction as History. Nero to Julian*, Λονδίνο 1994.

την ίδια θρησκεία με το τέκνο τους και εκείνους που είναι εθνικοί και θρησκευούνται διαφορετικά από το παιδί τους. Οι δυο αυτές κατηγορίες περιλαμβάνουν μεγάλη ποικιλία περιπτώσεων, η οποία καθιστά αδύνατη την περαιτέρω ομαδοποίηση, παρόλα αυτά, όπως θα διαπιστώσουμε, οι δυο εικόνες που αναδύονται, του χριστιανού και του εθνικού πατέρα, διαθέτουν συνοχή και ομοιογένεια.

2.3 Χριστιανός πατέρας

Το *Μαρτύριο του Ιουστίνου*⁵², του χριστιανού φιλοσόφου που πρώτος αποπειράθηκε να συνθέσει την ελληνική φιλοσοφία με τον Χριστιανισμό⁵³, μας παρέχει μια πολύ σημαντική πληροφορία για τη σχέση γονέων και τέκνου. Δυο από τους μαθητές του, ο Παίων και ο Ευέλπιστος, ομολογούν στον δικαστή ότι διδάχτηκαν τον Χριστιανισμό από τους γονείς τους

Ρούστικος εἶπε· Τίς ὁ διδάξας σε;

Παίων εἶπε· Ἀπό τῶν γονέων παρειλήφαμεν τὴν καλὴν ταύτην ὁμολογίαν.

Ευέλπιστον εἶπεν· Ἰουστίνου μὲν ἠδέως ἤκουον τῶν λόγων, παρὰ τῶν γονέων δὲ καγὼ παρείληφα Χριστιανὸς εἶναι.

Στα Μαρτύρια που θα μελετήσουμε στη συνέχεια, θα συναντήσουμε και άλλες περιπτώσεις κατά τις οποίες οι γονεὶς προσηλυτίζουν τα παιδιά τους στον Χριστιανισμό –γίνονται, με άλλα λόγια, εκτός από βιολογικοί και πνευματικοὶ πατέρες των τέκνων τους. Τα παιδιά σε αυτές τις περιπτώσεις είναι πάντα καλοί δέκτες του κηρύγματος –δεν έχουμε συναντήσει αναφορές όπου τα παιδιά αντιδρούν στη μεταστροφή των γονιών τους ή τον δικό τους προσηλυτισμό. Στις περιπτώσεις αυτές επιβεβαιώνεται η παραδοσιακή σχέση γονιού-απογόνου, σύμφωνα με την οποία ο *paterfamilias* διεκδικεί να εξουσιάζει ακόμα και τις απόψεις των μελών της οικογένειάς του. Το πρόβλημα δημιουργείται, συγκρούσεις προκαλούνται, όταν το συγκεκριμένο *status quo* αμφισβητείται και το τέκνο, χωρίς την καθοδήγηση ή την συναίνεση του πατέρα,

⁵² Denis Minns και Paul Parvis. *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*, Οξφόρδη 2009.

⁵³ Βλ. H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen*, Οξφόρδη 1966, σελ. 9-30.

ασπάζεται τον Χριστιανισμό. Αυτό, όπως θα δούμε πιο αναλυτικά στη συνέχεια, εκλαμβάνεται ως ανταρσία εναντίον της πατρικής εξουσίας και της οικογένειας.

Ο Αντωνίνος, ο πατέρας της αγ. Ανθούσας (BHG 136-137a), ήταν Χριστιανός, όπως *κάτ' ακολουθίαν* ήταν και η κόρη του. Ο αφηγητής δεν προσδιορίζει την θρησκεία της μητέρας, αλλά αν κρίνουμε από το όνομά της, Μαρτυρία, θα πρέπει και εκείνη να ήταν χριστιανή. Μετά τον θάνατο του Αντωνίνου η Μαρτυρία ξαναπαντρεύτηκε αυτή τη φορά με τον Παυλίνο, έναν φανατικό εθνικό, και έτσι είτε άλλαξε θρησκεία και ασπάστηκε εκείνη του νέου συζύγου της, είτε παρέμεινε μυστικά Χριστιανή, κάτι που φαίνεται πιο πιθανό, καθώς είναι αυτό που συμβουλεύει την κόρη της να πράξει. Ο συγγραφέας σε αντιπαράθεση φέρνει την προσαρμοστικότητα της Μαρτυρίας με την ακαμψία της κόρης της. Δεν φαίνεται να αποδοκιμάζει ρητώς την συνειδησιακή ευελιξία της μητέρας, για αυτό και αποφεύγει να δώσει πληροφορίες σχετικά με την πίστη της, αλλά μάλλον την περιφρονεί και στρέφει την προσοχή αποκλειστικά στην Ανθούσα.

Η ιστορία του *Μαρτύριου* ξεκινά όταν η κοπέλα είδε *τὸν νοῦν Παυλίνου τοῦ αὐτῆς πατριοῦ τοῖς δαίμοσι προσκείμενον*⁵⁴. Τότε ζήτησε από την Μαρτυρία να της επιτρέψει να βαπτισθεί. Η αναθέρμανση της πατρικής πίστης μέσα της, η ανάγκη να βαπτισθεί, η επιθυμία να ομολογήσει την θρησκεία της, δημιουργήθηκαν σαν αντίδραση στο νέο σύζυγο της μητέρας της. Αγκαλιάζοντας την πατρική θρησκεία η Ανθούσα υπογραμμίζει την καταγωγή της και διαχωρίζει την θέση της από τον πατριό και την μητέρα της τη νέα της οικογένεια. Η ανυπακοή προς τον πατριό και την μητέρα της, την οικογένεια στην οποία εντασσόταν εκείνη τη στιγμή δηλαδή, δείχνει την προσήλωσή της στην οικογένεια του πατέρα. Με άλλα λόγια, η βάπτιση είναι μια απόδειξη της αφοσίωσης στο νεκρό πατέρα της. Η Μαρτυρία μετά τον θάνατο του Αντωνίνου προσαρμόστηκε στις απαιτήσεις του παρόντος, της ζωής, και άφησε πίσω της το παρελθόν –η Ανθούσα έμεινε πιστή σε αυτό και μοιραία οδηγείται στην καταστροφή και τον θάνατο. Θάνατος, ο οποίος στην ιδιομορφία της χριστιανικής ιδεολογίας, ισοδυναμεί με την μετά θάνατον ζωή, την αθανασία και, επομένως, το μέλλον.

⁵⁴ Μαρτύριον ἁγίας Ἀνθούσας, εκδ. H. Usener, AB 12 (1893),1, 11.

Το εκτεταμένο *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Εὐστάθιου* (BHG 641-643) ἔχει ὅλα τα χαρακτηριστικά των αρχαίων μυθιστορημάτων, με την διαφορά ὅτι οἱ ἥρωές του εἶναι Χριστιανοί και κατά συνέπεια ἡ ἰδεολογία και ἡ στόχευσή του εἶναι χριστιανική⁵⁵. Ἐτσι δεν ἔχουμε δυο ερωτευμένους νέους, που χωρίζουν λόγω ανωτέρας βίας, αντιμετωπίζουν κινδύνους και περιπέτειες σε ἐξωτικά μέρη μέχρι να συναντηθῶν ξανά στο τέλος και να παντρευτοῦν, ὅπως οἱ ἥρωες των *Κατὰ Λευκίππην καὶ Κλειτοφῶντα* του Αχιλλέα Τατίου ἢ των *Αἰθιοπικῶν* του Ηλιοδώρου, ἀλλά μια ολόκληρη οικογένεια, γονεῖς και παιδιά, που προσηλυτίζονται στον Χριστιανισμό, διαφεύγουν ἀπὸ τὴ Ρώμη ἐξαιτίας των διωγμῶν, χωρίζονται κατά τὴν διάρκεια του ταξιδιῦ, δοκιμάζονται, για να συναντηθῶν στο τέλος και να ἀποκατασταθῶν, ὄχι για να ζήσουν αυτοὶ καλά, ἀλλά για να μαρτυρήσουν με φρικτὸ τρόπο.

Σύμφωνα με τον συγγραφέα, ο Ευστάθιος ονομαζόταν αρχικά Πλακίδας και ἦταν ο ἴδιος και ἡ οικογένειά του ἐθνικὸί. Ὑπηρετοῦσε ως στρατηγὸς ἐπὶ Τραϊανού και ἦταν φιλόανθρωπος, δίκαιος και γενναιοδωρος –με ἄλλα λόγια αν και ἐθνικὸς, διέθετε ὅλα τα χαρακτηριστικά του καλοῦ χριστιανού. Κάποια μέρα που πήγε στο δάσος για να ἐκπαιδεύσει τους στρατιώτες του, ἀπόμεινε μόνος να κυνηγᾷ ἓνα ἐλάφι, το οποίο ἀποδείχτηκε ὅτι ἦταν ο Ἰησοῦς μεταμορφωμένος. Ο Πλακίδας προσηλυτίστηκε ἀπὸ τον ἴδιο τον ἰδρυτὴ τῆς νέας θρησκείας, ἀλλά αὐτὸ δεν του ἦταν ἀρκετὸ:

Λέγει ὁ Πλακίδας· Κελεύεις ἀπαγγεῖλω ταῦτα τῇ γυναικί μου καὶ τοῖς τέκνοις μου, ὅπως καὶ αὐτοὶ πιστεύσωσιν εἰς σέ; Λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Κύριος· Ἀπάγγειλον αὐτοῖς, καὶ δεξάμενοι τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα διὰ τοῦ βαπτίσματος καθαρισθήσεσθε ἀπὸ τῶν μολυσμάτων τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν (ASS Sept VI (1757) 5.125)

Ἐχουμε ἐδῶ ἓνα βασικὸ χαρακτηριστικὸ του Χριστιανού πατέρα, το οποίο ἐνυπάρχει ὄχι μόνο στα μαρτύρια, ἀλλά σε ὅλη τὴν αἰολογικὴ λογοτεχνία. Ἐνδιαφέρεται και φροντίζει πρωτίστως για τὴν πνευματικὴ ζωὴ των τέκνων του. Ἐδῶ για τον Πλακίδα-Ευστάθιο ἡ προσωπικὴ σωτηρία δεν ἦταν ἀρκετὴ. Δεν ἠθέλε να βαδίσει μόνος τὴν οδὸ

⁵⁵ Για τα αρχαία μυθιστορήματα, βλ. το κλασικὸ ἔργο του T. Hägg, *The Novel in Antiquity*, Λονδίνο 1983, καθώς και S. Swain (ἐπιμ.), *Oxford Readings in the Greek Novel*, Οξφόρδη 1999. Marie-Françoise Baslez, Philippe Hoffmann, Monique Trède (ἐπιμ.), *Le Monde du roman Grec. Actes du colloque international tenu à l'École normale supérieure (Paris 17-19 decembre 1987)*, Παρίσι 1992. B. P. Reardon, *The Form of the Greek Romance*, Princeton 1991. G. Schmeling (ἐπιμ.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden, New York, Köln 1996.

που του άνοιξε η θαυματουργική συνάντηση με τον Χριστό, αλλά επιθυμεί να καταστήσει κοινωνούς την γυναίκα και τους γιους του σε όσα του αποκαλύφθηκαν. Ακόμα περισσότερο, αισθάνεται ως δική του ευθύνη να τους προφυλάξει από τις ψευδείς δοξασίες και να τους διδάξει την ορθή πίστη, με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που αργότερα, κατά την διάρκεια της αφήγησης, αισθάνεται ότι είναι δική του, προσωπική ευθύνη η προστασία τους από τις φυσικές απειλές που προκύπτουν. Μάλιστα το να διασφαλίσει ότι θα ασπάζονται την ορθή θρησκεία έχει για τον Ευστάθιο πολύ μεγαλύτερη σημασία από την ευτυχία και την επιτυχία τους στον κόσμο, από την ίδια τους την επιβίωση. Ο Ιησούς τον προειδοποιεί για όλες τις δοκιμασίες στις οποίες ο ίδιος, η γυναίκα του και τα παιδιά του θα υποβληθούν από τη στιγμή που θα γίνουν Χριστιανοί, όλα αυτά όμως για τον ήρωά μας έρχονται δεύτερα.

Στη συνέχεια, όταν ο καπετάνιος του πλοίου με το οποίο δραπετεύουν από τη Ρώμη απαιτεί να πάρει αντί για ναύλο την σύζυγό του ως δούλη, ο Ευστάθιος αντιστέκεται, διαμαρτύρεται, παρακαλεί. Ο πλοίαρχος απηυδισμένος αποφασίζει να τον πετάξει στη θάλασσα και τότε ο ήρωας αποφασίζει να εγκαταλείψει την σύζυγό του, να πάρει τους γιους του και να αποβιβαστεί⁵⁶. Τα παιδιά του αποτελούν την πρώτη, την ύψιστη προτεραιότητά του. Για χάρη τους επιλέγει να μην διακινδυνεύσει τη ζωή του, ώστε να μπορεί να τα προστατέψει. Ούτως ή άλλως, αν επέμενε στην αντιδικία του με τον καπετάνιο, πιθανότατα θα έχανε, οι ναύτες θα τον πετούσαν στη θάλασσα και τα δυο αγόρια μαζί με την μητέρα τους θα απέμεναν έρμαιά τους. Έτσι χωρίζονται. Η οικογένεια διασπάται για πρώτη φορά, αν και, όπως ξέρει ο κάθε αναγνώστης, εκείνο που τους ενώνει στο υπερκόσμιο επίπεδο, η κοινή τους πίστη, στο τέλος θα τους κάνει να συναντηθούν ξανά.

Ο Ευστάθιος αργότερα θα χωριστεί και από τα παιδιά του και θα απομείνει ολομόναχος, όχι εξαιτίας κάποιας ολιγορίας ή επιπολαιότητάς του, αλλά αντιθέτως λόγω του υπερπροστατευτισμού του. Όταν βρέθηκαν μπροστά στην κοίτη ενός ποταμού φοβήθηκε να τον διασχίζει έχοντας και τα δυο παιδιά στην αγκαλιά του, άφησε λοιπόν το ένα στην όχθη, πέρασε το πρώτο απέναντι και επέστρεψε να το πάρει. Αλλά ενώ βρισκόταν στη μέση του ποταμού, άγρια θηρία πήραν τα αγόρια και εξαφανίστηκαν. Ο ήρωας εξαρχής δεν αφέθηκε στην βοήθεια της Θείας Πρόνοιας, εμπιστεύτηκε την κρίση

⁵⁶ ASS Sept VI, 9-10.127.

και την προνοητικότητα του, αλλά τίποτα δεν απέτρεψε την συμφορά. Ο Θεός –ή ο διάβολος, το κείμενο δεν προσδιορίζει ποιος θέτει σε δοκιμασία την πίστη του ήρωα και της οικογένειάς του– ασχέτως των προφυλάξεων βρίσκει τρόπο να παρέμβει και να τον δοκιμάσει –όπως στις αρχαίες τραγωδίες η μοίρα βρίσκει τρόπο να επιβληθεί παρά τα μέτρα που λαμβάνουν οι ήρωες. Έτσι ο Ευστάθιος απέμεινε ολομόναχος να θρηνεί για την μοναξιά του:

Οἴμοι τῷ ποτὲ θαλλόντι ὡς δένδρον, νυνὶ δὲ γυμνωτεύοντι. Οἴμοι τῷ πότε ἐν εὐθυνίαν πολλῇ διάγοντι, νυνὶ δὲ αἰχμαλώτου τρόπῳ μεμοναμένῳ. Οἴμοι ὁ στρατοπεδάρχης ὁ ὑπὸ μυριάδων λαοῦ δορυφορούμενος, νυνὶ δὲ μονώτατος κατηλελειμένος, μήδε τὰ τέκνα μου συγχωρηθεὶς ἔχων (11. 127-8)

Ο Ευστάθιος θρηνεί για τον εαυτό του, την δική του δυστυχία, την δική του κατάντια. Δεν χύνει κανένα δάκρυ για την σύζυγο που εγκατέλειψε στα χέρια των ναυτικών ή τα παιδιά του που τα πήραν δυο θηρία. Αντίθετα, ο Νείλος, όταν Άραβες απήγαγαν τον μικρό γιο του, θρηνούσε την μοίρα εκείνου και όχι την δική του μοναξιά. Βρισκόμαστε μπροστά σε μια μεγαλειώδη φανέρωση της εμπιστοσύνης του στη Θεία Πρόνοια ότι τα παιδιά ήταν καλά παρά τις αντικειμενικές δυσκολίες ή σε μια δυσπερίγραπτη εκδήλωση του εγωισμού του; Εδώ πάντως, σε τούτα τα δάκρυα που τρέχουν από τα μάτια του, βρίσκεται και η κορύφωση της δυστυχίας για τον Ευστάθιο. Από το σημείο αυτό θα αρχίσει η σταδιακή άνοδος, θα ξαναβρεί την οικογένειά του, θα αποκτήσει πάλι την δόξα, τον πλούτο, τη θέση που είχε στην κοινωνική ιεραρχία της Ρώμης. Αυτά μέχρι τη στιγμή που ο Αδριανός θα διαδεχθεί τον Τραϊανό στον θρόνο και θα ζητήσει από τον στρατηγό του να θυσιάσει στους θεούς ώστε να δείξει την ευγνωμοσύνη του για την ευτυχία που του χάρισαν. Ο Ευστάθιος αρνείται και μαζί με όλη την οικογένειά του οδηγείται ενώπιον του αυτοκράτορα. Ομολογούν την πίστη τους και αντιστέκονται στις προσπάθειες του Αδριανού να τους μεταπείσει, έτσι καταδικάζονται να εγκλειστούν σε ένα πυρωμένο χάλκινο δοχείο. Εκεί βρίσκουν τον θάνατο, αφού προσευχήθηκαν στον Θεό και έλαβαν την υπόσχεση ότι θα βρεθούν όλοι μαζί στη Βασιλεία Του.

Ο συγγραφέας στο σημείο αυτό δεν περιγράφει ξεχωριστά τα αισθήματα του Ευσταθίου ή των μελών της οικογένειάς του. Στις προηγούμενες σελίδες προτεραιότητά του ήταν ο Ευστάθιος και ασχολήθηκε ελάχιστα με την ψυχολογία και τις σκέψεις της συζύγου του και σχεδόν καθόλου με τα παιδιά, υπήρχε παρόλα αυτά μια σαφής διάκριση

ανάμεσα στο πρόσωπο του *paterfamilias* και εκείνα των άλλων μελών της οικογένειας. Από τη στιγμή που ξανασυναντήθηκαν και μάλιστα από τη στιγμή που ο Αδριανός απαίτησε να θυσιάσουν, οι τέσσερις εμφανίζονται ενωμένοι, σαν να πρόκειται για ένα πρόσωπο.

Αντίθετα, στο *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Φιλίτου* (BHG 2371), ο οποίος επίσης μαρτύρησε με την σύζυγο και τα τέκνα του, ο αφηγητής περιγράφει την αγωνία των γονιών μήπως και τα παιδιά τους δεν αντέξουν την πίεση, μήπως φοβηθούν, υποχωρήσουν και στο τέλος θυσιάσουν. Ο αφηγητής εδώ δεν ταυτίζει τα πρόσωπα, δεν παρουσιάζει την οικογένεια ως ομοιογενές σύνολο, αλλά δημιουργεί ένα πλέγμα φροντίδας, έγνοιας, αποφασιστικότητας και πίστης. Έτσι οι γονείς από τη μια ζητάνε από τον Θεό να τους ενισχύσει, από την άλλη συμβουλεύουν τα παιδιά και υποστηρίζουν την πίστη τους⁵⁷. Ο ρόλος του πνευματικού γονέα, η προτεραιότητα δηλαδή της σωτηρίας της ψυχής, υπερτερεί εκείνου του φυσικού, που φροντίζει για την επιβίωση. Συνεπώς και εδώ το νόημα είναι ίδιο και σαφές: καθήκον των γονιών είναι να καθοδηγούν τα παιδιά τους στην ορθή πίστη, η οποία είναι πιο σημαντική και από την ίδια τους τη ζωή.

Διαφορετική είναι η περίπτωση του αγ. Σεβήρου. Όταν κηρύχθηκε διωγμός στην Φιλιππούπολη, οι γονείς του την εγκατέλειψαν. Οι διωγμοί ήταν περιορισμένοι στα αστικά κέντρα και ήταν κοινή πρακτική των χριστιανών να διαφεύγουν στην ύπαιθρο, ώστε να μην χρειαστεί να βρεθούν ενώπιον του διλήμματος να θυσιάσουν ή όχι. Ο Σεβήρος όμως δεν ακολούθησε το παράδειγμα του πατέρα και της μητέρας του και παραδόθηκε ο ίδιος στις αρχές. Ας σημειώσουμε εδώ ότι η Εκκλησία αποδοκίμαζε όσους επιδίωκαν να μαρτυρήσουν θεωρώντας ότι αυτοκτονούν, σε αντίθεση με αιρέσεις όπως ο Μοντανισμός που παρακινούσε τους πιστούς να θυσιαστούν⁵⁸.

Ο μάρτυς Γαλακτίων (BHG 665-666) γεννήθηκε επίσης από χριστιανούς γονείς, τον Κλειτοφώντα και την Γλευκίππη, και ανατράφηκε Χριστιανικά. Το εκτεταμένο *Μαρτύριό* του γραμμένο υποτίθεται από κάποιον οικιακό δούλο, αφηγείται λεπτομερώς πώς οι γονείς του εγκατέλειψαν την πατρώα θρησκεία και ασπάστηκαν τον Χριστιανισμό. Ο

⁵⁷ *Menologii Anonymi Byzantini*, Latyšev (εκδ.), σελ. 285-6.

⁵⁸ Για τον Μοντανισμό βλ. Chr. Trevett, "Montanism", *Early Christian World*, σελ. 929-51 και W.H. C. Frend, "Montanism: Research and Problems", *Rivista di storia e letteratura religiosa* 20 (1984), σελ. 521-37.

Κλειτοφών και η Γλευκίππη δεν ήταν ευτυχισμένο ζευγάρι. Η γυναίκα ήταν στείρα και για τον λόγο αυτό κακοποιούνταν από τον σύζυγό της⁵⁹. Μια μέρα, και ενώ η Γλευκίππη είχε χτυπηθεί *σφοδρῶς* από τον άνδρα της, εμφανίστηκε ο Ονούφριος, ένας μοναχός που κρυβόταν από τον φόβο των διωγμών και την προσηλύτισε στον Χριστιανισμό. Όταν μετά την μεσιτεία του μοναχού η γυναίκα έμεινε έγκυος, μύησε και τον Κλειτοφώντα στη νέα θρησκεία.

Παρά την βίαιη συμπεριφορά του, η οποία σκανδαλίζει τον σημερινό αναγνώστη, ο Κλειτοφών δεν είναι σε καμιά περίπτωση ο κακός της ιστορίας. Ο αφηγητής μάλιστα μπορεί να εκφράζει την συμπάθειά του για την κυρία του, αλλά, χωρίς βέβαια να την εγκρίνει, σε καμιά περίπτωση δεν καταδικάζει την συμπεριφορά του συζύγου. Οι αναφορές για κακοποίηση σταματούν με τον προσηλυτισμό του Κλειτοφώντα και την γέννηση του γιου του –η νέα θρησκεία τον έκανε πιο ειρηνικό; Ή μήπως με την γέννηση του γιου του χάθηκε η οργή εναντίον της συζύγου του; Το κείμενο δεν απαντά σε αυτά τα καίρια ερωτήματα, αν και η συμπεριφορά του, η συζυγική βία, δεν συσχετίζεται με την θρησκευτική πίστη. Η αγιολογία άλλωστε μας δίνει παραδείγματα συζυγικής βίας μέσα σε χριστιανικές οικογένειες και στην Ύστερη Αρχαιότητα και στους μετέπειτα αιώνες⁶⁰. Στη συνέχεια μάλιστα της αφήγησης ο Κλειτοφών αποδεικνύεται στοργικός πατέρας, ο οποίος σε συνεργασία με την σύζυγό του φρόντισε τόσο για την επαγγελματική κατάρτιση του γιου του όσο και για την θρησκευτική του διαπαιδαγώγηση.

Ἀνδρυθέντος δὲ τοῦ παιδίου, παρέδωκαν αὐτῷ οἱ γονεῖς πρὸς μάθησιν τῶν ἱερῶν γραμμάτων· καὶ τοσοῦτον ἐγένετο ὁ τίμιος καὶ ἱερὸς παῖς εὐμαθής, ὥστε εὐχέρως διελθεῖν τὴν προπαιδείαν καὶ μαθεῖν πᾶσαν γραμματικὴν καὶ ὁμηρικὴν τέχνην, ῥητορικὴν τε καὶ φιλοσοφικὴν· ἀστρονομίαν δὲ ἐπὶ τοσοῦτον κατώρθωσεν, ὥστε ἀερίων κίνησιν μὴ ἀγνοεῖν αὐτόν (6.37)

⁵⁹ ASS, Nov III (1950), 35-6

⁶⁰ Με το ζήτημα της κακοποίησης των συζύγων καταπιάνεται η Leslie Dossey, “Wife Beating And Manliness in Late Antiquity”, *Past and Present* 199 (Μάιος 2008), σελ. 3-40. Επίσης, βλ. J. A. Schroeder, “John’s Chrysostom’s Critique of Spousal Violence”, *J ECS* 12:4 (2004), σελ. 413-42 και P. Clark, “Women, Slaves, and the Hierarchies of domestic Violence: The Family of St. Augustine”, S. R. Joshel και Sh. Murnaghan (επιμ.), *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations*, Νέα Υόρκη 1998, σελ. 109-29.

Και όταν ο νέος έφθασε στην ηλικία των 25 ετών, και ενώ η μητέρα του είχε στο μεταξύ πεθάνει, ο πατέρας του βρήκε *κόρην τινά εύμορφοτάτην πάνυ, θυγατέρα τινός τῶν μεγιστάνων*⁶¹. Η κόρη όμως αυτή, η Επιστήμη, παρά τα αναμφίβολα προτερήματά της είχε και ένα μεγάλο μειονέκτημα: ακολουθούσε την εθνική θρησκεία. Βλέπουμε λοιπόν πως ο πατέρας εδώ όσο και αν νοιάζεται, όσο και αν φροντίζει για την σωστή θρησκευτική αγωγή του γιου, όταν έρχεται η ώρα να αποφασίσει για το μέλλον του, ως πρώτη του προτεραιότητα θέτει την κοσμική επιτυχία του. Δεν πρέπει βέβαια να λησμονούμε ότι ο Κλειτοφών είναι ένας συνηθισμένος, μέσος χριστιανός πατέρας και όχι ένας πατέρας-ήρωας, όπως ο Ευστάθιος. Ήρωας σε ετούτη την ιστορία είναι ο γιος, ο οποίος θα προσηλυτίσει την αρραβωνιαστικιά του και μαζί της θα μαρτυρήσει στο τέλος.

2.4 Εθνικός πατέρας

Με εξαίρεση το *Μαρτύριον τοῦ Χρυσάνθου καὶ τῆς Δαρείας*, όπου περιγράφεται η σχέση εθνικού πατέρα – χριστιανού γιου, και του *Μαρτυρίου τοῦ ἁγίου Νίκωνος*, όπου ο γιος ακολουθεί αρχικά την θρησκεία του πατέρα του για να εκχριστιανιστεί σταδιακά από την μητέρα του, στις άλλες περιπτώσεις ο εθνικός πατέρας έρχεται αντιμέτωπος με την ανυπάκουη κόρη, η οποία ασπάζεται τη νέα θρησκεία. Οι συγγραφείς των *Μαρτυρίων* και η λαϊκή φαντασία –αφού με εξαίρεση το *Μαρτύριον τῆς ἁγίας Περπέτουας* έχουμε να κάνουμε με μεταγενέστερες λογοτεχνικές αναπλάσεις και διασκευές των *Μαρτυρίων*, οι οποίες διασώζουν τις δοξασίες που στο μεταξύ είχαν δημιουργηθεί για τους αρχαίους ήρωες της Εκκλησίας, εκμεταλλεύονται την στενή και ιδιαίτερη σχέση πατέρα-κόρης για να επιτείνουν το δραματικό αποτέλεσμα. Δεν είναι άλλωστε χωρίς σημασία το γεγονός ότι συνήθως από αυτές τις ιστορίες απουσιάζει η μητέρα, το πρόσωπο που θα μπορούσε να αποφορτίσει ή να εκτρέψει την ένταση που δημιουργείται ανάμεσα στον πατέρα και την θυγατέρα του.

Στο *Μαρτύριον τοῦ Νίκωνος* ο πατέρας δεν εμφανίζεται. Ήδη από την πρώτη παράγραφο πληροφορούμαστε ότι ο μάρτυς αρχικά ακολουθούσε την θρησκεία του πατέρα του, ήταν εθνικός, αμέσως όμως ο αφηγητής μας παρουσιάζει τις προσπάθειες της μητέρας, ήπιες

⁶¹ Ο.π. 6.37-8

και διακριτικές είναι η αλήθεια, να τον προσηλυτίσει. Το πρώτο μέρος του *Μαρτυρίου* συνεπώς είναι μια ιστορία μητέρας-γιου, στην οποία ο πατέρας είναι μια σκιά που όσο πείθεται ο ήρωας από το κήρυγμα της μητέρας του, τόσο ξεθωριάζει. Ο Νίκων είναι δεκτικός, δεν διστάζει να δοκιμάσει μια καινούργια, διαφορετική αντίληψη, να πειραματιστεί, έτσι κάνει τον σταυρό του την ώρα του κινδύνου στη μάχη και σώζεται⁶². Σε αντίθεση με την Ανθούσα, δεν αισθάνεται την ανάγκη να είναι αφοσιωμένος στον απόντα (νεκρός;) πατέρα του. Ή δεν θεωρεί την προσκόλληση στην πατρική θρησκεία ως απόδειξη αφοσίωσης σε κείνον. Δεν έχει επενδύσει συναισθηματικά στην κληρονομιά του, ούτε προσδιορίζεται από αυτή, με αποτέλεσμα την αποποιείται με ευκολία.

2.5 Μαρτύριον Χρυσάνθου καὶ Δαρείας

Ο Πολέμιος, πατέρας του μάρτυρα Χρυσάνθου, μας θυμίζει σε πολλά τον Κλειτοφώντα, τον πατέρα του Γαλακτίωνος. Συγκλητικός στη Ρώμη επί Νουμεριανού, διαθέτει δύναμη και πλούτο, παράλληλα είναι και ένας στοργικός πατέρας με ειλικρινές ενδιαφέρον για τον μονάκριβο γιο του. Τον βλέπουμε λοιπόν να φροντίζει για την εκπαίδευση και το μέλλον του⁶³. Η στάση του όμως αλλάζει εντελώς όταν πληροφορείται πως ο γιος του ασπάστηκε τον Χριστιανισμό. Τότε μετατρέπεται σε τύραννο και βασανιστή.

Οι λόγοι αυτής της συμπεριφοράς εξηγούνται στην αρχή, όταν ο Πολέμιος πληροφορείται την μεταστροφή του Χρυσάνθου:

Τότε τινές τῶν εὐγενῶν αὐτοῦ ἄνδρες ἐμφανεῖς καὶ δυνατοί, ἀκούσαντες αὐτοῦ (την χριστιανική του ομολογία), προσῆλθον τῷ πατρὶ αὐτοῦ λέγοντες ὅτι κατὰ τῆς ὑπολήψεώς σου καὶ τῆς σῆς κεφαλῆς ἐτόλμησεν οὗτος ὁ νεανίας τοιαῦτα κατὰ θεῶν κηρῶσαι. Λέγει γὰρ τινὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ὑπάρχειν ἀληθινὸν Θεόν· ὅπερ ἐὰν ἀκουσθῆ ἐπὶ τοῦ βασιλέως, οὔτε ἡμῖν οὔτε σοι ἔσται συγγνωστόν. (4.471)

Η θρησκευτική αναζήτηση και η υιοθέτηση του Χριστιανισμού δεν εκλαμβάνεται ως προσωπική επιλογή του νεαρού, ούτε ως απόδειξη μιας προσωπικής αγωνίας και πνευματικών του ανησυχιών. Δεν θεωρείται καν ως παράτολμη πράξη που έθεσε εαυτόν και την οικογένειά του σε κίνδυνο, δεδομένης της κατάστασης. Στην αυστηρή ρωμαϊκή

⁶² 1-3.18*.

⁶³ ASS Oct XI, 2.470.

πατριαρχία δεν υπάρχει χώρος για τόση και τέτοια εξατομίκευση. Κυρίως και πρωτίστως θεωρείται ως αποστασία εναντίον του πατέρα. Και μάλιστα ως κίνηση που αποσκοπεί να τον πλήξει πολλαπλώς, αφού κινδυνεύει όχι μόνο το κύρος, η δύναμη, η εξουσία, τα επιτεύγματά του, αλλά η ίδια του η ζωή και η ζωή εκείνων που εξαρτιόνταν από έναν τόσο ισχυρό άνδρα.

Η αντίδραση του paterfamilias ήταν σφοδρή. Τόσο σφοδρή, ώστε ο αφηγητής μας υπενθυμίζει το όνομά του (Πολέμιος), αφού τώρα φυλακίζοντάς τον το επιβεβαιώνει.

ἐν σκοτεινῷ καὶ ἀκαθάρτῳ τόπῳ, καὶ ἐν ἔσπεριναῖς ὥραις καὶ μόνον βραχυτάτης μεταλαμβάνειν τροφῆς τοῦτον. Ὁ δὲ ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ Χρῦσανθος πρὸς γυμνασίαν μᾶλλον ἢ τιμωρίαν ἑαυτοῦ ἀπεδέχετο τὸ γινόμενον (4.471).

Ο Χρῦσανθος συμπεριφέρεται με τρόπο που, αν και τυπικός για τα χριστιανικά ήθη, δεν ήταν αυτός που ανέμενε ο πατέρας του. Δεν είναι απλώς καρτερικός, όπως θα ήταν ένας στωικός⁶⁴ σε μια ανάλογη, δύσκολη περίσταση, αλλά αντιλαμβάνεται την φυλάκιση, τις στερήσεις και την κακοπάθεια ως επωφελή κατάσταση για τον ίδιο. Βλέποντας ότι η προσπάθειά του δεν έχει αποτέλεσμα, ο Πολέμιος άλλαξε την στρατηγική κατόπιν της συμβουλής ενός φίλου του:

καὶ τις τῶν ἀκουσάντων λέγει τῷ πατρὶ αὐτοῦ· Εἰ βούλει τὸν υἱόν σου ἐκ ταύτης τῆς ὑποθέσεως ἀποσπᾶσαι, μᾶλλον αὐτὸν ἐν τρυφῇ καὶ ἡδοναῖς διάγειν παρασκεύασον· καὶ τινι εὐειδεστάτῃ κόρῃ καὶ συνετῇ πρὸς συζυγίαν σύναψον, ἵνα, μαθὼν ὅτι ἐστὶν ἀνὴρ, ἐπιλάθῃται τοῦ εἶναι Χριστιανός· καὶ γὰρ ταύταις τὰς σκοτίας καὶ τὰς θλίψεις, ἃς σὺ πρὸ τιμωρίαν αὐτῷ ἐπάγεις, οἱ Χριστιανοὶ πρὸς δόξαν καὶ ἔπαινον ἔχουσιν (4. 471-2)

Η συμβουλή απηχεί όλη την αμηχανία που προκαλούσε ο ριζοσπαστικός Χριστιανισμός στην παραδοσιακή ρωμαϊκή κοινωνία –ή, για να είμαστε πιο ακριβείς, που νόμιζαν οι Χριστιανοί ότι προκαλούσε. Οι παραδοσιακές μέθοδοι σωφρονισμού και τιμωρίας είναι εξ ορισμού ανίσχυρες και αποτυχημένες, καθώς οι Χριστιανοί διαθέτουν μια διαφορετική, «στρεβλή», αντίληψη της πραγματικότητας και του κόσμου. Έτσι ο Χρῦσανθος διατηρεί την ακεραιότητά του μέσα στο βρώμικο και σκοτεινό κελί –

⁶⁴ Για τον στωικισμό, αυτή την δημοφιλή φιλοσοφική σχολή της Ύστερης Αρχαιότητας, βλ. T. Brennan, *The Stoic Life*, Οξφόρδη 2005. B. Inwood (επιμ.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge 2003. A. A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic guide to Life*, Οξφόρδη 2003. R. M. Wenley, *Stoicism and its Influence*, Νέα Υόρκη 1963.

πραγματικός επί γης άγγελος. Για τον λόγο αυτό ως αποτελεσματικότερη τιμωρία προκρίνεται εκείνο, που για όλους τους άλλους θεωρείται επιβράβευση: να αφεθεί στην απόλυτη τρυφή και την ασύδοτη σεξουαλικότητα.

Συνεπώς, ο χριστιανός εδώ είναι ένας άνθρωπος που δεν έχει υπερβεί απλώς τα πατροπαράδοτα θέσμια και την οικογένεια, αλλά το ίδιο του το φύλο. Ο Χρύσανθος δεν ενδίδει στις ανάγκες της σάρκας (πείνα, καθαριότητα, κοινωνικότητα, ελευθερία), της οποίας πρώτη και μεγαλύτερη θεωρείται τόσο από τον χριστιανό αφηγητή, όσο κι από τους εθνικούς της ιστορίας, η σεξουαλικότητα. Ο Πολέμιος και ο φίλος του βλέπουν την συμπεριφορά του νεαρού, μόνο που δεν την αντιλαμβάνονται ως υπέρβαση, αλλά ως λήθαργο. Είναι πεπεισμένοι ότι με τα κατάλληλα ερεθίσματα η σάρκα θα αφυπνιστεί, ο Χρύσανθος θα αποδεχτεί τον ανδρισμό, την φύση του, και θα ενδώσει, θα υποταχθεί στις επιταγές της σεξουαλικότητας.

Με τον τρόπο που συγκροτείται η αφήγηση, το φύλο και η σεξουαλικότητα τίθενται απέναντι από την χριστιανική πνευματικότητα. Ο γάμος, και όχι μόνο το σεξ, είναι ένα δόλιο τέχνασμα του Πολέμιου, χειρότερο μάλιστα από την φυλάκιση και την πείνα, για να εξαναγκάσει τον γιο του να εγκαταλείψει τις πεποιθήσεις του. Βέβαια μέσα στο πλέγμα των χριστιανικών ιδεών περί αποχής από την ερωτική πράξη, η αντίσταση στους σαρκικούς πειρασμούς και η αυτοπειθαρχία καθιστούν τον Χρύσανθο άνδρα –όταν ο θάνατος στην αρένα θεωρείται νίκη, γιατί να μην θεωρείται ανδρισμός η παρθενία και η άρνησή του να υποταγεί στις συμβατικές περί φύλου αντιλήψεις;

Μας δίνονται εδώ λοιπόν δυο ισχυρά παραδείγματα περί ανδρισμού κατά την Ύστερη Αρχαιότητα. Ο Πολέμιος εκπροσωπεί τον παραδοσιακό ρωμαϊκό ανδρισμό: είναι φιλόδοξος, ισχυρός, εξωστρεφής και κοινωνικός, ανυπόμονος, κυριαρχικός. Ο Χριστιανός γιος του είναι το ακριβώς αντίθετο: ολιγαρκής, εσωστρεφής, υπομονετικός, ήπιος, ασκητικός, χωρίς κοσμικές τουλάχιστον φιλοδοξίες. Αυτές οι συμπεριφορές εκπορεύονται και ορίζονται από την διαφορετική σεξουαλική ζωή των δύο ανδρών – τουλάχιστον αυτό πιστεύει ο Πολέμιος και ο φίλος του και φαίνεται να συμφωνούν μαζί τους ο Χρύσανθος και ο συγγραφέας, εξ ου και η αντίστασή του στους πειρασμούς. Ο Πολέμιος επιχειρεί να καταστήσει τον γιο του άνδρα με την ρωμαϊκή έννοια, το οποίο είναι τελικά μέρος των πατρικών του καθηκόντων, αφού με τον τρόπο αυτό τον προετοιμάζει για την ενήλικη ζωή. Συνειδητοποιεί αίφνης ο πατέρας ότι η άσκηση στην ρητορική και την φιλοσοφία δεν είναι αρκετή. Έτσι αρχικά τον εγκατέστησε σε έναν

οίκο ανοχής με την ελπίδα ότι θα αποπλανηθεί και στη συνέχεια, όταν απέτυχε και αυτό το στρατήγημα, τον πάντρεψε με μια ευφυή νεαρή Αθηναία, την Δαρεία, που ασπαζόταν την εθνική θρησκεία. Έλπιζε ότι εκεί που ο ίδιος απέτυχε, θα το πετύχαινε ένα έξυπνο και όμορφο κορίτσι –φυσικά διαψεύστηκε, αφού ήταν ο Χρύσανθος που μύησε την Δαρεία στις δικές του αντιλήψεις και τον τρόπο ζωής.

Εδώ σταματάνε οι παρεμβάσεις του Πολέμιου. Από τη στιγμή που ο Χρύσανθος παντρεύτηκε, από τη στιγμή που άνοιξε τον δικό του νοικοκυριό, ο πατέρας του δεν παρεμβαίνει άλλο. Ο γάμος ήταν η τελευταία απόπειρα να αλλάξει το φρόνημα του γιου του, όταν ο Χρύσανθος κατάφερε να προσηλυτίσει την Δαρεία και να την κάνει να συναινέσει στον ασεξουαλικό γάμο που της πρότεινε, ο Πολέμιος αποδέχτηκε την ήττα του, σεβάστηκε τις αποφάσεις του ενήλικα, χειραφετημένου γιου του και δεν ασκεί τις εξουσίες που συνέχιζε, σύμφωνα με το ρωμαϊκό δίκαιο, να έχει πάνω του ως *paterfamilias*. Εξαφανίζεται πλέον από τη ζωή του γιου του, γεγονός που δείχνει ότι διαχωρίζει την θέση του από εκείνον, προσπαθώντας να διασώσει τον εαυτό του από μια πιθανή αποκάλυψη της θρησκευτικής του πίστης. Αφήνει τον Χρύσανθο να υποστεί τις συνέπειες των πράξεών του.

2.6 Τα Μαρτύρια της Σωσάννης και της Μαρίας

Τα *Μαρτύρια* της αγίας Σωσάννης (BHG 1673-1673b) και της αγίας Μαρίας (BHG 1165-1169d) ξεκινούν με παρόμοιο τρόπο: από την αρχή πληροφορούμαστε ότι οι δυο αγίες ήταν κόρες εθνικών ιερέων. Όπως είναι επόμενο, ο αναγνώστης προετοιμάζεται να ακούσει τη συνταρακτική σύγκρουση του πατέρα με την θυγατέρα του, γρήγορα όμως διαψεύδεται. Τόσο η Σωσάννα όσο και η Μαρίνα δεν είχαν να αντιμετωπίσουν την πατρική οργή για τις θρησκευτικές τους επιλογές, αλλά κάτι ίσως πιο χειρότερο: την πλήρη αδιαφορία των πατέρων για τις ίδιες.

Ο Αρτέμιος, εχθρός διάπυρος των Χριστιανών, παντρεύτηκε μια Ιουδαία, την Μάρθα, με την οποία απέκτησε ένα κοριτσάκι⁶⁵. Ο Αρτέμιος δεν ασχολήθηκε καθόλου με την κόρη του. Ευθύς εξαρχής την παρέδωσε στις φροντίδες και την επιμέλεια της

⁶⁵ ASS Sep VI (1757), 153.

συζύγου του. Ακόμα και το όνομα που πήρε η μικρή, Σωσάννα, αποδεικνύει την αδιαφορία του πατέρα, καθώς, όπως έλεγε η Μάρθα:

ἐκ τοῦ ἔθνους τῶν πατέρων ἔσται τὸ ὄνομα καὶ οὐχὶ ἐκ τῶν Ἑλλήνων (153).

Επιπλέον, η ηρωίδα μας ανατράφηκε σύμφωνα με τις Ιουδαϊκές αξίες και αρχές – ο πατέρας δεν ενδιαφέρθηκε να της εμφυσήσει την δική του παράδοση. Και πάλι όμως, η Σωσάννη είναι ο καρπός της συναρπαστικής συμβίωσης ενός εθνικού ιερέα και μιας πιστής Ιουδαίας, απόδειξη για την ανεκτικότητα και την συνύπαρξη ανθρώπων διαφορετικής θρησκείας και πολιτισμικού υπόβαθρου κατά την Ύστερη Αρχαιότητα⁶⁶. Από την σκοπιά βέβαια του αφηγητή, η Σωσάννη είναι το γέννημα δυο εχθρών της δικής του πίστης, την οποία στο τέλος ασπάστηκε και η ίδια⁶⁷. Σε αυτό φαίνεται ότι συνέβαλε η αδιαφορία του πατέρα και η θέρμη με την οποία η Μάρθα της ενστάλαξε τον ιουδαϊκό αξιακό κώδικα. Ο συγγραφέας φαίνεται δηλαδή να αισθάνεται πιο κοντά, πιο άνετα με τους Ιουδαίους, παρά με τους εθνικούς.

Η συμπεριφορά του Αιδεσίου απέναντι στην δική του κόρη ήταν ακόμα πιο ψυχρή. Μόλις η Μαρίνα γεννήθηκε, την παρέδωσε σε τροφό να την μεγαλώσει, η οποία κατοικούσε σε απόσταση 15 σημείων από την Αντιόχεια, την πόλη που ο ίδιος διέμενε⁶⁸. Για να τονιστεί η σκληρότητα και το παράδοξο της συμπεριφοράς του πατέρα, επισημαίνεται ότι η Μαρίνα ήταν η *μία και μονογενής θυγάτηρ* του Αιδεσίου. Η αγία

⁶⁶ Δεν μπόρεσα να εντοπίσω άλλο παράδειγμα γάμου Εθνικού με Ιουδαία στις πηγές και οι σύγχρονοι ερευνητές δεν έχουν καταπιαστεί με το θέμα αυτό. Για τις σχέσεις των Εβραίων με τους Εθνικούς βλ. D. Fluser, “Paganism in Palestine”, S. Safrai, K. M. Stern, *The Jewish People in the First Century*, σελ. 1065-1100. D. Novac, “Gentiles in Rabbinic Thought”, St. T. Katz (επιμ.), *The Cambridge History of Judaism*, τ. Δ΄, Cambridge 2006, σελ. 647-62, όπου συγκεντρώνεται και η σημαντικότερη βιβλιογραφία επί του θέματος.

⁶⁷ Η βιβλιογραφία αναφορικά με τις σχέσεις Εβραίων και Χριστιανών κατά την περίοδο που μας ενδιαφέρει είναι ογκωδέστατη. Ενδεικτικά, βλ. O. Irshai, “Confronting a Christian Empire: Jewish Life and Culture in the World of Early Byzantium”, R. Bonfil, O Irshai, G. G. Stroumsa, R. Talgram, *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden 2012, σελ. 14-64. S. Wilson, *Related Strangers: Jewish-Christian Relations 70-170*, Minneapolis 1995. C. J. Setzer, *Jewish Responses to Early Christians: History and Polemics 30-150*, Minneapolis 1994. L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton 1993. Y. Baer, “Israel, The Christian Church and the Roman Empire from the Time of Septimius Severus to the Edict of Toleration of AD 313”, *Scripta Hierosolymitanea* 7 (1961), σελ. 79-145.

⁶⁸ *Acta S. Marinae et S. Christophori*, εκδ. H. Usener, Βόννη 1886, 16.22-6.

φαίνεται ότι διατηρούσε κάποιες επαφές με την οικογένειά της μέσω της μητέρας της, αλλά όταν εκείνη πέθανε, ο πατέρας της έκοψε κάθε επαφή μαζί της και αποξενώθηκε εντελώς. Μάλιστα ο Αιδέσιος δεν αδιαφορούσε απλώς για την Μαρίνα, αλλά *έβδελύττετο αὐτήν* (ο.π. 16.29). Η επόμενη πρόταση μας διαβεβαιώνει ότι η αγία *ὀνομαστή δὲ ἦν τάχα ἐνώπιον τοῦ ἐπουρανίου πατρὸς καὶ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, αλλά δεν απαλύνει την εντύπωση που δημιουργήσε το *έβδελύττετο*, ούτε φυσικά απαντά στα ερωτήματα που μας δημιουργήθηκαν. Γιατί έχοντας ως δεδομένο ότι ο Αιδέσιος ήταν *ἱερεὺς τῶν δαιμόνων* και ότι το *βδελύττομαι* δηλώνει την αποστροφή την σφοδρή απαρésκεια του υποκειμένου για κάτι. Ο όρος απαντάται και στην Καινή Διαθήκη σε αρκετούς τύπους με αποτέλεσμα να προσδίδεται στην έννοια της αποστροφής θρησκευτική χροιά⁶⁹. Σύμφωνα με τις εθνικές δοξασίες, η έμμηνος ρύση, όπως άλλωστε και στην Εβραϊκή και την Χριστιανική θρησκεία, μίαινε τις γυναίκες. Ακάθαρτες επίσης θεωρούνταν κατά την περίοδο της λοχείας και μετά από την ερωτική επαφή. Όλα αυτά όμως δεν συνεπάγονται μια συνολική αποστροφή για τις γυναίκες, όπως αναφέρεται εδώ. Ίσως στο σημείο αυτό να εκφράζεται ο τρόπος με τον οποίο με τον οποίο έβλεπαν οι Χριστιανοί να ορίζει την θέση της γυναίκας η πατρώα θρησκεία⁷⁰.

Επιπλέον δεν πρέπει λησμονούμε άλλωστε ότι η αγία Μαρίνα διέπρεψε αντιμετωπίζοντας και κατανικώντας τους δαίμονες και τον ίδιο τον σατανά⁷¹. Με δεδομένο ότι ο Ιουστίνος Μάρτυς είχε ήδη ταυτίσει τους αρχαίους θεούς με τους δαίμονες⁷², άποψη που βρήκε μεγάλη ανταπόκριση και διάδοση, η κόρη φαίνεται να καταστρέφει εκείνο που λάτρευε και υπηρετούσε ο πατέρας. Υπό αυτή την έννοια η αποστροφή που ένιωθε ο Αιδέσιος και η προσπάθειά του να απομακρύνει την κόρη του από κοντά του θυμίζει τις αποτυχημένες προσπάθειες των αρχαίων τραγικών ηρώων να

⁶⁹ Ενδεικτικά, Ματθ., 24. 15, Μαρ., 13. 4, Αποκ., 17. 4-5 και 21. 27.

⁷⁰ Για την θέση της γυναίκας στην εθνική θρησκεία, βλ. M. Dillon, *Girls and Women in Classical Religion*, Νέα Υόρκη 2002, κυρίως τις σελ. 236-67. R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Οξφόρδη 1996.

⁷¹ Για το θέμα αυτό βλ. το ενδιαφέρον άρθρο του George P. Bithos, "The View of Satan and Demons in *Acta S. Marinae*", *Studia Patristica* 39 (2006) σελ. 287-292.

⁷² Th. Korteweg, "Justin Martyr and his Demon-Ridden Universe", N. Vos, W. Oten (επιμ.), *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity [Supplements to VC. Text and Studies of Early Christian Life and language]*, Leiden 2011, σελ. 145-58.

αποφύγουν την μοίρα που τους έχει αποκαλυφθεί με κάποιο χρησμό –το *Μαρτύριον τῆς ἁγίας Μαρίνας*, όπως μας έχει διασωθεί, έχει έντονη θεατρικότητα, αφού περιέχει διαλόγους της πρωταγωνίστριας με τα άλλα πρόσωπα, μονωδίες-προσευχές κτλ. Φυσικά ο Αιδέσιος, όπως συμβαίνει σε αυτές τις περιπτώσεις, δεν κατάφερε να εξουδετερώσει την κόρη του, ο έπαρχος Ολύβιος την είδε να βόσκει το κοπάδι που ανήκε στον πατέρα της (*ἔξωμοιοῦτο τῇ μητρὶ τοῦ μακαρίου Ἰωσήφ!* ο.π., 17.19) και μπαίνουμε στο κυρίως μέρος της αφήγησης. Εδώ ο πατέρας δεν αναφέρεται, απουσιάζει, τον αντικαθιστούν οι δαίμονες που λάτρευε. Εκείνους πολεμά η Μαρίνα και διά μέσω αυτών θριαμβεύει επί του πατέρα της.

2.7 *Μαρτύριον τῆς ἁγ. Σιρῆς*

*Ἡ ἄθλησις τῆς ἁγίας μάρτυρος Σιρῆς*⁷³ μας μεταφέρει στην Περσία των μέσων του 6^{ου} αιώνα σε μια περίοδο κατά την οποία δεν διώκονταν συστηματικά οι Χριστιανοί, όπως παλαιότερα, αλλά μεμονωμένα άτομα που αποστάτησαν από τον Ζωροαστρισμό⁷⁴. Το *Μαρτύριο* γράφτηκε κατ' αρχὴν στα Συριακά πιθανότατα από αυτόπτη των γεγονότων και στη συνέχεια μεταφράστηκε στα Ελληνικά. Είναι ένα κείμενο πλούσιο σε πληροφορίες και παρουσιάζει γενικότερο ενδιαφέρον, καθώς παρέχει πολλές και ενδιαφέρουσες πληροφορίες για την θρησκευτική πολιτική του Χοσρόη Α', τις οικογενειακές δομές ή την διοίκηση⁷⁵.

Πατέρα ἔσχεν τῇ διδαχῇ τῆς μαγείας επίσημον καὶ τὴν ἐπ' αὐτοῖς δεκανικὴν ἀρχὴν ἱκανὸν διανύσαντα χρόνον καὶ τῇ τῶν μάγων ἡγεμονείᾳ τῇ λεγομένη μαυῖπτουθὰ πλησιάσαντα ὡς τοῦ Ζωοράστου διδασκαλίαν ἐντελῶν ἀκριβώσαντα. Τοιοῦτον δὲ τὸ τῶν Χριστιανῶν ἐμυσάττετο δόγμα καὶ τὴν ἰδίαν θυγατέρα τῆς πρὸς αὐτοῦς ὁμιλίας διακωλύειν ἐπεμελήσατο, ὡς μηδὲ παρὰ τῶν τῆς χώρας ἑλληνίδων γυναικῶν συγχωρεῖν αὐτὴν ἀνατρέφεσθαι, διὰ τὸ πολλάκις αὐτὰς χριστιανικὴν κεκτηῖσθαι συνήθειαν· ἀλλὰ γυναικᾶ τινὰ μετεστείλατο ἐκ τῆς Πάρς, οὕτως λεγομένης χώρας, καθ' ἣν πᾶσα τῆς μαγείας ἐνίδρυται πλάνη. Ὑπὸ ταύτης μὲν οὖν

⁷³ P. Devos (εκδ.), *AB* 64 (1946), σελ. 87-131.

⁷⁴ Για τη σχέση Χριστιανισμού και Ζωροαστρισμού κατά την Ὑστερη Αρχαιότητα, βλ. B. Dignas και E. Winter, *Rome and Persia In Late Antiquity: Neighbors and Rivals*, Cambridge 2007, σελ. 210-31.

⁷⁵ P. Devos, "La jeune martyre perse sainte Sirin (+ 589)", *AB* 112 (1994), σελ. 5-31.

γυναικὸς ἀνατρέφεται, καὶ τοιαύτη διαγωγὴ συνεθίζεται. Μετὰ δὲ τὴν τοιαύτην ἀνατροφὴν παραχρῆμα πάλιν ἐκ παιδὸς τοῖς μάγοις παραδίδοται καὶ τὴν βδελυρωτάτην αὐτῶν ληρωδίαν παιδεύεται, ὡς καὶ τὴν μυστικὴν λατρείαν ἐκτελέσαι τῆς ἰάσθ λεγομένην, καθ' ἣν ὡς ἐπὶ σεμνοῖς κατορθώμασιν ἐναβρύνονται (2. 113-4)

Η σχέση που είχε ο πατέρας της Σιρής με την πατρώα θρησκεία ήταν ιδιαίτερα στενή, καθώς ο ίδιος υπήρξε θεολόγος του Ζωροαστρισμού και έφθασε πολύ κοντά στο ανώτατο ιερατικό αξίωμα της περιοχής του, θυμίζοντάς μας από αυτή την άποψη τον πατέρα της Σωσάννης και της Μαρίνας, οι οποίοι ήταν ιερείς. Οι ομοιότητες όμως σταματούν εδώ, καθώς ο πατέρας αυτός κάθε άλλο παρά αδιάφορος ήταν για την κόρη του και την ανατροφή της. Επενδύει στην ανατροφή της και επιλέγει με προσοχή τις τροφούς της, φέρνοντας μια τροφή από την Περσία για να την αναλάβει, ώστε να αποφύγει την συναναστροφή με τις *έλληνίδες* (έχει ενδιαφέρον ότι ο όρος εδώ δεν δηλώνει, όπως συνήθως, εκείνους που ακολουθούσαν την εθνική λατρεία, αλλά μάλλον όσες μιλούσαν ελληνικά και μπορούσαν να είναι εθνικές ή χριστιανές –έχει, με άλλα λόγια, εθνολογική χρήση).

Ο συγγραφέας αναφέρει αναλυτικά τις προσπάθειες του πατέρα για να αποτρέψει τον εκχριστιανισμό της κόρης του, υπογραμμίζοντας με τον τρόπο αυτό την αντίθεσή του στον χριστιανισμό και δημιουργώντας παράλληλα τις προϋποθέσεις για μια δραματική σύγκρουση στη συνέχεια. Επιπλέον, ο φόβος ότι η κόρη του θα διολισθήσει στον Χριστιανισμό ενέχει εδώ τον ρόλο αυτοεκπληρούμενης προφητείας. Όπως ο Λάιος, ο οποίος φοβόταν ότι ο γιος του θα τον σκοτώσει για να παντρευτεί την μητέρα του, πήρε όλα τα απαραίτητα μέτρα για να το αποτρέψει μόνο και μόνο για να δημιουργήσει τις προϋποθέσεις να συμβεί, έτσι και ο πατέρας του *Μαρτυρίου* που συζητάμε λαμβάνει όλες τις προφυλάξεις για να εμποδίσει κάτι που στη συνείδηση του κάθε αναγνώστη και ακροατή είναι εξ αρχής αναπότρεπτο. Από αυτή την άποψη, ο πατέρας είναι το κατεξοχήν τραγικό πρόσωπο της ιστορίας.

Η Σιρή γνωρίζει από τις φίλες της τον χριστιανισμό και *ὀρῶσα (...) κατὰ πολὺ διαφέροντα τῇ τε τῶν δογμάτων ὀρθότητι καὶ τῇ τοῦ βίου καθαρότητι, ἔκρινεν τοῦτο μᾶλλον προτίθεσθαι καὶ τῆς ἑλληνικῆς τερατολογίας ἀφίστασθαι (3. 114-5)*. Η κοπέλα άρχισε να παραμελεί τη ζωροαστρική θρησκεία και να υιοθετεί σταδιακά χριστιανικές λατρευτικές πρακτικές, γεγονός που θορύβησε τους οικείους της. Προσπάθησαν να την

πείσουν όχι να απαρνηθεί τον Χριστιανισμό, αλλά να μην παραμελεί το ζωροαστρικό τυπικό, ώστε να μη γίνει γνωστή η μεταστροφή της.

Ἄλλ' ἐγνωκότες οἱ συγγενεῖς αὐτῆς τὴν μὲν πατρικὴν ἀποστρεφόμενην θρησκείαν, τὴν δὲ χριστιανικὴν ἀσπαζομένην λατρείαν, παρήνουν αὐτῇ μαγεύειν καὶ οὕτως τῆς τροφῆς μεταλαμβάνειν· προσκαλοῦνται δὲ καὶ τὴν μητριαν αὐτῆς, ὡς πλεόν αὐτὴν πείθειν ἰσχύουσαν. Ἦτις εὐπροσώπως δῆθεν αὐτῇ συνεβούλευεν τοὺς μὲν ἰδίους ἀδελφοὺς θεραπεύειν καὶ τῷ Θεῷ κρυπτῶς λατρεύειν, τοιαύτης εἶναι γνώμης καὶ ἑαυτὴν ὑποφαίνουσα· καὶ αὐτὴ γὰρ πολλάκις ἠπατᾶτο σῶζεσθαι, κὰν μὴν παρρησίαν τῆς πίστεως ἐπιδείξεται (8. 117)

Η μητριά φαίνεται ότι διέθετε μεγάλη επιρροή τόσο στη Σιρή, όσο και στα άλλα μέλη της οικογένειας και κατάφερε να την πείσει επικαλούμενη και το προσωπικό της παράδειγμα: ήταν και η ίδια χριστιανή, αλλά κρατούσε κρυφές τις απόψεις της όντας πεπεισμένη ότι μπορούσε να σωθεί και με αυτό τον τρόπο. Για αυτό και η κοπέλα θα πρέπει να είναι υπάκουη και εξυπηρετική απέναντι στον πατέρα και τα αδέρφια της, τα αρσενικά μέλη της οικογένειάς της. Η γυναίκα στην παραδοσιακή περσική οικογένεια παρουσιάζεται ως θεραπευτής των ανδρών –ένας ρόλος λίγο-πολύ ανάλογος με εκείνον που διέθεταν οι αρχαίες Ελληνίδες και φυσικά πολύ διαφορετικός από εκείνον που μπορούσε να αποκτήσει μέσα στην Εκκλησία.

Η πυρκαγιά αποφεύχθηκε για την ώρα, αλλά τα υλικά του δράματος, που με τόση επιμέλεια άπλωσε ο συγγραφέας, παρέμεναν εξαιρετικά εύφλεκτα και χρειαζόνταν μια σπίθα για να αρπάξουν φωτιά. Αυτή ήρθε με ένα όνειρο:

Χρόνου δὲ μετὰ ταῦτα τεσσάρων μηνῶν διελθόντος καὶ μελλούσης τῆς μεγάλης νηστείας προσεγγίζειν, βουλευομένη κρυφὰ ταύτην διεκτελέσαι, θεωρεῖ κατ' ὄναρ τοὺς μὲν αὐτῆς ἀδελφοὺς ἐν κοπριᾷ βεβλημένους, τὸν δὲ πατέρα πάλιν ἐπὶ κλίνης οἰκτρᾶς κατακείμενον, καὶ κλίνην ἑτέραν μεγάλην λαμπρῶς κεκοσμημένην καὶ λαὸν προτρεπόμενον αὐτὴν ἐπὶ τῆς εἰρημένης ἀνελθεῖν κλίνης (9. 118).

Αν και το όνειρο αποτελεί ένα είδος απάντησης στις συμβουλές της μητριάς, εκείνη απουσιάζει. Συμμετέχουν μόνο τα μέλη της οικογένειας που συνδέονται με δεσμούς αίματος, ο πατέρας, τα αδέρφια και η ίδια η κόρη. Τα αδέρφια εμφανίζονται πεταμένα, αποκλεισμένα σε μια άκρη, μέσα στην κοπριά. Δεν συμμετέχουν στο κυρίως δράμα του ονείρου, το οποίο εκτυλίσσεται ανάμεσα στη Σιρή και τον πατέρα της, ανάμεσα στις δυο κλίνες δηλαδή. Ο πατέρας έχει ήδη καταλάβει την μία κλίνη, ενώ η

κοπέλα στέκει ακόμα αναποφάσιστη. Πρέπει να διαλέξει πού θα ξαπλώσει, στην ίδια κλίνη με τον πατέρα της, την οίκτρά ή την λαμπρῶς κεκοσμημένην μόνη της; Τα αιμομικτικά σημαινόμενα του ονείρου δίνουν αίφνης άλλη διάσταση στην αντίδραση της κοπέλας απέναντι στην πατρική θρησκεία.

Παρακινημένη από το όνειρο η Σιρή αρχίζει να τηρεί τη νηστεία της Μεγάλης Τεσσαρακοστής και να μην συμμετέχει στις ζωροαστρικές τελετές, γεγονός που κινητοποιήσε εκ νέου τους συγγενείς της.

Ὅθεν τῆς μητριῶς αὐτῆς ἔωθεν μεταστειλαμένης αὐτὴν καὶ προτρεπούσης μαγεύειν κατὰ συνήθειαν, τότε τῆς ἑαυτῆς φανερῶσαι σπουδάζουσα πίσιν, λαβοῦσα τὰ ξύλα δι ὧν ἐμάγευεν κατὰ τοῦ Ζωροάστρου δαιμονιώδη παράδοσιν, φῶς περιλάμπων αὐτὴν ἐθεάσατο, καὶ ῥωσθεῖσα τὰ ξύλα συνέθλασεν καὶ τὴν θυσίαν ἐσκέδασεν καὶ τῷ πυρὶ ἐπέτυσεν τε καὶ ἔσβεσεν, καὶ ἀνέστη λέγουσα: « Ἐγὼ εἰς τὴν ἐκκλησίαν τῶν Χριστιανῶν ἀπέρχομαι καὶ φανερῶς ὁμολογεῖν τὸν χριστιανισμὸν οὐ κωλύομαι. »
(11. 119).

Η παράδοση θέλει τις μητριές να επιβουλεύονται τα τέκνα των συζύγων τους και να τα οδηγούν στην καταστροφή. Είναι γνωστός ο μύθος της Φαίδρας, που ερωτεύτηκε τον γιο του συζύγου της του Θησέα, τον Ιππόλυτο. Στην Ελληνική Μυθολογία συναντάμε επίσης την Σιδηρώ, η οποία διασκεδάζει βασανίζοντας την προγονή της, Τυρώ⁷⁶. Η μητριά της Σιρής φαίνεται να αποτελεί εξαίρεση, καθώς στόχος της είναι να συνετίσει και να προφυλάξει την νεαρή ηρωίδα από την οργή του πατέρα της. Βέβαια, για τον συγγραφέα μας και τον χριστιανό αναγνώστη του, η μητριά αντιπροσωπεύει έναν πειρασμό, που με πονηριά προσπαθεί να εξαπατήσει την Σιρή ώστε να μην ομολογήσει την πίστη της. Η σωτηρία της ζωής της θα σημαίνει τότε απώλεια της ψυχής της, που ισοδυναμεί με καταστροφή. Κατά συνέπεια, η μητριά παρά το γεγονός ότι κάθε άλλο παρά κακομεταχειρίζεται την ηρωίδα, διατηρεί και εδώ τον παραδοσιακό ρόλο της κακιάς.

Ἐλθὼν δὲ ὁ πατὴρ καὶ μαθὼν τὰ πάρ' αὐτῆς κατὰ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν ξύλων τῆς μαγείας γενόμενα, πολλὰς αὐτῇ καὶ δεινὰς ἐδήλωσεν ἀπειλάς, ἐλπίζων αὐτὴν φοβῆσαι καὶ τῆς τοιαύτης προθέσεως ἀποστῆσαι. Αὕτη δὲ τῶν οὕτω παρ' αὐτοῦ λεχθέντων περιεφρόνησεν καὶ τοὺς αὐτοῦ λόγους διέπαιζεν: «Μὴ νομίσης, λέγουσα,

⁷⁶Ι. Κακριδής (επιμ.), *Ελληνική Μυθολογία*, τ. Γ', σελ. 130, Αθήνα 1986.

*τοιούτοις ῥήμασιν ὑποχαυνοῦσθαί με καὶ τῆς τῶν Χριστιανῶν ζῆς ἀφίστασθαι.»
Καὶ κελεύσας αὐτὴν ἐνεχθῆναι καὶ πᾶσαν μηχανὴν αὐτῇ προσαγαγν καὶ μὴ πείσας,
τότε δῆσας αὐτὴν ἐπὶ πολὰς ἡμέρας πικρῶς ἐφασάνισεν, καὶ μάγοις αὐτὴν
συναπέκλεισεν, μηδὲ τροφῆς συγχωρῶν αὐτῇ μεταλαβεῖν μήτε πόματος (11. 119-20)*

Και αυτός ο πατέρας ακολούθησε τη γνωστή μέθοδο, με τις απειλές και τις τιμωρίες, που όμως δεν πτόησαν την κοπέλα. Η φροντίδα και η επιμέλεια που έδειξε στην αρχή για την κόρη του, τώρα μετατρέπονται σε οργή και κακομεταχείριση. Η *πατρική στοργή*, για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο που αναφέρεται στο ίδιο το μαρτύριο⁷⁷, ισχύει μόνο όταν το τέκνο υπακούει χωρίς αντιρρήσεις στην εξουσία του. Αν επιχειρήσει να ξεφύγει, αν διεκδικήσει την ελευθερία του, το περιμένει η σκληρή τιμωρία. Όχι από τον ίδιο, αλλά από το συμβούλιο των μάγων, στους οποίους παραδίδεται η Σιρή μετά τον ολιγοήμερο περιορισμό της. Τελικά οι δυνάμεις του πατέρα δεν ήταν τόσο φοβερές και τρομερές, όσο τις νόμιζαν και τις περιέγραφαν οι συγγενείς. Μπροστά στην χειραφέτηση του τέκνου, οι δυνατότητες αντίδρασης είναι περιορισμένες. Αντιλαμβανόμενος αυτή του την αδυναμία, ο πατέρας ζητάει την ενίσχυση του συμβουλίου:

*Ὅστις συναθροίσας πάντας τοὺς μάγους τῆς ἐπαρχίας ἐν τῷ πυρεῖῳ μεταστείλατο
τὴν ἀγίαν Σιρὴν καὶ περιειργάζετο τὴν αἰτίαν δι' ἣν τῆς πατρικῆς ἀπέστη
παραδόσεως. Αὕτη δὲ ἀπεκρίνατο λέγουσα· «Ἐκαστος εἶδησιν ἔχει διακρῖναι τὸ
συμφέρον· καὶ οὐ καθάπερ τὰ ἄλογα τοῖς γονεῦσιν ἀνεξετάστως ἀκολουθεῖ, οὕτως
ἀνάγκη τοὺς ἀνθρώπους παρέπεσθαι. Κἀγὼ οὖν ἔκρινα τὴν τῶν Χριστιανῶν δόξαν
ὠφέλιμον εἶναι καὶ οὐχ ἦν οἱ γονεῖς μου κατέχουσιν». (12. 120)*

Πατρῶα θρησκεία και πατρική εξουσία εμφανίζονται αλληλένδετα συνδεδεμένα. Το ένα στηρίζει και γεννά το άλλο δημιουργώντας ένα πλέγμα συνηθειών που κρατάνε το άτομο δεμένο μέσα στην οικογένεια και την κοινότητα. Εκεί δεν υπάρχει χώρος για κριτική σκέψη και εκλογίκευση, δηλαδή για εξατομίκευση, γιατί είτε το σύστημα θα καταρρεύσει, είτε το άτομο θα καταστραφεί –σε βάθος χρόνου και τα δυο. Γι' αυτό, όταν το συμβούλιο των μάγων εγκალεί την κόρη επειδή *ἀπέστη τῆς πατρικῆς παραδόσεως*, ουσιαστικά την εγκάλει γιατί αποστατεί από την κοινότητα και την επιρροή του. Η δική τους θέση βρίσκεται στην συνήθεια και την πεποίθηση – η Σιρή, αντιθέτως, στην γενναία

⁷⁷ Ο.π., 11.119

απάντησή της αναφέρεται στο προσωπικό της συμφέρον και τη λογική. Έτσι ένα Μαρτύριο που ξεκίνησε ως σύγκρουση πατέρα-κόρης με βαθιά, καταγωγικά χαρακτηριστικά και κίνητρα, καταλήγει σε μια μάχη στις παραδοσιακές κοινωνικές δομές και του ατόμου.

2.8 Μαρτύριον τῆς ἁγ. Βαρβάρας

Η πιο διάσημη αγία που αντιμετώπισε την αντίδραση του εθνικού πατέρα της είναι αναμφισβήτητη η αγία Βαρβάρα (BHG 213-218q). Εδώ δεν έχουμε την αδιαφορία του Αρτέμιου για την Σωσάννη, ούτε την υπόγεια εχθρότητα του Αιδεσίου για την Μαρίνα, αλλά έντονα και δυνατά συναισθήματα, αγάπης, τρυφερότητας, οργής, έλξης, άπωσης, μίσους.

Σύμφωνα με την ιστορία μας, κατά την βασιλεία του Μαξιμιανού ο Διόσκορος, *πλούσιος σφόδρα*, κατασκεύασε *πύργον ύψηλόν* και έκλεισε εκεί την κόρη του *ὥστε μὴ ὀρᾶσθαι αὐτὴν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων*⁷⁸.

Το μυθικό στοιχείο εμφανίζεται από την αρχή της αφήγησης. Το *Μαρτύριον τῆς ἁγίας Βαρβάρας* ἄλλωστε δεν είναι το στεγνό πρακτικό μιας δίκης, αλλά μια θαυμαστή ιστορία, που έχει ενσωματώσει τις παραδόσεις που έχουν δημιουργηθεί στο μεταξύ και είναι γεμάτη θαύματα, οράματα και θείες παρεμβάσεις.

Μαζί όμως με τον μύθο εισάγεται και η παράδοξη σχέση του Διοσκόρου με την κόρη του. Ο πατέρας αποκρύπτει την κόρη από την υπόλοιπη κοινότητα και διεκδικεί να έχει αποκλειστική πρόσβαση στο *ὑπερβάλλον κάλλος τῆς ὠραιότητος αὐτῆς*⁷⁹. Η αποκλειστικότητα που διεκδικεί ο Διόσκορος στη Βαρβάρα συμβολίζεται στο οίκημα που κατασκευάζει για εκείνη. Είναι πύργος, δηλαδή οχυρό, και μάλιστα υψηλός, απρόσιτος, αποκομμένος και απροσπέλαστος από την κοινότητα, η οποία, προφανώς, εκλαμβάνεται ως απειλή. Ταυτοχρόνως το ύψος του πύργου δηλώνει την πνευματικότητα της Βαρβάρας (βρισκόταν κοντά στον ουρανό), αλλά και τον τρόπο που την έβλεπε ο πατέρας της: απρόσιτη και υπερβατική, ασώματη και εξαύλωμένη. Αυτό τονίζεται στο

⁷⁸ J. Viteau, *Passion des saints Ecaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anyisia*, Paris 1897, 89. 3-12.

⁷⁹ Ο.π.

οίκημα που ο Διόσκορος κατασκευάζει για τον εαυτό του: ένα λουτρό, χαμηλό, κάτω από τον πύργο· ένα οίκημα που υπηρετεί το σώμα.

Στη συνέχεια της διήγησης καθίσταται ακόμα πιο σαφής η απόσταση της Βαρβάρας από την κοινότητα και η απομόνωσή της, αλλά και η ιδιαίτερη σχέση με τον πατέρα της:

Υπεμνήσθησαν (της Βαρβάρας) δέ τινες τῶν μεγιστάνων καὶ ἦλθον πρὸς τὸν πατέρα αὐτῆς καὶ ὑπέμνησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς τοῦ ἀγαγέσθαι αὐτὴν εἰς γάμον (89.12-14)

Το ρήμα *ὑπομνήσκω* αποτυπώνει το γεγονός ότι η Βαρβάρα δεν ήταν μέσα στην καθημερινότητα των συμπολιτών της, αλλά ξεχασμένη στον υψηλό της πύργο. Είναι ενδεικτικό της σχέσης πατέρα-κόρης και το γεγονός ότι ο Διόσκορος δεν αποφάσισε για την κόρη του, όπως ήταν η συνήθεια της εποχής, αλλά προτίμησε να την ρωτήσει. Ο Διόσκορος μείωσε την δική του εξουσία ως πατέρα και παραχώρησε στη θυγατέρα του δικαιώματα που δεν απολάμβαναν τα άλλα κορίτσια της ηλικίας της. Ο περιορισμός της Βαρβάρας, ο εγκλεισμός της, είχε από την πλευρά αυτή και κάποια πλεονεκτήματα. Και έπειτα αποδεικνύεται η εμπιστοσύνη που είχε ο πατέρας στην κρίση της κόρης του. Εμπιστοσύνη όχι τόσο ότι θα επιλέξει το αντικειμενικά σωστό, αλλά μάλλον ότι η απόφασή της δεν θα απογοητεύσει τον ίδιο.

«Τέκνον ἔμὸν γλυκύτατον, τινὲς τῶν μεγιστάνων ἐλθόντες ὑπέμνησόν με σοῦ περὶ γάμου. Τί οὖν βούλει, τέκνον καὶ σπλάγχχνον ἐμόν;» (89.15-7)

Η διατύπωση αποτυπώνει όλη την τρυφερότητα των αισθημάτων του Διόσκορου για την Βαρβάρα. Περιγράφει την σχέση τους κατά το παρελθόν και κάνει ακόμα πιο δραματική την μελλοντική συμπεριφορά του.

Ἡ δὲ ἀτενίσασα εἰς αὐτὸν μετ' ὀργῆς εἶπεν: «Μη ἀναγκάσης με, πάτερ, τοῦτο πρᾶξαι, ἐπεὶ ἔμαντὴν ἀναιρῶ» Ὁ δὲ ἀναχωρήσας ἀπ' αὐτῆς, κατελθὼν ἀπὸ τοῦ πύργου, προσέμεινεν τῷ κτιζομένῳ παρ' αὐτοῦ λουτρῷ (89.17-20).

Επάνω στον πύργο εγκλειστη η Βαρβάρα αποτελούσε για τον Διόσκορο εγγύτατη αλλά και απόμακρη παρουσία και με την άρνησή της να παντρευτεί, διατηρεί αυτή την κατάσταση. Βέβαια η άρνηση δεν οφείλεται στην επιθυμία να συνεχίσει να ζει με τον πατέρα, αλλά αντιθέτως στην απόφασή της να αφοσιωθεί στην πίστη της. Να απομακρυνθεί δηλαδή από κοντά του, με τρόπο διαφορετικό από εκείνον που όριζε η κοινωνική σύμβαση, τον γάμο. Ο γάμος υπονοείται και εδώ ως το αντίθετο της

χριστιανικής πνευματικής ζωής, ο εχθρός της. Η Βαρβάρα μάλιστα προτιμά να αυτοκτονήσει παρά να παντρευτεί. Αυτό το στοιχείο έχει μεγάλη σημασία στην εξέλιξη της ιστορίας, καθώς στο σημείο αυτό διαφεύγουν ακόμα από τον Διόσκορο οι πραγματικοί λόγοι που η κόρη του αρνήθηκε να παντρευτεί και προτίμησε να διαμένει στον πύργο.

Η ομολογία πίστης της Βαρβάρας στον πατέρα της έγινε αργότερα με αφορμή το λουτρό: η αγία ζήτησε από τους χτίστες να φτιάξουν τρία παράθυρα αντί για δύο που τους είχε παραγγείλει ο Διόσκορος. Όταν αργότερα εκείνος την ρώτησε γιατί άλλαξε το σχέδιο, χωρίς δισταγμό του απάντησε:

«Θέασαι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα». Τότε θυμοῦ πλησθεὶς ὁ πατὴρ αὐτῆς ἤρην τὴν σπάθην τοῦ σφάζει αὐτήν. (93, 6-8)

Ο Διόσκορος σε αντίθεση με τον Πολέμιο δεν θέλει να σωφρονίσει, αλλά να την τιμωρήσει την κόρη του. Αντιδρά στην αποκάλυψη περισσότερο ως εξαπατημένος εραστής παρά ως paterfamilias που αμφισβητείται η εξουσία και το κύρος του. Η απειλή της σπάθης αντικαθιστά την ασφάλεια του πύργου, αλλά η Βαρβάρα θαυματουργικά μεταφέρεται στην κορυφή του γειτονικού βουνού. Έτσι το βουνό, ο πύργος που έφτιαξε ο Θεός διασώζει και προφυλάσσει την αγία. Η θεία παρέμβαση όμως δεν προστατεύει μόνο την κόρη από την οργή του πατέρα, αλλά και τον ίδιο τον Διόσκορο από τις συνέπειες της οργής του. Του παρέχει χρόνο και απόσταση να σκεφτεί και να αλλάξει την στάση του. Έτσι, όταν αργότερα ο Διόσκορος βρίσκει την Βαρβάρα δεν αποπειράται ξανά να την σκοτώσει, αλλά αφού την ξυλοκόπησε, την φυλάκισε *ἐν κελλίῳ πενιχρῶ* μέχρι να μπορέσει να την παραδώσει στον ηγεμόνα Μαρκιανό⁸⁰.

Στα χέρια του Μαρκιανού η αγία υφίσταται φρικτά βασανιστήρια, όταν αρνείται να θυσιάσει στους θεούς, ξυλοδαρμούς, γδαρσίματα, αποκοπή των μαστών, διαπόμπευση, για να καταδικαστεί τελικά σε θάνατο. Την ποινή ανέλαβε να την εκτελέσει ο ίδιος ο πατέρας της, ο οποίος συνεχίζει να διακατέχεται από πολύ έντονα συναισθήματα απέναντι στην κόρη του, οργή και θυμό. Αυτή τη φορά δεν υπήρξε καμιά θεία παρέμβαση να τον εμποδίσει. Ο Διόσκορος μπορεί πλέον να κάνει υπό την αιγίδα του κοσμικού νόμου εκείνο που αρχικά τον απέτρεψε η Θεία Πρόνοια και αργότερα ο ίδιος δίστασε. Έτσι ο πατέρας υποχώρησε στο πάθος του, ανέβηκαν στο όρος και

⁸⁰ Ο.π., 93, 16-21.

διαπέρασε το σώμα της ίδιας του της κόρης με το ξίφος του⁸¹, υποκύπτοντας στο θυμικό και τα πρωτόγονα ένστικτα –τα φαλλικά σύμβολα που χαρακτηρίζουν τη σχέση πατέρας και κόρης και τα οποία έρχονται και επανέρχονται κατά την διάρκεια της αφήγησης, κορυφώνονται στο σημείο αυτό. Μια τέτοια πράξη, αν και νομιμοποιήθηκε από την κοσμική εξουσία, παραμένει απεχθής και καταπατά κάθε ιερό νόμο και κοινωνική σύμβαση. Αποδεικνύει απλώς τον παραλογισμό και το ανίερρον της συγκεκριμένης εξουσίας. Δεν θα μπορούσε λοιπόν με κανένα τρόπο να γίνει ανεκτή από τον υπέρτατο θεικό νόμο, την υπέρτατη κρίση, αλλά επιφέρει την άμεση καταστροφή των αυτουργών:

Κατερχομένου δὲ Διοσκόρου τοῦ πατρὸς τῆς ἁγίας Βαρβάρας ἀπὸ τοῦ ὄρους, πῦρ ἔπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέφαγεν αὐτὸν καὶ τὸν ἡγεμόνα Μαρκιανόν, ὥστε μὴδὲ τὸν χοῦν αὐτῶν εὐρεθῆναι (99, 16-9)

Η διαφορά του *Μαρτυρίου τῆς ἁγίας Βαρβάρας* με την *Αντιγόνη* του Σοφοκλή είναι καταφανής. Εκεί η εμμοτική τήρηση του πατρῶου εθιμικού νόμου από την ηρωίδα κατά παράβαση του κοσμικού την οδηγεί στην καταστροφή της, σύμφωνα με το κοσμικό δίκαιο. Στο *Μαρτύριον τῆς ἁγ. Βαρβάρας* είναι η εμμοτική τήρηση του κοσμικού νόμου από τον πατέρα και η παραβίαση του ἀγραφου, ηθικού, που φέρνει την καταστροφή, όχι μόνο του ίδιου, αλλά και του ηγεμόνα, του εκπροσώπου της εξουσίας. Ο θάνατος της ίδιας της Βαρβάρας από την άλλη μέσα στο πλαίσιο της Χριστιανικής αντίληψης δεν της προσφέρει απλώς ηθική δικαίωση, όπως στην σοφόκλεια ηρωίδα, αλλά συνιστά κανονική νίκη επί του εχθρού.

2.9 *Μαρτύριον τῆς ἁγ. Περπέτουας καὶ τῶν σὺν αὐτῇ τελειωθέντων*

Τις σημαντικότερες πληροφορίες σχετικά με τη σχέση του Εθνικού πατέρα με την Χριστιανή κόρη του τις αντλούμε από το *Μαρτύριον τῆς ἁγ. Περπετούας* (BHG 1482)⁸², που είναι ένα από τα σημαντικότερα κείμενα του αρχαίου Χριστιανισμού και της μαρτυριολογικής λογοτεχνίας. Το *Μαρτύριον τῆς Περπετούας* δεν είναι ένα συνηθισμένο κείμενο και οπωσδήποτε είναι εντελώς διαφορετικού ύφους από τα λογοτεχνικά *Μαρτύρια* που σχολιάσαμε στις προηγούμενες σελίδες, καθώς έχει ενσωματώσει τις

⁸¹ Ο.π., 97, 22-4.

⁸² *Μαρτύριον ἁγ. Περπετούας*, έκδ. J. Amat [SC 417], Παρίσι 1996.

προσωπικές σημειώσεις που κρατούσε η ηρωίδα κατά την διάρκεια της φυλάκισής της και ενώ περίμενε την εκτέλεση στην αρένα τον Μάρτιο του 204. Έχουμε λοιπόν ένα κατά το μάλλον ή ήττον αυθεντικό προκωνσταντίνειο *Μαρτύριο* από την εποχή του Σεπτίμιου Σεβήρου⁸³, το οποίο μας δίνει πολύτιμες ειδήσεις για τη ζωή στη φυλακή, την οργάνωση της τοπικής Εκκλησίας, την Ρωμαϊκή διοίκηση στην περιοχή, τις σχέσεις των Χριστιανών μεταξύ τους και με το περιβάλλον τους, οικογενειακό και κοινωνικό, πώς αντιμετώπιζαν οι ίδιοι την ομολογία και το μαρτύριο και όλα αυτά μέσα από το βλέμμα μιας νεαρής γυναίκας, της εικοσιδύαχρονης Περπετούας. Το ενδιαφέρον συνεπώς που έχουν δείξει οι σύγχρονοι ερευνητές και η ογκώδης βιβλιογραφία γύρω από αυτό είναι συνεπώς απολύτως δικαιολογημένα. Η σημασία του είχε αναγνωριστεί ήδη στην εποχή του, όπως φανερώνουν οι δυο εκδοχές που μας σώζονται, μία στα λατινικά και μία στα ελληνικά. Το ερώτημα ποια είναι η πρωτότυπη και ποια η μετάφραση έχει απασχολήσει την έρευνα, καθώς υπάρχουν στοιχεία που να συνηγορούν υπέρ και των δύο απόψεων, αλλά οι περισσότεροι κλίνουν πλέον προς την προτεραιότητα της λατινικής⁸⁴.

Το *Μαρτύριον τῆς Περπετούας*, όπως μας έχει σωθεί, αποτελείται από 5 μέρη:

1. Εισαγωγή του συλλέκτη και εκδότη του Μαρτυρίου (1-2).
2. Το ημερολόγιο φυλακής της Περπετούας (3-10).
3. Το όραμα που είδε ο Σάτυρος, ένας από τους φυλακισμένους συντρόφους της κεντρικής ηρωίδας καταγεγραμμένο από τον ίδιο (11-13).
4. Περιγραφή του μαρτυρίου από τον εκδότη (14-21.4).
5. Επίλογος (21.5)

⁸³ Η Ε. Ronsse στο πολύ ενδιαφέρον άρθρο της “Rhetoric of Martyrs: Listening to Saints Perpetua and Felicitas”, *JECS* 14.3 (2006), σελ. 285-327, εξετάζει τα ρητορικά σχήματα που χρησιμοποιούνται στο Μαρτύριο, χωρίς όμως να αμφισβητεί την ιστορικότητά του.

⁸⁴ Για το θέμα αυτό, βλ. ενδεικτικά το σχετικό κεφάλαιο που αφιερώνει στην Εισαγωγή της η εκδότις, σελ. 51-66 και την συζήτηση του Τ. D. Barnes, *Early Christian Hagiography*, σελ. 68-71, όπου συνοψίζεται η προβληματική. Εξαιρετικά ενδιαφέρον είναι και το άρθρο των Th. J. Heffernan και J. E. Shelman, “Paradisus in carcere: The Vocabulary of Imprisonment and the Theology of Martyrdom in The Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitas”, *JECS* 14.2 (2006), σελ. 217-23, όπου εξετάζονται οι νοηματικές διαφορές των όρων σχετικά με την φυλάκιση της Περπετούας, που χρησιμοποιούνται στην λατινική και την ελληνική εκδοχή, καθώς και τα θεολογικά τους σημαινόμενα.

Ο ανώνυμος εκδότης μας συστήνει την κεντρική ηρωίδα στην εισαγωγή:

...Οὐιβία Περπετούα, ἥτις ἦν γεννηθεῖσα εὐγενῶς καὶ τραφεῖσα πολυτελῶς γαμηθεῖσά τε ἐξόχως. Αὕτη εἶχεν πατέρα καὶ μητέρα καὶ δύο ἀδελφούς, ὧν ὁ ἕτερος ἦν ὡσαύτως κατηχούμενος· εἶχεν δὲ καὶ τέκνον, ὃ πρὸς τοῖς μασθοῖς ἔτι ἐθήλαζεν.

Ἦν δὲ αὐτὴ ἐτῶν εἴκοσι δύο (104-6, Π.1-3)

Η περιγραφή είναι σύντομη αλλά ακριβής. Η καλή ανατροφή της Περπετούας πιστοποιείται στο κείμενο που έγραψε, ενώ η ευγενική της καταγωγή συνάγεται και από το οικογενειακό της όνομα (Οὐιβία, Vibia), το οποίο, όπως παρατηρεί ο B. D. Shaw, αποδεικνύει ότι η οικογένειά της είχε λάβει την ρωμαϊκή υπηκοότητα πριν από πολλές γενιές⁸⁵.

Ο εθνικός πατέρας κυριαρχεί στην αφήγηση της Περπετούας. Περιγράφονται με λεπτομέρειες οι τέσσερις επισκέψεις του, κατά τις οποίες προσπαθούσε να την μεταπείσει, καθώς και ο συναισθηματικός αντίκτυπος που είχαν πάνω της. Παρούσα είναι και η χριστιανή μητέρα, σε αντίθεση με τα λογοτεχνικά μαρτύρια που συζητήσαμε πιο πριν, αν και μένει στο βάθος της αφήγησης χωρίς ενεργό ρόλο στη δράση. Η σχέση με την κόρη της χαρακτηρίζεται από εμπιστοσύνη και ζεστασιά, αλλά είναι ενδεικτικό ότι ενώ η επίσκεψή της στη φυλακή αναφέρεται με τρεις λέξεις (*τῇ μητρὶ προσελάλουν*, 110, ΠΙ.8), οι συναντήσεις με τον πατέρα περιγράφονται αναλυτικά και καταγράφονται ακόμα και οι διάλογοι. Επίσης αναφέρεται στον κατηχούμενο αδελφό της, ο οποίος, όπως φαίνεται, την θαύμαζε και την αγαπούσε και ήταν πρόθυμος να την βοηθήσει σε ό,τι χρειαζόταν. Το μωρό της, όπως ίσως θα περίμενε κανείς, είναι αιτία διαρκούς άγχους και θλίψεων για τη νεαρή μητέρα. Εκείνος όμως που απουσιάζει ολοκληρωτικά και, θα λέγαμε, προκλητικά από τις σημειώσεις της είναι ο σύζυγός της. Η μόνη αναφορά που γίνεται σε αυτόν είναι από τον εκδότη στην Εισαγωγή –η Περπετούα δεν τον αναφέρει καθόλου. Το ερώτημα σχετίζεται και με την τύχη του γιου της Περπετούας, τον οποίο αναλαμβάνει ο πατέρας της και παππούς του λίγες μέρες πριν εκείνη οδηγηθεί στην αρένα. Σύμφωνα με το Ρωμαϊκό δίκαιο της εποχής, η ίδια θα μπορούσε και μετά τον γάμο της να ανήκει στην familia του πατέρα της, το παιδί της όμως ανήκε σε εκείνη του

⁸⁵ “The Passion of Perpetua”, *Past & Present* 139 (May, 1993), σελ. 10-11.

πατέρα του⁸⁶. Συνεπώς την κηδεμονία του έπρεπε να αναλάβει εκείνος ή κάποιο άλλο μέλος της οικογένειάς του και όχι η οικογένεια της Περπετούας. Η απουσία του έχει ερμηνευτεί με κάθε δυνατό τρόπο. Η άποψη του W. H. Shewring ότι έχει πεθάνει⁸⁷ είναι ίσως η πιο αδύναμη γιατί η Περπετούα θα αναφερόταν ως χήρα. Οι Tilley και Dronke πιστεύουν ότι απουσίαζε κατά τη διάρκεια των συμβάντων⁸⁸, όμως ούτε και αυτή η ερμηνεία ικανοποιεί, καθώς ο σύζυγός δεν απουσιάζει απλώς από τα δρώμενα, αλλά συνολικά από την συνείδηση της Περπετούας. Ο αδελφός της που πέθανε σε ηλικία 6 χρονών την επισκέπτεται στα όνειρά της, ο σύζυγός της απέχει ολοκληρωτικά από κάθε συνειδητή ή ασυνείδητη δραστηριότητα που καταγράφει. Ο Shaw ξεκινά το σκεπτικό του από τη φράση της Περπετούας *έν ὄλω τῷ ἐμῷ γένει μόνος (ὁ πατήρ) οὐκ ἠγαλλιᾶτο ἐν τῷ ἐμῷ πάθει* (V. 118-22), ερμηνεύει το *ἠγαλλιᾶτο* ως χαιρεκακία και ταυτίζει τῷ γένει με την οικογένεια του πατέρα της. Καταλήγει έτσι στο συμπέρασμα ότι ο σύζυγός της πρέπει να ήταν κάποιος ξάδελφος από την οικογένεια του πατέρα της, ο οποίος θα ήταν εθνικός όπως εκείνος, και μάλιστα τόσο φανατικός, ώστε συμφωνούσε με την πολιτική της Ρωμαϊκής διοίκησης και χαιρόταν με όσα επρόκειτο να υποστεί η γυναίκα του⁸⁹. Με τον τρόπο αυτό ο Shaw εξηγεί ικανοποιητικά γιατί τον γιο της Περπετούας τον ανέλαβε ο πατέρας και όχι ο σύζυγός της ή ο πατέρας του συζύγου της. Πιο σωστό όμως είναι να θεωρήσουμε ότι το *ἠγαλλιᾶτο* αναφέρεται στη χαρά που έπαιρναν οι Χριστιανοί, και δη όσοι ανήκαν στο παρακλάδι του Μοντανισμού, ενώπιον της προοπτικής του μαρτυρίου⁹⁰. Έτσι ο πατέρας ήταν ο μόνος στην οικογένεια που δεν χαιρόταν με την επιλογή της κόρης του –δεν την κατανοούσε καν, όπως θα δούμε και πιο κάτω. Συνεπώς ο σύζυγός της είτε συμπεριλαμβανόταν ανάμεσα σε εκείνους που ένιωθαν αγαλλίαση, ήταν δηλαδή Χριστιανός και ο ίδιος, είτε η στάση, η γνώμη και τα αισθήματά του δεν απασχολούσαν

⁸⁶ S. Treggiari, *Roman Marriage: Iusti Coniuges From the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Οξφόρδη 1991, 28-36.

⁸⁷ *The Passion of SS. Perpetua and Felicity: A New Edition and Translation of the Latin Text Together with the Sermons of S. Augustine upon These Saints*, Λονδίνο 1931, σελ. xiv.

⁸⁸ M. Tilley, “The Passion of Perpetua and Felicity”, *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary* τ. β’, S. Fiorenza (επ.), Νέα Υόρκη 1994, σελ. 843. P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridge 1984, σελ. 282 υπ. 3

⁸⁹ Shaw, ο.π., σελ. 24-5.

⁹⁰ Για το θέμα αυτό, βλ. A. Wypustek, “Magic, Montanism, Perpetua, and Severian Persecution”, VC 51.3 (1997), σελ. 276-97.

καθόλου την Περπετούα. Σε ένα πιο πρόσφατο άρθρο η C. Osiek προσπαθεί να λύσει ενδοκειμενικά τον γρίφο προτείνοντας τον Σάτυρο ως σύζυγο της Περπετούας⁹¹. Ο ιδιαίτερος δεσμός ανάμεσα στους δυο πιστοποιείται από το γεγονός ότι ο ένας πρωταγωνιστεί στα όνειρα του άλλου. Επιπλέον, αφού και οι δυο γονείς οδεύουν για την αρένα, εξηγείται γιατί ο πατέρας της Περπετούας ανέλαβε το βρέφος: ο πατέρας του Σατύρου θα είχε πεθάνει. Το μεγαλύτερο προσόν αυτής της θεωρίας είναι η απλότητά της, εδώ βρίσκεται όμως και η μεγαλύτερη αδυναμία της. Γιατί αν αυτός ήταν σύζυγος της Περπετούας πολύ απλά θα αναφερόταν ως τέτοιος αν όχι από την ίδια, από τον επιμελητή των κειμένων τους στην εισαγωγή, όταν μας συστήνει εκείνη, τον Σάτυρο και τους συντρόφους τους. Κατά τη γνώμη μας, καμιά θεωρία από όσες έχουν διατυπωθεί δεν απαντά ικανοποιητικά παρά τα επιμέρους πλεονεκτήματά τους και το σχετικό ερώτημα συνεχίζει να υφίσταται.

Βασικό χαρακτηριστικό των λογοτεχνικών *Μαρτυρίων* που έχουμε συζητήσει είναι το γεγονός ότι η ψυχολογία και η στάση των πρωταγωνιστών, του εθνικού πατέρα / θύτη και του χριστιανού τέκνου / θύματος, παραμένουν από την αρχή ίδιες, άκαμπτες, αναλλοίωτες, μέχρι που κάποιος από τους δυο επικρατεί ή υποχωρεί. Δεν υπάρχουν διακυμάνσεις, διαφοροποιήσεις, εναλλαγές ή εσωτερικές συγκρούσεις, καθώς καθένα από τα πρόσωπα ενδύεται τον μονοδιάστατο ρόλο του καλού ή του κακού. Το μίσος, για παράδειγμα, του Διόσκορου είναι αμιγές και δεν μετριάζεται από όσα στο μεταξύ συμβαίνουν: με ξίφος επιχείρησε να σκοτώσει την κόρη τους στην αρχή, ευθύς μόλις ομολόγησε την πίστη της, με ξίφος την εκτελεί στο τέλος, σαν να μην έχει μεσολαβήσει τίποτα.

Αντιθέτως, το *Μαρτύριον τῆς Περπετούας* καταγράφει με συγκλονιστική ενάργεια τις διάφορες φάσεις από τις οποίες διέρχονται πατέρας και κόρη καθώς πλησιάζει η στιγμή της εκτέλεσής της⁹². Όπως άλλωστε θα περίμενε κανείς, μια τέτοια εμπειρία δεν αφήνει κανέναν αλώβητο – κανείς δεν είναι στο τέλος όπως ξεκίνησε στην αφετηρία. Μάλιστα η Περπετούα, έχοντας απόλυτη συνείδηση του εγώ της, καταγράφει την

⁹¹ C. Osiek, “Perpetua’s Husband”, *J ECS* 10.2 (2002), σελ. 287-90.

⁹² M. R. Lefkowitz, “The Motivations for St. Perpetua’s Martyrdom”, *JAAR* 44.3 (1976), σελ. 417-21, επιχειρεί μια ενδιαφέρουσα ανάγνωση της σχέσης της Περπετούας με τον πατέρα της με βάση την φροϋδική ψυχανάλυση.

διαφορά ανάμεσα στα συναισθήματα λύπης και συμπόνιας που της προκαλούσε ο πατέρας της και τον ψυχρό τρόπο με τον οποίο του φερόταν. Σε αυτό ακριβώς το εσωτερικό ταξίδι κόρης και πατέρα, στο πώς διαμορφωνόταν η σχέση τους κατά την διάρκεια της κράτησης της Περπετούας, θα εστιάσουμε στις επόμενες σελίδες.

Η πρώτη συνάντηση πατέρα και κόρης συνέβη ενώ εκείνη δεν είχε ακόμα οδηγηθεί στη φυλακή, αλλά ήταν παρατηρουμένη:

ἐπεχείρει ὁ πατήρ μου λόγοις πείθειν με κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εὐσπλαγχνίαν τῆς προκειμένης ὁμολογίας ἐκπεσεῖν. Κἀγὼ πρὸς αὐτόν· Πάτερ, ἔφην, ὄρας λόγου χάριν σκεῦος κείμενον ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων; Κακεῖνος ἀπεκρίθη· Ὁρῶ. Κἀγὼ· Ἄλλο ὀνομάζειν αὐτὸ μὴ θέμις; Οὐδὲ δύναμαι εἰ μὴ ὃ εἶμι, τουτέστιν Χριστιανή. Τότε ὁ πατήρ μου, ταραχθεὶς τῷδε ἐπελθὼν ἠθέλησεν τοὺς ὀφθαλμοὺς μου ἐξορύξαι· ἔπειτα μόνον κράζας ἐξῆλθεν νικηθεὶς μετὰ τῶν τοῦ διαβόλου μηχανῶν. Τότε ὀλιγὰς ἡμέρας ἀποδημήσαντος αὐτοῦ, ἠύχαρίστησα τῷ Κυρίῳ καὶ ἤσθην ἀπόντος αὐτοῦ (106-8, III.1-4)

Ο πατέρας προσέρχεται στη συνάντηση επιβλητικός, με όλο το κύρος και την εξουσία που του δίνει η θέση του ως paterfamilias και αποπειράται να αλλάξει την γνώμη της κόρης του. Δεν χρησιμοποιεί βεβαίως βία, αλλά *εὐσπλαγχνία*, επιείκεια. Η Περπετούα όμως έχει συνείδηση πως αντιμετωπίζει τον φορέα μιας εξουσίας. Ξέρει ότι αυτή είναι η πρώτη της ομολογία, η πρώτη μαρτυρία, για αυτό καταγράφει την συνάντηση με ύφος που παραπέμπει στα πρακτικά των ανακρίσεων. Εδώ δεν έχουμε τον διάλογο πατέρα και κόρης, αλλά του δικαστή με τον κατηγορούμενο. Η άκαμπτη και σταθερή στάση που τηρεί η κοπέλα καθ' όλη την διάρκεια της συζήτησης, πιθανότατα σε ύφος που εκείνος δεν είχε συνηθίσει, τον εξοργίζει. Η συνάντηση δεν ήταν αυτή που ο πατέρας περίμενε – στην πραγματικότητα η Περπετούα δεν είναι καν διατεθειμένη να συζητήσει μαζί του, απλώς του ανακοινώνει τις προθέσεις της. Έτσι αποπειράται να την τιμωρήσει σωματικά εκείνη την ίδια στιγμή, αλλά τελικά επικράτησε η ψυχραιμία και αποχώρησε οργισμένος.

Η εμπειρία της πρώτης αυτής αντιπαράθεσης αποδεικνύεται ιδιαίτερος επώδυνη και για τους δυο. Ο πατέρας φεύγει και για μέρες δεν μπορεί να αντικρίσει την κόρη του, ενώ η Περπετούα είναι πλέον πεπεισμένη ότι εκείνος δεν είναι παρά ένα ενεργούμενο του διαβόλου, κάποιος που πρέπει να νικήσει. Η απουσία του της δίνει την δυνατότητα να ανασυνταχθεί ψυχολογικά και να επουλώσει τις πληγές της. Να συγκεντρώσει τις δυνάμεις της για τον επόμενο γύρο.

Η δεύτερη συνάντηση έλαβε χώρα λίγες μέρες πριν την επίσημη δίκη και βρήκε τους δυο πρωταγωνιστές σημαντικά αλλαγμένους:

Μετὰ δὲ ἡμέρας ὀλίγας ἔγνωμεν μέλλειν ἡμᾶς ἀκουσθήσεσθαι. Παρεγένετο δὲ καὶ ὁ πατήρ ἐκ τῆς πόλεως ἀδημονία μαραινόμενος, καὶ ἀνέβη πρὸς με προτρεπόμενός με καταλαβεῖν, λέγων· Θύγατερ, ἐλέησον τὰς πολιὰς μου· ἐλέησον τὸν πατέρα σου, εἴπερ ἄξιός εἰμι ὀνομασθῆναι πατήρ σου· μνήσθητι ὅτι ταῖς χερσίν ταύταις πρὸς τὸ τοιοῦτον ἄνθος τῆς ἡλικίας ἀνήγαγόν σε, καὶ προειλόμην σε ὑπὲρ τοὺς ἀδελφοὺς σου· ὄρα τὴν σὴν μητέρα καὶ τὴν τῆς μητρὸς σου ἀδελφήν, ἴδε τὸν υἱὸν σου ὃς μετὰ σὲ ζῆν οὐ δύναται. Ἀπόθου τοὺς θυμοὺς καὶ μὴ ἡμᾶς πάντας ἐξολοθρεύσης· οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν μετὰ παρρησίας λαλήσει, ἐὰν τί σοι συμβῆ. Ταῦτο ἔλεγεν ὁ πατήρ κατὰ τὴν τῶν γονέων εὐνοίαν, καὶ κατεφίλει μου τὰς χεῖρας καὶ ἑαυτὸν ἔρριπτεν ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν μου, καὶ ἐπιδακρύων οὐκέτι με θυγατέρα, ἀλλὰ κυρίαν ἐπεκάλει. Ἐγὼ δὲ περὶ τῆς διαθέσεως τοῦ πατρὸς ἤλγουν, ὅτι ἐν ὄλῳ τῶ ἐμῶ γένει μόνος οὐκ ἠγαλλιᾶτο ἐν τῶ ἐμῶ πάθει. Παρεμυθησάμην δὲ αὐτὸν εἰπούσα· Τοῦτο γενήσεται ἐν τῶ βήματι ἐκείνῳ <ὁ> ἐὰν θέλῃ ὁ Κύριος· γινῶθι γὰρ ὅτι οὐκ ἐν τῇ ἡμετέρα ἐξουσία, ἀλλ' ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ ἐσόμεθα. Καὶ ἐχωρίσθη ἀπ' ἐμοῦ ἀδημονῶν (118-22, V)

Ο πατέρας τη φορά αυτή δεν προσήλθε ως paterfamilias, εκπρόσωπος μιας εξουσίας η οποία, ας μη το λησμονούμε, εκπορευόταν από τη ρωμαϊκή νομοθεσία/εξουσία, αλλά σαν ικέτης για λογαριασμό ολόκληρου του οίκου του. Κατά την προηγούμενη συνάντηση συνειδητοποίησε και αποδέχτηκε την αδυναμία του. Απέναντί της είναι ανίσχυρος, ξέρει ότι δεν μπορεί να της επιβάλει τίποτα πια, ελπίζει όμως ότι ασκώντας ψυχολογική πίεση, ψυχολογική βία, θα μπορέσει να την κάνει να μεταβάλει την απόφασή της. Είναι δε πεπεισμένος πως η προσκόλλησή της στον Χριστιανισμό οφείλεται απλώς και μόνο στον εγωισμό της, για αυτό και της υπενθυμίζει τον περίγυρό της, όλους όσους θίγονται: τον ίδιο, τη μητέρα και τη θεία της, το βρέφος, ολόκληρη την οικογένεια. Η εκτέλεση στην αρένα, ισχυρίζεται, δεν είναι κάτι που αφορά μόνο την ίδια ή την σχέση της με την θρησκεία ή την πολιτική εξουσία, αλλά επηρεάζει βαθύτατα ολόκληρη την οικογένειά της. Απειλούνται όλοι με καταστροφή. Όπως παρατηρεί η Ronsse, ο λόγος του πατέρα εδώ, πέρα από την έντονη συγκινησιακή

φόρτισή του, διακρίνεται και για την ρητορική του συγκρότηση⁹³. Τα επιχειρήματά του είναι άψογα διαρθρωμένα και στοχεύουν αφενός μεν να αναγκάσουν την Περπετούα να επανεξετάσει τη στάση της λαμβάνοντας υπόψη τις συνέπειες που θα έχει στα μέλη της οικογένειάς της τυχόν καταδίκη της, αφετέρου να απαξιώσουν την νέα πίστη στην οποία έχει αφιερωθεί.

Η έμφαση με την οποία αναφέρεται στον εαυτό του δείχνει την ιδιαίτερη σχέση που είχε με την Περπετούα στο παρελθόν, που πιστεύει ότι ακόμα έχει. Επιχειρεί να μετατρέψει την αμοιβαία τους αγάπη και αφοσίωση σε ένα πανίσχυρο όπλο συναισθηματικού εκβιασμού. Η προσπάθειά του πιθανόν να είχε αποτέλεσμα, αν τις προηγούμενες μέρες η Περπετούα δεν είχε ονειρευτεί να ανεβαίνει μια στενότατη κλίμακα, στην οποία χωρούσε μόνο ένας κάθε φορά και να φτάνει στον παράδεισο, όπου την καλωσόρισε ο επουράνιος πατέρας⁹⁴. Ξέρει δηλαδή, της έχει γίνει συνείδηση ότι, όσο σκληρό και αν είναι, τον δρόμο της σωτηρίας μόνη της θα τον περπατήσει, δεν μπορεί να πάρει μαζί της κανέναν, ούτε καν τον πατέρα ή το μωρό της. Υπό την επίδραση του ονείρου η Περπετούα εκλαμβάνει το *εἶπερ ἄξιός εἰμι ὀνομασθῆναι πατήρ σου* με εντελώς διαφορετικό τρόπο από εκείνον που το εννοεί ο συνομιλητής της. Η κοπέλα βλέπει μπροστά της έναν γέροντα μαραμένο από τη θλίψη να κλαίει, να σπαράζει, να γονατίζει, να εκλιπαρεί –θολή εικόνα του πατέρα που πίστευε πως είχε, που θυμόταν. Αυτή η ανημπόρια βρίσκεται σε απόλυτη αντίθεση με την ενάργεια του ονείρου· η ταραχή του με την γαλήνη του ονείρου. Τελικά αυτή η αδυναμία απλώς επιβεβαιώνει την δική της δύναμη και το *κυρία* που ο πατέρας της χρησιμοποιεί αντί για το *θύγατερ* πιστοποιεί ότι η ίδια και μόνο έχει την δύναμη να εξουσιάζει τη βούληση και το σώμα της, τη ζωή και την συνείδησή της και κανείς άλλος. Ακόμα και αν το θλιβερό θέαμα την επηρεάζει, η Περπετούα όχι μόνο δεν αλλάζει γνώμη, αλλά μάλλον οχυρώνεται ακόμη περισσότερο στην απόφασή της. Φαίνεται αυτό στην τελική απάντηση που έδωσε στον πατέρα της, η τελευταία φράση που καταγράφεται στο *Μαρτύριο* να του απευθύνει –στις επόμενες συναντήσεις τους η Περπετούα θα παραμένει σιωπηλή. Η Περπετούα δηλώνει στον πατέρα ότι θα αφήσει τα πάντα στην βούληση του Κυρίου ακυρώνοντας έτσι όχι μόνο

⁹³ “Listening”, σελ. 318.

⁹⁴ *Μαρτύριον Περπετούας*, 112-8, IV. Μια ανάγνωση του ονείρου επιχειρεί η P. Cox Miller, *Dreams In Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton 1994, σελ. 152-5.

την εξουσία που ως paterfamilias είχε πάνω της, αλλά και τις προσπάθειες να την πιέσει ψυχολογικά. Είναι μια απάντηση που ίσως να ανάπαυε έναν πιστό Χριστιανό, αλλά σε έναν εθνικό, όπως ο πατέρας της, επιβεβαίωνε απλώς τους χειρότερους φόβους του.

Συναντιούνται για τρίτη φορά στην αγορά, λίγα λεπτά πριν από την επίσημη ανάκριση, ενώ οι άλλοι μάρτυρες ομολογούν μπροστά στον επίτροπο και το συγκεντρωμένο πλήθος:

Ἦμελλον δὲ κάγω ἐξετάζεσθαι. Καὶ ἐφάνη ἐκεῖ μετὰ τοῦ τέκνου μου ὁ πατήρ, καὶ καταγαγὼν με πρὸς ἑαυτὸν εἶπεν· Ἐπίθυσον ἐλέησασα τὸ βρέφος. Καὶ Ἰλαριανὸς τις ἐπίτροπος, ὃς τότε τοῦ ἀνθυπάτου ἀποθανόντος Μινουκίου Ὀππιανοῦ ἐξουσίαν εἰλήφει μαχαίρας, λέγει μοι· Φεῖσαι τῶν πολιῶν τοῦ πατρὸς σου, φεῖσαι τῆς τοῦ παιδὸς τῆς νηπιότητος· ἐπίθυσον ὑπὲρ σωτηρίας τῶν αὐτοκρατόρων. Κἀγὼ ἀπεκρίθην· Οὐ θύω. Καὶ εἶπεν Ἰλαριανός· Χριστιανὴ εἶ; Καὶ εἶπον· Χριστιανὴ εἰμι. Καὶ ὡς ἐσπουδάσαμεν ὁ πατήρ μου καταβαλεῖν με ἀπὸ τῆς ὁμολογίας, κελεύσαντος Ἰλαριανοῦ ἐξεβλήθη· προσέτι δὲ καὶ τῇ ράβδῳ τῶν δορυφόρων τις ἐτύπησεν αὐτόν. Κἀγὼ σφόδρα ἤλγησα, ἐλέησασα τὸ γῆρας αὐτοῦ. Τότε ἡμᾶς πάντας πρὸς θηρία κατακρίνειν· καὶ χαίροντες κατήμεν εἰς φυλακὴν. Ἐπειδὴ δὲ ὑπ' ἐμοῦ ἐθιλάζετο τὸ παιδίον καὶ μετ' ἐμοῦ ἐν τῇ φυλακῇ εἰώθει μένειν, πέμπω πρὸς τὸν πατέρα μου Πομπόνιον διάκονον, αὐτοῦσα τὸ βρέφος. Ὁ δὲ πατήρ οὐκ ἔδωκεν. Πλὴν, ὡς ὁ Θεὸς ᾠκονόμησεν, οὔτε ὁ παῖς μασθοῦς ἐπεθύμησεν ἔκτοτε, οὔτε ἐμοὶ τις προσέγονεν φλεγμονή· ἴσως ἵνα <μὴ> καὶ τῇ τοῦ παιδίου φροντίδι καὶ τῇ τῶν μασθῶν ἀλγηδόνι καταπονηθῶ (122-6, VI)

Αυτή, την έσχατη ώρα, που θα κρινόταν η μοίρα της κόρης του, ο πατέρας εμφανίζεται έχοντας αγκαλιά τον εγγονό του. Ξέρει πλέον ότι όχι μόνο δεν ορίζει την κόρη του, αλλά ότι και ο μεταξύ τους δεσμός δεν είναι τόσο ισχυρός όσο τον φανταζόταν ή τον ήθελε. Συνεχίζει όμως την προσπάθεια να την εκβιάσει ψυχολογικά, ίσως και γιατί δεν είχε άλλο μέσον, αυτή τη φορά διά του μικρού αγοριού της. Η σκηνή τράβηξε την προσοχή του επιτρόπου Ιλαριανού, ο οποίος επίσης ζήτησε επιτακτικά από την γυναίκα να θυσιάσει για χάρη του πατέρα και του βρέφους. Αν στην πρώτη τους συνάντηση ο πατέρας είχε ενδυθεί τον ρόλο του ανακριτή, ο Ιλαριανός τώρα παίρνει τον ρόλο του πατέρα, υιοθετεί τα επιχειρήματά του. Η απάντηση όμως της Περπετούας είναι σταθερή –ίσως και μονότονη: *Οὐ θύω, χριστιανὴ εἰμι*. Αυτή τη φορά απευθύνεται όμως όχι στον πατέρα της, αλλά στον επίτροπο – όπως είπαμε και πιο πριν η μάρτυρας δεν θα

απευθύνει ούτε λέξη στον πατέρα της, ασχολείται μόνο με τον εκπρόσωπο της ανώτατης εξουσίας. Στην εξουσία του πατέρα της απάντησε ήδη κατά την πρώτη τους συνάντηση, στον συναισθηματισμό του στην δεύτερη, τώρα δεν έχει κάτι άλλο, κάτι περισσότερο να του πει. Τον ακούει βέβαια και τον παρακολουθεί να την παρακαλάει, να κλαίει και στη συνέχεια να απομακρύνεται βάνουσα από τους φρουρούς και να ξυλοκοπείται. Όλα αυτά που επιβεβαιώνουν πλήρως την εικόνα που είχε σχηματίσει για εκείνον στις προηγούμενες συναντήσεις τους. Ο πατέρας έχει απομυθοποιηθεί πλήρως. Δεν είναι παρά ένα αδύναμο γεροντάκι που κλαίει θορυβωδώς και ξυλοφορτώνεται από μια εξουσία, στην οποία ο ίδιος υπακούει και ζητά και από εκείνη να υποταχθεί, σαν μικρό παιδί από τον πατέρα του.

Το επεισόδιο ολοκληρώνεται με την επικοινωνία πατέρα-κόρης μέσω του διακόνου Πομπονίου. Η Περπετούα ζήτησε να της επιστραφεί ο γιος, αλλά εκείνος αρνήθηκε και τον κράτησε. Αναφερθήκαμε ήδη στην δυσεξήγητη από νομικής πλευράς στάση του. Εξίσου δύσκολο όμως είναι να ερμηνευτεί αυτή η πράξη του πατέρα σε σχέση με την ίδια την Περπετούα και το μωρό. Ίσως ανησυχούσε για τις επιπτώσεις που είχε η συνεχιζόμενη διαμονή του βρέφους στη φυλακή. Το αγοράκι ήταν το μόνο που θα απόμνε από την αγαπημένη του κόρη και ήθελε να το προστατέψει, είχε ήδη χάσει ένα γιο και ήξερε πόσο ευαίσθητα είναι τα μικρά παιδιά. Ίσως όμως ήθελε να εκδικηθεί την Περπετούα για την ξεροκεφαλιά της. Να την τιμωρήσει στερώντας της τον γιο επειδή εκείνη του στερεί την κόρη. Ακόμα και σε αυτό όμως η νεαρή γυναίκα βλέπει την παρέμβαση της θείας οικονομίας. Ούτε το μωρό ζήτησε να θηλάσει, ούτε το σώμα της επηρεάστηκε από την απουσία του. Ήταν έτοιμη για το μαρτύριο.

Η τελευταία συνάντηση έγινε την παραμονή της εκτέλεσης:

Ἦγγισεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν φιλοτιμῶν, καὶ εἰσέρχεται πρὸς με ὁ πατήρ, τῇ ἀκηδία μαρανθείς, καὶ ἤρξατο τὸν πώγωνα τὸν ἴδιον ἐκτίλλειν ρίπτειν τε ἐπὶ γῆς, καὶ πρηνῆς κατακείμενος κακολογεῖν, τὰ ἑαυτοῦ ἔτη κατηγορῶν καὶ λέγων τοιαῦτα ῥήματα ὡς πᾶσαν δύνασθαι τὴν κτίσιν σαλεῦσαι. Ἐγὼ δὲ ἐπένθουν διὰ τὸ ταλαίπωρον γῆρας αὐτοῦ (134, IX.2-3)

Πατέρας και κόρη φαίνεται να μην έχουν πλέον κάτι να πουν, δεν καταγράφεται κανένας διάλογος. Ο πατέρας μονολογεί εκφράζοντας με κάθε δυνατό τρόπο το πένθος του –αν μη τι άλλο, από την αρχή αυτής της περιπέτειας απέδειξε ότι δεν είναι ένας απόμακρος, συναισθηματικά οχυρωμένος, ανέκφραστος πατέρας, αλλά εκδηλωτικός,

ζεστός, φορτισμένος. Είναι η Περπετούα που μένει αμέτοχη σε όλη αυτή τη σκηνή – εξωτερικά τουλάχιστον, γιατί εσωτερικά, όπως εξομολογείται στο κείμενό της, νιώθει βαθιά συμπόνια για εκείνον. Και είναι στο σημείο αυτό όπου με έναν παράξενο τρόπο και παρά τις ιδεολογικές –και πραγματικές τους– διαφορές πατέρας και κόρη συγκλίνουν για πρώτη φορά από την στιγμή που η κοπέλα συνελήφθη: εκείνος θρηνεί τα *έαυτοῦ ἔτη* και εκείνη πενθεί για το *ταλαίπωρον γῆρας* του. Έτσι, με έναν απλό, σχεδόν αυτόματο τρόπο, εμπεδώνεται η καινούργια σχέση μεταξύ τους, στην οποία και οι δυο αντιλαμβάνονται τον ρόλο τους με διαφορετικούς όρους.

Στο *Μαρτύριον τῆς Περπέτουας* βλέπουμε να περιγράφεται η σχέση του εθνικού πατέρα με τη χριστιανή κόρη με εντελώς διαφορετικούς όρους απ’ ότι στα λογοτεχνικά Μαρτύρια. Εκεί ο πατέρας είναι είτε ψυχρός και αδιάφορος, είτε απηνής διώκτης και εχθρός των Χριστιανών και εντέλει του ίδιου του τού τέκνου. Προκειμένου να του μεταβάλει την γνώμη δεν διστάζει και να το βασανίσει ή να το εκτελέσει.

Ο πατέρας της Περπετούας μπορεί αρχικά να αντιδρά με οργή στην ομολογία της κόρης του και μέχρι τέλους να επιχειρεί να την μεταπείσει, αλλά σε καμιά περίπτωση δεν μεταβάλλεται σε εχθρό της. Οι προσπάθειές του άλλωστε πηγάζουν από την αγάπη που της έχει και όχι από την αφοσίωσή του στους θεούς. Δεν είναι τυχαίο ότι ποτέ δεν τους επικαλείται στις συζητήσεις τους, δεν της ζητάει ουσιαστική μεταστροφή, να επιστρέψει στην πατρώα θρησκεία, αλλά μόνο να θυσιάσει για να σώσει τη ζωή της. Στην πραγματικότητα αδυνατεί να κατανοήσει πώς είναι δυνατόν ένας Θεός να αποτελεί μεγαλύτερη προτεραιότητα για την κόρη του από τον ίδιο, το μωρό ή την οικογένειά της. Παρά τα εμπόδια που της βάζει, τους συναισθηματικούς εκβιασμούς με τους οποίους προσπαθεί να εμποδίσει το μαρτύριό της, δεν γίνεται ποτέ ο κακός της ιστορίας, όπως ο Διόσκορος. Αντιθέτως, με την συντριβή του μάλλον κερδίζει την συμπάθεια του αναγνώστη.

Η Περπετούα από την άλλη ευθύς μόλις ομολογεί την πίστη στον πατέρα της αρχίζει να βλέπει διαφορετικά τόσο εκείνον όσο και τον ίδιο της τον εαυτό. Η πιο δύσκολη, η πιο σημαντική ομολογία για αυτή ήταν εκείνη, η πρώτη, στον πατέρα της, και όχι η επίσημη στον Ιλαρίωνα. Από την πρώτη επιβαρύνεται η ψυχολογία της και χρειάζεται χρόνο για να συνέλθει, ενώ από την δεύτερη επιστρέφει χαρούμενη στη φυλακή. Από την στιγμή που έχει αντιμετωπίσει με επιτυχία τον πατέρα της, εκείνος

χάνει σταδιακά την αίγλη με την οποία τον είχε περιβάλει και γίνεται ένας απλός, καθημερινός, αδύναμος και θλιβερός γέρος. Η ίδια από την άλλη έχει όλο το σθένος και τη σιγουριά των λογοτεχνικών μαρτύρων. Ναι, αγαπάει και συμπονάει τον πατέρα της, θλίβεται βαθύτατα για την κατάντια του και ανησυχεί για το παιδί της, αλλά δεν αμφιβάλλει στιγμή για την ορθότητα της απόφασής της. Έχει αποφασίσει να ανέβει μόνη της στην κλίμακα του μαρτυρίου.

2.10 Συμπεράσματα

Στα *Μαρτύρια* της Ύστερης Αρχαιότητας κυριαρχούν δυο τύποι πατεράδων, ο χριστιανός και ο εθνικός. Πέρα όμως από αυτή την πολύ γενική κατηγοριοποίηση διαπιστώσαμε ότι υπάρχουν πολλές παραλλαγές στη συμπεριφορά του κάθε πατέρα, όσο και των τέκνων του, που μας βοηθούν να συγκροτήσουμε μια πιο σφαιρική εικόνα για τις σχέσεις τους.

Αν σε κάτι συμπίπτουν όλα τα *Μαρτύρια* είναι το γεγονός ότι η εξουσία του πατέρα, ασχέτως της θρησκείας του, η *patria potestas*, δεν περιορίζεται στο οικονομικό πεδίο ούτε στις αποφάσεις που αφορούν το παρόν και το μέλλον των νεαρών βλαστών του (εκπαίδευση, επαγγελματική αποκατάσταση, γάμος κ.ο.κ.). Ο πατέρας εξουσιάζει ή, για να είμαστε πιο ακριβείς, διεκδικεί να ορίσει και την συνείδηση, τις απόψεις, τις ιδέες και τις αξίες, την θρησκευτική πίστη των τέκνων του. Η διαφορά τελικά έγκειται στη μέθοδο και, κατά συνέπεια, στην αποτελεσματικότητα. Ο χριστιανός πατέρας πετυχαίνει προσηλυτίζοντας με ήπιο και αγαπητικό τρόπο τα τέκνα του και αποτελεί ουσιαστικά μια παραλλαγή του προτύπου του Καλού Πατέρα που κυριαρχεί στην Καινή Διαθήκη, ενώ ο εθνικός αποτυχαίνει στην προσπάθειά του να ελέγξει με βίαια μέσα, τα οποία παραπέμπουν σε παλαιότερες εποχές, το τέκνο που αυτονομείται.

Μάλιστα από το φύλο του τέκνου εξαρτάται μέχρι ποίου σημείου θα φθάσει ο εθνικός πατέρας για να μεταπείσει. Στα αγόρια η πατρική παρέμβαση σταματάει με την χειραφέτηση, η οποία ερχόταν με τον γάμο. Όταν το παιδί δημιουργήσει το δικό του νοικοκυριό, ο *paterfamilias* παύει πλέον να παρεμβαίνει και το αφήνει να ακολουθήσει τον τρόπο ζωής που επιθυμεί. Ο μαρτυρικός θάνατος του τέκνου δεν έχει άμεση σχέση με τον πατέρα και μόνο διασταλτικά θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως αποτέλεσμα της παρακοής του προς το πατρικό θέλημα. Στις θυγατέρες όμως δεν υπάρχει χειραφέτηση. Οι πιέσεις σταματούν με τον θάνατο της μάρτυρος, για τον οποίο συχνά ο πατέρας φέρει

άμεση ευθύνη, αφού είναι εκείνος που τον παραδίδει στις αρχές –στο ακραίο παράδειγμα της αγ. Βαρβάρας μάλιστα ο πατέρας είναι ο ίδιος ο εκτελεστής. Το πάθος αυτό ανάμεσα στην κόρη και τον πατέρα έχει άμεση σχέση με τους αιμομικτικά σύμβολα και υποκείμενα που συναντάμε σε αυτά.

Βέβαια, η Περπετούα και ο πατέρας της ελάχιστα μας θυμίζουν την αγριότητα ή την αδιαφορία που χαρακτήριζε τη σχέση των άλλων εθνικών πατέρων με τα χριστιανά τέκνα τους. Το ερώτημα συνεπώς που τίθεται είναι γιατί οι συγγραφείς επένδυσαν τόσο πολύ στην σκληρότητα των εθνικών πατεράδων. Θεωρούμε για δυο λόγους. Από τη μια υπάρχει η ανάγκη να είναι όσο το δυνατόν πιο καθαρές οι διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα στο καλό και το κακό σε κείμενα τα οποία είχαν στόχο να διαβαστούν δημόσια για να εμπνεύσουν και να παραδειγματίσουν το ποίμνιο. Από την άλλη, υπάρχει πάντα η υπόγεια σύγκριση του χριστιανικού αρχετύπου Πατέρα και Υιού, που βρίσκεται σε συνεννόηση και συναλληλία, με την δυσλειτουργική πραγματικότητα. Έτσι, για παράδειγμα, η σχέση του εθνικού πατέρα με τον γιο του χαρακτηρίζεται από ανταγωνιστική διάθεση, ενώ ο Ευστάθιος, ο χριστιανός πατέρας, είναι ανά πάσα στιγμή έτοιμος να θυσιαστεί για να προφυλάξει τα τέκνα του.

3. Νικώντας τον κόσμο:

Ο πατέρας του αγίου

*Έχουμε λοιπόν εδώ έναν γιο
και από την άλλη δυο πατεράδες.*

J. Lacan

3.1 Εισαγωγή

Η δημιουργία και η ανάπτυξη των *Βίων των αγίων* αποτελεί χωρίς αμφιβολία μία από τις σημαντικότερες εξελίξεις στην ιστορία της λογοτεχνίας κατά την Ύστερη Αρχαιότητα⁹⁵. Οι νέες συνθήκες που δημιούργησε η μεταστροφή του Κωνσταντίνου, η οποία κατέστησε την Εκκλησία από διωκόμενη οργάνωση σε επίσημη αυτοκρατορική θρησκεία, επέβαλε τον επαναπροσδιορισμό τόσο της ταυτότητας της ίδιας, όσο και της έννοιας της αγιότητας. Η οδός του μαρτυρίου, ο θάνατος, δεν προσφερόταν πλέον ως τρόπος με τον οποίο ο ευσεβής θα διακρινόταν στους κόλπους της Εκκλησίας και κατ' επέκταση της κοινότητας, οπότε το ενδιαφέρον αναγκαστικά στράφηκε προς τη ζωή. Το ερώτημα ποιο είδος ζωής μπορεί να θεωρηθεί *μίμησις Χριστού* ήταν μείζον ζήτημα μετά το Διάταγμα των Μεδιολάνων και δέχθηκε πολλές και συναρπαστικές απαντήσεις από Πατέρες της Εκκλησίας, όπως ο Αθανάσιος Αλεξανδρείας ή ο Γρηγόριος Νύσσης, θεολόγους και ιεροκήρυκες, όπως ο Ιωάννης Χρυσόστομος, εκκλησιαστικούς ιστορικούς, όπως ο Ευσέβιος Καισαρείας και ο Σωζομενός, ταλαντούχους συγγραφείς,

⁹⁵ Για τους *Βίους* της περιόδου, ενδεικτικά βλ. St. Efthymiadis, *Greek Hagriography In Late Antiquity (Fourth-Seventh Centuries)*, St. Efthymiadis (επιμ.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Period and Places*, Ashgate 2011, σελ. 35-94. T. D. Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen 2010. S. Ashbrook Harvey, "Martyr Passions and Hagiography", Susan Ashbrook Harvey and David G. Hunter (επιμ.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Οξφόρδη 2008, σελ. 603-23. C. Høgel, "Literary Aspects of Greek Byzantine Hagiography", *Symbolae Osloenses* 72 (1997), σελ. 164-71. H. Delehaye, *L'ancienne hagiographie byzantine. Les sources, les premiers modèles, la formation des genres. Texts inédits publiés par B. Joassart et X. Lequex*, Βρυξέλλες 1991. Για την πορεία της έρευνας, βλ. St. Efthymiadis, "New Developments in Hagiography : the Rediscovery of Byzantine Hagiography", *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London 21-26 August 2006, vol. I, Plenary Papers*, Elizabeth Jeffreys (επιμ.), Ashgate 2006, σελ. 157-171.

όπως ο Κύριλλος Σκυθοπολίτης, και βέβαια από τον κάθε πιστό, ο οποίος συμμετείχε στον διάλογο με το βίωμα και την πράξη του.

Με ρίζες στις ελληνορωμαϊκές βιογραφίες και την εβραϊκή *Βίβλο*, τα *Ευαγγέλια*, τις *Πράξεις των Αποστόλων* και τα *Μαρτύρια*, με χωνεμένα τα φιλοσοφικά και ιδεολογικά ρεύματα της εποχής, όπως ο νεοπλατωνισμός και ο στωικισμός, έχοντας εμπεδώσει τα δόγματα που προέκυπταν από τις θεολογικές έριδες της εποχής, με διάθεση διδακτική αλλά και πολεμική, οι *Βίοι* των αγίων, ακόμα και εκείνοι που έχουν συνταχθεί σε απλό ύφος και γλώσσα εγγύτερη προς την καθημερινή, δηλαδή χωρίς υψηλή έκφραση και ρητορισμούς, αποδεικνύονται ιδιαίτερα πολύπλοκα κείμενα, απαραίτητα για την κατανόηση του πνευματικού, ιδεολογικού, ηθικού, αλλά και του πολιτικού και οικονομικού κλίματος της εποχής.

Παρόλα αυτά οι νεώτεροι μελετητές καθυστέρησαν συγκριτικά να καταπιαστούν σοβαρά μαζί τους. Οι αιτίες μπορούν γενικά να εντοπιστούν στο εύρος και την θεματική τους. Εύρος που έχει να κάνει με τον αριθμό των έργων που διασώθηκαν, το πλήθος των χειρογράφων, τις παραλλαγές, τις διασκευές και τις μεταφράσεις. Είναι ενδεικτικό ότι πολλοί *Βίοι* παραμένουν ανέκδοτοι ή σε παλαιές εκδόσεις που δεν ανταποκρίνονται στις απαιτήσεις και τα πρότυπα της εποχής μας. Δεν πρέπει ακόμα να ξεχνάμε πως μέχρι πρόσφατα επικρατούσε και η δικαιολογημένη ως ένα σημείο αμηχανία, που αισθάνονταν οι παραδοσιακοί ιστορικοί απέναντι σε μια γραμματεία που βασικά χαρακτηριστικά της ήταν το υπερβατικό και εξωανθρώπινο στοιχείο, η πίστη και ο διδακτισμός.

Οι Βολλανδιστές ήταν οι πρώτοι που εστίασαν την προσοχή τους στην αγιολογία. Είναι εκείνοι που εξέδωσαν, μελέτησαν, καταλογογράφησαν με σεβασμό και υπευθυνότητα αυτά τα κείμενα –τα περισσότερα άλλωστε που χρησιμοποιούνται και από εμάς στις επόμενες σελίδες προέρχονται από τα *Acta Sanctorum*, τα *Analecta Bollandiana*, τα *Subsidia Hagiographica*, τις εκδόσεις δηλαδή των Βολλανδιστών. Αρχικά βέβαια δεν επιδίωκαν στην μελέτη της αγιολογικής λογοτεχνίας, της εποχής και της κοινωνίας που την γέννησε, αλλά αποσκοπούσαν στην κάθαρση της ιστορίας του Χριστιανισμού και της Εκκλησίας από τα παράλογα-υπέρλογα και ανιστορικά στοιχεία. Στόχος τους ήταν να παραδώσουν μια ορθολογική ιστορία της Εκκλησίας και των ηρώων της. Η ανάδειξη του ανορθολογισμού όμως των κειμένων αυτών επέτεινε την καχυποψία των παραδοσιακών ιστορικών απέναντί τους: δεν έβλεπαν, και κάποιιο ίσως συνεχίζουν να μη βλέπουν, κανένα πραγματικό λόγο για να σκύψουν πάνω σε κείμενα που

περιγράφουν θαύματα, ακραίες αντικοινωνικές συμπεριφορές ή κηρύττουν την αποχή από την ερωτική επαφή και την ισορροπημένη διατροφή.

Από τη στιγμή όμως που η έρευνα στράφηκε πιο επιτακτικά στην μελέτη και την ανάλυση των δομών και της λειτουργίας της κοινωνίας και σε ζητήματα όπως η θέση και ο ρόλος της γυναίκας, η οικογένεια, η συγκρότηση της ταυτότητας και του φύλου, τα συναισθήματα και η σεξουαλικότητα, η αγιολογία βρέθηκε στο επίκεντρο. Γιατί, τελικά, αυτές οι θεματικές βρίσκονται στην καρδιά κάθε αγιολογικού κειμένου. Κείμενα όμως ο *Βίος του Αλεξίου του ανθρώπου του Θεού* ή ο *Βίος της άγιας Μαρίας/Μαρίνου* φωτίζουν με συναρπαστικό τρόπο αθέατες πτυχές της κοινωνίας της Ύστερης Αρχαιότητας και τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος της εποχής αντιλαμβάνεται τον κόσμο και τον εαυτό του.

Είναι αλήθεια ότι η τυποποίηση προσώπων και καταστάσεων σε συνδυασμό με την «αχρονικότητα» (timelessness) που σε γενικές γραμμές χαρακτηρίζει τους *Βίους*, αλλά και γενικότερα την αγιολογία, δυσκολεύει τη δουλειά του σύγχρονου ερευνητή. Ταυτόχρονα όμως κανένα άλλο είδος της λογοτεχνίας της Ύστερης Αρχαιότητας ή και του Μεσαίωνα δεν έχει στο επίκεντρό της τόσο επίμονα και συστηματικά τον καθημερινό άνθρωπο και τα προβλήματά του. Έπειτα, τα αγιολογικά κείμενα της περιόδου που συζητάμε δεν έχουν τυποποιηθεί στον βαθμό που θα τυποποιηθούν εκείνα που παράχθηκαν τους επόμενους αιώνες, όπως δεν είχε ακόμα τυποποιηθεί και η αντίληψη του τι είναι και τι δεν είναι άγιο. Θα μπορούσαμε μάλιστα να ισχυριστούμε ότι τα στερεότυπα δημιουργούνται κατά την περίοδο αυτή –η Ύστερη Αρχαιότητα και σε αυτό τον τομέα είναι η εποχή της δημιουργίας / αναδημιουργίας και παγίωσης.

Τα τελευταία 30 χρόνια και μετά το κλασικό πλέον άρθρο του P. Brown για τον Ιερό Άνδρα (holy man)⁹⁶ έχουν γραφτεί σημαντικές μελέτες που διερευνούν τόσο την δομή και την συγκρότηση αυτών των έργων, όσο και την ιδεολογία, την κοσμοαντίληψη και την ανθρωπολογία που αντικατοπτρίζουν και προβάλλουν. Έχουν πραγματικά συντελεστεί άλματα σε αυτούς τους τομείς, που έφεραν στο κέντρο του ενδιαφέροντος της επιστημονικής κοινότητας ένα κομμάτι της ιστορικής και φιλολογικής έρευνας που

⁹⁶ “The Rise and the Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *JRS* 61 (1971), σελ. 80-101. Ιδιαίτερη σημασία έχει και ο αναστοχασμός του Brown για το θέμα αυτό, Brown, P., “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, 1971-1997”, *J ECS* 6 (1998), σελ. 353-76.

μέχρι προχθές βρισκόταν μάλλον στο περιθώριο. Θα μπορούσαμε βέβαια να παρατηρήσουμε ότι η έρευνα είναι άνισα κατανομημένη, όχι μόνο θεματικά, πράγμα αναμενόμενο, καθώς τα ερωτήματα που θέτει και επιχειρεί να απαντήσει ο καθένας από εμάς αντανακλούν τα ενδιαφέροντα και της αγωνίες της εποχής και της κοινωνίας αλλά και του ίδιου προσωπικά, αλλά και «γεωγραφικά», με την έννοια ότι κάποια έργα έχουν μελετηθεί εξαντλητικά, όπως ο *Βίος της αγίας Μακρίνας*. Κάποια άλλα, αντιθέτως, όπως ο *Βίος του αγίου Ξενοφώντα* ή *του Αβραάμ και της άνιψιάς του*, είναι μάλλον παραμελημένα παρά το ενδιαφέρον που παρουσιάζουν και περιμένουν ακόμα να τύχουν μιας νέας έκδοσης.

Η βιογραφία που συνέταξε ο πατριάρχης Αλεξανδρείας Αθανάσιος για τον Αντώνιο θεωρείται ο πρώτος *Βίος αγίου*⁹⁷. Ο *βίος και η πολιτεία του μεγάλου Αντωνίου* μεταφράστηκε γρήγορα στη λατινική (δυο φορές μάλιστα), τα συριακά, τα κοπτικά, αλλά και σε άλλες γλώσσες, όπως τα αραβικά και τα παλαιοσλαβικά, καθιστώντας τον ήρωά της οικουμενικό σύμβολο της χριστιανικής αγιότητας, αλλά και το ίδιο το κείμενο υπόδειγμα του τρόπου με τον οποίο μπορεί κανείς να αφηγηθεί την ζωή ενός αγίου. Η απήχηση και επιρροή του έργου δεν περιορίζεται στην Ύστερη Αρχαιότητα και τους Μέσους Χρόνους, ούτε αυστηρά στη χριστιανική λογοτεχνία και την τέχνη. Φθάνει ως τη νεώτερη και τη σύγχρονη εποχή, ενώ το πορτραίτο του αναχωρητή συνεχίζει να αποτελεί πηγή έμπνευσης για τους σύγχρονους καλλιτέχνες –«Οι πειρασμοί του αγίου Αντωνίου» είναι ένα από τα πλέον φημισμένα έργα του Salvador Dalí, για να αναφέρουμε ένα και μόνο παράδειγμα. Ο Αθανάσιος παρουσιάζει την ασκητική του πρωτοπόρου αναχωρητή ως μια σταδιακή άνοδο προς την τελειότητα, όχι μόνο την πνευματική, αλλά και την σωματική: είναι χαρακτηριστική η φράση του ότι ο Αντώνιος είχε διατηρήσει όλα τα δόντια του ακόμα και σε βαθύ γήρας. Ταυτόχρονα ο άγιος εμφανίζεται ως ακούραστος αγωνιστής, ατρόμητος διώκτης των δαιμόνων, σοφός διδάσκαλος, ιδρυτής της αναχωρητικής πόλης της ερήμου, αλλά και συμμετοχος στους μεγάλους αγώνες της Εκκλησίας, τους διωγμούς και τις χριστολογικές έριδες. Έτσι ο Αντώνιος προβάλλεται ως το πρότυπο του μοναχού, τουλάχιστον σύμφωνα με τις αντιλήψεις του Αθανασίου⁹⁸.

⁹⁷ Αθανάσιος Αλεξανδρείας, *Βίος και πολιτεία του μεγάλου Αντωνίου*, (SC 400), εκδ. G. J. M. Bartelink, Παρίσι 1994.

⁹⁸ Σχετικά με τον Βίο του Αντωνίου, βλ. T. Hägg, “The *Life of St Anthony* between Biography and Hagiography”, *Byzantine Hagiography*, σελ. 18-34, όπου βρίσκεται και η κυριότερη σχετική βιβλιογραφία.

Ο Συμεών Στυλίτης ο πρεσβύτερος είχε για την περιοχή της Συρίας τη σημασία που είχε ο Αντώνιος για την Αίγυπτο. Γεννήθηκε στη Σισάν της Κιλικίας περί το 389 και πριν απαρνηθεί τα εγκόσμια έβασκε το κοπάδι του πατέρα του. Η τάση του να υποβάλλει τον εαυτό του σε σκληρές σωματικές δοκιμασίες τον οδήγησε πάνω στον περίφημο στύλο, ο οποίος τον έκανε γνωστό σε ολόκληρη την οικουμένη. Πράγματι κάτω από το στύλο του Συμεών έρχονταν όχι μόνο κάτοικοι της Αντιόχειας και των γύρω περιοχών, αλλά και Ισμαηλίτες, Πέρσες, Μικρασιάτες, ακόμα και κάτοικοι της κεντρικής και βόρειας Ευρώπης. Ο Θεοδώρητος Κύρρου αναφέρθηκε στον βίο και τις πράξεις του στην *Φιλόθεο Ιστορία* του ενώ ο στυλίτης βρισκόταν ακόμα εν ζωή⁹⁹. Μας σώζονται ακόμα ένας ελληνικός *Βίος* γραμμένος από έναν μαθητή του, τον Αντώνιο Προσμονάριο, λίγο μετά τον θάνατό του και ένας Συριακός, γραμμένος στις αρχές του 6^{ου} αιώνα¹⁰⁰.

Το παράδειγμα του Συμεών ακολούθησαν δεκάδες άλλοι αναχωρητές, οι οποίοι ανέβαιναν πάνω σε στύλους για να ασκηθούν μεταξύ ουρανού και γης¹⁰¹. Ιδιαίτερα σημαντικοί είναι ο *Βίος τοῦ Δανιήλ*, ο οποίος επίσης καταγόταν από τη Συρία, αλλά ασκήτεψε σε έναν στύλο έξω από την Κωνσταντινούπολη¹⁰². Ο Δανιήλ απέκτησε φήμη και στο στύλο του προσέτρεχαν όχι μόνο κάτοικοι της πρωτεύουσας και των γύρω περιοχών, αλλά και επίσημοι ξένοι απεσταλμένοι για να δουν το παράδοξο θέαμα. Μάλιστα ο στυλίτης απέκτησε πολιτική επιρροή στην αυτοκρατορική αυλή και ο αυτοκράτορας του ζήτησε να προσευχηθεί για να αποκτήσει άρρενα απόγονο¹⁰³. Ο *Βίος* του γραμμένος το αργότερο στις αρχές του 6^{ου} αιώνα, μας παρέχει σημαντικές πληροφορίες για την καθημερινότητα στην Κωνσταντινούπολη της εποχής, αλλά και την πολιτική κατάσταση.

⁹⁹ Θεοδώρητος Κύρρου, *Φιλόθεος Ιστορία* (SC 257), εκδ. P. Cavinet και A. Leroy-Milighan, Παρίσι 1979, σελ. 158-215.

¹⁰⁰ Ο Βίος που συνέγραψε ο Αντώνιος Προσμονάριος καθώς και οι σημαντικότερες πηγές σχετικά με τον Συμεών έχουν συγκεντρωθεί από τον H. Lietzmann (εκδ.), *Das Leben des Heiligen Symeon Stylites*, Λιψία 1908, σελ. 19-79.

¹⁰¹ Για το θέμα αυτό βλ. D. T. M. Frankfurter, “Stylites and Phallobates: Pillar Religions in Late Antique Syria”, *VC* 44 (1990), σελ. 168-98.

¹⁰² Ο *Βίος* του Δανιήλ του Στυλίτη βρίσκεται στο μνημειώδες έργο του H. Delehaye, *Les saints stylites*, Βρυξέλλες 1923, σελ. 1-94.

¹⁰³ Για το θέμα βλ. D. Miller, “The Emperor and the Stylite: A Note on the Imperial Office”, *GrOThR* 25 (1970), σελ. 203-12.

Ο Συμεών ο Στυλίτης ο νεώτερος γεννήθηκε στην Αντιόχεια το 521 και πέθανε στον στύλο του, στο Θαυμαστόν Όρος, το 592. Μόλις 7 ετών ξεκίνησε την ασκητική του σταδιοδρομία και έζησε για περισσότερα από 60 χρόνια πάνω στον στύλο. Ο εκτεταμένος *Βίος* του, πλούσιος σε *realia*, είναι γραμμένος σε απλή γλώσσα, αναφέρεται διεξοδικά στην θαυματουργική δράση του στυλίτη¹⁰⁴.

Ο Υπάτιος γεννήθηκε περί το 366 στην Φρυγία και ήταν γόνος ευκατάστατης οικογένειας¹⁰⁵. Στα 18 του εγκατέλειψε την πατρική εστία και, αφού περιπλανήθηκε στην περιοχή της Θράκης, έγινε μαθητής κάποιου ηλικιωμένου αναχωρητή. Περίπου 15 χρόνια αργότερα με δύο άλλους συμμοναστές του εγκαταστάθηκε στην εγκαταλειμμένη μονή των Ρουφινιανών στη Χαλκηδόνα, της οποίας υπήρξε ηγούμενος για περισσότερα από 40 χρόνια. Ο *Βίος* του γραμμένος από τον μαθητή του Καλλίνικο αμέσως μετά τον θάνατό του μας παρέχει σημαντικές ειδήσεις για τον κωνσταντινουπολίτικο μοναχισμό¹⁰⁶. Η απλή, καθημερινή γλώσσα και το ανεπιτήδευτο, χωρίς ρητορισμούς ύφος του Καλλίνικου δημιουργούν ένα συναρπαστικό κείμενο, που αιχμαλωτίζει τον αναγνώστη με την ευθύτητά του.

Οι *Βίοι* των αγίων γυναικών έχουν ιδιαίτερη αξία για την δική μας εργασία, αλλά και γενικότερα, για τη μελέτη της ιστορίας της κοινωνίας, των νοοτροπιών και των ιδεών κατά την Ύστερη Αρχαιότητα. Με δεδομένο μάλιστα ότι η αρχαία και εθνική γραμματεία δεν μας έχει δώσει ανάλογα έργα, το γεγονός ότι οι χριστιανοί συγγραφείς τοποθετούν στο κέντρο της αφήγησης και του ενδιαφέροντός τους την ζωή και το έργο μιας γυναίκας, αποτελεί εύλογη απόδειξη του διαφορετικού τρόπου που αντιμετώπιζε η Εκκλησία την γυναίκα.

Ο επιτάφιος λόγος που συνέθεσε ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός για την αδελφή του Γοργονία¹⁰⁷ θεωρείται το πρώτο αγιολογικό κείμενο που αφιερώθηκε σε γυναίκα¹⁰⁸,

¹⁰⁴ *Βίος Συμεών Στυλίτη τοῦ Νέου* [SH 32], εκδ. Paul Van Den Ven, τ. 1 και 2, Βρυξέλλες 1962

¹⁰⁵ Καλλίνικος, *Βίος τοῦ ἁγίου Υπατίου* [SC 177], εκδ. G. J. M. Bartelink, Παρίσι 1971.

¹⁰⁶ Για την χρονολόγηση του Βίου, βλ. V. Déroche και B. Lesieur, “Notes d’hagiographie byzantine : Daniel le Stylite – Marcel l’Acémète – Hypatios de Rufinians – Auxentios de Bithynie”, *AB* 128 (2010), σελ. 283-95. Για ζητήματα σχετικά με την συγγραφή του Barnes, *Hagiography*, σελ. 246-48. Για την αξία του C. Mango, “Saints”, G. Cavallo (επιμ.), *The Byzantines*, Σικάγο και Λονδίνο 1997, σελ. 275-7.

¹⁰⁷ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Εἰς Γοργονίαν* [SC 405], έκδ. Marie-Ange Calvet-Sebasti, Παρίσι 1995

αλλά πιο ισχυρά αγιολογικά χαρακτηριστικά διαθέτει η πνευματική βιογραφία που συνέγραψε ο Γρηγόριος Νύσσης για την αδελφή του Μακρίνα¹⁰⁹. Σημαντικός είναι και ο *Βίος τῆς ἁγίας Μελανίας τῆς νεώτερης*¹¹⁰. Γραμμένος λίγο μετά τον θάνατό της ηρωίδας από τον στενό συνεργάτη και μαθητή της Γερόντιο, το έργο αυτό μας προσφέρει άφθονες πληροφορίες για την συγκλητική τάξη της Ρώμης, αλλά και την ιστορία του μοναχισμού στην βόρεια Αφρική, την Αίγυπτο και την Παλαιστίνη, περιοχές που η Μελανία επισκέφθηκε. Πρότυπο γυναικείου χριστιανικού ήθους και αγιότητας αποτελεί και η αγία Συγκλητική, ο *Βίος* της οποίας αποδιδόταν λανθασμένα στον Αθανάσιο Αλεξανδρείας¹¹¹. Τα βιογραφικά στοιχεία που μας παραδίδει το κείμενο είναι ελάχιστα και αόριστα, η μακρά διδασκαλία της αγίας που παρεμβάλλεται στην αφήγηση όμως αξίζει προσοχής, καθώς ο συγγραφέας βάζει να προφέρουν γυναικεία χείλη τις διδασκαλίες μεγάλων γερόντων και φιλοσόφων της ερήμου, όπως ο Ευάγριος.

Αντιθέτως ο *Βίος τῆς ἁγίας Μαρίας τῆς Αἰγυπτίας* αφηγείται την ιστορία μιας αμαρτωλῆς γυναίκας, η οποία αφού μετανόησε, αποσύρθηκε στην έρημο για να ζήσει κλαίγοντας για τις αμαρτίες με ελάχιστη τροφή επί 17 ἔτη¹¹². Πλούσιος σε εξωτικά και εξώκοσμα στοιχεία, ο *Βίος* που συνέταξε ο πατριάρχης Ιεροσολύμων Σωφρόνιος, παρουσιάζει την αγιότητα ως μια δυνατότητα προσιτή σε όλους, ακόμα και στον πλέον αμαρτωλό, και ίσως αυτός να είναι ένας από τους λόγους της μεγάλης δημοφιλίας που γνώρισε αυτό το κείμενο.

Το παράδοξο στοιχείο κυριαρχεί και στους Βίους των παρένδυτων γυναικῶν αγίων, που άνθισε κατά την Ύστερη Αρχαιότητα. Αν ο Αντώνιος, στην προσπάθειά του να εφαρμόσει κατά γράμμα το Ευαγγελικό κήρυγμα δώρισε όλα του τα υπάρχοντα και

¹⁰⁸ Αυτή είναι η θέση της V. Burrus, “Life after Death: The martyrdom of Gorgonia and the Birth of Female Hagiography”, J. Bjørtnes και Th. Hägg (επιμ.), *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, Κοπεγχάγη 2005, σελ. 153-70. Ο St. Efthymiadis αντιθέτως θεωρεί ότι η σύμπτυξη βιογραφικών και αυτοβιογραφικών στοιχείων σε ένα εγκώμιο δεν συνιστά κατ’ ανάγκη αγιολογικό κείμενο, *Greek Hagiography*, σελ. 37-8.

¹⁰⁹ Γρηγορίου Νύσσης, *Ἐπιστολή εἰς τὸν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης* (SC 178), εκδ. P. Maraval, Παρίσι 1971

¹¹⁰ Γεροντίου, *Βίος Μελανίας Νεώτερης*, εκδ. D. Gorce, Παρίσι 1962

¹¹¹ *Βίος καὶ πολιτεία τῆς ἁγ. Συγκλητικῆς*, εκδ. Α. Γ. Αμπελαργα, Θεσσαλονίκη 2002

¹¹² PG 87c, ι’, στ. 3697-3725.

αναχώρησε για την έρημο, γυναίκες όπως η Μαρίνα¹¹³, η Ευφροσύνη, η Απολλιναρία¹¹⁴ ή η Ματρώνα¹¹⁵, οι οποίες δραπέτευαν από τις οικογένειές τους για να εισέλθουν μεταμφιεσμένες σε ανδρικές μονές εφαρμόζουν κατά κυριολεξία το χριστιανικό ιδανικό της ανδρείας γυναίκας. Έδωσαν έτσι τη δυνατότητα στους συγγραφείς τους να παίζουν με τους παραδοσιακούς ρόλους των φύλων, να τους αντιστρέψουν ή και να τους διαστρέψουν, να επεκτείνουν εν τέλει το εξωτικό στοιχείο πέρα από το φυσικό περιβάλλον, στην ίδια την ανθρώπινη φύση.

3.1.1 Ο άγιος, οι άλλοι και εμείς

Ο ήρωας των *Βίων*, ο άγιος, δεν είναι ο τυπικός άνθρωπος της Ύστερης Αρχαιότητας. Απαρνήθηκε τα εγκόσμια, άφησε το σπίτι και την οικογένειά του αν ήταν άνδρας ή αν ήταν γυναίκα κλείστηκε μέσα στην εστία της, έζησε με νηστεία και παρθενία –για αυτό καταγράφηκε ο βίος και η πολιτεία του και για αυτό αναπτύχθηκε η λατρεία του. Ο άγιος ήταν ένας ιδιαίτερος άνθρωπος, ο οποίος αφιέρωσε την ζωή του στην προσπάθεια να μιμηθεί τον Χριστό. Από την άποψη αυτή, για την Εκκλησία ήταν ο κατεξοχήν Νέος Άνθρωπος, το πρότυπο που προέβαλε στους πιστούς της. Έτσι από τους κύριους στόχους της συγγραφής των Βίων των αγίων, πέρα από τον ιστορικό, της διατήρησης της μνήμης ή τον ευχαριστηριακό¹¹⁶, ήταν ο διδακτικός. Όπως ο άγιος μιμήθηκε τον Χριστό, έτσι και οι πιστοί καλούνταν να μιμηθούν τον άγιο. Συνεπώς ο ρόλος του Βίου στην κοινωνία της εποχής ήταν διττός: από τη μια κατέγραφε τις πράξεις του αγίου, από την άλλη τις πρόβαλε ως παράδειγμα. Αυτό έχει σημασία να το θυμόμαστε: όταν μελετάμε την σχέση του αγίου με τον πατέρα του, δεν εξετάζουμε μόνο τη συγκεκριμένη σχέση, αλλά ταυτοχρόνως ένα πρότυπο συμπεριφοράς που προβαλλόταν από έναν θεσμό με την ισχύ που αποκτούσε η Εκκλησία.

¹¹³ M. Richard, “La Vie Ancienne de Sainte Marie surnommée Marinos,” *Corona Gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII Lustra complenti oblata*, τ. Α', Brugge 1975, σελ. 83–94. Ανατυπώθηκε στο M. Richard, *Opera minora*, τ. III, Leuven, 1977.

¹¹⁴ J. Drescher, «Βίος τῆς μακαρίας Ἀπολληναρίας», *Three Coptic Legents*, Κάιρο 1947, σελ. 152-61.

¹¹⁵ AASS Nov. III, 786-823.

¹¹⁶ D. Krueger, *Writing and Holiness. The Practice of Authorship in the Early Christian East*, Φιλαδέλφεια 2004.

Βέβαια οι περισσότεροι άγιοι έζησαν εκτός «εγκόσμιας» κοινωνίας, στις μοναχικές και αναχωρητικές κοινότητες που είχαν δημιουργηθεί. Εκεί όμως δεν υπήρχαν βιολογικές οικογένειες, δεν υπήρχαν βιολογικοί γονείς, πατεράδες, συνεπώς το ερώτημα είναι πόσα μπορούμε να μάθουμε για την κοινωνία της Ύστερης Αρχαιότητας, εκτός από το αυτονόητο, ότι ήταν μια κοινωνία, η οποία χρειαζόταν και αναδείκνυε αγίους;

Όσο ξεχωριστός άνθρωπος και αν ήταν ο άγιος, προερχόταν από ένα περιβάλλον συνηθισμένο και καθημερινό. Οι γονείς, τα αδέρφια, οι άλλοι συγγενείς και οι συντοπίτες του ήταν άνθρωποι συνηθισμένοι και καθημερινοί. Με αυτούς ακριβώς ο άγιος ερχόταν σε επαφή, αλληλεπιδρούσε, ερχόταν σε ρήξεις ή σε συμφωνίες. Με άλλα λόγια, ο άγιος πέρα από πρόσωπο που έχει ενδιαφέρον να μελετηθεί, και η αγιότητα είναι καθρέφτες που πάνω τους αντικατοπτρίζονται ήθη, συμπεριφορές και χαρακτήρες. Εδώ ακριβώς βρίσκεται η αξία της λογοτεχνίας αυτής για τον ιστορικό της κοινωνίας. Στον πυρήνα τελικά των *Βίων* των αγίων βρίσκεται η περιγραφή δεσμών και σχέσεων, κοσμικών, οικογενειακών, γειτονικών, αλλά και εξωανθρώπινων, μεταφυσικών.

Στις επόμενες σελίδες θα προσπαθήσουμε να συγκεντρώσουμε και να αποκωδικοποιήσουμε τα στοιχεία που μας παρέχουν οι *Βίοι* της Ύστερης Αρχαιότητας για τον πατέρα του αγίου.

3.2 Η γέννηση του αγίου

Η γέννηση είναι μια καλή αρχή, η αυτονόητη αφετηρία για να αφηγηθεί κανείς τη ζωή ενός ανθρώπου, ακόμα και αν αυτός είναι κάποιος ένδοξος στρατηγός, διακεκριμένος φιλόσοφος ή άγιος. Ο Πλούταρχος, για παράδειγμα, ο πιο φημισμένος βιογράφος της αρχαιότητας, ξεκινούσε συνήθως την αφήγησή του από το σημείο αυτό, παραθέτοντας μάλιστα λεπτομερώς και τα διάφορα «σημεία» ή τις ιδιαιτερότητες που τη συνόδευαν¹¹⁷. Παρόλα αυτά, η συντριπτική πλειοψηφία των *Βίων* που η συγγραφή τους ανάγεται στην Ύστερη Αρχαιότητα προσπερνούν τις συνθήκες στις οποίες γεννήθηκε ο ήρωας ή η ηρωίδα τους, όπως προσπερνούν τα παιδικά και τα εφηβικά χρόνια και την ανατροφή. Συνήθως η αφήγηση αρχίζει με την αποταγή των εγκόσμιων και την αναχώρηση του αγίου –η κοσμική ζωή σπανίως ενδιέφερε τους συγγραφείς μας. Την ίδια λογική συναντάμε και στα Ευαγγέλια. Η Γέννηση του Ιησού αναφέρεται μόνο στο *Κατά Ματθαίον* και περιγράφεται πιο αναλυτικά στο *Κατά Λουκάν Ευαγγέλιον* (Ματθ. 1.20-2, Λουκ. 1.26-2.39). Ο Ιωάννης προσπερνά το γεγονός της Γέννησης με την κρυπτική φράση *ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο* (Ιωαν. 1.14) και πηγαίνει κατευθείαν στην βάπτισή του Ιησού από τον Ιωάννη, γεγονός που δηλώνει το τέλος της ιδιωτικής Του ζωής και την αρχή της δράσης Του. Από την Βάπτισή ξεκινά και το Ευαγγέλιο του Μάρκου.

Οι συγγραφείς που επιλέγουν να αναφερθούν και στα πρώτα χρόνια της ζωής του πρωταγωνιστή, ακολουθούν τους κανόνες της αρχαίας βιογραφίας. Έτσι ο *Βίος* ξεκινά με την παράθεση ορισμένων βασικών πληροφοριών: δηλώνεται ο τόπος καταγωγής, τα ονόματα των γονέων του, η κοινωνική τάξη και η οικονομική τους επιφάνεια, η θρησκεία τους και η ημερομηνία γέννησης του ήρωα. Παρατίθενται, με άλλα λόγια, όλα εκείνα που θα περίμενε ο άνθρωπος της Ύστερης Αρχαιότητας να κληρονομήσει από την οικογένειά του, η σχέση του και η θέση του μέσα στην κοινότητα· η κοσμική του ταυτότητα – όλα εκείνα που πρέπει να εγκαταλείψει, όταν θα ξεκινήσει την άσκηση. Οι πρώτες αράδες του *Βίου* είναι με άλλα λόγια και ο πρώτος πειρασμός, η πρώτη δοκιμασία που θα υποστεί ο άγιος.

¹¹⁷ Βλ. π.χ. Δημήτριος, 2.1-2.3, *Αλέξανδρος*, 2. Για το θέμα βλ. Ch. Pelling, *Childhood and Personality in Greek Biography*, Chr. Pelling (επιμ.), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford, 1990, σελ. 213-244.

Αναφέροντας αυτές τις πρακτικές, κοσμικές πληροφορίες, οι συγγραφείς εντάσσουν τον ήρωά τους σε ένα ρεαλιστικό πλαίσιο γεμάτο υποχρεώσεις και ευθύνες γνωστές στο κοινό των *Βίων* από την δική τους, καθημερινή εμπειρία. Η απάρνηση του και η αναχώρησή του αγίου για το μυθικό και μεταφυσικό τοπίο της ερήμου ή του κοινοβίου προσδίδουν ένα επιπλέον δραματικό στοιχείο στην αφήγηση. Επιπλέον, με τον κόσμο να τον περικυκλώνει, τα κατορθώματα του αγίου, οι μάχες εναντίον των πειρασμών και των δαιμόνων ή η φιλανθρωπική του δραστηριότητα, φαντάζουν ακόμα μεγαλύτερα, πιο συγκλονιστικά. Και βέβαια εξυπηρετούνται και επιμέρους πρακτικοί λόγοι –π.χ. η αναφορά στην πατρίδα του αγίου, τους τόπους όπου ασκήθηκε και ασκήτησε ή τα θαύματα που πραγματοποίησε εν ζωή ή μετά θάνατον ενίσχυαν την λατρεία του.

Η θρησκεία των γονιών και η ευσέβειά τους, όπως θα περίμενε άλλωστε κανείς, έχει την μεγαλύτερη σημασία για τους βιογράφους μας. Για παράδειγμα, ο *Βίος του αγίου Θεοδοσίου του Κοινοβιάρχου* (BHG 1776-1778b)¹¹⁸ αρχίζει με την αναφορά της πατρίδας του:

Κώμη τις κατά την Καππαδοκῶν ὑπάρχει χώραν, ἧ ὄνομα Μαγαρισσός, τοῖς πολλοῖς μὲν ἀγνοουμένη τότε νυνὶ δὲ πᾶσι σχεδὸν διὰ τοῦ ὀσίου γνωριζομένη (Βίος 6.8-11)

Ο Θεόδωρος Πέτρας, ο συγγραφέας του *Βίου*, αισθάνεται αμηχανία που ένας τόσο ένδοξος άνδρας κατάγεται από μια τόσο άσημη κώμη και αναγκάζεται να καταφύγει στον βιβλικό Σαμουήλ για να αιτιολογήσει την αντίφαση. Αλλά, όταν έρχεται η στιγμή να αναφέρει τους γονείς του ήρωά του, η αμηχανία παραχωρεί την θέση της στον ενθουσιασμό, γιατί *ὁ μακάριος οὗτος τίκτεται Θεοδόσιος ἐξ ἀγαθῆς ὥσπερ εἶπεῖν ῥίζης ἀγαθὸν βλάστημα προελθὼν*¹¹⁹ –φράση που παραπέμπει στον *Ἐπιτάφιο εἰς τὸν πατέρα* του Γρηγόριου Ναζιανζηνού¹²⁰. Όπως και να έχει, είναι τόσο ο (υποβοηθούμενος) ρητορικός οίστρος του Θεοδώρου, ή η απουσία άλλων πληροφοριών σχετικά με τους γονείς του Θεοδοσίου, ώστε αφήνεται στην περιγραφή της ευσέβειάς τους:

¹¹⁸ Θεοδώρου Πέτρας, *Βίος αγίου Θεοδοσίου* (BHG 1776), έκδ. H. Usener, Λειψία 1890.

¹¹⁹ *Βίος Θεοδοσίου*, 6.17-9.

¹²⁰ Ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός αναφέρει βέβαια το ακριβώς αντίθετο για τον Γρηγόριο Πρεσβύτερο, *ρίζης ἐγένετο βλάστημα οὐκ ἐπαινετῆς, οὐδὲ εὐφροῦς εἰς εὐσέβειαν*, Ομ. 18, 5, σ. 889 D.

καὶ γὰρ οἱ τούτου γεννήτορες φιλόθεοι ὑπήρχον· ἦν γὰρ Προαιρεσίῳ μὲν πατρὸς ἐπεικοῦς τὸν τρόπον, Εὐλογίας δὲ μητρὸς θεοφιλοῦς τὴν γνώμην· εὐσεβεία δὲ καὶ θεαρέστοις ὁμοῦ ὅτι μάλιστα καταλαμβάνετο πράξεσι... (Βίος 6.19-23)

Παρακινημένος ἔστω ἀπὸ τις ἀνάγκες τῆς ρητορικῆς ἢ ἀπὸ το πρότυπό του τον Ναζιανζηνό¹²¹, ο Θεόδωρος μας επιτρέπει να ρίξουμε μια ματιά στις σχέσεις των δύο συζύγων, αφού τους αποδίδει δύο διακριτές λειτουργίες. Ο πατέρας ἔχει τον τρόπο, δηλαδή την πράξη, ενώ η μητέρα την γνώμη, τη σκέψη, την κρίση, εν τέλει την καθοδήγηση. Και επειδή η πράξη δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς καθοδήγηση, αλλά και η γνώμη χωρίς τρόπο είναι μάταιη, το ὁμοῦ που αναφέρεται στην αμέσως επόμενη πρόταση χαρακτηρίζει τη σχέση τους και, προφανώς, την συμπεριφορά απέναντι στο γιο τους, τον τρόπο που τον ανέθρεψαν. Ο Θεοδόσιος περιγράφει ένα ζευγάρι που λειτουργεί αρμονικά, καθώς ο ένας σύζυγος συμπληρώνει τον άλλον, ισότιμα και ισάξια, σαν μια καλή ομάδα.

Η εικόνα αυτή έρχεται σε πλήρη ρήξη με την κλασική αντίληψη που ήθελε τον πατέρα όχι μόνο να έχει κυρίαρχο ρόλο στην οικογένεια, αλλά να θεωρείται ακόμα και ο αποκλειστικός γονιός του παιδιού. Σύμφωνα με αυτή την θεωρία, που ο Αριστοτέλης την αποδίδει στον Αναξαγόρα¹²² και ο Αισχύλος βάζει να την επικαλείται ο ίδιος ο Απόλλωνας προς υπεράσπιση του Ορέστη, η μητέρα δεν είναι *τοκεῦς* του τέκνου, αλλά απλώς και μόνο παρέχει το έδαφος για να αναπτυχθεί το σπέρμα που παρέχει ο πατέρας¹²³. Η θεώρηση αυτή δεν υποβιβάζει απλώς τη γυναίκα σε εργαλείο αναπαραγωγής του άνδρα, αλλά ουσιαστικά αμφισβητεί το *ὄμαιμον* μητέρας και τέκνου. Αργότερα, κατά τους ρωμαϊκούς χρόνους, άρχισε να αναγνωρίζεται η συμβολή της γυναίκας στη σύλληψη και την δημιουργία του τέκνου, αλλά και πάλι εκείνη δεν έπαψε να θεωρείται κατώτερη του ανδρός, επειδή η γονιμοποίηση γίνεται από τον άνδρα¹²⁴. Σε αυτές τις απόψεις για την σχέση του πατέρα και της μητέρας με τα παιδιά έχουν τις ρίζες τους ακόμα και προβλέψεις του Ρωμαϊκού Δικαίου, όπως π.χ. μετά το διαζύγιο τα παιδιά, ανεξάρτητα από το φύλο τους, να ζουν με τον πατέρα.

¹²¹ Ομ. 18, 7, σ. 993 Α.

¹²² *Περὶ ζῳῶν γενέσεως*, 763b 31-33.

¹²³ *Εὐμενίδες* 657-61, βλ. και την ανάλυση των στίχων στην κριτική έκδοση του Α. Η. Sommerstein ελλ. Μτφρ. Ν. Γεωργαντζόγλου, Αθήνα 2000, σελ. 304-8.

¹²⁴ G. Clark, *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles*, Οξφόρδη 1994, σελ. 70-92.

Αντιθέτως, στους *Βίους* των αγίων ο πατέρας και η μητέρα του ήρωα αντιμετωπίζονται συνήθως ως σύνολο, ομάδα, *μία σάρκα* για να θυμηθούμε ξανά το Ευαγγέλιο (Μαρκ. 10.8), και με τον τρόπο αυτό τους αναφέρουν. *Γεννήτορες δὲ τούτῳ ἀμφοτέροι ἦσαν εὐσεβεῖς καὶ φοβούμενοι τὸν Θεόν*, γράφει ο συγγραφέας του *Βίου τοῦ Παΐσιου* (BHG 1402-1403b) χωρίς όμως να παραθέτει και τα ονόματά τους¹²⁵. Μας πληροφορεῖ όμως για την οικονομική τους κατάσταση, καθώς αυτή παίζει ρόλο στην εξέλιξη της ιστορίας. Σημειώνει λοιπόν πως διέθεταν πλούτο *ικανόν*, ο οποίος τους διασφάλιζε *τὰ πρὸς τὴν χρείαν*¹²⁶, μπορούσαν δηλαδή να προμηθεύονται με κάποια άνεση τα απαραίτητα.

Οι γονεῖς σαν ομάδα, το *ὄμοῦ* που αναφέραμε πιο πάνω, αναδεικνύονται με εντυπωσιακό τρόπο στον *Βίο τοῦ Ἰωάννη τοῦ Ἡσυχαστοῦ* (BHG 897-898) που συνέγραψε ο Κύριλλος Σκυθοπολίτης¹²⁷:

γονέων γεγωνὸς Ἐγκρατίου καὶ Εὐφημίας ὀνομαζομένων, πλούτῳ καὶ περιφανείᾳ γένους κομώντων καὶ ἐν πολλαῖς ἀρχαῖς πολιτικαῖς διαπρεψάντων ἔν τε στρατηγίαις καὶ δημαγωγίαις καὶ δυναστείαις ἐν βασιλικαῖς ἀύλαις (Βίος Ἰωάννη 201)

Την περίοδο που εξετάζουμε είναι βέβαια αδύνατο για μια γυναίκα, όσο δραστήρια ή δυναμική και να ήταν, να διαπρέψει ως στρατηγός ή *δημαγωγός*. Οι δραστηριότητες αυτές αφορούν είτε τον Εγκράτιο, είτε τον πεθερό του, είτε και τους δυο. Παρόλα αυτά η Ευφημία τοποθετείται δίπλα στον Εγκράτιο όταν ο συγγραφέας απαριθμεί τα κοσμικά τους επιτεύγματα, όπως λίγες αράδες παρακάτω μαζί φέρονται να γέννησαν τον Ιωάννη, μαζί να τον ανέθρεψαν με τον τρόπο που ανατράφηκε και ο Αντώνιος, όπως θα δούμε παρακάτω (*χριστιανικῶς*), και, τέλος, όπως ήταν και αναμενόμενο, μαζί να πέθαναν. Ο συγγραφέας δεν μπαίνει στον κόπο να τους ξεχωρίσει, ίσως γιατί θέλει να τονίσει την αρμονία της συζυγίας τους, ίσως γιατί ο ρόλος του κάθε συζύγου μέσα στην οικογένεια και στην ανατροφή των τέκνων ήταν αυτονόητος στο ακροατήριό του, ίσως γιατί δεν ενδιαφέρεται. Σε αντίθεση με τον Θεόδωρο Πέτρας και πολύ περισσότερο τον Ναζιανζηνό, ο Κύριλλος δίνει εδώ την εντύπωση πως από το

¹²⁵ *Βίος τοῦ ἁγ. Παΐσιου*, ἐκδ. I. Pomjalovskij, Αγ. Πετρούπολη 1900, III.3.

¹²⁶ *Βίος Παΐσιου*, ο.π.

¹²⁷ Για μια ανάλυση των αναφορών του Κυρίλλου Σκυθοπολίτη στους γονεῖς και την γέννηση των ηρώων του, βλ. B. Flusin, *Miracle et Histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Παρίσι 1983 88-103.

σημείο όπου στέκεται, παρατηρεί και αφηγείται, όλοι οι κοσμικοί του φαίνονται ίδιοι. Σαν να μην μπορεί να ξεχωρίσει τον άνδρα από τη γυναίκα, τον πατέρα από τη μητέρα. Ή σαν αυτές οι διαφορές να μην έχουν πλέον νόημα. Όπως και να έχει, ακόμα και έτσι κατασκευάζεται ένα πρότυπο ανδρόγυνο όπου ο σύζυγος έχει χάσει την πρωτοκαθεδρία, συνεργάζεται και λειτουργεί από κοινού με την γυναίκα του, τόσο στη δημόσια, όσο και στην ιδιωτική σφαίρα.

Περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τα καθήκοντα του μελλοντικού πατέρα και μητέρας καθώς και τι προσδοκούσε καθένας τους από τον ερχομό του καινούργιου μέλους στην οικογένεια, μας παρέχουν οι *Βίοι αγίων* που η γέννησή τους οφειλόταν ή σχετιζόταν με ένα θαύμα. Το θαύμα αυτό, που κατά κανόνα ήταν η θεραπεία της στειρότητας ή δυσκολίας σύλληψης, αναγκάζει τον συγγραφέα να ρίξει το βλέμμα του στην προασκητική ζωή του αγίου και μάλιστα στον πατέρα και τη μητέρα του. Ο τρόπος με τον οποίο ο συγγραφέας αποτυπώνει ή αποσιωπά τις ενέργειες και τις ευθύνες καθενός από τους γονείς, φωτίζει όπως θα δούμε τον ρόλο και την εικόνα καθενός και στο ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο. Είμαστε δηλαδή αντιμέτωποι με το εξής παράδοξο: οι εξαιρέσεις, ασυνήθιστα γεγονότα ή οι ιστορίες με υπερφυσικό μανδύα, να μας βοηθούν να δούμε την καθημερινότητα, ενώ οι *Βίοι αγίων* που γεννήθηκαν φυσιολογικά να την καλύπτουν, αφού, προφανώς, οι συγγραφείς την θεωρούσαν ευκόλως εννοούμενη.

Σκοπός του γάμου, όπως αναφέραμε και στην *Εισαγωγή*, σύμφωνα με την ελληνορωμαϊκή αντίληψη ήταν η τεκνοποιία. Ειδικότερα στη ρωμαϊκή αντίληψη η δημιουργία απογόνων ισοδυναμούσε με την δημιουργία κληρονόμων. Στα τέκνα κληροδοτούνταν όχι μόνο η οικογενειακή περιουσία, αλλά και η μνήμη των προγόνων, η πατρώα λατρεία. Με αυτόν τον τρόπο εξασφαλιζόταν η συνέχεια, αλλά και ένα είδος αθανασίας για τους προγόνους. Έτσι οι άτεκνοι γάμοι θεωρούνταν αποτυχημένοι και μπορούσαν να καταλήξουν σε διαζύγιο. Στον αντίποδα, η Εκκλησία ήδη από την αποστολική εποχή θεώρησε ως σκοπό του γάμου την συμβίωση άνδρα και γυναίκας, ανεξαρτήτως της γέννησης παιδιών. Έτσι ο πυρήνας του γάμου μεταφέρεται στο ίδιο το ζευγάρι, τις μεταξύ τους σχέσεις και όχι στη σχέση του *paterfamilias* με τα μέλη της οικογένειάς του¹²⁸.

¹²⁸ Nathan, *Family*, σελ. 16-47.

Μια από τις πιο χαρακτηριστικές περιπτώσεις είναι εκείνη του Ευθυμίου (BHG 647-650d), τον *Βίο* του οποίου συνέγραψε ο Κύριλλος Σκυθοπολίτης¹²⁹. Ο συγγραφέας κατά τη συνήθειά του δηλώνει στην αρχή με σαφήνεια και καθαρότητα τα ονόματα των γονέων, την κοινωνική τους κατάσταση, την πατρίδα και τη σχέση τους με τον Θεό και αμέσως μετά μας εξηγεί το πρόβλημα:

ή οὖν μακαρία Διονυσία ἐπὶ ἱκανὰ ἔτη συζήσασα τῷ ἀνδρὶ στείρα οὐσα οὐκ ἔτικτεν
(*Βίος Εὐθυμίου* 8.24-5)

Η στειρότητα στους *Βίους*, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, κατά κανόνα αποδίδεται στη γυναίκα. Ο σύζυγος θεωρείται a priori ικανός να τεκνοποιήσει, η ικανότητα της γυναίκας τίθεται εν αμφιβόλω. Και βέβαια η απόδειξη είναι η απλή: *ἐπὶ ἱκανὰ ἔτη συζήσασα τῷ ἀνδρὶ*.

Αφού παρουσίασε το πρόβλημα και επιμέρισε την ευθύνη, ο συγγραφέας αναφέρει πώς το αντιμετώπισαν ο Παύλος και η Διονυσία:

δι' ἐν πολλῇ ἀθυμῖα διάγοντες οἱ ἀμφοτέρω ἐπὶ συχνόν χρόνον διέμειναν δεόμενοι τοῦ Θεοῦ ἐκτενωδῶς δωρηθῆναι αὐτοῖς παιδίον (*Βίος Εὐθυμίου* 8.25-9.2)

Όπως στο *Βίο τοῦ Ἰωάννου τοῦ Ἡσυχαστοῦ*, που είδαμε πιο πάνω, βλέπουμε οι γονεῖς να δρουν μαζί· να θέλουν το ίδιο πράγμα, να μοιράζονται ακόμα και το ίδιο συναίσθημα, και να μετέρχονται τις ίδιες μεθόδους για να το πετύχουν. Και δεν είναι μόνο ο Κύριλλος, ο οποίος δυσκολεύεται να διακρίνει τις πράξεις και τα συναισθήματα του κάθε γονιού, αλλά μια ολόκληρη παράδοση, την οποία επικαλείται: *ὥς οἱ τῶν ἀρχαίων εἰς ἡμᾶς ἐνεχθεῖς περιήγαγεν λόγος*¹³⁰. Μια μοναστηριακή παράδοση, η οποία ναι μεν δείχνει την αδιαφορία των μοναχών για τις πράξεις ή τις αγωνίες των λαϊκών, από την άλλη όμως αποτυπώνει ένα, αν μη τι άλλο χριστιανικό, ιδανικό αφού οι *λίαν εὐγενέστατοι* γονεῖς του Ευθυμίου ήταν *πάση τῇ κατὰ Θεὸν ἀρετῇ κεκοσμημένοι*¹³¹.

Επειδή και οι δυο προσεύχονταν, έγιναν και οι δυο μάρτυρες ενός προφητικού οράματος. Είχαν πάει για προσκύνημα στο ναό του μάρτυρα Πολυεύκτου:

¹²⁹ Κύριλλου Σκυθοπολίτου, *Βίος τοῦ ἁγ. Εὐθυμίου*, εκδ. E. Schwartz, Λειψία 1939.

¹³⁰ *Βίος Εὐθυμίου*, 9.4-5.

¹³¹ *Βίος Εὐθυμίου*, 8.21-2.

καὶ ἐν μιᾷ τῶν νυκτῶν εὐχομένων αὐτῶν μόνων θεία τις ὄπτασία φαίνεται αὐτοῖς λέγουσα· εὐθυμεῖτε, εὐθυμεῖτε· ἰδοὺ γὰρ κεχάρισται ὑμῖν ὁ θεὸς παῖδα εὐθυμίας φερώνυμον, ὅτι ἐπὶ τῇ γεννήσει αὐτοῦ εὐθυμίαν ταῖς ἑαυτοῦ ἐκκλησίαις δωρήσεται ὁ τοῦτον ὑμῖν χαριζόμενος. Αὐτοὶ δὲ τὸν τῆς ὄπτασίας καιρὸν σημειωσάμενοι ὑπέστρεψαν εἰς τὸν οἶκον αὐτῶν καὶ ἐκ τοῦ χρόνου τῆς κήσεως γνόντες ἀληθῆ συμβεβηκέναι τὰ τῆς ὄπτασίας (Βίος 9.5-12)

Η επιμονή του Παύλου και της Διονυσίας ανταμείβεται. Η οπτασία προλέγει ότι θα γίνουν γονεῖς, αλλά, σε αντίθεση με ανάλογες περιπτώσεις, δεν προλέγει την πορεία του παιδιού τους, αλλά ένα αντικειμενικό, ιστορικό γεγονός που θα συμπέσει με την γέννησή του¹³². Ο Παύλος και η Διονυσία επέστρεψαν στο σπίτι τους, εκφράζοντας την εμπιστοσύνη τους στο ὄραμα που είδαν, ταυτόχρονα ὁμως σημείωσαν την ημερομηνία που τους φανερώθηκε, για να την επαληθεύσουν στο μέλλον αποδεικνύοντας ἔτσι ότι διέθεταν κριτική και ορθολογική σκέψη.

Γραμμένος το αργότερο τον 7^ο αἰώνα, ο *Βίος τῆς ἀγ. Εὐφροσύνης/Σμαράγδου* ανήκει στον κύκλο των *Βίων* των παρένδυτων αγίων¹³³. Η Ευφροσύνη (BHG 625-626n), κόρη ενός πλούσιου Αλεξανδρινού, του Παφνουτίου, αποφασίζει να μην υπακούσει στον πατέρα της, ο οποίος θέλει να την παντρέψει, αλλά να αφιερωθεί στον παρθενικό βίο. Με την βοήθεια ενός μοναχού δραπετεύει από τον οἶκο της, μεταμφιέζεται σε ευνούχο και καταφεύγει σε μια ανδρική μονή, όπου φυσικά οι περιπέτειες και οι δοκιμασίες της δεν σταματούν.

Ο ανώνυμος συγγραφέας του *Βίου* μας χαρίζει ένα εξαιρετικά ενδιαφέρον και σύνθετο πορτραίτο του πατέρα. Ο Παφνούτιος είναι *ἀνὴρ ἔνδοξος* και *πάνυ σπουδαῖος περὶ τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ*¹³⁴. Ἐχει ὁμως ἓνα ελάττωμα: ὅλα τα μετράει και ὅλα τα υποτάσσει στο χρήμα. Οι πράξεις του, ακόμα και η ευσέβειά του, ἔχουν στόχο την καλλίτερη διαχείριση της περιουσίας του και αποτιμούνται με χρυσό. Ακόμα και τον γάμο τον αντιλαμβάνεται ως μια ακόμα επικερδή συναλλαγή. Ἄνθρωπος ἔμπειρος, ο

¹³² ὅτι δὲ ἀληθῆς ἡ ὄπτασία, οἱ ἀναγινώσκοντες νοεῖτωσαν. τῶν γὰρ ἀγίων ἐκκλησιῶν ἐπὶ τεσσαράκοντα σχεδὸν ἔτη ἐν ἀθυμίαι ὄντων καὶ τῶν τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ὑπασπιστῶν ἔλαυνομένων καὶ τῶν Ἀρειανῶν καταδυναστευόντων (...) Εὐθυμίῳ τοῦ φερωνύμως κληθέντος γεννηθέντος πάντα τὰ τῶν ἀγίων ἐκκλησιῶν λυπηρὰ εἰς εὐθυμίαν μετετρέπετο, *Βίος* 9. 14-22.

¹³³ *Βίος Εὐφροσύνης*, εκδ. A. Boucherie, AB 2 (1883), σελ. 195-205

¹³⁴ *Βίος Εὐφροσύνης*, I.3-5, 196.

οποίος αφενός μεν ξέρει τι θέλει και αφετέρου έχει την δύναμη να το αποκτήσει *ἔλαβε γυναικὰ τινα σεμνήν καὶ ἀξίαν τῆς αὐτοῦ προαιρέσεως, γένους καὶ αὐτὴν οὕσαν ἐνδόξου καὶ πλουσίου σφόδρα*¹³⁵. Βέβαια, όταν αντικείμενο της συναλλαγής είναι άνθρωπος, υπάρχει πάντα η πιθανότητα να αντικρίσει κανείς κάτω από την επιφάνεια μια διαφορετική πραγματικότητα και οι προσδοκίες του να μην εκπληρωθούν. Έτσι ο Παφνούτιος διαπιστώνει ότι η σύζυγός του *ἦν δὲ στεῖρα καὶ οὐκ ἔτικτεν*¹³⁶. Μπορούμε να φανταστούμε πολύ καλά τον κλονισμό που θα υπέστη αυτός ο τόσο οργανωμένος και πρακτικός άνθρωπος, όταν διαπίστωσε ότι δεν μπόρεσε να διαβλέψει ένα τόσο σημαντικό θέμα. Δεν μας εκπλήσσει συνεπώς το γεγονός ότι, όπως μας λέει ο συγγραφέας, *ἐν πολλῇ οὖν ἀθυμία ὑπῆρχεν*, αλλά μας προκαλεί μεγαλύτερη εντύπωση η αιτιολογία:

ὅτι οὐκ εἶχεν ᾧ καταλείπει τὴν οὐσίαν αὐτοῦ, ἵνα μετὰ τὴν αὐτοῦ ἀποβίωσιν τὰ αὐτοῦ πράγματα καλῶς διοικοῦνται εἰς τοὺς δεομένους (Βίος Εὐφροσύνης 1.7-10, 196)

Αν ο άφρων πλούσιος της ευαγγελικής παραβολής (Λουκ. 12, 16-21) ανησυχούσε πώς θα διαχειριστεί την περιουσία του κατά την διάρκεια της ζωής του, ο Παφνούτιος ανησυχεί για το τι θα απογίνει ο πλούτος του όταν πεθάνει. Αν ο πλούσιος της ιστορίας χτίζει αποθήκες για να διασφαλίσει την περιουσία του, ο Παφνούτιος επιθυμεί να αποκτήσει κληρονόμο για ακριβώς τον ίδιο λόγο. Ανάλογη είναι και η τιμωρία τους: ενώ ο πλούσιος χάνει την ζωή του, ο Παφνούτιος θα χάσει, στη συνέχεια της ιστορίας, την κληρονόμο του.

Σύμφωνα με τον συγγραφέα, μία ήταν η μέθοδος για να αντιμετωπιστεί αποτελεσματικά η στειρότητα και την παραθέτει λεπτομερώς:

Ἡ οὖν γυνὴ αὐτοῦ θεωροῦσα τὸν ἄνδρα αὐτῆς οὕτως ἀθυμοῦντα, οὐκ ἐπαύετο νυκτὸς καὶ ἡμέρας ταῖς ἐκκλησίαις προσεδρεύουσα καὶ νηστείαις καὶ δεήσεσι τὸν Θεὸν ἱκετεύουσα παρασχεθῆναι αὐτοῖς παιδίον. Πάνυ οὖν πολλὰ χρήματα εἰς τοὺς πτωχοὺς καὶ εὐαγεῖς οἴκους ἀναλώσασα ἐδέετο τοῦ Θεοῦ πληρωθῆναι τὴν δέησιν αὐτῆς. Ὅμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς περιερχόμενος ἐζήτει ποῦ ἂν εὕροιεν ἄξιον τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπον ὅστις διὰ προσευχῆς αὐτοῦ δυνήσεται τὰ πρὸς ἐπιθυμίαν αὐτοῖς

¹³⁵ Βίος Εὐφροσύνης, 1.5-6, 196.

¹³⁶ Βίος Εὐφροσύνης, 1.7, 196

πρεσβεῦσαι. Καὶ δὴ ἀπέρχεται ἔν τινι κοινοβίῳ ἐν ᾧ ἐλέγετο τὸν ἡγούμενον μέγαν παρὰ τῷ θεῷ τυγχάνειν. Καὶ εἰσελθὼν ἐν αὐτῷ καὶ οὐκ ὀλίγα χρήματα προσενέγκας, συντυχίας πλατυτέρας ἀξιοῦται παρὰ τῷ ἡγουμένῳ καὶ τοῖς ἐκεῖ οὖσιν ἀδελφοῖς (Βίος Εὐφροσύνης I.10-20, 196)

Σε αντίθεση με τον Βίο του Εὐθυμίου, οι γονεὶς της Ευφροσύνης δεν λειτουργοῦσαν ομάδα, ὁμοῦ, ἀλλὰ παράλληλα και ο καθένας ξεχωριστά. Και οι δυο επισκέπτονται εκκλησίες και μονές και κάνουν γενναίες δωρεές, ἀλλὰ ἐνῶ η γυναίκα νήστευε και προσευχόταν στον Θεό, ο Παφνούτιος ψάχνει ἕναν Ἱερό Ἄνδρα, ἕναν ἅγιο, να μεσιτεύσει για λογαριασμό του. Η γυναίκα προκρίνει μια ἄμεση και προσωπική σχέση με τον Θεό, ἐνῶ ἐκεῖνος την αποφεύγει και ἀναζητεῖ κάποιον «ειδικό». Με ἄλλα λόγια, ἐνῶ η ἐμπειρία κάνει τη γυναίκα να ταπεινωθεῖ και να κλίνει το γόνυ, ο Παφνούτιος μένει ἀγέρωχος στη θέση του και ἀντιμετωπίζει το θαῦμα ως μια ἀκόμα συναλλαγή, ἀφοῦ προσφέρει οὐκ ὀλίγα χρήματα με ἀντάλλαγμα την προσευχή. Ἐν τέλει βέβαια ἀκόμα και η γυναίκα ως μεσίτρια του Παφνουτίου λειτουργεῖ, ἀφοῦ θέλει να τεκνοποιήσει ὄχι για να καλύψει μια δική της ἀνάγκη και ἐπιθυμία, ἀλλὰ για να δώσει χαρά στον ἄνδρα της.

Κατὰ τον συγγραφέα μας η μέθοδος που ἀπέφερε τελικά ἀποτέλεσμα ἦταν του Παφνουτίου:

Μετὰ πολλὸν οὖν χρόνον θαρρεῖ τῷ ἀββᾶ τὰ τοῦ πράγματος. Καὶ εἶζας αὐτοῦ ταῖς δεήσεσι παρεκάλεσε τὸν Θεὸν δοῦναι αὐτοῖς καρπὸν κοιλίας. Καὶ ἐπικαμφθεὶς ὁ Θεὸς ταῖς τῶν ἀμφοτέρων δεήσεσι χαρίζεται αὐτοῖς ἕν θυγάτριον (Βίος Εὐφροσύνης II.21-24, 196).

Με ἀνάλογο τρόπο ἀρχίζει και ο Βίος τοῦ Ἀνθρώπου τοῦ Θεοῦ (BHG 51-56h)¹³⁷:
Ἐγένετό τις ἀνὴρ εὐσεβῆς ἐν τῇ Ῥώμῃ ὀνόματι Εὐφημιανὸς ἐπὶ Ὀνορίου και Ἀρκαδίου τῶν θειοτάτων βασιλέων Ῥώμης, μέγας γενόμενος τῆς συγκλήτου· ὑπῆρχον δὲ αὐτῷ τρισχίλιοι παῖδες χρυσόζωνοι και σηρικοφόροι. Καὶ οὐκ ἦν δὲ αὐτῷ τέκνα, καθότι ἡ σύμβιος αὐτοῦ ἄτεκνος ἦν. Οὗτος εὐσεβῆς ὑπάρχων και τὰς ἐντολὰς ποιούμενος ὁ τοιοῦτος ἄνθρωπος νηστεύων καθ' ἐκάστην ἡμέραν ἕως ὥρας ἐννάτης, και τρεῖς τράπεζαι ἐτίθεντο εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, ὑπὲρ ὄρφανῶν και χηρῶν, ξένων και παροδιτῶν, νοσοῦντων και πτωχῶν. Αὐτὸς δὲ τὴν ἐννάτην ὥραν μεταλαμβάνων μετὰ ξένων και μοναχῶν ἤσθιεν τὸν ἄρτον αὐτοῦ, και καθότι

¹³⁷ F. M. Esteves Pereira, “Légende greque de l’homme de Dieu saint Alexis”, AB 19 (1900), σελ. 241-53.

προήρχετο τὴν ἐντολὴν αὐτοῦ προέπεμπεν ἔμπροσθεν αὐτοῦ λέγων· ὅτι οὐκ εἰμι ἄξιος περιπατεῖν ἐν τῇ γῆ τοῦ Θεοῦ. (Βίος Ἀνθρώπου τοῦ Θεοῦ 1.243-4)

Ο συγγραφέας μας συστήνει τον πατέρα του ήρωά του, ενώ ταυτοχρόνως υπογραμμίζει την ματαιότητα των εγκοσμίων: Το πλήθος των παιδῶν έρχεται σε δραματική αντίθεση με την απουσία τέκνων, ενώ ο πλούτος και η πολιτική εξουσία υπογραμμίζει το πεπερασμένο της κοσμικής δύναμης. Η ευθύνη βέβαια για την ατεκνία βαραίνει πάλι την συμβία, και ο Ευφημιανός είναι ευσεβής και γενναιόδωρος, όπως και οι άλλοι άτεκνοι χριστιανοί άνδρες που συναντήσαμε. Όμως ετούτος, σε αντίθεση με τον Παύλο ή τον Παφνούτιο, δεν ακολουθεί αυτόν τον κανόνα με την ελπίδα ότι έτσι θα εισακουσθεί και ο Θεός θα του χαρίσει ένα τέκνο. Ο Ευφημιανός δείχνει να έχει συνειδητοποιήσει και αποδεχθεί την πραγματικότητα. Η καθημερινότητά του αποπνέει την ηρεμία και την γαλήνη του ανθρώπου που ζει την ζωή του χωρίς να αποσκοπεί κάπου, που δεν μοχθεί για κάτι που τον ξεπερνά. Ο Ευφημιανός δεν ενδιαφέρεται να αλλάξει την οικογενειακή του κατάσταση.

Ἡ δὲ σύμβιος αὐτοῦ ὀνόματι Ἀγλαΐς γυνὴ πιστὴ καὶ φοβουμένη τὸν Θεὸν καθ' ἑκάστην ἡμέραν τὰς ἐντολὰς ἐποιεῖτο, παρακαλοῦσα καὶ λέγουσα· Μνήσθητί μου, Κύριε, τῆς ἀναξίτης δούλης σου, καὶ δώρησαί μοι σπέρμα ἀνδρὸς, ὅπως γίνεταί μοι εἰς γηροβοσκὴν καὶ εἰς παραμυθίαν τῆς ψυχῆς μου (Βίος Ἀνθρώπου τοῦ Θεοῦ 1.244)

Έτσι, στο Βίο τοῦ Ἀνθρώπου τοῦ Θεοῦ η γυναίκα βρίσκεται σε *ἀθυμία* και κάνει ό,τι μπορεί για να αποκτήσει ένα παιδί. Παιδί δικό της (*γίνεταί μοι*) και για προσωπική ωφέλεια (*εἰς γηροβοσκὴν καὶ παραμυθίαν*). Ούτε και εδώ οι γονεῖς αποτελούν μια ομάδα και ας τους ενώνει η ευσέβεια. Ο καθένας από τους συζύγους έχει τους δικούς του στόχους, τους δικούς του σκοπούς. Και βέβαια η Αγλαΐς έχει την δική της επιθυμία και την δική της διακριτή φωνή, η οποία είναι πολύ πιο δυνατή από του συζύγου της, για αυτό και *ἐμνήσθη αὐτῆς ὁ Θεός*¹³⁸ και της χάρισε ένα γιο.

Πιο παραδοσιακή είναι η οικογένεια του Δανιήλ του Στυλίτη (BHG 489-490e), ο οποίος βεβαίως δεν καταγόταν από την ένδοξη Ρώμη, αλλά από ένα μικρό χωριό κοντά στα

¹³⁸ Βίος Ἀνθρώπου τοῦ Θεοῦ 2.244

Σαμόσατα, τα Μηραθά¹³⁹. Η Μάρθα, η μητέρα του, ήταν επίσης στείρα, αλλά είχε να αντιμετωπίσει πράγματα πέραν της θλίψης που προξενούσε αυτό καθαυτό το γεγονός, αφού *όνειδίζετο παρά τοῦ ἀνδρὸς καὶ τῶν συγγενῶν*¹⁴⁰. Ὁνειδος ἐν ἀνθρώποις χαρακτηρίζει η Ελισάβετ, η μητέρα του Ιωάννη του Προδρόμου, την στειρότητά της¹⁴¹ και ο συγγραφέας του *Βίου* χρησιμοποιώντας το ομόριζο *όνειδιζομένης* επιχειρεί να συνδέσει τον ήρωά του με τον Βαπτιστή του Κυρίου, ο οποίος ήταν και σπουδαίος ασκητής. Αυτό όμως δεν πρέπει να μας κάνει να παραβλέψουμε μια κοινωνική πραγματικότητα θεωρώντας την τόπο ή λογοτεχνικό δάνειο και αναφορά. Ο συγγραφέας μάλιστα αναφέρεται σε αυτή σαν να την θεωρεί δεδομένη και προσπαθεί ανάγοντάς την στην Καινή Διαθήκη να την εντάξει σε μια παράδοση. Η γυναίκα επωμιζόταν την ευθύνη για την ατεκνία και μαζί την κοινωνική απόρριψη και κατακραυγή.

Η λύση, φυσικά, ήταν και εδώ η προσευχή:

ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν μεσονυκτίῳ λάθρα τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐξελθοῦσα ἀνέτεινεν τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ προσήχετο (...) Καὶ κλαύσασα πικρῶς καὶ στεναγμοῖς πολλοῖς συντρίψασα ἑαυτῆς τὴν καρδίαν εἰσήλθεν πρὸς τὸν ἄνδρα καὶ καθευδήσασα σὺν αὐτῷ (Βίος Δανιὴλ Στωλίτη 2.2-3)

Η συμπεριφορά της Μάρθας θυμίζει γυναίκα που απατά τον άνδρα της: νύχτα εγκαταλείπει τη συζυγική κλίνη και γλιστράει έξω από το σπίτι της επιθυμώντας να καταστεί έγκυος. Η απόγνωσή της είναι τέτοια που η φτώχη γυναίκα δεν πηγαίνει καν σε ένα ναό για να προσευχηθεί, απλώς απομακρύνεται από τον άντρα της, τον άνθρωπο που της προκαλεί τόσες θλίψεις, και αναζητά αλλού παρηγοριά. Η ανταπόκριση είναι άμεση:

βλέπει ἐν ὀράματι τῆς νυκτὸς δύο φωστῆρας μεγάλους δισκοειδεῖς κατελθόντας ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ πλησίον αὐτῆς γεναμένους. Ἀναστᾶσα δὲ διηγήσατο τῷ ἀνδρὶ καὶ τοῖς συγγενεῦσιν καὶ ἕκαστος αὐτῶν διαφόρως ἔκρινεν πρὸς τὰ λεχθέντα παρ' αὐτῆς. Ἐκείνη δὲ ἀναστενάξασα καθ' ἑαυτὴν εἶπεν· «Ὁ Θεὸς μου, οὗ ἔδεήθην, το

¹³⁹ *Βίος Δανιὴλ τοῦ Στωλίτη*, εκδ. H. Delegaye, *Les Saints Stylites*, Βρυξέλλες 1923, σελ. 1-147. Έναν εκτεταμένο σχολιασμό του *Βίου* επιχειρεί ο Robin Lane Fox, "The Life of Daniel", *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, M. J. Edwards και Simon Swain (επιμ.), Οξφόρδη 1997, σελ. 175-225.

¹⁴⁰ *Βίος Δανιὴλ Στωλίτη*, 2.2. Η *vita tertia* παραλλαγή του *Βίου* περιγράφει με πιο έντονο τρόπο την αποδοκιμασία που δεχόταν από το κοινωνικό της περίγυρο η Μάρθα, ο.π., 2.102.

¹⁴¹ Λουκ. 1.25.

συμφέρον ποιήσει εἰς τὴν ἀθλίαν μου ψυχὴν». Καὶ οὐ πολλῶν ἡμερῶν διελθουσῶν, συνέλαβεν τὸν προλεχθέντα ὄσιον ἄνδρα (Βίος Δανιὴλ Στυλίτη 2.3)

Ο Ηλίας, ο σύζυγός της, αντιδρά όπως και ο Ζαχαρίας, ο πατέρας του Προδρόμου: αδυνατεί να πιστέψει στο θαύμα, αδυνατεί να διαβάσει σωστά τον οϊωνό. Και με την συμπεριφορά του ενισχύει την αποξένωση από την σύζυγό του, η οποία σταματάει κάθε προσπάθεια να επικοινωνήσει μαζί του και αρχίζει να μονολογεί, και κατ' επέκταση με το παιδί που θα γεννηθεί. Ο Ηλίας αυτοαποκλείεται από το θαύμα και συνεπώς και από την ζωή του Δανιήλ. Έτσι το όνομά του χάνεται πια από την αφήγηση και θα διαβάζουμε στο εξής είτε για την σχέση της Μάρθας με τον γιο της, είτε για τις πράξεις των «γονέων».

Ο *Βίος τοῦ Συμεῶν τοῦ Στυλίτη τοῦ Νέου* (BHG 1689-1691c) δεν ξεκινά με την γέννηση του αγίου, αλλά με ένα φαινομενικά ασήμαντο γεγονός: Την μετακόμιση από την Έδεσσα στην Αντιόχεια ενός νεαρού μυροποιού, του Ιωάννη, και των γονέων του. Έτσι ο συγγραφέας μας δίνει την εντύπωση ότι ο Ιωάννης θα είναι ένα από τα κεντρικά πρόσωπα του *Βίου*. Γρήγορα όμως γίνεται φανερό ότι η μετοικεσία του δεν είναι παρά το όχημα για να εισαχθεί στην αφήγηση η Μάρθα (BHG 1174), η πραγματική δευτεραγωνίστρια του *Βίου*¹⁴². Και δικαίως από μίαν άποψη. Η θερμή πίστη της νεαρής κοπέλας και η στενή σχέση με το θείο, και δη με τον αγ. Ιωάννη τον Πρόδρομο, που θα ξεδιπλωθεί στη συνέχεια του *Βίου*, την καθιστά υλικό εξαιρετικό για έναν συγγραφέα αγιολογικών κειμένων –γιαυτό άλλωστε έχει γραφεί για εκείνη ξεχωριστός *Βίος*¹⁴³.

Η Μάρθα έρχεται αμέσως αντιμέτωπη με το δίλημμα που είχαν και οι άλλες ηρωίδες της χριστιανικής λογοτεχνίας του τέλους της Αρχαιότητας: Οι γονείς της την πίεζαν να παντρευτεί, ενώ εκείνη ήθελε να παραμείνει άγαμη και να αφοσιωθεί στην άσκηση. Η απάντηση όμως που εκείνη έδωσε ήταν πολύ διαφορετική από εκείνη αγίων όπως η Συγκλητική (BHG 1694-1694a) ή η Μαρία/Μαρίνος (BHG 1663-1663e), και πιθανόν πιο κοντά στην καθημερινή πρακτική:

προσδιλέγονται (οι γονείς του Ιωάννη) γονεῦσι κόρης τινὸς παρθένου ὀνόματι Μάρθας ταύτην συνάψαι πρὸς γάμου κοινωνίαν τῷ προειρημένῳ Ἰωάννῃ· οἵτινες

¹⁴² *Βίος Συμεῶν Στυλ. Νέου* 1.2-3.

¹⁴³ *Βίος τῆς μακαρίας Μάρθας*, εκδ. Paul Van Den Ven, SH 32, τ. 2.2, Βρυξέλλες 1962.

ἐπὶ τούτῳ ἀσμενίσαντες τῇ κόρῃ τὸ λαληθὲν ἐμήνυον. Ἡ δὲ πρὸς τοῦτο παντελῶς ἀπηγόρευεν· παρθενίαν γὰρ ἀσκεῖν ἐπόθει, ἀκροωμένη τῶν θείων γραφῶν καὶ ὅπως τὰ σώματα τῶν παρθένων ἀγὰ τῷ Κυρίῳ παρίστανται. Ἐπιτάσεως τοίνυν γενομένης αὐτῇ παρὰ τῶν αὐτῆς γονέων, ἐν νῶ λαβοῦσα τὴν ἐντολὴν Κυρίου τὴν λέγουσαν· «Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα,» καὶ ὡς οὐχ ἀρμόδιον ἔστι καὶ εὐπρεπὲς ἐπὶ πολὺ τοῖς οἰκείοις ἀντιτείνειν γονεῦσιν, τῷ Θεῷ τὰ καθ' ἑαυτὴν ἀναθεῖσα προστρέχει τῷ σεβασμίῳ ναῶ τοῦ ἁγίου ἐνδόξου προφήτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου τῷ πρὸ τῶν πυλῶν τῆς Θεουπολιτῶν, καὶ μετὰ χύσεως πολλῶν δακρύων δυσωπεῖ τὴν αὐτοῦ ἀγιότητα πληροφορίας αὐτὴν περὶ τοῦ προκειμένου θέοθεν ἀξιοθῆναι· ἥς τυχοῦσα ταῖς τοῦ βαπτιστοῦ ἰκεσίαις, πείθεται τοῖς θελήμασι τῶν αὐτῆς γονέων καὶ συνάπτεται τῷ εἰρημένῳ ἀνδρὶ, σεμνῶς ἅμα καὶ φιλοθέως συνδιάγουσα αὐτῷ (Βίος Συμεὼν Στυλ. Νέου 1.6-25)

Ἡ Μάρθα προστρέχει στο ναό του Ἰωάννη του Προδρόμου, του πρώτου ασκητή, κατά την χριστιανική παράδοση, και από αυτόν ζητάει την άδεια για να προχωρήσει στον γάμο. Μεταθέτοντας την ευθύνη της απόφασης σχετικά με τον γάμο στον Πρόδρομο η Μάρθα τον καθιστά στην πραγματικότητα έναν εκ των συμβαλλομένων του γάμου και μάλιστα εκείνον που λαμβάνει τις σημαντικές αποφάσεις. Γι' αυτό και όταν αποφασίζει να αποκτήσει παιδί ακολουθεί πάλι την ίδια μέθοδο:

ἡ εἰρημένη τιμιωτάτη γυνὴ θεασαμένη τὸ καλλώπισμα τῆς παρθενίας αὐτῆς διαλυθὲν καὶ πρὸς κόσμον ἑαυτὴν διὰ τῆς συζυγίας χωρήσασαν προσεδρεύει τῷ προγεγραμμένῳ πανσέπτῳ οἴκῳ τοῦ ἁγίου προφήτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου δυσωποῦσα γονὴν αὐτῇ διὰ τῆς αὐτοῦ πρεσβείας ὑπὸ Θεοῦ δωρηθῆναι εἰς λειτουργίαν τῆς τοῦ δεσπότη ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀγαθότητος (Βίος 2.1-7)

Σε αντίθεση με όλες τις προηγούμενες περιπτώσεις που συζητήσαμε, η Μάρθα δεν ξημεροβραδιάζεται στον ναό για να θεραπεύσει την στειρότητά της ή κάποια δυσκολία στη σύλληψη. Ούτε βέβαια ο σύζυγός της την πιέζει να κάνουν παιδί. Μόνη της έχει αποφασίσει να αποκτήσει παιδί, γιατί αντιλαμβάνεται την μητρότητα ως ένα είδος ασκητισμού, έναν πνευματικό άθλο, τουλάχιστον όταν ισχύουν ορισμένες προϋποθέσεις. Οι προσευχές της, κατά συνέπεια, είναι ανάλογες. Δεν ζητάει να γεννήσει ένα οποιοδήποτε παιδί, αλλά κάποιο που θα τεθεί εἰς λειτουργίαν του Θεού. Με άλλα λόγια η Μάρθα ανησυχεί και προσεύχεται για την σταδιοδρομία του γιου της. Και οι προσευχές της φυσικά πάλι εισακούγονται.

Οὕτω τοιγαροῦν ἐπὶ χρόνον αὐτόθι δαιτωμένη ἐν μιᾷ νυκτὶ ὀφθαλμοφανῶς, ὡς εἰπεῖν, ὄρᾳ τὸν ἅγιον καὶ πανένδοξον πρόδρομον Ἰωάννην προσχαίροντα αὐτῇ καὶ λέγοντα· «Θάρσει, γύναι, καὶ εὐχου, καὶ γὰρ προσεδέχθη σοι ἡ δέησις, καὶ τοῦτο σοι τὸ σημεῖον· λαβοῦσα ταύτην τὴν εὐωδίαν εὐθέως ἀναστᾶσα θυμιάσον τὸν οἶκον, καὶ αὐτῇ σοι διαρκέσει ἕως καιροῦ.» (Βίος 2.11-17)

Ο Ιωάννης ο Πρόδρομος εξαρχῆς εισήλθε στον γάμο του Ιωάννη και της Μάρθας ως τρίτο πρόσωπο και ακριβῶς αυτόν το ρόλο επιβεβαιώνει το ὄραμα της γυναίκας δηλώνοντας ταυτοχρόνως τις ελπίδες της Μάρθας –ή, τέλος πάντων, τις προθέσεις και την υπόσχεση του αγίου. Στη Μάρθα δίνεται θυμιάμα με πολύ έντονη μυρωδιά, η οποία διαρκεί μεγάλο διάστημα. Όταν θυμιατίζει τον οἶκο της, τον οἶκο, θυμίζουμε, του μυρεψοῦ, ὅσοι το μύρισαν θαύμασαν και ἀπόρησαν με το εξαίσιο ἄρωμα. Ο Ιωάννης ο Πρόδρομος προσφέρει στην Μάρθα ὅ,τι και ο Ιωάννης ο Μυρεψός, μόνο που το δικό του είναι ασύγκριτα καλλίτερης ποιότητας, πιο έντονο και μεγαλύτερης διάρκειας. Γι' αυτό και η Μάρθα, η ευσεβής γυναίκα που ἠθέλε μεν να γίνει μητέρα, αλλά ἔτρεφε και συγκεκριμένες φιλοδοξίες για το τέκνο της, δεν ἐπέστρεψε σπίτι της, ὅταν ἔμαθε ὅτι οἱ προσευχές της εἰσακούστηκαν, δεν γύρισε στη συζυγική της κλίνη. Συνέχισε να διαμένει μέρα και νύχτα στο ναό, πιστή και αφοσιωμένη, και να προσεύχεται, μέχρι που, ὅπως συνέβη και με τον γάμο, ἔλαβε ἐντολή ἀπὸ τον ἅγιο και τότε τρέχει ἀσμένως στο σπίτι της για να την εκπληρώσει. Η σκηνή της συνεύρεσης με τον Ιωάννη ἔχει δύναμη και αισθησιασμό και είναι ἀπὸ τις πιο ωραίες που γράφτηκαν κατὰ την Ὑστερη Αρχαιότητα:

ἐν μιᾷ νυκτὶ πάλιν αὐτοψεὶ παρέστη αὐτῇ ὁ ἅγιος ἔνδοξος τοῦ Κυρίου πρόδρομος καὶ βαπτιστῆς Ἰωάννης εἰπὼν πρὸς αὐτήν· «Ἀνάστηθι ταχέως, γύναι, καὶ πορεύθητι ἐν τῷ καταλύματι καὶ ἐν εὐλογίᾳ συνάφθητι τῷ σῶ ἀνδρὶ, καὶ εὐθέως συλλήψῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Συμεὼν (...) Διαναστᾶσα δὲ ἡ γυνὴ ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἔμφοβος σφόδρα καὶ πάντων τῶν μελῶν αὐτῆς συσφιγγομένων τρέμουσα καὶ συγκεκαμμένη παρεγένετο ἐν τῷ οἴκῳ αὐτῆς διακειμένῳ ἔσω τῆς λεγομένης Δανδαλικῆς πύλης τῆς Θεουπολιτῶν· καὶ εὕρισκει τὸν τιμιώτατον αὐτῆς σύμβιον ἀναγινώσκοντα τὴν ἐξήγησιν τῆς εὐρέσεως τῆς τιμίας κεφαλῆς τοῦ ἁγίου ἐνδόξου προφήτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου, καὶ καθίσασα πλησίον αὐτοῦ τῆς ἀναγνώσεως ἠκροᾶτο. Πληρωθείσης δὲ ταύτης ἤρξατο ἐποδύρεσθαι καὶ δακρῦειν. Ἐπυθάνετο δὲ ὁ ἀνὴρ τί ἂν εἴη τὸ συμβεβηκός. Ἡ δὲ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδὲ εἴρηκε τι πρὸς αὐτὸν τῶν ὀφθέντων αὐτῇ καὶ εἰρημένων. Συμμιγεῖσα οὖν τῷ ἀνδρὶ εὐθέως

συνέλαβε κατά τὴν φωνὴν τοῦ ἁγίου ἐνδόξου προφήτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου, καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας μετὰ παντὸς φόβου συνετήρει ἑαυτὴν (Βίος Συμεὼν Στυλ. Νέου 3.1-30)

Τι γνωρίζουμε τελικά για τον Ιωάννη τον Μυρεψό;

Ήταν ένας ευκατάστατος επαγγελματίας και διέθετε αν μη τι άλλο μια βασική παιδεία, αφού γνώριζε ανάγνωση. Ήταν ευσεβής χωρίς να έχει μοναστικές τάσεις. Και σίγουρα ήταν υπομονετικός και βολικός σύζυγος, αφού δεν φαίνεται να προκαλούσε δυσκολίες στη γυναίκα του, η οποία συχνά-πυκνά κοιμόταν στον ναό του Προδρόμου. Εν τέλει, γνωρίζουμε κάποια πράγματα για την επαγγελματική και συζυγική του πλευρά, αλλά δεν ξέρουμε τίποτα για εκείνον ως πατέρα. Η Μάρθα τον αντιμετώπισε αρχικά ως εμπόδιο στην πνευματική της ζωή, κατόπιν ως πρόσχημα για να υπακούσει και να ικανοποιήσει τους γονείς της και τέλος σαν «δωρητή σπέρματος», το μέσον διά του οποίου θα πραγματοποιούνταν η προς εκείνη επαγγελία. Η εικόνα του Ιωάννη έρχεται σε μας εγκλωβισμένη στον μικρό χώρο που του όρισε η γυναίκα του. Έτσι η απόφαση για τεκνοποιία δεν ήταν δική του· η επιλογή του ονόματος του παιδιού δεν είναι δική του· δεν ορίζει τον τρόπο ανατροφής και τον επαγγελματικό προσανατολισμό του παιδιού· δεν έχει λόγο ούτε καν στο χρόνο που θα έρθει σε ερωτική επαφή με τη γυναίκα του – όλα έχουν αποφασισθεί και υπαγορευθεί λεπτομερώς στην Μάρθα από τον Ιωάννη τον Πρόδρομο. Και όπως ο Ιωάννης ο Πρόδρομος υποκατέστησε τον Ιωάννη τον Μυρεψό στη ζωή και την συνείδηση της Μάρθας, έτσι θα τον υποκαταστήσει και στη συνείδηση του γιου του. Δεν είναι τυχαίο ότι ο μικρός Συμεών μεγαλώνοντας θα ακολουθήσει το «επάγγελμα» του Ιωάννη Προδρόμου και αργότερα το παράδειγμα του ομώνυμου στυλίτη και όχι του πατέρα του. Έτσι ο Ιωάννης ο Μυρεψός παραμένει στην πολύ αρχή του *Βίου* για να δίνει με την μετακόμισή του ώθηση στην αφητηρία της αφήγησης και ταυτοχρόνως για να αποτελεί τον βασικό πυλώνα ρεαλισμού της ιστορίας. Πράγματι, η μετοίκηση και το συνοικέσιο με την Μάρθα είναι τα μόνα περιστατικά του *Βίου* που δεν καλύπτονται από την αχλύ του θαύματος. Αχλύ, η οποία προέρχεται από την δράση και τις προσευχές της Μάρθας και η οποία καλύπτει εντελώς τον σύζυγό της.

Γραμμένη στα τέλη του 3^{ου} αιώνα, η περιγραφή της γέννησης του Πυθαγόρα από τον Ιάμβλιχο¹⁴⁴ έχει πολλά παράλληλα με τους *Βίους* του Δανιήλ και του Συμεών του Στυλίτη του Νέου, τα οποία μας βοηθούν να κατανοήσουμε καλλίτερα τη νέα αντίληψη που συγκροτούν αυτά τα κείμενα σε σχέση όχι μόνο με την αρχαία κλασική παράδοση, αλλά και εν γένει με την εθνική σκέψη της Ύστερης Αρχαιότητας.

Ο Μνήμαρχος, ο πατέρας του Πυθαγόρα, ευρισκόμενος με την σύζυγό του, Πυθαΐδα, στους Δελφούς για κάποια εργασία, ρώτησε το Μαντείο για το ταξίδι που σκόπευε να κάνει στη συνέχεια στη Συρία. Η Πυθία του απάντησε ότι το ταξίδι θα ήταν ευχάριστο και επικερδές προσθέτοντας:

*τὴν δὲ γυναῖκα κύνει τε ἤδη καὶ τέξεσθαι παῖδα τὸν πρόποτε κάλλει καὶ σοφίᾳ
διοίσοντα καὶ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει μέγιστον ὄφελος εἰς σύμπαντα τὸν βίον
ἐσόμενον (Βίος 2,5)*

επειδή η Πυθία αναφέρθηκε στο παιδί χωρίς να ερωτηθεί, ο Μνήμαρχος συμπέρανε ότι ο γιος του θα είναι πράγματι ξεχωριστός και για αυτό μετονόμασε την γυναίκα του σε Πυθαΐδα και, όταν γεννήθηκε το παιδί, του έδωσε το όνομα Πυθαγόρας.

Σε αυτή την ιστορία τον πρώτο λόγο έχει ο πατέρας, ενώ η μητέρα στέκεται στη σκιά¹⁴⁵. Είναι εκείνος που συναλλάσσεται με τους θεούς για λογαριασμό της οικογένειάς του και σε αυτόν δίνεται ο χρησμός. Αλλά ακόμα και ο τρόπος με τον οποίο ο Απόλλωνας του προλέγει το μέλλον του γιου του είναι εντελώς διαφορετικός από εκείνον που είδαμε στους χριστιανικούς Βίους. Ενώ οι χριστιανές μητέρες λάμβαναν την πληροφορία μυστικά και εχέμυθα, στον Μνήμαρχο δίνεται διά της επισήμου και δημοσίας οδού. Μάλιστα δεν αισθάνεται καμιά ανάγκη να κρατήσει κρυφή την πληροφορία ή να δείξει ταπείνωση. Αντιθέτως, αλλάζοντας το όνομα της συζύγου του και ονομάζοντας τον γιο του Πυθαγόρα προβαίνει σε μια αέναη δήλωση υπερηφάνειας για τον πυθικό χρησμό που έλαβε. Αυτή ακριβώς η δυνατότητά του να ονομάζει κατά το

¹⁴⁴ Ιαμβλίχου, *Βίος τοῦ Πυθαγόρα*, εκδ. L. Deubner, Λειψία 1937. Για τις ιστορίες της γέννησης του Πυθαγόρα, βλ. ενδεικτικά Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley Λος Άντζελες, Λονδίνο, 1983, σελ. 35-6, Peter Gorman, *Pythagoras: A Life*, Λονδίνο 1979, σελ. 14-23, J. A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Τορόντο, Λονδίνο, 1968, σελ. 185-187.

¹⁴⁵ Ο Διογένης ο Λαέρτιος δεν αναφέρει καν το όνομά της στον *Βίο* του Πυθαγόρα που συνέγραψε ο ίδιος, εκδ. A. Delatte, Βρυξέλλες 1922.

δοκούν την σύζυγο και το παιδί του δείχνει με τον πιο σαφή τρόπο την εξουσία που έχει πάνω τους· ακόμα περισσότερο, ότι είναι ιδιοκτησία του.

Η διαφορά της οικογένειας του Μνημάρχου με εκείνες των δυο στυλιτών ή ακόμα της Μακρίνας, του Θεόδωρου και τόσων άλλων αγίων είναι προφανής. Μοιάζει σαν οι συγγραφείς των *Βίων* των αγίων, ο Χριστιανισμός, να απέκοψαν ένα γενναίο κομμάτι από τις εξουσίες και τις ευθύνες του πατέρα και, μετασχηματίζοντάς τες με τέτοιο τρόπο ώστε να ταιριάζουν στον τρόπο που ζούσαν τότε οι γυναίκες, π.χ. η μυστικότητα και η ιδιωτικότητα του γυναικωνίτη αντικαθιστά την δημοσιότητα του μαντείου, να τις παρέδωσε στη μητέρα.

Η Μάρθα, αυτή η δυναμική γυναίκα, η οποία μπορούσε να θέτει συγκεκριμένους στόχους και να βρίσκει τρόπο να τους πετυχαίνει χειραγωγώντας τον σύζυγό της, πιθανόν δε και τον εαυτό της σε ένα ασυνείδητο επίπεδο, μας θυμίζει μιαν άλλη, εξίσου δυναμική γυναίκα της Ύστερης Αρχαιότητας, με εντελώς διαφορετικούς βέβαια στόχους, την Μελανία τη νεώτερη (BHG 1241-42)¹⁴⁶.

Ο *Βίος του Συμεών Στυλίτη του Νέου* δεν αναφέρει αν οι γονείς της Μάρθας είχαν κάποιες ιδιαίτερες προσδοκίες από τον γάμο της με τον Ιωάννη, αντιθέτως οι γονείς της Μελανίας είχαν συγκεκριμένες απαιτήσεις από την κόρη τους. Ήθελαν να διασφαλίσει την διαδοχήν του γένους και για αυτό την πάντρεψαν όταν έγινε δεκατεσσάρων με τον δεκαεφτάχρονο Πινιανό¹⁴⁷. Η εμπειρία πρέπει να ήταν ιδιαίτερα τραυματική για το κορίτσι γιατί, όπως μας λέει ο βιογράφος της, *πειραν λαβοῦσα τοῦ γάμου καὶ τελείως τὸν κόσμον μισήσασα παρεκάλει τὸν ἑαυτῆς ἄνδρα* είτε να ζήσουν εν αγνεία είτε να κρατήσει την προίκα της και να την χωρίσει¹⁴⁸.

Από την εποχή του Αυγούστου μας έχει σωθεί το εγκώμιο (*laudatio*) που εκφώνησε στην κηδεία της συζύγου του ένας ευκατάστατος Ρωμαίος συγκλητικός, γνωστό ως *Laudatio Turiae*¹⁴⁹. Ανάμεσα στα άλλα περιστατικά που αφηγείται για να

¹⁴⁶ *Βίος Μελανίας Νεώτερης*, εκδ. D. Gorce, Παρίσι 1962.

¹⁴⁷ *Βίος Μελ. Νεώτ.*, 1.130.

¹⁴⁸ *Βίος Μελ. Νεώτ.*, 1.130

¹⁴⁹ Έκδοση με μτφρ. στα γαλλικά και σχολιασμό, M. Durrig και S. Lancel, *Éloge funèbre d'une matron romaine (Éloge dit de Turia)*, Παρίσι 1992. Βλ. επίσης, J. Evans Grubbs, "The Family", D. S. Potter, *A Companion to the Roman Empire*, Οξφόρδη 2006, σελ. 312—16. E. A. Hemelrijk, "Masculinity and

καταδείξει το μεγαλείο της γυναίκας με την οποία ήταν παντρεμένος επί 40 χρόνια, ήταν η πρότασή της να χωρίσουν, επειδή δεν μπορούσε να κάνει παιδιά, ώστε εκείνος να μπορέσει να παντρευτεί κάποια νεώτερη γυναίκα, που θα τεκνοποιούσε. Μάλιστα η Turia του πρότεινε να μην χωρίσουν την περιουσία τους, αλλά να συνεχίζουν να την διαχειρίζονται από κοινού, να συνεχίσει δηλαδή να υπάρχει η ομόνοια (*concordia*), ένα από τα ρωμαϊκά ιδανικά του γάμου, ανάμεσά τους. Προσφέρθηκε επίσης να παραμείνει στον οίκο του, για να τον υπηρετεί ως «αδελφή» ή «πεθερά» του.

Και η Μελανία και η Turia προσφέρουν στους συζύγους τους διαζύγιο για να αποκτήσουν τέκνα από άλλες συζύγους. Και οι δυο προσφέρουν μαζί και τις περιουσίες τους. Τα κίνητρά τους όμως είναι εντελώς διαφορετικά: ενώ η προσφορά της Turia είναι ύστατη απόδειξη της πίστης (*fides*) και του σεβασμού (*pietas*) απέναντι στον σύζυγό της, μια ακραία πράξη που θα διαφυλάξει την *concordia* του γάμου διαλύοντάς τον, η προσφορά της Μελανίας έχει διαφορετικά κίνητρα. Η δική της *fides* και *pietas* είναι απέναντι στον Θεό και όχι στον σύζυγό της. Έτσι με το διαζύγιο δεν επιδιώκει να παραμείνει κοντά στον Πινιανό, υπηρετώντας τον αλλά να απομακρυνθεί, να ξεφύγει από όλες τις κοινωνικές υποχρεώσεις και συμβάσεις, ανεξάρτητη και αυτόνομη.

Τα λόγια της Μελανίας φαίνεται ότι είχαν μεγάλη επίδραση στον Πινιανό. Παρόλα αυτά όμως συνέχιζε να θέλει να ικανοποιήσει και τους γονείς τους. Συνέχιζε να θέλει να είναι ο καλός και υπάκουος γιος και δεν ενδιαφέρεται να γίνει καλλίτερος σύζυγος και σύντροφος της γυναίκας του:

Ὁ δὲ οὔτε ἐπένευσεν ἐξ ἀρχῆς τῇ προθέσει αὐτῆς, οὔτε πάλιν παντελῶς ἀπέστρεψεν αὐτὴν τοῦ βουλευμάτος, ἀλλὰ ταῦτα πρὸς αὐτὴν τὰ ῥήματα ἀπεκρίνατο: «Ὅταν, τοῦ Κυρίου κελεύσαντος, τοὺς διαδόχους τῶν ὑπαρχόντων ἡμῖν δύο παῖδας κτησόμεθα, τότε κοινῶς ἀμφοτέροι τὸν κόσμον ἀποτασσόμεθα.» (Βίος Μελανίας 1.132)

Η οπτική του Πινιανού είναι ανάλογη με του Παφνουτίου: Βλέπει την τεκνοποιία, την πατρότητα εν τέλει, ως μέθοδο παραγωγής διαχειριστών της περιουσίας. Μια χρηστική και πρακτική αντίληψη, περιορισμένη και περιοριστική, υποταγμένη σε έναν σκοπό, εν τέλει επίπεδη και αφελή, που απέναντί της η δυσκολία της Μελανίας να την

Femininity in the *Laudatio Turiae*”, *The Classical Quarterly* n.s. 54.1 (2004), σελ. 185-97. A. Wallace-Hadrill, “Family and Inheritance in the Augustan Marriage Laws”, *PCPhS* 207 (1981), σελ. 58-80.

αποδεχθεί –ακόμα και η τελική λύση που έδωσε– έχουν μεγαλύτερο υπαρξιακό βάθος και αγωνία.

Αφού απέκτησαν το πρώτο τους παιδί –*θυγάτηρ, ἦν εὐθέως εἰς παρθενίαν τῷ Θεῷ ἀφιέρωσαν*¹⁵⁰– η Μελανία προσπάθησε να πείσει τον Πινιανό να την αποδεσμεύσει από την συμφωνία τους να αποκτήσουν δύο παιδιά, αλλά εκείνος επέμενε λέγων ὅτι τοῦ ἐνὸς τέκνου ἐπιθυμεῖν¹⁵¹. Ὅμως η επιθυμία, η ανάγκη της Μελανίας να σπάσει την αλυσίδα, να βγει από τον κύκλο, ήταν τόσο μεγάλη ὥστε κατέφυγε σε πιο ακραία μέτρα. Ὅταν ἔμεινε ἔγκυος για δεύτερη φορά, κάθε ἄλλο παρά συνετήρει ἐαυτήν, ὡπως ἔκανε η Μάρθα

Ὅτε δὲ λοιπὸν αἱ εὐχαὶ τῆς ἀγίας συνήργησαν καὶ γέγονεν πρὸς τὸ τίκτειν τὸ δεύτερον παιδίον, ἔφθασεν ἡ μνήμη τοῦ ἀγίου Λαυρεντίου· καὶ μηδὲ ὄλως ἐαυτὴν ἀναπαύσασα, ἀλλὰ πᾶσαν τὴν νύκτα ἐν ἀγρυπνίᾳ καὶ γονοκλισίαις καταναλώσασα ἐν τῷ ἐαυτῆς εὐκτηρίῳ, ὀρθρίζει τῇ ἐπαύριον μετὰ τῆς ἰδίας μητρὸς καὶ ἀπελθοῦσα ἐν τῷ μαρτυρίῳ μετὰ πολλῶν δακρύων τῷ Θεῷ προσηύξατο, ὅπως ἐλευθερωθεῖσα τοῦ κόσμου ἐν τῷ μονήρει βίῳ τὸν ἐπίλοιπον τῆς ζωῆς αὐτῆς χρόνον διατελέσει· τοῦτο γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἐπεπόθησεν. Καὶ ἐπανελθοῦσα ἐκ τοῦ μαρτυρίου σφοδρῶς ἐδυστόκησεν καὶ τίκτεται ἄωρον τὸ παιδίον· ἄρσεν δὲ ἦν· καὶ βαπτισθὲν ἀπῆλθεν πρὸς τὸν Κύριον (Βίος Μελανίας 5.134-6)

Ὅταν ἀπέναντι στο αίτημα του Πινιανού για παραγωγή διαδόχων τίθεται η αμετακίνητη απόφασή της να διαχειριστεί μόνη της το σώμα της¹⁵², η συζήτηση αλλάζει ὅρους και πεδίο. Ταυτίζοντας την επιθυμία/ανάγκη της με το θέλημα του Θεού, μια παντοδύναμη πνευματική αλήθεια, είναι διατεθειμένη να θυσιάσει ὄχι μόνο το ἔμβρυο, ἀλλά και τον εαυτό της, και μαζί καθετί υλικό που ορίζει, για να την ικανοποιήσει. Εδώ δεν ἔχουμε την εξιδανικευμένη Ρωμαία της κλασικῆς εποχῆς, που σκοπός της ζωῆς της ἦταν να γίνει μητέρα, ἀλλά μια γυναίκα που επιζητεῖ πάση θυσία το ακριβῶς ἀντίθετο: να μην γίνει μητέρα. Από την ἄλλη μεριά φαίνεται ὅτι ο Πινιανός δεν ἔχει τίποτα δικό του να θυσιάσει ἢ να χάσει, ἀφού η ἴδια η Μελανία ἀντιπροσωπεύει για εκείνον και το

¹⁵⁰ *Βίος Μελ. Νεωτ.*, 1.132.

¹⁵¹ *Βίος Μελ. Νεωτ.*, 3.132.

¹⁵² *μόνον τὸ σῶμα μου ἐλευθέρωσον* αιτήθηκε στον Πινιανό (*Βίος Μελ. Νεωτ.*, 1.132) και ακριβῶς το ἴδιο ζητάει στην προσευχή της.

υλικό και το πνευματικό¹⁵³. Χωρίς εκείνη δεν μπορεί να σταθεί τίποτα, ούτε οικογένεια, ούτε, φυσικά, η επιθυμία να ανταποκριθεί στις ελπίδες των γονιών του, ούτε ο ίδιος εν τέλει, αφού είναι ένας άνθρωπος που δεν κατάφερε να συγκροτήσει δική του επιθυμία και ανάγκη, δική του ταυτότητα εν ολίγοις, αλλά υιοθετεί εκείνη που οι άλλοι του ετοίμαζαν.

Τελικά ο Πινιανός δεν κατάφερε να γίνει πατέρας, γιατί ποτέ δεν ενηλικιώθηκε πραγματικά. Μπήκε στον γάμο σαν γιος για να υλοποιήσει τις φαντασιώσεις των γονιών του, όχι τις δικές του επιθυμίες, όχι για να γίνει σύζυγος, για αυτό κατέληξε να πραγματώνει εκείνες της γυναίκας του. Έτσι αντικατέστησε στη ζωή της Μελανίας το νεκρό έμβρυο. Παρέμεινε ο υπάκουος γιος, το άβουλο παιδί καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του καθιστώντας την Μελανία μητέρα χωρίς να χρειαστεί να χαρίσει στους γονείς της τον πολυπόθητο διάδοχο.

¹⁵³ Βλ. και Lynda L. Coon, *Sacred Fictions. Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Φιλαδέλφεια 1997, σελ. 109-119.

3.3 Αγωγή

Η επίσκεψη του δωδεκαετούς Ιησού στο Ναό, η οποία αναφέρεται μόνο στο *Κατά Λουκάν* (2.41-52), είναι η μοναδική πληροφορία που μας διασώζουν τα *Ευαγγέλια* για τα παιδικά χρόνια του Ιησού και τη σχέση του με την Μαρία και τον Ιωσήφ. Κατ' επέκταση, η απουσία πληροφοριών σε σχέση με την αγωγή που έτυχαν οι άγιοι, τον ρόλο που έπαιξαν οι γονείς στη συγκρότηση της ταυτότητάς τους, την παιδεία που έλαβαν, παραξενεύει ίσως τον σημερινό αναγνώστη, αλλά δεν αποτελεί έκπληξη. Συνεπώς αν θέλαμε να διαβάσουμε τους *Βίους* ως Bildungroman, ιστορίες ενηλικίωσης και ωρίμανσης, θα διαπιστώναμε ότι δεν ασχολούνται με την ωρίμανσή τους μέσα στον κόσμο, την σχέση τους με την κοινωνία, τους γονείς ή τους δασκάλους τους, αλλά με την πνευματική τους ενηλικίωση διά της ασκήσεως, την σχέση τους με τον ηγούμενο, τον αββά ή τους συμμοναστές τους, τις πνευματικές μάχες και τα επιτεύγματα. Έτσι ο *Βίος του μεγάλου Αντωνίου* αφιερώνει μόνο μία παράγραφο στα παιδικά χρόνια του αγίου με αρκετά γενικόλογες αναφορές στο ρόλο των γονιών του¹⁵⁴, αλλά στη συνέχεια περιγράφει με εξαντλητικές λεπτομέρειες την πορεία πνευματικής τελείωσης του αγίου. Ο ελληνικός *Βίος του άγ. Συμεών του Στυλίτη* δεν διαθέτει καν αυτές τις τυπικές αναφορές στους γονείς, αλλά περιγράφει λεπτομερώς την διαδοχική υιοθέτηση ακραίων ασκητικών πρακτικών από τον ήρωα και τα προβλήματα υγείας, τις πληγές που προξένησαν στο σώμα του¹⁵⁵. Ο δε Συμεών ο διά Χριστόν Σαλός μας συστήνεται ενήλικος: ο *Βίος* του στο πρώτο μέρος περιγράφει την σταδιακή του τελείωση μέσα από την άσκηση και το δεύτερο τον εμπαιγμό του κόσμου από τον Συμεών.

Μαζί με την αδιαφορία για την κοσμική ζωή των αγίων διαπιστώνουμε ότι οι συγγραφείς αρνούνται να καταγράψουν όσα θεωρούν αυτονόητα και δεδομένα ή χωρίς πρακτική χρησιμότητα για τους αναγνώστες τους¹⁵⁶. Η συμμετοχή του πατέρα στην

¹⁵⁴ *Βίος Αντωνίου*, 1, 130.

¹⁵⁵ Για τις διαφορές ανάμεσα στον ελληνικό και τον συριακό βίο του Συμεών Στυλίτη του πρεσβύτερου βλ. S. Ashbrook Harvey, "The Sense of a Stylite. Perspectives on Symeon the Elder", *VC* 42 (1988), σελ. 376-94 καθώς επίσης και Flusin, B., "Syméon et les philologues, ou la mort du stylite", C. Jolivet, *Les saints*, σελ. 1-23, όπου εστιάζει στη σχέση των δύο *Βίων* με τη λατρεία του αγίου.

¹⁵⁶ Για το θέμα αυτό, βλ. B. Chevallier Caseau, "Childhood in Byzantine Saints' Lives", A. Papaconstantinou και Alice-Mary Talbot (επιμ.), *Becoming Byzantine. Children and Childhood in*

ανατροφή του τέκνου σε μια αρχαία κοινωνία, οι ευθύνες και οι υποχρεώσεις του, η συμβολή του στην συγκρότηση της ταυτότητας, θεωρούνταν περίπου δεδομένες και ίσως ήταν επιβεβλημένες και για αυτόν ακριβώς τον λόγο αόρατες για έναν συγγραφέα, που το βλέμμα του είχε ασκηθεί να διακρίνει το υπερφυσικό και το θαυμαστό. Επίσης και οι ακροατές/αναγνώστες των *Βίων* γνώριζαν πώς μπορούσε να επιδράσει και να επηρεάσει ένας γονιός το τέκνο του και δεν είχαν απορίες στο θέμα αυτό. Έτσι σε ένα έργο όπως ο *Βίος τοῦ Μεγάλου Ἀντωνίου*, το οποίο, όπως παρατηρεί ο W. Harmless, δεν είναι βιογραφία σύμφωνα με τα κριτήρια της δικής μας εποχής, αλλά βρίσκεται πιο κοντά στο πνεύμα του *Beowulf* ή και των *Κυνηγών της Χαμένης Κιβωτού*, είναι δηλαδή μια ιστορία έντονης δράσης με μάχες ενάντια σε εχθρικές υπερφυσικές δυνάμεις μέσα σε ένα εξωτικό τοπίο¹⁵⁷, δεν έχει θέση η ρουτίνα της οικογενειακής ζωής. Εκτός βέβαια, αν αυτή η ρουτίνα ήταν εντελώς ασυνήθιστη και αξιοπερίεργη, όπως στον *Βίο τοῦ ἁγ. Θεοδώρου Συκεών*, οπότε ο συγγραφέας μας την ξεχωρίζει και μαζί με αυτόν πρέπει να την ξεχωρίσουν και οι αναγνώστες.

Οι συγγραφείς των *Βίων*, όπως ίσως είναι και αναμενόμενο, εστιάζουν την προσοχή τους στις χριστιανικές αρχές με τις οποίες γαλουχήθηκαν οι ἅγιοι. Το σχήμα «ευσεβείς χριστιανοί γονεῖς, που παρέχουν χριστιανική αγωγή» είναι πάγιο σε αυτά τα κείμενα φανερώνοντας την βαθύτερη πεποίθηση ότι οι γονιός θα μεταδώσει στο παιδί του εκείνο που ο ίδιος περιέχει. Ότι το παιδί θα αποτελέσει εν τέλει μια προέκταση και επέκταση του γονιού.

Η αποστροφή του Θεοδώρου στον *Βίο τοῦ ἁγ. Θεοδοσίου* είναι χαρακτηριστική:
Ἀναχθείς δὲ οὗτος τὴν τε σωματικὴν καὶ πνευματικὴν ἡλικίαν εὐλαβῶς καὶ παιδευθεὶς θεοσεβῶς, ὥσπερ εἰκός ἦν τὸν τοιούτοις μὲν ἐσχηκότας γονέας,

Byzantium, Dumbarton Oaks 2009, σελ. 128-134. Για τον τρόπο που απεικονίζονται τα παιδιά στη λογοτεχνία της Ὑστερης Αρχαιότητας και του πρώιμου Βυζαντίου βλ. P. Hatlie, “Religious Lives of Children and Adolescents”, D. Krueger, *Byzantine Christianity*, Minneapolis 2006, σελ. 182-200. N. Kalogeras, “What do they think about Children? Perceptions of Childhood in Early Byzantine Literature”, *BMGS* 25 (2001), σελ. 2-19.

¹⁵⁷ W. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Οξφόρδη, Νέα Υόρκη 2004, σελ. 60.

τοιούτον μὲν ἀποβήσεσθαι μέλλοντο <οἶον> προῖων ὁ λόγος δηλώσει (Βίος Θεοδοσίου 7).

Το *τοιούτοις* του συγγραφέα ουσιαστικά αφαιρούν κάθε δυνατότητα από τον Θεοδόσιο να εξελιχθεί σε κάτι διαφορετικό από *τοιούτον*. Το ήθος των γονιών του, οι επιλογές τους, η ανατροφή που του επεφύλαξαν, οικοδόμησαν τον χαρακτήρα του Θεοδοσίου και τον οδήγησαν –εγκλώβισαν θα μπορούσε να πει κανείς– σε μια συγκεκριμένη πορεία. Ο συγγραφέας δεν κάνει την οποιαδήποτε αναφορά στη Θεία Χάρη –ο Θεοδόσιος δεν ήταν ο εκλεκτός του Κυρίου, όπως για παράδειγμα ο Δανιήλ ή ο Συμεών ο Στυλίτης ο Νέος, αλλά προϊόν της γονικής φροντίδας και αγωγής. Παρόλα αυτά την προσπερνά κυριολεκτικά με μισή φράση (η υπόλοιπη αναφέρεται στο προσκυνηματικό ταξίδι του αγίου στην Ιερουσαλήμ) και δεν μπαίνει στον κόπο να μας δώσει περισσότερες πληροφορίες για τον τρόπο με τον οποίο μεγάλωσε.

Με παρόμοιο τρόπο αρχίζει και ο *Βίος τοῦ Ἀντωνίου*:

Ἀντώνιος γένος μὲν ἦν Αἰγύπτιος, εὐγενῶν δὲ γονέων καὶ περιουσίαν αὐτάρκη κεκτημένην. Χριστιανῶν δὲ αὐτῶν ὄντων χριστιανικῶς ἀνήγετο καὶ αὐτός. (Βίος Ἀντωνίου 1.1, 130)

Το *χριστιανικῶς* έρχεται σαν φυσική συνέπεια του *χριστιανῶν ὄντων* και έτσι ο συγγραφέας δεν μπαίνει στον κόπο να δώσει περισσότερες διευκρινίσεις. Η αφήγηση στη συνέχεια εστιάζει στον ίδιο τον Αντώνιο:

Καὶ παιδίον μὲν ὧν ἐτρέφετο παρὰ τοῖς γονεῦσι, πλέον αὐτῶν καὶ τοῦ οἴκου μηδὲν ἕτερον γινώσκων. Ἐπειδὴ δὲ καὶ αὐξήσας ἐγένετο παῖς καὶ προέκοπτε τῇ ἡλικίᾳ, γράμματα μὲν μαθεῖν οὐκ ἠνέσχετο βουλόμενος ἐκτὸς εἶναι καὶ τῆς πρὸς τοὺς παῖδας συνηθείας. Τὴν δὲ ἐπιθυμίαν πᾶσαν εἶχε, κατὰ τὸ γεγραμμένον, ὡς ἄπλαστος οἰκεῖν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. Συνήγετο μέντοι μετὰ τῶν γονέων ἐν τῷ κυριακῷ. Καὶ οὐκ ὡς παῖς ἐρραθύμει οὔτε ὡς τῇ ἡλικίᾳ προκόπτων κατεφρόνει, ἀλλὰ καὶ τοῖς γονεῦσιν ὑπετάσσετο καὶ τοῖς ἀναγνώσμασι προσέχων τὴν ἐξ αὐτῶν ὠφέλειαν ἐν ἑαυτῷ διετήρει (Βίος Ἀντωνίου 2.3, 130)

Πέραν της χριστιανικής ανατροφής, οι γονεῖς παρείχαν στον Αντώνιο τη δυνατότητα να λάβει και κοσμική παιδεία¹⁵⁸. Ο ίδιος όμως αρνήθηκε¹⁵⁹ γιατί δεν

¹⁵⁸ Με το πώς παρουσιάζεται η εκπαίδευση στους Βίους των αγίων του τέλους της Ύστερης Αρχαιότητας και των αρχών της Μέσης Βυζαντινής περιόδου, ασχολείται ο N. Kalogeras, *Byzantine Childhood*

επιθυμούσε να συναναστρέφεται με τα άλλα παιδιά – βέβαια, δεν είχε κανένα πρόβλημα να συναναστρέφεται το ποίμνιο και ακολουθούσε πρόθυμα τους γονείς του στην εκκλησία. Έτσι, ενώ *τοῖς γονεῦσιν ὑπετάσσετο*, αρνούνταν να υποταχθεί στους δασκάλους. Και ενώ άκουγε με προσοχή τα εκκλησιαστικά αναγνώσματα, αδιαφορούσε για την σχολική ύλη. Η ζωή φανερώνεται μπροστά στον Αντώνιο σαν σειρά από διλήμματα και επιλογές που εκείνος πρέπει να κάνει. Δεν έχει έλθει ακόμα βέβαια η στιγμή που θα αρχίσει συνειδητά να ασκείται, που θα αναχωρήσει από τον κόσμο, αλλά και σαν παιδί επιλέγει αυτό που θεωρούσε ωφέλιμο ή του άρεσε και απέρριπτε ολοκληρωτικά ό,τι θεωρούσε περιττό και δεν του ταίριαζε. Από την άλλη βλέπουμε τους γονείς να του παρέχουν την δυνατότητα επιλογών και τελικά να σέβονται τις αποφάσεις του. Ίσως αυτό τελικά να είναι και το πιο σημαντικό μάθημα που πήρε από εκείνους.

Ο *Βίος τῆς ἀγ. Μακρίνας* μπορεί να διαβαστεί και ως ασκητικό εγχειρίδιο εναλλακτικό του *Βίου τοῦ Ἀντωνίου*. Με δεδομένο μάλιστα ότι η αγία προερχόταν από οικογένεια λογίων και ότι ο συγγραφέας του *Βίου* της ήταν ένας από τους σημαντικότερους ρήτορες και θεολόγους της εποχής του, η αναφορά στην αγωγή και την μόρφωση που έλαβε έχει ιδιαίτερη αξία.

Ἐπερβᾶσα δὲ τὴν τῶν νηπίων ἡλικίαν εὐμαθῆς ἦν τῶν παιδικῶν μαθημάτων, καὶ πρὸς ὅπερ ἂν ἡ τῶν γονέων κρίσις ἦγε μάθημα, κατ' ἐκεῖνο ἡ φύσις τῆς νέας διέλαμπεν. Ἦν δὲ τῇ μητρὶ σπουδῇ παιδεῦσαι μὲν τὴν παῖδα, μὴ μέντοι τὴν ἔξωθεν ταύτην καὶ ἐγκλύκλιον παίδευσιν, ἦν ὡς τὰ πολλὰ διὰ τῶν ποιημάτων αἱ πρῶται τῶν παιδευομένων ἡλικίαι διδάσκονται. Αἰσχροὺς γὰρ ᾤετο καὶ παντάπασις ἀπρεπεῖς ἢ τὰ τραγικὰ πάθη, ὅσα ἐκ γυναικῶν τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ὑποθέσεις τοῖς ποιηταῖς ἔδωκεν, ἢ τὰς κωμικὰς αἰσχημοσύνας ἢ τῶν κατὰ τὸ Ἰλιον κακῶν τὰς αἰτίας ἀπαλὴν καὶ εὐπλαστον φύσιν διδάσκεσθαι, καταμολυνομένην τρόπον τινὰ τοῖς ἀσεμνοτέροις περὶ τῶν γυναικῶν διηγήμασιν. Ἀλλ' ὅσα τῆς θεοπνεύστου γραφῆς εὐληπτότερα ταῖς πρώταις ἡλικίαις δοκεῖ, ταῦτα ἦν τῇ παιδί τὰ μαθήματα καὶ μάλιστα ἡ τοῦ Σολομῶντος Σοφία καὶ ταύτης πλέον ὅσα πρὸς τὸν ἠθικὸν ἔφερε

Education and Its Social Role From the Sixth Century Until the End of Iconoclasm, Διδ. Διατρ. University of Chicago 2000, σελ. 32-60.

¹⁵⁹ Αντιθέτως, οι επιστολές του Αντωνίου τον παρουσιάζουν να διαθέτει υψηλή παιδεία. Βλ. S. Rubenson, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis 1995.

βίον. Ἀλλὰ καὶ τῆς ψαλμωδομένης γραφῆς οὐδ' ὅτιοῦν ἡγνῶει καιροῖς ἰδίους ἕκαστον μέρος τῆς ψαλμωδίας δεξιούσα (Βίος Μακρίνας 3, 148-50)

Ο Γρηγόριος Νύσσης φαίνεται εδώ να προσπαθεί να προσδιορίσει και να δώσει περιεχόμενο στο *χριστιανικῶς* του *Βίου τοῦ Ἀντωνίου*. Η Μακρίνα, ὅπως και ο Αντώνιος, δεν πηγαίνει σε σχολεῖο, σαν κορίτσι ἄλλωστε δεν θα εἶχε αὐτή τη δυνατότητα. Σε ἀντίθεση ὅμως με ἐκείνον δεν ἔχει τη ευχέρεια να ἐπιλέξει ἀνάμεσα στην κοσμική και την θρησκευτική παιδεία, ἀλλά η ἐπιλογή γίνεται ἀπὸ τους γονεῖς, και συγκεκριμένα ἀπὸ την μητέρα της. Η Εμμελεία ἀν και ἀπορρίπτει, ὅπως ο Αντώνιος, την συνήθη σχολική ὕλη της εποχῆς, ἐντούτοις δεν ἀφήνει την κόρη της στην ἐπιρροή των περιστασιακῶν ἐκκλησιαστικῶν ἀναγνωσμάτων, ἀλλά της παρέχει συστηματική ἐκπαίδευση. Η Εμμελεία ἀντικαθιστᾷ τα κλασικά ἀναγνώσματα με βιβλικά, ἀλλάζει δηλαδή την ὕλη και τροποποιεῖ τους στόχους, δεν ἀπορρίπτει ολοκληρωτικά την μέθοδο. Ο πατέρας, ο οποίος ἦταν φημισμένος διδάσκαλος της ρητορικής, ἀπουσιάζει, ἢ μάλλον περιορίζεται στο περιεκτικό *γονεῖς* της ἀρχῆς. Θα ἐμφανιστεῖ λίγο ἀργότερα, ὅταν η Μακρίνα θα φτάσει σε ηλικία γάμου.

Αντίθετα με τον Βασίλειο τον πρεσβύτερο, τον πατέρα της Μακρίνας, στους περισσότερους *Βίους* ο πατέρας φέρει την ευθύνη για την ἀγωγή και, κυρίως, την ἐκπαίδευση του παιδιού και, συνεπῶς, για τον ἐπαγγελματικό του προσανατολισμό. Για παράδειγμα, ο Αὐξίβιος διδάσκεται ἀπὸ τον ἐθνικό πατέρα του *πάση τῇ ἔξωθεν σοφίᾳ*¹⁶⁰. Ο πατέρας του Ὑπατίου κατὰφερε να διδάξει στον γιο του *τὰ γράμματα ἰκανῶς*¹⁶¹. Ἦταν σχολαστικός και προσδοκοῦσε προφανῶς ο γιος του να ἀκολουθήσει τα ἐπαγγελματικά του βήματα, ἀλλά φυσικά διαψεύστηκε. Ο Καλλίνικος ἐξαίρει τη σχέση της πατρίδας του ἀγίου με τα γράμματα¹⁶², ἀλλά για τις μαθησιακές ἰκανότητες του ἥρωα περιορίζεται στο *ἰκανῶς*, το οποίο, ἀν μη τι ἄλλο, μας λέει ὅτι ο Ὑπάτιος δεν ἦταν ἀριστοῦχος μαθητής. Ἴσως μάλιστα οι μέτριες ἐπιδόσεις του να ἦταν και ο λόγος που ο πατέρας-διδάσκαλος τον ἔδειρε¹⁶³. Κατὰ τ' ἄλλα, ο Ὑπάτιος, ὅπως και ο Αντώνιος, *ὑποτασσόμενος τοῖς*

¹⁶⁰ *Βίος Αὐξιβίου*, 187.3.

¹⁶¹ *Βίος Ὑπατίου*, 1.1, 72.

¹⁶² *γένονεν γὰρ ἀπὸ Φρυγίας γεννητός· κατὰ φύσιν δὲ ἡ πατρὶς φιλοπαιδεύτρια ἐστὶν ἐν τῇ παιδεύσει τῶν γραμμάτων*, *Βίος Ὑπατίου* 1.7, 74.

¹⁶³ *Βίος Ὑπατίου*, 1.7, 74.

γονεῦσιν ἐδιδάσκετο παρ' αὐτῶν παιδείαν καὶ νουθεσίαν Κυρίου, ἄλλωστε οἱ γονεῖς του ἦταν φοβούμενοι τὸν Θεόν¹⁶⁴. Ο Καλλίνικος εντούτοις δεν περιορίζει την συμβολή των γονιών στην διαμόρφωση του ἡρώα του, γιατί αν και ἐν φόβῳ Θεοῦ καλῶς ἀνατραφεῖς ο Ὑπάτιος ἦν φυσικῶς ἐκ παιδότην ἡγιασμένος¹⁶⁵.

Η συμβολή του πατέρα στην εκπαίδευση και την επαγγελματική αποκατάσταση του παιδιού περιγράφεται με περισσότερες λεπτομέρειες στην αυτοβιογραφική παρέμβαση του Κυρίλλου Σκυθοπολίτη στον *Βίο τοῦ ἁγ. Σάβα*¹⁶⁶. Ο Κύριλλος ἦταν γιος του σχολαστικοῦ Ἰωάννη, στενοῦ συνεργάτη του επισκόπου της περιοχῆς Θεοδοσίου. Ὄταν ο Σάβας επισκέφθηκε την Σκυθόπολη το 531 ο Ἰωάννης, με τον οποίο ἦταν παλαιοὶ γνώριμοι, ανέλαβε να τον βοηθά και δεν ἔχασε την ευκαιρία να του συστήσει τον ἐξάχρονο γιο του:

ἐμὲ δὲ παῖδα ὄντα καὶ μετὰ τοῦ πατρὸς εὐρεθέντα καὶ τοῖς τοῦ θείου πρεσβύτου ποσὶν προσπεσόντα εὐλόγησας ὁ ἅγιος γέρον καὶ ἀναστήσας καὶ περιπτυζάμενος τῷ μὲν ἐμῷ πατρὶ ἔφη· οὗτος ὁ παῖς ἀπὸ τοῦ νῦν ἐμὸς μαθητὴς ἐστὶν καὶ τῶν τῆς ἐρήμου πατέρων υἱός (Βίος Σάβα 180).

Ο Σάβας αργότερα επανέλαβε το αίτημά του και στην μητέρα και ἔδωσε συγκεκριμένες οδηγίες στον πατέρα του Κυρίλλου για το πῶς να προετοιμάσει τον γιο του για το μοναχικό στάδιο. Ανέθεσε μάλιστα στον ἐπίσκοπο Θεοδόσιο να ἐπιβλέπει την διδασκαλία¹⁶⁷. Η ἐπιλογή του Κυρίλλου ἀπὸ τον διάσημο γέροντα φαίνεται ὅτι αποτελούσε ἐξαιρετική τιμή, ἡ οποία εἶχε ἀντανάκλαση τόσο στην οικογένειά του, ὅσο και σε ολόκληρη την χριστιανική κοινότητα της Σκυθόπολης, ἔτσι ὄχι μόνο δεν διατυπώθηκαν ἀντιρρήσεις ἀπὸ τους γονεῖς του, ἀλλὰ ο πατέρας προχώρησε στην διδασκαλία και την προετοιμασία του γιου του, και ο μητροπολίτης ἐπέβλεπε στενά την διαδικασία.

¹⁶⁴ *Βίος Ὑπατίου*, 1.2, 74.

¹⁶⁵ Ο.π.

¹⁶⁶ Για την ἐπίσκεψη του ἁγ. Σάβα στην Σκυθόπολη και τον Κύριλλο, βλ. N. Kalogeras, “The “Rhetoric of Emulation” in the Work of Cyril of Skythopolis and the Vita Abraami”. *Byzantinoslavica* 61 (2003), σελ. 113-28, John Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine, 314-631*, Οξφόρδη 1996, σελ. 25-29 και Flusin, *Miracle et histoire*, σελ. 11-17.

¹⁶⁷ Για την εν οίκῳ εκπαίδευση βλ. M. Gärtner, *Die Familienerziehung in der Altenkirche*, Κολωνία 1985.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει ο *Βίος τοῦ ἁγ. Ξενοφῶντος* (BHG 1877v-1879), ο οποίος μας σώζεται στη διασκευή του Συμεών του Μεταφραστή. Ο βίος ετούτου του αγίου έχει πολλά χαρακτηριστικά του αρχαίου μυθιστορήματος, καθώς τα δύο αγαπημένα αδέρφια ενώ ταξιδεύν μαζί, χωρίζουν λόγω ενός ναυαγίου, για να συναντηθεί όλη η οικογένεια στο τέλος μετά από μια πνευματική Οδύσσεια του πατέρα. Ο άγιος αυτός, όντας πατέρας ο ίδιος δύο αγοριών, του Ιωάννη και του Αρκαδίου, προσωποποιεί το ιδανικό του χριστιανού πατέρα. Μάλιστα όλος ο *Βίος* περιστρέφεται γύρω από τη σχέση του με τα παιδιά του, η αγιότητά του με άλλα λόγια προήλθε και φανερώθηκε στη σχέση με τα παιδιά του.

Ο συγγραφέας δίνει ιδιαίτερη σημασία στον τρόπο με τον οποίο ο Ξενοφών μεγάλωσε τα τέκνα του. Τον παρουσιάζει να αγωνιά καθώς θέλει να τους κληροδοτήσει όχι μόνο την περιουσία, αλλά και την *ἀρετήν* του και την *παιδείαν* του, καθώς *τὸν πλοῦτον οἶδε σώζειν τοῖς κεκτημένοις, καὶ ποιεῖν ἔχειν αὐτὸν μᾶλλον ἢ ὑπ' ἐκείνου κακῶς ἔχεσθαι, καὶ ἢ συνέχειν δουλοπρεπέστερον, ἢ ἀναλίσκειν ἐπισφαλέστερον. Ἀμφοτέρα γὰρ ἴσῃν ἔχει τὴν ἀτοπίαν, λόγου καὶ καιροῦ λειπόμενα*¹⁶⁸.

Ο πλούτος χωρίς την πρέπουσα αρετή και την παιδεία είναι επικίνδυνος, έτσι η μόρφωση και η αρετή αποσκοπούν εδώ στη χρηστότερη διαχείριση του πλούτου. Δεν αρκεί να αποκτήσει κανείς παιδιά για να έχει η οικογένεια συνέχεια και η περιουσία διαχειριστές, αλλά πρέπει να τα καθοδηγήσει κατάλληλα για να μπορέσουν να ανταποκριθούν στις ευθύνες που συνεπάγονται. Το μήνυμα του *Βίου* στο σημείο αυτό είναι ότι τίποτα δεν είναι προκαθορισμένο, τα παιδιά δεν γεννιούνται κουβαλώντας την ποιότητα των γονιών τους, αλλά διαμορφώνονται, παιδεύονται κατά την παιδική τους ηλικία. Η δουλειά ενός καλού πατέρα δεν σταματά στη γονιμοποίηση της μητέρας, ούτε στην παροχή των απαραίτητων, αλλά επεκτείνεται στη διαμόρφωση του ήθους και του χαρακτήρα των τέκνων του.

Διὰ τοῦτο πάσης αὐτοῦς παιδεία πληροῖ, ὅση τε τῆς Ἑλληνικῆς φιλοκαλίας ἐστὶ τὴν γλῶτταν ἀσκοῦσα, καὶ ὅση τῆς κατὰ Θεὸν φιλοσοφίας τὰ τε ἦθη κοσμοῦσα, καὶ τὴν ψυχὴν πρὸς φιλοθεΐαν ἐνάγουσα. Ἐπεὶ δὲ καὶ νόμον αὐτοῦς ἠβούλετο ἔχειν, πρὸς πόλιν Βηρυτόν ἐκπέμπει (ἐκείνη γὰρ τότε τοῖς πολλὴν ἔχουσι περὶ τῶν νόμων

¹⁶⁸ PG 114, γ', στ. 1016.

μελέτην ἀνδράσιν ἦνθει) πατρὸς ὄντως φιλόπαιδος ἐπιδείξας ἔργον, υἱῶν ὀμιλίας ὑπομεῖναι στέριν αὐτὸς ἀνασχόμενος, ἢ ἐκείνους ἀποστερησαί τινος τῶν σπουδαίων καὶ ὠφελίμων (Βίος Ξενοφῶντος γ', σ. 1016)

Μας εντυπωσιάζει εδώ το γεγονός ότι η *Ἑλληνικὴ φιλοκαλία* τοποθετεῖται πλάι, ισάξια της *κατὰ Θεὸν φιλοσοφίας*. Δεν ξέρουμε αν αυτή η αντίληψη υπήρχε και στην αρχική μορφή του Βίου ή αν εδώ πρέπει να υποψιαστούμε την παρέμβαση του Συμεῶν του Μεταφραστοῦ. Οὕτως ἢ ἄλλως πάντως η ὅλη παιδεία που παρέχει στα τέκνα του ο αγ. Ξενοφών έχει κοσμική κατεύθυνση, αφού εκτός από την κατάρτισή τους στη ρητορική και τη θεολογία, φροντίζει να τα στείλει στη νομική σχολή της Βηρυτού.

Ο συγγραφέας υπογραμμίζει τις επιπτώσεις που είχε στην ψυχολογία του *φιλόπαιδος* Ξενοφῶντα η απουσία των τέκνων του. Η ανιδιοτελής αγάπη που έτρεφε για εκείνα, τον έκανε να τα στείλει στη Βηρυτό και να τα στερηθεί βάζοντας την δική τους ωφέλεια πάνω από την δική του ευχαρίστηση. Αυτή η στέρηση, η θλίψη από την απουσία των παιδιών του, είναι η ασκητική του Ξενοφῶντα. Δεν χρειάστηκε να αφήσει την πόλη, την οικογένειά του, να καταφύγει στην έρημο, να στερηθεί την τροφή, την ενδυμασία, τα χρειώδη. Ο δικός του αγώνας συντελείται μέσα στην κοινωνία, μπροστά στα μάτια των ανύποπτων συμπολιτών του και αναφέρεται στις σχέσεις του με τα άλλα μέλη της οικογένειάς του. Κατά συνέπεια, ο οικογενειακός βίος προβάλλεται εδώ ως ισότιμος του ασκητικού.

Αλλά ο Ξενοφών δεν επέλεξε απλώς και μόνο τους δασκάλους και τα σχολεία στα οποία φοίτησαν οι γιοι του, αλλά φρόντιζε και ο ίδιος να τους διδάσκει:

Εἶτα καὶ λόγων ἤπτετο πρὸς αὐτούς, καταρτίζειν ἔτι πρὸς ἀρετὴν βουλόμενος, αἰσχύνῃς ἄξιον εἶναι ὑπολαμβάνων, εἴ φθαρτῶν μὲν πραγμάτων μέλλων αὐτῶ κληρονόμους τοὺς παῖδας καταλιπεῖν, μὴ πολλῶ δὲ μελήσει πλέον τὰς ἐπολάς αὐτοῦ καὶ τὰς παραινέσεις κληρον αὐτοῖς ἀφεῖναι παρὰ πολὺν τιμιώτερον καὶ λυσιτελέστερον. Ἐμοὶ μὲν οὖν, ἔλεγε, τέκνα, ὁ ἀνθρώπινος ἴσως βίος πρὸς τὸ τέλος ἤδη χωρεῖ· εἰ βούλεσθε δὲ πατρὶ χάριτας ἀποδοῦναι (βούλεσθε δέ, οἶδα, πολὺν τὸ πρὸς ἡμᾶς φίλτρον ἔχοντες), ταύτην ἐμοὶ ἀποδοτε πασῶν χαρίτων προτιμωμένην· ἢ δὲ ἐστὶ, τὸ θελήμασι ἡμᾶς ἀκολουθῆσαι Θεοῦ καθ' ὃ καὶ ἤδη ἀκολουθοῦντες ἐστε, καὶ ὀπίσω τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ καὶ τῶν θελημάτων πορεύεσθαι. Ὁ βούλομαι λέγειν, οὐ διὰ τύφον ἐρῶ, ἀλλὰ ἐπαγαγέσθαι πλέον ὑμᾶς γλιχόμενος. Εἰ γὰρ βουλευθῆτε καθάπερ ὑποδείγματι χρῆσθαι τῶ ἐμῶ βίῳ, καὶ ἀρχέτυπον, οὕτω τὰ καθ' ἑαυτοὺς

ρυθμίζειν, ἴσως οὐ πολλῶν ἄλλων δεήσεσθαι διδασκάλων· ἄλλως τε δέ, καὶ τὸ παράδειγμα ἐγγυὲς ἔξετε καὶ μᾶλλον αὐτὸ ποιήσεσθε (Βίος Ξενοφῶντος ε΄, 1017-20).

Δύο πράγματα ξεχωρίζουν στην παραπάνω σκηνή. Καταρχάς ο Ξενοφών συμβουλεύει τα τέκνα του και δεν τα διατάζει, δεν εκβιάζει την εφαρμογή των όσων τους λέει, αλλά το αφήνει στην προαίρεσή τους. Τους παρέχει την ελευθερία να σκέπτονται, να αποφασίζουν και να πράττουν από μόνοι τους, όπως ο πατέρας στην παραβολή του Ιησού, ο οποίος δεν διέταξε τους γιους του να εργαστούν στον αμπελώνα του, αλλά το ζήτησε μόνο αφήνοντας στην προαίρεσή τους το αν θα το κάνουν ή όχι (Ματθ. 21,28-31). Λειτουργεί εντελώς διαφορετικά από τους εθνικούς πατεράδες που συναντήσαμε στα *Μαρτύρια* ή τους χριστιανούς, που θα δούμε στη συνέχεια, οι οποίοι εμπόδιζαν τα τέκνα τους να ακολουθήσουν τον ασκητικό βίο. Η σχέση πατέρα-τέκνων που περιγράφεται εδώ δεν αντικατοπτρίζει δηλαδή τα όσα προβλέπουν οι νόμοι και οι ερμηνείες τους, αλλά εκείνη του Θεού Πατέρα και του Υιού του η οποία είναι ομότιμη και εν ελευθερία.

Το άλλο στοιχείο που πρέπει να επισημάνουμε, είναι η μέθοδος που επιλέγει ο Ξενοφών για να διδάξει τα τέκνα του. Προκρίνει το προσωπικό του παράδειγμα, την πράξη, όχι τα λόγια και την θεωρία. Εδώ αντανακλάται η νοοτροπία των αναχωρητών, οι οποίοι απέφευγαν να θεωρητικολογούν και προτιμούσαν να παραδειγματίζουν. Με αυτόν τον τρόπο συνδέεται για μια ακόμα φορά στο έργο αυτό η πατρική ιδιότητα με την άσκηση και ο οικογενειακός με τον ασκητικό βίο.

Πιο σημαντικό και πιο περίπλοκο ρόλο είχαν φυσικά όσοι πατεράδες είχαν χάσει τη σύζυγό τους και δεν ήθελαν να συνάψουν δεύτερο γάμο, αφού θα έπρεπε να αντικαταστήσουν στη ζωή των τέκνων τους και τη χαμένη μητέρα. Ο Ερύθριος, πατέρας του μεγαλομάρτυρα Θεοδώρου (BHG 1760-1773), επιχείρησε με τολμηρό και πρωτότυπο τρόπο να σταθεί στον γιο του τόσο σαν πατέρας, όσο και σαν μητέρα. Η Πολυξένη, η μητέρα του μάρτυρα, πέθανε κατά την περίοδο της λοχείας και ο Ερύθριος, επειδή δεν έβρισκε χριστιανή τροφό, κατασκεύασε μια γυάλινη θηλή (*ύελοῦν τιθίου ἐκτύπωμα*) και με αυτήν έτρεφε το μωρό του¹⁶⁹. Για να διατηρήσει το σώμα του γιου του καθαρό, αμόλυντο από οποιαδήποτε εθνική ή άλλη βδελυρή τροφή, ο Ερύθριος δεν

¹⁶⁹ *Βίος τοῦ Μεγαλομάρτυρα Θεοδώρου (BHG 1750-1753), AAAS Nov IV (1925), 3E, 49.*

διστάζει να ενδυθεί την γυναικεία φύση και έστω και με γυάλινους μαστούς να επωμισθεί και τις ευθύνες της μητρότητας. Έχουμε δηλαδή μια αναστροφή, μοναδική ίσως, του μοτίβου της παρένδυτης αγίας που εισέρχεται σε ανδρική μονή. Ο Ερύθριος φυσικά δεν εγκαταλείπει τον κόσμο, παραμένει μέσα στο σπίτι του, στον γυναικωνίτη, όπου βρισκόταν ο πρέπων χώρος για τον θηλασμό. Και επειδή όχι μόνο τα βρέφη ή τα νήπια, αλλά και τα παιδιά και οι έφηβοι έχουν ανάγκη από την μητρική φροντίδα, ο Ερύθριος συνέχισε να προστατεύει την καθαρότητα του σώματος του γιου του εξαιρώντας κάθε τροφή που θα την απειλούσε, έτσι, όπως μας πληροφορεί ο βιογράφος του, *κρεῶν γὰρ οὐδὲ ἀκμάσας ὁ ἅγιος ἀπογεύσασθαι*¹⁷⁰.

Ταυτοχρόνως όμως δεν ξεχνούσε και τις υποχρεώσεις του ως πατέρα. Φρόντισε λοιπόν για την εκπαίδευσή του και την επαγγελματική του αποκατάσταση. Έτσι τον έστειλε για λίγα χρόνια *τῶ τῶν χριστιανῶν διδασκάλῳ* και κατόπιν, παρά την άρνηση του Θεόδωρου, τον κατέταξε στον στρατό¹⁷¹. Με αυτόν τον τρόπο ο Ερύθριος που τόσο πολύ μόχθησε για την σωματική καθαρότητα και αρτιότητα του Θεοδώρου και την χριστιανική του αγωγή, δημιούργησε και τις συνθήκες για τη σωματική δοκιμασία, το μαρτύριό του.

Μεγάλη ήταν η πρόκληση και για τον Παφνούτιο, τον πατέρα της αγ. Ευφροσύνης/Σμάραγδου. Η σύζυγός του πέθανε όταν η κόρη τους ήταν 12 ετών, όταν δηλαδή έμπαινε στην εφηβεία.

ἔμεινε δὲ ὁ πατήρ αὐτῆς παιδεύων αὐτὴν γράμμασι καὶ ἀναγνώσμασι καὶ τῇ λοιπῇ σοφίᾳ. Ἔτυχε δὲ ἡ κόρη δεξιᾶς εἶναι φύσεως, καὶ τοιοῦτον ἐγένετο φιλομαθῆς ὡς θαυμάζειν τὸν πατέρα αὐτῆς τὴν τοσαύτην αὐτῆς φιλομαθίαν (Βίος Εὐφροσύνης III. 196-7)

Ο Παφνούτιος διδάσκει στην κόρη του ό,τι ακριβώς θα δίδασκε και στο γιο του – ό,τι διδάχτηκε ο Αυξίβιος ή ο Υπάτιος από τους δικούς τους πατεράδες. Ενώ η Εμμελεία προσάρμοζε την διδακτέα ύλη επί το χριστιανικότερο και καταλληλότερο για την κόρη της Μακρίνα, και ο Ευγένιος, ο πατέρας της Μαρίας/Μαρίνου, ανέτρεφε *τὸ παιδίον ἐν*

¹⁷⁰ Ο.π. Ανάλογες οδηγίες για την διατροφή του Συμεών Στυλίτη του Νέου δίνει ο Ιωάννης ο Πρόδρομος στη μητέρα του κατά την διάρκεια ενός ενυπνίου. Έτσι ο Συμεών πρέπει να θηλάζει μόνο από τον δεξιό μαστό, να τρέφεται αποκλειστικά με ψωμί, μέλι, αλάτι και νερό και να μην δοκιμάσει ποτέ κρέας και κρασί, βλ. *Βίος Συμεών Στυλίτη Νέου*, 3.4-13, 5.

¹⁷¹ *Βίος Θεοδώρου*, 3F, 49

*πολλῆ διδασκαλία καὶ σεμνῶ βίῳ*¹⁷², δηλαδή με έμφαση στην ηθική, ο Παφνούτιος, ο οποίος όπως είδαμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο προόριζε το παιδί για να διαχειριστεί τα της περιουσίας του, δίνει μια πρακτική και ίσως πιο «ανδρική» παιδεία στην κόρη του.

¹⁷² *Βίος Μαρίας/Μαρίνου*, 1.87.

3.4 Γάμος

Η παιδεία, είτε η πρακτική που έλαβε η Ευφροσύνη, είτε η κοσμική και εθνική του Αυξιβίου, είτε και η αμιγώς χριστιανική της Μακρίνας δεν είναι παρά μια προπαρασκευή για την ενήλικη ζωή. Το πραγματικό εισιτήριο ήταν ο γάμος. Έτσι, εκτός από τελετή επισημοποίησης της κοινής ζωής δύο ανθρώπων, της ένωσής τους *εἰς σάρκα μίαν* (Μαρκ. Γ', 7), λειτουργούσε και ως τελετή μύησης και εισδοχής στην ενήλικη ζωή, στην ενήλικη *κοσμική* ζωή, για να ακριβολογούμε. Υπό αυτή την έννοια ήταν ανάλογο της μοναχικής κουράς, δέσμευε εφ' όρου ζωής το άτομο και το ενέτασσε σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο. Για τον λόγο αυτό οι συγγραφείς των *Βίων* στέκονται στην άρνηση ή ακόμα το άγχος και τον τρόμο του αγίου μπροστά στον γάμο και αφηγούνται διεξοδικά τους θαυμαστούς τρόπους με τους οποίους οι ήρωες τον απέφυγαν.

Η σύναψη του γάμου όμως ήταν ταυτόχρονα και το επιστέγασμα, η κορύφωση της σχέσης του πατέρα με το τέκνο, η τελευταία πράξη της διαμόρφωσης της ζωής του από τον πατέρα. Ο γάμος άλλωστε εκείνη την εποχή ήταν περισσότερο μια συμφωνία μεταξύ πατεράδων και των δυο οικογενειών και κατ' εξαίρεση η επιλογή δυο ανθρώπων που ήθελαν να συμβιώσουν. Ειδικά μάλιστα για τις γυναίκες, ο γάμος συνεπαγόταν την έξοδο από την πατρική εστία και την ένταξή τους σε μian άλλη, μια δραματική αλλαγή δηλαδή τόσο για την ίδια, όσο και για τους γονείς.

Μπορούμε λοιπόν να κατανοήσουμε τους δισταγμούς του Παφνούτιου να παντρέψει την μοναχοκόρη του:

Φήμης οὖν πλατυτέρας γενομένης ἐν ὅλῃ τῇ πόλει περὶ τῆς φρονήσεως αὐτῆς καὶ πολυμαθίας, οὐ μὴν ἀλλ' ὅτι καὶ εὐφρῆς ὑπῆρχεν καὶ ἡ διάπλασις δὲ τοῦ σώματος αὐτῆς εὐπρεπεία τε καὶ ὠραιότητι κάλλους διέλαμπεν, πολλοὺς τοίνυν τῶν ἐν ἀξιώμασιν εἰς πόθον εἴλκυσεν λαβεῖν αὐτὴν νύμφην τοῖς υἱοῖς αὐτῶν. καὶ δὴ πάντων διενοχλούντων τῷ πατρὶ αὐτῆς καὶ φθάσαι τὸ πέρας φιλονεικούντων, αὐτὸς ἔφασκεν· «Το θέλημα τοῦ Κυρίου γενέσθω.» (Βίος Ευφροσύνης III.197).

Όσο μεγάλωνε η κόρη και φανερωνόταν η σφροσύνη και η ομορφιά της, τόσο αυξανόταν η πίεση στον πατέρα, καταρχάς από όσους επιδίωκαν να την παντρέψουν με τους γιους τους και κατά δεύτερον από εκείνους που από απλή περιέργεια ρωτούσαν τι θα γίνει. Για να μπορέσει να τους καθυστερήσει και να κερδίσει χρόνο, ο Παφνούτιος μεταθέτει την ευθύνη στον Κύριο, βέβαιος προφανώς ότι Εκείνος θα μείνει αμέτοχος και

σιωπηλός στα ανθρώπινα δρώμενα. Όμως θα έπρεπε να είναι πιο σώφρων. Γιατί ο Ύψιστος ήδη είχε εισακούσει μια φορά τις προσευχές του, διά του αγίου αββά, και, όπως αποδείχτηκε, τον άκουσε και πάλι. Ο Κύριος, ο οποίος είναι και Εκείνος που γονιμοποίησε τη στείρα μήτρα της συζύγου του Παφνουτίου, κάνει χρήση του πατρικού δικαιώματος που αποποιείται υπό την κοινωνική πίεση ο Παφνούτιος και διαμορφώνει το μέλλον της Ευφροσύνης. Έτσι αυτή η επιτόλαιη φράση του πατέρα, που ειπώθηκε προφανώς σε στιγμή αδυναμίας, λειτουργεί ως αφορμή για να ξεδιπλωθούν και να διαμορφωθούν τα επόμενα γεγονότα. Ταυτοχρόνως βέβαια προλέγει και το μέλλον.

Όπως και άλλοι Βίοι αγίων γυναικών της Ύστερης Αρχαιότητας, έτσι και εκείνος της Ευφροσύνης, υπογραμμίζει το σωματικό κάλλος της ηρωίδας. Δεν διακρίνεται μόνο για την λίγο-πολύ αναμενόμενη *φρόνησιν*, ή για την πολυμάθεια και την ευφυΐα της, αλλά και για την *διάπλασιν τοῦ σώματος*, την *εὐπρέπειαν καὶ ὠραιότητα τοῦ διαλάμποντος κάλλους*. Η σωματική ομορφιά είναι ένας παράγοντας που εντείνει την πίεση στον Παφνούτιο και κατά συνέπεια αποτελεί ένα ακόμα εμπόδιο που πρέπει να υπερνικήσει για να αφιερωθεί η ηρωίδα στην άσκηση. Αν η χριστιανική ηθική και κατ' επέκταση η λογοτεχνία προέκρινε μια εσωτερική και πνευματική ωραιότητα, οι παραδοσιακές αντιλήψεις περί γυναικείου κάλλους όχι μόνο επιβίωναν, αλλά συνέχιζαν να κυριαρχούν, όπως δείχνουν οι εικονιστικές και πλαστικές τέχνες της εποχής¹⁷³. Η ομορφιά είναι μια αλυσίδα που δένει τις αγίες σε δυο ζυγούς, στην κοινωνία και στον εαυτό τους: συνδυασμένη με την σωφροσύνη και τον πλούτο, δημιουργεί εύλογες προσδοκίες στην κοινωνία, οι οποίες με τη σειρά τους μετατρέπονται σε πίεση προς την αγία και την οικογένειά της, όπως βλέπουμε να συμβαίνει και με την Ευφροσύνη. Παράλληλα όμως δημιουργεί υποχρεώσεις απέναντι στο ίδιο της το σώμα –το κάλλος απαιτεί αφοσίωση, φροντίδα, λατρεία για να υπάρξει και να διατηρηθεί. Το κάλλος εν τέλει είναι μια ακόμα δέσμευση, αλλά η αγία δεν μπορεί να έχει άλλη δέσμευση πλην του Θεού. Έτσι συχνά διαβάζουμε για αγίες που προσπαθούσαν να ακυρώσουν ή να εξαλείψουν την ομορφιά τους. Έτσι η αγία Συγκλητική, *οὐχὶ τὰς τοῦ σώματος ἐπιμελείας ἐποιεῖτο*, αλλά ακολουθούσε αυστηρή νηστεία¹⁷⁴ και όταν αποσύρθηκε από τα εγκόσμια

¹⁷³ K. Schade, “The Female Body in Late Antiquity: Between Virtue, Taboo and Eroticism”, Th. Fögen και M. M. Lee (επιμ.), *Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity*, Βερολίνο και Νέα Υόρκη 2009, σελ. 215-236.

¹⁷⁴ *Βίος και πολιτεία τῆς ἀγ. Συγκλητικῆς*, εκδ. Α. Γ. Αμπελαργά, Θεσσαλονίκη 2002, στ. 76-86.

προσκαλεσαμένη τινὰ τῶν πρεσβυτέρων ἀπέτεμεν ἑαυτῆς τοὺς πλοκάμους. Τότε τὴν πᾶσαν κόσμησιν ἀπέθετο· ἔθος γὰρ ταῖς γυναιξὶ κόσμον καλεῖν τὰς τρίχας (Βίος Συγκλητικής 93-6)

Η διαβόητη Μαρία η Αιγυπτία, η πόρνη που μετανόησε και αποσύρθηκε στην έρημο της Παλαιστίνης για να αφιερωθεί στην άσκηση, από τη νηστεία και τις σωματικές ταλαιπωρίες που υπέβαλε τον εαυτό της για να αντισταθεί στους πειρασμούς, όχι μόνο έχασε τη σωματική της ομορφιά αλλά και τα διακριτικά του φύλου της, ακόμα και αυτά τα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης. Έτσι, όταν την αντίκρισε ο Ζωσιμάς, λιπόσαρκη, γυμνή, μαυρισμένη από τον σφοδρό ήλιο, καλυμμένη με λευκές αραιές τρίχες, *φάσμα δαιμονικὸν ὑποπτέων ὄρᾶν καὶ γέγονεν σύντρομος*¹⁷⁵. Αλλά και αγίες που δεν πέρασαν την πολυτάραχη ζωή της Μαρίας της Αιγυπτίας, με ευγενική καταγωγή και οικονομική επιφάνεια, όπως η Μελανία η νεώτερη, η αδελφή του Γρηγορίου Ναζιανζηνού Γοργονία ή η Μακρίνα, δεν περιποιούνταν καθόλου την εξωτερική τους εμφάνιση και αφιέρωναν όλες τις προσπάθειές τους στην πνευματική ανάταση.

Σε άλλα αγιολογικά κείμενα συναντάμε το παράδειγμα κάποιων ανδρών, οι οποίοι επεχείρισαν να απαλλαγούν από το βάρος του σωματικού τους κάλλους για να αφιερωθούν στην άσκηση. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι ο Ζαχαρίας, ο οποίος ζούσε στη Σκήτη από μικρό παιδί με τον φυσικό του πατέρα, ο οποίος ήταν και πνευματικός του, τον αββά Καρίωνα¹⁷⁶. Καθώς το αγόρι μεγάλωνε *γογγυσμὸς ἐγένετο ἐν τῇ ἀδελφότητι περὶ αὐτοῦ*.

Τότε Ζαχαρίας ὁ παῖς ἐλθὼν εἰς τὴν λίμνην τοῦ νίτρου καὶ ἀποδυσάμενος, κατῆλθεν μέχρι τῆς ρίνος αὐτοῦ καταβαπτίσας ἑαυτόν· καὶ μείνας ἐπὶ πολλὴν ὥραν, ὄσσην ἠδύνατο, ἠφάνισε τὸ ἑαυτοῦ σῶμα· γέγονε ὡς λελωβημένος (στ. 252).

Το ακραίο αυτό μέτρο επαινέθηκε από τον Ισίδωρο, τον πρεσβύτερο της Σκήτης, ο οποίος, όταν αντίκρισε το παιδί την Κυριακή αποφάνθηκε:

Ζαχαρίας ὁ παῖς τῇ Κυριακῇ παρελθούσῃ ἦλθεν καὶ ἐκοινώνησεν ὡς ἄνθρωπος, νῦν δὲ ὡς ἄγγελος ἐγένετο (252).

Τελικά ο Παφνούτιος, για να επιστρέψουμε στη συνέχεια της ιστορίας, αποφάσισε να παντρέψει την κόρη του.

¹⁷⁵ PG 87c, ι', στ. 3705

¹⁷⁶ PG 65, Καρίωνος Β', στ. 249-52.

Εἷς οὖν ὑπερβάλλων πάντας ἐν ἀξιώμασι καὶ δυναστεία προσκαλεσάμενος τὸν πατέρα αὐτῆς, πείθει δοῦναι τὴν θυγατέρα αὐτοῦ τῷ ἑαυτῷ υἱῷ εἰς γυναῖκα, καὶ διασυντίθεται, καὶ γίνονται τῶν ἀρραβῶνων τὰ ἔθη (Βίος Εὐφροσύνης III. 197).

Η απόφαση αυτή του Παφνούτιου πάρθηκε με το μυαλό και όχι με την καρδιά του. Του έγινε μια προσφορά, που δεν μπορούσε να παραβλέψει, να αρνηθεί ή να την παραπέμψει στον Κύριο, έτσι συναίνεσε και έγιναν οι αρραβώνες. Αλλά για τον Παφνούτιο δεν είναι αρκετό ο κύκλος αυτός, που είχε ανοίξει με μυστήριο και υπερβατικό τρόπο, να κλείσει με τον συμβατικό και συνήθη τρόπο του γάμου. Επιθυμία του είναι να κλείσει αυτός ο κύκλος με τον τρόπο που άνοιξε. Ή, αλλιώς, θέλει να εγκαινιάσει τη νέα περίοδο στη ζωή της κόρης του, με τον τρόπο που ξεκίνησε η βιολογική της ζωή –τι πιο φυσικό, άλλωστε, αφού τόσες χαρές και περηφάνια πήρε από εκείνη. Έτσι πηγαίνουν μαζί στο μοναστήρι:

ἀπέρχεται ἐν τῷ κοινοβίῳ, πάνυ πολλὰ ἀγαθὰ ἀπενέγκας εἰς παράκλησιν τῶν ἀδελφῶν, καὶ συντυχῶν τῷ ἡγουμένῳ ἀναφέρει αὐτῷ ὅτι «Τὸν καρπὸν τῶν εὐχῶν σου ἐνήνοχα, δέσποτα, ἵνα εὖζῃ ὑπὲρ αὐτῆς, ὅτι πρὸς γάμον βούλομαι αὐτὴν ἀγαγεῖν.» (Βίος Εὐφροσύνης IV. 197)

Εκεί στο μοναστήρι, όταν βλέπει πώς διαβιούσαν οι μοναχοί, είναι η πρώτη φορά που ακούμε τη φωνή της Ευφροσύνης. Μέχρι τότε ακούγαμε την γνώμη των άλλων για εκείνη, του πατέρα της, των μνηστήρων, του ίδιου του αφηγητή. Την βλέπαμε να ανταποκρίνεται στις πατρικές απαιτήσεις χωρίς η ίδια να εκφράζει δικές της ανάγκες ή επιθυμίες. Η καθημερινότητα των μοναχών όμως της προξενεί μεγάλο θαυμασμό. Και είναι ιδιαίτερος ο αυτός θαυμασμός, ξεχωριστός, αυτόνομος, δεν πηγάζει από τον θαυμασμό ή και την αγάπη και την αφοσίωση του πατέρα της. Για αυτό και βρίσκει τρόπο να εκφραστεί αυτόνομα.

ἐθαύμαζεν αὐτῶν τὸν βίον λέγουσα· «Μακάριοι εἰσιν οἱ ἄνθρωποι οὗτοι, ὅτι καὶ ἐν τῷ βίῳ τούτῳ ὄντες ἰσάγγελοι εἰσι, καὶ μετὰ τῆς ἐντεύθεν ἀπαλλαγῆς τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν ἀπολαύουσι» (Βίος Εὐφροσύνης IV 197.22-4)

Ο θαυμασμός γρήγορα μετατρέπεται σε επιθυμία και για αυτό πριν αναχωρήσει από τη μονή, κατά την τελευταία συνάντησή που πραγματοποίησε με τον πατέρα της στον ηγούμενο, του ζητάει το αμφίσημο:

«Εὐχου ὑπὲρ ἐμοῦ, δέομαί σου, ἵνα ὁ Θεὸς σώσῃ τὴν ψυχὴν μου (Βίος IV 197.31)

Όσο εξελίσσεται η ιστορία, τόσο περισσότερο μοιάζει ο Παφνούτιος με αρχαίο τραγικό ήρωα, που θεωρεί ότι μπορεί να ορίσει την μοίρα του. Πηγαίνοντας την Ευφροσύνη στο μοναστήρι, της συστήνει έναν τρόπο ζωής και έναν τόπο, που εκείνη θα τον επιθυμήσει τόσο πολύ, ώστε θα αψηφήσει την επιθυμία και την προσταγή του πατέρα της, ακόμα και τους περιορισμούς της φύσης, προκειμένου να βρεθεί εκεί. Η ευλογία του γέροντα θα πιάσει ακόμα μια φορά τόπο, μόνο που δεν θα είναι εκείνος που ο Παφνούτιος είχε ετοιμάσει και επιθυμούσε: η κόρη του θα καρεί μοναχή, νύμφη Χριστού. Γάμος θα γίνει, αλλά όχι εκείνος που είχε κατά νου και προετοίμαζε ο Παφνούτιος. Έτσι αυτή η ευλογία θα αποδειχτεί ο πραγματικός αρραβώνας και η αδελφότητα η νέα οικογένεια μέσα στην οποία θα ενταχθεί η Ευφροσύνη, το κελί, η συζυγική της κλίση. Και ο Παφνούτιος το εμπόδιο που πρέπει να υπερβεί για να αφοσιωθεί στη νέα της ζωή.

Η Ευφροσύνη δεν ήταν φυσικά η μόνη που κατάφερε και ξέφυγε από τον γάμο. Πολλές αγίες της περιόδου με τον έναν ή τον άλλο τρόπο κατάφεραν να παραβούν την πατρική επιθυμία και τις κοινωνικές προσδοκίες, να αφήσουν μια ζωή τακτοποιημένη και προγραμματισμένη από τις φροντίδες των γονιών και τις κοινωνικές νόρμες προκειμένου να πραγματοποιήσουν τα όνειρά τους. Έτσι η ανώνυμη Συγκλητική (BHG 1318w) που μόναζε στην έρημο του Ιορδάνη, *θυγάτηρ ἐπάρχου τινὸς ἐν Κωνσταντινουπόλει*, ενώ είχε αρραβωνιαστεί τον γιο ενός φίλου του πατέρα της, έψαχνε τρόπο να αποφύγει τον γάμο και να μονάσει. Και αυτή, όπως και η Ευφροσύνη, δεν κοινοποίησε τις σκέψεις της στους γονείς της. Δεν τους έδωσε δηλαδή την ευκαιρία να συμφωνήσουν ή να διαφωνήσουν μαζί της. Δεν ήθελε να αιτηθεί, να συζητήσει, να διαπραγματευτεί. Ανάμεσα σε κείνη και τους γονείς της, ανάμεσα στον τρόπο ζωής που επιδίωκε και εκείνον που της πρότειναν οι γονείς της, υπήρχε ήδη ένα χάσμα τόσο μεγάλο, ώστε δεν μπορούσε να καλυφθεί. Το μοναχικό σχήμα απλώς το επισημοποιούσε.

Ἐν μιᾷ οὖν λέγει μοι ὁ πατήρ μου· «Ἐτοιμάζου, τέκνον· ὁ γὰρ καιρὸς τοῦ γάμου ἔφθασεν καὶ ὁ μνήστωρ σου ὀχλεῖ μοι νῦν ποιῆσαι τοὺς γάμους.» Εἶπον δὲ πρὸς αὐτόν· «Ἀδύνατον ἐστὶ, κύριέ μου, ἐκδοθῆναί με ἀνδρὶ μὴ πρότερον πληρώσασαν τὴν οἰκείαν εὐχὴν». (Βίος Ἀνων. Συγκλ. 5.309)

Η καθυστέρηση της τελετής προκάλεσε δυσαρέσκεις και πιέσεις που τελικά αναγκάζουν τον συγκλητικό πατέρα, όπως και τον Παφνούτιο, να την επιβάλει. Η αγία

αντέδρασε με ψυχραιμία και επικαλούμενη κάποιο τάμα της δόθηκε η άδεια να επισκεφθεί πριν από τον γάμο τους Αγίους Τόπους¹⁷⁷. Η ανώνυμη αφηγήτρια ακολουθεί δηλαδή το παράδειγμα της ομηρικής Πηνελόπης: επινοεί αφορμές για να καθυστερήσει τους μνηστήρες και να κερδίσει χρόνο. Μόνο που ενώ η *περίφρων* Πηνελόπη κινούνταν μέσα στον οίκο του συζύγου της και κέρδιζε χρόνο για λογαριασμό του, να μπορέσει δηλαδή να επιστρέψει εγκαίρως και να επιβάλει την εξουσία του, η ηρωίδα μας διασχίζει την μισή οικουμένη για να κερδίσει χρόνο για λογαριασμό της: Η ίδια, μόνη της θα οργανώσει την απόδρασή της, ώστε να μπορέσει να απαλλαγεί από τον πατρικό έλεγχο και τον κοινωνικό καταναγκασμό και να αφιερωθεί απερίσπαστη στην χριστιανική άσκηση. Οι διαφορές ανάμεσα στην ομηρική και την χριστιανική ηρωίδα αποτυπώνουν την διαφορά στην αντίληψη της φρονιμάδας, της σύνεσης και της πίστης, την διαφορά, τελικά, στο γυναικείο πρότυπο και ιδανικό, που έχει συντελεστεί με την εισβολή των χριστιανικών αντιλήψεων¹⁷⁸. Η νέα γυναίκα δεν χρειάζεται να αντιδρά παθητικά σε ό,τι της τυχαίνει, όπως η Πηνελόπη, αλλά δυναμικά. Δεν χρειάζεται να κάνει υπομονή και να περιμένει, αλλά μπορεί να αδράξει τη στιγμή και την τύχη της. Είναι πιο αυτονομημένη, πιο εξατομικευμένη, καθώς της δίνεται η δυνατότητα να υπάρξει πέρα από τον παραδοσιακό ρόλο της συζύγου και της μητέρας. Εμφανίζεται λοιπόν στη λογοτεχνία και την ιστορία, εν τέλει και στη συνείδηση των συγχρόνων της και την κοινωνία, όχι ως αδελφή, σύζυγος, μητέρα, ερωμένη κάποιου άνδρα, όπως η φρόνιμη Πηνελόπη και η *ριγεδανή* Ελένη, αλλά αυτόνομα, όπως η Συγκλητική, η Μελανία, η Μακρίνα και τόσες άλλες.

Η αγία Απολλιναρία (*BHG* 148) αναφέρεται ως κόρη του αυτοκράτορα του Δυτικού τμήματος της Αυτοκρατορίας Ανθεμίου (467-472), η οποία μόνασε στην Σκήτη της Αιγύπτου με το όνομα Δωρόθεος. Πρόκειται φυσικά για μυθικό πρόσωπο και ο *Βίος* της παρουσιάζει ομοιότητες με τους Βίους των άλλων παρένδυτων αγίων του 4^{ου}-7^{ου}

¹⁷⁷ *Βίος*, *AB* 100 (1982), 6. 309-10.

¹⁷⁸ Για την γυναίκα στην κλασική αρχαιότητα βλ. S. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Νέα Υόρκη 1995. Cl. Mossé, *La femme dans la Grece antique*, Παρίσι 1983 (ελλ. μτφρ. Α. Δ. Στεφανής, *Η γυναίκα στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα 1991), για τη γυναίκα στην ομηρική κοινωνία, βλ. σελ. 21-37 της ελλ. μτφρ.

αιώνα¹⁷⁹. Για την δική μας μελέτη έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς αφηγηματικά εστιάζει στις συζητήσεις της αγίας με τους γονείς της και δη με τον πατέρα της.

Σύμφωνα με την πηγή μας, ο Ανθέμιος είχε δύο κόρες, εκ των οποίων η μία ήταν δαιμονισμένη, *ή δὲ ἄλλη ἐκ νέας ἡλικίας ἐσχόλαζεν ταῖς ἐκκλησίαις καὶ τοῖς μαρτυρίοις καὶ ταῖς προσευχαῖς· τὸ δὲ ὄνομα αὐτῆς Ἀπολλιναρία*¹⁸⁰. Ο συγγραφέας δεν ασχολείται καθόλου με την εξωτερική της ηρωίδας εμφάνιση, ενώ την επαινεί εμμέσως για την ψυχική της υγεία¹⁸¹. Η ευγενική καταγωγή της αναφέρεται ουδέτερα, χωρίς να υπογραμμιστεί, χωρίς να τονιστεί καθόλου, εξάιρεται όμως η ευσέβειά της. Άλλωστε όλη η ιστορία δομείται πάνω σε αυτή την ευσέβεια και η αυτοκρατορική καταγωγή μένει στο φόντο για να επιτείνει την δραματικότητα.

Η ιστορία ουσιαστικά ξεκινάει όταν η Απολλιναρία έφθασε στην *ἐννομον ἡλικίαν* για γάμο, θα ήταν δηλαδή 14 ετών ή λίγο μεγαλύτερη, και οι γονείς αποφάσισαν να την παντρέψουν

ή δὲ οὐκ ἤθελεν· ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν λέγει τοῖς ἰδίοις γονεῦσιν πόθον ἔχω ἀπελθεῖν εἰς μοναστήρια καὶ ἀκούσαι τὰς ἀγίας γραφάς· καὶ τὸν κανόνα τὸν μοναχικὸν θεάσασθαι· οἱ δὲ λέγουσιν αὐτῇ· τέκνον· θέλομέν σε ζεῦξαι ἀνδρὶ· ἡ δὲ λέγει αὐτοῖς· ἐγὼ ἀνδρὶ ζευχθῆναι οὐ θέλω (...) ἐξενίζοντο δὲ οἱ γονεῖς αὐτῆς ὅτι τοιαύτης ἡλικίας οὔσα τοιαῦτα ἐλάλει ποθοῦσα τὸν θεόν (Βίος 152-3).

Η Απολλιναρία ορθώνει το ανάστημά της και απευθύνεται σαν ισότιμη στον αυτοκράτορα πατέρα και την μητέρα της διεκδικώντας να ορίσει η ίδια το σώμα και το μέλλον της. Η συμπεριφορά αυτή, που θυμίζει το θάρρος των μαρτύρων απέναντι στους δικαστές τους, ήταν εκτός πλαισίου κοινωνικού, αλλά και των συνηθειών της συγκεκριμένης οικογένειας, γιαυτό και οι γονείς της, όπως άλλωστε και ο αναγνώστης, *ἐξενίζοντο*. Μάλιστα ενώ η Απολλιναρία μπορεί να είχε φθάσει στην *ἐννομον ἡλικίαν* για γάμο, θεωρούνταν πολύ μικρή ακόμα για να έχει τόσο εδραιωμένη άποψη για το τι θέλει να κάνει στη ζωή της. Ούτως ή άλλως αυτός ο *Βίος* μας προσφέρει μια εντελώς διαφορετική εικόνα για τη σχέση του παιδιού με τους γονείς του. Η Απολλιναρία μιλάει με τον πατέρα και τη μητέρα της, εκθέτει πώς φαντάζεται το μέλλον της και εκείνοι την

¹⁷⁹ J. Drescher, «Βίος τῆς μακαρίας Ἀπολλιναρίας», *Three Coptic Legents*, Κάιρο 1947, σελ. 152-61.

¹⁸⁰ *Βίος Ἀπολλιναρίας*, 152.

¹⁸¹ Πιο κάτω δηλώνεται σαφώς ότι οι γονείς της *ἠγαπῶσαν αὐτὴν ὑπὲρ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς τὴν πασικὴν*, *Βίος Ἀπολλιναρίας* 153.

ακούνε και συζητούν μαζί της. Εν τέλει, ο *Βίος της αγίας Απολλιναρίας* περιγράφει την δυνατότητα μιας άλλης σχέσης τέκνου – γονέων.

Οι γονείς πάντως ήλπιζαν ότι θα αλλάξει γνώμη και άφησαν να περάσει λίγος καιρός, αλλά

πάλιν παρακαλεῖ αὐτοὺς λέγουσα ὥστε ἐνεγκεῖν μίαν ἀσκήτριαν ἵνα διδάξει αὐτὴν τὸ ψαλτήριον καὶ τὸ ἀναγινώσκειν· πρὸς ὀλίγον δὲ ἐλυπήθη ὁ βασιλεὺς ὅτι ἠβούλετο αὐτὴν πρὸς γάμον ἀγαγεῖν (Βίος Απολλιναρίας 153)

Όχι μόνο δεν καταλάγιασε ο πόθος της Απολλιναρίας, αλλά αντιθέτως θερμάνθηκε περισσότερο. Η κοπέλα αποφασίζει να κάνει ένα ακόμα κρίσιμο βήμα, να διδαχθεί τον μοναχικό κανόνα, συνεπώς η λύπη του πατέρα είναι εύλογη. Η κόρη του η υγιής, από την οποία έλπιζε ότι θα δει εγγόνια και διάδοχο του θρόνου, όχι μόνο θέλει να μονάσει, αλλά ζητά και την αρωγή για να επιτύχει τον σκοπό της. Αν η αναχώρηση συνεπαγόταν με απάρνηση της οικογένειας, της συγγένειας, τελικά της ταυτότητας, όπως άλλωστε φαίνεται να την αντιλαμβανόταν η ίδια η Απολλινάρια, τότε ζητά από τον πατέρα της να την βοηθήσει να κόψει τους συγγενικούς δεσμούς. Η Απολλινάρια δεν έφυγε κρυφά από το σπίτι της, δεν βρήκε καταφύγιο σε κάποιο μοναστήρι τη στιγμή κάποιας μεγάλης δοκιμασίας, προετοιμάζε βήμα προς βήμα την αποταγή του κόσμου φτάνοντας να ζητάει και την συνδρομή των γονιών της. Το αίτημά της δε αυτό δείχνει την απουσία κάθε συναισθηματισμού σε σχέση με την οικογένειά της και το *ἀσάλευτον τοῦ λογισμοῦ* της¹⁸². Όπως είναι μάλλον αναμενόμενο, ο πατέρας-αυτοκράτορας λυπάται, αλλά για λίγο. Είναι άλλωστε και ο ίδιος ευσεβής και υπακούει την κόρη του, όπως θα υπάκουε τον πνευματικό του – η Απολλινάρια ουσιαστικά υποβάλλει στον πατέρα και την μητέρα της ένα είδος ασκητικού κανόνα ανάλογου με εκείνου του αγ. Ξενοφώντος: να υποβοηθήσουν την αναχώρησή της και να στερηθούν το τέκνο τους. Έτσι στο παλάτι πήγε μια μοναχή που δίδαξε στην Απολλινάρια τον μοναχικό κανόνα.

ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν ὡς ἦσαν ἀμφοτέροι καθήμενοι λέγει τοῖς γονεῦσιν αὐτῆς· παρακαλῶ ὑμᾶς ἀπολύσατέ με εἰς ἀγίους τόπους ἵνα εὕξωμαι καὶ προσκυνήσω τὴν ἀγίαν ἀνάστασιν καὶ τὸν τίμιον σταυρόν· οἱ δὲ οὐκ εἶχον πρόθεσιν ἀπολῦσαι αὐτὴν· ὅτι ἠγάπων αὐτὴν ὑπὲρ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς τὴν πασχικὴν· καὶ μετὰ χρόνου ἱκανὸν αὐτῆς ἐνοχλοῦσης αὐτοῖς· λέγει ὁ βασιλεὺς ἐνεχθῆναι παῖδας καὶ παιδίσκας καὶ

¹⁸² *Βίος Απολλιναρίας*, 153.

χρυσίον καὶ ἀργύριον καὶ λέγουσιν αὐτῇ· δέξαι τέκνον καὶ ἄπελθε πλήρωσον τὴν εὐχὴν σου ὁ γὰρ θεὸς θέλει σε δούλην αὐτοῦ εἶναι (Βίος 153).

Στο νέο αίτημα της Απολλιναρίας, οι γονεῖς ακολούθησαν για μια ακόμα φορά παρελκυστική τακτική. Άφησαν τον χρόνο να κυλήσει με την ελπίδα ότι η κόρη τους θα άλλαζε γνώμη και θα έμενε κοντά τους. Όχι γιατί θα παντρευόταν και θα τους χάριζε απογόνους, όχι από κάποιο άλλο αντικειμενικό κέρδος, φαίνεται ότι πια είχαν αποδεχτεί ότι θα αφιερωνόταν στην παρθενική ζωή. Απλώς γιατί την αγαπούσαν. Με άλλα λόγια, εφάρμοσαν και εκείνοι το τέχνασμα της Πηνελόπης, μόνο που, όπως φαίνεται, αυτό δεν λειτουργεί για τους μνηστήρες ή τους αντιπροσώπους τους, αλλά μόνο για την κόρη και τον αγαπημένο της, που εδώ είναι ο ίδιος ο Θεός. Έτσι ο πατέρας –ο βασιλεύς!– αναγκάστηκε τελικά να υποχωρήσει με την παραδοχή ότι απέναντί του δεν ήταν μόνο η θυγατέρα του, μια έφηβη, αλλά ο ίδιος ο Θεός. Στην πραγματικότητα μπροστά μας ο αφηγητής ξεδίπλωσε ένα θαύμα, όπου η τάξη του κόσμου αντιστρέφεται: η κόρη διδάσκει και υπαγορεύει στους γονεῖς τι να κάνουν και πώς να την αναθρέψουν. Στην ουσία ο βασιλιάς ηττήθηκε από ένα κορίτσι.

Εξίσου αδύναμοι παρουσιάζονται και οι άνδρες απέναντι στην πατρική βούληση να συνάψουν γάμο. Το φύλο εδώ δεν παίζει κανένα ρόλο – αρσενικό ή θηλυκό, το τέκνο όφειλε να υπακούει τον πατέρα και να εκπληρώνει το θέλημά του. Η επιθυμία του νέου είναι ένας παράγοντας που δεν λαμβάνεται καθόλου υπόψη. Ή, πιο σωστά, είναι μια διάσταση που δεν υπήρχε στον ορίζοντα, που εμφανίζεται κυριολεκτικά από το πουθενά και απειλεί την εύρυθμη οικογενειακή ζωή και εν τέλει την τάξη του κόσμου. Γι' αυτό ενώ ο γάμος και στους *Βίους* των αγίων ανδρών εμφανίζεται περίπου ως φυσική καταστροφή, το φυσικό επακόλουθο από τη στιγμή που ο ήρωας έφθασε στην *ἐννομον ἡλικίαν*, η δική του θέληση είναι ο υπέρ φύσιν παράγοντας που ανατρέπει τα δεδομένα και θέτει την αφήγηση σε κίνηση. Για τους γονεῖς βέβαια, ειδικά για τους ανυποψίαστους, η άρνηση του γιου τους να παντρευτεί είναι ο παρά φύσιν, ο ακατανόητος παράγοντας.

Ο Αυξίβιος καταγόταν από οικογένεια εθνικών και όταν γνώρισε τον χριστιανισμό *ὁ ἔνθεος και τέλειος λογισμὸς* του και *ἡ ἐνάρετος πολιτεία* του τον οδήγησαν να αρνηθεί τον γάμο, γεγονός που προκάλεσε την αγανάκτηση των γονέων του¹⁸³.

¹⁸³ *Βίος Αυξιβίου* 178.4.

Θέτοντας απέναντι στο *ζεῦξαι γυναῖκα το γενέσθαι χριστιανός* ο Αυξίβιος δεν απειλούσε μόνο την πατρική αυθεντία, αλλά και την τάξη του κόσμου. Απέναντι σε αυτή την καινοφανή στάση του γιου, οι γονεείς αντέδρασαν με τρόπο που παραπέμπει μάλλον στην παραδοσιακή εικόνα για τον ρόλο τους:

ὁ μὲν πατὴρ ἠνάγκαζεν ἀπειλῶν, ἡ δὲ μήτηρ κολακεύουσα τοῦτο πράττειν συνεβούλευεν (Βίος Αὐξιβίου 178.4)

Στην προσπάθειά του να ξεφύγει από τον γάμο, ο άγιος μπορεί να χρησιμοποιεί τεχνάσματα, τα οποία υπό άλλες συνθήκες θα θεωρούνταν μάλλον αθέμιτα, αλλά τώρα δικαιολογούνται και δικαιώνονται από τον σκοπό που υπηρετούν. Αφηγείται ο Μακάριος ο Αιγύπτιος:

Ἐγενόμην τινὸς Ἰωάννου Ῥωμαίου καὶ ἐμνηστεύσαντό μοι γυναῖκα ἐμοῦ ἀπροαιρέτου ὄντος καὶ κατὰ βίαν ἐποίησάν μου τοὺς γάμους. καὶ τῇ ἐσπέρᾳ ὅτε ἤμελλον ἡμᾶς ἐγκλείειν εἰς τὴν συνάφειαν, τῶν ὄχλων χορευόντων καὶ μηδενὸς γινώσκοντος, χρεῖαν γαστρὸς πρόφασιν ποιησάμενος ἐξῆλθον ἐν κρυφῇ καθ' ἑαυτὸν καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβην (Βίος Μακαρίου, 154-5).

Ο Ιωάννης προχώρησε στον γάμο του γιου του χωρίς να λαμβάνει υπόψη τις ενστάσεις του. Μόνο που εκείνος, σε αντίθεση με τις άγιες γυναίκες, είχε ένα πλεονέκτημα χάρην στο φύλο του: Μπορούσε να εξαφανιστεί –είναι ακριβώς αυτή η δυνατότητα των ανδρών που εκμεταλλεύτηκαν οι παρένδυτες άγιες. Έτσι το βράδυ του γάμου και λίγο πριν συνευρεθεί με τη σύζυγό του, δραπετεύει επικαλούμενος στομαχικό πρόβλημα. Προφασίζεται *χρεῖαν γαστρὸς* για να ξεφύγει από τα *ὑπὸ τῆς γαστέρας* – μια σωματική ανάγκη τον σώζει από τη δουλειά της σάρκας. Η χοντροκομμένη δικαιολογία του και το «κρυφτούλι» μέσα στο πλήθος που γλεντοκοπούσε παραπέμπει στους μίμους της εποχής¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Κατά πάσα πιθανότητα η σκηνή αυτή ανάγεται ή και κατάγεται από τον τύπο του μίμου όπου μια γυναίκα πολιορκεί έναν απρόθυμο άνδρα, όπως ο Αίσωπος του POxy 413 verso, βλ. M. Andreassi, “Esopo Sulla scena: Il mimo della *moicheutria* e la *Vita Aesopi*” *Rheinisches Museum* 144 (2001) σελ. 203-25 και “La figura del Malakos nel Mimo della *Moicheutria*” *Hermes* 128 (2000) σελ. 320-6. Antonis K. Petrides, «Talking (from) baskets : Epicharmus fr. 123 K.-A» *Eikasmos* 14 (2003) σελ. 75-86, Sophia Papaioannou, «The staging of adultery : theatricality and playwriting in Apuleius, Met. 9.14-30» *CB* 78.1 (2002) σελ. 29-41, J. C. McKeown «Augustan elegy and mime» *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 1979 25, σελ. 71-84.

Και φεύγει ο Μακάριος αφού έχει τελεσθεί ο γάμος, αφού έχει αποκτήσει σύζυγο, πριν όμως έλθει σε ερωτική επαφή μαζί της. Σε αντίθεση λοιπόν με τον Αυξίβιο, που τοποθετούσε τον γάμο στον αντίθετο πόλο της *έναρέτου πολιτείας*, ο Μακάριος δεν θεωρεί πρόβλημα την συμβίωση αυτή καθεαυτή, άλλωστε οι μοναχοί συμβίωναν στα κοινόβια και ακόμα και οι αναχωρητές συμβίωναν με τους μαθητές τους ή άλλους συνασκητές. Πρόβλημα θεωρείται εδώ η σεξουαλική διάσταση του γάμου και οι υποχρεώσεις που απορρέουν από αυτήν τόσο απέναντι στον εαυτό του, όσο και απέναντι στον άλλο, την σύζυγο.

Την ίδια ακριβώς στιγμή, λίγο πριν από την πρώτη συνουσία, επιλέγει να φύγει και ο Άνθρωπος του Θεού. Όταν ο γιος του έφθασε στην *έννομο ηλικία* ο Ευφημιανός αποφάσισε να τον παντρέψει. Ανακοίνωσε την απόφασή του στη σύζυγό του και του βρήκε σύζυγο:

ἀπὸ αἵματος βασιλικῶν κόρην καὶ δύσαντες θάλαμον καὶ ἐποίησαν πᾶσαν τὴν ἡμέραν εὐφραινόμενοι ἕως ἑσπέρας, καὶ εἶπεν Εὐφημιανὸς πρὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ· Εἴσελθε, τέκνον, ἰδὲ τὴν νύμφην σου καὶ γνώρισον τὴν σύμβιον σου (Βίος Ἀνθρώπου τοῦ Θεοῦ 2.245)

Μέχρι αυτή τη στιγμή ο ήρωας του *Βίου*, ο Άνθρωπος του Θεού, όπως και η Ευφροσύνη που είδαμε προηγουμένως δεν έχει αρθρώσει λέξη. Ακούμε μόνο τις φωνές του πατέρα και της μητέρας του να εκφράζουν τις επιθυμίες τους. Ο γιος ουσιαστικά δεν έχει βούληση, απλώς πραγματοποιεί ό,τι αποφασίζουν οι γονεείς του. Ο ανώνυμος ήρωας μέχρι εκείνη την ώρα είναι περισσότερο η σκιά που ακολουθεί τους γονεείς του, παρά αυτόνομη προσωπικότητα. Τη στιγμή όμως που εισδύει στην συζυγική κρεβατοκάμαρα και αντικρίζει τη νεαρή σύζυγό του, παύει να είναι ενεργούμενο των γονιών του.

Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸν θάλαμον ἠῦρεν τὴν νύμφην καθεζομένην ἐπὶ τοῦ δίφρου καὶ ἐπάρας τὸ δακυλίδιον <αὐτοῦ> τὸ χρυσοῦν καὶ τὴν ρέδναν ἐνετύλιξεν εἰς πρᾶνδεον καὶ πορφυροῦν πασμάνην, καὶ εἶπεν αὐτῇ· Προσλαβοῦσα ταῦτα φύλαξον, καὶ ἔσται ὁ Θεὸς μέσον ἐμοῦ καὶ σοῦ, ἕως ἂν εὐδοκήσει Κύριος. Καὶ μυστήριά τινα ἐφθέγγετο <αὐτῆς>, καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ θαλάμου καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὸν κοιτῶνα αὐτοῦ, καὶ λαβὼν ἐκ τοῦ ἰδίου πλοῦτου κατέλιπεν τὴν Ῥώμην... (Βίος 2-3, 245)

Με τα πρώτα του λόγια στη σύζυγό του ο ανώνυμος βάζει ανάμεσά τους τον Θεό. Όσα της είπε στη συνέχεια, *μυστήριά τινα*, δεν αποκαλύπτονται στον αναγνώστη, αλλά παραμένουν ανάμεσα στους δυο συζύγους. Ο Θεός τους χωρίζει σωματικά, αφού

ουδέποτε ήλθαν σε συνουσία και ο άγιος θα φύγει εκείνο το βράδυ από το σπίτι του. Παραμένουν όμως ενωμένοι σε μια άλλη διάσταση, αφού η κοπέλα θα του είναι πιστή σύζυγος ως το τέλος. Μάλιστα, θα συνεχίσει να ζει στον οίκο του πεθερού της, κάνοντας συντροφιά και παρηγορώντας τους γονείς που έχουν συντριβεί από την εξαφάνιση του μονάκριβου γιου τους. Αντικαθιστά, με άλλα λόγια, τον σύζυγό της στα οικογενειακά του καθήκοντα.

3.5 Αποταγή

Η πορεία προς την αγιότητα αρχίζει με την απόφαση του ήρωα να απαρνηθεί τον κόσμο και να αναχωρήσει για το μοναστήρι ή την έρημο. Συναρθρώνεται η αποταγή ως επιθυμία του πρωταγωνιστή να πεθάνει για τον κόσμο και ελπίδα να αναγεννηθεί πνευματικά εντασσόμενος στην μοναχική ή αναχωρητική κοινότητα. Με άλλα λόγια, ορίζει μια περίοδο δοκιμής ή μαθητείας, κατά την οποία ο ήρωας δεν είναι ούτε ζωντανός (για τον κόσμο) ούτε (ανα)γεννημένος, αλλά περιφέρεται στις αυλές των μοναστηριών ή των αναχωρητικών κελιών σαν νεκροζώντανος προσπαθώντας να αποδείξει ότι αξίζει να ενδυθεί το μοναχικό σχήμα: η αναγέννησή του εξαρτιόταν πλέον από την κρίση του ηγουμένου ή του γέροντα, του πνευματικού ανθρώπου που ο ίδιος επέλεξε να καταστεί πνευματικός του πατέρα.

Η αναχώρηση ήταν κατά κανόνα ανδρική υπόθεση. Εκείνοι άφηναν τον πατρικό οίκο, αποχωρίζονταν συγγενείς και φίλους, εγκατέλειπαν τις προοπτικές και τις προκλήσεις του κόσμου, για να παλέψουν στην έρημο με τους δαίμονες και τα πάθη τους. Αντιθέτως, η αρένα της ασκήτριας ήταν η εστία, το σπίτι. Οι ανδρείες γυναίκες, όπως η Μακρίνα ή η Συγκλητική, άφηναν τον κόσμο για να εισχωρήσουν στην ενδοτέρα έρημο του οίκου τους κι εκεί να παλέψουν με τους δαίμονές τους¹⁸⁵. Όσες εγκατέλειπαν τον οίκο τους, όπως η Ματρώνα ή η Μαρίνα, απαρνούσαν ταυτόχρονα και το φύλο τους, κυκλοφορούσαν στον κόσμο και εισέρχονταν στις μονές ως άνδρες ή ευνούχοι. Η Μαρία η Αιγυπτία, η οποία άφησε το σπίτι των γονιών της χωρίς να απαρνηθεί το φύλο της, έγινε πόρνη.

Στον *Bίο τοῦ Ἀντωνίου* η αποταγή παρουσιάζεται ως λογική συνέπεια της απόφασης του αγίου να κυνηγήσει την τελειότητα, δηλαδή την κυριολεκτική εφαρμογή των βιβλικών επιταγών και η αναχώρηση –η σταδιακή απομάκρυνση από την εστία του, το χωριό, τον κατοικημένο τόπο–, η προφανής διαδικασία και το μέσον για την επίτευξή

¹⁸⁵ Το θέμα αυτό αναλύει η L. Coon, *Sacred Fictions. Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Φιλαδέλφεια 1997, σελ. 18 κ.ε. Για τα παιδιά που εγκατέλειπαν τον κόσμο επιλέγοντας ασκητισμό βλ. V. Vuolanto, *Children and Asceticism. Strategies of Continuity in the Late Fourth and Early Fifth Century*, Hanksa, Mustakallio, Sainio και Vuolanto, σελ. 75-90 και *Choosing Asceticism: Children and Parents, Vows and Conflicts*, στο Horn, Phenix (2009) p. 255-292.

της. Ο Αντώνιος παρουσιάζεται ως πρωτοπόρος, ο άνθρωπος που ανοίγει δρόμους και χαρτογραφεί μια ανεξερεύνητη περιοχή καθιστώντας την προσιτή για τον καθένα που θα ήθελε να την διασχίσει. Για τον λόγο αυτό ο *Βίος* του περιγράφει την αποταγή και την αναχώρησή του σαν μια διαδικασία σταδιακή. Κάθε βήμα που απομακρύνει τον Αντώνιο από το χωριό του, όσο καινοφανές και θαυμαστό, άλλο τόσο αναμενόμενο είναι υπό αυτή την έννοια, καθώς είχε την πειθαρχία και την θέληση να κυνηγήσει τον στόχο του.

Οι μοναχοί μετά τον Αντώνιο είχαν έναν οδικό χάρτη –όπως είχαν και οι μετά τον Αθανάσιο συγγραφείς *Βίων Αγίων*. Δεν είχαν όμως πάντα την ανεξαρτησία και την ελευθερία των κινήσεων που διέθετε εκείνος. Πράγματι, ο Αντώνιος εμφανίζεται να μην έχει την ανάγκη, να μην χρειάζεται να λογοδοτεί σε κανέναν και πουθενά. Οι γονείς του έχουν πεθάνει, διαμοίρασε την περιουσία του, απαλλάχθηκε από την φροντίδα της αδελφής του. Μόνο στη συνειδήσή του και τον Θεό είναι υπόλογος. Οι άλλοι άγιοι όμως κατά κανόνα δεν ήταν τόσο ανεξάρτητοι. Υποχρεώσεις, ευθύνες, συμβάσεις τους περιόριζαν και εν πολλοίς ορίζανε και το πλαίσιο εντός του οποίου μπορούσαν να κινηθούν. Και, φυσικά, πρωτίστως και κυρίως ο άνθρωπος κατά το τέλος του αρχαίου κόσμου εξακολουθούσε να είναι υπόλογος στην οικογένειά του. Άλλωστε κατά την υπό εξέταση περίοδο, όπως έχει ήδη επισημανθεί, ο θεσμός της οικογένειας ισχυροποιείται¹⁸⁶. Επιπλέον, έχουμε ήδη διερευνήσει πώς η οικογένεια και μάλιστα ο πατέρας θεωρούνταν ότι είχε το δικαίωμα και την υποχρέωση να παρεμβαίνει και να διαμορφώνει τη ζωή του τέκνου του, ακόμα και μετά τον γάμο. Ο Ευφημιανός πήρε από το χέρι τον γιο του αφού τον πάντρεψε και τον οδήγησε στη συζυγική κλίνη δίνοντάς του μάλιστα και συγκεκριμένες οδηγίες¹⁸⁷. Και υποχρέωση βεβαίως του παιδιού, αγοριού ή κοριτσιού ήταν να υπακούει.

Αποταγή συνεπώς για τον μετά τον Αντώνιο άγιο σήμαινε πρωτίστως να φύγει από το σπίτι του, να αποχωριστεί τους οικείους του, να καταφέρει να αποδεσμευτεί από

¹⁸⁶ A. Kazhdan – G. Constable, *People and power in Byzantium: an introduction to modern Byzantine studies*, Dumbarton Oaks 1982, σελ. 32-3 και Efthymiades, “The Other Byzantium”, σελ. 20.

¹⁸⁷ *Εἴσελθε, τέκνον, ἰδὲ τὴν νύμφην σου καὶ γνῶρισον τὴν σύμβιον σου, Βίος καὶ Πολιτεία τοῦ Ἀνθρώπου τοῦ Θεοῦ*, 2.244-5.

το πλέγμα των οικογενειακών σχέσεων¹⁸⁸. Να αποκτήσει το αυτεξούσιον, τον έλεγχο του εαυτού του, ώστε να μπορέσει να τον διαθέσει αλλού, στον πνευματικό του πατέρα.

Ο Συμεών ο Στυλίτης ο Πρεσβύτερος, αφού συζήτησε με κάποιον ανώνυμο γέροντα περί εγκρατείας ψυχής¹⁸⁹, παρέμεινε στην έρημο για επτά ημέρες και μετά κατέφυγε σε κάποιο μοναστήρι χωρίς να πει τίποτα στους γονείς του. Απέκρυψε μάλιστα το όνομά του από τον ηγούμενο¹⁹⁰, φοβούμενος ότι μπορεί να διαρρεύσει και μάθει η οικογένειά του πού βρισκόταν. Θυμίζει έτσι τον αββά Πίωρ, ο οποίος όταν *έξήλθε τοῦ οἴκου τοῦ πατρικοῦ* ορκίστηκε *δι' ὑπερβολῆς ζήλου μηκέτι ἰδεῖν τινα τῶν ἰδίων*¹⁹¹. Η αποφασιστικότητα με την οποία και οι δύο αποκόπτουν τους οικογενειακούς δεσμούς θεωρείται και καταγράφεται ως ο πρώτος τους ασκητικός άθλος.

Για τον Συμεών ειδικότερα η *έγκρατεια ψυχῆς* ισοδυναμούσε με τον περιορισμό του σώματος, για αυτό *φασκιοῖ ἑαυτὸν ἐν ὄλω τῷ σώματι* σφιχτά με ένα σχοινί, έτσι που του κατέτρωγε τις σάρκες¹⁹² ή περιορίζει στο ελάχιστο την τροφή που κατανάλωνε¹⁹³. Σε αυτή την διαδικασία η φυγή από την οικογένεια, η απάρνηση των γονιών, η εγκατάλειψη της εργασίας που του είχε εμπιστευθεί ο πατέρας του ήταν το πρώτο απαραίτητο όμως βήμα. Ο Συμεών απέκοπτε συστηματικά τις σχέσεις, τις ευθύνες και τις ανάγκες που απέρρεαν, έθρεφαν ή είχαν σχέση με το σώμα με την ίδια αποφασιστικότητα που έκοψε την συζήτηση περί της καταγωγής του, περί της θέσεώς του στην κοινωνία δηλαδή, ή που αργότερα ανέβηκε τον στύλο. Όπως άμεσα και στιγμιαία πήρε την απόφαση να εγκαταλείψει τον κόσμο, ευθύς αμέσως μόλις ολοκληρώθηκε η συζήτηση με τον πρεσβύτερο στην εκκλησία, μέσα στο πάθος της κατάνυξης και χωρίς να έχει προηγηθεί κάποια λογική επεξεργασία. Εδώ βρίσκεται η μεγάλη του διαφορά με τον Αντώνιο: Και ο Αθανάσιος τονίζει την γενναιότητα του ήρωά του, ότι χωρίς δισταγμούς προχωρούσε

¹⁸⁸ Για το μοτίβο του χωρισμού στους *Βίους*, βλ. P. Boulhol, *Αναγνωρισμός. La scène de reconnaissance dans l'hagiographie antique et médiévale*, Παρίσι 1996, σελ. 11-15.

¹⁸⁹ *Βίος Συμεών Στυλίτη*, 2-4, 20-4.

¹⁹⁰ *Βίος Συμεών Στυλίτη*, 4.22-4.

¹⁹¹ *Λαυσιακόν*, 39.1, 102.

¹⁹² *Βίος Συμεών Στυλίτη*, 5,24.

¹⁹³ *Βίος Συμεών Στυλίτη*, 6, 24-6.

στην επόμενη πρόκληση, αλλά ταυτοχρόνως τον παρουσιάζει να ενεργεί με βάση την λογική και όχι το θυμικό του¹⁹⁴.

Το μοτίβο της ξαφνικής επιφοίτησης και αναχώρησης το συναντάμε σε πολλούς *Βίους* αγίων ανδρών. Έτσι ο Κυριακός, αφού άκουσε το ευαγγελικό *εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν*, βγήκε αμέσως από την εκκλησία και επιβιβάστηκε σε ένα πλοίο για την Ιερουσαλήμ¹⁹⁵. Και η αναχώρηση του Πορφυρίου Γάζης παρουσιάζεται σαν κεραυνοβόλος έρωτας¹⁹⁶. Αντιθέτως για τις γυναίκες, ακόμα και όταν μοναδικός τους στόχος ήταν ο μοναχικός και παρθενικός βίος, η αποταγή είναι μια μακρά και επίπονη διαδικασία. Η αγία Συγκλητική αφιερώνεται από παιδί στην άσκηση, αλλά η αναχώρησή της από τον κόσμο ολοκληρώνεται όταν ενηλικιώθηκε, μετά τον θάνατο των γονιών της. Τότε μπόρεσε να αποσυρθεί *εἰς δέ τινος συγγενοῦς αὐτῆς ἡρωῖον ἀπωκισμένον τῆς πόλεως*¹⁹⁷. Η Απολλιναρία συζητά εξαντλητικά με τους γονεῖς της κάθε φορά πριν της επιτραπεί να κάνει ένα καινούργιο βήμα στην άσκηση, μέχρι που πείθει τον πατέρα της να της επιτρέψει να πάει στα Ιεροσόλυμα¹⁹⁸. Η δε ανώνυμη Συγκλητική της ερήμου του Ιορδάνη, όταν βλέπει πως δεν μπορεί με άλλον τρόπο να αποφύγει τον γάμο και να αφοσιωθεί, όπως επιθυμούσε, στην άσκηση και την προσευχή, προφασίζεται ότι έχει κρυφά υποσχεθεί στον Θεό να προσκυνήσει τους Αγίους Τόπους όσο είναι ακόμα ανύπαντρη. Όταν μάλιστα ο πατέρας της προβάλλει αντιρρήσεις, εκείνη δεν διστάζει να τον εκβιάσει συναισθηματικά για να αποσπάσει την άδεια και την βοήθειά του¹⁹⁹. Έτσι εκείνος αναγκάζεται να υποχωρήσει και της παραχωρεί *παῖδας καὶ παιδίσκας καὶ εὐνούχους εἰς ὑπηρεσίαν καὶ φυλακὴν καὶ τρισχίλια νομίσματα διὰ χαράγατος*²⁰⁰. Παρότι η ανώνυμη εκμεταλλεύτηκε με τόσο ψυχρό και υπολογιστικό τρόπο την αδυναμία που της έτρεφε ο πατέρας, όταν πια ξέφυγε από την συνοδεία και αισθάνθηκε ασφαλής,

¹⁹⁴ Για παράδειγμα, πριν ακούσει το απόσπασμα από το *Κατὰ Ματθαῖον* που ώθησε τον Αντώνιο να διαμοιράσει την περιουσία του, ο συγγραφέας σημειώνει *καὶ συνάγων ἑαυτοῦ τὴν διάνοιαν, ἐλογίζετο περὶ πάντων*, *Βίος Ἀντωνίου*, 2.2, 132.7-8.

¹⁹⁵ *Βίος Κυριακοῦ*, 224.

¹⁹⁶ *Βίος Πορφυρίου Γάζης*, 4.7-13.

¹⁹⁷ *Βίος Συγκλητικῆς*, 91.

¹⁹⁸ *Βίος Απολληναρίας*, 152-3.

¹⁹⁹ «(...)διὸ εἶπερ μὲ ποθεῖς μὴ ἐκκόψῃς με τοῦδε τοῦ σκοποῦ, ὃ πάτερ, ὅπως ἂν μὴ συναντήσῃ μοι συνάντημα πονηρὸν τούτου ἕνεκεν», *Βίος Συγκλητικῆς τῆς ἐρήμου τοῦ Ἰορδάνη*, 6, 310.

²⁰⁰ Ο.π.

έστειλε μια επιστολή στους γονείς της με την οποία τους γνωστοποίησε την απόφασή της και τους ζήτησε να μην επιχειρήσουν να την αναζητήσουν και να την φέρουν πίσω²⁰¹. Είναι μια «ξερή» επιστολή, χωρίς συναισθηματισμούς, που παρόλα αυτά θα πρόσφερε κάποια ανακούφιση στους γονείς, οι οποίοι έμαθαν ότι η κόρη τους εξαφανίστηκε κατόπιν δικής της επιθυμίας και δεν έπεσε θύμα απαγωγής ή άλλης κακόβουλης ενέργειας. Ίσως μάλιστα να τους εμφύσησε την ελπίδα ότι κάποια μέρα θα επιστρέψει.

Είναι ακριβώς εκείνη η παρηγοριά που ο Παφνούτιος, ο πατέρας της αγ. Ευφροσύνης, δεν είχε.

Κατά την επίσκεψη που έκανε με τον πατέρα της στο μοναστήρι για να δεχθεί την ευλογία του ηγουμένου πριν παντρευτεί, στην καρδιά της Ευφροσύνης γεννήθηκε η επιθυμία να ασπαστεί τον μοναχικό βίο και να μην προχωρήσει στον γάμο. Ένα συναίσθημα πρωτόγνωρο για εκείνη, για αυτό και δυσκολεύεται να το διαχειριστεί – ασ μην ξεχνάμε ότι μέχρι εκείνη τη στιγμή ζούσε υπακούοντας τον πατέρα της, πραγματοποιώντας τα θελήματά του, χωρίς να τα αμφισβητεί και χωρίς να διεκδικεί κάτι διαφορετικό για τον εαυτό της. Ακόμα και τον αρραβώνα τον είχε δεχθεί χωρίς να φέρει καμιάν αντίρρηση και μόνο μετά το προσκύνημα στη μονή άρχισε να ποθεί κάτι διαφορετικό, κάτι που αντιτίθονταν στην πατρική βούληση. Δεν είναι παράξενο λοιπόν που η Ευφροσύνη αναζητά κάποιον με κύρος και εξουσία που θα την βεβαιώσει για την ορθότητα του αισθήματός της, θα του προσδώσει κύρος πέρα και έξω από την ίδια. Και ποιος θα ήταν πιο κατάλληλος για κάτι τέτοιο από έναν μοναχό;

Σύμφωνα με τον συγγραφέα στο σπίτι του Παφνούτιο μπαινόβγαιναν συχνά μοναχοί.

Ὁ οὖν πατήρ αὐτῆς εἶποτε εὗρε μοναχὸν ἐν τῇ πόλει, ἔφερεν αὐτὸν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ καὶ ἐδεξιοῦτο αὐτὸν καὶ παρεκάλει αὐτὸν εὐχεσθαι ὑπὲρ αὐτοῦ καὶ τῆς θυγατέρας αὐτοῦ (Βίος Εὐφροσύνης IV 198. 1-4)

Άλλωστε σε αυτούς ακριβώς τους μοναχούς και τις ευχές τους χρωστούσε την ευτυχία του.

Η Ευφροσύνη δεν προέβη σε καμιά ενέργεια όσο ο πατέρας της ήταν παρών. Όπως και τόσοι άλλοι άγιοι και αγίες της Ύστερης Αρχαιότητας προτίμησε να κρατήσει

²⁰¹ Βίος Συγκλητικής τῆς ἐρήμου τοῦ Ἰορδάνη, 8, 311-2.

αυτούς τους λογισμούς, την προαίρεσή της να αφιερωθεί στον Θεό, κρυφούς από τους οικείους της. Όταν όμως κάποτε κάποιος μοναχός από το γνωστό κοινόβιο τους επισκέφθηκε ενώ ο Παφνούτιος απουσίαζε, άδραξε την ευκαιρία να συζητήσει μαζί του²⁰². Ξεκίνησε ρωτώντας τον γενικά περί της μοναχικής ζωής και το πώς μπορεί κανείς να γίνει μοναχός και τελικά έφθασε και στο προσωπικό της θέμα. Η Ευφροσύνη με επιδεξιότητα κατεύθυνε την συζήτηση στο σημείο που ήθελε –ο αφηγητής άλλωστε εξ αρχής μας πληροφόρησε περί της ευφυΐας της²⁰³. Ουσιαστικά χειραγωγεί τις απαντήσεις του μοναχού ή, καλλίτερα, καταφέρνει να προβάλλει την δική της επιθυμία ως συμβουλή-εντολή του συνομιλητή της

«Μὴ μίανη ἄνθρωπος τὸ σῶμά σου, μηδὲ παραδῶς κάλλος τοσοῦτον πάθει αἰσχύνης, ἀλλ' ὄλην σεαυτὴν νύμφευσον τῷ Χριστῷ (...)» (Βίος Εὐφροσύνης VI. 198)

Εξασφαλίζοντας την έγκριση του μοναχού μπορεί να παίξει για ακόμα μια φορά τον ρόλο που την ήταν τόσο γνώριμος, εκείνον του καλού κοριτσιού που εφαρμόζει πιστά άνωθεν εντολές. Ο μοναχός μάλιστα δεν δίστασε να γίνει συνεργός στην δραπέτευσή της, παρά τη στενή σχέση που είχε με τον πατέρα της. Ήταν εκείνος μάλιστα που κατάστρωσε το σχέδιο:

«Ἰδοῦ, τὸν πατέρα σου ἐπᾶραι ἔχω ἐν τῷ μοναστηρίῳ, καὶ ποιεῖ ἐκεῖ τρεῖς ἡμέρας ἢ καὶ τέσσαρας, καὶ φέρε ἓνα μοναχόν, καὶ ὡς θέλεις συνέρχεται σοι.» (Βίος Εὐφροσύνης VI. 198)

Πράγματι, η κοπέλα όταν έμεινε μόνη βρήκε κάποιον αναχωρητή, ο οποίος *ἐκ τῆς Σκήτεως ἐλθὼν τὸ ἐργόχειρον αὐτοῦ ἐπόλει*²⁰⁴. Αυτός αφού ενημερώθηκε για την περίπτωση, δέχθηκε να της δώσει το μοναχικό σχήμα²⁰⁵.

Και οι δυο μοναχοί, παρότι ακολουθούν διαφορετικό τρόπο άσκησης, ο πρώτος είναι κοινοβιάτης ενώ ο δεύτερος αναχωρητής, όχι μόνο συμβουλεύουν την Ευφροσύνη να παρακούσει τον πατέρα της, αλλά της παρέχουν στήριξη, κάλυψη και την συμβουλεύουν πώς να κινηθεί. Η διάσταση ανάμεσα στην μοναχική και την οικογενειακή ζωή, ανάμεσα δηλαδή στο νέο ιδανικό που κόμιζε ο Χριστιανισμός και το

²⁰² Βίος Εὐφροσύνης, V-VI, 198.

²⁰³ Βίος Εὐφροσύνης, III, 196-7.

²⁰⁴ Βίος Εὐφροσύνης, VII 199.

²⁰⁵ Βίος Εὐφροσύνης, VII-VIII, 198-9.

παλαιό της ελληνορωμαϊκής πόλεως, είναι καταφανής σε αυτές τις παραγράφους. Ο γάμος, τα παιδιά, η οικογένεια, είναι θεσμοί, τρόποι ζωής, που υπηρετούν τα *ύπάρχοντα* και ανήκουν στον *κόσμο τῆς ἀδικίας*²⁰⁶. Αν κάποιος μπορεί να υπομείνει *τὰ τῆς σαρκὸς πειρατήρια*²⁰⁷ οφείλει να εγκαταλείψει τον κόσμο και να αναζητήσει την σωτηρία του στην έρημο.

Παράλληλα όμως καταφανής είναι και η δικαίωση της αυτονομημένης επιθυμίας του τέκνου. Κείμενα όπως ο *Βίος τῆς ὁσίας Εὐφροσύνης* αποτελούν πανηγυρικούς και μαζί προπαγανδιστές ενός νέου ήθους, που θέλει το παιδί, ανεξαρτήτως μάλιστα του φύλου του, να δικαιούται να καθορίζει μόνο του τις προτεραιότητες, τις ανάγκες, τις επιθυμίες. Τα παιδιά, η Ευφροσύνη, δεν ήρθαν στον κόσμο για να υπηρετούν τους εγωισμούς, τις ανασφάλειες, τα σχέδια των γονιών τους, κραυγάζει ο *Βίος*, αλλά για να ζήσουν τις δικές τους ξεχωριστές ζωές. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι η Ευφροσύνη στις αποφάσεις της δεν λαμβάνει καθόλου υπόψη της τις συνέπειες που θα είχε η αποταγή και η αναχώρηση ή η εξαφάνισή της, στους οικείους και δη στον πατέρα της. Αντιθέτως, μόνη της έγνοια είναι να μην την ανακαλύψει ο Παφνούτιος:

Ἡ δὲ Εὐφροσύνη σύννους γενομένη εἶπεν ἐν ἑαυτῇ ὅτι· «Ἐὰν ἀπέλθω εἰς γυναικεῖον μοναστήριον, ὁ πατήρ μου δ' ἐρένης γεγόμενος εὐρήσει με καὶ συμβῆ ἀποσπάσαι με διὰ τὸν ὄρμαστόν μου. Ἀλλὰ δίδωμι ἑαυτὴν εἰς κοινόβιον ἀνδρῶν, ὅπου οὐδεὶς ὑπονοεῖ.» (Βίος Εὐφροσύνης IX 199-200)

Και είχε δίκιο να ανησυχεί, γιατί ο Παφνούτιος κίνησε κυριολεκτικά γη και ουρανό για να την βρει, όταν διαπίστωσε ότι εξαφανίστηκε. Νομίζοντας ότι έπεσε θύμα απαγωγής, οργάνωσε με τον πατέρα του αρραβωνιαστικού της μια γιγαντιαία επιχείρηση αναζήτησης, η οποία φυσικά απέβη άκαρπη. Τελικά την θεώρησαν νεκρή και η όγδοη παράγραφος του *Βίου* κλείνει με τον σπαρακτικό θρήνο του πατέρα.

²⁰⁶ *Βίος Εὐφροσύνης*, VII 199. Για τις εχθρικές προς την οικογένεια απόψεις των χριστιανών βλ. Elizabeth A. Clark, "Antifamilial Tendencies in Ancient Christianity," *Journal of The History of Sexuality* 5:3 (1995), σελ. 356-390 και P. Brown, *The Body and Society. Men Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1998), σελ. 83-102. Ο P. Brown αναφέρει επίσης κι την υπεράσπιση της οικογένειας από τους Πατέρες της Εκκλησίας σε αρκετά σημεία του βιβλίου του. Για απόψεις υπέρ της οικογένειας, βλ. Rebecca Krawiec, "From the Womb of the Church: Monastic Families," *J ECS* 11:3 (2003), σελ. 283-307.

²⁰⁷ *Βίος Εὐφροσύνης*, VIII 199.

Για μια ακόμα φορά ο Παφνούτιος *μη φέρων τὴν λύπην*²⁰⁸ κατέφυγε στο γνωστό του μοναστήρι ζητώντας παρηγοριά και απαντήσεις. Ο ηγούμενος κήρυξε επί μια εβδομάδα νηστεία και προσευχή για να παρακαλέσουν τον Θεό να τους αποκαλύψει την τύχη της κοπέλας. Αυτή τη φορά όμως ο Ύψιστος παρέμεινε σιωπηλός και ο αββάς για να παρηγορήσει τον Παφνούτιο σε κάποια από τις επισκέψεις του στη μονή, του σύστησε τον αδελφό Σμάραγδο, ο οποίος φυσικά δεν ήταν άλλος από την μεταμφιεσμένη Ευφροσύνη.

Ὡς οὖν εἶδε τὸν ἑαυτῆς πατέρα, ὄλη δακρύων ἐπληρώθη. Ὁ δὲ ἐνόμιζεν χάριν κατανύξεως οὕτως ἐστὶν (Βίος Εὐφροσύνης XIV 203).

Αυτή, η πρώτη φορά που η Ευφροσύνη χωρίς να μιλήσει, με τα δάκρυά της, δείχνει την συγκίνησή της και ίσως την αγάπη και το πόσο της έλειψε ο Παφνούτιος, είναι από τις ελάχιστες φορές, ίσως η μοναδική, που σε κείμενο της Ύστερης Αρχαιότητας ο άγιος ή η αγία εκφράζει τρυφερά συναισθήματα για τον πατέρα του/της. Παρόλα αυτά δεν του αποκαλύπτει την αλήθεια: η Ευφροσύνη δεν έχει μετανιώσει για τις επιλογές της και εμμένει σε αυτές. Εμμένει στην νέα ταυτότητα που η ίδια δημιούργησε.

Αλλά ούτε ο Παφνούτιος έμεινε αλώβητος από τη συνάντηση:

Ἐν τῷ οὖν διαλέγεσθαι τὸν Σμάραγδον ταῦτα ἡ καρδία τοῦ Παφνούτιου ἰλιγγία, καὶ ὄλος ἐπληροῦτο δακρύων καὶ χαρᾶς, καὶ ὥρμησεν περιπλακῆναι θέλων αὐτῷ καὶ συναποθανεῖν, ἡσχύνετο δὲ πως καὶ κατεῖχε τῆς ψυχῆς τὰ βουλευόμενα. (Βίος Εὐφροσύνης XV 203).

Η αγάπη του πατέρα για την κόρη λαμβάνει εδώ μεταφυσικές διαστάσεις. Χωρίς να γνωρίζει την κρυφή ταυτότητα του συνομιλητή του, ο Παφνούτιος νιώθει την καρδιά του να ιλιγγιά και κλαίει από χαρά. Σαν να κεραυνοβολήθηκε από έρωτα, ορμάει πάνω στον Σμάραγδο για να τον αγκαλιάσει επιθυμώντας μάλιστα να πεθάνουν μαζί –ο έρωτας και ο θάνατος πηγαίνουν μαζί. Ταυτόχρονα, σαν έφηβος ντρεπόταν. Έβλεπε ότι ο νεαρός μοναχός γνώριζε πολύ καλά τις πιο κρυφές επιθυμίες του.

Τελικά η Ευφροσύνη αποκαλύπτεται στον πατέρα της λίγο πριν πεθάνει και ο Παφνούτιος θρηνεί ξανά, όχι μόνο τον θάνατό της, αλλά και για το ότι δεν τον έκανε

²⁰⁸ Βίος Εὐφροσύνης, XIII 202.

κοινωνό της απόφασής της να γίνει μοναχός, γιατί δεν του είχε εμπιστευτεί νωρίτερα το μυστικό, για τον χαμένο χρόνο εν τέλει²⁰⁹:

«Οἶμοι, τέκνον γλυκύτατον, διὰ τί μὴ πρὸ καιροῦ ταῦτά μοι ἐθάρρυσας, ἵνα κἀγὼ συναπέθανόν σου τῇ προαιρέσει (...)» (*Βίος Εὐφροσύνης* XVIII 204).

Η ιστορία τελειώνει με τον Παφνούτιο να χαρίζει την περιουσία του στο μοναστήρι και να ξαπλώνει ἐπὶ τῷ ψιαθίῳ που χρησιμοποιούσε η κόρη του. Έβρισκε μεγάλη παρηγοριά να αναπαύει το σώμα του εκεί όπου ξάπλωνε το δικό της η κόρη του. Με τον τρόπο αυτό προτυπώνεται και η ταφή του: όταν πέθανε, τον έθαψαν δίπλα στον τάφο της. Τα σώματα πατέρα και κόρης, τα οποία εν ζωή χώρισαν για να υπηρετηθεί το θέλημα του Θεού, επανευρίσκονται στη μετά θάνατον αιωνιότητα που τους χάρισε ο Χριστός. Ο *Βίος τῆς ἁγίας Εὐφροσύνης* είναι μια τυπική μελοδραματική ιστορία με ευτυχή κατάληξη. Όπως στα μυθιστορήματα της ρωμαϊκής Αρχαιότητας, όπου οι δυο ερωτευμένοι χωρίζουν και αφού περάσουν πολλές δοκιμασίες συναντιώνται στο τέλος, έτσι και εδώ ο Παφνούτιος και η Ευφροσύνη ξανασμίγουνε στο «μετά» που όρισε η Ανάσταση του Χριστού.

Πολλές φορές τα κίνητρα της αναχώρησης δεν είναι τόσο ξεκάθαρα όσο στις περιπτώσεις που εξετάσαμε στις προηγούμενες σελίδες. Ο ήρωας δεν καθοδηγείται από την δίψα ή την παρόρμησή του για να τελειωθεί πνευματικά. Εδώ η μοναχική ζωή δεν είναι παρά το μέσον με το οποίο θα καταλύσει ο άγιος τους δεσμούς με την οικογένειά του και θα κερδίσει μια νέα ανεξαρτησία επιλέγοντας έναν εναλλακτικό τρόπο ζωής. Το μοναχικό σχήμα είναι η διέξοδος από την καταναγκαστική υποταγή στην πατρική προσταγή, η ιδιότητα που αφαιρεί τα δικαιώματα του πατέρα επάνω στο υποκείμενο. Και επιπλέον, επειδή κατά κανόνα έχει προηγηθεί σφοδρή αντιπαράθεση του ήρωα με τον πατέρα του, το μοναστήρι ή η έρημος αναδεικνύεται ως το φιλόξενο καταφύγιο για τον φυγάδα.

Ο Μακάριος ο Ρωμαίος, αφού ο πατέρας του τον πάντρεψε διά της βίας, τη νύχτα του γάμου του προφασίστηκε στομαχικό πρόβλημα και δραπέτευσε για την έρημο²¹⁰. Ο Υπάτιος επίσης όταν ξυλοκοπήθηκε από τον πατέρα και δάσκαλό του *ὑπεχώρησεν ἀπὸ*

²⁰⁹ Για την συνάντηση και την αναγνώριση του Παφνουτίου και της Ευφροσύνης, βλ και Boulhol, *Αναγνωρισμός*, σελ. 73-5.

²¹⁰ *Βίος Μακαρίου Ρωμαίου*, 154-5.

τῶν γονέων για να αναχωρήσει τελικά από τον κόσμο²¹¹. Ο Καλλίνικος για να δώσει βάθος στην πράξη του ήρωά του, να μην φαίνεται ως η σπασμωδική αντίδραση ενός εφήβου απέναντι στην πατρική εξουσία, το αποτέλεσμα της οργής του στην αδικία που υπέστη, προσθέτει το *ἔχων τὴν πρόθεσιν*. Η φράση πιο πολύ δείχνει ότι ο μοναχισμός θεωρούνταν γενικά ως εναλλακτική της κοσμικής/οικογενειακής ζωής, παρά ότι ο Υπάτιος σχεδίασε, όπως η Ευφροσύνη για παράδειγμα, την αποταγή του –η περιπλάνησή του σε εκκλησίες και μονές μέχρι να αποφασίσει τι θα κάνει φανερώνει ότι κάθε άλλο παρά προμελετημένη ήταν η αναχώρησή του.

Οι γονεείς δεν αναζήτησαν τον Υπάτιο. Δεν έψαξαν να τον βρουν, δεν προσπάθησαν να τον επαναφέρουν στην οικογενειακή εστία. Ίσως σεβάστηκαν την επιλογή του –ο Υπάτιος ήταν ήδη 18 ετών όταν αναχώρησε²¹². Φαίνεται πάντως ότι ήξεραν πού και πώς διάγει τουλάχιστον σε γενικές γραμμές, καθώς όταν χρόνια μετά ο πατέρας χρειάστηκε την βοήθειά του, έσπευσε να τον συναντήσει²¹³. Κάποια μέρα λοιπόν εμφανίστηκε στο μοναστήρι και συστήθηκε ως πατέρας του Υπατίου²¹⁴. Οι μοναχοί βλέποντάς τον απόρησαν. Ο νεαρός τους είχε συστηθεί ως δούλος φυγᾶς και ο άνθρωπος που ισχυριζόταν ότι ήταν πατέρας του ήταν *λίαν εὐπόληπτος*. Έτρεξαν με χαρά να ειδοποιήσουν τον Υπάτιο, αλλά βρέθηκαν μπροστά σε μια απροσδόκητη αντίδραση:

Ἀκούσας δὲ ἐκεῖνος τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ἐληλυθέναι οὐκ ἐβούλετο γνωσθῆναι αὐτῷ (Βίος Ὑπατίου 7.3, 96).

Τα χρόνια είχαν περάσει, όχι όμως και η οργή του Υπατίου. Πέθανε για τον κόσμο προκειμένου να ξεφύγει από εκείνον τον άνθρωπο και κατά συνέπεια δεν έβρισκε κανέναν λόγο να τον συναντήσει. Χρειάστηκε να πιεστεί από τους άλλους μοναχούς (*ἐπὶ πολὺ δὲ βιασθεῖς*) για να συναινέσει να τον δει.

Ήταν μια μάλλον αμήχανη συνάντηση. Ο πατέρας του έφερνε τα νέα από το σπίτι (η μητέρα του είχε πεθάνει) και ζήτησε την συνδρομή του – ο Υπάτιος από τη μεριά του έμενε προσηλωμένος στο μοναστηριακό τυπικό (*ἀσπασάμενος συνηύξατο*). Για να τον συνοδεύσει στην Κωνσταντινούπολη έβρισκε δυσκολίες και εμπόδια, ποιος θα φρόντιζε

²¹¹ *Βίος Ὑπατίου*, 1.7-8, 74-6.

²¹² *Βίος Ὑπατίου*, 2.3, 76.

²¹³ Για το μοτίβο της επανασύνδεσης στου Βίου, βλ. Boulhol, *Αναγνωρισμός*, σελ. 16-20.

²¹⁴ *Βίος Ὑπατίου*, 7.1-4, 94-6.

τον κήπο, ποιος θα βοηθούσε στη λειτουργία. Χρειάστηκε να επέμβουν οι άλλοι μοναχοί και να τον διαβεβαιώσουν ότι θα τα αναλάμβαναν εκείνοι και να συνυπολογίσει το γεγονός ότι στην Κωνσταντινούπολη διέμενε το μεγαλύτερο διάστημα ο ηλικιωμένος ηγούμενος, δηλαδή ο πνευματικός του πατέρας, και θα μπορούσε να τον συναντά. Έτσι δέχθηκε να συνοδέψει τον φυσικό του πατέρα και να τον βοηθήσει *διὰ τὸν Θεόν*, όπως υπογραμμίζει ο Καλλίνικος, και όχι φυσικά για την αγάπη ή την αφοσίωση ή και την υποχρέωση ως γιος απέναντι στον γερο-πατέρα του. Παρόλα αυτά, το τέλος ήταν καλό. Οι δυο τους μπόρεσαν και μίλησαν –ή τουλάχιστον ο Υπάτιος μίλησε (*κατηχήσας*)–, αντιμετώπισε τον πατέρα του και έτσι όταν επέστρεψε στη μονή του *ἀνεπαύσατο ἐν εἰρήνῃ*²¹⁵.

Στον *Βίο τοῦ ἁγ. Σάβα* του Κυρίλλου Σκυθοπολίτη συναντάμε μια φράση ανάλογη με το *ἔχων τὴν πρόθεσιν* του Καλλινίκου. Συγκεκριμένα, εξηγώντας την απόφαση του ήρωα να εγκαταλείψει τον κόσμο μετά τις διαμάχες των θείων του για την διαχείριση της περιουσίας²¹⁶, ο συγγραφέας σημειώνει:

ὁ Σάβας προωρισμένος ὦν ὑπὸ Θεοῦ ἐκ μήτρας καὶ προεγνωσμένος πρὸ διαπλάσεως κατὰ τὸν μέγαν προφήτην Ἰερεμίαν πάντων ὁμοῦ τοῦ βίου περιφρονήσας ἐκδέδωκεν ἑαυτὸν μοναστηρίῳ Φλαβιαναῖς (Βίος 87).

Ενώ όλη η ζωή του Σάβα θα μπορούσε να διαβαστεί όπως η ιστορία ενός γιου που στέκεται απέναντι στον πατέρα που τον εγκατέλειψε, ο Κύριλλος με τα *προωρισμένος*, *προεγνωσμένος* και *προ διαπλάσεως* δίνει μιαν άλλη διάσταση, έξω από τα ανθρώπινα μέτρα, πάνω από τον ανθρώπινο έλεγχο, πέραν και του χρόνου ακόμα. Ο Σάβας δεν είναι πλέον ο γιος που ο πατέρας του εγκατέλειψε για να κυνηγήσει την σταδιοδρομία του, δεν είναι ο γιος που ο πατέρας άφησε πίσω για να διαχειριστεί την οικογενειακή περιουσία, αλλά ένας άγιος ήδη από την σύλληψή του, πέραν και προ της αγωγής που έλαβε, κάποιος σαν τους μεγάλους προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης, τον Ιερεμία ή τον Ησαΐα που ανταποκρίθηκε με θερμή στο σχέδιο που είχε ήδη δημιουργήσει ο Θεός για εκείνον (*Ήσαΐας*, 6). Ο Σάβας βρέθηκε ανάμεσα σε δυο πατεράδες, τον βιολογικό και τον ουράνιο, και επέλεξε να υπηρετήσει το θέλημα Εκείνου που εξ αρχής,

²¹⁵ *Βίος Υπάτιου*, 7.4, 96.

²¹⁶ Για το περιστατικό αυτό βλ. και Flusin, *Cyrille*, 95-6.

ή μάλλον πριν καν από την αρχή, φρόντιζε για εκείνον, καθώς μας αναφέρει ο συγγραφέας.

Ο Δανιήλ ο Στυλίτης από την άλλη σύμφωνα με τον βιογράφο του καταφεύγει σε μοναστήρι για τους εντελώς αντίθετους λόγους: Φεύγοντας από τον κόσμο ο Δανιήλ εκπληρώνει το θέλημα των γονιών του. Ο Ηλίας και η Μάρθα είχαν προσπαθήσει να αφήσουν τον γιο τους σε κάποιο κοινόβιο της περιοχής όταν έκλεισε τα πέντε του χρόνια, όταν δηλαδή πλησίαζε στην ηλικία που θα έπρεπε να πάει σχολείο, να αρχίσει να προετοιμάζεται για την ενήλικη ζωή του²¹⁷. Ο ηγούμενος όμως *διὰ τὸ πάνυ νήπιον αὐτὸν εἶναι* δεν τον δέχθηκε²¹⁸. Έτσι επέστρεψαν στο σπίτι τους και ο μικρός Δανιήλ μεγάλωνε ακούγοντας την ιστορία της θαυματουργικής του γέννησης και της αφιέρωσής του στον Θεό.

*Γενομένου δὲ αὐτοῦ δωδεκαετοῦς, ἤκουεν τῆς μητρὸς λεγούσης ὅτι· «Θεῶ σε συντέταγμαί, τέκνον.» Ἀκούων δὲ ταῦτα ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν, μηδενὶ μηδὲν εἰρηκῶς πορεύεται ἔξω τῆς κόμης ὡς ἀπὸ σημείων δέκα, ἔνθα ἦν κοινόβιον ἔχον ἀδελφοὺς πενήκοντα· καὶ εἰσελθὼν ἐν τῷ μοναστηρίῳ προσπίπτει τῷ ἡγουμένῳ, καὶ παρακαλεῖ δεχθῆναι ὑπ’ αὐτοῦ (Βίος Δανιήλ Στυλ. 4, 4.12-5.1)*²¹⁹.

Ο τρόπος με τον οποίο ο Δανιήλ έφυγε χωρίς να ενημερώσει κανέναν, κρυφά, και κατέφυγε στο γειτονικό μοναστήρι θυμίζει τον Υπάτιο. Βέβαια εκείνος είχε φύγει έπειτα από ένα έντονο επεισόδιο με τον πατέρα του. Μήπως όμως πίσω από την αιφνιδιαστική απόφαση του Δανιήλ κρυβόταν κάποια απογοήτευση, θυμός ίσως για τους γονείς του, οι οποίοι με τόση επιμονή τον έσπρωχναν μακριά από το σπίτι και τον έκαναν να αισθάνεται ανεπιθύμητος; Και η αγωνία των γονιών να τηρήσουν την υπόσχεσή τους, να παραδώσουν τον γιο τους στο Θεό μήπως πήγαζε από την δυσαρμονία της οικογενειακής τους ζωής; Η σχέση του Ηλία και της Μάρθας απείχε πολύ, όπως είδαμε, από το να θεωρηθεί ιδανική. Και μήπως το *Θεῶ σε συντέταγμαί* κάλυπτε τις φιλοδοξίες της μητέρας να ξεφύγει ο γιος της από το στενό πλαίσιο της οικογένειας και της κοινότητας, που τόσο καλά το ήξερε και τόσες στενοχώριες της είχε δώσει, και να αρθεί πάνω και πέρα από

²¹⁷ *Βίος Δανιήλ Στυλίτου*, 3, 3-4

²¹⁸ *Βίος Δανιήλ Στυλίτου*, 3, 4.7-11.

²¹⁹ Στην μεταγενέστερη *Vita tertia* δεν υπάρχει αναφορά στις αφηγήσεις της μητέρας και ο Δανιήλ φεύγει κρυφά για το μοναστήρι καθώς *ὑπερφρόνει μὲν γεννητόρων διὰ Χριστόν, ὑπερφρόνει δὲ συγγενῶν, παρορᾷ δὲ βίβ και τὰ ἐν βίῳ*, ο.π., 4, 106. 18-20.

τους ανθρώπους, όσο πιο κοντά γίνεται στον Θεό, την μόνη της παρηγοριά, Τον μόνο που άκουσε την κραυγή της;

Το κείμενο δεν απαντάει σε αυτά τα ερωτήματα. Μας πληροφορεί όμως μετ' οὐ πολὺν χρόνον ἐπιζητήσαντες οἱ γονεῖς αὐτοῦ καὶ εὐρηκότες αὐτὸν ἐν τῷ μοναστηρίῳ τούτῳ ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην· παρεκάλουν δὲ τὸν ἡγούμενον ἵνα κουρεύσῃ αὐτόν (*Βίος Δανιήλ Στυλ.* 5, 5.13-15).

Τις προηγούμενες μέρες ο ηγούμενος είχε αρνηθεί να ικανοποιήσει σχετικό αίτημα του ίδιου του Δανιήλ επικαλούμενος πάλι το νεαρόν της ηλικίας του. ἄπελθε, προσκαρτέρησον τοῖς γονεῦσιν, ήταν η συμβουλή του²²⁰. Όταν όμως συνάντησε τους γονεῖς, άλλαξε γνώμη και παρά το γεγονός ότι οι αρχικοί του δισταγμοί δεν τον εγκατέλειψαν, προχώρησε στην κουρά. Οι ενδοιασμοί παρέμειναν, η συμπεριφορά όμως των γονιών, η βιασύνη τους να απαλλαγούν από τον γιο τους σίγουρα θα του έκαναν μεγάλη εντύπωση, αφού ήταν μάλλον ασυνήθιστη, γεννούσε ερωτηματικά και προβληματίζε όχι μόνο τον ηγούμενο ή τον σύγχρονο αναγνώστη του *Βίου* αλλά και τον αρχαίο. Έτσι η *Vita tertia*, ο τρίτος *Βίος*, όπου οι «γωνίες» του αρχαίου *Βίου* αμβλύνονται αναφέρει:

...τὸν παῖδα δὲ θεασάμενοι (οἱ γονεῖς) ἑαυτὸν ἀναθέντα καὶ καθιερώσαντα τῷ Θεῷ, οὐδὲ ἀνθρώπινον πεπόνθασιν, οὐδὲ πατρικόν· οὐδ' ἠτήσαντο τὸν φίλτατον αὐτίς ἀναλαβεῖν καὶ πρὸς τὰ οἴκοι χωρεῖν, καὶ ταῦτα μήπω τελειωθέντα τῷ μοναχικῷ σχήματι, ἀλλ' ἔργῳ δεῖξαι βουλόμενοι πατέρες ὄντες ἐκείνου, καὶ ἤσθησαν μᾶλλον τῷ γενόμενῳ, καὶ πολλὰς δεήσεις τῷ προεστῶτι τῆς μονῆς προσῆγον παρὰ τοῖς ὀφθαλμοῖς περιβαλεῖν τῷ υἱῷ τὸ τῶν μοναχῶν ἔνδυμα (*Βίος Δανιήλ Στυλ. vita tertia*, 5, 107.14-22)

Ο ανώνυμος συγγραφέας, αφού σημειώσει εκείνο που θα περιμέναμε να κάνουν δυο στοργικοί γονεῖς για το παιδί τους που έφυγε από το σπίτι, προσπαθεί να ερμηνεύσει την συμπεριφορά τους αποδίδοντάς την σε μια έξω από τα κοινά μέτρα, υπεράνθρωπη, ευσέβεια. Δημιουργεί έτσι την εικόνα μιας ομόγνωμης και εν Θεώ ενωμένης οικογένειας. Στο πλαίσιο αυτό δεν είναι καθόλου τυχαίες οι αναφορές στον πατέρα. Είδαμε ότι στον αρχαίο *Βίο* δεν υπάρχει καμιά αναφορά στον Ηλία μετά την απιστία του στην θαυματουργική σύλληψη του Δανιήλ και ότι πρωταγωνιστικό ρόλο στην ανατροφή του

²²⁰ *Βίος Δανιήλ Στυλίτη*, 4, 5.3-4.

παιδιού έχει η μητέρα. Στην *vita tertia* η αναφορά στον ιδιαίτερο ρόλο που έπαιξε η Μάρθα στην ανατροφή καθώς και στην απόφαση του γιου της να γίνει μοναχός απαλείφονται και αντικαθιστώνται με αναφορές στην πατρότητα. Οι γονείς, όταν βρήκαν τον γιο τους, δεν έπαθαν τίποτα το ανθρώπινο, ούτε το πατρικό και μετά, παρακαλώντας τον ηγούμενο να τον κάνει μοναχό αποδεικνύουν *ἔργω* ότι είναι πατέρες εκείνου. Αναφέραμε και στην *Εισαγωγή* ότι ο πατέρας κατά την Ύστερη Αρχαιότητα ήταν επιφορτισμένος με τον σχεδιασμό της ενήλικης ζωής των παιδιών του. Φρόντιζε την εκπαίδευση και την αγωγή τους, τον επαγγελματικό προσανατολισμό, τον γάμο, τα προστάτευε και τους παρείχε τα απαραίτητα. Ο ρόλος του ήταν δηλαδή ταυτισμένος με την πρακτικότητα και την λογική, σε αντίθεση με την μητέρα που κουβαλούσε το γυναικείο πάθος. Κόβοντας ο συγγραφέας τον ομφάλιο λώρο που ένωνε τον Δανιήλ με την μητέρα του, αφαιρεί την αυθορμησία και το πάθος από την συμπεριφορά του. Μετατρέπει την παρόρμηση σε λογική σκέψη και την προσπάθεια του παιδιού να δραπετεύσει από ένα κακό οικογενειακό περιβάλλον σε συλλογική απόφαση της οικογένειας για το μέλλον του.

Και στις δυο εκδοχές πάντως το επεισόδιο της κουράς του Δανιήλ ολοκληρώνεται με τον ίδιο τρόπο: Ο ηγούμενος παρακαλεί τους γονείς του να μην τον επισκέπτονται συχνά.

Όταν ο Ευγένιος έκρινε πως η θυγατέρα του μεγάλωσε αρκετά και η παρουσία του δεν της ήταν απαραίτητη, αποφάσισε να γίνει μοναχός.

εἶπεν αὐτῇ ὁ πατήρ αὐτῆς: «Τέκνον μου, ἰδοὺ πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου δίδωμι εἰς χεῖρας σου· ἐγὼ ἀπέρχομαι τὴν ψυχὴν μου σῶσαι» (Βίος Μαρίας 2.87).

Όπως έχουμε αναφέρει και σε προηγούμενες σελίδες, οι ευθύνες και οι υποχρεώσεις του πατέρα ειδικά απέναντι στα κορίτσια σταματούσαν όταν αυτά παντρεύονταν. Μετά τον γάμο η κόρη ζούσε στο σπίτι του συζύγου της, ανήκε στο νοικοκυριό του, παράλληλα όμως η προίκα που είχε δοθεί από τον πατέρα της την συνέχιζε να της ανήκει και μπορούσε να την διαχειριστεί η ίδια. Αποκτούσε με αυτόν τον τρόπο μια ανεξαρτησία, που απελευθέρωνε όχι μόνο την ίδια αλλά και τον πατέρα από τις υποχρεώσεις απέναντί της. Ο Ευγένιος επιχειρεί να ακολουθήσει έναν διαφορετικό, πιο σύντομο για τον ίδιο δρόμο για να απαλλαγεί από τις ευθύνες της *patria potestas*. Παραχωρώντας στην Μαρία όλη του την περιουσία χωρίς όρους και περιορισμούς, προικοδοτώντας την χωρίς να την παντρεύει, της μεταθέτει και τις δικές του ευθύνες και

υποχρεώσεις απέναντί της. Με άλλα λόγια της ζητάει να αναλάβει τον ρόλο του πατέρα του εαυτού της και να τον απαλλάξει από αυτό το βάρος.

Ἀκούσασα δὲ ταῦτα ἡ νεᾶνις παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτῆς, λέγει αὐτῷ· «Πάτερ, σὺ τὴν ψυχὴν σου θέλεις σῶσαι καὶ τὴν ἐμὴν ἀπολέσαι; Οὐκ οἶδας τί λέγει ὁ Κύριος; (...)
(*Βίος Μαρίας 2.87*)

Η απάντηση της Μαρίας αιφνιδιάζει. Η κοπέλα δεν αναφέρεται καθόλου στην πρακτική διάσταση της απόφασης του πατέρα του, στην διαχείριση για παράδειγμα της περιουσίας ή την σχέση της με την κοινότητα και την θέση της μέσα σε αυτή, και αναφέρεται στην σωτηρία της δικής της ψυχής. Η πρόταση του πατέρα είχε μια πνευματική διάσταση, που αφορούσε τον ίδιο, και μια πρακτική, η οποία αφορούσε την κόρη του. Η Μαρία επιλέγει να συζητήσει μαζί του σε πνευματική βάση, για την ψυχή της, του απευθύνεται δηλαδή σαν να είναι ο πνευματικός της πατέρας. Για αυτό δεν τον εγκαλεί επειδή την εγκαταλείπει μόνη, αλλά γιατί αδιαφορεί για την σωτηρία της, ενώ φροντίζει την δική του. Τελικά, η Μαρία φαίνεται να έχει εντελώς διαφορετική αντίληψη για την σχέση της με τον Ευγένιο από εκείνη που είχε αυτός.

Ο Ευγένιος βρίσκεται αίφνης σε μεγάλη αμηχανία. Είναι προφανές ότι άλλον αντίλογο περίμενε από την κόρη του. Της αναγνωρίζει ότι έχει δίκιο από την πλευρά της, από την άλλη όμως βρίσκεται η δική του επιθυμία και στη μέση η διαφορά φύλου

«Τέκνον, τί σοι ἔχω ποιῆσαι ὅτι θῆλυ σὺ εἶ, κἀγὼ βούλομαι εἰσελθεῖν ἐν μοναστηρίῳ ἀνδρείῳ καὶ πῶς δύνασαι εἶναι σὺν ἐμοί, ὅτι ὁ διάβολος δι' ὑμῶν πολεμεῖ τοὺς δούλους τοῦ Θεοῦ;» (Βίος 3, 88).

Το ερώτημα είναι ρητορικό. Διατυπώνεται για να ενισχύσει την θέση του Ευγένιου, να πεισθεί η κόρη για το δίκαιο του πατέρα, την αδυναμία του να κάνει κάτι περισσότερο για εκείνη, όμως η Μαρία μας εκπλήσσει για ακόμα μια φορά. Χρησιμοποιώντας την εξουσία που πριν λίγο της παραχώρησε ο Ευγένιος ως πατέρας της, αποφασίζει πώς θα περάσει την ζωή της. Θα νυμφευθεί τον Χριστό:

«Οὐχί, κύριέ μου, οὐκ εἰσελεύσομαι καθὼς σὺ λέγεις, ἀλλ' ἀποθρίξασα τὴν κόμην τῆς κεφαλῆς μου καὶ ἀνδρεῖον σχῆμα ἐνδύσαμένη συνεισέλθω μετὰ σοῦ εἰς τὸ μοναστήριον» (Βίος 3, 88)

Ο Ευγένιος ακολούθησε την συμβουλή της. Διαμοίρασε την περιουσία τους στους φτωχούς και με τα ίδια του τα χέρια κούρεψε την Μαρία και την έντυσε με

αντρικά ρούχα²²¹. Ο Θεός δημιούργησε την Εύα από το πλευρό του Αδάμ – ο Ευγένιος κατασκευάζει τον συμμοναστή του από το όλον σώμα της Μαρίας. Στο τέλος *μετωνόμασεν αὐτὴν Μαρῖνον* και αναχώρησαν για το μοναστήρι.

Αν ο διάβολος διά των γυναικών πολεμά τους μοναχούς, η Μαρία μεταμορφωμένη σε Μαρίνο θα νικήσει τον διάβολο και ταυτόχρονα θα καταισχύνει και τους δειλούς μοναχούς, που φοβούνται και αποφεύγουν τις γυναίκες. Και ακόμα ενώ η αυθεντία των μοναχών αμφισβητείται συχνά μέσα σε αυτό το κείμενο²²², εκείνο που υπογραμμίζεται είναι ο δεσμός μεταξύ της κόρης και του πατέρα. Παραβαίνοντας κάθε κανόνα και τις ίδιες τις επιταγές της φύσης ο Ευγένιος και η Μαρία/Μαρίνος μαζί θα απαρνηθούν τα εγκόσμια, μαζί θα καταφύγουν στο μοναστήρι. Αν οι Σύριες αγίες, κάνουν ό,τι μπορούν για να παραμείνουν μαζί με τις μητέρες τους²²³, η Μαρία αλλάζει ακόμα και φύλο για να μην αποχωριστεί τον πατέρα της. Οι άλλες παρένδυτες αγίες στοχεύουν στο εντελώς αντίθετο: να απαλλαγούν από την εξουσία που τους ασκεί ένας άνδρας, η Ευφροσύνη, όπως είδαμε από τον πατέρα της και η Ματρώνα της Κωνσταντινούπολης, η οποία μεταμφιέστηκε σε ευνούχο και εισήλθε στη μονή του Βασιανού, για να απαλλαγεί από τον σύζυγό της Δομετιανό και τις ευθύνες της μητρότητας και της εγκόσμιας ζωής²²⁴. Εκείνο όμως που συνδέει και τις τρεις αυτές ηρωίδες είναι ότι απαρνούμενες το φύλο τους, ξεφεύγουν από τις κοινωνικές, εκκλησιαστικές, οικογενειακές επιταγές και τα «πρέπει» πραγματοποιώντας εκείνο που οι ίδιες επιθυμούν.

Παρά την κοινή θεματολογική ρίζα, η ιστορία της Ευφροσύνης/Σμάραγδου και της Μαρίας/Μαρίνου παρουσιάζουν εντελώς διαφορετική την σχέση πατέρα-κόρης και εξυπηρετούν διαφορετικούς, ίσως μάλιστα αντικρουόμενους, στόχους. Η μυστικοπάθεια και η καχυποψία της Ευφροσύνης/Σμάραγδου έχει αντικατασταθεί από την ανοιχτή

²²¹ Βλ. το σχόλιο του Boulhol, *Αναγνωρισμός*, σελ.76-7.

²²² Όπως όταν, για παράδειγμα, η Μαρία/Μαρίνος αναγκάζεται να βγει από την Μονή επειδή οι άλλοι αδελφοί την φθονούσαν που δεν αναλάμβανε εξωτερικά διακονήματα (*Βίος*, 8, 89) ή όταν ο ίδιος ο ηγούμενος αποδέχεται τις κατηγορίες του πανδοχέα ότι η Μαρία/Μαρίνος διέφθειρε την κόρη του και την κατέστησε έγκυο και επιβάλει σκληρή τιμωρία (*Βίος*, 9-12, 89-91).

²²³ Susan Ashbrook Harvey, “Sacred Bonding: Mothers and Daughters in Early Syriac Hagiography”, *J ECS* 4:1 (1996), σελ. 27-56.

²²⁴ *Βίος της αγίας Ματρώνας*, AASS Nov. III, 786-823.

συζήτηση του Ευγένιου με την Μαρία. Κι ακόμα, οι δοκιμασίες της Ευφροσύνης/Σμάραγδου προέρχονται από τον Παφνούτιο, όπως όταν αποτελούσε το εμπόδιο ανάμεσα σε εκείνη και την μοναχική ζωή, ή όταν κινητοποίησε τον ηγούμενο να προσευχηθεί για να αποκαλυφθεί πού βρίσκεται, είτε όταν εμφανίστηκε μπροστά της σαν επισκέπτης και της προκάλεσε την μεγάλη συγκίνηση, όλες οι πνευματικές της μάχες είναι εναντίον του. Αντιθέτως οι δοκιμασίες της Μαρίας/Μαρίνου προέρχονται από το εχθρικό περιβάλλον, τους άλλους μοναχούς, τον πανδοχέα, τον ηγούμενο. Ο πατέρας της ήταν ο μόνος σύμμαχός της.

Τελικά, ο κοινός παρονομαστής στις δυο αυτές ιστορίες είναι η αγάπη του πατέρα απέναντι στο παιδί του. Η οποία μπορεί να παίρνει διαφορετικές μορφές, να εκφράζεται με διαφορετικό τρόπο, να λειτουργεί προστατευτικά ή καταπιεστικά, αλλά είναι πάντα εκεί, ο αυτονόητος παράγοντας, που αν απουσιάζει από κάποια ιστορία, καλύπτεται από τον συγγραφέα με την χάρη του Θεού.

3.6 Ο θάνατος του πατέρα

Δεν θα ήταν υπερβολή αν υποστηρίζαμε ότι στην αφετηρία της σταδιοδρομίας όλων σχεδόν των αγίων βρίσκεται ένας θάνατος. Πράγματι, μετά τον πρόλογο, την αναφορά στην καταγωγή, τα νεανικά χρόνια και την παιδεία, ο πατέρας πεθαίνει²²⁵. Ο συγγραφέας καταγράφει απλώς το γεγονός, χωρίς να στέκεται στο συναισθηματικό φορτίο που συνεπάγεται, ούτε στις πρακτικές, οικονομικές, κοινωνικές ή άλλες, συνέπειες που μπορεί να έχει. Ακόμα και σε εκτεταμένους *Βίους*, όπως του Ευθυμίου ή του Συμεών Στυλίτη του Νέου, ο συγγραφέας δεν αφιερώνει παρά λίγες λέξεις για να ανακοινώσει το γεγονός.

Ο *Βίος του ἁγ. Αντωνίου* είναι δομημένος κατ' αυτόν ακριβώς τον τρόπο: ο θάνατος του πατέρα και της μητέρας του αγίου αναφέρεται στην αρχή του β' κεφαλαίου και μάλιστα όχι αυτόνομα, ως ξεχωριστό γεγονός που έχει ένα βάρος από μόνος του, αλλά σε συνάρτηση με τις υποχρεώσεις που εξ ανάγκης ανέλαβε ο Αντώνιος, την διαχείριση δηλαδή της οικογενειακής περιουσίας και την φροντίδα της μικρότερης αδελφής του²²⁶. Παρ' όλη την λακωνική διατύπωση μπορούμε να είμαστε βέβαιοι τουλάχιστον για ένα πράγμα: μέχρι εκείνη τη στιγμή ο Αντώνιος ήταν ένας μάλλον συνηθισμένος νεαρός Αιγύπτιος²²⁷. Πιθανόν να ήταν πιο φρόνιμος και υπάκουος ή πιο μοναχικός από τους συνομηλίκους του, αλλά δεν διακρινόταν, δεν ξεχώριζε για κάτι. Μόνο μετά τον θάνατο των γονιών του άρχισε να παίρνει τις αποφάσεις και να κάνει τα βήματα, τα οποία τον κατέστησαν Μέγα.

Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται και ο Γρηγόριος Νύσσης στο *Βίο* της αδελφής του Μακρίνας. Αναφέρει τον θάνατο του πατέρα τους επί τροχάδην και σε σχέση με τα

²²⁵ Για τις σκηνές θανάτου στους *Βίους*, βλ. P. Boglioni, 'La scène de la mort dans les premières hagiographies latines', *Essais sur la mort. Travaux d'un séminaire de recherche sur la mort*, Montreal 1985, 269-297 και το πιο πρόσφατο P. A. Agapitos, 'Mortuary typology in the Lives of saints: Michael the Syncellos and Stephen the Younger', *Les Vies de saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ?*, επιμ. P. A. Agapitos, P. Odorico, *Dossiers byzantins* 4, Παρίσι 2004, 103-35.

²²⁶ Άθανάσιος Αλεξανδρείας, *Βίος και πολιτεία του Μεγάλου Αντωνίου*, εκδ. G. J. M. Bartelink, Παρίσι 1994, 2.1.

²²⁷ *Βίος Αντωνίου* 1.

καθήκοντα που ανέλαβε δίπλα στη μητέρα της²²⁸. Μάλιστα, ενώ ο θάνατος εδώ απαλλάσσει τη Μακρίνα από την υποχρέωση να παντρευτεί και της δίνει την δυνατότητα να αφιερωθεί στην άσκηση, δεν συγκαταλέγεται ανάμεσα σε εκείνους τους θανάτους που καθόρισαν και συντέλεσαν στην πνευματική της προκοπή²²⁹.

Η Μακρίνα και ο Αντώνιος προέρχονται από δυο άκρα της αυτοκρατορίας, τον Πόντο και την Αίγυπτο, αλλά και των δυο οι οικογένειες ήταν ευκατάστατες με μεγάλη κτηματική περιουσία. Και σε *Βίους άλλων αγίων* όμως, με διαφορετικό κοινωνικό, οικονομικό και μορφωτικό υπόβαθρο, ο θάνατος του πατέρα αναφέρεται με ανάλογο, «ξερό» τρόπο. Για παράδειγμα, ο Συμεών Στυλίτης ο Νέος γεννήθηκε σε αστική οικογένεια της Αντιόχειας και ήταν μόλις πέντε ετών, όταν ο πατέρας του καταπλακώθηκε από έναν ισχυρότατο σεισμό και σκοτώθηκε²³⁰. Τριών ετών ήταν ο Ευθύμιος, ο οποίος καταγόταν από την Μελιτινή της Αρμενίας²³¹. Και ο Αλύπιος ο Στυλίτης από την Αδριανούπολη της Παφλαγονίας ήταν τριών ετών όταν ορφάνεψε από πατέρα²³². Ο άγιος Σάβας γεννήθηκε και μεγάλωσε σε ένα ασήμαντο χωριό της Καππαδοκίας· όταν ο πατέρας του πέθανε στην Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου ως ανώτερος στρατιωτικός αξιωματούχος, εκείνος βρισκόταν στην Παλαιστίνη και ήταν ήδη μοναχός²³³. Ακόμα και στο *Βίο της αγίας Μαρίας/Μαρίνου* (BHG 1163-1163e), ο θάνατος του πατέρα αναφέρεται με έξι λέξεις, αν και ο Ευγένιος υπήρξε συνασκητής της αγίας²³⁴.

Αξίζει να σημειώσουμε στο σημείο αυτό ότι οι μονογονεϊκές οικογένειες, στις οποίες την ανατροφή των τέκνων έχει αναλάβει ο πατέρας, είναι εξαιρετικά σπάνιες στα αγιολογικά κείμενα. Κατά κανόνα ορφανές από μητέρα είναι οι αγίες που μόνασαν σε ανδρική μονή μεταμφιεσμένες σε άνδρες. Η παρένδυτη πνευματικότητά τους φαίνεται να

²²⁸ Γρηγορίου Νύσσης, *Βίος αγίας Μακρίνας*, έκδ. P. Maraval, Παρίσι 1971, 5.40-1.

²²⁹ Βλ. κεφάλαιο για τον Βασίλειο τον πρεσβύτερο.

²³⁰ *Βίος Συμεών Στυλίτη Νέου*, 7.8.

²³¹ Κυρίλλου Σκυθοπολίτου, *Βίος αγίου Ευθυμίου*, 10.

²³² *Βίος αγίου Αλυπίου τοῦ Στυλίτου (Vita Prior)*, έκδ. H. Delehaye στο *Les Saints Stylites* (Bruxelles 1923) 149.2.5-10.

²³³ Κύριλλος Σκυθοπολίτης, *Βίος τοῦ αγίου Σάβα*, έκδ. E. Shwartz, Λιγία 1939, 109.

²³⁴ M. Richard, “La vie ancienne de Sainte Marie surnommée Marinos”, στο *Corona Gratiarum: Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B.*, v. I, Brugge 1975, σελ. 83-94.

προέρχεται από την ανδρική ευσέβεια, την οποία βίωσαν και στην οποία εθίστηκαν κατά τα παιδικά τους χρόνια²³⁵.

Τελικά οι περιπτώσεις *Βίων* της Ύστερης Αρχαιότητας όπου ο θάνατος του πατέρα συνοδεύεται από κάποιο συναίσθημα και μελετήθηκαν εδώ είναι μόνο δυο. Ο συγγραφέας του *Βίου του αγίου Παϊσίου* (BHG 1402-1403d) αναφέρει ότι μετά τον θάνατο του συζύγου της, η μητέρα του αγίου απέμεινε *μόνη όδυρωμένη*²³⁶. Αλλά η οδύνη αυτή δεν συνδέεται μόνο με την απώλεια του συντρόφου και την μοναξιά. Η φτωχιά γυναίκα βρισκόταν σε αδιέξοδο γιατί έπρεπε πλέον μόνη της να συντηρεί τα εφτά παιδιά της.

Η δεύτερη περίπτωση συναντάται στον *Βίο της αγίας Μελανίας της νεώτερης* (BHG 1241-1242)²³⁷. Λίγο πριν πεθάνει ο Valerius Publicola²³⁸, ο πατέρας της, κάλεσε την κόρη και τον γαμπρό του και αφού τους ζήτησε συγγνώμη για τα εμπόδια που έβαζε στην πνευματική τους εξέλιξη, κατέληξε:

Μόνον υπέρ ἐμοῦ τὸν τῶν ὄλων δεσπότην θεὸν ἐξιλεώσασθαι (*Βίος Μελανίας* 7.138-40)

Ο Γερόντιος σκηνοθετεί μια συγκινητική σκηνή για τους αναγνώστες του, αλλά οι ήρωές του διακατέχονται από εντελώς διαφορετικό και μάλλον αταίριαστο συναίσθημα:

Ταῦτα δὲ μετὰ πολλῆς εὐφροσύνης ἀκούσαντες (*Βίος Μελανίας* ο.π.)

Εν ολίγοις, η όποια συγκίνηση εδώ προέρχεται από τον μελλοθάνατο. Τόσο η Μελανία όσο και ο σύζυγός της αισθάνονται χαρά. Ο Γερόντιος μάλιστα δεν χάνει την ευκαιρία να μας δείξει την ανακούφιση που έφερε στην ηρωίδα του ο θάνατος του πατέρα της και πάλι στη συνέχεια. Όταν την επισκέφθηκε η βασίλισσα Σερήνα, η Μελανία δεν δίστασε να της εξιστορήσει τις δυσκολίες που της δημιουργούσε ο

²³⁵ Για τις παρένδυτες αγίες βλ. S. J. Davis, “Crossed Texts, Crossed Sex: Intertextuality and Gender in Early Christian Legends of Holy Women Disguised as Men”, *J ECS* 10.1 (2002), σελ. 1-36, ο οποίος σχολιάζει την βιβλιογραφία σχετικά με αυτό το θέμα. Και επίσης την πιο πρόσφατη ανάλυση της S. Constantinou, *Female Corporeal Performances. Reading the Body in Byzantine Passions and the Lives of Holy Women*, Uppsala 2005.

²³⁶ *Βίος του αγίου Παϊσίου*, εκδ. I. Pomjalovskij, Αγία Πετρούπολη 1900, II.2.

²³⁷ Γερόντιος *Βίος της αγίας Μελανίας της νεώτερης*, εκδ. D. Gorce, Παρίσι 1962.

²³⁸ PLRE I s.v. Publicola 1.

Βαλέριος και της εξήγησε σε ποιο ακριβώς σημείο *ἤνεγκεν ὁ διάβολος τὸν προλεχθέντα πατέρα αὐτῆς*²³⁹. Με το πέρασμα του χρόνου η ευφροσύνη από την απώλεια του πατέρα μπορεί να χάθηκε, η οργή από τις πράξεις του όμως όχι.

Έτσι ο θάνατος του πατέρα στην αγιολογική λογοτεχνία βρίσκεται στον αντίποδα του άλλου θανάτου, που επίσης συναντάμε σε κάθε *Βίο*: εκείνον του πρωταγωνιστή. Πράγματι, ο θάνατος του αγίου βρίσκεται στο τέλος κάθε έργου και αποτελεί την ευτυχή κατάληξη μιας ζωής που με συνέπεια επιδιώχθηκε να είναι δύσκολη, σκληρή και άχαρη. Ο συγγραφέας περιγράφει με πάσα λεπτομέρεια το τέλος του ήρωά του: τις τελευταίες μέρες του, τις τελευταίες πράξεις και τα λόγια, τον στολισμό του νεκρού και την κηδεία του, τις συνέπειες του θανάτου στην κοινότητα, όπως για παράδειγμα τα θαύματα που συντελέστηκαν μετά θάνατον²⁴⁰.

Σε μας, τους νεωτερικούς αναγνώστες των *Βίων*, που θεωρούμε τον θάνατο ενός γονέα ως καθοριστική στιγμή στη ζωή ενός ανθρώπου, το χωρίς συναίσθημα ύφος των αρχαίων χριστιανών συγγραφέων μας προξενεί ιδιαίτερη εντύπωση. Δεν πρέπει όμως να λησμονούμε ότι με δεδομένη την μεγάλη θνησιμότητα και το μικρό προσδόκιμο ζωής κατά την Ύστερη Αρχαιότητα, ο θάνατος αποτελούσε μέρος της καθημερινότητας: ο άνθρωπος του αρχαίου κόσμου, όπως και των μέσων χρόνων, ήταν εθισμένος στην απώλεια. Τα περισσότερα παιδιά άλλωστε έχαναν τον πατέρα τους πριν ενηλικιωθούν²⁴¹.

Αυτή η στενή, «λογική» ερμηνεία εξηγεί βέβαια μόνο εν μέρει την απόσταση που παίρνουν οι συγγραφείς –και κατ’ επέκταση οι ήρωές τους– από τον θάνατο του πατέρα. Δεν θα πρέπει να υποτιμούμε την διαφορετική αντιμετώπιση του θανάτου, που κόμισε το χριστιανικό κήρυγμα περί Αναστάσεως (*Α’ Θεσ.* 4.13)²⁴². Και Ανάσταση σήμαινε ότι ο

²³⁹ *Βίος Μελανίας* 12.150.

²⁴⁰ Ενδεικτικά, ο θάνατος του ήρωα στον *Βίο τοῦ Ἀντωνίου* 89-94, ενώ ο θάνατος της Μακρίνας αποτελεί το ήμισυ του *Βίου* της, 15-39!

²⁴¹ W. Scheidel, “The Demographic Background”, στο S. R. Hübner και D. M. Ratzan (επ.), *Growing Up Fatherless in Antiquity*, Cambridge 2009, σελ. 31-40 και R. P. Saller, *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*, Cambridge 1994, σελ. 43-69.

²⁴² Βλ. για το θέμα αυτό A. E. Bernstein, *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, Λονδίνο 1993, σελ. 203-341. J. Davies, *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity. Religion in the First Christian Centuries*, Andover 1999. R. C. Gregg, *Consolation Philosophy. Greek and Christian Paideia in Basil and Two Gregories*, Cambridge 1975, σελ. 152 κ.ε.

θάνατος δεν ήταν το τέλος, αλλά η αρχή μιας νέας, καλλίτερης για τους πιστούς, ζωής. Για τους αγίους μάλιστα η στιγμή του θανάτου ήταν και η στιγμή της δόξας τους. Συνεπώς δεν υπήρχε λόγος για να θρηνήσει ένας Χριστιανός και δη ένας άγιος, κάποιος δηλαδή που ζούσε για να νεκρώσει τη σάρκα του, την απώλεια ενός συγγενικού του προσώπου.

Πόσω μάλλον που στην προκειμένη περίπτωση ο θανών είναι ο πατέρας, με ό,τι αυτός αντιπροσωπεύει και συμβολίζει. Γιατί, όπως έχουμε διαπιστώσει αλλού, ο πατέρας τόσο στα αγιολογικά κείμενα, όσο και ευρύτερα, στην κοινωνία της Ύστερης Αρχαιότητας, ήταν εκείνος που φρόντιζε για την εκπαίδευση και την επαγγελματική αποκατάσταση του αγοριού, τον γάμο του κοριτσιού, την σωματική τους υγεία. Ήταν εκείνος που ετοιμάζε, που ωθούσε το παιδί, αγόρι ή κορίτσι, στην ενήλικη ζωή, στη ζωή μέσα στον κόσμο. Εν ολίγοις ο πατέρας εκπροσωπεί τον κόσμο –όλα εκείνα δηλαδή που ο άγιος απαρνιέται για να γίνει άγιος. Συνεπώς, ο θάνατος του πατέρα και η αποκοπή από τα εγκόσμια που φέρνει η αναχώρηση είναι η αναγκαία συνθήκη για να ξεκινήσει η καριέρα κάθε αγίου.

3.6.1 Οι συνέπειες

Ο θάνατος του πατέρα μπορούσε να επουλώσει τις πληγές που είχε προκαλέσει ο μακαρίτης στα τέκνα του όσο ζούσε, να κατευνάσει τον θυμό τους, ακόμα και να τους κάνει να γεφυρώσουν το χάσμα που τους χώριζε από την οικογένεια και, παρά την μοναχική τους ιδιότητα, να αναζητήσουν μια νέα σχέση με τους άλλους συγγενείς.

Όταν ανατέθηκε στον Ιωάννη, έναν υψηλόβαθμο στρατιωτικό της Καππαδοκίας, η διοίκηση ενός στρατιωτικού σώματος στην Αλεξάνδρεια, εκείνος με την σύζυγό του έφυγαν για την Αίγυπτο, αφήνοντας τον πεντάχρονο γιο του Σάβα (*BHG* 1608-1610) στην φροντίδα των θείων του²⁴³. Ο Σάβας όμως δυσαρεστημένος από την συμπεριφορά των κηδεμόνων του έγινε μοναχός και κατέληξε στην Παλαιστίνη. Από εκεί του δόθηκε ευκαιρία να επισκεφτεί την Αλεξάνδρεια και να αναζητήσει τους γονείς του. Ήταν μια δύσκολη συνάντηση, που μοναδικός στόχος της ήταν να καταδείξει ο Σάβας στον πατέρα και τη μητέρα του ότι δεν έχει πλέον ανάγκη, ούτε την περιουσία, ούτε την προστασία, ούτε την βοήθειά τους. Όταν δε του πρότειναν να μείνει στην Αλεξάνδρεια και να γίνει ο

²⁴³ Κυρίλλου Σκυθοπολίτη, *Βίος τοῦ ἁγίου Σάβα*, 87.10-18.

ιερέας του *συντάγματος* που διοικούσε ο πατέρας του, ο Σάβας δεν έχασε ευκαιρία και τους αποκήρυξε κατηγορηματικά:

ἐγὼ μὲν ἐστρατεύθην τῷ παμβασιλεῖ Θεῷ καὶ τὴν στρατείαν αὐτοῦ ἀθετῆσαι οὐ δύναμαι, τοὺς δὲ ἀποστήσαί με ταύτης ἐπιχειροῦντας γονεῖς λέγειν οὐκ ἀνέχομαι (Βίος Σάβα 92.28-93.3)

Ο Σάβας δεν απορρίπτει την οικογενειακή παράδοση. Παρότι ο πατέρας του τον πλήγωσε όταν τον εγκατέλειψε, την αποδέχεται, την τιμάει και μάλιστα παρουσιάζει τον εαυτό του ως συνεχιστή της. Έτσι είναι και εκείνος, όπως ο πατέρας του, ένας στρατιώτης. Τα λόγια του όμως δεν είναι λόγια κατευνασμού και συμφιλίωσης, καθώς σε αυτά ενυπάρχει η σύγκριση με τον πατέρα του και τελικά η απόρριψή του. Αν ο Ιωάννης (που στο μεταξύ είχε αλλάξει το όνομά του σε Κόνων) υπηρετεί τον εγκόσμιο βασιλέα, ο γιος του είναι στην υπηρεσία του παμβασιλέα Θεού. Η απάντηση αυτή στην πρόταση των γονιών του εγγράφει όλη την διαδρομή που διήνυσε στο μεταξύ παράλληλα με εκείνη του πατέρα του με εμφανή στόχο να φανεί ότι τον έχει ξεπεράσει. Ταυτόχρονα δείχνει την περηφάνια που ένιωθε για τις επιλογές του, αλλά και την αφοσίωσή του σε αυτές. Είναι έτοιμος να απαρνηθεί ολοκληρωτικά τους γονείς του, αν επιμείνουν στην πρότασή τους. Ο πατέρας του για χάρη της σταδιοδρομίας του τον εγκατέλειψε στον Πόντο κρατώντας όμως κάποια προσχήματα, εκείνος για να μπορέσει να συνεχίσει απρόσκοπτα την άσκησή του ως μοναχός είναι διατεθειμένος να διαγράψει οριστικά και τον πατέρα και την μητέρα του. Αναμφίβολα, η φράση αυτή του Σάβα αποτελεί την κορύφωση, αλλά και την σύνοψη του νοήματος του ταξιδιού στην Αλεξάνδρεια.

Παρόλα αυτά, όταν του έδωσαν είκοσι νομίσματα, εκείνος *ιδὼν δὲ αὐτοὺς λυπηθέντας λαβὼν τρία μόνα διὰ τὸ θεραπεῦσαι αὐτοὺς ἐξῆλθεν ἀπὸ Αλεξανδρείας*²⁴⁴. Με τον τρόπο αυτό, όπως παρατηρεῖ ο Flusin²⁴⁵, δείχνει ότι παρά τις διαμαρτυρίες, την υπεροψία και την ψυχρότητά του δεν διαρρηγνύει πλήρως τους δεσμούς με τους γονείς του. Δεχόμενος μάλιστα τα χρήματα *διὰ τὸ θεραπεῦσαι αὐτοὺς* δείχνει ότι νοιαζόταν και υπολόγιζε τα αισθήματά τους. Θέλει να τους προσφέρει μια ελάχιστη ηθική ικανοποίηση.

Άλλη επαφή δεν φαίνεται να είχε ο άγιος με την οικογένειά του ως τη στιγμή που ο πατέρας του πέθανε. Τότε το τείχος που τους χώριζε αίφνης γκρεμίστηκε και η μητέρα

²⁴⁴ Βίος Σάβα, 93.

²⁴⁵ Flusin, *Miracle et Histoire*, σελ. 96-98.

του, Σοφία, παρά την προχωρημένη ηλικία της, ταξίδεψε έως την Ιερουσαλήμ να βρει τον γιο της²⁴⁶. Πήγε διατεθειμένη να κάνει όλα όσα απαιτούνταν για να εγκαθιδρύσει μια νέα σχέση μαζί του, ενέργειες που πιθανόν δεν μπορούσε να κάνει όσο ο σύζυγός της ήταν ζωντανός. Αυτό ήταν αρκετό για να μαλακώσει η καρδιά του Σάβα. Ο εγκαταλελειμμένος γιος είδε την μητέρα του να έρχεται, την δέχτηκε κοντά του και *ἀποτάξασθαι πᾶσιν τοῖς τοῦ κόσμου παρασκευάσας*. Η Σοφία, όπως εγκατέλειψε τον γιο της στην Καππαδοκία και ακολούθησε τον σύζυγό της στο στρατιωτικό τάγμα της Αλεξάνδρειας, αντίστροφα τώρα παράτησε την σορό του συζύγου της στην Αίγυπτο και ακολούθησε τον γιο της στο μοναχικό τάγμα. Και ο Σάβας, αφού πλέον ο πατέρας του είχε πεθάνει, μπόρεσε να οικοδομήσει μια σχέση με την μητέρα του και μάλιστα με τους δικούς του όρους.

Ο πατέρας λειτουργούσε ως τείχος που προστάτευε τον οίκο του από επιβουλές ξένων και κατά συνέπεια με τον θάνατό του εκείνοι που ήταν υπό την προστασία του, γίνονται αίφνης ευάλωτοι.

Στο *Βίο τῆς ἁγ. Μαρίας/Μαρίνου* μπορούμε να διακρίνουμε πόσο δραματικά επιδεινώθηκε η κατάσταση στο μοναστήρι για το κεντρικό πρόσωπο μετά τον θάνατο του Ευγενίου, του πατέρα. Όπως αναφέραμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο, αφού η Μαρία μεταμφιέστηκε σε Μαρίνο, εισήλθε στην ίδια ανδρική μονή με τον πατέρα της. Ο *Βίος* δεν διευκρινίζει αν η συγγενειά τους ήταν με κάποιο τρόπο γνωστή, αλλά αυτό μικρό ρόλο παίζει στη δική μας έρευνα, αφού ούτως ή άλλως ο συγκεκριμένος *Βίος* δεν αφηγείται πραγματικά περιστατικά, αλλά αναπαράγει ένα συλλογικό φαντασιακό. Τα πράγματα στο μοναστήρι κυλούσαν ήρεμα και *προέκοπτεν ἡ παῖς εἰς πᾶσαν ἀρετὴν καὶ ὑπακοὴν καὶ ταπείνωσιν καὶ πολλὴν ἄσκησιν*²⁴⁷. Αυτά μέχρι τον θάνατο του πατέρα, οπότε το τείχος που προστάτευε την Μαρία/Μαρίνο κατεδαφίστηκε και σαν ντόμινο άρχισε να γκρεμίζεται σταδιακά όλη η ζωή που είχε οργανώσει στη Μονή. Οι άλλοι μοναχοί συνειδητοποίησαν αίφνης ότι εκείνη δεν ταξίδευε για τις ανάγκες της Μονής. Προκλήθηκε δυσαρέσκεια και ο ηγούμενος για να εκτονώσει την κατάσταση την έστειλε μαζί με άλλους τέσσερις μοναχούς σε κάποιες εξωτερικές εργασίες.

²⁴⁶ *Βίος Σάβα*, 109.

²⁴⁷ *Βίος Μαρίας/Μαρίνου*, 5.34-5.

καταλυσάντων αὐτῶν ἐν τῷ πανδοχείῳ συνέβη τινὰ στρατιώτην διαφθεῖραι τὴν θυγατέραν τοῦ πάνδοχος καὶ λαβεῖν αὐτὴν κατὰ γαστρός. Εἶπε δὲ αὐτῇ ὁ στρατιώτης· «Ἐὰν γνωσθῇ τοῦτο παρὰ τοῦ πατρός σου, εἰπέ ὅτι· Ὁ μοναχὸς ὁ νεώτερος, ἐκεῖνος ἐκοιμήθη μετ' ἐμοῦ» (Βίος Μαρίας 9.61-5)

Όταν η εγκυμοσύνη αποκαλύφθηκε, η κόρη είπε στον πατέρα ακριβώς αυτά που την δασκάλεψε ο εραστής της και ο πατέρας έσπευσε στο μοναστήρι και διαμαρτυρήθηκε έντονα στον ηγούμενο. Η Μαρία εκλήθη να απολογηθεί, αλλά παρέμεινε σιωπηλή και υπέμεινε τις συνέπειες: Εξορίστηκε από τη μονή και όταν η κόρη γέννησε, ο πανδοχέας της παρέδωσε το βρέφος για να το μεγαλώσει²⁴⁸.

Η λογοτεχνικότητα του *Βίου*, οι παραδοξότητες της αφήγησης δεν θα πρέπει να μας κάνουν να παραβλέψουμε και να υποτιμήσουμε το πόσο ριζικά άλλαξε η ζωή της Μαρίας/Μαρίνου μετά τον θάνατο του πατέρα της. Μέχρι τότε ασκούσαν στην ταπείνωση και την υπακοή. Με την απώλεια του Ευγενίου δοκιμάζονται στην πράξη ακριβώς αυτές οι αρετές της. Και βέβαια όταν ανατράπηκαν όλα όσα πριν ήταν ρυθμισμένα και τακτοποιημένα, δεν βρέθηκε κανείς να συμπαρασταθεί στην παρένδυτη ηρωίδα μας. Ακόμα και ο Θεός μένει αμέτοχος, παρακολουθώντας την δοκιμασία της δούλης του από απόσταση ακριβώς όπως και οι αναγνώστες.

Αντιθέτως, στον *Βίο τοῦ Παϊσίου* η Θεία Πρόνοια έπαιξε πιο ενεργό ρόλο. Ο πατέρας του αγίου δεν ήταν πλούσιος, είχε όμως την δυνατότητα να παρέχει στην οικογένειά του τα χρειώδη με την εργασία του –αν κρίνουμε από την δραματική επιδείνωση της οικονομικής κατάστασης της οικογένειας, ο θανών θα πρέπει να ήταν επαγγελματίας, έμπορος ή τεχνίτης και οπωσδήποτε δεν είχε περιουσία, κτηματική ή άλλη, η οποία θα παρείχε ένα ικανοποιητικό σταθερό εισόδημα στην οικογένεια. Ήταν τόσο δύσκολη η

²⁴⁸ Η ιστορία για έναν μοναχό ή άνθρωπο της Εκκλησίας γενικότερα, ο οποίος κατηγορήθηκε άδικα από την κόρη κατόπιν συμβουλής του εραστή της ως υπεύθυνος για την ανεπιθύμητη εγκυμοσύνη, ήταν αρκετά δεδομένη και μας σώθηκε σε διάφορες παραλλαγές. Για παράδειγμα, στο α' απόφθεγμα του, ο Μακάριος ο Αιγύπτιος (PG 65, στ. 257-60) εμφανίζεται να διηγείται μια ανάλογη δοκιμασία που πέρασε στην αρχή της ασκητικής του πορείας. Στα *Αποφθέγματα Γερόντων* συναντάμε επίσης του αββά Νίκωνος, η οποία επίσης είναι ανάλογη (ο.π., 309). Στο *Λαυσαϊκόν* διαβάζουμε ότι κάποιος αναγνώστης στην Καισάρεια της Παλαιστίνης κατηγορήθηκε άδικα από την κόρη κάποιου ιερέα ότι την έφθειρε (70, 284-6). Σε όλες αυτές τις ιστορίες η αλήθεια αποκαλύπτεται με θαυματουργικό τρόπο κατά την γέννηση του παιδιού.

κατάσταση, τόσο αγχώδης και αδιέξοδη, που η χήρα δεν μπορούσε να κοιμηθεί τα βράδια. Μια από αυτές τις άγρυπνες νύχτες την επισκέφθηκε άγγελος Κυρίου και της πρότεινε μια συναλλαγή: Αν αφιέρωνε ένα από τα παιδιά της στο Θεό, εκείνος θα φρόντιζε τα υπόλοιπα. Η γυναίκα δέχτηκε, αλλά όταν ο άγγελος της ζήτησε τον Παΐσιο, τον μικρότερο, εκείνη αντέτεινε ότι ήταν πολύ μικρός ακόμα. Ο άγγελος της απάντησε *ή δύναμις τοῦ Θεοῦ, ᾧ καλλίστη τῶν γυναικῶν, ἐν τοῖς ἀσθενέσιν εἴωθε γίνεσθαι* και εξαφανίστηκε²⁴⁹.

Ακολουθώντας τα διδάγματα των Ευαγγελίων και τα κηρύγματα των θεολόγων, η Εκκλησία από νωρίς είχε θεσμοθετήσει την βοήθεια προς τις χήρες και τα ορφανά. Ο Θεός των Χριστιανών, και κατ' επέκταση η Εκκλησία Του και οι επίσκοποί Του, θεωρούνταν προστάτες, πατέρες των αδύναμων αυτών πλασμάτων. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι και ο άγγελος έτσι συστήθηκε στην μητέρα του Παΐσιου:

«τῶν ὀρφανῶν ὁ πατήρ», ἔφη, «ἀπέσταλκεν ὁ Θεός» (Βίος III.3)

Καθόλου παράξενο λοιπόν που οι χριστιανές χήρες αναζητούσαν βοήθεια και συμπαράσταση στην Εκκλησία. Πέρα από την ψυχολογική υποστήριξη και την ελπίδα για μια καλύτερη μετά θάνατον ζωή, οι μητροπόλεις είχαν την δυνατότητα και την διάθεση να παρέχουν βοήθεια στις καθημερινές δυσκολίες και τις πρακτικές ανάγκες.

Η αφιέρωση του ορφανού στην Εκκλησία απαντάται συχνότατα σε *Βίους αγίων* που έχασαν σε πολύ νεαρή ηλικία τον πατέρα τους και θυμίζει τις πρακτικές της βρεφοκτονίας και της έκθεσης των ανεπιθύμητων τέκνων²⁵⁰. Οι Χριστιανοί απολογητές καταδίκασαν με ιδιαίτερα σκληρές εκφράσεις αυτές τις πρακτικές από πολύ νωρίς –ήδη ο Ιουστίνος Μάρτυς στην Απολογία του επιτέθηκε με σφοδρότητα στους εθνικούς επισημαίνοντας ότι τα βρέφη που εγκαταλείπονταν είτε πέθαιναν είτε αναθρέφονταν από ξένους, οι οποίοι στη συνέχεια τα εκπόρνευαν²⁵¹. Αυτοκράτορες όπως ο Κωνσταντίνος και ο Ιουστινιανός επεχείρησαν, σε αντίθεση με τους προκατόχους τους, να περιορίσουν

²⁴⁹ *Βίος Παΐσιου* III.3-4.

²⁵⁰ J. E. Boswell, *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, Νέα Υόρκη 1988, σελ. 52-180. Ο. M. Bakke, *When Children became People: The Birth of Childhood in Early Christianity*, Minneapolis 2005, σελ. 110-149.

²⁵¹ Απολ. Α', 27 και 29. Το θέμα της παιδοφιλίας και της παιδικής πορνείας συζητά ο Chr. Laes, *Children in Roman Empire*, σελ. 222-77.

το φαινόμενο, αλλά η πρακτική επιβίωνε²⁵². Το βλέπουμε αυτό στην αγιολογική λογοτεχνία σε ιστορίες όπως του Παϊσίου ή του Αλυπίου, παρότι οι συγγραφείς προσπαθούν να τις εξωραΐσουν ή να προσδώσουν πνευματικό περιεχόμενο στην πράξη αυτή θυμίζοντας το παράδειγμα της βιβλικής Άννας, η οποία παρέδωσε τον Σαμουήλ στο Ναό όταν ήταν βρέφος (*Βασιλειών Α' 1*).

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι, όπως στην περίπτωση που εξετάζουμε εδώ, οι γονείς πολύ συχνά κατέφευγαν σε αυτή την πράξη όχι από αδιαφορία ή έλλειψη στοργής, αλλά εξαιτίας της απόγνωσης και απελπισίας. Πίστευαν ότι θυσιάζοντας ένα, το νεαρότερο, μέλος της οικογένειάς τους, θα μπορούσαν να συντηρήσουν τα υπόλοιπα²⁵³. Η ίδια η μητέρα του Παϊσίου καταλήγει να αφιερώνει στην Εκκλησία το μικρότερο από τα τέκνα της, εκείνο που ήταν πιο ευάλωτο και απαιτούσε από την ίδια μεγάλη αφοσίωση και φροντίδα, όπως άλλωστε ρητά αναφέρεται στον *Βίο*²⁵⁴. Αν μη τι άλλο, η δυστυχημένη γυναίκα, αφού δεν χρειαζόταν να φροντίζει πια το στερνοπαίδι της, μπορούσε να εργάζεται περισσότερες ώρες και να εξασφαλίσει τα προς το ζην για τα υπόλοιπα παιδιά της.

Από μια τέτοια συναλλαγή όλοι έβγαιναν κερδισμένοι στο τέλος: στο παιδί που απομακρυνόταν από την οικογένειά του και αφιερωνόταν στο Θεό, προσφερόταν η δυνατότητα μιας σταδιοδρομίας στην Εκκλησία. Οι μητέρες και τα άλλα μέλη της οικογένειάς του αποκτούσαν καλλίτερη πρόσβαση στον φιλανθρωπικό μηχανισμό των μητροπόλεων. Η ίδια η Εκκλησία μπορούσε να ανατρέφει τα μελλοντικά στελέχη της με τον πλέον κατάλληλο τρόπο. Τέλος, δινόταν η ευκαιρία στους ανύπαντρους και άτεκνους ιεράρχες να μεταδώσουν την καταπιεσμένη πατρική τους στοργή σε ένα πραγματικό πρόσωπο.

Φυσικά η Εκκλησία δεν είχε την δυνατότητα να υιοθετεί και να εξασφαλίζει επαγγελματική αποκατάσταση σε όλα τα ορφανά της αυτοκρατορίας. Για τον λόγο αυτό η Διονυσία, η μητέρα του αγ. Ευθυμίου, μετά τον θάνατο του συζύγου της, ζήτησε από

²⁵² J. Evans Grubbs, "Church, State, and Children: Christian and Imperial Attitudes Toward Infant Exposure in Late Antiquity", A. Cain και N. Lenski (επιμ.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Ashgate 2009, σελ. 119-31.

²⁵³ P. D. A. Garnsey, "Child rearing in ancient Italy", D. I. Kertzer και R. P. Saller (επιμ.), *The Family in Italy from Antiquity to Early Empire*, New Haven 1991 σελ. 49-51.

²⁵⁴ *Βίος Παϊσίου* III.3

τον αδελφό της Ευδόξιο, τὸν δὲ αὐτόθι ἐπισκοπεῖον κρατοῦντα καὶ τῷ ἐπισκόπῳ συνεδρεύοντα, να μεσολαβήσει, ὥστε ο ἐπίσκοπος Οτρήιος να αναλάβει την ανατροφή του γιου της²⁵⁵. Η μεσολάβηση ήταν επιτυχής και η Διονυσία παρέδωσε η ίδια στον ἐπίσκοπο το τρίχρονο αγοράκι της *καθάπερ ἡ πολυθρύλητος Ἄννα ἐκείνη τὸν Σαμουήλ*²⁵⁶. Ο Οτρήιος μεγάλωσε το παιδί με φροντίδα και στοργή σαν να ήταν εκείνος που το είχε γεννήσει (*τρόπον τινὰ τεκνοποιησάμενος*) και, όταν μεγάλωσε, τον έκανε αναγνώστη της τοπικής Εκκλησίας, ανοίγοντάς του έτσι την πόρτα του κλήρου. Αργότερα μάλιστα χειροτόνησε και την μητέρα του διακόνισσα²⁵⁷.

Ο θάνατος του πατέρα δεν σήμαινε πάντα και για όλους οικονομική καταστροφή, όπως είναι φυσικό. Ειδικά αν προερχόταν από ευκατάστατη οικογένεια, το τέκνο κληρονομούσε τον πατέρα και η οικονομική του κατάσταση μπορούσε να αλλάξει άρδην, είτε ήταν άνδρας είτε γυναίκα. Σύμφωνα με το Ρωμαϊκό Δίκαιο η γυναίκα είχε δικαίωμα να κατέχει περιουσία, να κληρονομεί και να την κληροδοτεί, να την διαχειρίζεται²⁵⁸. Πέρα από τις νομικές προβλέψεις, είναι φανερό ότι η πραγματικότητα ήταν διαφορετική για τις γυναίκες που δεν ήταν υπό την προστασία κάποιου άνδρα. Οι κοινωνικές συμβάσεις επέβαλαν περιορισμούς και είναι σαφές ότι μια γυναίκα δεν μπορούσε να κινηθεί μέσα στην κοινότητα με την ίδια άνεση που κινούνταν ένας άνδρας. Η Ολυμπιάδα, για παράδειγμα, ήταν μια πολύ πλούσια κωνσταντινουπολίτισσα από ευγενική γενιά, μακρινή συγγενής μάλιστα του αυτοκράτορα Θεοδοσίου. Χήρεψε πολύ νέα και επειδή και οι γονείς της είχαν πεθάνει, ο αυτοκράτορας διόρισε τον έπαρχο της πόλεως επίτροπο της περιουσίας της, για να την διαχειρίζεται μέχρι εκείνη να φτάσει τα 30²⁵⁹.

Ο *paterfamilias* βέβαια διατηρούσε το δικαίωμα να κληροδοτήσει την περιουσία του σε όποιον επιθυμούσε και όχι αναγκαστικά στα βιολογικά του τέκνα. Έτσι ο άγιος, αν επιθυμούσε να μετέλθει η περιουσία στα χέρια του, έπρεπε να είναι υπομονετικός και υπάκουος μέχρι τον θάνατο του πατέρα του, ο οποίος θα σήμαινε και την οριστική

²⁵⁵ Κυρίλλου Σκυθοπολίτου, *Βίος άγ. Εὐθυμίου*, 10.

²⁵⁶ *Βίος άγ. Εὐθυμίου*, ο.π.

²⁵⁷ *Βίος άγ. Εὐθυμίου*, 10-11.

²⁵⁸ Βλ. , *Women and Law*, ειδικά σελ. 133-154, 167-172 και 248-254.

²⁵⁹ *Βίος Ὀλυμπιάδος*, 4.412-3.

απελευθέρωσή του. Ο Valerius Publicola με αυτόν ακριβώς τον τρόπο εκβίαζε την κόρη του Μελανία και την απέτρεψε να αναχωρήσει από τον κόσμο²⁶⁰. Έτσι η Μελανία όσο ζούσε ο πατέρας της αναγκάστηκε να μονάσει στην έπαυλή της. Όταν όμως το εμπόδιο εξαλείφθηκε, με τον σύζυγό της εκποίησαν την τεράστια περιουσία τους και την διένειμαν σε μοναστήρια και άλλες αγαθοεργίες ενώ εκείνοι αποσύρθηκαν στις μονές που ίδρυσαν.

Με ανάλογο τρόπο διαχειρίστηκε την περιουσία που κληρονόμησε και ο άγιος Αντώνιος. Την μοίρασε στους φτωχούς κρατώντας αρχικά ένα μικρό μέρος της για να συντηρείται ο ίδιος και η αδελφή του. Αργότερα το δώρισε και αυτό και αφού ανέθεσε την φροντίδα της αδελφής του σε μια κοινότητα παρθένων, αναχώρησε για την έρημο²⁶¹. Η αγ. Συγκλητική, αφού διαμοίρασε την περιουσία της στους φτωχούς, αποσύρθηκε για να μονάσει στο εξοχικό κτήμα κάποιου συγγενούς της παίρνοντας μαζί και την τυφλή αδελφή της²⁶². Στη *Λαυσακή Ιστορία* διαβάζουμε ότι δύο αδέρφια, ο Παΐσιος και ο Ησαΐας, τέκνα του εμπόρου Σπανοδρόμου, όταν ο πατέρας τους απεβίωσε, μοίρασαν μεταξύ τους την κινητή και ακίνητη περιουσία που τους άφησε, για να δωρίσει ο καθένας το μερίδιό του και να γίνει μοναχός στη συνέχεια²⁶³. Ο αγ. Θεόδωρος Συκεών επίσης όταν η μητέρα του παντρεύτηκε, έγινε δηλαδή μέλος άλλης οικογένειας, εγκατέστησε την δωδεκάχρονη αδελφή του σε μοναστήρι *τὸ λεγόμενον Πετρίν*²⁶⁴ και τις περιουσίες που κληρονόμησε αργότερα από την θεία του και την μητέρα του, τις διαχειρίστηκε ο ίδιος.

Έχουμε πολλά παραδείγματα αγίων που δώρισαν τις οικογενειακές τους περιουσίες, όταν τις κληρονόμησαν, αλλά αυτή η αφ' υψηλού συμπεριφορά του Αντωνίου και του Θεοδώρου Συκεών είναι εξαιρετικά σπάνιες. Οι άγιοι φρόντιζαν να έρχονται σε συνεννόηση με τους άλλους δικαιούχους και να μοιράζονται μαζί τους την περιουσία ώστε να αποφεύγονται οι προστριβές. Πιθανόν η αυταρχικότητα αυτή να σχετίζεται με το φύλο και την ηλικία του συγκληρονόμου τους, είχαν και οι δυο μικρότερες αδελφές, αλλά και πάλι δεν τις εξηγεί πλήρως. Για παράδειγμα και ο Ιωάννης

²⁶⁰ *Βίος Μελανίας*, 12.150.

²⁶¹ *Βίος Αντωνίου*, 2.4-3.1.

²⁶² *Βίος Συγκλητικής*, 190.88-98.

²⁶³ *Λαυσακόν*, 14.1, 58.

²⁶⁴ *Βίος Θεοδώρου Συκεών*, 25.14-20.

ο Ησυχαστής είχε αδελφή²⁶⁵, αλλά πήρε μόνο το δικό του μερίδιο από την πατρική κληρονομιά και ίδρυσε με αυτό ένα μοναστήρι. Παρομοίως και ο Πορφύριος Γάζης, ο οποίος έστειλε τον συνεργάτη και φίλο του Μάρκο, τον μετέπειτα βιογράφο του, στη Θεσσαλονίκη για να διαμοιράσει με τα αδέρφια του την περιουσία τους²⁶⁶.

Διαφωτιστική για τον τρόπο που αντιλαμβάνονταν τα τέκνα τον θάνατο του πατέρα τους και πώς λειτουργούσαν σε σχέση με αυτόν είναι η ιστορία του Φαρέτριου, ενός μαθητή του Μαρκέλλου του Ακοίμητου²⁶⁷. Ο Φαρέτριος ήταν ένας πλούσιος συγκλητικός, ο οποίος όταν κληρονόμησε τον πατέρα του, δώρισε την οικογενειακή περιουσία στη μονή του Μαρκέλλου και μαζί με τα παιδιά του έγιναν μοναχοί. Από τη μια μεριά ο Φαρέτριος ο γιος περιμένει υπομονετικά τον θάνατο του πατέρα, την στιγμή της χειραφέτησης, που θα του δώσει το δικαίωμα να διαθέσει την ζωή και την περιουσία του όπως ο ίδιος επιθυμεί· να ακολουθήσει ακόμα και τον δικό του, διαφορετικό δρόμο. Ο Φαρέτριος ο *paterfamilias* από την άλλη, δεν έχει κανένα δισταγμό να επιβάλει στα δικά του παιδιά τον τρόπο ζωής που θεωρούσε ο ίδιος ως προτιμότερο.

Από τα παραπάνω, γίνεται σαφές ότι ο θάνατος του πατέρα, αν και ήταν ένα γεγονός που οι συγγραφείς των *Βίων* προσπερνούσαν μάλλον αδιάφορα, είναι ένα κομβικό σημείο στη ζωή του αγίου. Τη στιγμή εκείνη κέρδιζαν το δικαίωμα όχι μόνο να κατέχουν περιουσία και να την διαχειρίζονται κατά πώς θέλουν, αλλά, περισσότερο, μπορούσαν πλέον να διαχειρίζονται τις δικές τους ζωές. Ήταν τόσο απαραίτητος αυτός ο θάνατος για να μπορέσουν τα παιδιά να χειραφετηθούν, ώστε αν δεν είχε έρθει το βιολογικό τέλος του πατέρα, ο άγιος έπρεπε σε συμβολικό επίπεδο να τον «θανατώσει» για να μπορέσει να προχωρήσει στον δρόμο που είχε επιλέξει.

²⁶⁵ *Βίος Ιωάννη Ησυχαστή*, 4.17-18.

²⁶⁶ *Βίος Πορφυρίου Γάζης*, 6.1-11.

²⁶⁷ G. Dargon, “La vie ancienne de s. Marcel l’Acémète”, *AB* 86 (1968) 12, σελ. 296-97

3.6.2 Ο συμβολικός θάνατος του πατέρα

Στους *Βίους* αγίων που δεν ήταν ορφανοί πριν από την αναχώρηση, συντελείται ένας συμβολικός θάνατος του πατέρα, ώστε ο άγιος να απελευθερωθεί από τις δεσμεύσεις και τις υποχρεώσεις του κόσμου.

Ο *Βίος τοῦ Ὑπατίου* αποτελεί ένα καλό παράδειγμα για να μελετήσουμε τον συμβολικό θάνατο. Στηριγμένος σε ένα παλιότερο κείμενο του Καλλινίκου, μαθητή του αγ. Υπατίου, ο *Βίος* που μας σώζεται, αποτελεί μια από τις πιο σημαντικές και αξιόπιστες πηγές για τον μοναχικό βίο και εν γένει την καθημερινότητα του 5^{ου} αιώνα, αν και ο συγγραφέας ή ο ανώνυμος διασκευαστής σε αρκετά σημεία ακολουθεί ή μιμείται τον *Βίο τοῦ Ἀντωνίου*²⁶⁸. Ένα από αυτά τα σημεία είναι και εκείνο που περιγράφει την αποταγή και την αναχώρηση του ήρωά του. Ο Υπάτιος, όπως και ο Αντώνιος, ήταν ένας συνετός και ήσυχος νεαρός, ο οποίος στα 18 του εγκατέλειψε τον κόσμο για να αφιερωθεί στον Κύριο αφού άκουσε ένα σχετικό χωρίο της Καινής Διαθήκης²⁶⁹. Ανάμεσα στους δυο υπήρχε όμως μια σημαντική διαφορά: ο πατέρας του Υπατίου ήταν ακόμα ζωντανός και μάλιστα κατείχε σημαντικό ρόλο στη ζωή του γιου του. Είναι το μοναδικό πρόσωπο της οικογένειας που, όπως ορίζει ο *Βίος*, συμμετέχει ενεργά στη δράση και επηρεάζει τις εξελίξεις –παρόλα αυτά παραμένει παραδόξως ανώνυμος, αφού ο συγγραφέας δεν θεωρεί σκόπιμο να μας τον κατονομάσει.

Ο πατέρας ήταν ένας ευκατάστατος σχολαστικός, ο οποίος είχε αναλάβει και την εκπαίδευση του γιου του –κατά πάσα πιθανότητα τον προετοίμαζε για να ακολουθήσει το ίδιο επάγγελμα. Ήταν δηλαδή ο πατέρας όχι μόνο ο καθρέφτης του μέλλοντος του γιου, αλλά και το μέσον διά του οποίου θα κατακτούσε αυτό το μέλλον. Και αφού κάποια μέρα ο νεαρός Υπάτιος γινόταν σχολαστικός, θα δούλευε ασφαλώς με τον πατέρα του –ή μάλλον, υπό τον πατέρα του.

Αυτή η καλά προσχεδιασμένη πορεία ανατράπηκε αίφνης από ένα απροσδόκητο γεγονός –ή, καλλίτερα, από μια απροσδόκητη αντίδραση σε ένα γεγονός όχι και τόσο ασυνήθιστο για τα δεδομένα της εποχής. Κάποια μέρα ο πατέρας ξυλοκόπησε τον γιο και εκείνος έφυγε από το σπίτι. Αν πλέον η σωματική τιμωρία εξοργίζει τον σημερινό άνθρωπο, εκείνη την εποχή ήταν κάτι το συνηθισμένο, ένας πατέρας να ξυλοφορτώνει τα

²⁶⁸ *Βίος Ὑπατίου*, 30-38. Βλ. επίσης και Barnes, *Hagiography*, 246-48.

²⁶⁹ *Βίος Ἀντωνίου*, 2.2-5 και *Βίος Ὑπατίου*, 1.2-3.

παιδιά του, κυρίως τα αγόρια, για να τα συνετίσει²⁷⁰. Ο Υπάτιος αφού περιπλανήθηκε για λίγο, κατέληξε σε μιαν εκκλησία, όπου άκουσε τα λόγια που τον ώθησαν να εγκαταλείψει εκείνη την καλά προετοιμασμένη καριέρα και να αναζητήσει μια καινούργια σαν άγιος²⁷¹.

Ο συγγραφέας μας βεβαιώνει ότι αφηγείται το περιστατικό, όπως του το διηγήθηκε ο πρωταγωνιστής, και δεν έχουμε κανένα λόγο να τον αμφισβητήσουμε. Τα γεγονότα θα έγιναν έτσι ακριβώς: Ο Υπάτιος σκεφτόταν από καιρό να φύγει, αλλά δίσταζε. Εκείνη τη φορά που ο πατέρας του ύψωσε το χέρι του, ο Υπάτιος συνειδητοποίησε ότι δεν αντέχει να είναι πλέον ο υπάκουος γιος και ότι έπρεπε να φύγει. Ήταν μάλιστα η ανάγκη του να απομακρυνθεί, να αποξενωθεί από την οικογένειά του τόσο ισχυρή, ώστε προσποιήθηκε ότι ήταν σκλάβος που δραπέτευσε –αντέστρεψε, με άλλα λόγια, το κοινωνικό status που του κληροδότησε ο πατέρας του. Αυτό το ψέμα, που για τον Καλλίνικο είναι απόδειξη της ταπεινοφροσύνης του²⁷², δείχνει πόσο μεγάλη ήταν η επιθυμία του νεαρού να εξαλείψει κάθε απομεινάρι της πατρικής επιρροής και κληρονομιάς από πάνω του, ώστε να δημιουργήσει ένα νέο, αυτόνομο εαυτό. Και αφού ο πατέρας ήταν ακόμα ζωντανός, πέθανε ο ίδιος ο Καλλίνικος για τον κόσμο –αντέστρεψε δηλαδή τον θάνατο του πατέρα. Η κουρά, η στιγμή που για τον κόσμο ο Υπάτιος νεκρώθηκε, είναι και η στιγμή που ο πατέρας καθίσταται νεκρός για τον Υπάτιο. Έτσι ο ήρωάς μας χειραφετείται και βρίσκει την ειρήνη, πολύ λογικά, όταν αναλαμβάνει την φροντίδα του κήπου της μονής, μια εργασία η οποία δεν έμοιαζε σε τίποτα με εκείνη του πατέρα του.

Το ίδιο σχήμα συναντάμε σε μια σειρά από *Βίους*. Έτσι ο Κυριακός, παρότι είχε πατέρα ιερέα και ο θείος του ήταν επίσκοπος Κορίνθου, ανθρώπους δηλαδή που θα

²⁷⁰ J. Pilch, “«Beat his Ribs While He Is Young» (Sir. 30:12). A Window on the Mediterranean World”, *Biblical Theology Bulletin* 23 (1993), σελ. 101-13. R. P. Saller, “Corporal Punishment, Authority, and Obedience in the Roman Household”, B. Rawson (επιμ.) *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, Οξφόρδη 1991, σελ. 144-65. Nathan, *Family*, σελ. 147. Saller, *Patriarchy*, σελ. 142-50. Julia Hillner, “Monks and Children: Corporal Punishment in Late Antiquity”, *European Review of History: Revue europeenne d’histoire* 16:6 (2009), σελ. 773-791, κυρίως 774-6. C. Laes, *Childbeating in Roman Antiquity. Some Reconsiderations*, J. Hanska, K. Mustakallio, H. L. Sainio, V. Vuolanto (επιμ.), *Hoping for Continuity. Childhood, Education and Death in Antiquity and the Middle Ages*, Rome 2005, σελ. 75-90.

²⁷¹ *Βίος Υπατίου*, 1.7-8.

²⁷² *Βίος Υπατίου*, 7.2.

περίμενε κανείς να κατανοούν τις πνευματικές του ανησυχίες, μια μέρα αφού άκουσε ένα σχετικό ευαγγελικό απόσπασμα, *μηδενὶ μηδὲν εἰρηκῶς*, επιβιβάστηκε σε πλοίο και έφυγε για τα Ιεροσόλυμα με σκοπό να γίνει μοναχός²⁷³. Κατά τον ίδιο τρόπο, *μηδενὶ μηδὲν εἰρηκῶς* επιβιβάστηκε και ο Αυξίβιος σε ένα πλοίο με προορισμό *τοῖς ἀνατολικοῖς μέρεσιν*²⁷⁴, όταν απέτυχε να προσηλυτίσει τους εθνικούς γονεῖς του. Ο Πορφύριος Γάζης εγκατέλειψε *πατρίδα καὶ λαμπρότητα γένους καὶ πλοῦτον ἄπειρον*, όταν άφησε την Θεσσαλονίκη και πήγε στην Αίγυπτο για να μονάσει²⁷⁵. Και ο Θεοδοσίος επίσης εμπνευσμένος από χωρία της Αγίας Γραφής πήγε στα Ιεροσόλυμα και εκάρη μοναχός²⁷⁶. Με χαρακτηριστική ευκολία «διαγράφει» και ο Συμεών ο Στυλίτης ο Πρεσβύτερος τον πατέρα του. Αφού άκουσε την συμβουλή ενός μοναχού, ο νεαρός Συμεών χωρίς να πει τίποτα σε κανέναν, παρότι είχε αναλάβει να φροντίζει τα κοπάδια του πατέρα του, άφησε τον τόπο και την οικογένειά του και κατέληξε στην έρημο. Αφού έμεινε εκεί επτά ημέρες, κατέφυγε σε ένα μοναστήρι, όπου στις επίμονες ερωτήσεις του ηγουμένου (*Τίς εἶ καὶ πόθεν; Καὶ τί τὸ ὄνομά σου; Καὶ πόθεν ἐλήλυθας;*), δίνει μόνο τις απαραίτητες απαντήσεις (*τῷ μὲν γένει ἐλεύθερος, τὸ δὲ ὄνομα Συμεών, τὸ δὲ πῶς ἐλήλυθα ἐνταῦθα ἢ ποίων γονέων ὑπάρχω, μὴ μὲ ἐρώτα, δέσποτα*)²⁷⁷. Έτσι δηλώνεται όχι μόνο η αδιαφορία του για τον πατέρα και την μητέρα, αλλά παράλληλα προφυλάσσεται, κρύβεται, ώστε να μην μπορέσουν εκείνοι να τον ανακαλύψουν και τον επαναδιεκδικήσουν.

Η επίδραση των θείων Γραφών, η επιφοίτηση στο άκουσμα ενός χωρίου ή, στην περίπτωση του Συμεών Στυλίτη, ενός κηρύγματος, και η ξαφνική απόφαση για αποταγή, είναι κοινός τόπος στις περισσότερες από αυτές τις ιστορίες και δεν υπάρχει αμφιβολία είναι αποτέλεσμα της επίδρασης του *Βίου τοῦ Μεγάλου Ἀντωνίου*. Όπως όμως είδαμε στην περίπτωση του Υπατίου, η φυγή του νέου, του ήρωα, από το σπίτι, η διάρρηξη των σχέσεών του με τον πατέρα και την οικογένειά του οφειλόταν καταρχήν σε ενδοοικογενειακά προβλήματα και δυσλειτουργικές, κακές σχέσεις. Σε μας, τους νεωτερικούς και μετανεωτερικούς αναγνώστες αυτό είναι αρκετό και δεν χρειαζόμαστε περαιτέρω εξήγηση, επιπλέον αιτιολόγηση. Κατανοούμε γιατί ένας έφηβος ή ένας νεαρός

²⁷³ Κυρίλλου Σκυθοπολίτου, *Βίος Κυριακοῦ*, 224.

²⁷⁴ *Βίος Αυξιβίου*, *Hagiographica Cypria*, 178-9.5.

²⁷⁵ Μάρκου Διακόνου, *Βίος Πορφυρίου Γάζης*, 4.6-13. Βλ. σχετικό κεφάλαιο διατριβής.

²⁷⁶ Θεοδώρου, *Βίος Θεοδοσίου*, 7-8.

²⁷⁷ *Βίος Συμεών Στυλίτη*, 4.22-4.

άνδρας φεύγει από την εστία του χολωμένος με τον πατέρα του, η θεία έμπνευση μας είναι εντελώς περιττή. Φαίνεται όμως ότι δεν ίσχυε το ίδιο για το ακροατήριο της Ύστερης Αρχαιότητας των *Βίων*. Φαίνεται ότι για εκείνους ο ξυλοδαρμός, όπως στην περίπτωση του Υπατίου, οι ιδεολογικές διαφορές ανάμεσα στον νέο και την οικογένειά του, όπως στην περίπτωση του Αυξιβίου, ή απλώς η ανάγκη για ανεξαρτησία και χειραφέτηση, όπως στην περίπτωση του Κυριακού, δεν ήταν ικανός λόγος για ένα νέο να εγκαταλείψει την οικογένειά του και να αποξενωθεί ολοκληρωτικά από τους γονείς του, να πεθάνει γι' αυτούς και εκείνοι, πρωτίστως δε ο πατέρας, να πεθάνουν για εκείνον. Έτσι ο Καλλίνικος, ο ίδιος ο Υπάτιος δηλαδή, αφού στο σημείο αυτό την διήγησή του μεταφέρει, όπως και οι άλλοι συγγραφείς αναπαράγουν το εύρημα της ξαφνικής μεταστροφής, του ερχομού *είς έαυτόν*, για να αιτιολογήσουν πλήρως την πράξη. Εκείνο που σε μας ακούγεται σαν κοινός τόπος, συγγραφική σύμβαση, ακουγόταν ρεαλιστικό και πειστικό στο κοινό της Ύστερης Αρχαιότητας. Και όχι μόνο για το κοινό αλλά ίσως και τα ίδια τα δρώντα πρόσωπα, τα οποία θεωρούσαν την αναχώρηση όχι ως αποτέλεσμα της σύγκρουσης με τον πατέρα, αλλά ανταπόκριση στην κλήση τους από τον ουράνιο Πατέρα.

3.7 Χωρίς Πατέρα

Το πλήθος, η σαφήνεια και ο ρεαλισμός των πληροφοριών που μας παρέχουν οι *Βίοι* για την οικογένεια του αγίου και πιο συγκεκριμένα για τον πατέρα του ποικίλλουν, όπως άλλωστε ποικίλλουν και οι μορφές της αγιότητας. Κατά κανόνα ο συγγραφέας μοιάζει να αδιαφορεί για το κοσμικό στάδιο του αγίου, την καταγωγή του, τα παιδικά και νεανικά χρόνια, την ανατροφή και την εκπαίδευσή του· ότι βιάζεται να φθάσει στις ένδοξες μέρες της άσκησης, της αναγνώρισης και της φήμης του ως οσίου, των «σημείων» που πραγματοποίησε. Ή ότι προσπαθεί να κρύψει την άγνοιά του για την προηγούμενη ζωή του ήρωά του είτε πίσω από γενικότητες και αόριστες εκφράσεις, είτε χρησιμοποιώντας κάποιους τόπους βιβλικούς ή αγιολογικούς για να καλύψει τα κενά. Σε κάποιες περιπτώσεις ο συγγραφέας ίσως να λειτουργεί μηχανικά μιμούμενος αυτούς τους τρόπους. Τις περισσότερες φορές όμως ειδικά κατά την Ύστερη Αρχαιότητα ακολουθεί ένα συγκεκριμένο αφηγηματικό σχέδιο για να επιτύχει τους στόχους του. Κατά συνέπεια οι πληροφορίες για την προσωπική ζωή του αγίου δεν χωράν ή δεν υπηρετούν τον βασικό σχεδιασμό και τους κύριους στόχους του συγγραφέα. Και στόχος του συγγραφέα σε προσωπικό επίπεδο μπορεί να είναι η δική του προσωπική άσκηση²⁷⁸, αλλά σε γενικό δεν είναι άλλος από τον παραδειγματισμό των πιστών και την διάδοση της λατρείας του αγίου τόσο σε γεωγραφικό πλάτος όσο και σε χρονικό βάθος. Σε μια περίοδο γενικότερης αναθεώρησης και επαναπροσδιορισμού των ιδεών, των αντιλήψεων και των αξιών σχετικά με την ανθρώπινη ζωή, τον θάνατο, τον έρωτα, το σώμα και το φύλο και το νόημα όλων αυτών, όπως υπήρξε η Ύστερη Αρχαιότητα, όπου συζητείται και διαμορφώνεται η ίδια η φύση του ιερού, είναι φυσικό να υπάρχουν μεγάλες διαφορές στο είδος της αγιότητας που ο κάθε συγγραφέας θέλει να αναδείξει, στην εικόνα του αγίου που θέλει να προβάλει και τις αφηγηματικές τεχνικές που ακολουθεί.

Στις επόμενες σελίδες θα προσπαθήσουμε κατ' αρχήν να διερευνήσουμε τους αφηγηματικούς σχεδιασμούς τριών συγγραφέων *Βίων*, του Μάρκου Διακόνου, του Λεοντίου Νεαπόλεως και του Γεωργίου Αρχιμανδρίτη σε σχέση με τους πατέρες των αγίων την ζωή των οποίων αφηγούνται, και παράλληλα θα επιχειρήσουμε να

²⁷⁸ Για το θέμα, βλ. D. Krueger, "Hagiography as an Ascetic practice in the Early Christian East", *The Journal of Religion* 79.2 (1999), σελ. 216-232.

συζητήσουμε πώς μεγάλωνε ένα παιδί –ένας άγιος– χωρίς πατέρα κατά την Ύστερη Αρχαιότητα, ακολουθώντας τους *Βίους* του Συμεών του Σαλού και κυρίως του Θεοδώρου Συκεών (BHG 1748-1749c).

3.7.1 *Βίος άγ. Πορφυρίου Γάζης*

Ο Μάρκος Διάκονος παρουσιάζεται ως μια ευτυχής περίπτωση συγγραφέα *Βίου*²⁷⁹. Αναφέρεται ότι δεν γνώρισε απλώς τον ήρωα του έργου του, αλλά έζησε μαζί του το μεγαλύτερο μέρος της ζωής του και υπήρξε στενός συνεργάτης και εξ απορρήτων του κατά την διάρκεια της επισκοπείας του. Σύμφωνα με όσα διαβάζουμε στον *Βίο*, γνωρίστηκαν πριν καν ο Πορφύριος (BHG 1570-1572) χειροτονηθεί πρεσβύτερος στα Ιεροσόλυμα. Είχε βέβαια ήδη μονάσει για πέντε χρόνια στη Σκήτη της Αιγύπτου και για άλλα πέντε στην έρημο του Ιορδάνη, αλλά είχε αναγκαστεί να εγκαταλείψει το αναχωρητικό στάδιο, γιατί η σκληρή άσκηση και η αυστηρή νηστεία του προκάλεσαν σοβαρά προβλήματα στο ήπαρ. Η κατάσταση της υγείας του στάθηκε η αφορμή να γνωριστούν οι δύο άνδρες και να γίνουν φίλοι –ο Μάρκος αναφέρει ότι τον βοήθουσε όταν δεν ήταν καλά²⁸⁰.

Ο Πορφύριος είχε τόσο μεγάλη εμπιστοσύνη στον μετέπειτα βιογράφο του, ώστε τον εμπιστεύτηκε να μεταβεί στη Θεσσαλονίκη για να μοιράσει την περιουσία του με τους αδελφούς του, να την εκποιήσει και να του φέρει τα χρήματα –όπως κι έγινε²⁸¹.

²⁷⁹ Ήδη από τον 17^ο αιώνα (D. Blondel, *De la primauté en l'Église* (Γενεύη, 1641), σελ. 552) έχουν διατυπωθεί ενστάσεις για την ιστορικότητα του *Βίου*. Πρόσφατες μελέτες έχουν δείξει ότι το κείμενο που μας σώζεται είναι ανάπλαση του 6^{ου} αιώνα ενός παλιότερου πρωτοτύπου και οι αξιοπιστία του τουλάχιστον στους κύριους άξονές δεν αμφισβητείται πλέον, βλ. F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, τ. Α', Νέα Υόρκη 1995, σελ. 187-282. Για μια πρόσφατη ανασκόπηση των απόψεων που έχουν διατυπωθεί κατά καιρούς, βλ. Barnes, *Hagiography*, σελ. 260-283, ο οποίος όμως συγκαταλέγεται ανάμεσα στους σφοδρούς αρνητές του. Επίσης βλ. B. Flusin, "Palestinian Hagiography (Fourth-Eighth Centuries)", *Byzantine Hagiography*, σελ. 202-3.

²⁸⁰ Μάρκος Διάκονος, *Βίος άγιου Πορφυρίου Γάζης* (BHG 1570-72) εκδ. H. Grégoire, M. A. Kugener, Παρίσι 1930, 6.7.

²⁸¹ Σύμφωνα με τον Μάρκο η προσωπική περιουσία του Πορφυρίου έφτανε τα 4.400 χρυσά νομίσματα, *Βίος Πορφυρίου*, 6.15-19.

Με άλλα λόγια, ο Μάρκος, εκτός από την πολυετή φιλία και συνεργασία τους, φέρεται να είχε τη σπάνια ευκαιρία να γνωρίσει προσωπικά την οικογένεια του αγίου, την πόλη που γεννήθηκε και ανδρώθηκε, να αντλήσει πληροφορίες για την εκεί ζωή του, να διασταυρώσει όσα ήδη ήξερε, να πληροφορηθεί γεγονότα και λεπτομέρειες που ο Πορφύριος δεν του είχε αναφέρει. Βέβαια, όταν πήγε ο Μάρκος στη Θεσσαλονίκη ίσως να μην μπορούσε να φανταστεί ότι κάποια μέρα θα συνέγραφε τον Βίο του φίλου του. Είναι δηλαδή λογικό να μην έκανε συστηματική έρευνα για το παρελθόν του Πορφυρίου. Αλλά εξίσου λογικό είναι να αντάλλαξε πληροφορίες με τους συγγενείς με τους οποίους θα ήρθε σε επαφή –θα τους είτε πώς διάγει στην Παλαιστίνη και θα έμαθε κάποια πράγματα για το πώς ζούσε στη Θεσσαλονίκη παλιότερα. Συνεπώς θα περίμενε κανείς ο *Βίος του Πορφυρίου Γάζης* να είναι ο πλέον πλούσιος σε πληροφορίες για την καταγωγή, την ανατροφή, τα παιδικά και πρώτα νεανικά χρόνια του πρωταγωνιστή. Η πραγματικότητα όμως είναι διαφορετική: Όλα όσα συζητούμε ήταν εκτός συγγραφικού σχεδιασμού του Μάρκου. Αφιερώνει όλες και όλες δέκα λέξεις για να μας πληροφορήσει για την καταγωγή του Πορφυρίου:

την δὲ ἐπίγειον (πατρίδα ἐσχηκῶς) τὴν Θεσσαλονικέων. Γένος δὲ ἦν αὐτοῦ ἐπίσημον. (Βίος Πορφυρίου 4.8-9).

Και λίγο παρακάτω, όταν αναφέρεται στη δική του αποστολή στη Θεσσαλονίκη, ενώ αναφέρεται με λεπτομέρειες στο ταξίδι του και την διαδρομή που ακολούθησε²⁸², δεν γράφει τίποτα για τα αδέλφια του αγίου –πώς τον υποδέχτηκαν, αν δυσαρεστήθηκαν που αναγκάζονταν να συζητήσουν και να διαπραγματευτούν το μοίρασμα της οικογενειακής περιουσίας με ένα ξένο κτλ.

Είναι φανερό ότι ο συγγραφέας παραλείπει πληροφορίες σχετικές με την οικογένεια του αγίου όχι από άγνοια, αλλά από επιλογή. Ίσως προσπαθεί να καλύψει κάτι. Ίσως η εικόνα που επιδιώκει να κατασκευάσει για τον άγιο Πορφύριο δεν ταιριάζει με το οικογενειακό του υπόβραθρο.

²⁸² *Βίος Πορφυρίου*, 6.11-15.

Οι τρεις παράγραφοι του προοιμίου αποτελούν αντιγραφή εκείνου της *Φιλοθέου Ιστορίας* του Θεοδώρητου Κύρρου και αποτελούν μεταγενέστερη προσθήκη του διασκευαστή²⁸³.

Ο *Βίος* κατ' ουσίαν ξεκινά στην 4^η παράγραφο με την παρακάτω φράση:

Γάζα πόλις ἐστίν τῆς Παλαιστίνης ἐν μεθορίῳ τῆς Αἰγύπτου ὑπάρχουσα, οὐκ ἄσημος δὲ αὕτη τυγχάνουσα, ἀλλὰ καὶ πολύανδρος καὶ τῶν ἐμφανῶν οὗσα (Βίος Πορφυρίου 4.1-3)

Αντίθετα με ό,τι θα περίμενε κανείς, ο συγγραφέας δεν αρχίζει καν την αφήγησή του πληροφορώντας μας για την πατρίδα και την καταγωγή του Πορφυρίου, αλλά κατευθύνει το βλέμμα του αναγνώστη στην πόλη που ποίμανε. Η Θεσσαλονίκη αναφέρεται στη δεύτερη περίοδο:

Ταύτης τὴν ἱερωσύνην ἀπεδέξατο ὁ παρ' ἡμῶν εὐφημούμενος Πορφύριος, πατρίδα μὲν ἐσχικῶς τὴν ἐπουράνιον Ἱερουσαλήμ (εἰς ταύτην γὰρ καὶ ἀπεγράψατο), τὴν δὲ ἐπίγειον τὴν Θεσσαλονικέων (Βίος Πορφυρίου 4.5-8)

Η Θεσσαλονίκη αναφέρεται τρίτη από τον Μάρκο. Μετά την Γάζα, την πόλη που ποίμανε, ακολουθεί η *ἐπουράνιος Ἱερουσαλήμ* –ας θυμηθούμε εδώ ότι στην επίγειο Ἱερουσαλήμ ο Πορφύριος ἔζησε για μεγάλο διάστημα, συνάντησε τον Μάρκο και χειροτονήθηκε κληρικός. Έχει ιδιαίτερη σημασία επίσης το γεγονός ότι ενώ ξεκινά την αφήγησή του επισημαίνοντας την σημασία της Γάζας, η Θεσσαλονίκη, σπουδαίο πολιτικό, διοικητικό και θρησκευτικό κέντρο της εποχής, αναφέρεται ξερά, χωρίς κανέναν επιθετικό προσδιορισμό.

Η επόμενη φράση είναι αφιερωμένη στην οικογένεια του Πορφυρίου:

Γένος δὲ ἦν αὐτοῦ ἐπίσημον (Βίος Πορφυρίου 4.9)

Αυτό που μας κάνει εντύπωση εδώ δεν είναι τόσο η λακωνικότητα της έκφρασης, όσο η απουσία μιας κρίσιμης λεπτομέρειας: ο συγγραφέας δεν αναφέρει αν οι γονεῖς του Πορφυρίου ήταν Χριστιανοί ή εθνικοί, αν ήταν ευσεβείς ή ασεβείς, κάτι που αποτελούσε, όπως είδαμε, κοινό τόπο για τους *Βίους* της Ὑστερης Αρχαιότητας. Η σιωπή στο σημείο αυτό είναι πολύ εκκωφαντική για να θεωρηθεί τυχαία. Ο συγγραφέας μοιάζει να κρύβει κάτι. Σαν να προσπαθεί να καλύψει ένα ένοχο μυστικό.

²⁸³ H. Grégoire, M.A. Kugener, *Marc le diacre: Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, Παρίσι 1930, σελ. xxxiii-xxxvii, ciii-cix.

Κεντρικό θέμα της αφήγησης είναι οι αγώνες του ηρωικού επισκόπου εναντίον της τοπικής λατρείας του Μάρνη. Ο Πορφύριος υπήρξε ένας από τους πιο φλογερούς πολέμιους των εθνικών επισκόπους. Η επιμονή και το πάθος, η αυταπάρνηση με την οποία αντιπαρατέθηκε στους εθνικούς της περιοχής του εντυπωσιάζει τους σημερινούς αναγνώστες. Ταξίδεψε στην Κωνσταντινούπολη παρά την εύθραυστη υγεία του, έφτασε ακόμα στον ίδιο τον αυτοκράτορα ζητώντας του να λάβει μέτρα εναντίον των εθνικών. Ο εκχριστιανισμός των κατοίκων και η καταστροφή των ιερών ήταν για εκείνον άμεση προτεραιότητα. Μια προσωπική υπόθεση.

Ποιος ήταν όμως ο Πορφύριος προτού γίνει επίσκοπος; Τι έκανε πριν από τον αγώνα εναντίον των εθνικών;

Για την πρώτη περίοδο της ζωής του, τα χρόνια που έζησε στη Θεσσαλονίκη με τους δικούς του, ο *Βίος* δεν αναφέρει τίποτα. Ξέρουμε όμως ότι κατά την παραμονή του στην Ιερουσαλήμ εργάστηκε συστηματικά για να κατασκευάσει μια νέα ταυτότητα, ξεχωριστή από εκείνη που του κληροδοτήθηκε, από εκείνη που έπεσε στη λήθη. Καταρχάς ο Πορφύριος διέκοψε κάθε σχέση με την οικογένειά του, έσπασε κάθε οικογενειακό δεσμό σε δύο στάδια: πρώτα όταν εγκατέλειψε *πατρίδα και λαμπρότητα γένους και πλοῦτον ἄπειρον*²⁸⁴ και έπειτα όταν πήρε το δικό του μερίδιο της περιουσίας δι' αντιπροσώπου, αποφεύγοντας να συναντήσει ο ίδιος τα αδέλφια του. Τα χρήματα αυτά τα μοίρασε χωρίς να κρατήσει κάτι για τον εαυτό του στα μοναστήρια των Ιεροσολύμων και της Αιγύπτου και σε όσους είχαν ανάγκη²⁸⁵. Με τον τρόπο αυτό κέρδισε μια καινούργια ζωή, την ιεροσύνη. Ο επίσκοπος Πραῦλιος τον χειροτόνησε όταν πληροφορήθηκε την φιλανθρωπική του δράση. Με αυτό το προφίλ, με αυτό το νέο παρελθόν που ο ίδιος κατασκεύασε, απολύτως αυτοδημιούργητος, πήγε στην Γάζα τρία χρόνια αργότερα, όταν και εξελέγη επίσκοπος της:

ἦν γὰρ καὶ ὀνομαστὸς ὁ μακάριος διὰ τὸν ἄμεμπτον αὐτοῦ βίον, πολλῶ μᾶλλον διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν φιλόπτωχον (Βίος Πορφυρίου 14.19-21)

Ο Πορφύριος έφθασε στην πόλη της Γάζας μετά από μια κοπιαστική διαδρομή²⁸⁶ σαν να είχε προσγειωθεί απ' ευθείας από την Ιερουσαλήμ, την επίγεια, όπου διέμενε και

²⁸⁴ *Βίος Πορφυρίου*, 4.10-11.

²⁸⁵ *Βίος Πορφυρίου*, 9.1-8.

²⁸⁶ Ο Μάρκος περιγράφει αναλυτικά την πορεία τους από την Ιερουσαλήμ στη Γάζα σε τέσσερις παραγράφους, *Βίος*, 14-18.

ήταν ιερέας για χρόνια, ή την επουράνιο, από όπου, σύμφωνα με τον βιογράφο του, ήταν η απώτερη καταγωγή και ο προορισμός του. Εκεί οι φιλανθρωπίες θα περάσουν σε δεύτερη μοίρα, καθώς ο Πορφύριος θα δοθεί με την ψυχή του σε έναν άλλο σκοπό.

Τελικά μήπως εκείνος που μετέστρεψε τη Γάζα, έφυγε νικημένος από την ίδια του τη γενέτειρα; Μήπως δεν είχε καταφέρει να εκχριστιανίσει την ίδια του την οικογένεια; Εκείνος που γκρέμιζε τα αγάλματα των θεών, μήπως καταγόταν από γονείς που τα λατρεύανε; Μήπως και ο ίδιος, όπως ο αγ. Αυξίβιος, τα προσκυνούσε κατά τα πρώτα χρόνια της ζωής του;

Ένα τέτοιο υπόβαθρο θα εξηγούσε και το πάθος του Πορφυρίου και τον λόγο που ο *Βίος* που έχουμε στα χέρια μας δεν αναφέρει τίποτα σχετικό με την οικογένειά του. Είναι πολύ πιθανό ο μεταγενέστερος διασκευαστής του *Βίου* να απάλειψε τις σχετικές αναφορές θεωρώντας τις αταίριαστες για έναν τέτοιο άγιο. Οι μεταφραστές των αρχαίων *Βίων* συχνά διόρθωναν τέτοιες απρέπειες.

3.7.2 *Βίος άγ. Συμεών τοῦ διὰ Χριστόν Σαλοῦ*

Όταν αναφερόμαστε σε αγίους που παρουσιάζονται αιφνιδιαστικά στη σκηνή και ενώ ο αναγνώστης γνωρίζει ελάχιστα πράγματα για αυτούς και ακόμα λιγότερα γνωρίζουν τα άλλα δρώντα πρόσωπα της ιστορίας, ίσως ο ο Συμεών ο διά Χριστόν Σαλός (*BHG* 1678-1688) να μας έρχεται πρώτος στο μυαλό²⁸⁷.

Ο Λεόντιος Νεαπόλεως ήταν συνειδητοποιημένος συγγραφέας, στόχευε τα έργα του να διαβαστούν από ευρύτερο κοινό και για αυτό υιοθέτησε ένα ύφος που πλησίαζε στην καθομιλουμένη, ιδιαίτερα στους διαλόγους²⁸⁸. Τόσο ο *Βίος του Συμεών τοῦ διὰ Χριστόν Σαλοῦ*, που θα μας απασχολήσει στις επόμενες σελίδες, όσο και ο *Βίος τοῦ Ἰωάννου τοῦ Ἐλεήμονος*²⁸⁹ στην πρώτη ανάγνωση μοιάζουν με συρραφή ανεκδότων, αλλά η πρόσφατη έρευνα έχει δείξει ότι ο Λεόντιος ακολουθούσε ένα συγκεκριμένο

²⁸⁷ Λεόντιος Νεαπόλεως, *Βίος τοῦ άγ. Συμεών τοῦ διὰ Χριστόν Σαλοῦ* (*BHG* 1677), εκδ. L. Rydén, στο A.-J. Festugière, *Léontios de Neapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Παρίσι 1974-1977, σελ. 55-104.

²⁸⁸ Efthymiadis και άλλοι, "Greek Hagiography", σελ. 72-6.

²⁸⁹ Λεόντιος Νεαπόλεως, *Βίος τοῦ άγ. Ἰωάννου τοῦ Ἐλεήμονος* (*BHG* 886d), εκδ. A.-J. Festugière, *Léontios de Neapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Παρίσι 1974-1977, σελ. 343-409.

συγγραφικό σχέδιο και στόχευε είτε, κατά τον Krueger, στην ένταξη της Κυνικής παράδοσης στον Χριστιανισμό²⁹⁰, είτε, κατά τον Rydén, στην εξιστόρηση ενός Βίου-Μιμήσεως Χριστοῦ μη-συμβατού με την εθνική παράδοση²⁹¹.

Ο Βίος του Συμεών χωρίζεται σε δύο ευδιάκριτα μέρη, στο πρώτο περιγράφεται η αποταγή, η άσκηση και η σταδιακή του τελείωση. Στο δεύτερο ο Συμεών αφήνει το κελί του και πηγαίνει στην Έμεσα για να «εμπαίξει τον κόσμο». Η περιγραφή εδώ του Λεοντίου γίνεται με τολμηρή γλώσσα, ζωντάνια και γλαφυρότητα και μας προσφέρει πλήθος πληροφοριών για την ζωή σε μια πόλη της Ύστερης Αρχαιότητας και μάλιστα για διαφορετικά κοινωνικά και μορφωτικά στρώματα, φύλα και ηλικίες. Αντιθέτως, το πρώτο μέρος είναι γραμμένο σε πιο συμβατικό, τυποποιημένο ύφος.

Παρόλα αυτά ο Βίος του Συμεών αρχίζει κάθε άλλο παρά συμβατικά. Μετά το προοίμιο ο Λεόντιος μας μεταφέρει στην Ιερουσαλήμ της εποχής του Ιουστινιανού κατά την διάρκεια της εορτής της Υψώσεως του Τιμίου Σταυρού. Πλήθη έχουν συρρεύσει για να προσκυνήσουν το σύμβολο της Χριστιανοσύνης και μαζί τους δυο νεαροί άνδρες με τις οικογένειές τους, ο Συμεών και ο Ιωάννης.

Ο Λεόντιος δεν ξεκινά την αφήγησή του με τον συνήθη τρόπο αναφέροντας την πόλη από την οποία κατάγεται ο κεντρικός ήρωας και δυο –έστω!– λόγια για την οικογένειά του. Αντιθέτως ανακαλύπτει τον ήρωά του μακριά από την γενέτειρά του, μέσα στο πολύχρωμο πλήθος των προσκυνητών, ακριβώς τη στιγμή που εκείνος ανακαλύπτει τον φίλο και μελλοντικό συνασκητή του, τον Ιωάννη.

Η αφήγηση στη συνέχεια αρθρώνεται σε τρεις άξονες: α) Συστήνει τους ήρωες β) Περιγράφει τη σχέση τους γ) Αφηγείται την αναχώρησή τους από τον κόσμο. Όλα αυτά συμπλέκονται με θαυμαστή αρμονία και δεξιοτεχνία σαν να πρόκειται για μια απλή εξιστόρηση.

Σύμφωνα με τον Λεόντιο, ο Συμεών δεν έχει πατέρα και αδέρφια και ζει μόνος με την μητέρα του. Ο Ιωάννης έχει πατέρα αλλά όχι μητέρα και είναι νιόπαντρος. Και οι δυο κατάγονται από πλούσιες χριστιανικές οικογένειες της Συρίας²⁹². Η απόφαση να επιστρέψουν μαζί μετά το τέλος της γιορτής υποβάλλεται στον αναγνώστη σαν απολύτως

²⁹⁰ D. Krueger, *Symeon the Holy Fool: Leontius' Life and the Late Antique City*, The Transformation of the Classical Heritage 25, Berkeley, Los Angeles και Λονδίνο 1996.

²⁹¹ Rydén, L., *Bemerkungen über das Leben des heiligen Symeon*, Uppsala 1970, σελ. 34-8, 85-7.

²⁹² *Βίος Συμεών Σαλοῦ*, 38. 13-16.

φυσιολογική. Η εικόνα του караβανιού της επιστροφής, όπως μας το παρουσιάζει ο Λεόντιος, με τον πατέρα, την μητέρα και τη νεαρή σύζυγο να προπορεύονται και πίσω να τους ακολουθούν οι δυο φίλοι, μας δείχνει πόσο καλά συμπληρώνει ο ένας τον άλλον. Πράγματι, όποιος θα τους έβλεπε, θα πίστευε ότι οι πέντε τους αποτελούν μια οικογένεια, ότι ο Συμεών και ο Ιωάννης είναι αδέρφια.

Ο Ιωάννης είναι ο πρώτος που αναφέρθηκε στην αναχώρηση:

θεωρεῖ τὰ μοναστήρια τὰ περίξ τοῦ ἁγίου Ἰορδάνου ὁ Ἰωάννης καὶ λέγει τῷ Συμεῶνι· Οἶδας τίνες μένουσιν εἰς τὰ ὀσπίτια ταῦτα τὰ ἀπέναντι ἡμῶν;» Λέγει αὐτῷ ὁ ἐκεῖνος· «Τίνες;» Ὁ δὲ Ἰωάννης φησὶν· «Ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ». Λέγει αὐτῷ ὁ Συμεὼν ὡς θαυμάσας· «Δυνάμεθα ἄρα ἰδεῖν αὐτοὺς;» Λέγει αὐτῷ ἐκεῖνος· «Ἐὰν γίνομεν ἐξ αὐτῶν, ναί».

Τότε οι δυο τους κατέβηκαν από τα άλογα, τα παρέδωσαν στους υπηρέτες και τους έδιωξαν. Έμειναν μόνοι στο σταυροδρόμι, όπου ο ένας δρόμος οδηγούσε στην πατρίδα τους και ο άλλος στα μοναστήρια. Ο Ιωάννης ήταν εκείνος που έθεσε το δίλημμα:

λέγει ὁ Ἰωάννης ὑποδεικνύων τῷ δακτύλῳ τῷ Συμεῶνι· «ἰδοὺ ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν», δείξας αὐτῷ τὴν ὁδὸν τοῦ ἁγίου Ἰορδάνου, «καὶ ἰδοὺ ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὸν θάνατον», δείξας αὐτῷ τὴν ὁδὸν τὴν δημοσίαν, δι' ἧς προέλαβον οἱ γονεῖς αὐτῶν (Βίος, 59.3-7)

Ο Λεόντιος κατασκευάζει ένα δίπολο και καλεί τους ήρωές του να αποφασίσουν σε ποιο άκρο θέλουν να βρεθούν. Εκείνοι όμως δεν μπορούν να αποφασίσουν. Όσο και αν τους θέλγει η μοναστική ζωή, το τίμημα που καλούνται να καταβάλουν είναι βαρύ. Έτσι αφήνουν τη μοίρα –ή τον Θεό– να αποφασίσει για τους ίδιους και βάζουν σε κλήρο τους δυο δρόμους. Ο λαχνός έδειξε την οδό του Ιορδάνη και εκείνοι *περιχαρῆς γενόμενοι, ἀπάντων τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς καὶ τῶν γονέων ὡς ὄναρ ἐπιλαθόμενοι, κρατήσαντες κατεφίλησαν ἑαυτούς.*

Βέβαια, όπως θα δούμε και στη συνέχεια της εξιστόρησης, οι οικογένειές τους κάθε άλλο παρά ξεχάστηκαν σαν όνειρο. Ήταν πάντα εκεί για να τους βάζουν σε πειρασμό. Ο ένας προσπαθούσε να στηρίξει τον άλλο με λογικά επιχειρήματα και με συναισθηματική στήριξη, αλλά η αγάπη για τους οικείους δεν υποχωρούσε. Ζούσαν συνεπώς με την αμφιβολία για το αν έκαναν την καλλίτερη επιλογή. Για αυτό και ο

αββάς Νίκων αργότερα αναφερόμενος ξανά στο δίλημμα που βρέθηκαν προσπάθησε να δικαιώσει την απόφασή τους:

«...καλοὶ μὲν οἱ κατὰ σάρκα ἡμῶν γονεῖς καὶ καλὸν τὸ τούτοις δουλεῦσαι, κάλλιον δὲ ἀνεικάστως τῷ ἐπουράνιῳ πατρὶ εὐαρεστήσαι» (Βίος, 61. 8-10)

Οι κατά σάρκα γονεῖς δεν οδηγούν μόνο στον θάνατο, όπως διαπίστωνε ο Ιωάννης, αλλά απαιτούν να τους δουλεύουν τα τέκνα τους. Αντιθέτως ο επουράνιος Πατέρας οδηγεί στη ζωή και το μόνο που ζητάει είναι να τον εὐαρεστήσουν. Το δουλεῦσαι προϋποθέτει εξουσία και επιβολή και βρίσκεται απέναντι από την εὐαρέστησι, που έχει το νόημα της χαράς, της επιλογής και του εθελούσιου.

Στο πρώτο μέρος του Βίου ο Λεόντιος σκιαγραφεί δυο ισότιμους σχεδόν χαρακτήρες, με παρόμοιο υπόβαθρο, αλλά διακριτά χαρακτηριστικά. Η αφήγηση ξεδιπλώνεται επισημαίνοντας τα κοινά τους σημεία: Ο Συμεών και ο Ιωάννης ήταν συνομήλικοι, Σύριοι, χριστιανοί, και είχαν ταξιδέψει μαζί με τους γονεῖς τους ως την Ιερουσαλήμ για να προσκυνήσουν τον Σταυρό. Η πρώτη διαφορά αναφέρεται όταν περιγράφεται η οικογενειακή τους κατάσταση:

εἶχεν μὲν ὁ Ἰωάννης πατέρα μὲν γέροντα, μητέρα δὲ οὐ. ἦν δὲ καὶ ζευχθεὶς γυναικὶ αὐτῷ τῷ χρόνῳ. ἦν δὲ ὡς ἐτῶν κβ'. ὁ δὲ Συμεὼν πατέρα μὲν οὐκ εἶχεν, μητέρα δὲ μόνην γραῦν ὡς ἐτῶν π'. οὐδένα δὲ ἄλλον τὸ σύνολον εἶχεν (Βίος, 38.13-16)

Λίγες αράδες πιο κάτω και ενώ οι προσκυνητές έχουν ακολουθήσει τον δρόμο της επιστροφής, ο Λεόντιος μας δείχνει και τη δεύτερη διαφορά ανάμεσά τους. Ο Ιωάννης ήταν πιο ώριμος από τον Συμεών. Διέθετε καλλίτερη γνώση του κόσμου και των εκκλησιαστικών και είχε απόλυτη συναίσθηση του τι κάνανε, για αυτό και κατά την διάρκεια της κουράς τους ξέσπασε σε δάκρυα²⁹³. Μπορούσε μάλιστα να χειραγωγεί τον Συμεών και να του υποβάλλει τις σκέψεις και τις επιθυμίες του.

Αντιθέτως ο Σαλός, αν και συνομήλικος του Ιωάννη, έμοιαζε πιο πολύ με μικρό παιδί χωρίς καμιά εμπειρία του κόσμου, που ανακάλυπτε ένα καινούργιο παιχνίδι. Οι αφελείς ερωτήσεις του, όταν ο Ιωάννης του έδειχνε τα μοναστήρια (*Τίνες; και Δυνάμεθα ἄρα ἰδεῖν αὐτούς;*), ο παιδιάστικός εκβιασμός του αββά Νίκωνα για να επισπεύσει την κουρά τους (*ἔλεγεν ὁ Συμεὼν ὅτι εἰ μὴ τοῦτο ποιήσῃ διὰ πολλοῦ τοῦ τάχους, εὐθέως*

²⁹³ Βίος Συμεών, 64.25-65.2.

ἀπέρχεσθαι αὐτοὺς εἰς ἕτερον μοναστήριον), ἀκόμα και η ἴδια η ἀπόφασή του να εγκαταλείψει την ησυχία του κελιού του για να «εμπαίξει τον κόσμο», δικαιολογούν πλήρως την κρίση του βιογράφου του:

ἄκακος γὰρ καὶ ἀπόνηρος ὑπῆρχεν ὁ Συμεών, ὁ δὲ Ἰωάννης σοφώτερος καὶ γνῶσιν πλείονα κεκτημένος

Η οικογενειακή τους κατάσταση, το στάδιο στο οποίο βρισκόταν η προσωπική τους ζωή όταν συναντήθηκαν, ὅπως μας το παρουσιάζει ο Λεόντιος, εξηγεί και δικαιολογεί τις διαφορές του χαρακτήρα τους. Ο Ιωάννης είχε τον πατέρα του, ο οποίος προφανώς είχε φροντίσει να τον παντρέψει με μια γυναίκα που ήταν πλούσια και ωραία (*πάνυ εὐπόρω καὶ ὠραία*), ὅπως χαρακτηριστικά παρατηρεῖ ο Συμεών. Που σημαίνει ὅτι ο Ιωάννης είχε ανεξαρτητοποιηθεῖ, είχε δημιουργήσει την δική του οικογένεια, είχε ευθύνες και υποχρεώσεις. Καθόλου παράξενο συνεπώς που, ὅταν ο Συμεών του ζητάει να εγκαταλείψουν τη μονή του αββά Γερασίμου και να ζήσουν ως βοσκοί, ο Ιωάννης αναλογίζεται ὅλες τις πρακτικές δυσκολίες που θα αντιμετωπίσουν. Στον αντίποδα ο Συμεών, αν και συνομήλικος, δεν είχε κάνει κανένα βήμα για τον απογαλακτισμό και την ενηλικίωσή του και παρέμενε προσκολλημένος στη μητέρα του. Καθηλωμένος σε μια σχέση εξάρτησης, που θυμίζει έντονα την εξάρτηση του βρέφους ἀπὸ την τροφή –λέει στον Νίκωνα ο Ιωάννης:

καὶ γὰρ μητέρα κέκτηται μόνον, καὶ τοιοῦτος ἦν ὁ ἑκατέρων ὑπὲρ φύσιν πόθος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτὸν ποιῆσαι δύο ὄρας ἔξωθεν αὐτῆς, ἀλλ' ἕως σήμερον ὁμοῦ ἐκοιμῶντο ἀμφοτέροι, ἢ τε μήτηρ αὐτοῦ καὶ αὐτός, μήτε νυκτὸς χωρίζεσθαι δυνάμενοι...

Η διαφορετική σχέση που είχαν με τα μέλη της οικογένειάς τους αποτυπώνεται και στους πειρασμούς που είχαν αργότερα, ὅταν αποσύρθηκαν στην ἔρημο. Ο Ιωάννης πείθεται εύκολα, ὅταν ἕνας *λευκοχειμονῶν* που εἶδε στον ὕπνο του, τον διαβεβαιώνει ὅτι *ἰδοὺ τὸν μὲν πατέρα σου ἄλυπον ἐποίησα* και δεν ανησυχεί πλέον για κείνον. Η μοναδική του ἔγνοια εἶναι πλέον η σύζυγός του. Ζητάει ἀπὸ τον Θεό εἴτε να της δώσει την επιθυμία να ακολουθήσει την μοναστική ζωή, εἴτε να την πάρει κοντά του – προφανώς γιατί αν δεν γινόταν ἕνα ἀπὸ αὐτά τα δυο, μια ωραία, ευκατάστατη και νεαρή γυναίκα, που την εγκατέλειψε ο σύζυγός της, θα παντρευόταν ξανά, κάτι που φόβιζε και ἀγχωνε τον Ιωάννη. Ἐτσι, ὅταν με ὄραμα πληροφορεῖται ὅτι η γυναίκα πέθανε, *ἐχάρη χαρὰν μεγάλην σφόδρα*.

Οπτασία πληροφόρησε και τον Συμεών ότι η μητέρα του κατέστη *άλυπος*, αλλά αυτή η πληροφορία δεν τον καθυσάχασε. Συνέχισε όχι μόνο να έχει πειρασμούς σε σχέση με την γερόντισσα και να προσεύχεται για εκείνη, αλλά και να συνομιλεί μαζί της στα οράματά του. Και ο Συμεών ηρέμησε μόνο όταν πληροφορήθηκε ότι η μητέρα του απεβίωσε.

Ενώ λοιπόν ο πατέρας βγαίνει εύκολα τόσο από τους λογισμούς του Ιωάννη όσο και από το αφηγηματικό κάδρο του Λεοντίου, οι δυο γυναίκες αποτελούν πηγή συνεχιζόμενων πειρασμών και θλίψεων για τους δυο αναχωρητές και δράματος για τον συγγραφέα. Επιπλέον η αντίστιξη και ο συσχετισμός της σχέσης του Ιωάννη με την σύζυγό του και του Συμεών με την μητέρα του είναι εκπληκτικής καθαρότητας και απολύτως διαφωτιστικός. Ο πατέρας λειτουργεί στη ζωή του Ιωάννη ως παράγοντας εξατομίκευσης και ανεξαρτησίας. Του παρέχει το περιθώριο και τον απαραίτητο ζωτικό χώρο για να υπάρξει ως ανεξάρτητο άτομο. Αντιθέτως η μητέρα λειτουργεί σαν μαγνήτης που κρατάει το τέκνο προσκολλημένο πάνω της, ει δυνατόν μέσα στη μήτρα της. Το γεγονός ότι η μητέρα συνεχίζει να κοιμάται στο ίδιο κρεβάτι με τον εικοσάχρονο γιο της δεν είναι παρά μια παράμετρος του πλέγματος που τους δένει. Υπό αυτό το πρίσμα, δεν προξενεί εντύπωση το γεγονός ότι ο Συμεών απομακρύνεται από εκείνη μόνο όταν γνωρίζει τον Ιωάννη, ο οποίος, αν και συνομήλικος, ήταν ένας συνειδητοποιημένος και ανεξάρτητος νεαρός άνδρας. Ο Ιωάννης στην αρχή κατευθύνει και χειραγωγεί τον φίλο του στην αποταγή και την αναχώρηση. Λειτουργεί με άλλα λόγια σαν ένας πατέρας στο φαντασιακό του Συμεών, που τον οδηγεί στην απομάκρυνση από τη μητέρα, τον απογαλακτισμό, την εξατομίκευση, η οποία συμβολικά επιτυγχάνεται με την κουρά. Αυτός ο απογαλακτισμός είναι και η έναρξη μιας νέας ζωής για τον Συμεών, όπως ρητά το λέει πρώτα ο Ιωάννης:

«Μηδὲν ῥαθυμῆσης, ἀδελφεὲ Συμεὼν. Ἐλπίζομεν γὰρ εἰς τὸν Θεὸν, ὅτι τῇ σήμερον ἡμέρᾳ ἀνεγεννήθημεν»

και λίγες σελίδες παρακάτω, πριν λάβουν το μοναχικό σχήμα, κάποιιο από τους αδελφούς:

«Μακάριοι ἔστε, ὅτι αὐριον ἀναγεννᾶσθε καὶ γίνεσθαι καθαροί.»

Έτσι λοιπόν ο *Βίος τοῦ Συμεὼν τοῦ διὰ Χριστὸν Σαλοῦ* αρχίζει ακριβώς τη στιγμή που ο ήρωας αντικρίζει για πρώτη φορά τον άνθρωπο που λειτούργησε ως πατρική μεταφορά που κόβει τον ομφάλιο λώρο και απελευθερώνει την επιθυμία του. Ή, για να

το διατυπώσουμε διαφορετικά, όταν έπαψε να αποτελεί προέκταση της μητέρας του και εξατομικεύτηκε. Στην αρχή μάλιστα ο Συμεών είναι ο δευτεραγωνιστής, εκείνος που ακολουθεί τον Ιωάννη και μόνο αφού λαμβάνει το μοναστικό σχήμα, όταν πια έχει συντελεστεί η αναγέννησή του, αρχίζει να λαμβάνει κι εκείνος αποφάσεις, να οδηγεί τις εξελίξεις και σταδιακά να φαίνεται το πνευματικό του μέγεθος. Η δύσκολη δε απόφαση του εμπαιγμού του κόσμου ήρθε πολύ αργότερα, μετά τον θάνατο της μητέρας του και την απαλλαγή από το όποιο πάθος.

3.7.3 Βίος άγ. Θεοδώρου Συκεών

Ο Γεώργιος ο Αρχιμανδρίτης, ο συγγραφέας του *Βίου τοῦ ἁγίου Θεοδώρου Συκεών*²⁹⁴ είχε γνωρίσει τον ήρωά του και οι πληροφορίες που παραθέτει είναι κατά κανόνα αξιόπιστες. Ο Θεόδωρος όμως, σε αντίθεση με τον Πορφύριο και τον Συμεών Σαλό, δεν έδρασε σε κάποιο αστικό κέντρο, αλλά σε μια αγροτική περιοχή κοντά στην Άγκυρα, από όπου καταγόταν²⁹⁵. Η Συκεών ήταν μια μάλλον ασήμαντη κόμη, που η όποια σημασία της οφειλόταν στο γεγονός ότι βρισκόταν πάνω στον οδικό άξονα Κωνσταντινούπολης-Άγκυρας. Από τον δρόμο εκείνο περνούσαν συχνά στρατεύματα, αυτοκρατορικοί υπάλληλοι, εκκλησιαστικοί άνδρες και άλλες σημαντικές προσωπικότητες της εποχής δίνοντας στον Θεόδωρο την δυνατότητα να δικτυωθεί και να αποκτήσει διασυνδέσεις στα υψηλά κλιμάκια της αυτοκρατορικής και εκκλησιαστικής διοίκησης. Πράγματι, αν και σε όλη του την σταδιοδρομία ασχολούνταν κατά κύριο λόγο με τα προβλήματα των συγχωριανών του, ο Θεόδωρος επισκεπτόταν συχνά την πρωτεύουσα και συναντήθηκε με τρεις αυτοκράτορες και τέσσερις πατριάρχες. Άλλωστε ακόμα και η ίδια η ύπαρξή του, σύμφωνα με τον βιογράφο του, οφείλεται στον δρόμο αυτό και τους ταξιδιώτες που μετέφερε.

²⁹⁴ Γεωργίου Αρχιμανδρίτη, *Βίος τοῦ ἁγίου Θεοδώρου Συκεών* (BHG 1748), εκδ. A. J. Festugière, SH 48, Βρυξέλλες 1970.

²⁹⁵ Για τον Θεόδωρο, τον ρόλο που έπαιξε στην ευρύτερη περιοχή της Συκεώνος και την θέση του στην τοπική κοινωνία, βλ. S. Mitchel, *Anatolia: Land, Men and Gods in Asia Minor*, τ. Β', Οξφόρδη 1993, σελ. 122-50 και Claudia Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες, Λονδίνο 2005, σελ. 160-66. Για τον *Βίο τοῦ Θεοδώρου Συκεών* γενικότερα, βλ. Efthymiadis και άλλοι, "Greek Hagiography", σελ. 71-72.

Ο Θεόδωρος Συκεών ήταν νόθος γιος μιας πόρνης²⁹⁶. Αυτό από μόνο του δεν μας εντυπωσιάζει. Πολλοί άγιοι και αγίες της Ύστερης Αρχαιότητας είχαν σκοτεινό, ταραχώδες και αμαρτωλό παρελθόν – η Μαρία η Αιγυπτία (*BHG* 1041z-1044e), της οποίας ο *Βίος* γνώρισε μεγάλη διάδοση, είναι μόνο μια περίπτωση. Εκείνο όμως που καθηλώνει τον σημερινό αναγνώστη και μελετητή του τέλους του αρχαίου κόσμου είναι ο σπάνιος ρεαλισμός του κειμένου. Πράγματι, ο Γεώργιος χρησιμοποιώντας απλή και ανεπιτήδευτη γλώσσα και λίγα αλλά καλά χωνεμένα ρητορικά σχήματα²⁹⁷, πετυχαίνει να φιλοτεχνήσει όχι μόνο ένα απaráμιλλο πορτραίτο αγίου, αλλά να ζωντανέψει την καθημερινότητα στην ύπαιθρο της Αυτοκρατορίας δίνοντάς μας πλούσιες πληροφορίες για τη ζωή και τις συνήθειες σε πολλά επίπεδα, όπως π.χ. στην λατρεία του αγ. Γεωργίου²⁹⁸.

Μετά από ένα σύντομο προοίμιο, το οποίο καταλήγει στην παράκληση του συγγραφέα προς τους αναγνώστες του να προσεύχονται για εκείνον, η αφήγηση αρχίζει τοποθετώντας με θαυμαστή ακρίβεια την Συκεών στον χάρτη και περιγράφοντας με αδρές γραμμές το σκηνικό στο οποίο θα εξελιχθεί η ιστορία μας. Πάνω στον βασιλικό δρόμο που διαπερνά το χωριό βρίσκεται και το πανδοχείο²⁹⁹ της Ελπίδας, η οποία έχει δυο κόρες, την Μαρία και την Δεσποινία³⁰⁰.

Αὗται οὖν αἱ γυναῖκες, κατοικοῦσαι ἐν αὐτῷ (τῷ πανδοχείῳ), ἐξετέλουν καὶ τὴν πρᾶξιν τῶν ἐταιριδῶν (Βίος Θεοδ.Συκ. 3.8-10)

Αν κάτι μας εντυπωσιάζει στην παραπάνω φράση, είναι ο ουδέτερος, ψυχρός τρόπος με τον οποίο ο Γεώργιος αναφέρεται στο επάγγελμα των γυναικών. Ο νεαρός συγγραφέας, αν και μοναχός και ιερωμένος, δεν μπαίνει στη διαδικασία να κρίνει ή να χαρακτηρίσει τις γυναίκες από το επάγγελμά τους. Μάλιστα γράφει «ἐξετέλουν καὶ τὴν

²⁹⁶ Για την πορνεία βλ. St. Leontsini, *Die Prostitution im frühen Byzanz*, Βιέννη 1989.

²⁹⁷ Για την γλώσσα του Γεωργίου Αρχιμανδρίτη, βλ. J. O. Rosenqvist, *Studien zur Syntax und Bemerkungen zum Text der Vita Theodori Syceotae*, Uppsala 1981.

²⁹⁸ C. Walter, “The Origins of the Cult of St. George” *REB* 53 (1995), σελ. 295-326.

²⁹⁹ Για τα πανδοχεία κατά την Ύστερη Αρχαιότητα, βλ. Olivia Remie Constable, *Housing the Stranger in the Mediterranean World. Lodging, Trade and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*, Cambridge 2003, σελ. 11-39.

³⁰⁰ Για τις γυναίκες που εμφανίζονται στον *Βίο*, βλ. Carolyn L. Connor. *Women of Byzantium*, Yale 2004, σελ. 146-159.

πραῖξιν τῶν ἑταιριδῶν» διαχωρίζοντας ουσιαστικά το είναι από το επάγγελμά τους. Η πράξη παρουσιάζεται ξένη προς τον χαρακτήρα των γυναικών, επίκτητη και όχι σύμφυτη.

Σε αυτό το πανδοχείο κάποιο βράδυ κατέλυσε και ένας αυτοκρατορικός ταχυδρόμος, ο Κοσμάς, *ἐπίσημος ἄνδρας*.

θεασάμενος την Μαρίαν εὖοπτον καὶ ἐν ἐπιθυμίᾳ ταύτης γενόμενος ἐκοιμήθη μετ' αὐτῆς (Βίος Θεοδ.Συκ. 3.16-7).

Η ουδετερότητα και η ψυχραιμία με την οποία αντιμετωπίζει την πορνεία ο Γεώργιος μας παραξενεύει για ακόμα μια φορά. Και με δεδομένο ότι κατά τη συνουσία του Κοσμά και της Μαρίας έγινε και η σύλληψη του αγίου, έχει ιδιαίτερη αξία το κίνητρο που μας παρουσιάζει ο Γεώργιος: ο Κοσμάς κοιμήθηκε με την κοπέλα όχι εξαιτίας θεϊκής εμπνεύσεως ή εντολής, αλλά από σαρκική επιθυμία. Η θεία παρέμβαση έρχεται, όπως με σαφήνεια λέει ο συγγραφέας, εκ των υστέρων:

Συλλαβοῦσα τοίνυν ἐντεῦθεν ἡ γυνὴ βλέπει κατ' ὄναρ ἀστέρα παμμεγέθη τε καὶ λαμπρὸν οὐρανόθεν ἐπὶ τὴν κοιλίαν αὐτῆς κατελθόντα (Βίος 3.17-9).

Όπως ξέρουμε, όταν γεννήθηκε ο Χριστός εμφανίστηκε ένα άστρο στους ουρανοὺς και ήταν αυτό που οδήγησε τους Μάγους της ανατολής στο Θείο Βρέφος. Αστέρια όμως προλέγουν και την γέννηση ή την λαμπρή πορεία και άλλων αγίων της εποχής, όπως του Δανιήλ του Στυλίτη. Η Μαρία όμως τρόμαξε και ξύπνησε και τον εφήμερο εραστή της για να του διηγηθεί το όνειρο και ο Κοσμάς, που αμέσως κατάλαβε τι σήμαινε, της εξήγησε:

«φύλαξον σεαυτήν, εἴ πως ἐπίδοι ο θεός, γύναι, καὶ καρπὸν δώῃ σοι τῆς ἐπισκοπῆς ἀξιώθησόμενον κλήρου» (Βίος 3.22-24)

Τα λόγια του μελλοντικού πατέρα είναι πολύ καλά επιλεγμένα και όχι μόνο προφητεύουν με θαυμαστή ακρίβεια το μέλλον, αλλά και την σχέση των γονιών με το παιδί τους. Αφού την συμβουλεύει να προσέξει κατά την διάρκεια της κύησης, της λέει ότι ο Θεός θα χαρίσει σε εκείνη (σοι) γιο, ο οποίος θα γίνει επίσκοπος. Από την πρώτη στιγμή ο Κοσμάς διαχωρίζει την θέση του από τον καρπό της συνεύρεσής τους και ρίχνει όλες τις ευθύνες αναφορικά με το παιδί (κύηση, ανατροφή, σταδιοδρομία) στη Μαρία.

Καὶ ταῦτα εἰπὼν, ἐξελθὼν τὸ πρωῖ, ἦννε τὴν ὁδὸν αὐτοῦ χαίρων (Βίος 3.24-5)

Χαρούμενο μας παρουσιάζει ο Γεώργιος τον γεννήτορα του αγίου να αποχωρεί από την κόμη, από την αφήγηση, αλλά και από τις ζωές της Μαρίας και του Θεόδωρου.

Δεν μας διευκρινίζει όμως αν η χαρά του οφειλόταν στην ελπίδα ότι θα γίνει πατέρας ενός σημαντικού ανθρώπου ή μόνο στην ευφορία που του έφερε η σεξουαλική επαφή με την *εὐοπτον πόρνη*.

Η απόφαση για το αν έπρεπε να κρατήσει το παιδί, φαίνεται ότι δεν να ήταν εύκολη για την Μαρία, αφού πήγε να συμβουλευτεί και έναν μοναχό με προορατικό χάρισμα που διέμενε στο διπλανό χωριό³⁰¹. Και αυτός με την σειρά του της προφήτεψε ότι θα φέρει στον κόσμο έναν σημαντικό άνθρωπο. Τα ίδια άκουσε και από τον Θεοδόσιο, τον μελλοντικό επίσκοπο Αναστασιουπόλεως³⁰². Η άνεση με την οποία μια πόρνη συναναστρέφεται και συνομιλεί με πνευματικούς και ιερωμένους εντυπωσιάζει τον σύγχρονο αναγνώστη, καθώς η εικόνα που έχουμε εμείς σήμερα για τις γυναίκες που εξασκούν το συγκεκριμένο επάγγελμα είναι εντελώς διαφορετική. Τόσο η Μαρία, όσο και η μητέρα της και η αδελφή της, δεν φαίνεται να φέρουν κάποιο κοινωνικό στίγμα ούτε να είναι απομονωμένες, αλλά μάλλον το αντίθετο συμβαίνει. Η Μαρία μάλιστα αργότερα παντρεύτηκε τον Δαυίδ τον Προτίκτορα και μετακόμισε στην Άγκυρα³⁰³.

Σε αντίθεση με τον Μάρκο τον Διάκονο, ο οποίος όπως είδαμε αποφεύγει να αναφέρει ακόμα και βασικές πληροφορίες σχετικά με την καταγωγή, την οικογένεια και την ανατροφή του ήρωά του, ο Γεώργιος επιμένει πολύ σε αυτές –σταθήκαμε ήδη στην λεπτομερέστατη περιγραφή της σύλληψής του. Αν ο Μάρκος διέγραψε τον πατέρα και κατ' επέκταση όλη την οικογένεια του Πορφυρίου, ο Γεώργιος τον αναδεικνύει, αν δεν τον επινοεί κιόλας: ο Θεόδωρος δεν ήταν ο νόθος γιος μιας πόρνης κάποιου επαρχιακού πανδοχείου, αλλά γιος *ἐπισήμου τινός ἀνδρός (...) τοῦ ἐν ἵπποδρομίῳ εὐδοκιμήσαντος ἐν τῇ τῶν καμηλοπήδων τάξει, ἐκτελοῦντος ἀποκρίσεις τοῦ βασιλέως*³⁰⁴.

Το ίδιο συγγραφικό σχεδιασμό ακολουθεί με συνέπεια ο Γεώργιος και για τα παιδικά και τα εφηβικά χρόνια του Θεοδώρου, τα οποία επίσης μας τα περιγράφει με εξαντλητικές λεπτομέρειες, όπως τα πληροφορήθηκε από αφηγήσεις του ίδιου του πρωταγωνιστή, αλλά και συγχωριανών του, συνομηλίκων του, συμμαθητών του³⁰⁵. Μας

³⁰¹ *Βίος Θεοδώρου Συκεών*, 4.1-13.

³⁰² *Βίος Θεοδώρου Συκεών*, 4. 13-15.

³⁰³ *Βίος Θεοδώρου Συκεών*, 25.1-7.

³⁰⁴ *Βίος Θεοδώρου Συκεών*, 3.12-4.

³⁰⁵ *Βίος Θεοδώρου Συκεών*, 22.1-8.

δίνει έτσι την ευκαιρία να ψηλαφήσουμε όχι μόνο τα γεγονότα που διαμόρφωσαν έναν άγιο, αλλά τον τρόπο και τη νοοτροπία ενός παιδιού που μεγάλωσε νόθο, χωρίς πατέρα, ως γιος μιας πόρνης στην επαρχία.

Φαίνεται ότι η Μαρία είχε πιστέψει τόσο πολύ τα λόγια του Κοσμά και του προορατικού γέροντα, ώστε φρόντισε να προετοιμάσει τον γιο της για το λαμπρό μέλλον που τον περίμενε. Έτσι, όταν αποτυχαίνει με παρέμβαση του αγ. Γεωργίου η προσπάθειά της να τον στείλει στην Κωνσταντινούπολη³⁰⁶ (πίστευε άραγε ότι ο μικρός θα συναντούσε τον πατέρα του; ότι ο Κοσμάς θα αναλάμβανε την εκπαίδευση και την ανατροφή του; ότι θα τον βοηθούσε να σταδιοδρομήσει; Είχε λησμονήσει εκείνο το σοι;), τον στέλνει στο σχολείο. Ο Θεόδωρος, παρότι καταγόταν από μια οικογένεια εργαζομένων γυναικών, ήταν από εκείνα τα τυχερά παιδιά που είχαν την ευκαιρία να αφοσιωθούν στις σπουδές τους. Είναι απίθανο η Μαρία να είχε λάβει κάποια εκπαίδευση, είναι φανερό πάντως ότι αναγνώριζε την αξία των σπουδών καθώς και το γεγονός ότι ανέλαβε η ίδια στο ακέραιο και τις υποχρεώσεις του πατέρα απέναντι στο τέκνο, αναφορικά με την εκπαίδευση, την κατάρτισή του, την προετοιμασία του για την ενήλικη ζωή.

Ο Θεόδωρος περιγράφεται ως έξυπνος και επιμελής μαθητής, αγαπητός στους συμμαθητές του και κοινωνικός, πολύ διαφορετικός δηλαδή από τον μοναχικό και ακοινωνήτο Αντώνιο. Του άρεσε να διακρίνεται στα παιχνίδια και τα αθλήματα, παρότι απέφευγε τους καυγάδες³⁰⁷. Η σχέση με την μητέρα του εκείνη την περίοδο φαίνεται ότι ήταν στενή. Η Μαρία είχε τον δικαιολογημένο, αν λάβει κανείς υπόψη του τα ποσοστά της παιδικής θνησιμότητας την εποχή εκείνη, φόβο ότι ο γιος της θα πεθάνει και για αυτό του είχε μεγάλη αδυναμία και τον φρόντιζε ιδιαίτερα³⁰⁸. Μάλιστα, όταν ο Θεόδωρος μεγάλωσε και πήγε στο σχολείο τόσο η ίδια όσο και η μητέρα και η αδελφή της σταμάτησαν, σύμφωνα με τον Γεώργιο, να εκδίδονται,³⁰⁹ κάτι που ασφαλώς θα βοήθησε στην κοινωνικοποίηση του παιδιού, αν και, όπως είναι φυσικό, στη μικρή κοινωνία της Συκεών, οι παλιές δραστηριότητες των γυναικών και η καταγωγή του Θεοδώρου θα ήταν

³⁰⁶ *Βίος Θεοδώρου Συκεών*, 5.7-14.

³⁰⁷ *Βίος Θεοδώρου Συκεών*, 5.21-7.

³⁰⁸ *Βίος Θεοδώρου Συκεών*, 5.14-8. Η Μαρία είχε στολίσει τον γιο της με χρυσή ζώνη και άλλα κοσμήματα, βλ. *Βίος Θεοδώρου Συκεών*, 5.8-10 και 12.10-13.

³⁰⁹ *Βίος Θεοδώρου Συκεών*, 6.2-4.

γνωστές. Για αυτό τον λόγο και ο Θεόδωρος ήταν πάντα έτοιμος να αντιδράσει δυναμικά, αν κάποιος από τους συμμαθητές του ανέφερε *τι τῶν ἀτόπων*³¹⁰.

Η πρώτη ρωγμή στη στενή σχέση του Θεοδώρου με την μητέρα του εμφανίζεται όταν έγινε περίπου δέκα ετών. Μάγειρας τότε στο πανδοχείο ήταν κάποιος Στέφανος, ευσεβής και φιλακόλουθος, τον οποίο οι γυναίκες αγαπούσαν και *εἶχον ὡς πατέρα διὰ τὸ φιλόχριστον εἶναι*³¹¹.

Ο Στέφανος είναι ο πρώτος άνδρας που εισβάλλει στο στενό περιβάλλον και τη ζωή του Θεοδώρου. Μέχρι τότε το αγόρι περιστοιχιζόταν μόνο από γυναίκες, την μητέρα του, την γιαγιά, την θεία, την μικρή αδελφή του. Έχει ιδιαίτερη σημασία ότι ο άνδρας αυτός έρχεται με την έγκριση της μητέρας. Ήταν η Μαρία που πρώτη, μαζί με τις άλλες γυναίκες του πανδοχείου, ενέκρινε το ήθος και την συμπεριφορά του Στεφάνου και κατόπιν τον είδε και τον πρόσεξε ο Θεόδωρος, όπως γίνεται σαφές και από την αφήγηση του Γεωργίου. Συνεπώς ο Θεόδωρος δεν προσκολλάται σε έναν τυχαίο, δεν βλέπει ως αυθεντία τον οποιονδήποτε, αλλά κάποιον που η Μαρία προφανώς ασυνείδητα του σύστησε.

Περνούσε αρκετό χρόνο με τον Στέφανο κάνοντας περιπάτους στις εκκλησίες της περιοχής, αλλά εκείνο που εντυπωσίασε τον μικρό Θεόδωρο ιδιαίτερα ήταν η αλλαγή των διατροφικών συνηθειών του Στεφάνου κατά την προ του Πάσχα περίοδο:

Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς πᾶσαν τὴν τῶν βρωμάτων αὐταῖς ὑπηρεσίαν ποιῶν, ἐνήστευεν ἕως ἑσπέρας, μηδενὸς μεταλαμβάνων, εἰ μὴ ὀλίγων κολλύβων καὶ ὕδατος (Βίος Θεοδ.Συκ. 6.10-13)

Ενώ οι γυναίκες ασκούν ένα επάγγελμα που φροντίζει το σώμα και επικεντρώνεται στην ικανοποίηση των βιολογικών του αναγκών (στέγη, ξεκούραση, τροφή, σεξ), ο Στέφανος υποβάλλει στον Θεόδωρο την λογική της περιφρόνησης της σάρκας, του ελέγχου και του περιορισμού των αναγκών της. Ένα δίπολο εμφανίζεται αίφνης στη ζωή του Θεοδώρου που βασίζεται σε διαφορετικές αντιλήψεις και συμπεριφορές περί του σώματος και με εκφραστές ανθρώπους διαφορετικού φύλου. Ένα δίπολο που δεν αργεί να γίνει δίλημμα –τίνος το παράδειγμα, τίνος την επιταγή να ακολουθήσει: του Στεφάνου ή της Μαρίας;

³¹⁰ Βίος Θεοδώρου Συκεών, 5.24-5.

³¹¹ Βίος Θεοδώρου Συκεών, 6.1-14.

Απάντηση σταθερή δεν μπορεί ακόμα να δώσει, οπότε προσπαθεί να ικανοποιήσει και τα δυο άκρα. Με ψέματα και δικαιολογίες δεν επιστρέφει το μεσημέρι μετά το σχολείο στο σπίτι για το γεύμα. Επιχειρεί δηλαδή να διατηρήσει αδιατάρακτη στην επιφάνεια την σχέση του με την μητέρα, ενώ υπόγεια και μυστικά ακολουθεί το παράδειγμα του Στέφανου. Έστω και με αυτόν τον τρόπο, ο Στέφανος γίνεται ο καταλύτης του απογαλακτισμού, της άρνησης του Θεόδωρου να είναι ταυτισμένος με την μητέρα του, να αποτελεί προέκταση του εγώ της. Έστω και με αυτόν τον τρόπο, ο Θεόδωρος αρχίζει να διαμορφώνει την δική του, ξεχωριστή προσωπικότητα, η οποία φαινομενικά τουλάχιστον, δεν έχει καμιά σχέση με εκείνη της μητέρας του, αλλά βρίσκεται στον αντίποδα.

Η μυστική «πατροθεσία» του Στεφάνου από τον Θεόδωρο τον κάνει ανυπάκουο προς τις επιθυμίες και τις επιταγές της μητέρας, κάτι που η Μαρία δεν ήταν διατεθειμένη να ανεχτεί. Δεν ήταν διατεθειμένη να βλέπει τον γιο της ξαφνικά να αρνιέται να τραφεί και να υποσιτίζεται. Και αφού ο Θεόδωρος δεν έδινε σημασία στις δικές της νουθεσίες και απειλές, επιστράτευσε την μητέρα της και τον Στέφανο και οργάνωσε μια επιχείρηση να τον μεταπείσουν³¹².

Στον *Βίο* δεν αναφέρεται ρητώς, αλλά φαίνεται ότι ο Θεόδωρος βίωσε αυτή την απροσδόκητη συμμαχία του προτύπου του με τον αντίπαλο ως προδοσία. Δεν μπορεί να είναι τυχαίο ότι ο Στέφανος ως υπόδειγμα και σύντροφος εξαφανίζεται από τον *Βίο* μετά από αυτή την παρέμβαση στο πλευρό της Μαρίας. Ο Θεόδωρος θα βρει άλλο παράδειγμα, σύντροφο, προστάτη, φανταστικό πατέρα, στο πρόσωπο του αγίου Γεωργίου. Αυτός θα τον στήριζε πλέον σε περιόδους δοκιμασίας, αυτός θα τον προφύλασσε από τους δαίμονες ή τα εμπόδια που έβαζε η μητέρα του στην πνευματική του εξέλιξη, αυτός θα τον συντρόφευε κατά τις νυχτερινές επισκέψεις του στις εκκλησίες αρχικά έχοντας την μορφή του Στεφάνου και αργότερα ως νεαρός άνδρας.

Δεν θα επιμείνουμε περισσότερο στη σχέση που ανέπτυξε ο Θεόδωρος με τον άγιο Γεώργιο, καθώς η μελέτη της υπερβαίνει τα όρια της θεματικής μας. Οφείλουμε όμως να επισημάνουμε ότι ο Θεόδωρος δεν ξεπέρασε ολότελα την ανάγκη του να ακολουθεί το παράδειγμα μεγαλύτερων ανδρών, να δέχεται τις οδηγίες τους και να ακούει τις

³¹² *Βίος Θεοδώρου Συκεών*, 6.21-33.

συμβουλές τους. Έτσι, κατά το πρότυπο του Αντωνίου³¹³, επισκέπτεται γέροντες της περιοχής για να επωφεληθεί από την συναναστροφή τους και να διδαχθεί από τον κανόνα τους³¹⁴. Και όταν κάποιος συντοπίτης του τού φέρνει τον δαιμονισμένο γιο του για να τον θεραπεύσει, ο δεκαπεντάχρονος Θεόδωρος, που ποτέ πριν δεν έχει κάνει κάτι τέτοιο και δεν ξέρει πώς να φερθεί, ακολουθεί τις οδηγίες του άνδρα.

Θα πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι η επιθυμία του να απομακρυνθεί και να διαφοροποιήσει τον εαυτό του από τον τρόπο ζωής και το παράδειγμα της μητέρας του, σε συνδυασμό από τη μια μεριά με την περαιτέρω ριζοσπαστικοποίηση της άσκησης για τον περιορισμό της σάρκας που του είχε υποβάλει ο Στέφανος κι από την άλλη με την ανάγκη του να κρατάει, όσο ήταν δυνατόν, κρυφή από την οικογένεια την απομάκρυνση από τους μητρικούς κόλπους, οδήγησαν τον Θεόδωρο στην υιοθέτηση ακραίων αντικοινωνικών και, χωρίς υπερβολή, αυτοκτονικών συμπεριφορών.

Έτσι, όταν έγινε 14 ετών δεν του ήταν πλέον αρκετό να εγκλείεται την περίοδο από τα Θεοφάνεια ως το Πάσχα σε ένα δωμάτιο του σπιτιού του χωρίς να μιλάει σε κανέναν για δύο εβδομάδες³¹⁵, αλλά έσκαψε ένα υπόγειο δωμάτιο κάτω από το ιερό της Αρτέμιδος που βρισκόταν στην περιοχή και διέμεινε εκεί καθ' όλη αυτή την περίοδο. Σύμφωνα με τον Γεώργιο η είσοδος στο υπόγειο είχε πανηγυρικό χαρακτήρα και συμμετείχαν κληρικοί και λαϊκοί της περιοχής: η γιαγιά του τον προμήθευε με τροφή κάθε Σάββατο, ενώ ο επίσκοπος Θεοδόσιος επικρότησε το τόλμημα του εφήβου³¹⁶. Στα δεκαέξι του ο ήρωάς μας έκανε ένα ακόμα βήμα: ανέβηκε στην κορυφή του βουνού της περιοχής και έσκαψε ένα λαγούμι κάτω από έναν γιγαντιαίο βράχο. Ετούτο το κρησφύγετο κρατήθηκε μυστικό από την οικογένεια και τους θαυμαστές του. Μόνο ένας διάκονος το γνώριζε, ο οποίος είχε αναλάβει να τον προμηθεύει με τροφή και νερό. Εκεί θαμμένος ο Θεόδωρος έζησε για δύο χρόνια, μέχρι οι που δικοί του υποψιάστηκαν τις συχνές βόλτες του διακόνου στο βουνό και τον πίεσαν να τους πει την αλήθεια. Αμέσως έτρεξαν στο σημείο που τους υπέδειξε και τον ξέθαψαν ημιθανή και σκωληκόβρωτο³¹⁷.

³¹³ *Βίος Αντωνίου*, 3.3-4, 136.

³¹⁴ *Βίος Θεοδώρου Συκεών*, 14.

³¹⁵ *Βίος Θεοδώρου Συκεών*, 10.9-17.

³¹⁶ *Βίος Θεοδώρου Συκεών*, 16.

³¹⁷ Και ο Μ. Αντώνιος μεταφέρθηκε ημιθανής στο ναό του χωριού του από το μνήμα στο οποίο ασκούνταν, βλ. *Βίος Αντωνίου*, 8, 156-8.

Η περιγραφή του Γεωργίου της κατάστασης στην οποία είχε περιέλθει το σώμα του δεκαοχτάχρονου έπειτα από δυο χρόνια ακινησίας μέσα στο χώμα, χωρίς να τον βλέπει το φως ή ο καθαρός αέρας, είναι τόσο ρεαλιστική, ώστε καταλήγει να είναι ενοχλητική³¹⁸.

Η άσκηση του Θεοδώρου αποσκοπεί στον περιορισμό του σώματος. Μοιάζει να προσπαθεί ει δυνατόν να το εξαφανίσει. Έτσι ενώ οι στυλίτες άγιοι καθώς τελειώνονται πνευματικά ορθώνουν το ανάστημά τους σε όλο και πιο ψηλούς στύλους ώστε να καταστεί η παρουσία τους, η σωματική τους παρουσία, κατάδηλη σε όλο και μεγαλύτερη ακτίνα, ο Θεόδωρος όσο πιο ψηλά ανεβαίνει, και πνευματικά αλλά και στο βουνό, τόσο πιο βαθιά θάπτει το κορμί του. Είναι αυτός, ο γιος της πόρνης, που φαίνεται ότι, όσο και αν αποστρέφεται την αγκαλιά της μάνας του, την κληρονομιά της, τόσο επιθυμεί να βρεθεί μέσα στην υγρή και ασφαλή μήτρα της. Και επειδή κάτι τέτοιο είναι αδύνατον, ο Θεόδωρος σκάβει τη γη και χώνεται μέσα σε μια χωμάτινη, τεχνητή μήτρα ικανοποιώντας έτσι την επιθυμία του και ταυτόχρονα τιμωρώντας τον εαυτό του για αυτό. Ή αργότερα κατασκευάζει ένα χάλκινο κλουβί και κρύβεται μέσα του. Όσο όμως και αν το πάλεψε και παρά τις «προδοσίες» της μητέρας του, κατάφερε να την ξεπεράσει σε ένα βαθμό μόνο όταν εκείνη πέθανε και την πένθησε –όπως συνέβη και με τον άλλο άγιο που δεν είχε πατέρα και τον οποίο συζητήσαμε προηγουμένως, τον Συμεών τον Σαλό.

Όταν γράφω για «προδοσίες» της μητέρας, αναφέρομαι πρωτίστως στον γάμο της με τον Δαυίδ τον Προτίκτορα και δευτερευόντως στη γέννηση της μικρής αδελφής του Θεοδώρου, της Βλάπτας. Όταν ο Θεόδωρος είχε κλείσει τα 18 και αφού είχε ήδη ζήσει δυο χρόνια θαμμένος στην κορυφή του βουνού, κατόρθωμα για το οποίο χειροτονήθηκε αντικανονικά πρεσβύτερος από τον Θεοδόσιο, η Μαρία αφού πήρε το μέρος της παρουσίας που της αναλογούσε, παντρεύτηκε:

Ἡ δὲ μήτηρ αὐτοῦ, οὐ τὰ τοῦ κυρίου, ἀλλὰ τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσα, καὶ πρὸς τὸν ἴδιον γόνον τὰ φίλτατα σπλάγχνα ποθεινῶς μὴ ἀποσώζουσα, ὡς αἵτινες μητέρες περὶ τοὺς παῖδας ὡς πῦρ τῷ πόθῳ περικαίονται, καταλιποῦσα τὸν ἀγιώτατον αὐτῆς υἱόν, καὶ τὸ ἀρμόζον αὐτῇ μέρος τῆς οὐσίας λαβοῦσα, ζεύγνυται περιφανεστάτῳ ἀνδρὶ προτίκτορι ἐν τῇ Ἀγκυρανῶν μητροπόλει, τοῦνομα Δαυῖδ. Ἡ δὲ ταύτης

³¹⁸ Βίος Θεοδώρου Συκεῶν, 20.13-26.

ἀδελφή Δεσποινία καὶ ἡ μήτηρ αὐτῆς Ἑλπίδια καὶ ἡ ἀδελφή τοῦ ἁγίου Βλάττα οὐκ ἠνέσχοντο αὐτοῦ χωρισθῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸν ἐνάρετον αὐτοῦ βίον ἀναθεωροῦσαι μιμεῖσθαι τὸ κατὰ δύναμιν ἐσπούδαζον (Βίος 25.1-10)

Ἡ σφοδρότητα με την οποία επιτίθεται ο Γεώργιος στη Μαρία επειδή φρονούσε τὰ τῆς σαρκὸς μας εἶναι πιο οικεῖος για ἓναν μοναχὸ και συγγραφέα αγιολογικοῦ ἔργου, ἀπὸ το ουδέτερο και αποστασιοποιημένο ὕφος της αρχῆς. Ἀς ἐπισημάνουμε στο σημεῖο αὐτὸ ὅτι ο γάμος της Μαρίας με τον Δαυὶδ ἦταν ο πρῶτος της, ἀφοῦ τόσο ο Θεόδωρος ὅσο και προφανῶς ἡ ἀδελφὴ του εἶναι παιδιὰ που συνελήφθησαν την εποχὴ που ἡ Μαρία εργαζόταν και ὡς πόρνη. Και ὅτι ο Θεόδωρος ἦταν ἐκεῖνος που πρῶτος με τα μυστικά και τα ψέματά του τὴν ἐδίωξε ἀπὸ την ζωὴ του. Ποιο ἦταν λοιπὸν το πρόβλημα; Ἦταν μόνον ζήτημα εικόνας; Μήπως ο Θεόδωρος ἐνοχλήθηκε που ἡ μητέρα του χρησιμοποίησε την παρουσίαν της για την προσωπικὴ της ζωὴ και δεν την παραχώρησε σε ἐκεῖνον³¹⁹; Μήπως ἡ Μαρία με τον γάμο της χαλούσε το ἀρυτίδωτο ἀπὸ σαρκικά πάθη προφίλ του γιου της, το ὁποῖο υπηρετούσαν οἱ ἄλλες γυναῖκες της οικογένειας;

Πιθανότατα να ἐπαιξαν ρόλο και αὐτοὶ οἱ παράγοντες στην δυσἀρέσκεια του Θεοδώρου. Ἀλλὰ ἐκεῖνο που της καταλογίζει ο Γεώργιος ἦταν ὅτι ἡ Μαρία δεν ποθοῦσε με τα πολυαγαπημένα σπλάχνα της τον γιο της· ὅτι σε ἀντίθεση με ἄλλες μανάδες, δεν περικαϊόταν ἀπὸ τον πόθο του γιου. Ο Θεόδωρος δηλαδὴ ἀπαιτεῖ ἀπὸ την μητέρα του να τον ἐπιθυμεί και να ἐρχεται κοντά του, ἐνῶ ἐκεῖνος την ἀποστρέφεται και την ἀποφεύγει. Ἀπαιτεῖ με ἄλλα λόγια ἀπὸ την Μαρία να γίνῃ ο καθρέφτης του δικοῦ του πόθου για κείνη. Ἀλλὰ ἡ Μαρία δεν συμπεριφέρεται ἔτσι. Διατηρεῖ την αὐτονομία της και δεν δέχεται να παίξει τον ρόλο της μητέρας του Ἱεροῦ Ἀνδρός. Ἐτσι παντρεύεται τον Δαυὶδ ἀφοῦ πήρε το μέρος της οικογενειακῆς παρουσίας που της ἀναλογούσε. Πράττει δηλαδὴ το ἐντελῶς ἀντίθετο ἀπὸ τον γιο της: ὅταν ἦταν δώδεκα ἢ δεκατριῶν χρονῶν και ζούσε στο Μαρτύριο του αγ. Γεωργίου, ἡ μητέρα του και ἡ γιαγιά του ἐπισκέφθηκαν σε μια προσπάθεια να τον πείσουν να ἐπιστρέψῃ στο σπίτι τους. Ἐκεῖνος τότε, νομίζοντας ὅτι νοιάζονταν μόνον για τα πολυτελῆ ρούχα και κοσμήματα που φορούσε, τα πέταξε μπροστά τους και τις ἐδίωξε³²⁰. Ο Θεόδωρος προσπάθησε να κόψει τις γέφυρες

³¹⁹ Ἡ Δεσποινία κατέστησε μετὰ τον θάνατό της μοναδικὸ της κληρονόμο τον ἀνιψιὸ της, *Βίος Θεοδώρου Συκεῶν*, 25.12-14.

³²⁰ *Βίος Θεοδώρου Συκεῶν*, 12.

αρνούμενος την οικογενειακή περιουσία. Η Μαρία, αντιθέτως, τις κόβει διεκδικώντας την, αφού σε περίπτωση που αποκτούσε τέκνα με τον σύζυγό της, η περιουσία θα άνηκε σε κείνα, τα νόμιμα τέκνα και όχι στον νόθο Θεόδωρο. Τελικά, η λύση που δίνει η Μαρία στη σχέση της με τον Θεόδωρο είναι πολύ πιο οριστική και αμετάκλητη, από αυτές που προσπάθησε να βάλει εκείνος ακολουθώντας τους διάφορους κανόνες του. Εξ ου και η οδύνη του γιου.

Ο θάνατος της Μαρίας ήταν η αφορμή να ξεσπάσει όλη η καταπιεσμένη αγάπη του Θεόδωρου. Τον πληροφορήθηκε από έναν αγγελιοφόρο, ο οποίος ήρθε από την Άγκυρα για να τον πληροφορήσει για την απώλεια και για το πώς θα παραλάβει την περιουσία της. Όμως ο Θεόδωρος συντετριμμένος όχι μόνο δεν ήταν σε θέση να συζητήσει κληρονομικά και περιουσιακά θέματα, αλλά δεν μπορούσε να αποδεχτεί τον θάνατό της:

ἔφη τῷ ἀπαγγείλαντι αὐτῷ· «ψεύδη, φησίν, καὶ οὐκ ἀληθεύεις· ἡ ἐμὴ γὰρ οὐκ ἐτελεύτησε μήτηρ.» Τοῦ δὲ δισχυριζομένου ἐπὶ τούτου, ὡς ἰδίους ὀφθαλμοῖς ἐωρακότος, ἀπεκρίθη αὐτῷ πάλιν· «εἶπόν σοι ὅτι οὐκ ἀληθεύεις· ἡ ἐμὴ μήτηρ οὔτε ἀπέθανεν οὔτε ἀποθνήσκει, μὴ γένοιτο· ἀλλὰ καὶ σύνεστί μοι καὶ ζῆ, καὶ διαμένει εἰς τὸν αἰῶνα.» (Βίος, 33.9-10)

Με αυτή την πεποίθηση, ότι η μητέρα του δεν πέθανε, αλλά ότι είναι και ζει μαζί του, ο Θεόδωρος ξεκίνησε να πενθεί την απώλειά της με τον τρόπο που γνώριζε καλλίτερα, με νηστεία και προσευχή.

3.8 Συμπεράσματα

Κατά κανόνα οι ήρωες και οι ηρωίδες των Βίων είναι τέκνα και όχι γονείς. Εξαρχής λοιπόν ο Βίος δεν εστιάζει στον πατέρα ή την μητέρα, αλλά στο παιδί. Η αδιαφορία των συγγραφέων για την περίοδο πριν από την μοναστική κουρά είναι μια επιπλέον δυσκολία που αντιμετωπίζουμε στην προσπάθειά μας να συλλέξουμε πληροφορίες για τον πατέρα. Θέμα των έργων αυτών είναι η πνευματική πορεία, η πνευματική τελείωση του πρωταγωνιστή και οι συγγραφείς –όπως ίσως και το αναγνωστικό τους κοινό– βιάζονται να φθάσουν σε αυτά, με αποτέλεσμα οι αναφορές στην οικογένεια, την γέννηση, την ανατροφή του αγίου να είναι περιορισμένες.

Ακόμα όμως και σε αυτές τις λίγες αναφορές, ο ρόλος που δίνεται στον πατέρα είναι περιορισμένος. Ενώ η μητέρα αποτελεί ισχυρή επιρροή κατευθύνοντας ουσιαστικά τον όσιο ή την οσία προς τον συγκεκριμένο τρόπο ζωής, της επιφυλλάσσεται δηλαδή ένας ρόλος του δεν υπήρχε στις αρχαίες βιογραφίες ή τους Βίους των εθνικών Ιερών Ανδρών, ο πατέρας βρίσκεται στο περιθώριο. Υπάρχει μάλιστα η τάση να περιοριστεί ακόμα περισσότερο ο ρόλος του. Είναι ενδεικτικό ότι ο θάνατος του πατέρα σε πραγματικό ή φαντασικό επίπεδο αποτελεί την αναγκαία συνθήκη για να αναχωρήσει κανείς από τον κόσμο.

Παρόλα αυτά το έργο που καλούνταν ο πατέρας να επιτελέσει δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως ασήμαντο. Ήταν παιδαγωγός και ο κατεξοχήν υπεύθυνος να προετοιμάσει και να εντάξει τα τέκνα του στην κοινωνία, στην ενήλικη ζωή. Έτσι, παιδιά που για κάποιον λόγο μεγάλωσαν χωρίς πατέρα, μόνο με τις μητέρες τους, παρουσιάζονται είτε να αναζητούν πατρικά πρότυπα, είτε να βρίσκονται σε σύγχυση. Από αυτή την πλευρά η άρνησή τους να αποδεχτούν τις ευθύνες και τις υποχρεώσεις αλλά και τα πλεονεκτήματα που προσέφερε η ενήλικη κοσμική ζωή και η υιοθέτηση των ασκητικών πρακτικών στις οποίες τους ωθούσε η μητέρα, μοιάζει, αν όχι με αδυναμία να χειραφετηθούν, με προσκόλληση στην παιδική τους ηλικία.

4. Ικέτης και κύριος: Ο πατέρας του λαϊκού

Θέλει να συνεχίσει να ζει
μέσα από κάτι –στην περίπτωση αυτή
μέσω του αριστουργήματός του,
του γιου του.
Arthur Miller

4.1 Εισαγωγή

Ένα σημαντικό και πολύ ενδιαφέρον κομμάτι της αγιολογικής λογοτεχνίας αποτελούν τα *Θαύματα*, σύντομες κατά κανόνα ιστορίες, οι οποίες περιγράφουν θαυμαστές ενέργειες ενός αγίου, είτε αυτός βρισκόταν ακόμα εν ζωή είτε και μετά τον θάνατό του³²¹. Συνήθως αφηγούνται θεραπείες διαφόρων ασθενειών, οι οποίες συνήθως είναι χρόνιες³²², χωρίς να παραβλέπουν και πλήθος άλλων παρεμβάσεων που καλύπτουν όλο το φάσμα των προβλημάτων που αντιμετώπιζαν οι άνθρωποι εκείνης της εποχής. Έτσι τα *Θαύματα του αγίου Δημητρίου* (BHG 499-523) εστιάζουν στην προστασία της Θεσσαλονίκης από τις βαρβαρικές επιδρομές³²³, ενώ αλλού ο άγιος προκαλεί με τις προσευχές του βροχές, που

³²¹ Για την λατρεία των λειψάνων, βλ. M. Kaplan, “De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du Ve au XIIe siècle”, E. Bozóky και Anne-Marie Helvétius, *Les reliques. Objects, cultes, symbols. Actes du colloque international d l’Université du Littoral-Côte d’Opale (Boulogne-sur-Mer) 4-6 septembre 1997*, Brepols 1999, σελ. 19-38.

³²² O K. Park, “Medicine and Society in Medieval Europe, 500-1500”, F. Wear (επ.), *Medicine in Society: Historical Essays*, Cambridge 1992, σελ. 54-90, παρατηρεί ότι τα θαύματα που καταγράφονταν τους πρώτους αιώνες αφορούσαν κυρίως χρόνια νοσήματα. Για τις ασθένειες που αναφέρονται συχνότερα στις αγιολογικές πηγές, βλ. E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e – 7e siècles*, Παρίσι 1977, σελ. 101-2.

³²³ *Θαύματα αγίου Δημητρίου [Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius: et la pénétration des Slaves dans les Balkans]*, εκδ. P. Lemerle, Παρίσι 1979-81. Για τα προβλήματα χρονολόγησης βλ. P. Lemerle, “La composition et la chronologie des deux premiers livres des Miracula S. Démétrii”, *BZ* 46 (1953), σελ. 349-61. Η λατρεία του αγ. Δημητρίου κατά την περίοδο της Ύστερης Αρχαιότητας εξετάζεται

σώζουν τις σοδειές των αγροτών της περιοχής³²⁴ ή συμβάλλει στην διαλεύκανση και αποκάλυψη ενός «αστυνομικού» μυστηρίου, όπως ο Αρτέμιος, ο οποίος βοήθησε έναν από τους πιστούς του να ανακαλύψει τον διαρρήκτη που του έκλεψε τα ρούχα³²⁵.

Διηγήσεις θαυμάτων συναντάμε ενσωματωμένα στους *Βίους* των αγίων αλλά και στο τέλος, ως επιστέγασμα της θεάρεστης ζωής και απόδειξη της αγιότητάς τους. Έτσι *Βίοι* όπως του Συμεών του Στυλίτη του νεωτέρου, του Θεοδώρου Συκεών, του Δανιήλ του Στυλίτη ή του πατριάρχη Ευτυχίου³²⁶, βρίθουν τέτοιων διηγήσεων. Τα βρίσκουμε όμως συγκεντρωμένα και σε συλλογές που εξιστορούν τα θαύματα ενός συγκεκριμένου αγίου ή αγίας, όπως τα *Θαύματα τοῦ ἁγ. Ἀρτεμίου*, τα οποία αναφέραμε πιο πάνω και τα οποία αποτελούν σημαντική πηγή για την Κωνσταντινούπολη του τέλους της Ύστερης Αρχαιότητας³²⁷. Τέλος, θαύματα υπάρχουν διάσπαρτα στις μεγάλες αγιολογικές συνθέσεις της εποχής, όπως το *Λειμωνάριο*, τα *Αποφθέγματα Πατέρων* κτλ.

στο κατατοπιστικό βιβλίο του J.C. Skedros, *St. Demetrios of Thessaloniki: Civic Patron and Divine Protector (4th-7th c. CE)*. Harrisburg 1999.

³²⁴ Για το ενδιαφέρον αυτό θέμα, βλ. D. Ch. Stathakopoulos, “Rain Miracles in Late Antiquity. An Essay in Typology”, *JOB* 52 (2002), σελ. 73-87.

³²⁵ Θαύμα 18 της στερεότυπης έκδοσης του Α. Παπαδοπούλου-Κεραμέως των *Θαυμάτων τοῦ ἁγίου Ἀρτεμίου* (BHG 173-173c) η οποία βρίσκεται στην μετάφραση των V. S. Crisafulli κ J. W. Nesbitt, *The Miracles of St. Artemios. A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, The Medieval Mediterranean 13, Leiden, Νέα Υόρκη, Κολωνία 1997, σελ. 114-120. Για το θαύμα αυτό βλ. την ανάλυση του St. Efthymiades, “A Day and Ten Months in the Life of a Lonely Bachelor: The *Other Byzantium* in *Miracula S. Artemii* 18 and 22”, *DOP* 58 (2004), σελ. 1-26. Το πρόβλημα των κλοπών και των διαρρήξεων θα ήταν σημαντικό, γιατί συχνά οι άγιοι βοηθάνε τους πιστούς να βρουν αντικείμενα που τους εκλάπησαν. Είναι ενδεικτικό ότι τα περισσότερα από τα 12 θαύματα του αγ. Θεοδώρου Τήρωνος, που καταγράφει ο Χρυσίππος Ιεροσολύμων, αφορούν υποθέσεις κλοπής, βλ. A. Sigalas (εκδ.), *Des Chrysippos von Jerusalem Enkomion auf den hl. Theodoros Teron*, *Byzantinisches Arciv* 7, Λιψία 1921, 50-79. Βλ. επίσης του ίδιου, «Η διασκευή των υπό του Χρυσίππου παραδεδομένων θαυμάτων του αγίου Θεοδώρου», *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 1 (1924), 310-339. Για τα Θαύματα του Θεοδώρου Τήρωνος, βλ. την σχετική σημείωση του A. Kazhdan, “Hagiographical Notes (17-20)”, *Erytheia* 9.2 (1988), σελ. 197-200.

³²⁶ Ευστρατίου Πρεσβυτέρου, *Βίος Πατριάρχη Ευθυμίου*, εκδ. C. Laga, Turnhout 1992.

³²⁷ Για τις Συλλογές Θαυμάτων της Ύστερης Αρχαιότητας, βλ. το κατατοπιστικό άρθρο του St. Efthymiadis, «Greek Byzantine Collections of Miracles: A Chronological and Bibliographical Survey», *Symbolae Osloenses* 74 (1999), σελ. 195-211. Για το πώς εξελέγησαν οι Συλλογές, βλ. το άρθρο του ίδιου

Πέρα από την ελπίδα για άμεση θεραπεία, η αντίληψη περί σωματικού πόνου και κατά συνέπεια περί ασθενείας που κόμισε ο Χριστιανισμός ήταν ένας από τους σημαντικότερους παράγοντες της επιτυχίας της νέας θρησκείας. Άλλωστε οι άμεσες και εντυπωσιακές θεραπείες είναι λίγα μόνο από τα θαύματα που συντελούνταν στα λατρευτικά κέντρα ή από τους ιερούς άνδρες της εποχής. Θαύμα θεωρούνταν και η ανακούφιση από τα συμπτώματα μιας χρόνιας ασθένειας ή η δυνατότητα να τα υπομένει κανείς³²⁸. Όπως έχει δείξει η Judith Perkins³²⁹, στις αρχαίες χριστιανικές αφηγήσεις το σώμα δεν καταδικάζεται, δεν απορρίπτεται, αλλά του προσδίδεται μια νέα σημαντική. Ο σωματικός πόνος θεωρούνταν από τους Χριστιανούς όχι απλώς σύμφυτος με την ανθρώπινη ζωή ή πρόκληση για να ασκηθεί κανείς στην καρτερικότητα και την αξιοπρέπεια, αλλά ακόμα και ως ευκαιρία, ένας ασφαλής τρόπος για να κερδηθεί η Βασιλεία των Ουρανών. Έτσι βλέπουμε τους μάρτυρες να πεθαίνουν αφού έχουν υποστεί φρικτά βασανιστήρια ή απάνθρωπους τρόπους εκτέλεσης μέσα στην αρένα και παρόλα αυτά κατά την χριστιανική αντίληψη να θριαμβεύουν. Η διαφορετική αντίληψη που είχαν για τον πόνο και την οδύνη έγινε ένα σημαντικό μέρος της κοινής, διακριτής ταυτότητάς τους. Αλλά και αργότερα, μετά τους Διωγμούς, οι νέοι ήρωες του Χριστιανισμού, οι ασκητές και οι μοναχοί, έπρεπε να υποφέρουν σωματικά. Μια από τις πρώτες δοκιμασίες που βίωσε ο Αντώνιος ήταν οι επιθέσεις των δαιμόνων, που του προξένησαν βαριές σωματικές βλάβες και φρικτούς πόνους³³⁰. Η αυστηρή νηστεία επίσης προκαλούσε μεγάλα προβλήματα υγείας στους μοναχούς. Σύμφωνα με τον *Βίο* του η αυστηρή νηστεία δημιούργησε σοβαρότατα προβλήματα στο ήπαρ του Πορφυρίου Γάζης, ενώ προβλήματα στο στομάχι άφησε η ασκητική ζωή και στον Παλλάδιο Νεαπόλεως, τον συγγραφέα της *Λαυσαϊκής Ιστορίας*. Για αυτό τόσο ο Πορφύριος, όσο και ο Παλλάδιος αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν το ασκητικό στάδιο. Οι στυλίτες άγιοι υπέφεραν από ακόμα πιο βαριές ασθένειες εξαιτίας της άσκησης που υπέβαλαν τους εαυτούς τους. Στην αρχή της ασκητικής του ζωής ο Συμεών ο Στυλίτης, του οποίου το

“Late Byzantine Collections of Miracles and their Implications”, Ε. Κουντούρα-Γαλάκη, *Οι Ηρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Οι νέοι άγιοι 8^{ος} – 16^{ος} αιώνας*, Αθήνα 2004, σελ. 239-50.

³²⁸ Βλ. Α. Porterfield, *Healing in the History of Christianity*, Οξφόρδη 2005, σελ. 7 κ.ε.

³²⁹ *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Routledge, 1995.

³³⁰ *ὁ ἐχθρός (...) προσελθὼν ἐν μιᾷ νυκτὶ μετὰ πλήθους δαιμόνων, τοσοῦτον αὐτὸν ἔκοψε πληγαῖς ὡς καὶ ἄφωνον αὐτὸν ἀπὸ τῶν βασάνων κείσθαι χαμαί*, *Βίος* 8.2.

παράδειγμα ενέπνευσε πλήθος αναχωρητών και μιμητών, είχε δέσει σφιχτά όλο του το σώμα με σχοινίον το οποίο *κατέφαγε τὰς σάρκας αὐτοῦ*. Ἦταν τέτοια η δυσσομία της σεσημμένης σάρκας του αγίου, ώστε οι συμμοναστές του δεν μπορούσαν να σταθούν στο ίδιο δωμάτιο με εκείνον³³¹. Παρόμοιες συνέπειες είχε για τον Συμεών και η πολυετής ακινησία στην κορυφή του κίονα. Είναι γνωστή η ιστορία με τον βασιλέα των Σαρακηνών, ο οποίος προσήλθε στο στύλο για να ευλογηθεί από τον άγιο και, ενώ συνομιλούσαν, σκώληξ έπεσε από τον σαπισμένο μηρό του Συμεών³³².

Παρόλα αυτά, τόσο στον στύλο του Συμεών, όσο και στα ασκηταριά των άλλων ιερών ανδρών, προσέτρεχαν ελπίζοντας σε μια βοήθεια απλοί, αλλά και μεγαλόσχημοι άνθρωποι, χριστιανοί αλλά και εθνικοί, οι οποίοι βρίσκονταν σε απόγνωση, αφού κατά την χριστιανική αντίληψη δεν είχαν το πνευματικό σθένος να υπομείνουν τον πόνο και τη συμφορά³³³.

Θα μπορούσαμε μάλιστα να πούμε ότι όσο μεγαλύτερες ήταν οι κακουχίες, όσο περισσότεροι οι πόνοι που υφίστατο ένας άγιος, τόσο μεγαλύτερη ήταν και η χάρις του Θεού, η αγιότητά του, κατά συνέπεια τόσο περισσότερα και εντυπωσιακότερα τα θαύματα, οι ευεργεσίες που έκανε³³⁴. Αυτή η πλευρά της αγιότητας, η σύνδεση της καρτερικότητας στον σωματικό πόνο με την υπερφυσική δύναμη που σε αντάλλαγμα παραχωρούνταν, στην ουσία δεν είναι παρά μια ακόμα έκφανση της μιμήσεως Χριστού, που το μεγαλύτερο θαύμα Του, η Ανάστασή Του, πραγματοποιήθηκε μετά το Πάθος και

³³¹ *Βίος*, 5.24.

³³² *Βίος*, 18.44-6.

³³³ Για παράδειγμα, ο εθνικός ρήτορας Ισοκάσιος, όταν ασθένησε προσέφυγε στο μαρτύριο της αγ. Θέκλας, βλ. *Πράξεις της αγίας αποστόλου Θέκλας και θαύματα*, εκδ. G. Dagron, Βρυξέλλες 1978, θ. 39. Για τον Ισοκάσιο βλ. Φ. Βασιλείου, «Οι Εθνικοί στην Αντιόχεια μετά τον Λιβάνιο. Η περίπτωση του Ισοκάσιου», *Βυζαντινά* 28 (2008), σελ. 13-19.

³³⁴ Αυτή η πλευρά του ιερού άνδρα θυμίζει πολύ έντονα την άποψη του C. Jung περί πληγωμένου θεραπευτή (Wounded Healer). Σύμφωνα με αυτή, μόνο ένας άνθρωπος που έχει πληγωθεί και κατάφερε να θεραπεύσει τις πληγές του μπορεί να γίνει γιατρός των άλλων. Η θεωρία αυτή αν και αρχικά ήταν περιορισμένη στην ψυχοθεραπεία, τα τελευταία χρόνια εφαρμόζεται και σε άλλους τομείς, όπως την απεξάρτηση από ουσίες και αλκοόλ. Για το θέμα βλ. David E. Leeming (επιμ.), *Encyclopedia of Psychology and Religion*, Springer 2009. Claire Dunn, *Carl Jung: Wounded Healer of the Soul*, Νέα Υόρκη 2012. Stanley W. Jackson, “The Wounded Healer”, *Bulletin of History of Medicine* 75.1 (2001), 1-36.

τον θάνατο. Η απορία συνεπώς του εθνικού Κέλσου, πώς είναι δυνατόν κάποιος τόσο αδύναμος, ώστε να συλληφθεί και να σταυρωθεί, να μπορεί να σώζει³³⁵, ισχύει στο ακέραιο και για τους ιερούς άνδρες του Χριστιανισμού: υπέφεραν, αλλά θεράπευαν και ανακούφιζαν τους συνανθρώπους τους. Και φυσικά και για τα λείψανα, τα οποία μπορεί να ήταν ξηρά οστά, αλλά θεωρούνταν ότι αποκαθιστούσαν την υγεία και χάριζαν ζωή.

4.2 Το θαύμα στην Χριστιανική λογοτεχνία και την κοινωνία

Ο ρόλος του θαύματος, εφόσον αυτό υπάρχει³³⁶, είναι σύνθετος, τόσο όταν αποτελεί μέρος μιας μεγαλύτερης αφήγησης, όσο και όταν εντάσσεται σε μια συλλογή. Η υπερφυσική παρέμβαση αποτελεί την μεγαλύτερη απόδειξη της *παρρησίας* που διέθετε ένα πρόσωπο ενώπιον του Θεού, της αγιότητας. Έτσι, για παράδειγμα, η συλλογή που περιέχει τα θαύματα του αγ. Αναστασίου του Πέρση (*BHG* 898-890) θυμίζει μια εκστρατεία στις πόλεις της Συρίας και της Παλαιστίνης για να διαδοθεί η λατρεία του μάρτυρα. Το λείψανο θαυματουργεί όταν αμφισβητείται η αγιότητά του και ο δύσπιστος πείθεται³³⁷. Τα λόγια συνεπώς του ζωγράφου με τον δαιμονισμένο γιο «*Άφες ἀγάγω τὸν υἱὸν μου ὅπως κοιμηθῆ ἔν τῷ ἐύκτηρίῳ τοῦ ἀγίου οὐπερ κηρύττεις, εἴ πως ποιήσει καὶ εἰς αὐτὸν θαυμάσια, ἵνα καὶ ἡμεῖς πιστεύσωμεν*»³³⁸ εκφράζουν την λογική των περισσότερων που προσέρχονται σε εκείνον και επαναλαμβάνονται με διαφορετικό τρόπο σε πολλές ιστορίες.

Το παραπάνω παράδειγμα μας δείχνει και μια δεύτερη λειτουργία του θαύματος: συντελούσε στη διάδοση της λατρείας του αγίου και στην προσέλκυση προσκυνητῶν στα μέρη που έδρασε και συνδέθηκαν μαζί του. Η Ύστερη Αρχαιότητα ήταν μια περίοδος που ανθούσε αυτό που σήμερα ονομάζουμε «θρησκευτικός τουρισμός». Πιστοί από όλα τα μήκη και τα πλάτη της Αυτοκρατορίας συνέρρεαν στους Αγίους Τόπους για να επισκεφτούν τα μέρη που έδρασε ο Ιησούς Χριστός, σε φημισμένα Μαρτύρια, αλλά και

³³⁵ Contra Celsum, 2,9,55, 6.10.

³³⁶ M. Kaplan, « Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ? », D. Aigle (επιμ.), *Miracle et Karāma (Hagiographies médiévales comparées 2)*, Turnhout 2000, σελ. 167 – 196.

³³⁷ B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIIe siècle*, τ. Α', (Παρίσι, 1992), σελ. 108-53.

³³⁸ Θ. ε', σελ. 127.

στα μεγάλα μοναστικά κέντρα για να γνωρίσουν τους ζώντες ήρωες της πίστης τους³³⁹. Τα ταξίδια της Εγερίας³⁴⁰, της Μελανίας της πρεσβύτερης και της συνονόματης εγγονής της δεν αποτελούσαν σε καμιά περίπτωση εξαίρεση, καθώς οι *Βίοι* των αγίων της εποχής διανθίζονται με ιστορίες ανθρώπων που ταξίδευαν για να γνωρίσουν εκείνα τα μέρη και να συναντήσουν τους ονομαστούς γέροντες της εποχής τους. Η αναζήτηση του θαύματος ήταν ένας επιπλέον λόγος για να επισκεφθεί κανείς έναν ιερό άνδρα ή ένα φημισμένο προσκύνημα, πέρα από τη περιέργεια ή την ανάγκη του ανθρώπου να αποτελέσουν όλα αυτά μέρος της προσωπικής του εμπειρίας. Έτσι για παράδειγμα, ο ρητοροδιδάσκαλος Διονύσιος από την Δαμασκό έστειλε τον γιο του Ισίδωρο με την μητέρα του στην Αλεξάνδρεια για να επισκεφθούν το ναό των Κύρου και Ιωάννη, για να παρακαλέσουν να θεραπευτεί ο μικρός³⁴¹. Ανάλογες περιπτώσεις θα συναντήσουμε και στη συνέχεια.

Τέλος, σε ένα άλλο επίπεδο, το θαύμα δημιουργούσε μια ειδική, προσωπική σχέση εμπιστοσύνης ανάμεσα στον άγιο και τον πιστό και κατ' επέκταση τον κάθε αναγνώστη ή ακροατή των θαυματουργικών παρεμβάσεων του, ανεξάρτητα από το αν βρισκόταν σε ανάγκη ή όχι³⁴². Ουσιαστικά, μέσω αυτών των αφηγήσεων αναπτύσσεται ανάμεσα στον πιστό και τον άγιο (ζωντανό ή όχι, αδιάφορο) μια σχέση πατρωνίας, καθώς εδραιωνόταν η πεποίθηση στον κάθε πιστό, ότι ο άγιος είχε τη δύναμη να τον

³³⁹ Για τα προσκυνηματικά ταξίδια κατά την Ύστερη Αρχαιότητα, βλ. τον τόμο που επιμελήθηκαν οι Linda Ellis – Frank L. Kidner, *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity: Sacred and Profane*, Ashgate 2004, καθώς και εκείνον που επιμελήθηκε ο D. Frankfurter, *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Brill 1998. Σημαντικό για το θέμα είναι η εργασία της Br. Bitton-Ashkellony, *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Καλιφόρνια 2005, όπου τα προσκυνηματικά ταξίδια τοποθετούνται στο πλαίσιο των πολιτικών και θεολογικών εντάσεων της εποχής. Βλ. επίσης το άρθρο της A.-M. Talbot, “Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts”, *DOP* 56 (2002), σελ. 153-73, το οποίο διερευνά το φαινόμενο κατά την Μέση Βυζαντινή περίοδο.

³⁴⁰ *Peregrinatio Aetheriae*, SC 21, εκδ. H. Petre, Παρίσι 1971.

³⁴¹ Θ. νδ', σ. 3621-25.

³⁴² Ο ρόλος του αγίου ως πάτρωνας εξετάζεται στο κλασικό άρθρο του P. Brown, “The Rise and the Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *JRS* 61 (1971), σελ. 80-101 (και στο βιβλίο του *Society and the Holy in Late Antiquity*, Λονδίνο 1982, σελ. 102-52).

βοηθήσει σε μια δύσκολη περίπτωση³⁴³. Η λατρεία του αγίου κατά συνέπεια όπλιζε τον άνθρωπο με ένα αίσθημα ασφάλειας σε μια εποχή γενικότερης αβεβαιότητας, με την πίστη ότι αν παρουσιαζόταν ανάγκη, θα είχε κάποιον να προστρέξει, κάποιον να τον βοηθήσει. Για παράδειγμα οι μάρτυρες Κύρος και Ιωάννης εμφανίζονται να ευεργετούν και να θαυματοουργούν επανειλημμένως τον οικονόμο του ναού τους Χριστόδωρο, αλλά και την σύζυγό του Θεοδώρα και την μικρή τους κόρη, Μαρού³⁴⁴.

Στα *Θαύματα τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Τήρωνος* (BHG 1765c)³⁴⁵ που χρονολογούνται στο δεύτερο μισό του 5^{ου} αιώνα διαβάζουμε:

Ἀνὴρ πολλῆ κεχρημένος πίστει περὶ τὸν μάρτυρα καὶ κηδεμόνα μὲν πάντων τῶν ἑαυτοῦ τοῦτον ἐπιγραφόμενος, ὡς ὑπερευεργέτου δὲ τὰς κατ' ἐνιαυτὸν αὐτοῦ μνήμας πανηγυρίζων ἀεὶ φαιδρῶς καὶ ταῖς κατὰ δύναμιν τιμαῖς ἅμα καὶ ἐστιάσεις τοιοῦτω ποτὲ δυσπραγίᾳ περιπίπτει. Υἱὸς ὑπῆρχεν τούτῳ καὶ ὄνος, ὁ μὲν υἱὸς ἔτι μεράκιον, ὁ δὲ ὄνος ταῖς χρεῖαις αὐτοῦ ὑπηρετῶν. Τοῦτόν τις ἐξαίτει τὸν ὄνον, ὡς εἰς βραχεῖαν ὁδοιπορίαν μισθώσασθαι καὶ πείσας δὴ τοῦτον πείθει συμπέμψαι μετὰ τοῦ ὄνου καὶ τὸν υἱόν... (ο.π., σελ. 59-60)

Ο γείτονας πρόδωσε την εμπιστοσύνη του φίλου του και, αφού πώλησε το αγόρι σε κάποιους εμπόρους που συνάντησε στον δρόμο, μιμούμενος *τὴν περὶ Ἰωσήφ πονηρὰν πρᾶξιν τῶν ἀδελφῶν, αὐτὸς ἐπὶ ἄλλης γῆς μεθίστατο*. Ο άνθρωπος που έχασε και το γαϊδούρι και τον υιό του απελπισμένος και μη μπορώντας να κάνει κάτι άλλο, τα έβαλε με τον άγιο, τον οποίο λάτρευε επί τόσα χρόνια:

Παρῆν τοίνυν ἡ ἐτήσιος μνήμη τοῦ μάρτυρος καὶ ἦν ὁ ἀνὴρ τὰ κατὰ τὸν υἱὸν ἐν θρήνῳ διατελῶν καὶ οὐ προενόει τῶν περὶ ἑορτήν, οὐ τῶν ἐξ ἔθους τι ποτε ἐποίει. Ὑπὲρ ὧν ἐγκαλοῦντος τοῦ μάρτυρος τὴν ἀπὸ τοῦ παιδὸς ἀντετίθει πικρὰν πληγὴν, προσετίθει δὲ καὶ ἔτι τραχυτέρα λέγων, ὡς μάτην ἄρα δισχυρίζετο τῇ προστασίᾳ τῇ παρ' αὐτοῦ βοηθεῖσθαι, μάτην αὐτὸν ὑπελάμβανε τῶν ἑαυτοῦ πάντων ὀχύρωμα. Μετὰ ταῦτα παρῆν καὶ ἑτέρα μνήμη. Καὶ τὰ αὐτὰ ὁ ἀνὴρ ἔπραττε, τὰ αὐτὰ δὲ καὶ ἐγκληθεὶς ἀντέλεγεν. (ο.π.).

³⁴³ Για το θέμα αυτό, βλ. και Efthymiades, “The Other Byzantium”, σελ. 16-7.

³⁴⁴ PG 87, Θ.η' -ι', σ. 3437-52.

³⁴⁵ Χρυσίππου Ιεροσολύμων, *Βίος Θεοδώρου Τήρωνος*, εκδ. Αντώνιος Σιγάλας, Βερολίνο 1921, θ. Α', σελ. 59-61.

Αν και ο Χρύσιππος στην αρχή του θαύματος συνδέει τον γάιδαρο με το παιδί και μάλιστα τα συγκρίνει κατά κάποιον τρόπο, όταν αναφέρει ότι το ζώο υπηρετούσε *ταῖς χρείαις* του αφέντη του, ενώ το παιδί ήταν *ἔτι μειράκιον*, δεν μπορούσε δηλαδή να προσφέρει ακόμα, βλέπουμε τώρα τον ήρωά να θρηνεί για δυο χρόνια τον χαμένο του γιο (και όχι τον όνο), να εγκαλεί και να αμφισβητεί τον άγιο. Η οργή και η απογοήτευσή από την ολιγωρία του Μηνά δεν αποδοκιμάζεται ως βλάσφημη ούτε από τον άγιο, ούτε από τον συγγραφέα, αλλά καταγράφεται από τον αφηγητή ως φυσική μάλλον και αναμενόμενη αντίδραση. Μάλιστα ο ανώνυμος ήρωας στο τέλος δικαιώνεται γι' αυτά του τα αισθήματα, αφού εξαναγκάζεται ο άγιος να σηκωθεί από τον τάφο του και με το άλογό του να πάει και να φέρει τον μικρό στον πατέρα του. Σε μια ιστορία που θυμίζει έντονα το *Τραγούδι του Νεκρού Αδελφού*³⁴⁶, ο άγιος Μηνάς έβαλε το αγόρι στο άλογό του, το πήγε στο σπίτι του και μετά εξαφανίστηκε *καὶ πολλὴν μὲν ἅπαντας κατεῖχεν ἀμηχανία*.

Για όσους προσπαθούμε να κατανοήσουμε την κοινωνία και τα ιδεολογικά ρεύματα της Ύστερης Αρχαιότητας τα θαύματα είναι σημαντικά και για έναν επιπλέον λόγο. Οι *Βίοι* των αγίων έχουν ένα θεμελιώδη αφηγηματικό άξονα: όπως αναφέραμε και στο προηγούμενο μέρος η ζωή κάθε αγίου αποτελεί μίμηση Χριστού και αυτό επιδιώκει ο βιογράφος του να δείξει. Έτσι η Αγία Γραφή και δη η Καινή Διαθήκη αποτελούν τη βασική αναφορά κάθε *Βίου*: από εκεί αντλούν θέματα και τόπους και αυτήν με τον τρόπο τους ερμηνεύουν.

Τα θαύματα από την άλλη πλευρά στηρίζονται σε δύο άξονες. Ο ένας φυσικά και εδώ είναι η Αγία Γραφή, καθώς, όπως ξέρουμε, τόσο ο Ιησούς Χριστός, όσο και οι Απόστολοι ή οι Προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης θαυματοργούσαν³⁴⁷. Ο δεύτερος όμως

³⁴⁶ Ο μύθος του Νεκρού Αδελφού, ο οποίος ανασταίνεται για να φέρει πίσω την αδελφή του και να εκπληρώσει έτσι την υπόσχεση που είχε δώσει στη μητέρα του, είναι από τους πλέον διαδεδομένους στα Βαλκάνια, βλ. Ν. Γ. Πολίτη, *Δημοτικά Τραγούδια. Έκλογαί από τὰ τραγούδια τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ*, Αθήνα 1991 (Ανατύπωση), σελ. 138-40.

³⁴⁷ Για τη σχέση των θαυμάτων που συναντάμε στη Βίβλο με εκείνα των αγιολογικών πηγών, βλ. M. Van Uytvanghe, “La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l’hagiographie dans l’Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin”, E. Patlagean – P. Riché (επιμ.), *Hagiographie. Cultures et Sociétés, IV^e – XII^e siècles*, Paris, 1981, σελ. 205-33. Για τις θαυματοργικές

είναι η ίδια η πραγματικότητα. Στα θαύματα παρελαύνουν απλοί, καθημερινοί άνθρωποι που βρίσκονταν σε ανάγκη: έμποροι, κτηνοτρόφοι, γεωργοί, τεχνίτες, μοναχοί –σαν τους αναγνώστες των ιστοριών αυτών. Μερικές φορές παρακαλούν για ένα θαύμα λόγιοι, ευγενείς, στρατηγοί ή και αυτοκράτορες, αλλά αφενός μεν τέτοιες περιπτώσεις δεν αποτελούν τον κανόνα, αφετέρου η ασθένεια λειτουργεί εξισωτικά στους ανθρώπους, με αποτέλεσμα ο αυτοκράτορας με το άρρωστο τέκνο που προσφεύγει στον άγιο είναι εξίσου αδύναμος με τον τελευταίο χωρικό. Έτσι, αν στην αφήγηση ενός *Βίου* ο συγγραφέας έχει την άνεση να προσθέσει εξωτικά στοιχεία και να αναδημιουργήσει την πραγματικότητα λογοδοτώντας μόνο απέναντι στη Γραφή και την παράδοση που είτε είχε δημιουργηθεί σε σχέση με τον άγιο, είτε προσπαθούσε ο ίδιος να δημιουργήσει, στα *Θαύματα* δεσμευόταν και από την καθημερινότητα, από την εμπειρία του κάθε αναγνώστη. Αν λοιπόν ο κεντρικός ήρωας ενός *Βίου* διά της ασκήσεως τελειοποιήθηκε, υψώθηκε, αγιοποιήθηκε, εκείνοι που προσφεύγουν σε αυτόν ζητώντας βοήθεια είναι συνηθισμένοι άνθρωποι με τις αρετές και τις αδυναμίες τους –είναι, θα λέγαμε, ο κάθε αναγνώστης, ο οποίος αίφνης εισβάλλει στην αφήγηση.

Κατά συνέπεια στα *Θαύματα* δεν παρελαύνουν ασυνήθιστοι άνθρωποι που διάγουν αξιοθαύμαστους βίους, αλλά κοινή θνητοί με συνηθισμένα κατά το μάλλον ή ήττον προβλήματα. Κάποιες φορές βέβαια οι συγγραφείς μας παραδίδουν περισσότερο ανθρώπινους τύπους, παρά χαρακτήρες, όπως για παράδειγμα στη Συλλογή τῶν Θαυμάτων του αγίου Αναστασίου τοῦ Πέρσου, είτε γιατί δεν είχαν προσωπική γνώση των προσώπων και των καταστάσεων που περιέγραφαν, είτε γιατί δεν διέθεταν το ταλέντο και την φαντασία για να καταστήσουν περισσότερο αληθοφανή την διήγησή τους³⁴⁸.

Πολύ συχνά όμως, τα *Θαύματα* ζωντανεύουν το περιβάλλον, κοινωνικό, θρησκευτικό, πολιτικό, πολιτισμικό, οικονομικό, φυσικό ή αστικό, που έδρασε ο άγιος ή όπου βρισκόταν το κέντρο λατρείας του. Έτσι τα *Θαύματα τοῦ αγίου Ἀρτεμίου* μας

θεραπίες τόσο στην εθνική παράδοση όσο στην Ιουδαϊκή και την Καινή Διαθήκη, βλ. την επισκόπηση του Owsei Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, Βαλτιμόρη και Λονδίνο 1991, σελ. 79-105.

³⁴⁸ Για αυτή τη συγκεκριμένη συλλογή, βλ. A. Kazhdan, “Two Notes on the Vita of Anastasios the Persian”, C. N. Constantinides, N. M. Panagiotakes, E. Jeffreys, A. D. Angelou (επιμ.), *Φιλέλλην. Studies in Honour of Robert Browning*, Βενετία 1996, σελ. 151-7.

επιτρέπουν να περιδιαβούμε στους δρόμους, τα καταστήματα ή τα νοσοκομεία της Κωνσταντινούπολης των αρχών του 7^{ου} αιώνα³⁴⁹. Και ακόμα να γνωρίσουμε επαγγελματίες και νοικοκυρές, ανθρώπους κάθε κοινωνικής, επαγγελματικής και ηλικιακής ομάδας, μόνιμους κατοίκους ή επισκέπτες, που προσέτρεχαν στον ναό του Ιωάννη του Προδρόμου της Οξείας, όπου φιλοξενούνταν το λείψανο του Αρτεμίου, για να ζητήσουν την βοήθειά του, κατά κανόνα για ασθένειες των γεννητικών οργάνων³⁵⁰.

Ο Σωφρόνιος Ιεροσολύμων³⁵¹, φίλος και συνταξιδιώτης του Ιωάννη Μόσχου³⁵², συνέγραψε στις αρχές του 7^{ου} αιώνα εκτός από πανηγυρικούς για τους μάρτυρες Κύρο και Ιωάννη και μιαν εκτενή συλλογή με τα θαύματά τους³⁵³. Ο ναός των αναργύρων, Κύρου και Ιωάννη, βρισκόταν σε απόσταση 12 περίπου χιλιομέτρων από την Αλεξάνδρεια και γρήγορα εξελίχθηκε σε ένα από τα πιο σημαντικά προσκηνύματα της Αιγύπτου και μάλιστα την εποχή του Σωφρονίου βρισκόταν στο απόγειο της αίγλης του και είχε αποκτήσει οικουμενική φήμη³⁵⁴. Παρότι ο Σωφρόνιος δεν ξεχνά τις ρητορικές του καταβολές, το κείμενό του ξεχειλίζει από ζωντάνια, καθώς αναφέρεται το όνομα και η ιδιότητα κάθε προσώπου που προσφεύγει στους αγίους, η οικονομική του κατάσταση και ο τόπος κατοικίας³⁵⁵. Επίσης, επειδή ο συγγραφέας πιστεύει ότι οι σωματικές

³⁴⁹ Για την λογοτεχνική αξία της Συλλογής βλ. Efthymiadis, “The Other Byzantium”. A. Kazhdan, “Miracles of St. Artemios”, *AETOS In Honor of Cyril Mango*, επ. I. Ševčenko και I. Hutter, Στουτγάρδη 1998, σελ. 200-9. V. Déroche, “Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles? L'exemple des miracles de Saint Artémios”, C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan, Jean-Pierre Sodini (επιμ.), *Les saints et leur sanctuaire à Byzance : textes, images et monuments*, Παρίσι 1993, σελ. 95-9.

³⁵⁰ Για τον ιστορικό Αρτέμιο και το πώς εξελίχθηκε η λατρεία του, βλ. S. N. C. Lieu, “From Villain to Saint and Martyr. The Life and After-life of Flavius Artemius, Dux Aegypti”, *BMGS* 20 (1996), σελ. 56-76.

³⁵¹ Για τον βίο και την συμμετοχή του Σωφρονίου στις δογματικές διαμάχες της εποχής του, βλ. C. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Παρίσι 1972.

³⁵² H. Chadwick, “John Moschus and his Friend Sophronius”, *JTS ns* 25 (1974), σελ. 41-74.

³⁵³ PG 87.

³⁵⁴ Για την εγκαθίδρυση της λατρείας των αγ. Κύρου και Ιωάννη καθώς και για την σχέση του Σωφρονίου με αυτήν, βλ. D. Montserrat, “Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity”, *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, επ. D. Frankfurter, σελ. 257-79.

³⁵⁵ H S. R. Holman, “Rich and Poor in Sophronius of Jerusalem’s *Miracles of Saints Cyrus and John*”, S. R. Holman (επιμ.), *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, Holy Cross 2008, σελ. 103-24, εξετάζει την οικονομική κατάσταση των ανθρώπων που κατέφευγαν στους Ανάργυρους, Κύρο και Ιωάννη.

ασθένειες έχουν συχνά τις αιτίες τους σε πνευματικά αίτια, πολύ συχνά αναφέρεται και η κρυφή αδυναμία του κάθε προσκηνυτή³⁵⁶.

Οι άγιοι Κοσμάς και Δαμιανός (*BHG* 385-391) αποκαλούνταν επίσης «ανάργυροι». Η λατρεία τους ξεκίνησε τον 5^ο αιώνα στην Κωνσταντινούπολη και γρήγορα διαδόθηκε ευρύτατα καθώς θεωρούνταν ιδιαίτερα θαυματουργοί³⁵⁷. Μας έχουν σωθεί δεκάδες ιστορίες με θαύματα που πραγματοποίησαν οι δύο άγιοι μερικές μάλιστα από εκείνες που συμπεριλαμβάνονται στην έκδοση του E. Rupprecht έχουν μονοφυσιτικές αποχρώσεις.³⁵⁸

Πολύ σημαντική πηγή αποτελούν τα *Θαύματα της άγιας Θέκλας* που γράφτηκαν κατά τον 5^ο αιώνα³⁵⁹. Ο ναός της θρυλικής μάρτυρος βρισκόταν κοντά στη Σελεύκεια και αναδείχτηκε γρήγορα σε ένα από τα σημαντικότερα λατρευτικά κέντρα της Μικράς Ασίας κατά την Ύστερη Αρχαιότητα προσελκύοντας πλήθος προσκηνυτών που ζητούσαν κάποια θαυματουργική παρέμβαση ή απλώς ήθελαν να την τιμήσουν³⁶⁰. Τα 46 θαύματα της Συλλογής καταγράφουν ένα ευρύτατο φάσμα παρεμβάσεων της Θέκλας, καθώς, σε αντίθεση με άλλους θαυματουργούς αγίους, όπως για παράδειγμα ο Αρτέμιος, εκείνη δεν ειδικευόταν σε ένα μόνο τομέα. Ενδιαφέρον έχει ότι ο συγγραφέας επιμένει

³⁵⁶ J. Duff, “Observations on Sophronius *Miracles of Cyrus and John*”, *JTS ns* 35 (1984), σελ. 71-90.

³⁵⁷ Για την διάδοση της λατρείας των αγίων Κοσμά και Δαμιανού, βλ. M. van Esbroeck, “La diffusion orientale de la legend de sts. Cosme et Damien”, *É. Patlagean – P. Riché (επιμ.), Hagiographie culture et sociétés IVe – XIIe siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 Mai 1979)*, Παρίσι 1981, σελ. 61-77. Επίσης A. Wittmann, *Kosmas und Damian. Kultausbreitung und Volksdevotion*, Βερολίνο-Μόναχο 1967. Η Alice Mary Talbot, “Metaphrasis in the Early Palaiologean Period: The Miracula of Kosmas and Damian by Maximos the Deakon”, *Οι Ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, σελ. 227-37 αναφέρεται στην λατρεία των αγίων αυτών κατά την Ύστερη Βυζαντινή περίοδο. Για την θέση του ναού των αγίων στην Κωνσταντινούπολη, βλ. C. Mango, “On the Cult of Saints Cosmas and Damian at Constantinople”, *Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα*, τ. Α΄, Αθήνα 1994, σελ. 189-192.

³⁵⁸ L. Deubner, *Kosmas und Damian. Texte und Einleitung*, Λιψία-Βερολίνο 1907 και E. Rupprecht, *Cosmae et Damiani sanctorum medicorum vita (m) et miracula e codice Londinensi*, Βερολίνο 1935.

³⁵⁹ *Βίος και θαύματα της άγιας Θέκλας [Vie et Miracles de s. Thècle]*, εκδ. G. Dagron, Βρυξέλλες 1978. Ο S. Fitzgerald Johnson, *The Life and Miracles of Thekla. A Literary Study*, Ουάσιγκτον 2006, τοποθετεί τα κείμενα αυτά στο πολιτιστικό και ιδεολογικό πλαίσιο της εποχής και διερευνά την σχέση του με ανάλογα κείμενα της αρχαιότητας.

³⁶⁰ Για την λατρεία της Θέκλας, βλ. St. J. Davis, *The Cult of St Thekla. A Tradition of Women’s Piety in Late Antiquity*, Οξφόρδη 2003· για την λατρεία στην Μικρά Ασία βλ. κυρίως σελ. 36-80.

ιδιαίτερα στις περιγραφές των κατοίκων των πόλεων που καταφεύγουν για βοήθεια στην αγία (ρήτορες, στρατιωτικοί, ιατροί κτλ) ενώ αντιθέτως οι κατοίκοι της υπαίθρου αναφέρονται με γενικές περιγραφές και χωρίς συγκεκριμένα χαρακτηριστικά.

Την ίδια ζωντάνια και τον πλούτο σε πληροφορίες για την καθημερινή ζωή και τα *realia* παρέχουν και τα θαύματα που είναι ενσωματωμένα σε *Βίους* όπως του Θεοδώρου Συκεών, του Δανιήλ του Στυλίτη ή του Συμεών του Στυλίτη του Νέου. Ο τελευταίος μάλιστα θα μπορούσε να θεωρηθεί και ως Συλλογή Θαυμάτων εμπλουτισμένη με βιογραφικά στοιχεία, καθώς περιέχει περισσότερα από 270 θαύματα³⁶¹.

Το γεγονός όμως ότι συναντάμε στα *Θαύματα* συχνότερα καθημερινούς ανθρώπους δεν συνεπάγεται ότι η εργασία του ιστορικού που ασχολείται με την οικογένεια και τις σχέσεις των μελών μεταξύ τους καθίσταται ευκολότερη. Η διαπίστωση αυτή, που ίσως φαντάζει παράδοξη σε πρώτη ανάγνωση, οφείλεται στο γεγονός ότι σπανίως παρουσιάζεται μια οικογένεια ολόκληρη και με πληρότητα σε αυτά³⁶². Ενώ στους *Βίους* λοιπόν μαθαίνουμε, έστω και εν συντομία για τους γονείς, τις μεταξύ τους σχέσεις, τον τρόπο που ανατράφηκε το τέκνο, στα *Θαύματα* ο άνθρωπος που υποφέρει εμφανίζεται κατά κανόνα μόνος απέναντι στον άγιο. Στον *Βίο τοῦ ἁγ. Συμεῶν τοῦ Στυλίτου* διαβάζουμε: *κόρην τινὰ προσήγαγον αὐτῷ μὴ δυναμένην ποιῆσαι τὴν κόπρον αὐτῆς διὰ τοῦ ἀφεδρῶνος, ἀλλὰ διὰ τῆς γυναικείας φύσεως*, και ενώ μας δημιουργείται η εντύπωση πως η νεαρή γυναίκα βρέθηκε στο Θαυμαστό Όρος είτε μόνη της είτε ακολουθώντας μια ομάδα προσκυνητών για να ζητήσει βοήθεια για το πρόβλημά της, στο τέλος, όταν το θαύμα έχει συντελεστεί, σε μια αποστροφή του συγγραφέα διαβάζουμε: *καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες καὶ ἰδόντες σὺν τοῖς γονεῦσιν αὐτῆς ἐδόξασαν τὸν Θεόν*³⁶³. Η κοπέλα συνεπώς κάθε άλλο παρά μόνη προσήλθε στον άγιο. Η οικογένειά της υπέφερε μαζί της και της συμπαραστεκόταν. Παρόλα αυτά ο συγγραφέας δεν αναφέρει τι σήμαινε για την ίδια και τους γονείς της να αφήσουν το σπίτι τους και τις εργασίες τους και να μεταβούν όλοι μαζί στον στύλο του Συμεών. Κατά συνέπεια, τα *Θαύματα* μας παρέχουν άφθονο υλικό για να μελετήσουμε μεμονωμένα τις σχέσεις κάποιων μελών

³⁶¹ Ο G. Vikan, “Art, Medicine and Magin in Early Byzantium”, *DOP* 38 (1984), σελ. 67-74, εξετάζει τους τρόπους θεραπείας του Συμεών.

³⁶² Βλ. Efthymiades, “The Other Byzantium”, σελ. 20-1.

³⁶³ *Βίος Συμεών Στυλ. Νέου*, 114. 94.

μιας οικογένειας μεταξύ τους, και δη την σχέση του πατέρα και του τέκνου η οποία μας ενδιαφέρει, και λιγότερο πώς λειτουργούσαν ολόκληρες οι οικογένειες.

Η σχέση των *Θαυμάτων* με την καθημερινότητα αποτυπώνεται και στο ύφος τους, καθώς εξιστορούνται κατά κανόνα σε ύφος πιο λιτό, λιγότερο επιτηδευμένο, πιο κοντά στην καθομιλουμένη. Ο *Βίος του Πατριάρχη Ευτυχίου* αποτελεί ένα καλό παράδειγμα αυτής της πρακτικής. Η κυρίως αφήγηση του *Βίου*, το μέρος δηλαδή που περιγράφει την σχέση του ήρωα με το Θεό, είναι γραμμένη σε υψηλό ρητορικό ύφος γεμάτη παραθέματα και αναφορές σε βιβλικά και πατερικά κείμενα, τα θαύματα όμως που έκανε ο Πατριάρχης, η αλληλεπίδραση με τους συνανθρώπους του, είναι γραμμένα σε απλή, στρωτή γλώσσα.

4.3 Ιατρική και θαυματουργία

Στην αγιολογική λογοτεχνία και δη στα *Θαύματα* είναι διάχυτη συχνά μια καχυποψία απέναντι στους ιατρούς και την τέχνη τους³⁶⁴, η οποία μερικές φορές γίνεται ανοιχτή αντιπαλότητα. Ο πιστός Χριστιανός θα πρέπει να εμπιστεύεται τη ζωή, το σώμα και την υγεία του ολοκληρωτικά στον Ιησού Χριστό, τον μόνο και αληθινό ιατρό³⁶⁵. Ακραίο παράδειγμα αυτής της νοοτροπίας είναι ένας μοναχός, ο Γεώργιος Κουτάλης, ο οποίος όταν ασθένησε αρνιόταν να αφήσει τη μονή και να επισκεφθεί κάποιον γιατρό, *αιρούμενος οὕτω μᾶλλον τεθνᾶναι (...) ὑπὲρ τινος ἀνθρωπίνης ἰατρείαν ὑπομεῖναι*³⁶⁶. Έτσι, απόψεις σαν αυτή που άκουσε ένας νεαρός κωνσταντινουπολίτης, ο Πλάτων, (*«μὴ βάλῃς ἑαυτὸν εἰς ἰατρόν, ἀλλ' ἄπελθε εἰς τὸν ἅγιον Ἰωάννην»*)³⁶⁷ ή διατυπώσεις που δεν κρύβουν την χαιρεκακία του συγγραφέα για την αδυναμία της ιατρικής να θεραπεύσει,

³⁶⁴ Βλ. το κλασικό άρθρο του Η. J. Magoulias, “The Lives of the Saints as Sources of Date for the History of Byzantine Medicine”, *BZ* 57 (1964), σελ. 127-50, το οποίο δίνει ένα περίγραμμα της ιατρικής κατά την περίοδο της Ύστερης Αρχαιότητας και του Μέσου Βυζαντίου, καθώς και τον τόμο σε επιμ. J. Scarborough, *Symposium on Byzantine Medicine*, *DOP* 38 (1985).

³⁶⁵ Για την θέση της ιατρικής στην κοινωνία της Ύστερης Αρχαιότητας, καθώς και για τις απόψεις που διατυπώνονταν για αυτή, βλ. G. Vikan, “Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium”, *DOP* 38 (1984) σελ. 65-86.

³⁶⁶ *Θαυματα αγ. Αρτεμίου* λθ', σελ. 202.

³⁶⁷ *Θαύματα αγ. Αρτεμίου*, θ. 7, σελ. 90.

όπως αυτή που συναντάμε στα *Θαύματα τῶν ἁγίων Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ* (τοὺς ἰατροὺς πάντας ἤττηθῆναι ὑπὸ τοῦ νοσήματος)³⁶⁸ να απαντώνται συχνά στα κείμενα αυτά.

Τέτοια παραδείγματα όμως απείχαν πολύ από τον κανόνα. Οι Χριστιανοί της Ὑστερης αρχαιότητας κάθε άλλο παρά εχθρικοί ήταν απέναντι στους ιατροὺς και την τέχνη τους³⁶⁹. Πολλοί Πατέρες της Εκκλησίας ἄλλωστε, όπως ο Ωριγένης ή οι Καππαδόκες, για να μείνουμε σε κάποια επιφανή παραδείγματα, είχαν γνώσεις ιατρικής και με τον ένα ή τον ἄλλο τρόπο την εξασκούσαν³⁷⁰. Σύμφωνα με την δική τους αντίληψη, η οποία έγινε και η κυρίαρχη ανάμεσα στους Χριστιανούς, ο Χριστός ήταν ο πραγματικός ἰατρός και θεράπευε τους πιστούς του μέσω της ιατρικής επιστήμης. Συνεπώς, ακόμα κι εκείνος που υποβάλλεται σε μια θεραπευτική διαδικασία έχει τις ελπίδες του όχι στον γιατρό, αλλά στο Θεό. Για αυτό επιφανείς μοναχοί και ιεροί ἄνδρες παρέπεμπαν τους πιστούς που τους ζητούσαν βοήθεια στον κατάλληλο ἰατρό³⁷¹, αλλά αναζητούσαν και οι ίδιοι την φροντίδα των ειδικῶν όταν ασθενούσαν³⁷². Ἄλλωστε και ο μοναχός Γεώργιος Κουτάλης που αναφέραμε παραπάνω, πιεζόταν από τους συμμοναστές του να επισκεφθεῖ κάποιον γιατρό.

Τα ίδια τα *Θαύματα* μαρτυρούν ότι οι πιστοί, εφόσον είχαν φυσικά την οικονομική δυνατότητα, όχι μόνο δεν ἀπέρριπταν την ιατρική και τους γιατροὺς, αλλά υπό κανονικές συνθήκες σε εκείνους κατέφευγαν στην αρχή. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο

³⁶⁸ Θ. 20 (19), σελ. 161.

³⁶⁹ Για το θέμα αυτό, βλ. Proterfield, *Healing*, σελ. 43-65. V. Nutton, "From Galen to Alexander. Aspects of Medicine and Medical Practice in Late Antiquity", *DOP* 38 (1984), σελ. 1-15. Ousei Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, Βαλτιμόρη-Λονδίνο 1995, σελ. 109 κ.ε. D. W. Amundsen, "Medicine and Faith in Early Christianity", *BHM* 56 (1982), σελ. 326-50.

³⁷⁰ O R. Barret-Lennard, "The *Canons of Hippolytus* and Christian Concern with Illness, Health, and Healing" *J ECS* 13:2 (2005), σελ. 137-164, εξετάζει πώς οργανώθηκε η περίθαλψη και η φροντίδα των ασθενῶν από τις Χριστιανικές κοινότητες της Αιγύπτου στις αρχές του 4^{ου} αιώνα. Για το πώς εξελίχθηκε βλ. T. S. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Βαλτιμόρη 1985, καθώς και τις επισημάνσεις του P. Horden, "How Medicalised Were Byzantine Hospitals?", *Medicina e Storia*, 10 (2006), σελ. 45-74, για το θέμα.

³⁷¹ P. Horden, "Saints and Doctors in the Early Byzantine Empire: the Case of Theodore of Sykeon", *Studies in Church History* 19 (Οξφόρδη 1982), σελ. 1-13.

³⁷² P. Horden, "The Death of Ascetics: Sickness and Monasticism in the Early Byzantine Middle East", *Studies in Church History* 22, Οξφόρδη 1985, σελ. 41-52.

διάκονος Στέφανος, που αναφέραμε και πιο πάνω, υπέμεινε *ὅσας ἰατρείας* στις οποίες τον υπέβαλαν οι γιατροί και υπεβλήθη ακόμα και σε χειρουργική επέμβαση *τοῖς χειρουργοῖς τῶν Σαμψῶν*, για να καταφύγει στον Αρτέμιο μόνο όταν η κήλη του παρουσιάστηκε για δεύτερη φορά³⁷³. Ἄλλωστε οι φράσεις *διὰ πολλῶν ἰατρῶν ἐλθόντα*³⁷⁴ ἢ *πολλὰ εἰς ἰατροῦς δαπανήσας*³⁷⁵ επαναλαμβάνονται συχνά και σε διάφορες παραλλαγές τόσο στη συλλογή αυτή, όσο και αλλού. Ἐτσι, για παράδειγμα, στο *Βίο τοῦ Εὐθυμίου*, ἔργο του Κυρίλλου Σκυθοπολίτη, διαβάζουμε ότι ο περιβόητος των Σαρακηνῶν φύλαρχος Ασπέβερους, όταν αρρώστησε ο γιος του Τερέβων, ἀνάλωσε πολλά χρήματα στους ἰατροῦς χωρίς αποτέλεσμα και κατέληξε στο τέλος, αν και αλλόθρησκος, να ζητήσει την βοήθεια του αγίου. Ὅσοι κατέφευγαν στο ναό των ἀνάργυρων Κύρου και Ἰωάννη είχαν ἤδη επισκεφθεῖ ἰατροῦς, ὅπως μας πληροφορεῖ ο Σωφρόνιος και είχαν δοκιμάσει τις θεραπείες τους χωρίς ὅμως αποτέλεσμα. Μάλιστα ο συγγραφέας, αν και τονίζει την αδυναμία των ἰατρῶν ἀπέναντι σε συγκεκριμένες ασθένειες, ὅπως ο καρκίνος³⁷⁶, καταγράφει την διάγνωσή τους και την θεραπεία που υπέβαλαν τον ασθενή. Ἐτσι ο Καλός, ο οποίος ἔσπασε το πόδι του:

Ἄλλ' ὅτι τὴν τῶν ἰατρῶν ἴδεν πρὸς τὸ πάθος ἀνόνητον ἔλευσιν, ἐπαλειψάντων σχεδὸν τῶν τοῦ ποδὸς ὀστέων ταῖς κατὰ μέρος ἀποβολαῖς τε καὶ ρεύσεσιν, καὶ τῶν σαρκῶν τε συναλωθεισῶν ταῖς τῶν ἰχώρων ἐκβλύσεσιν, ἐπὶ τὴν τῶν ἀγίου Κύρου καὶ Ἰωάννου καταφεύγει βοήθειαν (θ. γ', σ. 3429).

Και στα *Θαύματα τῶν ἀγίων Κοσμά καὶ Δαμιανοῦ*³⁷⁷ ο Σευηριανός *ἀνὴρ ἐκ μεγίστων ἀξιομάτων, πάλαι τῆς Ἀρκαδίας δημοσίων συντάξεων ἀνυσάμενος εἰς διοίκησιν, καὶ ἦν ἀνὴρ θεοφιλῆς καὶ πιστὸς πάνυ. εἶχεν δὲ υἱὸν ἐπιεικῆ σφόδρα. τοῦτον τὸν παῖδα κατεῖχε χαλεπωτάτη νόσος· αἷμα γὰρ ἐκ τοῦ στόματος ἀνέφερεν στενάζων ἐκ βάθους καρδίας (θ. λα', 52-4).*

Αν και θεοφιλῆς, ο Σευηριανός, προσέφυγε στους αγίους μόνο όταν *οὐδεὶς τῶν ἰατρῶν ἐπέχειν ἠδύνατο, πάντες ἀπεῖπον τῷ πάθει*.

³⁷³ Θ. Αρτ., κα', 124-6.

³⁷⁴ Θ. Αρτ., γ', 80-2.

³⁷⁵ Θ. Αρτ. δ', 82-4.

³⁷⁶ Θ. ιθ', σ. 3477-80.

³⁷⁷ Deubner, θ. λα', 52-4.

Θα πρέπει να σημειώσουμε στο σημείο αυτό, ότι πολύ συχνά οι θαυματουργίες και ειδικά όσες λαμβάνουν χώρα στα μεγάλα λατρευτικά – θεραπευτικά κέντρα, όπως των αγίων Αναργύρων ή της αγ. Θέκλας, περιγράφονται με τρόπο που θυμίζει θεραπευτική διαδικασία της συμβατικής ιατρικής. Οι ασθενείς προσέρχονταν στους ναούς, τα μαρτύρια ή τις μονές μόνοι ή με τους συγγενείς τους και υποβαλλόταν σε μια τυποποιημένη διαδικασία περιμένοντας το θαύμα. Για παράδειγμα, όσοι ζητούσαν τη βοήθεια του αγ. Αρτεμίου, κοιμούνταν στο ναό, προσεύχονταν και συμμετείχαν στις ακολουθίες και τις παρακλήσεις που γίνονταν εκεί και διατηρούσαν μια κανδήλα αναμμένη προς τιμήν του αγίου, με το λάδι της οποίας έκαναν επαλείψεις περιμένοντας τον άγιο να τους επισκεφθεί στον ύπνο και να τους θεραπεύσει, με την υπομονή που οι ασθενείς σήμερα υπομένουν την θεραπεία στο νοσοκομείο³⁷⁸. Αυτή η συνήθεια, να κοιμάται ο ασθενής στο ιερό και να περιμένει να θεραπευτεί ή να πληροφορηθεί την αγωγή που θα πρέπει να ακολουθήσει για να αντιμετωπίσει το πρόβλημά του ήταν αρκετά διαδεδομένη και στον προχριστιανικό κόσμο, ενώ κατά την Ύστερη Αρχαιότητα τέτοιου είδους θεραπευτήρια για τους εθνικούς ήταν τα ιερά του Ασκληπιού³⁷⁹.

Βλέπουμε λοιπόν τον Σευηριανό, αφού επιτέλεσε τη συνήθη προσευχή να αφήνει τον άρρωστο γιο του στο ναό των αγίων υπό την επίβλεψη *ένος τῶν συνήθων ἰατρῶν, οὐκ ἰατρείας χάριν, ἀλλ' ἐντεύξεως* και ο ίδιος να επιστρέφει στην οικία του για να αναπαυτεί³⁸⁰. Ανάμεσα στους άλλους που καταφεύγουν στο ναό του Προδρόμου στην Οξεία επιζητώντας την βοήθεια του Αρτεμίου ήταν και *ἀρχίατρος τις τοῦνομα Ἄνθιμος*. Ο γιος του υπέφερε από κήλη και ο αρχίατρος δεν είχε κανένα συνειδησιακό ή ηθικό ζήτημα να κάνει *ἅπερ εἰώθασιν ποιεῖν πάντες οἱ τὰ ὅμοια νοσοῦντες*, για να θεραπευτεί³⁸¹. Άλλωστε δεν ήταν ο μοναδικός ιατρός, ο οποίος διαπιστώνοντας τα όρια της τέχνης του, κατέφυγε στην υπερφυσική βοήθεια κάποιου αγίου. Ανάμεσα στους άλλους γιατρούς, ο Σωφρόνιος καταγράφει και την περίπτωση του Ζωσίμου, ο οποίος ήταν συνάδελφος

³⁷⁸ Με το θέμα της θεραπείας κατά την διάρκεια ενυπνίων βλ. P. Cox Miller, *Dreams*, σελ. 106-125. Για την διαδικασία που ακολουθούσαν όσοι προσέφευγαν στον άγ. Αρτέμιο, βλ. την εισαγωγή του John W. Nesbitt, ο.π., σελ. 22-25.

³⁷⁹ Για τα ιερά του Ασκληπιού, βλ. H. Avalos, *Illness and Health in Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*, Ατλάντα 1995, σελ. 37-98.

³⁸⁰ Θαμ. Κοσ.Δαμ., λα', 53.

³⁸¹ Θαμ. Αρτ., α', 78.

(*ἀρχιητρός*) και συμπολίτης (*Βυζάντιος*) του Ανθίμου, ο οποίος κατέφυγε στο ιερό των Κύρου και Ιωάννη, όταν έμεινε παράλυτος³⁸².

Όταν κατά την διάρκεια ενός δύσκολου τοκετού, η Αιλιάς άρχισε να χάνει τις δυνάμεις της και οι μαίες και οι γιατροί ενημέρωσαν τους γονείς και τον σύζυγό της ότι δεν μπορούσαν να κάνουν κάτι, εκείνοι όντας εθνικοί έφεραν *μάντεις* και άρχισαν να προσφέρουν θυσίες στους θεούς, αλλά χωρίς αποτέλεσμα³⁸³. Αφού απέτυχε και αυτή η μέθοδος, μια γριά τροφός που ήταν Χριστιανή, ζήτησε τη βοήθεια του επισκόπου της πόλης της Γάζας, του Πορφυρίου. Η Αιλιάς θεραπεύτηκε μετά από επίκληση του ονόματος του Ιησού, του *ἀρίστου ἰατροῦ*, με αποτέλεσμα τόσο η ίδια, όσο ο σύζυγος και οι γονείς της να βαπτιστούν. Μάλιστα στο αγοράκι που γεννήθηκε δόθηκε το όνομα του επισκόπου που μεσίτευσε³⁸⁴. Βλέπουμε δηλαδή ότι οποιοσδήποτε τρόπος απομάκρυνε τον κίνδυνο και αποκαθιστούσε την υγεία του ασθενούς, αποκτούσε αίφνης κύρος και ισχύ, ενώ όποιος αποτύγχανε, όποιος ηττούνταν από την ασθένεια, έχανε οπαδούς. Η ανάγκη που δημιουργούσε η ασθένεια αναιρούσε αρχές και αξίες, έθετε νέες προτεραιότητες και ανάγκαζε τους ανθρώπους να τις ακολουθήσουν.

Πιο χαρακτηριστικό όμως είναι το παράδειγμα ενός άλλου πατέρα, που ήταν *τῶ γένει Ἄφρος καὶ ἐν αὐτῇ τῇ Ἀφρικῇ οἰκῶν ἄρρεν τέκνον ἔσχεν μονογενές, ἀλγοῦν τοὺς διδύμους δεινῶς*. Απογοητευμένος από την συμβατική ιατρική, όταν έμαθε για τον άγ. Αρτέμιο και την εξειδίκευσή του στη θεραπεία των νόσων των γεννητικών οργάνων, αποφάσισε να τον επισκεφθεί. Ο συγγραφέας περιγράφει την μεθοδικότητα με την οποία ο πατέρας οργάνωσε το ταξίδι του, ζητώντας ακριβείς πληροφορίες για τον άγιο και το πού βρισκόταν το λείψανό του, τις οποίες σημείωνε *καθὼς αὐτῷ ὑπαγόρευσαν* σε ένα κομμάτι παπύρου. Κατόπιν, ακολουθώντας αυτές τις οδηγίες ταξίδεψε στην Κωνσταντινούπολη μόνος, χωρίς τον γιο του, ακολουθώντας προφανώς το παράδειγμα του εκατόνταρχου, ο οποίος πίστευε ότι ο δούλος του μπορεί να θεραπευτεί από απόσταση, αρκεί ο Ιησούς να το προστάξει³⁸⁵, γεγονός που φανερώνει όχι μόνο την πίστη του πατέρα, αλλά και την θεραπευτική δύναμη του αγίου. Επισκέφθηκε το ναό του

³⁸² Θ. νβ', 3617-9.

³⁸³ Για τους κινδύνους και τις δυσκολίες που αντιμετώπιζαν την ώρα του τοκετού μητέρες και νεογνά, βλ. Chr. Laes, *Children in the Roman Empire. Outsiders Within*, Cambridge 2011, σελ. 50-64.

³⁸⁴ Β.Πορφ.Γάζης, 28-31.

³⁸⁵ Ματθ. 8.5-13.

αγ. Ιωάννου, όπου βρισκόταν το λείψανο του αγ. Αρτεμίου και ακολούθησε την προβλεπόμενη διαδικασία, άναψε την κανδήλα και έφυγε παίρνοντας μαζί του το λάδι της, με το οποίο επάλειψε τον γιο του³⁸⁶.

Η πίστη του ασθενή ή, όπως θα δούμε παρακάτω, του πατέρα του, στη δύναμη του αγίου είναι το προαπαιτούμενο για να πραγματοποιηθεί το θαύμα. Χωρίς αυτή, τίποτα δεν μπορεί να γίνει. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Σωφρόνιος:

ὁ καὶ πᾶσιν ἀφθόνως τοῖς προσιοῦσιν χαρίζονται (τὴν ῥῶσιν), μηδένα τῆς αὐτῶν δωρεᾶς ἀποστρέφοντες, εἰ μὴ λίαν τις ἢ βδελυρὸς καὶ τῆς αὐτῶν εὐεργεσίας ἀνάξιος, ἢ δι' ἀπιστίαν κληρωσάμενος τὸ ἀνάξιον, ἢ δι' ἔργων μοχθηρῶν ἀνεπίστροφον βούλησιν (Θαυμ. Κύρ. Ιωάν, θ. ιζ', 3475)

Με άλλα λόγια, αν στη συμβατική ιατρική πολλά ή όλα εξαρτώνται από την οικονομική επιφάνεια του ασθενούς και της οικογένειάς του, εδώ όλα βρίσκονται υπό την αίρεση αυτής της πίστης, η οποία καταλήγει να είναι μια άριστη δικλείδα ασφαλείας, η οποία προφυλάσσει το κύρος του αγίου. Έτσι ο ναύκληρος Γεώργιος, ο οποίος παρέμεινε επί δύο έτη δίπλα από το λείψανο του αγ. Αρτεμίου περιμένοντας μάταια την θεραπεία, παραδέχεται ότι

αἱ ἁμαρτίαι μου ἔμποδοί μου γίνονται καὶ οὐκ εἰμί ἄξιος ὑγείας τυχεῖν διὰ τὰς πράξεις μου (Θ.Αγ.Αρτ. 35, 185)

Και ακόμα, στα Θαύματα τῶν μαρτύρων Κύρου καὶ Ἰωάννη συναντάμε την Αθανασία, τον ιατροσοφιστή Γέσιο και την Θεοδώρα, οι οποίοι δεν πίστευαν στις θεραπευτικές δυνάμεις των μαρτύρων και τιμωρήθηκαν για την βλασφημία τους³⁸⁷, ενώ στον Βίο τοῦ ἁγίου Συμεών τοῦ Στυλίτη τοῦ Νέου αναφέρεται η περίπτωση του Βαβύλα, ενός κατοίκου της κόμης Ευθάλιον, ο οποίος

στροῦθος ὑπάρχων, μὴ ἔχων μηδεμίαν τρίχα ἐν ὄλω τῷ σώματι αὐτοῦ ἀπὸ τῆς κεφαλῆς μέχρι αὐτῶν τῶν ὀνύχων (...) ἦν δὲ γνωστός πάσῃ τῇ πόλει καὶ τῇ χώρᾳ καὶ διαγέλαστος καὶ ἐξουθενημένος ὑπὸ πάντων (Βίος Συμ.Στυλ.Ν, 194. 172)

Ο Βαβύλας προσήλθε στον στύλο του Συμεών και ζήτησε την βοήθειά του και έλαβε ως ευλογία και φάρμακο την σκόνη του αγίου. Επειδή όμως δεν πίστεψε ότι η σκόνη θα έλυne το πρόβλημά του, διὸ καὶ μεμένηκεν οὕτως.

³⁸⁶ Θαυμ. Αρτ., δ', 82-4

³⁸⁷ Θ. κθ', λ' και λα', σ. 3508-24.

Βέβαια, ο φημισμένος μοναχός ή το άγιο λείψανο δεν ήταν πάντα η τελευταία επιλογή, η λογική κατάληξη, όταν όλες οι άλλες μέθοδοι απέτυχαν. Πολλές φορές ήταν η πρώτη, η ενστικτώδης επιλογή που έγινε αμέσως μόλις ξέσπασε η συμφορά ή η καταφυγή όταν η απελπισία γινόταν αβάσταχτη. Στον *Βίο του πατριάρχη Εύτυχίου* διαβάζουμε ότι όταν

παιδίον τινός τῶν ἐν Ἀμασειά χειροτεχνῶν νόσῳ περιπεσὼν εἰς αὐτὰς ἔφθασε τὰς πύλας τοῦ θανάτου. Τοῦτο λαβὼν ὁ πατήρ ἐπ' ἀγκάλαις, ἤλθον εἰς τὸ μοναστήριον ὥστε προσαγγῆαι αὐτὸ τῷ ὀσίῳ, ἵνα τύχη τῆς παρὰ Θεοῦ σωτηρίας (Βίος, 1377)

Ετούτος ο πατέρας δεν δοκίμασε κάποιον άλλον θεραπευτή ή ιατρό, αλλά μέσα στην μεγάλη θλίψη και τον πανικό του, αναζήτησε εξαρχής εκείνο που θεωρούσε έσχατη λύση.

4.4 Ο πατέρας–ικέτης

Όπως είδαμε και στις περιπτώσεις του Σευηριανού, του αφρικανού ικέτη ή του αρχιατρού Ανθίμου, ο πατέρας είναι εκείνος που αναλαμβάνει το βάρος και την ευθύνη της θεραπείας του άρρωστου τέκνου. Αυτές δεν είναι μεμονωμένες περιπτώσεις, αλλά τυπικές αφηγήσεις θαυματουργικών επεμβάσεων. Στο προηγούμενο κεφάλαιο, με αφορμή τη σχέση του αγίου και του πατέρα του, παρατηρήσαμε ότι τα αρχαία βιογραφικά και ιστορικά έργα, αλλά και η εθνική κουλτούρα της Ύστερης Αρχαιότητας, προέκρινε τον πατέρα, του έδινε εξουσία να αποφασίζει για το παιδί του και τελικά σε εκείνον απέδιδε το τέκνο. Αυτό φαίνεται και από το όνομα του κάθε προσώπου, που συνοδεύεται από εκείνο του πατέρα σε γενική, η οποία δηλώνει την καταγωγή, αλλά μπορεί να δηλώνει και την κτήση, να είναι δηλαδή γενική κτητική, και ακόμα από το γεγονός ότι το όνομα της μητέρας δεν αναφερόταν, όταν δηλωνόταν η καταγωγή του ήρωα. Στους *Βίους των αγίων* αντίθετα, το όνομα της μητέρας τίθεται δίπλα σε εκείνο του πατέρα, όταν ο συγγραφέας μας συστήνει τον ήρωα και της αναγνωρίζεται ο ρόλος της στην ανατροφή των τέκνων. Μάλιστα σε πολλούς *Βίους* η επίδραση της μητέρας είναι η σημαντικότερη και η πλέον καθοριστική για τη συγκρότηση του χαρακτήρα του ήρωα, ενώ ο πατέρας πρέπει να τεθεί στο περιθώριο ή να πεθάνει για να ξεκινήσει η κυρίως σταδιοδρομία του αγίου.

Συνεπώς, παρά το γεγονός ότι τα *Θαύματα* αποτελούν αδιαμφισβήτητα κομμάτι της αγιολογικής λογοτεχνίας, οι ήρωές τους, ο κόσμος που περιγράφουν είναι διαφορετικός από εκείνο των *Βίων*. Καταρχάς, επιβεβαιώνουν γενικά την αύξηση της επιρροής της μητέρας και τον περιορισμό αντίστοιχα της πατρικής εξουσίας, όχι όμως στον βαθμό που είδαμε στους *Βίους*. Για παράδειγμα, εδώ το άρρωστο τέκνο μας συστήνεται με εντελώς διαφορετικούς όρους. Το όνομα του παιδιού που είναι άρρωστο σπανίως αναφέρεται από τον συγγραφέα, ο οποίος προτιμά να το προσδιορίσει είτε σε συνάρτηση με το όνομα ή με την επαγγελματική δραστηριότητα του πατέρα του, είτε με τον τόπο καταγωγής του, είτε, τέλος, με την ασθένειά του. Είδαμε ήδη τρία *Θαύματα* που επιβεβαιώνουν ότι σε αυτές τις γρήγορες συστάσεις επιβιώνει η αρχαία συνήθεια προσδιορισμού, αλλά και απόδοσης του τέκνου στον πατέρα και θα δούμε να επιβεβαιώνεται και σε όσα θα εξετάσουμε στη συνέχεια.

Βέβαια, τα *Θαύματα* δεν είναι αντίστοιχα των *Βίων* και ακόμα, επειδή οι αφηγήσεις, που εδώ εξετάζουμε, στρέφονται γύρω από ένα άρρωστο παιδί δεν συνεπάγεται ότι αυτό είναι ο πρωταγωνιστής του. Πρωταγωνιστής παραμένει ο άγιος προς τιμήν του οποίου συντάχθηκε ο *Βίος* ή η *Συλλογή Θαυμάτων*. Και επιπλέον, ο άρρωστος μπορεί να μην είναι ούτε καν ο δευτεραγωνιστής, αλλά ο συγγραφέας να χρησιμοποιεί την ασθένειά του ως αφορμή για να μιλήσει για κάτι άλλο. Παρόλα αυτά, ο τρόπος που μας συστήνονται τα πρόσωπα αυτά, τα οποία δεν πρέπει να λησμονούμε ότι είναι κατά κανόνα απλοί άνθρωποι και κάποιες φορές γνωστοί των ακροατών ή των αναγνωστών, έχει μεγάλη σημασία.

Φυσικά, όταν εδώ αναφέρουμε ότι αποδιδόταν το τέκνο στον πατέρα, δεν εννοούμε μια σχέση ιδιοκτήτη-κτήματος, όπως εκείνη ανάμεσα στον αφέντη και τον δούλο, αλλά σε μια αντίληψη που ήθελε το παιδί να εξαρτάται από τον πατέρα ολοκληρωτικά –ακριβώς η αντίληψη, στην οποία, όπως είδαμε, αντιτάχθηκαν οι άγιοι με το παράδειγμά τους.

Αλλά αν οι πατέρες των μαρτύρων και των αγίων διεκδικούσαν και απαιτούσαν να καθορίζουν όχι μόνο τη ζωή των τέκνων τους, την μόρφωση, τον επαγγελματικό τους προσανατολισμό, τον γάμο, αλλά ακόμα και τις αντιλήψεις, τα πιστεύω, τα *Θαύματα* μας επιτρέπουν να δούμε μια άλλη πλευρά αυτής της σχέσης. Γιατί η απόδοση του τέκνου σε αυτά συνεπάγεται την ευθύνη του πατέρα για την υγεία και τη ζωή του παιδιού του. Διαβάζουμε για παράδειγμα στο *Βίο τοῦ Εὐθυμίου* του Κυρίλλου Σκυθοπολίτη:

υἱὸς πρωτοκομήτου τινὸς Ἀριστοβουλιάδος τῆς κόμης πνεῦμα πονηρὸν ἔχων μετὰ κραυγῆς ἐξ ὀνόματος τὸν ἅγιον ἐπεκαλεῖτο Εὐθύμιον, ἀκούσας δὲ ὁ πατὴρ τοῦ παιδὸς περὶ Εὐθυμίου ὄντος ἐν τοῖς μεταξὺ τόποις αὐτῶν τε καὶ Καπαρβαριχῶν καὶ ἀναζητήσας ἦλθεν πρὸς αὐτόν (Βίος 22).

Ο πατέρας αυτός αντιμετωπίζει ένα γρίφο. Ο δαιμονισμένος γιος του φώναζε κάποιον Ευθύμιο. Δεν έχει κανένα άλλο στοιχείο για τη θεραπεία του, όταν όμως άκουσε ότι κάποιος μοναχός με αυτό το όνομα βρισκόταν στην περιοχή, έσπευσε να τον συναντήσει μαζί με τον δαιμονισμένο γιο του. Βλέπουμε δηλαδή έναν πατέρα, ο οποίος είχε διαρκώς την έγνοια του γιου του, και όλα τα συνέδεε με το πρόβλημά του.

Στο *Βίο του Κυριακοῦ* ο Κύριλλος ο Σκυθοπολίτης μας παραδίδει μια άλλη ενδιαφέρουσα περίπτωση:

Τῷ δὲ πέμπτῳ χρόνῳ τῆς ἐν τῷ Νατουφᾶ αὐτοῦ διαγωγῆς πληρουμένῳ ἀνὴρ τις Θεκουηνὸς ἀκούσας περὶ αὐτοῦ ἤγαγεν πρὸς αὐτὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ δεινῶς σεληνιαζόμενον καὶ ἐδυσώπει αὐτὸν εὐχὴν ποιήσασθαι (Βίος, 228)

Και εδώ ο πατέρας άκούσας για τον άγιο έσπευσε με τον άρρωστο γιο του ελπίζοντας σε θεραπεία. Όμως ενώ ο δαιμονισμένος³⁸⁸ γιος του πρωτοκόμητος θεραπεύτηκε αμέσως μόλις αντίκρισε τον Ευθύμιο, χωρίς να χρειαστεί καμιά άλλη μεσολάβηση, ο Θεκουηνός χρειάστηκε να παρακαλέσει για να ασχοληθεί ο Κυριακός μαζί του.

Στο *Βίο τοῦ Θεοδώρου Συκεῶν* διαβάζουμε μια ιστορία που είναι ακόμα πιο υποβλητική:

Γενομένου δὲ αὐτοῦ (τοῦ Θεοδώρου) ἐγγιστα τῆς πόλεως τοῦ Ἀμορίου, κατάδηλος πᾶσι γέγονεν ἡ ἐπωφελῆς παρουσία αὐτοῦ, καὶ ὑπήνησεν αὐτῇ ἡ πόλις μετὰ λιτῶν ἔξω τοῦ τείχους. Προσηνέχθη δὲ αὐτῷ καὶ παιδίον ὑπὸ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ,

³⁸⁸ Για την αντίληψη περί δαιμόνων κατά την πρώτη Χριστιανική περίοδο, βλ. E. Ferguson, *Demonology of the Early Christian World*, Νέα Υόρκη 1984. Ο D. Brakke στο πρόσφατο έργο του *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge-Λονδίνο 2006, εντάσσει το θέμα των δαιμόνων στο ευρύτερο πολιτισμικό και θρησκευτικό περιβάλλον της Ύστερης Αρχαιότητας και μελετάει τις εικόνες του αιγύπτιου μοναχού που μάχεται τους δαίμονες στη σχετική λογοτεχνία. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει και το άρθρο του Gr. A. Smith, "How Thin is a Demon?", *J ECS* 16:4 (2008), σελ. 479-512, όπου εξετάζονται οι παραλληλίες και οι ομοιότητες ανάμεσα στους δαίμονες και τους μοναχούς-διώκτες ή εξορκιστές τους.

έκστραγγαλισμένον τούς πόδας μηδόλωσ περιπατήσαι δυνάμενον· ὄπερ ἐπευξαμένον τοῦ ἁγίου ἀνδρός, εἰς υἰείαν ἐπανήλθε (Βίος 107. 1-6. 85).

Ο τρόπος που είναι γραμμένο το συγκεκριμένο απόσπασμα παραπέμπει ευθέως στην Καινή Διαθήκη³⁸⁹. Η εικόνα της πόλης που βγήκε εκτός των τειχών για να προϋπαντήσει πανηγυρικά τον ἅγιο παραπέμπει στην θριαμβευτική υποδοχή του Ιησού Χριστού στην Ιερουσαλήμ, ενώ η θεραπεία του παραλυτικού της Καπερναούμ είναι ένα από τα πιο γνωστά θαύματα³⁹⁰. Και ακόμα το επεισόδιο είναι γραμμένο με τρόπο αφαιρετικό, που παραπέμπει στο καινοδιαθηκικό ύφος, δεσμεύει όμως την φαντασία του αναγνώστη ο πατέρας καθώς μέσα στην γιορτινή ατμόσφαιρα φορτώνεται τον παράλυτο γιο του ελπίζοντας σε θεραπεία.

Η εξιστόρηση της θεραπείας της δαιμονισμένης Αλεξάνδρειας, κόρης του *ἀπὸ ὑπάτων Κύρου*, από τον Δανιήλ τον Σηλίτη, αντιθέτως, είναι γραμμένη με εντελώς διαφορετικό τρόπο, καθώς ο συγγραφέας παραθέτει πλήθος λεπτομερειών τόσο για τα πρόσωπα, όσο και για τον τρόπο της θεραπείας. Δεν είναι ἄλλωστε συμπτωματικό το γεγονός ότι αυτή η ιστορία είναι μια από τις ελάχιστες περιπτώσεις που μας σώζεται το όνομα τόσο του πατέρα, όσο και της κόρης. Το θαύμα αυτό φαίνεται ότι ήταν ένα από τα πιο γνωστά από εκείνα που πραγματοποίησε ο Δανιήλ, ενώ ο Κύρος, λόγω της θέσης του, θα ήταν γνωστός στην κωνσταντινουπολίτικη κοινωνία και θα προσέδιδε αδιαμφισβήτητο κύρος στον Στυλίτη:

Ταύτην (τὴν Ἀλεξάνδρειαν) ὑπὸ πνεύματος πονηροῦ παιδευομένην ἤγαγεν πρὸς τὸν ὄσιον ἄνδρα Δανιήλ, ἔτι ὄντος αὐτοῦ ἐν τῷ ναῷ κάτω· ἦν ὁ Κύριος ταῖς τῶν ἀρχαγγέλων πρεσβείαις καὶ ταῖς τοῦ ἁγίου ἀνδρός σὺν δάκρυσιν προσευχαῖς ἐν ὄλαις ἐπὶ ἡμέραις τοῦ δαίμονος ἤλευθέρωσεν (Βίος, 31.31).

Ο αφηγητής παρουσιάζει τον *πιστότατο καὶ σοφὸ* Κύρο να εμπιστεύεται την Αλεξάνδρεια στον ἅγιο. Η κίνηση αυτή είναι πολυσήμαντη, καθώς η παράδοση από τον πατέρα της θυγατέρας σε έναν ἄνδρα παραπέμπει στον γάμο. Το κείμενο δεν προσδιορίζει αν τις επτά ημέρες που διήρκεσε η θεραπευτική διαδικασία η κοπέλα έμεινε κοντά στον Δανιήλ, κάτι που δεν είναι απίθανο, καθώς, όπως θα διαπιστώσουμε και στη συνέχεια, συνηθιζόταν ὅσοι θεωρούνταν δαιμονισμένοι να παραδίδονται ή και να

³⁸⁹ Ματθ. 21.1-17. Μαρκ. 11.1-1. Λουκ. 19.28-44. Ιωαν. 12.12-19.

³⁹⁰ Ματθ. 9,1-8. Μάρκ. 2.1-12. Λουκ. 5,17-26.

εγκαταλείπονται από τους οικείους τους σε ναούς ή σε μοναστήρια. Ούτως ή άλλως, ο Κύρος πηγαίνοντας την Αλεξάνδρεια στον Δανιήλ, του παραχωρεί τουλάχιστον μέρος της πατρικής του εξουσίας. Όταν εκείνη αποθεραπεύεται και επιστρέφει στο σπίτι της, φεύγει δηλαδή από την εξουσία του Δανιήλ και επανέρχεται σε εκείνη του πατέρα της, ο Κύρος σαν αντίδωρο, σκαλίζει ένα επίγραμμα στην κολώνα του Δανιήλ.

Με παρόμοιο τρόπο λειτούργησε και ο ανώνυμος ζωγράφος στο ε΄ θαύμα του Αναστασίου του Πέρσου:

Ζωγράφος τις υἱὸν ἔχων ὡς ἐτῶν δεκαπέντε πνεῦμα ἔχοντα πονηρὸν ἐλθὼν παρεκάλει τὸν ἡνίοχον λέγων· «Ἄφες ἀγάγω τὸν υἱὸν μου ὅπως κοιμηθῆ ἔν τῷ ἐκκλησίῳ τοῦ ἁγίου οὐδὲρ κηρύττεις, εἴ πως ποιήσει καὶ εἰς αὐτὸν θαυμάσια, ἵνα καὶ ἡμεῖς πιστεύσωμεν» (σελ. 127).

Ο Θεκουηγός εμφανίστηκε βέβαιος ότι αν ο Κυριακός ευλογήσει το παιδί του, εκείνο θα θεραπευτεί για αυτό και τον παρακαλούσε. Η προσέγγιση του ζωγράφου ήταν διαφορετική. Από τη μια παρακαλούσε να επιτραπεί στο γιο του να περάσει τη νύχτα δίπλα στο λείψανο του μάρτυρα ενώ από την άλλη εκφράζει αμφιβολίες για την αγιότητά του καθιστώντας την θεραπεία ως προϋπόθεση για την πίστη του. Κεντρίζει με τον τρόπο αυτό την φιλοτιμία τόσο του ηνιόχου, όσο και του ίδιου του αγίου. Τα κίνητρα και ο στόχος πάντως και του ενός και του άλλου πατέρα είναι κοινά. Ο τρόπος που μετέρχονται είναι διαφορετικός και εξαρτάται τόσο από τον δικό τους χαρακτήρα, όσο και από εκείνον που έχουν απέναντί τους. Και οι δυο πάντως δεν διστάζουν και κάνουν τα πάντα για να θεραπευτούν τα παιδιά τους.

Ο *Βίος τοῦ Δανιήλ τοῦ Στυλίτου* μας παραδίδει μια πιο ζωντανή εικόνα του ικέτη πατέρα:

Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, πρεσβύτερός τις Πόντιος τῷ γένει, κατέλαβεν τὴν μάνδραν τοῦ ὀσίου, ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ υἱὸν νεανίαν ὡσεὶ ἐτῶν εἴκοσι ὑπὸ πνεύματος πονηροῦ παιδευομένου. Ἦν δὲ τὸ πονηρὸν πνεῦμα κωφὸν καὶ ἄλαλον. Προσπίπτει οὖν ὁ πατὴρ παρακαλῶν ἰαθῆναι τὸν παῖδα (Βίος, 37. 34-5)

Ο εκ Πόντου πρεσβύτερος δεν ικετεύει μόνο με τα λόγια του, ούτε χρησιμοποιεί ρητορικά τεχνάσματα. Προσπίπτει στον άγιο, εκλιπαρεί δηλαδή με όλο του το σώμα και όχι μόνο με το στόμα για να θεραπευτεί ο γιος του. Τη στιγμή της ικεσίας όλη η ύπαρξη του πατέρα είναι αφιερωμένη στο γιο του.

Πιο κατατοπιστικό όμως για τη σχέση του πατέρα με το τέκνο του, και μάλιστα με τον γιο του, είναι το θαύμα που μας παραδίδεται στο *Βίο τοῦ Θεοδώρου Συκεών*:

Καὶ ἰδοὺ εἶς ἐκ τῆς αὐτῆς πόλεως ἰλλούστριος ὀνόματι Ἰωάννης προσήνεγκε τῷ ἁγίῳ ἀνδρὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ βασταζόμενον, ὄντα ὡς ἐτῶν δεκαοκτώ· ἦν γὰρ παραλυτικὸς κατακείμενος ἐπὶ τριετῆ χρόνον· καὶ μετὰ πολλῶν δακρῶν ἐδέετο αὐτοῦ λέγων· ἐλέησον τὸν ἄθλιον καὶ ταπεινὸν τοῦτον, δοῦλε τοῦ Θεοῦ, καὶ εὗξαι πρὸς τὸν Θεὸν περὶ αὐτοῦ, ἵνα ἢ ἐκ τῆς ἀσθενείας αὐτὸν λυτρώσῃται καὶ ὑγιᾶ μοι χαρίσῃται ἢ διὰ τάχους τὸ τοῦ βίου τέλος αὐτῷ ἐπαγάγῃ, ἵνα μὴ θεωρῶ αὐτὸν οὕτως ὑπὸ τῆς ἀρρωστίας δαπανώμενον.» (Βίος, 107.6 κ.ε., 85)

Η έκκληση του Ιωάννη δεν είναι η φανέρωση ενός κτητικού αισθήματος του πατέρα, ο οποίος απαιτεί είτε να του αποδοθεί υγιής ο γιος του είτε την ευθανασία του, αλλά μάλλον της ταύτισης του πατέρα με τον υιό. Ο Ιωάννης εδώ έχει ουσιαστικά μετατραπεί στο στόμα και τα πόδια του ανήμπορου γιου του, τον μεταφέρει μπροστά στον άγιο και μιλάει, παρακαλεί, κλαίει, ενώ ο ίδιος ο παράλυτος μένει σιωπηλός και αμέτοχος. Το «εγώ» και το «εσύ» πατέρα και γιου συγχέονται καθώς η θεραπεία του ενός θεωρείται δώρο του άλλου και ο θάνατος του πρώτου ανακούφιση του δεύτερου.

Η ερώτηση του Θεοδώρου «*ποία προφάσει περιέπεσεν οὕτως;*», μας επιτρέπει να ρίξουμε μια σπάνια ματιά στο εσωτερικό της σχέσης πατέρα και γιου:

«Ἐξελθόντων ἡμῶν ἀμφοτέρων εἰς θήραν, περιέτυχεν ὁ ἐλεεινὸς οὗτος ἐνὶ δασύποδι, καὶ τὸ δόρυ αὐτοῦ ἐκ δευτέρου κατέπυξεν εἰς αὐτὸν, καὶ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης ἐνέπεσεν εἰς τὴν παράλυσιν ταύτην, τριετοῦς χρόνου νῦν πληρουμένου» (ο.π.)

Πατέρας και γιος μοιράζονταν πέραν της οικογενειακής σχέσης και άλλα πράγματα. Είχαν κοινά ενδιαφέροντα και ενασχολήσεις, ήταν σύντροφοι και συναθλητές. Το ατύχημα μάλιστα, που άφησε τον νεαρό ανάπηρο, συνέβη ενώ βρίσκονταν μαζί σε κυνήγι. Το γεγονός ότι δεν κατάφερε να προστατέψει τον γιο του, αν και ήταν παρών την ώρα του ατυχήματος, ίσως είναι ένας ακόμα λόγος που ο Ιωάννης το θεωρούσε προσωπικό πλήγμα. Πατέρας και γιος μοιράζονται πλέον όχι την συγκίνηση του κυνηγιού, αλλά τον πόνο και την απόγνωση που δημιουργούσε η σωματική υγεία του νεαρού, αλλά και την ελπίδα από την παρουσία του Θεοδώρου.

Μέσα σε αυτό το πλέγμα που δημιουργεί η σχέση του πατέρα με το τέκνο του, είναι επόμενο και η θεραπεία που θαυματουργεί ο Θεόδωρος να μην είναι σαφές σε ποιον αφορά:

Καὶ λαβὼν ἔλαιον (ὁ Θεόδωρος) ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ εὐλόγησε, καὶ ἤλειψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ τὰς χεῖρας τούς τε πόδας καὶ τὰ ἄλλα πάντα τα παραλελυμένα μέλη τοῦ σώματος αὐτοῦ. Καὶ φωνήσας εἶπεν· «σοὶ λέγω, νεανίσκε, ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ δεσπότη ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀνάστηθι ἀπὸ τῆς ἀρρωστίας σου ταύτης καὶ ἴσθι ὑγιαίνων, ἵνα μὴ ὀδυνᾶται ὁ πατήρ σου διὰ σέ.» (ο.π., σελ. 86).

Το σώμα που ευλογήθηκε και αποκαταστάθηκε ήταν του νεαρού, η αγαλλίαση όμως, η ανακούφιση και η χαρά από την θεραπεία ήταν του πατέρα. Όπως ο πατέρας, η θλίψη του, η οδύνη, και βέβαια η πίστη του, ήταν το κίνητρο να θαυματουργήσει ο Θεόδωρος και όχι ο δεκαοχτάχρονος παραπληγικός.

Εὐθέως δὲ ἀνακεφαλίσαντος αὐτοῦ, ἔδωκεν αὐτῷ χεῖρα ὁ ἀγιώτατος ἀνὴρ καὶ ἀνέστησεν αὐτόν, καὶ ποιήσας εὐχὴν ὑπὲρ αὐτοῦ ἀπέδωκεν αὐτόν ὑγιᾶ τῷ πατρὶ αὐτοῦ (ο.π.)

Αυτή, η τελευταία σκηνή του θαύματος, η οποία όπως θα διαπιστώσουμε και στη συνέχεια αποτελεί κοινό τόπο, έχει ιδιαίτερη σημασία, καθώς μας δείχνει με τον πλέον σαφή τρόπο το νόημα της ικεσίας, αλλά και το ιδεολογικό πρότυπο, το κοινωνικό παράδειγμα που οι διηγήσεις αυτές προβάλλουν και διαμορφώνουν. Ο Θεόδωρος άπλωσε το χέρι του, σήκωσε τον νεανίσκο και μετά τον *ἀπέδωκεν* στον πατέρα του. *Αποδίδωμι* σημαίνει επιστρέφω κάτι σε κάποιον και μάλιστα κάτι που του ανήκε³⁹¹. και, φυσικά, επιστρέφεται κάτι, το οποίο έχει παραχωρηθεί. Ο Θεόδωρος επέστρεψε τον νεαρό στον πατέρα του, συνεπώς η πατρική ικεσία δεν είναι παράκληση να στρέψει απλώς το βλέμμα του ο άγιος στο συγκεκριμένο πρόβλημα και με την παρηγορία που έχει στον Θεό, να μεσολαβήσει για να θεραπευτεί, αλλά παράδοση του γιου από τον πατέρα στον άγιο υπό τον όρο να τον θεραπεύσει. Ουσιαστικά ο πατέρας παραδέχεται την αδυναμία του να προστατεύσει το τέκνο του, ένα μέλος του οίκου του, και παραδίδει την θέση του σε κάποιον που μπορεί. Το όλο θαύμα άλλωστε τονίζει την εξουσία και την δύναμη που διέθετε ο Συκεώτης, που συνοψίζεται σε ρήματα όπως *προσέταξεν, ἤλειψε, ἀνέστησε, ἀπέδωκεν*.

³⁹¹ Βλ. λεξικά Δημητράκου και Liddell-Scott-Jones.

Ο Ιωάννης λοιπόν παρέδωσε τον υιό του, την ευθύνη για την αποκατάσταση της σωματικής του υγείας, στον Θεόδωρο, ο οποίος αφού συμφώνησε να τον αποδεχθεί, προσέταξε *αὐτὸν ἀπανεχθῆναι ἐν τῷ οἴκῳ (...) ἐν ᾧ ἔμελλε καταλύειν*³⁹². Η συμβολική και πρακτική σημασία της μεταφοράς του παραλυτικού στο κατάλυμα του Θεοδώρου είναι προφανής. Ο νέος δεν ανήκει πλέον στον οίκο του πατέρα του, αλλά είναι υπό την εξουσία και την φροντίδα του αγίου μοναχού, για να επιστρέψει πάλι στον πατέρα του, όταν θεραπευτεί.

Παρόμοια συμπεράσματα συνάγονται και από τα θαύματα που εξετάσαμε προηγουμένως. Ο Σευηριανός, για παράδειγμα, πήγε και άφησε τον γιο του στο ναό των Κοσμά και Δαμιανού, έπειτα, αφού προσευχήθηκε και έκανε όσα όριζε το τυπικό, επέστρεψε στον οίκο του. Ο γιος έμεινε στο ναό με αρωγό έναν γιατρό, στον οποίο τον εμπιστεύτηκε ο πατέρας, *οὐκ ἰατρείας χάριν, ἀλλ' ἐντεύξεως*, όπως υπογραμμίζει ο αφηγητής³⁹³. Παρόλα αυτά ο ιατρός, μετά από τις παρακλήσεις του ασθενούς, του χορήγησε ένα παυσίπονο, την *πικράν*, αλλά οι άγιοι τον επισκέφθηκαν στον ύπνο του και του ζήτησαν να σταματήσει κάθε αγωγή³⁹⁴. Την επομένη ο νεαρός διαμαρτυρήθηκε γιατί σταμάτησε να του χορηγεί το φάρμακο που ανακούφιζε τους πόνους του, αλλά εκείνος *ἐδίδαξεν δὲ τὸν παῖδα, ὡς οὐδεις τῶν ἐν ἀνθρώποις ἰατρῶν δύναται τὸ πάθος αὐτοῦ θεραπεῦσαι*³⁹⁵. Με αυτά τα λόγια ο ασθενής πείστηκε και έκανε υπομονή μέχρι να δεχθεί την επίσκεψη των αγίων στον ύπνο του.

ἀλλὰ αὐτῶν τὴν ὑπόσχεσιν μέλλοντες πληρῶσαι μετὰ δύο ἡμέρας φανέντες οἱ ἅγιοι τῷ παιδί τὴν αἱμάτων φορὰν ἐπέσχον ἀφῆ μόνη τοῦ θώρακος καὶ οὐκέτι ἀνέφερεν αἷμα (ο.π., σελ. 54).

Ο πατέρας εμφανίζεται πάλι στο τέλος

ὁ δὲ πατήρ τὸν υἱὸν λαβὼν εὐθέως ὡς οὐδέποτε νοσήσαντι αὐτῷ χρώμενος εἰς τὰ ἴδια ἐπορεύθη. παρατὰ δὲ φανέντες οἱ ἅγιοι Κοσμάς καὶ Δαμιανὸς ἔφασαν πρὸς

³⁹² Βίος Θεοδ.Συκ., σελ. 85-6.

³⁹³ Rupprecht, Θ. 22, σελ. 52-4. Το ίδιο θαύμα υπάρχει και στον Deubner, θ. 20 (19), σελ. 161, με μικρές διαφορές στην αφήγηση, αλλά και εκεί επισημαίνεται το γεγονός ότι ο γιατρός δεν θα εξασκούσε την τέχνη του.

³⁹⁴ Για τα παυσίπονα και γενικότερα τα σκευάσματα που χορηγούνταν κατά την περίοδο αυτή στους ασθενείς, βλ. J. Scarborough, "Early Byzantine Pharmacology", *DOP* 38 (1974), σελ. 213-32.

³⁹⁵ Rupprecht, ο.π.

αὐτὸν «ὡς πίστις σου σέσωκε τὸν παῖδά σου». καὶ Σευηριανὸς ἄμα τῷ υἱῷ χάριν ὡμολόγουν τοῖς ἀγίοις, Χριστὸν δοξάζοντες τὸν δεδωκότα αὐτοῖς τοσαύτην χάριν (ο.π.)

Αυτή η τελευταία φράση, που σφραγίζει την διήγηση, ακυρώνει ουσιαστικά όλα όσα προηγήθηκαν, την φαρμακευτική αγωγή, το ενύπνιο του ιατρού, την οδύνη και τις διαμαρτυρίες του ασθενούς, την *διδασχί* του ιατρού, την υπομονή και το θεραπευτικό ενύπνιο του γιου. Το παιδί όπως αναφέρουν ρητά οι ίδιοι οι θεραπευτές άγιοι σώθηκε εξαιτίας της πίστης του πατέρα, συνεπώς όλη κινητήριος δύναμη και η ουσία του θαύματος υπάρχει στις πέντε λέξεις που γράφτηκαν στην αρχή της αφήγησης για τον Σευηριανό: *ἀνὴρ θεοφιλῆς καὶ πιστὸς πάνυ*. Πίστη, βεβαιότητα και πεποίθηση, η οποία εκφράζεται με τον πιο εύλωτο τρόπο όταν πηγαίνει και αφήνει το παιδί στο ναό, όταν εμπιστεύεται ολοκληρωτικά τον νοσοῦντα γιο του στην φροντίδα των αγίων.

Η θεραπεία της θλίψης του πατέρα είναι η αιτία ενός ακόμα θαύματος που πραγματοποίησε ο Θεόδωρος Συκεών –και μάλιστα αυτή τη φορά δεν ήταν μια απλή θεραπεία, αλλά η ανάσταση ενός νεκρού³⁹⁶. Η ιστορία δεν ακούγεται, φυσικά, αληθοφανής στον σύγχρονο αναγνώστη, παρόλα αυτά μας βοηθάει να βγάλουμε χρήσιμα συμπεράσματα για την σχέση του πατέρα με το τέκνο του. Στην αφήγηση ενυπάρχουν πολλές καινοδιαθηκικές αναφορές και κυρίως στην ανάσταση του Λαζάρου³⁹⁷ (για παράδειγμα, ο Θεόδωρος καθυστέρησε να επισκεφθεί τον οίκο του πρωτοπρεσβύτερου Ανδρέου, του οποίου ο υιός απέθανε, όπως και ο Ιησούς είχε καθυστερήσει να μεταβεί στην Βηθανία, όταν ενημερώθηκε για την ασθένεια του φίλου του)· αλλά και στην ανάσταση της κόρης του Ιαείρου³⁹⁸, αφού ο Θεόδωρος, όπως ο Ιησούς, προσευχήθηκε και φώναξε το παιδί και μόλις εκείνο σηκώθηκε, πρόσταξε να του δώσουν να φάει. Σε αντίθεση πάντως με τα όσα έχουμε δει ως τώρα και κατ' αντιστοιχίαν με τα παραδείγματα από την Καινή Διαθήκη που αναφέρθηκαν, ο Θεόδωρος θαυματουργεί χωρίς να έχει προηγηθεί ικεσία, προφανώς γιατί ένα τέτοιο θαύμα ήταν αδιανόητο να το

³⁹⁶ *Βίος Θεοδ.Συκ.*, 72. 59-60.

³⁹⁷ Λουκ. ι', 38-40, Ιωαν. ιβ', 1-3.

³⁹⁸ Λουκ. η' 41-56.

ζητήσει κανείς. Μοναδικό του κίνητρο τα φιλικά αισθήματα που έτρεφε για τον πρωτοπρεσβύτερο Ανδρέα, ενδεικτικά τα όσα λέει στο παιδί:

«Κομητᾶ, ἀνάβλεψον καὶ λάλησον πῶς ἔχεις καὶ δὸς ἀπόκρισιν τῷ πατρί σου, ἵνα μὴ ὀδυνᾶται περὶ σοῦ» (ο.π., σελ 60)

Αλλά αν η πίστη του γονέα μπορεί να αναδειχθεί ο κινητήριος μοχλός για να πραγματοποιηθεί το θαύμα, που θα λυτρώσει το παιδί, η ασέβειά του μπορεί και αυτή να προκαλέσει θαύμα, που όμως θα έχει το αντίθετο αποτέλεσμα. Αυτό μας διδάσκει η πρώτη από τις τρεις συνολικά ιστορίες με πρωταγωνιστή τον Γεώργιον, τὸ *ἐπίκλην Κουτάλης*, που μας σώζονται στα *Θαύματα τοῦ ἁγίου Ἀρτεμίου*³⁹⁹.

Όταν λοιπόν ο Γεώργιος αυτός ήταν εννέα ετών, οι γονεὶς του που ήταν ενεχυροδανειστές, άρχισαν να τον μούν στα μυστικά του επαγγέλματος:

τῶν τε ζυγίων καὶ ἐξαγίων τὴν ἀκρίβειαν καὶ ὅση ἐν τοίτοις τεχνικῇ ἐπινενόηται αὐτοῖς μέθοδος. Οὗτος οὖν, εἰ καὶ παῖς ἐτύγχανεν, γηραλέῳ τῷ φρονήματι ἐγνωκῶς τὴν ματαίαν αὐτῶν αἰσχροκέρειαν καὶ τὴν τῶν ζυγίων βαρυσταθμίαν καὶ τὴν τῶν τόκων ἀπληστίαν καὶ τὴν τῶν ἐνεχύρων ἀδιάκριτον πολυτοκίαν, ὑπεχώρησεν ἡσύχως ἐκ τῆς τῶν γονέων ψυχοβλαβοῦς παιδαγωγίας καὶ ἦν προσπελάζων τῷ ναῷ τοῦ Προδρόμου (θ. λη', σελ. 198)

Ο Γεώργιος αμφισβητεί, επικρίνει και απορρίπτει το επάγγελμα των γονιών του, φτάνοντας μάλιστα στο σημείο να διαχωρίσει ολοκληρωτικά την θέση του από την δική τους. Δεν ήθελε να έχει τίποτα κοινό μαζί τους και φεύγει από το σπίτι, ακολουθώντας το παράδειγμα τόσων και τόσων αγίων και παραπέμποντας στους σύγχρονους οργισμένους και επαναστατημένους νέους. Εκείνη την εποχή όμως η απόρριψη ενός τρόπου ζωής σήμαινε την αυτόματη σχεδόν υιοθέτηση ενός άλλου, γι' αυτό και ο Γεώργιος, αφού εγκατέλειψε το σπίτι των γονιών του και διαχώρισε τον εαυτό του από το επάγγελμά τους, διαχώρισε ταυτοχρόνως και τον εαυτό του από την κοσμική ζωή, αρχίζοντας την διαδικασία της αναχώρησης. Για αυτό και κατευθύνθηκε προς το ναό του αγ. Ιωάννη του Προδρόμου της Οξείας. Οι γονεὶς του όμως δεν το έβαλαν κάτω, αλλά κίνησαν γη και ουρανό και, όταν τελικά τον βρήκαν, *βία σχεδὸν τὸν πήραν στο σπίτι μαζί τους.*

καὶ μετ' ὀλίγας ἡμέρας περιπίπτει εἰς ἀσθένειαν ὁ αὐτὸς Γεώργιος, ὥστε καὶ τὰ αἰδοῖα αὐτοῦ ὀγκωθῆναι καὶ θανάτῳ προσομιλῆσαι (ο.π.)

³⁹⁹ Θ. λη', λθ' και μ'.

Ο αφηγητής δεν το λέει ρητά, αλλά η ακολουθία των προτάσεων δείχνει, υπονοεί την στάση των γονιών του ως αιτία της ασθένειας. Πολύ δε περισσότερο, που το παιδί αρρώστησε στα *αἰδοῖα*, στην ίαση των οποίων ειδικεύονταν ο Αρτέμιος, το λείψανο του οποίου βρισκόταν στο ναό που ο νεαρός είχε καταφύγει. Το πράγμα μιλούσε από μόνο του και οι γονεὶς έκαναν το μόνο που τους απέμενε:

ἄγουσιν αὐτὸν οἱ γονεῖς ἐν τῷ ναῷ τοῦ Προδρόμου παραμεῖναι τοῖς ἁγίοις. Καὶ ποιήσαντες τὰ ἐν ἔθει, ἀφέντες αὐτὸν ἀνεχώρησαν, καταλιπόντες αὐτὸν ἐκεῖσε τεσσαράκοντα ἡμέρας.

Όπως ο Σευηριανός, όπως ο Ιωάννης, οι γονεὶς πήγαν τον Γεώργιο στο ναό-θεραπευτήριο και αφού έκαναν τα προβλεπόμενα, έφυγαν, αφήνοντάς τον στις φροντίδες του αγίου. Αφού δεν μπόρεσαν με την επιρροή τους να βλάψουν την ψυχή του Γεωργίου, οι γονεὶς βλάπτουν το σώμα του. Και αυτή η οδυνηρή για τον Γεώργιο εμπειρία είναι αφενός μεν η τιμωρία τους, αφετέρου ο τρόπος με τον οποίο ο μικρός αποκτά την ελευθερία του. Γιατί ο ρόλος των γονέων του τελειώνει εδώ, όταν μετά την πρόκληση της νόσου τον μεταφέρουν στον ναό. Η θεραπεία ανήκει σε άλλον. Σύμφωνα με το όνειρο που είδε ο Γεώργιος, ο ίδιος ο Ιωάννης ο Πρόδρομος ζήτησε από τον Αρτέμιο να τον θεραπεύσει – ανέλαβε δηλαδή έναν ρόλο που, όπως είδαμε στα προηγούμενα θαύματα, ανήκε στους γονεὶς και δη τον πατέρα. Ο Ιωάννης ο Πρόδρομος ήταν ο άγιος στον οποίο ήταν αφιερωμένος ο ναός, όπου είχε καταφύγει ο νεαρός φυγὰς, ήταν δηλαδή κατά κάποιον τρόπο ο οικοδεσπότης. Και επιπλέον ο άγιος αυτός θεωρείται προστάτης των μοναχών –το ενδιαφέρον που δείχνει για τον Γεώργιο προλέγει και το μέλλον του. Πράγματι, στα δύο θαύματα που ακολουθούν ο Γεώργιος ο Κουτάλης θα έχει καρεί μοναχός και διάκονος και αργότερα και πρεσβύτερος –με άλλα λόγια, έχει υιοθετηθεί από τον Ιωάννη τον Πρόδρομο.

Το πρώτο θαύμα που πραγματοποίησε ο Θεόδωρος Συκεών μας δείχνει ανάγλυφα το σημείο στο οποίο έφθανε η πατρική εξουσία και τι παραχωρούνταν στον άγιο.

Μετὰ γὰρ τὴν ἑορτὴν τοῦ ἁγίου Πάσχα, ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν παρεγένετό τις ἄνθρωπος ἐν τῷ εὐκτηρίῳ ἔχων παιδίον μονογενὲς ὑπὸ πνεύματος ἀκαθάρτου ἐνοχλούμενον· καὶ πίστει φερόμενος ὁ ἄνθρωπος ἐδέετο τοῦ ἐναρέτου παιδὸς Θεοδώρου, ὅπως ἰάσῃται αὐτοῦ τὸ παιδίον. Ὁ δὲ εὐάρεστος παῖς τοῦ Χριστοῦ οὐ ἤδει τί ἔμελλε ποιεῖν ἐπ’ αὐτῷ, ἀλλὰ γε καὶ ἐξενίζετο ὡς νέος ὢν (Βίος, 18.15).

Σύμφωνα με τον συγγραφέα του *Βίου* ο Θεόδωρος ήταν μόλις 14 ή 15 ετών, όταν του ζητήθηκε να διώξει αυτό το δαιμόνιο, ήταν και ο ίδιος παιδί δηλαδή, όπως επαναλαμβάνει και ο συγγραφέας, συνομήλικος ή λίγο μεγαλύτερος από τον ασθενή. Ήταν απολύτως φυσικό λοιπόν το αίτημα να τον παραξενεύει και να του προκαλεί σύγχυση. Αλλά ο ικέτης ήταν πρόθυμος να του εξηγήσει επακριβώς τι θα έπρεπε να κάνει:

Ὁ δὲ πατὴρ τοῦ δαιμονιῶντος ἐπέδωκεν αὐτῷ φραγγέλλιον, καὶ μετὰ δακρῶν εἶπεν αὐτῷ· «κύριέ μου, δοῦλε τοῦ Χριστοῦ, λαβὼν τοῦτο καὶ ἐμβρισάμενος τῷ τέκνῳ μου τύπον αὐτὸν λέγων· “ἔξελθε, ἔξελθε, ἀκάθαρτον δαιμόνιον, ἐκ τοῦ παιδίου τούτου ἐν ὀνόματι τοῦ Κυρίου μου”.» Ταῦτα ἀκούσας παρ’ αὐτοῦ ὁ δίκαιος ἐποίησεν οὕτως (ο.π.)

Η σχέση ανάμεσα στον πατέρα του ασθενούς και τον Θεόδωρο έχει μεγάλη σημασία. Νόθος γιος μιας πόρνης που δεν γνώρισε ποτέ τον πατέρα του, ο Θεόδωρος είχε την τάση να ακολουθεί, να υπακούει τις εντολές μεγαλύτερων σε ηλικία ανδρών, όπως είδαμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο, είτε αυτός ήταν ο αγ. Γεώργιος, είτε ο μάγιστρος Στέφανος· έβρισκε ή δημιουργούσε πατρικά υποκατάστατα, φαντασιακά ή πραγματικά. Εδώ τον βλέπουμε να ακολουθεί πιστά τις οδηγίες του ανώνυμου πατέρα, σε κάθε στάδιο του εξορκισμού. Και ήταν ένας πρωτότυπος εξορκισμός, αφού η έξοδος του δαιμονίου επιχειρείται διά του ξυλοδαρμού⁴⁰⁰. Η σάρκα ενοχοποιείται και τιμωρείται και για τις ασθένειες του πνεύματος και της ψυχής –ο ίδιος ο Θεόδωρος άλλωστε ακολουθούσε ιδιαίτερα οδυνηρές ασκητικές μεθόδους. Έτσι παραχωρείται από τον πατέρα στον ιερό άνδρα –ιερό παιδίον εδώ μάλλον– το σώμα του τέκνου ώστε να θεραπευτεί η ψυχή του⁴⁰¹. Δεν θα πρέπει να παραβλέψουμε ότι ο ξυλοδαρμός δεν

⁴⁰⁰ Για το ζήτημα αυτό, βλ. E. A. Leeper, “The Role of Exorcism in Early Christianity” *SP* ns 26.7 (1993), σελ. 59-62. S. Trzcionka, *Magic and the Supernatural in Fourth-Century Syria*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη, 2007, σελ. 142-160.

⁴⁰¹ Ο Ν. Καζαντζάκης θυμάται (*Αναφορά στον Γκρέκο*) ότι ο πατέρας του τον παρέδωσε στον δάσκαλο λέγοντας «Το κρέας δικό σου, τα κόκαλα δικά μου. Μη τον λυπάσαι, δέρνε τον, κάνε τον άνθρωπο». Βλέπουμε δηλαδή να επιβιώνει στον Ελλαδικό χώρο μέχρι την πρόσφατη περίοδο η αντίληψη ότι η σωματική τιμωρία συμβάλλει στην αποβολή του πρωτόγονου στοιχείου από το άτομο, στον εκπολιτισμό του.

μπορούσε να γίνει από τον οποιονδήποτε, αλλά από όποιον είχε εξουσία, από τον αφέντη στον δούλο ή από τον πατέρα στο τέκνο, όπως είδαμε και στην περίπτωση του Υπατίου.

Με τον τρόπο αυτό πάντως, αναγνωρίζεται στον Θεόδωρο μια μυστική εξουσία⁴⁰², μια δύναμη από τον πατέρα, που ο ίδιος δεν την κατέχει, για αυτό και τον αποκαλεί *κύριέ μου*: δύναμη που ο ίδιος ο Θεόδωρος δεν έχει ακόμα συνειδητοποιήσει. Έτσι, ενώ ο πατέρας γνωρίζει τον τρόπο θεραπείας, δεν έχει την δύναμη να τον εφαρμόσει, ενώ ο Θεόδωρος που έχει την δύναμη, δεν ξέρει τον τρόπο. Του παραδίδεται όμως το παιδί χωρίς όρους και η θεραπεία τελείται υπό την εποπτεία και την καθοδήγηση του πατέρα. Έτσι ο Θεόδωρος είναι μαθητής και ταυτόχρονα κύριος, ενώ ο πατέρας ικέτης και διδάσκαλος.

Μέσα σε αυτό το πλέγμα σχέσεων που δημιουργείται μεταξύ των προσώπων αναφορικά με την πραγματική και την φαινομενική δύναμη, γνώση και εξουσία τους, βλέπουμε το παιδί στην αρχή να ενοχλείται *υπό πνεύματος ἀκαθάρτου*, αλλά κατά τα άλλα να φαίνεται υγιές, ενώ στο τέλος, μετά τον τριήμερο ξυλοδαρμό του, να έχει απομείνει *ὡς νεκρός*, ενώ στην πραγματικότητα είχε ιαθεί. Και έτσι να τον αποδίδει ο Θεόδωρος στον πατέρα του.

Η συγκεκριμένη μέθοδος εξορκισμού εφαρμόστηκε τουλάχιστον μια ακόμα φορά από τον Συκεώτη

Ἄλλος τις, καπήλου υἱός, ὀνόματι Πέτρος, ἐπλήγη ὑπὸ δαίμονος, καὶ τὴν καρδίαν κατησθίετο συνεχόμενος ἀρρωστία καὶ μὴ εἰδὼς τὴν ἐνέργειαν τοῦ δαίμονος. ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ ἤνεγκεν αὐτὸν πρὸς τὸν ὄσιον καὶ παρεκάλει αὐτὸν ἐπεύξασθαι αὐτῷ, ἵνα ὁ πόνος τῆς καρδίας αὐτοῦ παύσῃ καὶ τῆς συνεχούσης ἀρρωστίας ἀπαλλαγῇ. Γνοὺς δὲ τὴν ἐν αὐτῷ αἰτίαν ὁ ἅγιος εἰσήγαγεν αὐτὸν εἰς τὸ κελλίον αὐτοῦ, καὶ ἐπιστὰς τοῖς ποσὶν αὐτοῦ ἐσφράγισε τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ ἐρράπισεν αὐτὸν κατὰ τῆς καρδίας (...). Ὁ δὲ μακάριος καὶ ὄσιος Θεόδωρος ἐκέλευσεν αὐτὸν προσμεῖναι τὴν ἡμέραν ἐκείνην, καὶ τῇ ἐπαύριον παρέδωκεν αὐτὸν ὑγιᾶ τῷ πατρὶ αὐτοῦ (Βίος, 86. 72)

Εδώ συνοψίζονται όλα σχεδόν τα στοιχεία που είδαμε προηγουμένως. Έτσι έχουμε τον άρρωστο γιο, τον πατέρα-ικέτη που παραδίδει το παιδί του, τον άγιο που τον

⁴⁰² Όπως έχει επισημάνει ο P. Brown, “Holy Man”, σελ. 88-9, ο εξορκισμός ήταν ένα θέαμα που με βασικές θεματικές συνιστώσες την εξουσία και την βία.

παραλαμβάνει και τον οδηγεί στο κελίον του, τον εξορκισμό, που εδώ είναι πάλι ξυλοδαρμός και, τέλος, την θεραπεία και την παράδοση του τέκνου στον πατέρα.

Σε περίπτωση ανάγκης, όπως έχουμε ήδη διαπιστώσει, κατέφευγαν στους αγίους και οι πατεράδες των κοριτσιών, παραχωρώντας την εξουσία επί των θυγατέρων τους. Ο Κύριλλος Σκυθοπολίτης καταγράφει την θαυματουργική θεραπεία μιας νεαρής από τον αγ. Σάβα, αυτόπτης μάρτυς της οποίας ήταν ο ίδιος ο πατέρας του. Η ιστορία αυτή μας δίνει την ευκαιρία να διερευνήσουμε αν υπήρχαν διαφορές στη συμπεριφορά των πατεράδων, αλλά και των αγίων, απέναντι στα αγόρια και τα κορίτσια: αν το φύλο καθόριζε τον τρόπο ικεσίας, θεραπείας κοκ.

Ἀνὴρ τις ἐν αὐτῇ τῇ μητροπόλει θυγατέρα ἔχων δαιμονιῶσαν καὶ πιστεύσας ἤγαγεν αὐτὴν πρὸς τὸν γέροντα ἐν αὐτῷ τῷ Ἐνθεμανῇ μοναστηρίῳ καὶ διηγήσατο αὐτῷ τὰς ἀνάγκας τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῇ ὑπὸ τοῦ μιαιρωτάτου δαίμονος. ὁ δὲ θαυματουργὸς πρεσβύτες συμπαθήσας αὐτῷ ἠτήσατο ἔλαιον τοῦ πανσέπτου Σταυροῦ καὶ λαβὼν αὐτὴν καὶ τὸν πατέρα αὐτῆς παρὰ μέρος ἐν τῷ κήπῳ καὶ ἐκδυθῆναι αὐτὴν κελεύσας ἤλειψεν αὐτῆς ὄλον τὸ σῶμα ἀπὸ ἄνωθεν ἕως κάτω, ἔμπροσθεν τε καὶ ὀπισθεν. καὶ εὐθέως ἐφυγαδεύθη τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἀπ’ αὐτῆς καὶ ἰάθη τὸ κοράσιον ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης. ὁ δὲ ἐμὸς πατὴρ Ἰωάννης καλούμενος αὐτόπτης καὶ ὑπηρέτης τοῦ θαύματος γέγονεν καὶ ἀπ’ αὐτῆς τῆς ἡμέρας οὐκ ἀπέστη τοῦ ἁγίου γέροντος πάσας τὰς ἡμέρας τῆς αὐτόθι αὐτοῦ διατριβῆς (Βίος, 104).

Η σύντομη αυτή ιστορία είναι ενδεικτική της συγγραφικής δεινότητας του Κυρίλλου, ο οποίος κατορθώνει να αφηγηθεί ένα θαύμα με πολύ ιδιαίτερη ατμόσφαιρα, που υποβάλλει τον αναγνώστη σε μια ονειρική κατάνυξη και συνάμα αισθησιασμό.

Οι καινοδιαθηκικές αναφορές κυρίως στην ανάσταση της κόρης του Ιαείρου από τον Ιησού είναι φανερές και εδώ. Υπάρχει η άρρωστη κόρη, ο απελπισμένος πατέρας που επιζητεί το θαύμα, το οποίο εν τέλει πραγματοποιείται μακριά από τα βλέμματα των πολλών, αλλά ενώπιον του ιδίου του πατέρα και ενός αυτόπτη μάρτυρα.

Οι διαφορές όμως από το καινοδιαθηκικό παράδειγμα είναι εξίσου σημαντικές και μάλιστα καθοριστικές για το ύφος και την ατμόσφαιρα της διήγησης. Έτσι ο πατέρας αυτός δεν καλεί στο σπίτι του τον άγιο, όπως ο Ιάειρος τον Ιησού, αλλά πηγαίνει την κόρη του στον Σάβα και του την παραδίδει. Επιπλέον, η κόρη δεν πάσχει από κάποια θανατηφόρα ασθένεια, αλλά καταλαμβάνεται από έναν μιαιρότατο δαίμονα που της

δημιουργεί συγκεκριμένες *ανάγκας*. Το θαύμα δεν συμβαίνει μέσα σε μια κάμαρα, αλλά έξω, στην ύπαιθρο, σε μια απόμερη γωνιά του μοναστικού κήπου. Έχει επισημανθεί ότι ο κήπος στο αρχαίο και μεσαιωνικό μυθιστόρημα είναι ο χώρος με την κατεξοχήν ερωτική σημαντική⁴⁰³. Εκεί οδηγεί ο Σάβας την νεαρή, αφού του παραδόθηκε από τον πατέρα της, και της ζητάει να γδυθεί, σε μια σκηνή που παραπέμπει στον γάμο⁴⁰⁴. Πράγματι, η όλη διαδικασία του θαύματος (παράδοση κόρης από τον πατέρα / απόσυρση στον κήπο / απογύμνωση / επάλειψη) παραπέμπει στο γαμήλιο τυπικό (παράδοση κόρης από τον πατέρα / απόσυρση στην κρεβατοκάμαρα / απογύμνωση / σωματική επαφή).

Κατ' αρχήν, ο Σάβας διώχνει το ακάθαρτο πνεύμα του κοριτσιού με τρόπο ανάλογο με εκείνον που ο Θεόδωρος Συκεών εξόρκισε τον νεαρό δαιμονισμένο, παρεμβαίνοντας στο σώμα της. Ενώ όμως ο Θεόδωρος ξυλοκόπησε τον άτυχο νέο, μετήλθε δηλαδή μιας μεθόδου που χρησιμοποιείται κυρίως σε δούλους και δευτερευόντως σε απείθαρχα παιδιά, ο Σάβας αλείφοντας με λάδι όλο το γυμνό σώμα του κοριτσιού *ἀπὸ ἄνωθεν ἕως κάτω, ἔμπροσθέν τε καὶ ὀπίσω*, παραπέμπει αφενός μεν στην επάλειψη με χρίσμα κατά την διάρκεια της βάπτισης⁴⁰⁵, αφετέρου στην ερωτική πράξη. Πράγματι, ότι ο συγκεκριμένος εξορκισμός θα άξιζε να μελετηθεί διεξοδικότερα στο πλαίσιο μιας ιστορίας της σεξουαλικότητας κατά την Ύστερη Αρχαιότητα.

⁴⁰³ Για το θέμα αυτό, βλ. C. Barber, "Reading the Garden in Byzantium: Nature and Sexuality", *BMGS* 16 (1992), σελ. 1-19 και κυρίως σελ. 14-9, που θεωρείται κλασικό για το ζήτημα αυτό. Επίσης, η συμβολή του A. R. Littlewood, "Romantic Paradises: The Role of the Garden in Byzantine Romance", *BMGS* 1979, σελ. 95-114.

⁴⁰⁴ Στα αρχαία μυθιστορήματα πολύ συχνά η πρώτη επαφή των δύο εραστών γίνεται σε κήπο. Έτσι ο Λάφνις και η Χλόη, στο ομώνυμο μυθιστόρημα του Λόγγου, συναντιούνται και ερωτεύονται μέσα στα δάση της Λέσβου. Στο έργο του Αχιλλέα Τάτιου, *Τὰ κατὰ Λευκίππην καὶ Κλειτοφῶντα*, ο ήρωας συναντάει την αγαπημένη του και έχει τους πρώτους ερωτικούς εναγκαλισμούς μαζί της επίσης σε κήπο. Τέλος και στο μεσοβυζαντινό μυθιστόρημα του Ευστάθιου Μακρεμβολίτη, *Υσμίνη και Υσμινίας*, ο κήπος είναι επίσης το σκηνικό της πρώτης συνάντησης των νέων.

⁴⁰⁵ Μια σύντομη, αλλά κατατοπιστική περιγραφή του τελετουργικού της βάπτισης κατά την Ύστερη Αρχαιότητα βρίσκεται στο μνημειώδες έργο του E. Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Cambridge 2009, σελ. 855-6. Πιο ειδικά για την επάλειψη με χρίσμα σε όλο το σώμα, βλ. 540-1. Για το χρίσμα κατά την βάπτιση, βλ. επίσης U. Schnelle, "Salbung, Geist, und Taufe im 1. Johannesbrief", D. Hellholm, T. Vegge, Ø. Norderval, Chr. Hellholm (επιμ.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, τ. Β', σελ. 638-654.

Οι θαυματουργικές αφηγήσεις ολοκληρώνονται με την απόδοση του υγιούς πλέον τέκνου από τον άγιο στον πατέρα. Δεν έχουμε περιπτώσεις που ο άγιος κράτησε κοντά του το αποθεραπευμένο τέκνο με το δικαίωμα που του έδωσε η αρχική παραχώρηση, αλλά ακόμα και σε περιπτώσεις που το τέκνο τελικά παρέμεινε στο ναό ή τη μονή, ήταν είτε έπειτα από επιθυμία των γονιών του, όπως βλέπουμε να γίνεται στο ιβ' θαύμα του αγ. Μηνά, όπου ένας νεαρός δαιμονισμένος αφήνεται από τους γονείς του στο ναό του αγίου⁴⁰⁶, είτε έπειτα από δική του επιθυμία, που στο τέλος γίνεται σεβαστή και από τους γονείς του, όπως συνέβη με τον Γεώργιο τον Κουτάλη. Μάλιστα, όπως φαίνεται από τον *Βίο του ἁγ. Δανιήλ του Στυλίου*, ο ίδιος ο πατέρας αναγκάζεται από τον αποθεραπευμένο γιο του και παρά την θέλησή του *παρακαλεῖ τὸν ὄσιον ἄνδρα να δεχθῆι τον νεαρό στην αδελφότητά του*⁴⁰⁷.

4.5 Η πατρική εξουσία στα Θαύματα

Με δεδομένη την αμφισβήτηση από του αγίους της πατρικής εξουσίας και της οικογένειας ως θεσμού και δομής που διαπιστώσαμε στα προηγούμενα κεφάλαια, η θεραπεία του παιδιού από τον άγιο και εν συνεχεία η απόδοσή του στον πατέρα, η αποκατάσταση με άλλα λόγια της οικογενειακής τάξης, έχει μεγάλη σημασία. Οι διηγήσεις αυτές από μια άλλη πλευρά εξισορροπούν την εντύπωση που δημιουργείται από την αρνητική και πολλές φορές ανοιχτά εχθρική στάση του αγίου απέναντι στον πατέρα και την οικογένειά του –τα *Θαύματα*, άλλωστε, ενυπάρχουν είτε διάσπαρτα στον *Βίο* είτε στο τέλος του.

Στο α' θαύμα του αγ. Αρτεμίου, όπου ο ανώνυμος συγγραφέας καταγράφει την θεραπεία της κήλης του εικοσάχρονου γιου του αρχιτρού Ανθίμου, είναι φανερή η διάθεση να μην αμφισβητηθεί η πατρική αυθεντία⁴⁰⁸. Εκεί ο άγιος εμφανίζεται στο ιαματικό όνειρο του νεαρού *ἐν σχήματι τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἀνθίμου*. Με τον τρόπο αυτό ο πατέρας, ο οποίος αν και αρχίατρος δεν μπόρεσε να θεραπεύσει τον γιο του και τον πήγε

⁴⁰⁶ Θαύματα αγ. Μηνά, ιβ', 87-8.

⁴⁰⁷ Βίος Δανιήλ Στυλ. 34. 32-3.

⁴⁰⁸ Θ. α', 78.

στο ναό ελπίζοντας σε ένα θαύμα, καθίσταται μέρος της θεραπείας. Παρά την αδυναμία, την ανικανότητά του, το κύρος του δεν υποσκάπτεται, αλλά μάλλον ενισχύεται, αφού καθίσταται μέρος του ιαματικού σχεδίου του αγίου.

Αυτή η διάθεση να υποστηριχθεί η πατρική ισχύς φαίνεται και στο δ' θαύμα των αγίων Κοσμά και Δαμιανού⁴⁰⁹. Σύμφωνα με αυτό, ένας νεαρός άνδρας *ὑπὸ τοῦ πολεμοῦντος ἐχθροῦ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων παρασκιασθεὶς πάρετος γέγονεν*, και αναζήτησε θεραπεία *ἐν τῇ πολυθρυσίᾳ τῶν ἀγίων ταύτη σκηνῇ*. Καθώς οι μέρες όμως περνούσαν χωρίς να θεραπεύεται ή έστω να βελτιώνεται η κατάσταση του, ο νέος απελπίστηκε και *τῆς τοῦ γεγεννηκότος αὐτὸν λοιπὸν ἐδέηθη παρουσίας*.

Ο νεαρός της ιστορίας δεν ήταν κάτω από την patria potestas και παρότι στην αφήγηση δεν γίνεται κάποια σχετική νύξη, δεν μπορούμε να αποκλείσουμε το ενδεχόμενο να ήταν παντρεμένος. Όπως και να έχει όμως, εδώ βλέπουμε έναν χειραφετημένο νεαρό ενήλικο, ο οποίος αρχικά λειτουργεί ως κύριος του εαυτού του και καταφεύγει μόνος στους αγίους, αναζητώντας την θεραπεία. Όταν όμως η ψυχολογική του κατάσταση επιδεινώθηκε, στράφηκε στον πατέρα και σε κανέναν άλλο. Αν σε θαύματα όπως της θεραπείας του παράλυτου γιου του ιλλούστριου Ιωάννη είδαμε τον πατέρα να νιώθει το παιδί ως κομμάτι του εαυτού του, τώρα βλέπουμε τον γιο να αισθάνεται αντίστοιχα τον πατέρα του.

Περιῆν γὰρ ὁ τούτου πατήρ πολιὰν ἔντιμον ἔχων καὶ ἐν τῇ οἰκείᾳ στρατεία μεγάλως διαπρέπεων. Φθάσαντες τοίνυν τούτου ἐν τῷ οἴκῳ τῶν ἀγίων ὁ νέος ἐσχάτως ἔχων καὶ ἰδὼν τὸν ἴδιον πατέρα παρεκάλει αὐτὸν συμπρᾶξαι αὐτῷ καὶ συναγωνίσασθαι πρὸς τὴν τῶν ἀγίων ἰκεσίαν. ἔωρακὼς τοίνυν καὶ ὁ γέρον τὸν ἴδιον υἱὸν ὑπὸ τοῦ πάθους νικηθέντα καὶ ἀποδυρόμενον τὴν ζωὴν, σπλάγχχοις πατρικοῖς κινηθεὶς ἐδυσώπει τοὺς ἀγίους τοὺς τὰ ἀνίατα πάθη χωρὶς μισθοῦ θεραπεύοντας ἰάσασθαι τὸν ἐξ αὐτοῦ καὶ τῆς νόσου τοῦτον ἀπολῦσαι ὡς ὑπὸ σκαιοῦ δαίμονος συνεχόμενον (ο.π.)

Αν στην αρχή ο χειραφετημένος νέος μας ξένισε σαν εικόνα, τώρα το σκηνικό έχει αποκτήσει γνώριμο τόνο, καθώς ο πατέρας μετά από την πρόσκληση του γιου *ἐδυσώπει τοὺς ἀγίους* να τον θεραπεύσουν. Ο νεαρός επέστρεψε το αυτεξούσιον στον

⁴⁰⁹ Deubner, θ. 4, 107-8.

πατέρα του και εκείνος με τη σειρά του παραδίδει τον γιο στους αγίους. Το τυπικό της ικεσίας έχει πλέον αποκατασταθεί και οι άγιοι ανταποκρίνονται:

οί δὲ ἅγιοι καὶ τὴν μαρανθεῖσαν τοῦ νέου ἡλικίαν τῇ ἐπιμονῇ τῆς ἀσθενείας οἰκτεῖραντες ἅμα τε καὶ τὰ δάκρυα τοῦ πατρὸς προσδεζόμενοι, πλούσια τὰ ἐλέη αὐτῶν ἐπὶ τὸν ἀσθενοῦντα ἐξέχεαν, καὶ ἐπιθέντες ἐπ’ αὐτὸν τὰς χεῖρας ἀοράτως τοῦτον ἰάσαντο καὶ τῆς νόσου ἀπήλλαξαν καὶ περιπατοῦντα τῷ πατρὶ δεδώκασι (ο.π.).

Οι άγιοι, αν και λυπήθηκαν τον νεαρό όταν προσέφυγε στο ναό τους, μόνο όταν προστέθηκαν οι πατρικές δεήσεις και τα δάκρυα κινητοποιήθηκαν. Και μάλιστα στο τέλος τον παραδίδουν στον πατέρα, αποκαθιστώντας με τον τρόπο αυτό μια σχέση και μια τάξη πραγμάτων που είχε προ καιρού πάψει να υφίσταται. Η θεραπεία του γιου είναι ταυτοχρόνως και θεραπεία της πατρικής ισχύος και έτσι οι άγιοι καθίστανται υποστηρικτές του θεσμού της οικογένειας και της δεδομένης σχέσης πατέρα – τέκνου, καθώς αρνούνται να θαυματοουργήσουν πέρα και έξω από αυτόν.

Το τρίγωνο πατέρα – τέκνο – άγιος φωτίζεται σε μια από τις θαυματοουργικές διηγήσεις που συναντούμε στον *Βίο τοῦ Συμεῶν τοῦ Στυλίτη τοῦ Νέου*. Αφορά τον πρεσβύτερο τοῦ *Βασιλείας ὀνομαζομένου χωρίου*, του οποίου η σύζυγος γεννούσε τα τέκνα νεκρά, έτσι εκείνος ἐν πολλῇ καταστάσει καὶ κατανύξει παρεκάλει τον Συμεῶν να τον βοηθήσει

Καὶ ἔφη πρὸς αὐτὸν ὁ ἅγιος· «Ἐχων τὴν αἰτηθεῖσαν παρ’ ἑαυτῷ χάριν ἀπὸ Θεοῦ, ἀπότρεχε.» Καὶ πιστεύσας ὁ πρεσβύτερος τῷ λόγῳ αὐτοῦ ἔσχε τρεῖς νεανίσκους υἱοῦς καὶ μίαν θυγατέρα (Βίος, 231. 204-5)

Πολύ συχνά στην αγιολογική λογοτεχνία συναντάμε ζευγάρια που δυσκολεύονταν να κάνουν παιδί για κάποιο λόγο. Στις περιπτώσεις αυτές, όπως έχουμε επισημάνει και στο προηγούμενο κεφάλαιο, η ευθύνη έπεφτε στη γυναίκα και για τον λόγο αυτό πολλές γυναίκες κατέφευγαν μόνες στους αγίους για βοήθεια. Έτσι για παράδειγμα, *βασιλίσσα δέ τις τῶν Σαρακηνῶν στείρα ὑπάρχουσα καταφεύγει στον Συμεῶν τον Στυλίτη τον Πρεσβύτερο και τον εκλιπαρεί να την βοηθήσει (Βίος, 22. 56)*. Άλλες φορές και οι δυο οι σύζυγοι μαζί ζητάνε την μεσιτεία του αγίου, όπως ο Τερέβων και η σύζυγός του στον *Βίο τοῦ ἁγ. Εὐθυμίου (Βίος, 35)*. Η περίπτωση μάλιστα αυτή έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον γιατί, αν και η γυναίκα θεωρείται στείρα, ο Ευθύμιος σφραγίζει και τους δύο τῷ σημείῳ τοῦ σταυροῦ.

Όμως στην ιστορία που εξετάζουμε, ο πρεσβύτερος προσφεύγει μόνος του στον Συμεών τον Στυλίτη τον Νέο, και μόλις λαμβάνει την ευλογία του πιστεύοντας ότι ο άγιος μπορεί να βοηθήσει χωρίς να δει ή να αγγίξει την γυναίκα του, επιστρέφει στο σπίτι του⁴¹⁰. Αυτή η πίστη που επέδειξε ο ανώνυμος ιερωμένος είναι το κλειδί, η κεντρική ιδέα γύρω από την οποία περιστρέφεται όλη η αφήγηση.

ὁ γὰρ πρεσβύτερος αὐτοῦ υἱὸς ὑπὸ δυσεντερικοῦ πάθους σωλῆνας ἐσχηκῶς εἶπε τῷ πατρὶ αὐτοῦ· «Εἰ θέλεις ἵνα ἰαθῶ, λαβὼν με ἀπάγαγε πρὸς τὸν ἅγιον, καὶ εὐθέως ἔσομαι ὑγιῆς ἀπὸ τῆς ἐπικινδύνου καὶ θανατηφόρου ἀσθενείας.» Βασταζόμενος οὖν ὁ νεανίας ἦλθε πρὸς τὸν ἅγιον (ο.π.).

Η αρχική ευλογία, στην οποία αποδόθηκε η επιβίωση των τεσσάρων τέκνων του πρεσβυτέρου, κατέστησε τον Συμεών εκ των συμβαλλόντων στην οικογένεια τουλάχιστον στη συνείδηση των μελών της. Γιαυτό και ο μεγάλος γιος, μόλις αρρώστησε, ζήτησε από τον πατέρα του να τον μεταφέρει στον στύλο. Μάλιστα για να πεισθεί ο πατέρας, ο νεαρός δεν διστάζει να χρησιμοποιήσει και έναν συναισθηματικό εκβιασμό, για αυτό και προτάσσει το *εἰ θέλεις ἵνα ἰαθῶ*. Ο πατέρας μπροστά σε αυτή την κατάσταση υποχωρεί και μεταφέρει τον άρρωστο βασταζόμενο στον στύλο – κάνει δηλαδή εκείνο που δεν έκανε για την σύζυγό του. Η μεταφορά πάντως του νεαρού μας δίνει την ευκαιρία να παρακολουθήσουμε μια μάλλον μοναδική σκηνή:

Λέγει (ο νεανίας) πρὸς αὐτόν· «Ἄγιε Συμεών, ἐλέησόν με καὶ ζήσομαι καὶ ἔσομαι ὑγιῆς ὅλω τῷ σώματι.» Λέγει Συμεὼν διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου· «Ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος τὰ πάντα, γίνου ὀλόκληρος ἐν ὅλω τῷ σώματί σου». (ο.π.)

Σε όλες τις προηγούμενες περιπτώσεις, ακόμα και στο θαύμα του χειραφετημένου νεαρού που προσέφυγε στους αγίους Αναργύρους, ο πατέρας είναι εκείνος που συνομιλεί, που συναλλάσσεται, που ικετεύει τον άγιο, ενώ το τέκνο παραμένει βουβό. Εδώ συμβαίνει το εντελώς αντίθετο, ο πατέρας παραμένει σιωπηλός στο περιθώριο και με τον άγιο συνομιλεί ο γιος. Στην οικογένεια αυτή, αν το παιδί είχε μεγάλη πίστη και εμπιστοσύνη στον Συμεών, φέρεται σαν να μην έχει καθόλου στον πατέρα του. Διεκδικεί να έχει ο ίδιος τον έλεγχο της θεραπείας του και ο πατέρας του υπάκουα το αποδέχεται.

⁴¹⁰ Για τις θεραπευτικές μεθόδους που ακολούθησε ο Συμεών στην ιστορία αυτή, βλ. Vikan, “Art, Medicin and Magic”, σε. 71-3.

Η ιστορία όμως δεν τελειώνει εδώ, καθώς μόλις επέστρεψαν στο σπίτι τους *ἤδρεν ὁ πρεσβύτερος τὸν νεώτερον υἱὸν αὐτοῦ ἡμιθανῆ καὶ τελείως ἀπεγνωσμένου τῆς παρουσίας ζωῆς*. Αυτή τη φορά δεν χρειάστηκε καν να το ζητήσει ο νεαρός, ο πατέρας παραχρήμα τον πήρε και τον μετέφερε *μετὰ δακρῶν* στον άγιο. Η σκηνή που εκτυλίχθηκε μπροστά στον στύλο είναι η αναμενόμενη καθώς ο πατέρας εκλιπαρεί το έλεος του αγίου

Ἐποίησε δὲ Συμεὼν κατὰ τὸ ῥῆμα αὐτοῦ, καὶ ἐκτείνας τὴν δεξιὰν αὐτοῦ ἐπ’ αὐτὸν ἐσφράγισεν αὐτὸν λέγων· «Πορεύου παραντίκα ἔχων καὶ τοῦτον ζῶντα» (ο.π.)

Όμως ο πατέρας επειδή ο γιος του δεν θεραπεύτηκε αμέσως, δεν έμεινε ικανοποιημένος και ζήτησε από τον Στυλίτη να τους επιτρέψει να παραμείνουν κοντά του μέχρι να αναλάβει. Το αίτημα αυτό προκάλεσε την οργή του Συμεών

«Τί τοῦτο ἠπάτησέ σε ὁ ἀπατῶν ἐν τῇ ἀπιστίᾳ; Πανταχῆ γὰρ ἐνεργῆς ὑπάρχει ἡ τοῦ Θεοῦ δύναμις. Λαβὼν οὖν τῆς κόνεως μου τὴν εὐλογία, ἀπόστρεχε καὶ ἐν τῇ σφραγίδι τοῦ τύπου ἡμῶν βλέπων ἐκεῖνο βλέπεις ἡμᾶς» (ο.π.).

Ο πρεσβύτερος εμφανίστηκε την πρώτη φορά μπροστά στον στύλο μόνος ζητώντας από τον Συμεών να θαυματουργήσει επί της απύσας γυναίκας του. Έπειτα όμως παρασυρμένος από την αγάπη που είχε στα παιδιά του, ενδίδει και μεταφέρει τον πρωτότοκο γιο του στον άγιο και του επιτρέπει μάλιστα να συνομιλήσει ο ίδιος μαζί του. Όταν έρχεται με τον δεύτερο γιο και ζητάει την θεραπεία του εκ πρώτης όψεως μας δίνει την εντύπωση ότι η τάξη έχει αποκατασταθεί, τα λόγια του όμως φανερώνουν ότι όχι μόνο δεν συνέβη κάτι τέτοιο, αλλά μάλλον έχουμε μια ακόμα υποχώρηση, η οποία προκαλεί την επίπληξη του αγίου. Και ο Συμεών τον επιπλήττει γιατί η αγάπη που είχε για τα παιδιά του θολώνει την κρίση του και «νερώνει» την πίστη του. Αντί ο πρεσβύτερος να καθοδηγεί τα τέκνα του, άγεται και φέρεται από εκείνα φθάνοντας μάλιστα στο σημείο να αμφισβητεί τα λόγια και την εξουσία του ίδιου του Στυλίτη. Με άλλα λόγια, ο Συμεών απαιτεί από τον πατέρα η αγάπη που είχε για τα παιδιά του να μην ξεπερνάει την πίστη του προς εκείνον και, βέβαια, να αποκαταστήσει την δική του εξουσία στον οίκο του.

Ο πρεσβύτερος πήρε το μάθημά του, έτσι όταν αρρώστησε και ο τρίτος γιος από την ίδια αιτία και άρχισε, όπως και οι προηγούμενοι, να τον εκβιάζει συναισθηματικά για να τον μεταφέρει στον άγιο (*«Εἰ τὸ ζῆν με προκρίνεις πάντων τῶν πραγμάτων, λαβὼν*

ἀπάγαγέ με πρὸς τὸν ἅγιον καὶ ἰαθήσομαι.»⁴¹¹), εκείνος αυτή τη φορά δεν παρασύρεται και μάλιστα κάνει κήρυγμα στον ασθενή περί πίστες και υπερφυσικής δύναμης. Συνεπώς, ο πρεσβύτερος αρνούμενος να υποταχτεί στις απαιτήσεις του γιου του και διδάσκοντάς του την πρέπουσα στάση, φέρεται πλέον όπως θα έπρεπε να φέρεται ένας πατέρας κατά τις αντιλήψεις εκείνης της εποχής. Η παρέμβαση του αγίου, όπως και εκείνη των Κοσμά και Δαμιανού που είδαμε προηγουμένως, αποκατέστησε την τάξη εντός της οικογένειας.

Η αφήγηση για τον πρεσβύτερο της Βασιλείας ολοκληρώνεται όταν αποκαθίσταται πλήρως η πίστη του και η προηγούμενη τάξη. Τελευταία ασθένησε η κόρη του και με αυτήν κλείνει ο κύκλος των θαυματουργιών που άνοιξε με την μητέρα της.

Σφοδρῶς πυρέξασα ἐκινδύνευε καὶ αὐτή, ἐγγὺς γενομένη θανάτου, βουβῶνας πρὸς τούτοις μεγάλους εἰς τὰς μάλας καὶ τοὺς μηροὺς ἐξενέγκασα, ὥστε μηδεμίαν ὑπολιμπάνεσθαι ταύτη παρὰ ἄνθρωποις ἐλπίδα ζωῆς. (ο.π.).

Ο πρεσβύτερος πηγαίνει μόνος, χωρίς να έχει ενημερώσει κανέναν άλλο στον στύλο και χωρίς να έχει πάρει μαζί του την άρρωστη, για να παρακαλέσει τον άγιο, όπως είχε κάνει και για την σύζυγό του. Ο άγιος *ιδὼν αὐτοῦ τὴν πίστιν* ευλόγησε την κοπέλα και εκείνος επέστρεψε στην οικία του. Έτσι, η πίστη του πρεσβυτέρου που κλυδωνίζεται όταν δοκιμάζεται σε σχέση με τα αγόρια του, επιβεβαιώνεται σε σχέση με την σύζυγο και την κόρη του. Έχουμε εδώ μια ιστορία ανόδου, ύβρεως, πτώσης, μετάνοιας, αποκατάστασης. Με την σύζυγό του η πίστη του δοκιμάστηκε και βρέθηκε ισχυρή, όταν όμως αρρώστησε ο πρώτος γιος μειώθηκε για να μηδενιστεί στον δεύτερο, αφού αμφισβητήθηκαν ευθέως οι δυνάμεις του Συμεών, στον τρίτο γιο εμφανίζεται μετανοημένος και επανορθώνει, ενώ όταν νοσεί η κόρη, φέρεται όπως και με τη σύζυγό του.

⁴¹¹ Ο.π.

4.6 Ο ρόλος της μητέρας

Ο πατέρας δεν λειτουργούσε πάντα μόνος στις περιπτώσεις ανάγκης. Συχνά βλέπουμε και τους δυο γονείς να καταφεύγουν μαζί στον άγιο ζητώντας την βοήθειά του δείχνοντας ότι πατέρας και μητέρα είχαν κοινή αντίληψη της κατάστασης και συνεργάζονταν για να την αντιμετωπίσουν. Έτσι στο ιβ' θαύμα του αγ. Μηνά συναντάμε ένα νεαρό δαιμονισμένο να μεταφέρεται δεμένος από τους δυο γονείς του στον οίκο του αγίου⁴¹². Αργότερα, όταν ο νέος είχε πια θεραπευτεί, οι δυο γονείς πάλι αποφάσισαν να δωρίσουν την περιουσία του στο ναό και *ἀπεκούρευσαν αὐτὸν καὶ παρέμενεν ἐκεῖσε*⁴¹³. Οι γονείς ενός νεαρού Αλεξανδρινού με το όνομα Ιουλιανός, όταν εκείνος μετά από την απόπειρα που έκανε εναντίον του η πρώην ερωμένη του, απόμεινε ανάπηρος, απογοητευμένοι από την αδυναμία των ιατρών να τον βοηθήσουν, κατέφυγαν στους ανάργυρους Κύρο και Ιωάννη ζητώντας την αποκατάσταση της υγείας του γιου τους⁴¹⁴. Και ακόμα, όταν σε κάποιο ορεινό χωριό της Συρίας γεννήθηκε ένα βρέφος *μὴ ἔχον τῶν ὀφθαλμῶν τοὺς τύπους*, ο πατέρας και η μητέρα προσέτρεξαν στο Συμεών Στυλίτη τον Νέο για να τους εξηγήσει για ποιο λόγο συνέβη κάτι τόσο τραγικό. Επίσης όταν η κόρη της βασίλισσας των Σαρακηνών, η οποία είχε καταφύγει όπως είδαμε και προηγουμένως στον στύλο του για να θεραπεύσει την στειρότητά της, έγινε πέντε ετών και ακόμα *οὔτε ἐλάλει οὔτε περιεπάτει*, οι γονείς αποφάσισαν να την πάνε στον Συμεών τον πρεσβύτερο να την ευλογήσει⁴¹⁵. Ενώ για τη θεραπεία της στειρότητας η γυναίκα επισκέφθηκε μόνη της τον άγιο, για την θεραπεία του τέκνου κινητοποιήθηκαν και προσέπεσαν και οι δύο γονείς.

Στον *Βίο τοῦ Συμεῶν Στυλίτου τοῦ Νέου* μας παραδίδεται ένα θαύμα που μας επιτρέπει να δούμε από πιο κοντά τους συνεργαζόμενους γονείς, να κατανοήσουμε καλλίτερα τη σχέση τους.

⁴¹² Θαύματα αγ. Μηνά, ιβ', 87-8.

⁴¹³ Για τις αντιλήψεις περί ψυχικής ασθένειας καθώς και τους τρόπους αντιμετώπισής της, βλ. A. Samellas, *Alienation: The Experience of the Eastern Mediterranean (50-600 A.D.)*, Bern 2010, σελ. 153-204 και P. Horden, "Possession Without Exorcism: The Response to Demons and Insanity in the Earlier Byzantine Middle East", E. Patlagean (επιμ.), *Maladie et société à Byzance*, Σπολέτο 1993, σελ. 1-19.

⁴¹⁴ Θ. ιβ', στ. 3456-61.

⁴¹⁵ *Βίος*, 22.56.

Εἶχε δὲ υἱὸν ἀσθενοῦντα καὶ λαβὼν αὐτὸν μετὰ τῆς μητρὸς αὐτοῦ ἤγαγε πρὸς τὸν ἅγιον. Συνέβη δὲ κατὰ τὴν ὁδὸν τελευτῆσαι τὸν παῖδα· καὶ τούτου γενομένου, ὑπέστρεφον πρὸς τὸν οἶκον αὐτῶν. πορευομένων δὲ αὐτῶν, διελογίσαστο ἐν ἑαυτῶ καὶ ἔλεγεν· «Ὁ ἐμὲ θεραπεύσας δυνατός ἐστι καὶ τὸ τέκνον μου ζωοποιῆσαι»· καὶ παραχρῆμα ἀνέλυσαν πρὸς τὸν ἅγιον, ἔχοντες καὶ τὸν τεθνεῶτα υἱὸν αὐτῶν μεθ' ἑαυτῶν (144. 131-2)

Ο πατέρας έχει εδώ τον πρώτο λόγο, ενώ η μητέρα εμφανίζεται να ακολουθεί. Υποκείμενο της μετοχής *λαβὼν* είναι ο πατέρας, ενώ αντικείμενο η μητέρα και ο γιος – ο πατέρας πήρε μαζί του με τον ίδιο τρόπο τον ετοιμοθάνατο γιο και την απολύτως υγιή σύζυγό του. Το παιδί όμως απεβίωσε καθ' οδόν και οι δυο γονεῖς παίρνουν το δρόμο της επιστροφής. Θα ήταν μια δύσκολη διαδρομή από όλες τις απόψεις, αλλά ο συγγραφέας δεν μας αναφέρει τίποτα για αυτή. Στρέφει αποκλειστικά την προσοχή του στον πατέρα, βυθίζεται στη συνείδησή του και μας μεταφέρει τη σκέψη του, μας εξηγεί την λογική του αδιαφορώντας πλήρως για τη μητέρα. Ο πατέρας λοιπόν λίγα λεπτά μετά το θάνατο του γιου του δεν παρασύρεται από την θλίψη και το πένθος, δεν αναλώνεται σε θρήνους, αλλά *διελογίσαστο ἐν ἑαυτῶ*, αφιερώνεται δηλαδή σε διανοητική εργασία αφήνοντας κατά μέρος το συναίσθημα. Αναδεικνύεται έτσι ως ο μοναδικός πρωταγωνιστής τούτου του δράματος –η σύζυγος και ο γιος παραμένουν βουβά πρόσωπα, που ακολουθούν τις αποφάσεις του.

Τέτοιου είδους σχέση ανάμεσα στους δυο συζύγους δεν απαντάται μόνο στην επαρχία της Συρίας, όπου έδρασε ο Συμεών ο Στυλίτης ο Νέος, αλλά και στην Κωνσταντινούπολη του Δανιήλ του Στυλίτη.

Χρυσόχοος δέ τις σὺν τῇ γαμετῇ αὐτοῦ παρεγένετο πρὸς τὸν ὄσιον ἐκ τῆς πόλεως, ἐπικομιζόμενοι παιδίον ἑπταετῆ ὑπάρχον, ἐκ κοιλίας μητρὸς μὴ περιπατήσαν, ἀλλ' οὕτως συρόμενον διετέλη τὴν ἑαυτοῦ ζωὴν. Οὗτος ὁ χρυσόχοος ἐλθὼν πρὸς τὸν ὄσιον ἔρριψεν ἑαυτὸν σὺν τῷ παιδίῳ ἔμπροσθεν τοῦ κίονος, δεόμενος τοῦ δικαίου καὶ λέγων· «Δούλε τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν μου τὸ νήπιον (...) Ὁ δὲ ὄσιος ἔφη αὐτῶ· «Μὴ οὕτως βαρέως ἔχε, ἀδελφέ, (...) Ποιήσας οὖν ὁ ἄνθρωπος καθὼς προσέταξεν ὁ ὄσιος, τῇ ἑβδόμῃ ἡμέρᾳ, εὐχῆς γεναμένης ἐ τῇ μάνδρᾳ, ἐξαίφνης ἀλλόμενον τὸ παιδίον ἐπὶ τοὺς βαθμοὺς τοῦ κίονος ἀνελθὼν περιεπλέξατο τὸν στύλον, πάντες δὲ ἐθαύμασαν καὶ ἐδόξασαν τὸν Θεὸν ἐπὶ τῷ γεγονότι παραδόξῳ. Οἱ δὲ γονεῖς αὐτοῦ

εὐχαριστοῦντες τῷ Θεῷ καὶ τῷ ὀσίῳ, ἔλαβον ὑγιῆ τὸ παιδίον αὐτῶν. (Βίος, 86. 80-1).

Εδώ όλα τα μέλη της οικογένειας προσδιορίζονται από το επάγγελμα του πατέρα: έχουμε τον χρυσοχόο, τη σύζυγο και τον γιο τους. Αυτός ο συγγραφέας δεν περιγράφει τις ιδιωτικές στιγμές της οικογένειας, ούτε εστιάζει σε κάποιο συγκεκριμένο πρόσωπο για να μας μεταφέρει τη φωνή του. Μας παρουσιάζει τα νέα πρόσωπα του δράματος από τη στιγμή που εμφανίζονται μπροστά στην κολώνα του αγίου και αρκείται στην περιγραφή όσων συμβαίνουν εκεί, μπροστά σε όλους. Αν όμως εισέρχονται και οι τρεις μαζί στη σκηνή, ένας προχωράει πιο μπροστά, ένας μιλάει, ένας ξεχωρίζει. Η δέηση γίνεται από τον πατέρα μόνο, ενώ η μητέρα και ο μικρός παραμένουν βουβοί. Εκείνος προσέπεσε κάτω από τον στύλο με το ανήμπορο γιο του και εκείνος απευθύνθηκε στον άγιο. Είναι αυτός, με άλλα λόγια, που εκπροσωπεί την οικογένεια απέναντι στον Στυλίτη και το Θεό. Η μητέρα στέκεται παράμερα και παρακολουθεί, όπως ο συγγραφέας ή εμείς, τα δρώμενα και μόνο όταν συντελέστηκε πια το θαύμα μαζί με τον άνδρα της ευχαρίστησε τον Δανιήλ για να αποχωρήσουν όλοι μαζί στη συνέχεια από το προσκήνιο, όπως ακριβώς εμφανίστηκαν.

Στα *Θαύματα τοῦ ἀγίου Ἀρτεμίου* συναντάμε ένα ακόμα ζευγάρι από την Κωνσταντινούπολη που αποζητεί την θεραπεία του μικρού γιου τους. Ο πατέρας ήταν *ἀργυροπράτης* και ονομαζόταν Ακάκιος, ενώ ο άρρωστος ήταν επτά ετών, όπως και ο γιος του χρυσοχόου, και υπέφερε από κήλη. Οι γονείς ακολουθώντας τη συνήθη διαδικασία μετακόμισαν μαζί με το άρρωστο τέκνο τους στον ναό του Προδρόμου και διέμεναν εκεί περιμένοντας το θαύμα ως το Μεγάλο Σάββατο, οπότε επέστρεψαν στο σπίτι για να γιορτάσουν το Πάσχα με τους δικούς τους ανθρώπους. Η μητέρα όμως με το αγόρι συνέχιζαν να πηγαίνουν καθημερινά στο λείψανο του αγ. Αρτεμίου και να προσεύχονται. Ο συγγραφέας μάλιστα δεν χάνει την ευκαιρία να μας μεταφέρει τα ψελλίσματα και τους τραυλισμούς του μικρού *ἄπερ γέλωτα πολὺν πρὸς τὸ παρὸν ἐμποιοῦνται οἶκτον πολὺν τοῖς λογιζομένοις ἐνέφαινον· οἷα γὰρ οἰκεῖον πατέρα ὄψιν πρὸς ὄψιν δεόμενος ἐζήτει πεπαρρησιασμένως τὸν ἅγιον μάρτυρα*⁴¹⁶. Η επιμονή της μητέρας

⁴¹⁶ Θαύμ. Αγ. Αρτ., ι', σελ. 94 κ.ε. Τέτοια οικειότητα ανάμεσα στον άγιο και τον αιτούντα πιστό συναντάται ακόμα και στα νεότερα χρόνια στον Ελλαδικό χώρο. Πολύ γνωστό είναι το παράδειγμα του στρατηγού Ι. Μακρυγιάννη, ο οποίος επέδειξε ανάλογη οικειότητα όταν ζήτησε στην αρχή της Επανάστασης όπλα και ρούχα από τον άγιο Ιωάννη, βλ. *Απομνημονεύματα*, βιβλίο Α', 1. Για το θέμα αυτό

τελικά ανταμείφθηκε αφού στο δικό της όνειρο εμφανίστηκε ο Αρτέμιος και θεράπευσε το μικρό γιο της. Η γυναίκα ξύπνησε και βρήκε τον γιο της ξύπνιο, χαρούμενο και απαλλαγμένο από την κήλη, περίμενε όμως μέχρι το πρωί για να πει τα καθήκαστα στον σύζυγό της και *ἅμα τούτοις σπουδαίως δραμοῦσα ἐν τῷ πανσέπτῳ ναῶ πρὸς τὸν ἅγιον μάρτυρα, δόξαν ἔδωκεν τῷ θεῷ καὶ τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ.*

Ο συγγραφέας αρχίζει να αφηγείται αυτό το θαύμα συστήνοντάς μας τον πατέρα, στη συνέχεια όμως τον αποσύρει από το κάδρο της αφήγησης και επικεντρώνεται στην ανώνυμη μητέρα και τον μικρό γιο και τον εμφανίζει πάλι στο τέλος να ακολουθεί τη γυναίκα του στο ναό για να ευχαριστήσουν τον άγιο. Έτσι ο άργυροπράτης ενώ είναι το πρώτο πρόσωπο που μας συστήνεται στην πραγματικότητα δεν είναι παρά ένας δευτερεύων χαρακτήρας. Θα μπορούσαμε να πούμε μάλιστα ότι η ιστορία αυτή αποτελεί μια αντιστροφή των όσων είδαμε προηγουμένως, όπου η μητέρα ακολουθούσε σιωπηλές αποφάσεις του άνδρα της και μας δείχνει μια άλλη σχέση μεταξύ των συζύγων, μια διαφορετική ισορροπία εντός της οικογένειας.

Πιο εντυπωσιακή από την άποψη αυτή είναι η ιστορία της δωδεκάχρονης Ευφημίας που μας παραδίδεται επίσης στα *Θαύματα τοῦ ἁγίου Ἀρτεμίου*⁴¹⁷. Εδώ παρά το γεγονός ότι ο Αρτέμιος ειδικευόταν στη θεραπεία ανδρικών ασθενειών, πρωταγωνιστούν αποκλειστικά γυναίκες. Το θαύμα λδ' θυμίζει έντονα διήγημα του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη, ο οποίος αφηγείται κατά κανόνα ιστορίες του γυναικωνίτη⁴¹⁸. Στα διηγήματά του πολύ συχνά το κέντρο της αφήγησης μετατοπίζεται, ώστε τα πρόσωπα ή τα γεγονότα που συστήνονται στην αρχή να μην είναι εκείνα τα οποία αποτελούν το κυρίως θέμα του συγγραφέα. Συνεπώς, εδώ αντιμετωπίζουμε έναν διαφορετικό τρόπο γραφής και οργάνωσης του υλικού, δηλαδή έναν τρόπο αντίληψης της πραγματικότητας και όχι αναγκαστικά με πολλές ιστορίες που ενώθηκαν σε μια ή με πολλαπλές επεξεργασίες της ίδιας ιστορίας, όπως ισχυρίζεται ο Speck⁴¹⁹.

βλ. το κλασικό έργο του J. K. Campbell, *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Νέα Υόρκη και Οξφόρδη 1964, σελ. 344-45.

⁴¹⁷ Θαύμ. Αγ. Αρτ., λδ', σελ. 176-84.

⁴¹⁸ Κ. Παπαγιώργη, *Αλέξανδρος Αδαμαντίου Εμμανουήλ*, Αθήνα 1998, σελ. 47 κ.ε.

⁴¹⁹ P. Speck, "Wunderheilige und Bilder. Zur Frage des Beginns der Bilderverehrung", *Varia III*, W. Brandes, S. Kotzabassi, C. Ludwig, P. Speck, Βόννη, 1991, σελ. 219-228. Βλ. επίσης το σχόλιο των

Ο συγγραφέας μας συστήνει αρχικά την Άννα, η οποία ήταν γνωστή με το παρανόμι *τὰς ἀγάπας*, και η οποία τηρώντας παλαιά οικογενειακή παράδοση, διατηρούσε ιδίους αναλώμασι μια κανδήλα μπροστά από την εικόνα του Προδρόμου στο ναό της Οξείας. Αρχίζει δηλαδή η αφήγηση με το πρόσωπο που ήταν πιο κοντά στον άγιο Αρτέμιο, ο οποίος αφενός μεν αποτελεί συνδετικό κρίκο όσων θα συμβούν στη συνέχεια και αφετέρου είναι το κεντρικό πρόσωπο των ιστοριών όλης της συλλογής. Γειτόνισσα της Άννας *τὰς ἀγάπας* ήταν η Ιωαννία Μαξίμα, μητέρα της δωδεκάχρονης Ευφημίας. Η Άννα, όταν δεν μπορούσε να πάει η ίδια στο ναό να περιποιηθεί την κανδήλα, έστελνε το κορίτσι –έχουμε δηλαδή μια ξεχωριστή σχέση ανάμεσα στην ευσεβή Άννα και την μικρή, χωρίς την διαμεσολάβηση της μητέρας της. Η σχέση αυτή με τη σειρά της δημιουργεί μια ιδιαίτερη σχέση πάτρωνα-πελάτη ανάμεσα στον Αρτέμιο και την Ευφημία. Κατά την διάρκεια επιδημίας βουβωνικής πανώλης, που ξέσπασε στην Κωνσταντινούπολη στα μέσα της δεύτερης δεκαετίας του 7^{ου} αιώνα⁴²⁰, το κορίτσι αρρώστησε τόσο βαριά, που οι απελπισμένοι γονείς άρχισαν να ετοιμάζουν τα της κηδείας της. Όμως στον ύπνο της Ευφημίας παρουσιάστηκε ο Αρτέμιος, ο οποίος αφού εμπόδισε τους αγγέλους να την πάρουν μαζί του, την θεράπευσε. Η κοπέλα ξύπνησε, έφαγε και όταν *ἦλθεν εἰς σεαυτὸν* οι γονείς της τής είπανε για τους θρήνους της φίλης της τής *τὰς ἀγάπας* και τότε η μικρή άρχισε να τους εξιστορεί το θαυματουργικό ενύπνιό της. Συνεπώς, όλα ξεκινάνε και όλα τελειώνουν με την Άννα και τη σχέση της με τη μικρή και τον άγιο, δίνοντας στην ιστορία συγκρότηση και ενότητα παρά τη χαλαρή της δομή.

Πέρα όμως από την αφηγηματική μέθοδο, η ιστορία της Ευφημίας παρουσιάζει μια πολύ ενδιαφέρουσα οικογένεια, καθώς βλέπουμε ότι η δωδεκάχρονη προσδιορίζεται ως θυγατέρα της Ιωαννίας Μαξίμας. Αρχικά ο αναγνώστης πιστεύει πως είναι ορφανή από πατέρα, στη συνέχεια όμως ακούει ότι *οἱ γονεῖς τὰ ἐπιτάφια εἶχον εὐπρεπῆ, ὁμοίως καὶ τὸ θερμὸν ὕδωρ, πρὸς τὸ καταπλῦναι αὐτήν*⁴²¹. Συνεπώς, ο πατέρας της Ευφημίας ήταν εν ζωή, τίθεται όμως στο περιθώριο της αφήγησης. Είναι ενδεικτικό επίσης ότι ενώ

μεταφραστών για το θέμα, σελ. 279 και Efthymiades, “The Other Byzantium”, όπου ανασκευάζεται η θεώρηση του Speck.

⁴²⁰ Ο W. E. Kaegi, *Heraclius: Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003, σελ. 102 και 186-7, πιστεύει ότι μία από τις κυριότερες αιτίες της πανδημίας ήταν οι μεγάλες μετακινήσεις πληθυσμού και των προσφύγων εξαιτίας των πολεμικών συγκρούσεων.

⁴²¹ Ο.π. σελ. 178.

μας παραδίδονται τα ονόματα της μικρής ασθενούς, της μητέρας και της γειτόνισσας, δεν μαθαίνουμε πώς ονομαζόταν ο πατέρας. Το στίγμα σε αυτή την οικογένεια δινόταν από την μητέρα, ενώ ο πατέρας είχε δεύτερο ρόλο και ο συγγραφέας μας κρίνει πως δεν άξιζε ιδιαίτερης αναφοράς. Άλλωστε ο πατέρας παρουσιάζεται να συμμετέχει σε μια κατ' εξοχήν γυναικεία δραστηριότητα, όπως ήταν ο θρήνος⁴²².

Απών από τη ζωή του τέκνου του φαίνεται να είναι και ο σύζυγος *τῆς γυναικὸς τῆς κρατούσης τὸ δίδυμον λουτρὸν τοῦ Ξενῶνος, ἦτοι γε Πασχεντίου, τοῦ ὄντος πλησίον τοῦ παλατίου τοῦ δευτέρου*⁴²³. Το βρέφος της, που ακόμα θήλαζε, εμφάνισε ξαφνικά κήλη.

ἡ δὲ μήτηρ ἀδημονοῦσα τί ποιήσῃ, ἐπεὶ καταλεῖψαι τὰ βαλανεῖα καὶ ἐλθοῦσα παραμεῖναι τῷ ἁγίῳ οὐκ ἠδύνατο, διότι μονωτάτη συνώκει τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς (Θ. 11, 96).

Η τριμελής αυτή οικογένεια με την εργαζόμενη μητέρα, η οποία δεν μπορεί να διαθέσει όσο χρόνο θα ήθελε στην φροντίδα του παιδιού της, είναι πολύ οικεία στον σύγχρονο αναγνώστη. Ο συγγραφέας αναφέρει ότι η φροντίδα του μωρού και η αγωνία για την αποκατάσταση της υγείας του ανήκει αποκλειστικά σε εκείνη με τρόπο εντελώς φυσιολογικό. Ο πατέρας *συνώκει* μεν με την σύζυγο και το παιδί του, πλην όμως είναι απών από τις ζωές τους. Είναι ενδεικτική η λέξη που χρησιμοποιείται για να περιγράψει την κατάσταση της λουτράρισσας: *μονωτάτη*. Και μάλιστα όχι μόνο *μονωτάτη* από τους ανθρώπους, αλλά και *αποκλεισμένη*, χωρίς την δυνατότητα να προστρέξει και στον άγιο. Ο συγγραφέας παρά την συμπόνια που δείχνει για την γυναίκα, δεν καταλογίζει ευθύνες στον πατέρα. Άραγε εργαζόταν και εκείνος και δεν μπορούσε να βοηθήσει ή μήπως η φροντίδα ενός τόσο μικρού βρέφους ανήκε στην μητέρα και μόνο; Όποια και αν είναι η απάντηση, η λουτράρισα θυμίζει την φτωχή χήρα Σοφία, την μητέρα του μικρού Αλέξανδρου, η οποία αφενός δεν μπορεί να πληρώσει την θεραπεία του γιου της, αφετέρου δεν μπορεί να δωρίσει παρά ευτελούς αξίας πράγματα στον άγιο⁴²⁴. Και αν η Σοφία μπόρεσε τελικά να καταφύγει στο ναό του Προδρόμου και πραγματοποίησε *τὰ ἐν*

⁴²² Από την αρχαιότητα μέχρι και τα νεώτερα χρόνια, ο θρήνος στον Ελλαδικό χώρο, αλλά και ευρύτερα στον Μεσογειακό, είναι συνδεδεμένος με την γυναίκα, ενώ με τον άνδρα είναι ο έπαινος του νεκρού, βλ. το κλασικό έργο της Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge 1974, σελ. 102-8.

⁴²³ Θάμ.Αρτ., θ. 11, 96.

⁴²⁴ Θάμ.Αρτ., θ. 36, 188-90.

έθελε πριν ο Αρτέμιος θεραπεύσει τον γιο του, η λουτράρισσα δεν μπόρεσε καν να ακολουθήσει το τυπικό, παρά άναψε μια κανδήλα στο λουτρό που φρόντιζε προς τιμήν του αγίου. Παρόλα αυτά και το δικό της βρέφος έτυχε της θεραπευτικής ευλογίας. Ακόμα και στο σημείο αυτό, στη χαρά της για την θεραπεία του παιδιού, φαίνεται η μοναξιά της. Η γυναίκα αυτή, σε αντίθεση με την σύζυγο του Ακάκιου που συναντήσαμε στο θαύμα 1', δεν μοιράστηκε με κανέναν, ούτε με τον σύζυγό της, τα ευχάριστα νέα, αλλά μόνη της ξύπνησε το πρωί και μόνη της πήγε στην Οξεία για να ευχαριστήσει τον άγιο. Ο σύζυγός της είναι απών τόσο από την δυστυχία, όσο και από τη γιορτή.

4.7 Τρεις «σκληροί» πατέρες

Μέχρι στιγμής είδαμε πατεράδες που το ενδιαφέρον και η αγάπη για τα τέκνα τους έφθανε σε σημείο πλήρους ταύτισης και κάποιους οι οποίοι ήταν αδιάφοροι και απόντες. Στο *Βίο του Συμεών Στυλίτη του Νέου* συναντάμε δύο περιπτώσεις πατεράδων, που χαρακτηρίζονται από τον συγγραφέα ως «σκληροί».

Ἄνθρωπός τις ὀρμώμενος ἀπὸ Δάφνης εἶχε θυγατέρα ὡσεὶ ἐτῶν δεκαδύο ἢ καὶ πλεῖον κωφὴν καὶ ἄναυδον, τουτέστιν ἄλαλον· ἦν δὲ οὗτος σκληρὸς καὶ ἀπιστία πολλῇ κατεχόμενος. Ἔλεγον οὖν πρὸς αὐτὸν πολλοὶ σὺν τῇ μητρὶ τῆς κόρης· «Ἀπάγαγε αὐτὴν ἐν τῷ ὄρει τῷ Θαυμαστῷ πρὸς τὸν ἰατρὸν τῶν ἀσθενούντων καὶ ἰαθήσεται.» Ἐπὶ χρόνον δὲ πολὺν μὴ πειθαρχῶν τοῖς λέγουσιν, ὕστερον διὰ τοὺς τῶν πλειόνων ὀνειδισμοὺς λαβὼν αὐτὴν σὺν τῇ μητρὶ αὐτῆς παραγέγονε πρὸς τὸν ἄνθρωπον τοῦ Θεοῦ· καὶ σοβαρῶν προσώπων σταῖς ἐνώπιον αὐτοῦ ἀπήγγειλε τὰ περὶ αὐτῆς. Εἶπε δὲ πρὸς αὐτὸν Συμεὼν· «Λαβὼν αὐτὴν ἀπὸ τρεχε, καὶ ἐν τῷ οἴκῳ σου λαλήσει.» Ὁ δὲ διεγόγγυζε φάσκων· «Ἔλεγον πρὸς με οἱ συμβουλευσαντες· «Ἀπάγαγε αὐτὴν πρὸς αὐτὸν καὶ παραχρῆμα λαλήσει»· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἠστόχησα καὶ κενῶς ἐκοπίασα». (Βίος 193.171)

Η οικογένεια αυτή διαφέρει πολύ από εκείνες που είδαμε προηγουμένως και χαρακτηρίζονταν από την ομογνωμία και την ομορρυθμία των γονέων –εδώ οι γονεῖς διαφωνούν περί του πρακτέου σε σχέση με την κόρη τους. Ο πατέρας επιβάλλει την γνώμη του, αλλά η δυσφορία που δημιουργεί η στάση του, όχι μόνο στην οικογένεια, αλλά σε όλη την κοινότητα, ξεχειλίζει από το κείμενο και τον αναγκάζει να υποχωρήσει. Έτσι ο δύσπιστος παίρνει την κόρη και την σύζυγό του και πηγαίνει στον άγιο. Εδώ δεν

έχουμε τον πατέρα-ικέτη, ο οποίος κλαίει και θρηνεί, συντρίβεται καθώς εκλιπαρεί την σωτηρία του τέκνου του, αλλά έναν άνδρα που *σοβαρῶ προσώπῳ* στάθηκε μπροστά στον στύλο και εξήγησε το πρόβλημά του. Η διαφορά με όλους τους άλλους που γονατιστοί παρακαλούσαν το έλεος είναι εξόφθαλμη και ο αναγνώστης ήδη αντιλαμβάνεται ότι αυτό το θαύμα θα έχει διαφορετική εξέλιξη από τα άλλα. Αυτή η δυσοίωνη αίσθηση κορυφώνεται όταν ο συγγραφέας μας μεταφέρει τον γογγυσμό του πατέρα κατά την επιστροφή. Το ίδιο αίσθημα ανισορροπίας θα πρέπει να ένιωθαν και οι γύρω του, προπάντων η σύζυγός του που τον πίεζε από καιρό να επισκεφθούν τον Συμεών και η οποία σε μια απελπισμένη προσπάθεια να αποκαταστήσει την παραβιασθείσα τάξη των πραγμάτων, παράτησε τον σύζυγό της και επέστρεψε στον στύλο για να πράξει όσα εκείνος δεν έκανε

...αὐτοῦ λέγοντος καὶ πορευομένου, φοβηθεῖσα ἡ μήτηρ τῆς παιδὸς ὑπέστρεψε καὶ ἔρριψεν ἑαυτὴν ἐνώπιον τοῦ ἁγίου, δεομένη συγχωρηθῆναι τὴν κακίαν καὶ τὴν ἁμαρτίαν τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς καὶ ἰαθῆναι τὴν κόρην. (ο.π.)

Η παρέμβαση της μητέρας δεν φαίνεται να άλλαξε κάτι. Η κόρη ιάθηκε μόλις επέστρεψαν στον οίκο τους, όπως εξαρχής τους είχε πει ο άγιος, αρρώστησε όμως ο πατέρας *διὰ τὸν γογγυσμὸν ὃν ἐγόγγυζεν*. Η τάξη θα αποκατασταθεί όταν ο ίδιος θα επιστρέψει στο Θαυμαστό Όρος και θα ζητήσει την συγχώρεση του Συμεών. Έτσι η ιστορία που ξεκίνησε ως η αφήγηση της θαυματουργικής θεραπείας της κωφάλαλης θυγατέρας τελειώνει ως η μεταμέλεια του άπιστου πατέρα.

Παρόμοια κατάληξη, αν και διαφορετική στο νόημα, είναι και η άλλη ιστορία που μας παραδίδεται από τον ίδιο *Βίο*:

Παιδίον ὡσεὶ τεσσάρων ἐξ ἐνεργείας δαίμονος πάθος ἐζήνεγκεν ἐν τῷ δεξιῷ ποδὶ αὐτοῦ, καὶ γέγονεν ἔλκος μέγα καὶ ἐξέβρασεν σκωλήκων πλῆθος, καὶ ὠδυνᾶτο ἀπαύστως τὸ παιδίον. Ἡ δὲ μήτηρ αὐτοῦ πενιχρά ὑπάρχουσα ἤρε τὸ παιδίον καὶ ἤγαγεν πρὸς τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ, ταξαμένη ἀντίλυτρον τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ὄρνιν ἀπολύειν ἐν τῷ μοναστηρίῳ. Ὁ δὲ πατὴρ τοῦ παιδίου, σκληρότατος ὢν, ἐγόγγυσεν ἐπὶ τούτῳ (Βίος, 212. 181).

Το πρώτο στοιχείο ίσως που εντυπωσιάζει τον αναγνώστη του παραπάνω *Θαύματος* είναι το γεγονός ότι ο αφηγητής εντοπίζει την οδύνη στον ίδιο τον μικρό ασθενή και όχι στους γονείς του και μάλιστα, όπως είδαμε προηγουμένως, τον πατέρα. Ο πατέρας εδώ είναι αμέτοχος στο πάθος του παιδιού, δεν έχει καμιά σχέση, για

παράδειγμα, με τον ιλλούστριο Ιωάννη, ο οποίος θεωρούσε την παραλυσία του γιου του ως προσωπικό του πλήγμα. Η πατρική αδράνεια αναγκάζει την μάνα να αναλάβει δράση. Παίρνοντας το παιδί και την κότα και πηγαίνοντας στο μοναστήρι του Συμεών, η φτωχή γυναίκα προσπαθεί να καλύψει το κενό που δημιουργεί η αδιαφορία του πατέρα. Εκείνος όμως, αντί να αναγνωρίσει το σφάλμα του και να μεταμεληθεί, εγόγγυσε για την όρνιθα, την οποία ο συγγραφέας θεωρεί αντίλυτρον όχι απλώς για το πόδι του μικρού, αλλά για την ψυχή του, την ζωή του, κάνοντας τον γογγυσμό του πατέρα να φαντάζει ακόμα πιο τερατώδης, ακόμα πιο παράλογος. Η προσευχή του αγίου απαλλάσσει τον μικρό από την ασθένεια και την μεταφέρει στον σκληρότατο πατέρα του, ο οποίος μόνο όταν βιώνει και ο ίδιος την οδύνη της νόσου αντιλαμβάνεται την αμαρτία του και τρέχει μεταμελημένος στον Συμεών.

Αν ο πρώτος σκληρόκαρδος πατέρας είναι δύσπιστος απέναντι στις υπερφυσικές δυνάμεις του αγίου Συμεών Στυλίτη του Νέου και αυτή η προσήλωση στις απόψεις του έχει αρνητικές συνέπειες για την κόρη του και τον εαυτό του, ο δεύτερος, ο πτωχός χωρικός, πολύ απλά προτιμάει να έχει την κότα από το να ιαθεί το παιδί του. Τιμωρείται, με άλλα λόγια, για τις προτεραιότητες που έθεσε, γιατί συμπεριφέρθηκε σαν κακός, σκληρόκαρδος πατέρας, ενώ ο άλλος για την δυσπιστία του απέναντι στο κύρος και την θεραπευτική δύναμη του αγίου.

Ο Κύριλλος Σκυθοπολίτης υπήρξε αυτόπτης μάρτυς ενός ακόμα πιο δυσάρεστου περιστατικού⁴²⁵:

Γεώργιός τις ἤγαγε τὸν υἱὸν αὐτοῦ δαιμονιῶντα πρὸς αὐτὸν (τον Ιωάννη τον Ησυχαστή) καὶ τοῦτον ῥίψας ἔμπροσθεν τῆς θυρίδος αὐτοῦ ἀπῆλθεν. Τοῦ δὲ παιδίου κειμένου καὶ κλαίοντος γνοὺς ὁ γέρον ὅτι πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει, ἐσπαχνίσθη καὶ ποιήσας εὐχὴν ὑπὲρ αὐτοῦ καὶ ἀλείψας αὐτὸν ἔλαιον τοῦ παναγίου Σταυροῦ ἀπεκατέστησεν αὐτὸν ὑγιῆ (Βίος Ἰωάννου Ἡσυχαστοῦ, 218)

Ο συγγραφέας δεν διευκρινίζει τι απέγινε ο μικρός που εγκαταλείφθηκε από τον πατέρα του, όταν πια θεραπεύτηκε, αν επέστρεψε στο σπίτι του, κάτι που θα μπορούσε εύκολα να γίνει καθώς φαίνεται ότι ο πατέρας ήταν γνωστός, ή αν παρέμεινε στο μοναστήρι. Η λέξη πάντως που ο Κύριλλος χρησιμοποιεί για να περιγράψει την πράξη

⁴²⁵ Για το αυτοβιογραφικό στοιχείο στα *Θαύματα*, βλ. M. Hinterberger, “Η αυτοβιογραφική αφήγηση στις διηγήσεις θαυμάτων», *Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, σελ. 251-65.

του πατέρα, η μετοχή *ρίψας*, υπονοεί εγκατάλειψη, ενώ το γεγονός ότι έφυγε χωρίς να μιλήσει στους μοναχούς, χωρίς να ζητήσει κάτι ή να περιμένει να δει τι θα απογίνει, μας κάνει να πιστεύουμε ότι ο Γεώργιος εγκατέλειψε οριστικά τον υιό του στη μονή του Ιωάννη.

4.8 Ο πατέρας ασθενής

Αν το άρρωστο τέκνο είναι από τα βασικά θέματα που συναντάμε στα Θαύματα, ο άρρωστος γονιός και δη ο άγνωστος πατέρας δεν φαίνεται να κέντριζε την φαντασία και το ενδιαφέρον των συγγραφέων. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι δύο από τις τρεις θεραπείες πατέρων που πραγματοποιεί ο Συμεών ο Στυλίτης ο Νέος αποτελούν προοίμια σε κάποιο άλλο θαύμα.

Πριν από την ανάσταση του νεαρού, που πέθανε ενώ οι γονείς του τον μετέφεραν στο Θαυμαστό Όρος και η οποία καλύπτει 27 αράδες, ο συγγραφέας αφηγείται την θεραπεία του πατέρα του σε μόλις 4:

Πάλιν προήνεγκαν αὐτῷ ἄνθρωπον ἄλαλον· ἦν δὲ καὶ παραλυτικός οὗτος, τῆς τῶν Ἑλλήνων θρησκείας ὑπάρχων. Μετανοήσας δὲ καὶ πιστεύσας εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ὑγιῆς ἐγένετο ταῖς εὐχαῖς τοῦ ἁγίου, καὶ ἐπορεύθη δοξάζων τὸν Θεόν (Βίος, 143.131)

Η ιστορία δεν στερείται καθόλου ενδιαφέροντος, καθώς ο ανώνυμος ασθενής πέρα από παραπληγικός ήταν εθνικός ο οποίος ασπάστηκε τον Χριστιανισμό για να επωφεληθεί από τις ευχές του Συμεών. Παρόλα αυτά ο συγγραφέας την αναφέρει βιαστικά για να περάσει στο επόμενο, σαφώς πιο εντυπωσιακό, *Θαύμα*, χωρίς να κάνει εδώ καμία νύξη για την οικογενειακή κατάσταση του ασθενούς, η οποία θα αποκαλυφθεί στη συνέχεια.

Παρόμοια είναι η ιστορία του Βαβύλα, ο οποίος *έτυφλώθη τὸς δύο ὀφθαλμούς, οὗς ὀνομάζουσι μυοκεφάλους (Βίος, 230.203)*. Μετά από πολύμηνη περιοδεία στους ιατρούς της Αντιόχειας και *μηδεμίαν ὠφελείας τυχόν*, ο Βαβύλας επικαλέστηκε το όνομα του στυλίτη. Η θεραπεία του συνέβη σε δυο χρόνους. Το ίδιο βράδυ είδε τον άγιο στο όνειρό του να τον ευλογεί και να του λέει *«ἀνάβλεψον καὶ ἴδε τὸ ὄρος τὸ Θαυμαστὸν καὶ γίνου ὑγιῆς»*, και πράγματι ξύπνησε, έστρεψε το κεφάλι του προς το βουνό του Στυλίτη

και απέκτησε μερικώς την όρασή του. Την επομένη πήγε στο όρος και, αφού ευλογήθηκε από τον Συμεών, θεραπεύτηκε εντελώς.

Η ευεργετική δράση όμως για τον Βαβύλα και την οικογένειά του δεν σταματάει εδώ. Τα παιδιά και η σύζυγός του υπέφεραν από δαίμονες, μάλιστα η γυναίκα έχασε επίσης την όρασή της εξαιτίας τους. Τότε ο Βαβύλας τους πήγε στον άγιο, ο οποίος τους θεράπευσε με την ευλογία του. Τέλος, ο Συμεών βελτίωσε την ποιότητα του κρασιού που παρήγαγαν *ὅπως διὰ τοῦ τιμήματος αὐτοῦ (του οίνου) τραφῶσιν (οι γονεῖς) μετὰ τῶν ὄντων αὐτοῖς νηπίων (Βίος, 230. 204).*

Η θεραπεία του Βαβύλα εγκαινιάζει μια μακρά σχέση της οικογένειάς του με τον άγιο κατά την διάρκεια της οποίας ο Συμεών αναλαμβάνει όχι μόνο να τους θεραπεύει από τις διάφορες ασθένειες ή να εξορκίζει τα δαιμόνια που τους ταλαιπωρούσαν, αλλά να φροντίζει ακόμα και για την διατροφή τους. Μας παρουσιάζει ο συγγραφέας μια σχέση πάτρωνα–πελάτη ανάμεσα στον άγιο και τον πιστό, η οποία προσφέρει ασφάλεια και σταθερότητα στον Βαβύλα και την οικογένειά του. Πριν εγκαθιδρύσει την σχέση του με τον Συμεών, ο Βαβύλας αβοήθητος περιόδευε στους ιατρούς αναζητώντας βοήθεια και παρηγοριά. Απαξ και επικαλέστηκε τον άγιο, όχι μόνο θεραπεύτηκε από το πρόβλημα που τον ταλαιπωρούσε, αλλά είχε πλέον κάποιον να αποτείνεται κάθε φορά που ο ίδιος ή η οικογένειά του αντιμετώπιζαν κάποιο πρόβλημα. Εδώ βρίσκεται η ουσία της ιστορίας του, σε μια εποχή μεγάλων αλλαγών και αγωνίας ο Στυλίτης αποτελούσε, για όσους πίστευαν σε εκείνον, ένα σταθερό, ασφαλές σημείο.

Η ίδια πηγή μας παραδίδει και μια τρίτη ιστορία με πατέρα ασθενή, διαφορετική από εκείνες που συζητήσαμε προηγουμένως:

Μετὰ ταῦτα προσήνεγκαν τῷ ἀγίῳ κόρην κωφὴν καὶ ἄλαλον, τρέμουσαν καὶ μὴ ἔχουσαν στάσιν μελῶν, ἐν σινδόνι βασταζομένην. Ὁ δὲ πατὴρ αὐτῆς ἦν τυφλός, ὃν χειραγωγήσαντες ἔστησαν ἅμα τῇ κόρῃ ἔμπροσθεν τοῦ ἀγίου ὀδυρομένου καὶ παρακαλοῦντα αὐτὸν σπλαγχνισθῆναι εἰς αὐτόν (Βίος, 137. 128).

Η ιστορία ξεκινάει με τον συνήθη τρόπο, η ασθενής ανήμπορη να περπατήσει μεταφέρεται στον Στυλίτη με τρόπο που παραπέμπει στον παραλυτικό της Καπερναούμ, έχοντας στο πλάι τον πατέρα της, ο οποίος ικετεύει τον άγιο. Η διαφορά είναι ότι και ο ίδιος ο πατέρας αντιμετωπίζει σοβαρό πρόβλημα καθώς είναι τυφλός. Η τραγικότητα της κατάστασης που βιώνουν οι δυο τους αποτυπώνεται στην έκκληση του πατέρα, ο οποίος ζητά απλώς και μόνο από τον Συμεών να τον λυπηθεί. Με τα λόγια του παρουσιάζει τόσο

τη δική του αναπηρία, όσο και της κόρης του σαν δικό του προσωπικό πρόβλημα, με αποτέλεσμα το *σπλαχνίσθητι εἰς αὐτόν* που απευθύνει περιλαμβάνει πολλές εκδοχές ευσπλαχνίας, από μια ευχή για να συγχωρεθούν οι αμαρτίες του, ως την θεραπεία του ιδίου ή της κόρης ή, φυσικά, και των δύο –οτιδήποτε και αν κάνει ο Συμεών, ο τυφλός πατέρας και, κυρίως ίσως, ο αναγνώστης θα το εκλάβει ως ευσπλαχνία *εἰς αὐτόν*.

Τελικά ο άγιος *οἴκτειρε αὐτούς*, σπλαχνίστηκε και θεράπευσε και τους δύο, την ακοή, την ομιλία και την παράλυση του κοριτσιού και την όραση του πατέρα, *πίψας τὸν δάκτυλον ἑαυτοῦ και χρίσας* με το σάλιο του τα όργανα που υπέφεραν. Οικτίροντας και τους δυο, ο Συμεών αντιμετωπίζει την κόρη ως αυτόνομη, ξεχωριστή προσωπικότητα και όχι σε σχέση με τον πατέρα, ως κομμάτι του πατέρα, όπως είδαμε να συμβαίνει σε προηγούμενα παραδείγματα. Επιπλέον η δική της θεραπεία προηγείται και καταλαμβάνει πολύ περισσότερο χώρο, δίνοντας έτσι την εντύπωση στον αναγνώστη ότι αυτή αποτελούσε το κύριο ζητούμενο του πατέρα και την προτεραιότητα του Συμεών. Ο πατέρας θεραπεύεται στο τέλος και το θαύμα αυτό έχει τον χαρακτήρα ενός επιπλέον δώρου του Στυλίου. Όπως στην οικογένεια του Βαβύλα ο Συμεών μετά τις θεραπείες βελτίωσε και την ποιότητα του κρασιού για να βρουν καλλίτερη τιμή στην αγορά, έτσι τώρα αποκαθιστά την όραση του πατέρα. Αν στις προηγούμενες ιστορίες η θεραπεία του πατέρα προηγούνταν και προμήνυε κάτι σημαντικότερο και ευρύτερο, εδώ έπεται και αποτελεί το επιστέγασμα της ιστορίας.

Το 38^ο *Θαύμα* της αγ. Θέκλας μας περιγράφει την θεραπεία του Αλυπίου⁴²⁶:

Ὀλυπίου τοίνυν τοῦ γραμματιστοῦ τοῦ πάνυ Ἀλύπιός τις ἦν πατήρ, καὶ αὐτὸς γραμματιστὴς τε ὢν καὶ τῆδε τότε παιδεύων. Οὗτος ποτε πειρῖπτει νόσῳ βαρεῖα καὶ ἀπειλούσῃ θάνατον. Ὡς δὲ καὶ παῖδες ἰατρῶν ἀπειρήκεσαν, καὶ αὐτὸς δὲ κρεῖττον λοιπὸν ἀνθρωπίνης βοήθειας ἐνόμιζεν τὸ κακὸν καὶ πᾶσα ἐλπίς αὐτὸν ἐπελελοίπει ζωῆς, καταφεύγει πρὸς τὸ μόνον κρησφύγετον τῶν τοιούτων κακῶν, τὴν μάρτυρα, καὶ τὸν νεῶν καταλαβὼν τῆς ἐκεῖθεν ὅλως ἐξήρητο σωτηρίας (Θ. 38, 1-8)

Αυτή είναι η μοναδική περίπτωση που συναντήσαμε, όπου ο συγγραφέας μας συστήνει ένα κεντρικό πρόσωπο της αφήγησης ως πατέρα κάποιου. Φαίνεται ότι η φήμη

⁴²⁶ Βλ. PLRE II s.v. Alypius 3, σελ. 62.

του Ολυπίου είχε επισκιάσει εκείνη του Αλυπίου, όταν καταγραφόταν το θαύμα και ο συγγραφέας προέταξε το όνομα του γιου για να κεντρίσει το ενδιαφέρον του κοινού του.

Απογοητευμένος από τους γιατρούς ο Αλύπιος καταφεύγει στο ναό της Θέκλας και πράγματι μερικές μέρες αργότερα εκείνη τον επισκέφθηκε στον ύπνο του. Ο συγγραφέας εξ αρχής ενημερώνει τον αναγνώστη ότι η περιπέτεια του γραμματιστή⁴²⁷ είχε αίσιο τέλος, καθώς η μάρτυς είναι *φιλόλογος γὰρ καὶ φιλόμουσος* (ο.π., 9), αλλά του εφιστά την προσοχή στον τρόπο με τον οποίο ο Αλύπιος θεραπεύτηκε.

Στη συζήτηση που είχε στο ενύπνιο με την Θέκλα, ο γραμματιστής δεν δίστασε να κάνει επίδειξη της ρητορικής του ικανότητας. *Ἐπιμειδιάσασα γοῶν ἡ μάρτυς* (ο.π., 19) και αφού του απάντησε *ἀρμοδίως*, του έδωσε έναν βόλο για να τρίψει με αυτόν τον τράχηλό του και να θεραπευτεί. Ο Αλύπιος ξύπνησε χαρούμενος μόνο και μόνο για να διαπιστώσει ότι δεν είχε καμία τέτοια ψηφίδα και να απογοητευτεί *ὡς μετὰ τῆς ἀρρωστίας καὶ λύπην προσλαμβάνειν* (ο.π., 30-1). Το απόγευμα εκείνης της ημέρας εμφανίστηκε στο ναό ο γιος του, ο Σολύμιος, ο οποίος συνήθιζε να επισκέπτεται τον πατέρα του, κρατώντας τον θαυματουργό βόλο. Τον είχε βρει στο δρόμο και επειδή του άρεσε, την πήρε για να παίξει.

ὁ πατήρ ἐπέγνω τε τὸ δῶρον τῆς μάρτυρος, καὶ ἀρπάσας εὐθύς καὶ ἐναγκαλισάμενος τοῦτο, παρὰ πόδας ἀπηλλάγη τῆς μακρᾶς καὶ χαλεπῆς ἀρρωστίας (ο.π., 54-6)

Ο Σολύμιος εμφανίζεται ως από μηχανής θεός, τη στιγμή που η απογοήτευση και η θλίψη είχε συσσωρευτεί και καταβάλλει τον πατέρα του. Ο συγγραφέας υπογραμμίζει το παιδικό βλέμμα του μικρού, που εντυπωσιάστηκε από τον ωραίο βόλο [*καὶ γὰρ εἶ τε περιηγμένη ἦν εἰς σφαιροειδῆ τινα κύκλον σύμμετρον, ὡς καὶ τετορνεῦσθαι δοκεῖν, καὶ ἀνεκέκρατο ὑπὸ τε λευκοῦ καὶ προρφυροῦντος χρώματος, ὡς ἀλλήλοις τε ἀντεμπλέκεσθαι τὰς γραμμὰς καὶ ἀποτελεῖν κάλλος αὐτοφνές τι καὶ ἀμήχανον* (ο.π., 47-51)] και έσκυψε να την περιμαζέψει. Επισημαίνει δε ότι ο Σολύμιος δεν αντιλήφθηκε την αξία που είχε η *ψηφίδα*, την οποία είχε αγγίξει η Θέκλα καθιστώντας την θαυματουργή (ο.π., 56-8), για τον πατέρα του για αυτό και περπατούσε παίζοντας μαζί της. Ο ρόλος του αθώου

⁴²⁷ Για το επάγγελμα του γραμματιστή βλ. R. A. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Καλιφόρνια 1997. Για την έννοια που είχε η λέξη «γραμματιστής», στο ίδιο σελ. 447-52.

πλάσματος που ανεπίγνωστα κομίζει την θεία χάρη, ήταν συνηθισμένος για τα παιδιά στην αγιολογική λογοτεχνία της Ύστερης Αρχαιότητας⁴²⁸.

Η αθωότητα του Σολύμιου έρχεται σε αντίθεση με την ελαφρότητα που επέδειξε ο πατέρας του κατά την επίσκεψη της μάρτυρος στο όνειρό του. Εκεί αντί να επικεντρωθεί στο πρόβλημά του, ο γραμματιστής άδραξε την ευκαιρία για να επιδοθεί σε ρητορικά τεχνάσματα με τη μάρτυρα. Καθιστώντας τον Σολύμιο αγωγό της θεραπευτικής της δύναμης, η Θέκλα μοιάζει να θέλει να διδάξει με παιγνιώδη τρόπο στον Αλύπιο το αποστολικό *ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ Θεὸς ἵνα τοὺς σοφοὺς καταισχύνη* (Α΄ Κορινθ. 1.27).

Η ιστορία του Γεωργίου, ενός ευκατάστατου Ροδίου που συναντάμε στα *Θαύματα τοῦ ἁγίου Ἀρτεμίου*, είναι διαφορετική:

Γεώργιος τις ὀνόματι, τῷ γένει Ρόδιος καὶ ἐν αὐτῇ τῇ Ρόδῳ κτήσιν κεκτημένος, ὧν καὶ ναύκληρος ἰδίου πλοίου, ἔχων καὶ δύο υἱούς· οὗτος ἐκ χρόνων ἱκανῶν ἦν καταβαρῆς, πάσχων τοὺς δύο αὐτοῦ διδύμους. καταπλεύσαντος δὲ αὐτοῦ ἐν τῇ πανευδαίμονι μετὰ τῶν αὐτοῦ δύο τέκνων, ἦλθεν εἰς τὰς ἀκοὰς αὐτοῦ περὶ τῶν θαυμάτων τοῦ ἁγίου μάρτυρος Ἀρτεμίου, καὶ μετὰ τὸ ἐκβαλέσθαι αὐτὸν λέγει τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ· «Φέρετέ μοι σιταρχίαν τὴν ἀρκοῦσαν μοι εἰς τὸν ἅγιον Ἀρτέμιον, τοῦ προσπαραμεῖναι, καὶ ὑμεῖς ἐκπορίσατε.» (θ. 35, 184)

Οι γιοι συγκαταλέγονται από τον ανώνυμο συγγραφέα μαζί με τα άλλα υπάρχοντα του ναυκλήρου, όπως είδαμε να κάνει και ο Χρύσιππος Ιεροσολύμων στο Α΄ θαύμα του Θεοδώρου Τήρωνος. Ουσιαστικά σε αυτή την φράση αποτυπώνεται η τρέχουσα κοινωνική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία ο Γεώργιος θα έπρεπε να είναι απολύτως ευτυχισμένος, επειδή είχε ακίνητη περιουσία στη Ρόδο, το καράβι και τους δυο γιους. Κάτι τέτοιο όμως δεν συνέβαινε, επειδή ο ναύκληρος υπέφερε από κήλη. Για τον λόγο αυτό, όταν έμαθε για την ειδίκευση που είχε ο Αρτέμιος στη θεραπεία ασθενειών των γεννητικών οργάνων και μάλιστα της κήλης, αποφάσισε να παραμείνει στην Κωνσταντινούπολη μέχρι να αποθεραπευτεί. Έτσι, αφού ζήτησε από τους γιους του να

⁴²⁸ Για το θέμα αυτό βλ. το άρθρο της B. Caseau, "Childhood in Byzantine Saints Lives", A. Papaconstantinou και A. M. Talbot (επιμ.), *Becoming Byzantine. Children and Childhood in Byzantium*, Washington 2009, σελ. 130-1.

του πάνε τις απαραίτητες προμήθειες στον άγιο Ιωάννη της Οξείας, τους έδωξε για να συνεχίσουν το ταξίδι. Τους εμπιστεύεται, με άλλα λόγια, την διακυβέρνηση του πλοίου και, προφανώς, την διαχείριση της ακίνητης περιουσίας που διέθετε, χωρίς πολλές συμβουλές και λόγια. Είναι προφανές ότι ο Γεώργιος είχε εμπιστοσύνη στις ικανότητες των γιων του. Αυτή όμως η ανάθεση της διακυβέρνησης του πλοίου και η εμπιστοσύνη δεν συνεπάγεται την πλήρη χειραφέτηση των τέκνων από την πατρική εξουσία. Είναι χαρακτηριστικό ότι κάθε φορά που περνάνε από την Κωνσταντινούπολη, επισκέπτονται τον πατέρα τους στην Οξεία και τον ρωτάνε για τις αποφάσεις του, αν θα ταξιδέψει μαζί τους, και δέχονται τις εντολές του («Φέρετέ μοι σιταρχίαν»).

Ο Γεώργιος, αφού παραμένει επί δύο έτη στον ναό του αγίου Ιωάννη και αποφασίζει να φύγει πεπεισμένος ότι *διὰ τὰς ἀμαρτίας* του ο άγιος δεν θα του χαρίσει την ίαση, θεραπεύεται τελικά. Το θαύμα θα συντελεστεί το βράδυ της αναχώρησής του, στα ημιφωτισμένα αποχωρητήρια του ναού, τις οποίες επισκέπτεται κατά τη διάρκεια του αποχαιρετιστήριου δείπνου⁴²⁹. Τα τέκνα του είναι παρόντα φυσικά στο δείπνο –θα αναχωρούσαν όλοι μαζί την επομένη–, αλλά δεν διαδραματίζουν κανένα ρόλο στη θεραπεία. Ο Γεώργιος στέκεται μόνος απέναντι στον άγιο και μάλιστα όχι στον ύπνο του, αλλά ενώ είχε πλήρως τις αισθήσεις του. Δική του ήταν η ταπείνωση, η πίστη, η υπομονή που επέδειξε όλο το προηγούμενο διάστημα, για αυτό χωρίς καν την διαμεσολάβηση του ύπνου, αλλά απευθείας σε εκείνον πηγαίνει η θεραπευτική ευλογία του μάρτυρα. Επιπλέον, οι γιοι του δεν ήταν αθώα παιδιά, για να καταστούν ακούσιοι αγωγοί της θείας χάριτος, όπως ο Σολύμιος, αλλά ενήλικες ναυτικοί.

Αυτό που εντυπωσιάζει σε όλες τις παραπάνω ιστορίες είναι ότι δεν αναφέρονται πουθενά οι συνέπειες που είχε για τα άλλα μέλη της οικογένειας η ασθένεια του πατέρα. Μαθαίνουμε, για παράδειγμα, ότι ο Βαβύλας, ο οποίος κάθε άλλο παρά ευκατάστατος ήταν, αφού η επιβίωση της οικογένειάς του εξαρτιόταν από την τιμή που θα πωλούνταν ο οίνος που παρήγαγε, χάνει την όρασή του και αναγκάζεται να περιοδεύσει στους ιατρούς της Αντιόχειας, κάτι που συνεπάγεται με απώλεια χρόνου και χρήματος, και μάλιστα χωρίς αποτέλεσμα. Επίσης ο μικρός Σολύμιος *ὡς φιλόστοργος* επισκέπτεται τον πατέρα

⁴²⁹ Όπως παρατηρεί ο σχολιαστής, το λουτρό ή το αποχωρητήριο είναι το πλέον κατάλληλο μέρος για την θεραπεία της κήλης των όρχεων.

του, τον οποίο *πᾶσα ἐλπίς αὐτὸν ἐπέλελοιπίει ζωῆς*, στο ναό της αγίας Θέκλας κάθε απόγευμα μετά το σχολείο. Ο Γεώργιος, τέλος, εν μια νυκτί αποφασίζει να μην συνεχίσει το ταξίδι με τους γιους του, αλλά να παραμείνει στην Κωνσταντινούπολη. Όλα αυτά συνιστούν δραματικές αλλαγές στην καθημερινότητα τόσο των ασθενών, όσο και των δικών τους ανθρώπων, παρόλα αυτά οι συγγραφείς δεν κάνουν την παραμικρή νύξη για το τι σήμαιναν στη λειτουργία της οικογένειας. Αυτό κυρίως οφείλεται στην αφοσίωση των συγγραφέων στον συγγραφικό τους πρόγραμμα, το οποίο δεν είναι άλλο από την παράθεση ιστοριών που θα αποδεικνύουν και θα αναδεικνύουν την δύναμη και την εξουσία του αγίου. Με δεδομένη την ευτυχή κατάληξη που έχει καθεμιά από αυτές τις ιστορίες, μόνο κατ' εξαίρεση και για ειδικούς λόγους, που αξίζει να διερευνηθούν κάθε φορά ξεχωριστά, μας δίνονται οι ευρύτερες συνέπειες ή μέρος των ευρύτερων συνεπειών⁴³⁰.

4.9 Συμπεράσματα

Ο ρόλος του πατέρα στα *Θαύματα* είναι σημαντικός και, σε σχέση με τους *Βίους τῶν ἁγίων*, ενισχυμένος. Η μητέρα δεν απουσιάζει από τις δύσκολες ώρες που για κάποιο λόγο περνάει το τέκνο της. Βρίσκεται εκεί, δίπλα στον πατέρα, αλλά και μόνη της αντικαθιστώντας ή αναπληρώνοντάς τον. Οι ιστορίες με μητέρες που καταφεύγουν μόνες στον άγιο ζητώντας να βοηθήσουν τα παιδιά τους είναι πολύ συχνές στα *Θαύματα*, σε ορισμένες περιπτώσεις μάλιστα πιο συχνές από εκείνες με τον πατέρα⁴³¹. Πέρα όμως από τα στατιστικά, η μορφή του πατέρα κυριαρχεί στο συγκεκριμένο λογοτεχνικό είδος, όπως άλλωστε κυριαρχεί και στη ζωή των τέκνων του. Γιατί αν ο άγιος έσπασε τον δεσμό με την πατρική εξουσία, έφυγε από το σπίτι του και εντάχθηκε σε μια άλλη αδελφότητα, τα παιδιά που συναντήσαμε στα *Θαύματα* ζούσαν στον κόσμο και ήταν όλα υπό την πατρική εξουσία, υπό την πατρική ευθύνη. Αυτός έχει την ευθύνη για την ανατροφή και

⁴³⁰ Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι ο εργένης ψάλτης, που πρωταγωνιστεί στα θαύματα 18 και 22 του αγίου Αρτεμίου. Εδώ μας περιγράφονται με λεπτομέρειες οι συνέπειες που είχαν στην ψυχολογική του κατάσταση, αλλά και την καθημερινότητά του, η κλοπή των ρούχων του και η ασθένειά του, βλ. Efthymiades, “The Other Byzantium”.

⁴³¹ Για παράδειγμα στα *Θαύματα τοῦ ἁγίου Αρτεμίου* υπάρχουν 9 ιστορίες για μητέρες που πηγαίνουν μόνες τους στον άγιο, 3 για ζευγάρια και 3 για πατεράδες που ζητάνε την θεραπεία των τέκνων τους.

την επαγγελματική τους αποκατάσταση, για την υγεία και την εκπαίδευσή τους, για αυτό είναι εκείνος που προστρέχει για λογαριασμό τους στον άγιο. Η σχέση του πατέρα με το παιδί του, σε περιπτώσεις που εκείνος παρέμενε στον οίκο του, ήταν πολύ στενή και έφθανε, όπως είδαμε ακόμα και στην ταύτιση των δύο.

Όμως πέρα από αυτά, είναι η παρουσία του οδυρόμενου ικέτη πατέρα στα Θαύματα που γεμίζει το πλάνο και δεν αφήνει χώρο σε τίποτα άλλο να φανεί, ούτε καν στο άρρωστο τέκνο του. Πρώτα – πρώτα γιατί αντικειμενικά, όπως δείχνει η κοινή εμπειρία και επιβεβαιώνεται και από την σύγχρονη επιστημονική έρευνα, οι άνδρες κλαίνε λιγότερο από τις γυναίκες⁴³². Έπειτα σύμφωνα με τις κοινωνικές συμβάσεις της εποχής, ο άνδρας δεν έπρεπε να θρηνεί δημόσια, δεν έπρεπε να παρασύρεται από τα αισθήματά του, αλλά όφειλε να διατηρεί την ψυχραιμία του και την λογική του. Αυτό φαίνεται αποτυπώνεται και στην αρχαία λογοτεχνία. Οι άνδρες που κλαίνε είναι ελάχιστοι, είναι μεγάλοι ήρωες (για παράδειγμα ο Ηρακλής στις *Τραχίνιες* ή ο Οιδίπους) και τα δάκρυά τους συμβολίζουν την τραγική τους πτώση. Αντιθέτως, ο Σωκράτης όχι μόνο δεν έκλαψε πριν πει το κώνειο, αλλά οι τελευταίες του λέξεις ήταν ένα αστείο. Κατά συνέπεια, οι πατεράδες που βλέπουμε στα θαύματα να λυγίζουν, να κλαίνε, να παρακαλάνε εντάσσονται σε έναν ευρύτερο επαναπροσδιορισμό όχι μόνο του ρόλου του πατέρα, αλλά και της ίδιας της έννοιας του ανδρισμού που συνέβη κατά την Ύστερη Αρχαιότητα. Ο νέος άνδρας, ο Χριστιανός, δεν διστάζει να κλάψει για να του συγχωρεθούν οι αμαρτίες ή από κατάνυξη ή όταν ζητάει με πάθος κάτι από τον Θεό ή τον άγιο.

⁴³² Βλ. J. M. Vingerhoets, Lauren M. Bylsma, Jonathan Rottenberg, “Crying: A Biopsychosocial Phenomenon”, Thorsten Fögen (επιμ), *Tears in the Graeco-Roman World*, Βερολίνο – Νέα Υόρκη 2009, σελ. 439-75, κυρίως 450-2.

5. Οι πατέρες των Πατέρων

Στο κεφάλαιο αυτό θα συζητήσουμε τη σχέση του Γρηγορίου του πρεσβύτερου και του Βασιλείου του πρεσβύτερου με τους γιους τους Γρηγόριο Ναζιανζηνό και Βασίλειο Καισαρείας και Γρηγόριο Νύσσης αντίστοιχα, καθώς και με τα άλλα τους τέκνα.

Οι οικογένειες αυτές έχουν αποτελέσει επανειλημμένως αντικείμενο μελέτης και ανάλυσης των σύγχρονων ιστορικών, καθώς οι Καππαδόκες Πατέρες της Εκκλησίας ήταν αριστοκράτες, οι οποίοι είχαν συνείδηση της καταγωγής τους και της κοινωνικής τους θέσης, αισθάνονταν υπερηφάνεια για την γενιά και την οικογενειακή τους παράδοση και σε πολλά έργα τους εμμέσως ή αμέσως αναφέρονται σε αυτά. Έτσι διαθέτουμε άφθονο υλικό για μελέτη, το οποίο μάλιστα ανήκει σε διαφορετικά γραμματειακά είδη (θεολογικές πραγματείες, επιτάφιοι λόγοι, ποιήματα, επιστολές, Βίοι αγίων, αυτοβιογραφίες κ.α.) και από διαφορετικές χρονικές και ιστορικές συγκυρίες, επιτρέποντάς μας να σχηματίσουμε πιο σφαιρική εικόνα για το ζήτημα. Ακόμα και οι σιωπές τους, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια, οι μη-αναφορές σε ορισμένα πρόσωπα ή πράγματα, κάθε άλλο παρά στερούνται νοήματος και σημασίας.

Επιπλέον, οι οικογενειακές σχέσεις και η οικογενειακή παράδοση έπαιξε σημαντικό ρόλο στις αποφάσεις, τη σταδιοδρομία και το έργο τους. Ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός χειροτονήθηκε επίσκοπος από τον πατέρα του, ενώ για κάποιο διάστημα χρημάτισε και βοηθός του στην επισκοπή Ναζιανζού και ο Βασίλειος Καισαρείας χειροτόνησε επισκόπους τα αδέρφια του Γρηγόριο και Πέτρο, για να αναφέρω μόνο δύο παραδείγματα. Καθίσταται λοιπόν ουσιαστικά αδύνατον να μελετήσει κανείς την εκκλησιαστική, αλλά και την πολιτική και πολιτισμική ιστορία, τις ιδέες και βέβαια τα συναισθήματα και τις οικογενειακές σχέσεις κατά την περίοδο εκείνη στο ανατολικό τμήμα της αυτοκρατορίας, χωρίς να εστιάσει στις δύο αυτές Καππαδοκικές οικογένειες.

Τέλος, δεν πρέπει να λησμονούμε ότι οι Καππαδόκες πρωταγωνίστησαν στον αντιαρειανικό αγώνα υποστηρίζοντας με θέρμη το Ομοούσιο και την ισότητα Υιού και Πατέρα. Αυτή είναι μια παράμετρος η οποία υπερβαίνει τη θεματική μας, αλλά όπως θα φανεί στις επόμενες σελίδες, τον αγώνα για την εμπέδωση της ισότητας τέκνων και πατέρα τον δώσανε πρώτα μέσα στους οίκους τους.

5.1 Σώφρων διδάσκαλος:

Βασίλειος ο πρεσβύτερος

Δεν ξέρω αν τον μισούσα ή αν τον αγαπούσα,
 μα αυτός γέμιζε όλο μου το μέλλον,
 όλα μου τα όνειρα και τους υπολογισμούς για την ζωή
 –κι αυτό γινόταν αυτόματα, όπως η ανάπτυξή μου.

Φ. Ντοστογιέφσκι, *Ο Έφηβος*

5.1.1 Εισαγωγή

Ο Βασίλειος Καισαρείας δεν μας άφησε αυτοβιογραφικά κείμενα και οι αυτοβιογραφικές αναφορές στα έργα του είναι σπανιότατες. Ακόμα και στην αλληλογραφία του οι πληροφορίες που δίνει στους συνομιλητές του για τον εαυτό του είναι λίγες και μάλλον τυποποιημένες: συνήθως περιορίζονται σε μία ή δύο φράσεις για την εύθραυστη υγεία του. Άνθρωπος της δράσης, δεν σπαταλούσε χρόνο κι ενέργεια στην αναπόληση, την ανασύσταση ή την εκ νέου ερμηνεία του παρελθόντος του, όπως ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός. Εξαίρεση αποτελεί η επιστολή που απευθύνει στον Ευστάθιο Σεβαστουπόλεως το 375⁴³³. Εκεί επιχειρεί έναν σύντομο απολογισμό της ζωής του και της πνευματικής του πορείας χωρίς όμως να κάνει την οποιαδήποτε αναφορά στον πατέρα του και την μεταξύ τους σχέση.

Αντιθέτως, πλουσιότατες πληροφορίες για την οικογένεια μπορούμε να αντλήσουμε από το έργο του Γρηγορίου Νύσσης, δηλαδή τον μικρότερο αδελφό του Βασιλείου. Ο Γρηγόριος έχει συγγράψει έργα αφιερωμένα στα δυο μεγαλύτερα αδέρφια, την Μακρίνα και τον Βασίλειο, όπου γίνεται εμφανές ότι η οικογενειακή ιστορία βάραινε πάνω του. Επιπλέον, οι οικογενειακοί δεσμοί αποτέλεσαν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο την αφορμή για να γράψει και μερικά από τα σημαντικότερα θεολογικά έργα του: για παράδειγμα το *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*, όπου συνεχίζει την *Έξαήμερο*, ένα από τα πλέον φημισμένα έργα του μεγάλου αδελφού του, και το οποίο αφιερώνει στον

⁴³³ Επ. 223, *Lettres*, έκδ. Y. Courtonne, τ. III, Παρίσι 1966, σελ. 8-17 και Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, σελ. 20-23, όπου σχολιάζεται η επιστολή.

μικρότερο αδελφό του Πέτρο· στους *Κατά Εὐνόμιου*⁴³⁴ αντιρρητικούς λόγους συνεχίζει το δογματικό και απολογητικό έργο του Βασιλείου, ενώ, μεταξύ των άλλων, συνέγραψε και τον *Βίο του Γρηγορίου του Θαυματουργού*, μαθητές του οποίου η γιαγιά του η Μακρίνα είχε γνωρίσει⁴³⁵. Όπως και του άλλου Γρηγορίου, του Ναζιανζηνού, έτσι και τα έργα του Νύσσης βρίθουν αυτοβιογραφικών αναφορών και αυτοαναφορικότητας. Ο συγγραφέας παρουσιάζει με συνέπεια τον εαυτό του να συμμετέχει στα δρώμενα: περιγράφει την σχέση με τα αδέρφια του, την οικογενειακή παράδοση, τα στοιχεία που τον οδηγούν στη συγγραφή του κάθε έργου. Ο Γρηγόριος φιλοτεχνεί με ακρίβεια την αυτοπροσωπογραφία του, την εικόνα που επιθυμούσε να έχουν οι σύγχρονοι και οι μεταγενέστεροί του για τον ίδιο. Και αυτό αποτελεί έναν επιπλέον λόγο για να αναζητούμε όχι μόνο τα κίνητρα πίσω από κάθε πληροφορία που μας παρέχει, ή απλώς να συσχετίζουμε και να συγκρίνουμε όσα μας λέει με εκείνα που γνωρίζουμε και από άλλες πηγές, αλλά να εντοπίζουμε τις σιωπές και να τις ερμηνεύουμε.

Στον *Βίο της Οσίας Μακρίνας*⁴³⁶ ο Γρηγόριος μας αποκαλύπτει περισσότερα για τον πατέρα του διά της σιωπής του, παρά με τα γεγονότα τα οποία καταγράφει. Εξιστορώντας τη ζωή και το έργο της αδελφής του, η οποία οργάνωσε στον Πόντο ένα είδος μοναστικής κοινότητας, ο Γρηγόριος βρίσκει την ευκαιρία να μιλήσει για την ιστορία των πιο αφανών μελών της οικογένειάς του, που επίσης διακρίθηκαν στον χριστιανικό ασκητικό βίο. Έτσι εκτός από την Μακρίνα, μας δίνονται άφθονες πληροφορίες για την μητέρα του Εμμελεία, τον πρόωρα χαμένο αδελφό του Ναυκράτιο, αλλά και για τον μικρότερο αδελφό του Πέτρο, επίσκοπο Σεβαστείας. Μόνο στις τέσσερις αδελφές που παντρεύτηκαν δεν κάνει κάποια μνεία, αφού προφανώς οι «συμβατικές» ζωές τους δεν είχαν θέση σε ένα έργο, που παρά το γεγονός ότι δεν ξεστράτιζε στις εξωτικές ερήμους, όπως για παράδειγμα ο *Βίος τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου*, περιέγραφε και εκείνο εξώκοσμες και θαυμαστές καταστάσεις. Έτσι σήμερα δεν μας σώζονται ούτε καν τα ονόματά τους. Στον πατέρα του, διάσημο ρήτορα της εποχής και της περιοχής του, όπως και στον μεγάλο του αδελφό, αναφέρεται παρενθετικά και μόνο όταν καθίσταται απολύτως απαραίτητο από την αφήγηση. Έτσι η πρώτη αναφορά στον

⁴³⁴ *Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικοί*, Gregori Nysseni opera, εκδ. W. Jaeger, τ. Α΄ και Β΄, Leiden 1960.

⁴³⁵ R. Van Dam, “Hagiography and History: The Life of Gregory Thaumaturgus”, *Classical Antiquity* 1 (1982), σελ. 272-308.

⁴³⁶ Γρηγορίου Νύσσης, *Ἐπιστολὴ εἰς τὸν βίον τῆς ὀσίας Μακρίνης*, SC 178, εκδ. P. Maraval, Παρίσι 1971.

πατέρα γίνεται στην 4^η παράγραφο του Βίου, όταν αναφέρονται τα σχετικά με τον «αρραβώνα» της Μακρίνας, ενώ η μητέρα του παρουσιάζεται αναλυτικά ήδη από την δεύτερη. Από το μέσο του έργου (παρ. 15) και ως το τέλος, όπου περιγράφονται οι τελευταίες ημέρες της ζωής της Μακρίνας, ο Γρηγόριος σκιαγραφεί προσεκτικά και επίμονα την αυτοπροσωπογραφία του. Μετά την Σύνοδο της Αντιόχειας είχε επισκεφτεί την ετοιμοθάνατη αδελφή του και πέρασε μαζί της τις τελευταίες ημέρες της ζωής της. Στο δεύτερο μισό του Βίου, μας περιγράφει τις συναντήσεις και τις συζητήσεις τους, αλλά και την δική του συμμετοχή στη ζωή της κοινότητας και τέλος στην προετοιμασία της ταφής και της κηδείας της. Ο θάνατος και η ταφή της Μακρίνας περιγράφονται με λεπτομέρειες, ενώ παρατίθενται και τα τελευταία λόγια που απευθύνει στον αδελφό και βιογράφο της και δι' αυτού στον αναγνώστη / ακροατή. Αυτά σε συνδυασμό με την επιστολική μορφή του Βίου ενισχύουν την αμεσότητα και την συναισθηματική ταύτιση του αναγνώστη/ακροατή με τα εξιστορούμενα⁴³⁷.

Το ίδιο σκηνικό, οι τελευταίες ημέρες της Μακρίνας και οι μακρές συνομιλίες που είχε μαζί της, χρησιμοποιείται και σε ένα άλλο έργο του, το *Περί Ψυχής και Αναστάσεως*⁴³⁸. Έργο διαλογικό, με φανερές τις επιρροές από τον πλατωνικό *Φαίδωνα*, παρουσιάζει την Μακρίνα στο νεκροκρέβατο να του διδάσκει λεπτές φιλοσοφικές και θεολογικές έννοιες.

Το έργο που αφιέρωσε στον αδελφό του Βασίλειο είναι γραμμένο με εντελώς διαφορετική λογική και υπηρετεί άλλους σκοπούς. Ο Γρηγόριος επιλέγει να γράψει έναν επιτάφιο λόγο για τον Βασίλειο, είδος που δημιουργεί εξαρχής απόσταση ανάμεσα στον εγκωμιαζόμενο, τον ρήτορα και το κοινό⁴³⁹. Έτσι, ενώ ο βίος και το έργο της Μακρίνας καθίσταται οικείο και προσιτό, ο Βασίλειος τοποθετείται σε ένα βάθρο μακριά και ψηλά,

⁴³⁷ Claudia Rapp, ““For next to God, you are my Salvation”: Reflections on the Rise of the Holy Man in Late Antiquity”, *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, ed. J. Hovard-Johnston and P. Antony Hayward, Οξφόρδη 1999, σελ. 63-81, κυρίως 79-81.

⁴³⁸ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί ψυχής και αναστάσεως*, PG 46.12-160.

⁴³⁹ Βλ. σχετικά A. Momigliano, “The Life of St. Macrina by Gregory of Nyssa”, *The Craft of the Ancient Historian. Essays in Honor of Chester G. Starr*, ed. J. W. Eadie & J. Ober, Λονδίνο – Νέα Υόρκη 1985, σελ. 448-453. Η Wendy Elgersma Helleman, “Cappadocian Macrina as Lady Wisdom”, *Studia Patristica* NS, σελ. 98, υποσ. 50, επισημαίνει ότι η επιστολή, ως γραμματολογικό είδος, παρείχε μεγαλύτερη ελευθερία στον Χριστιανό συγγραφέα της Ύστερης Αρχαιότητας.

μαζί με τους μεγάλους άνδρες της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης. Ο Γρηγόριος δεν αναφέρεται καθόλου στη συγγένεια και την προσωπική τους σχέση. Ο Βασίλειος δεν είναι ο μεγάλος του αδελφός, ούτε καν ο δάσκαλός του –εδώ δεν αναφέρεται καθόλου σε αυτά. Ο Βασίλειος από το προοίμιο ήδη τοποθετείται στην χορεία των μεγάλων ποιμένων και διδασκάλων της Εκκλησίας, αμέσως μετά τον Στέφανο, τον Πέτρο, τον Ιάκωβο, τον Ιωάννη και τον Παύλο⁴⁴⁰. Με τον τρόπο αυτό όμως δημιουργείται μια απόσταση τεχνητή εν πολλοίς ανάμεσα στον ρήτορα και τον εγκωμιαζόμενο, που ενισχύει την εικόνα που ήθελε ο Γρηγόριος να περάσει για τον εαυτό του: του *κατὰ χάριν* και όχι απλώς του *κατὰ φύσιν* γιου και κληρονόμου και μαθητή του αδελφού του. Μπορεί να αποκαλεί την Μακρίνα *διδάσκαλο* και *μητέρα*, αλλά αναφέρεται και στην συγγενική τους σχέση⁴⁴¹. Αντιθέτως η βιολογική σχέση με τον Βασίλειο δεν μνημονεύεται ποτέ. Ο Γρηγόριος Νύσσης προβάλλει με συνέπεια στους ακροατές και τους αναγνώστες του μια εικονική σχέση, πλασμένη εκ των υστέρων και για χρήση μελλοντική. Ακόμα και στον εθνικό Λιβάνιο⁴⁴², ακόμα και στον αδελφό του Πέτρο⁴⁴³, ο Βασίλειος είναι πάντα ο πατήρ και διδάσκαλος και ποτέ ο αδελφός. Ο Γρηγόριος πάντα κρατάει για τον εαυτό του τον ρόλο του γιου και του μαθητή⁴⁴⁴.

Ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός, τα έργα του οποίου μας παρέχουν πολύτιμες πληροφορίες για τον Βασίλειο και την οικογένειά του, ακολούθησε διαφορετικό δρόμο⁴⁴⁵. Ο Γρηγόριος υπήρξε συγκάτοικος στην Αθήνα και στενός φίλος του Βασιλείου και διατηρούσε φιλική σχέση και με τον Γρηγόριο Νύσσης. Επιπλέον φαίνεται ότι είχε γνωρίσει και άλλα μέλη της οικογένειας –τον Ναυκράτιο, στον οποίο αφιερώνει τρία επιγράμματα⁴⁴⁶, και οπωσδήποτε την μητέρα, την Μακρίνα, και τον μικρότερο Πέτρο⁴⁴⁷.

⁴⁴⁰ Για το θέμα αυτό βλ. και G. L. Kustas, “Saint Basil and the Rhetorical Tradition”, *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic*, τ. Α΄, εκδ. P. J. Fedwick, Toronto 1981, σελ. 221-24.

⁴⁴¹ Επιστολή 19, έκδ. Courtonne, σελ. 248.

⁴⁴² Επιστολή 13, έκδ. Courtonne, σελ. 198.

⁴⁴³ Επιστολή 29, έκδ. Courtonne, σελ. 310.

⁴⁴⁴ Το ζήτημα αυτό αναλύεται από την V. Burrus, “*Begotten, not Made*”. *Conceiving Manhood in Late Antiquity*, Stanford 2000, σελ. 80-133.

⁴⁴⁵ Για το θέμα αυτό πολύτιμο είναι το άρθρο του D. Konstan, “How to Praise a Friend. St. Gregory of Nazianzus’s Funeral Oration for St. Basil the Great”, *Greek Biography and Panegyric*, σελ. 160-179.

⁴⁴⁶ 156, 157 και 158.

Ο δε επιτάφιος λόγος που εκφώνησε για τον Βασίλειο⁴⁴⁸ θεωρείται σήμερα ως αριστούργημα της ρητορικής τέχνης⁴⁴⁹. Εδώ ο Γρηγόριος σε γενικές γραμμές μένει πιστός στις συμβάσεις του είδους, όπως τις είχε ορίσει ο Μένανδρος⁴⁵⁰, αναφέρεται για παράδειγμα στην καταγωγή και την οικογένεια του Καισαρείας, επιμένει όμως και είναι αναλυτικός στις κοινές τους δραστηριότητες και εμπειρίες⁴⁵¹. Με άλλα λόγια, χρησιμοποιεί την ευκαιρία για να αυτοβιογραφηθεί. Είναι μάλιστα στιγμές που ο λόγος αυτός μοιάζει περισσότερο με απολογία του Γρηγορίου παρά με εγκώμιο του Βασιλείου. Έτσι η κοινή φοιτητική ζωή στην Αθήνα έχει κεντρική θέση στον λόγο, ενώ η περίοδος κατά την οποία ο Βασίλειος εργάστηκε ως διδάσκαλος αποσιωπάται. Εν παρόδω αναφέρεται το ταξίδι του Βασιλείου στα μεγάλα κέντρα του μοναχισμού της Ανατολής, ενώ η περίοδος της άσκησης στον Πόντο παρουσιάζεται ως συνέχεια της φοιτητικής ζωής στην Αθήνα. Ο Γρηγόριος ισχυρίζεται ακόμα ότι η απόσυρση του Βασιλείου στον Πόντο μετά την σύγκρουση με τον επίσκοπό του έγινε κατόπιν δικής του συμβουλής και αναφέρεται διεξοδικά στην βοήθεια και την υποστήριξη που παρέσχε ο πατέρας του στον Βασίλειο. Και ακόμα εξηγεί αναλυτικά την θέση του για την εκλογή του ιδίου ως επισκόπου Σασίμων, γεγονός που στάθηκε αφορμή να ψυχρανθούν οι σχέσεις τους. Πέρα όμως από την αυτοαναφορικότητα και την αυτοβιογραφία, μας παρέχει όμως πολύτιμες πληροφορίες τόσο για τον ίδιο τον Βασίλειο τον πρεσβύτερο, όσο και για τις σχέσεις με τον γιο του.

⁴⁴⁷ Σε επιστολή του 5.4 προς τον Βασίλειο, όπου ο Γρηγόριος με χιουμοριστικό τρόπο περιγράφει την ασκητική του εμπειρία στα Άννησα, η Εμμελεία σαν από μηχανής θεός επεμβαίνει και τους σώζει από την πείνα.

⁴⁴⁸ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Εἰς τὸν Μέγαν Βασίλειον ἐπιτάφιος*, εκδ. Jean Bernardi, Παρίσι 1992.

⁴⁴⁹ Ενδεικτικά βλ., R. R. Ruether, *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher*, Οξφόρδη 1969, σελ. 120-23. Ο George A. Kennedy θεωρεί ότι “it is a remarkable speech, probably the greatest piece of Greek rhetoric since the death of Demosthenes”, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton 1983, σελ. 237. Την ίδια κρίση επαναλαμβάνει και αργότερα στο έργο του *A new History of Classical Rhetoric*, Princeton 1994, σελ. 262-3.

⁴⁵⁰ Για το θέμα αυτό, George A. Kennedy, *Greek Rhetoric*, σελ. 228-37.

⁴⁵¹ Βλ. σχετικά, Fr. W. Norris, “Your Honor, My Reputation. St. Gregory of Nazianzus’s Funeral Oration on St. Basil the Great”, *Greek Biography and Panegyric*, σελ. 140-159. Neil McLynn, “Gregory Nazianzen’s Basil: The Literary Construction of a Christian Friendship”, *Studia Patristica* 37 (2001), σελ. 178-93.

Αλλά και στο μεγάλο αυτοβιογραφικό ποίημα που συνέθεσε, ο Γρηγόριος αναφέρεται και πάλι στον στενό του φίλο, την γνωριμία τους, τα φοιτητικά τους χρόνια, τους κοινούς τους αγώνες και τα περιστατικά που απομάκρυναν τον έναν από τον άλλο⁴⁵². Χρήσιμες πληροφορίες για την οικογένεια του Καισαρείας μας παρέχει επίσης και η σωζόμενη αλληλογραφία των δύο ανδρών, καθώς και τα επιγράμματα που συνέθεσε ο Γρηγόριος.

Η σύγχρονη βιβλιογραφία που αφορά τα μέλη της οικογένειας του Βασιλείου του πρεσβύτερου είναι πραγματικά αχανής. Οι απόψεις για την Εκκλησία και την κοινωνία, η θεολογία και το δογματικό σύστημα που ανέπτυξαν, η κοινωνική τους δράση, η στάση που τήρησαν σε ζητήματα εκκλησιαστικής αλλά και κρατικής πολιτικής, καθώς και οι μεταξύ τους σχέσεις, καλύπτουν πολλές εκατοντάδες χιλιάδες σελίδων.

Μάλιστα, επειδή έξι από τα μέλη της οικογένειας ασχολήθηκαν ενεργά με τον μοναχισμό, έργα που μελετούν την χριστιανική άσκηση κατά την πρώιμη περίοδο μοιραία ασχολούνται και με την ιστορία της οικογένειας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι το κλασικό πλέον έργο της S. Elm, *Virgins of God*, του οποίου η γόνιμη επιρροή είναι ορατή και σε αυτό το κεφάλαιο⁴⁵³.

Για την Μακρίνα, το πρωτότοκο τέκνο του Βασιλείου και της Εμμελείας, πέρα από την πληθώρα των άρθρων που έχουν γραφεί και φωτίζουν πλευρές της προσωπικότητας και του έργου της, ιδιαίτερα χρήσιμο ήταν το dossier της αγίας που πρόσφατα εκδόθηκε μεταφρασμένο στα αγγλικά από την Anna Silvas. Η συμβολή της τελευταίας δεν περιορίζεται στον ρόλο της μεταφράστριας, αλλά σχολιάζει εκτενώς τα κείμενα και τα συνοδεύει με εξαιρετικά ενδιαφέρουσες εισαγωγές, που παρουσιάζουν την Μακρίνα σαν αυτόνομη προσωπικότητα, ανεξάρτητη από τα διάσημα αδέρφια της⁴⁵⁴.

Το μεγάλο συλλογικό έργο που επιμελήθηκε ο P. J. Fedwick με την ευκαιρία των 1600 ετών από τον θάνατο του Μεγάλου Βασιλείου, παρότι δεν άπτεται άμεσα των θεμάτων τα οποία εξετάζονται στις επόμενες σελίδες, αποδείχτηκε πολύ χρήσιμο, καθώς φωτίζει όχι μόνο το έργο, αλλά και τον χαρακτήρα του από πολλές πλευρές⁴⁵⁵.

⁴⁵² *Εἰς τὸν ἑαυτοῦ βίον*, εκδ. Chr. Jungck, Χαϊλδεβέργη 1974, στιχ. 221-518.

⁴⁵³ Susanna Elm, “*Virgins of God*”. *The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Οξφόρδη 1994.

⁴⁵⁴ Anna M. Silvas, *Macrina the Younger, Philosopher of God*, Turnhout 2008

⁴⁵⁵ Paul Jonathan Fedwick, *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteen-hundredth Anniversary Symposium*, τ. 1-2, Τορόντο 1981.

Ιδιαίτερα χρήσιμη ήταν η βιογραφία του Βασιλείου που φιλοτέχνησε ο Ph. Rousseau. Ο συγγραφέας όχι μόνο συγκεντρώνει τα πορίσματα της έρευνας των τελευταίων δεκαετιών, αλλά διευκρινίζει πολλά ζητήματα χρονολόγησης του έργου, συγγραφικού, ποιμαντικού ή άλλου, και του βίου του Βασιλείου. Ασχολείται, επιπλέον, με την σημασία που είχε η οικογένεια για τον ήρωά του, και όλα αυτά τα τοποθετεί στο ευρύτερο πολιτικό, πολιτισμικό και κοινωνικό πλαίσιο της εποχής, δημιουργώντας ένα έργο ιδιαίτερα επιδραστικό⁴⁵⁶.

Για τον Γρηγόριο Νύσσης, ενώ αυξάνεται το ενδιαφέρον για τις θεολογικές του απόψεις και τις ιδέες του σχετικά με τον άνθρωπο, την κοινωνία και την εκκλησία, όπως δείχνει η σχετική βιβλιογραφική παραγωγή, απουσιάζει κάποια μονογραφία που θα συγκεντρώνει τα πορίσματα της πρόσφατης έρευνας σχετικά με τον βίο και τα έργα του και θα τα ανασυνθέτει.

5.1.2 Μια χριστιανική οικογένεια

Η οικογένεια του Βασιλείου και από την πλευρά της μητέρας και από του πατέρα ήταν για τουλάχιστον τρεις γενιές Χριστιανοί⁴⁵⁷. Ο πατέρας της μητέρας του είχε μαρτυρήσει, ενώ οι γονείς του πατέρα του θεωρούνταν *ζῶντες μάρτυρες*⁴⁵⁸, αφού κατά την διάρκεια του Διωγμού που είχε εξαπολύσει ο αυτοκράτορας Δέκιος⁴⁵⁹ το 250 υπέφεραν και αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν για 7 χρόνια τα σπίτια τους και να καταφύγουν στα βουνά του Πόντου για να γλιτώσουν. Επιπλέον συνέδεσαν το όνομά τους, ειδικά η γιαγιά Μακρίνα, με τον μεγάλο άγιο της περιοχής, τον Γρηγόριο τον Θαυματουργό. Και όλα αυτά όχι σε κάποιο απώτερο, «μυθικό» παρελθόν, αλλά στο πολύ πρόσφατο: ο Βασίλειος ο πρεσβύτερος ήταν μικρό παιδί όταν η οικογένειά του διαβιούσε στα Ποντικά Όρη.

⁴⁵⁶ Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley-Los Angeles-Οξφόρδη 1994.

⁴⁵⁷ Για την οικογένεια του Βασιλείου Rousseau, *Basil of Caesarea*, 1-26

⁴⁵⁸ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Εἰς τὸν Μέγαν Βασίλειον ἐπιτάφιος*, εκδ. J. Bernardi, Παρίσι 1992, 5.9.126. Η περιγραφή της ζωής των φυγάδων κατά την διάρκεια του διωγμού: 5-8. 124-132.

⁴⁵⁹ Για τον διωγμό του Δέκιου χρήσιμα είναι τα άρθρα του G. W. Clarke, "Some Observations on the Persecution of Decius". *Antichthon* 3 (1969) σελ. 63-76 και "Double Trials in the Persecution of Decius", *Historia* vol. 22 (1973) σελ. 650-663. Επίσης, βλ. H. A. Pohlsander, "The Religious Policy of Decius", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.16. 3 (1986) σελ. 1826-1842.

Φυσικά, και εκείνος όπως και ο Γρηγόριος ο πρεσβύτερος ωφελήθηκε από την πολιτική του Κωνσταντίνου. Ασφαλής πια μπορούσε να εκμεταλλευτεί τα πατρογονικά του κτήματα και να εξασκήσει άφοβα το επάγγελμά του: ο Βασίλειος ήταν διδάσκαλος της ρητορικής. Φαίνεται μάλιστα ότι ήταν από τους πλέον γνωστούς και ταλαντούχους ρήτορες και διδασκάλους της ευρύτερης περιοχής, αφού μαθητές όχι μόνο από τον Πόντο και την Καππαδοκία, αλλά ακόμα κι από την Αρμενία, προσέρχονταν στις παραδόσεις του. Αξιοσημείωτο πάντως είναι το γεγονός ότι δεν ασχολήθηκε ενεργά με τα εκκλησιαστικά πράγματα. Αν και ήταν πολύ ευσεβής, αν και ο ίδιος είχε αγωνιστεί κατά την διάρκεια των διωγμών, ο Βασίλειος ο πρεσβύτερος παρέμεινε ρήτορας και διδάσκαλος της εγκύκλιας παιδείας χωρίς ποτέ να καρεί μοναχός ή να χειροτονηθεί κληρικός.

Αντίθετα, η Εμμελεία, η μητέρα, επιθυμούσε να αφιερωθεί στον Θεό διάγοντας παρθενικό βίο και, όπως το θέτει ο γιος της ο Γρηγόριος:

μηδὲ τοῦ γάμου ἐκουσίως ἐλέσθαι. Ἄλλ' ἐπειδὴ ὀρφανὴ μὲν ἐξ ἀμφοτέρων ἦν, ὑπερήνθει δὲ τῇ ὥρᾳ τοῦ σώματος καὶ πολλοὺς ἢ φήμη τῆς εὐμορφίας πρὸς τὴν μνηστείαν συνήγειρε, κίνδυνος δὲ ἦν, εἰ μὴ κατὰ τὸ ἐκούσιόν τινα συναρμοσθεῖη, παθεῖν τι τῶν ἀβουλήτων ἐξ ἐπιτηρείας, πρὸς ἀρπαγὰς παρεσκευασμένων τῶν ἐπιμεμηνόντων τῷ κάλλει· διὰ τοῦτο ἐλομένη τὸν ἐπὶ σεμνότητι βίου γνωριζόμενόν τε καὶ μαρτυρούμενον, ὥστε φύλακα κτήσασθαι τῆς ἰδίας ζωῆς (Βίος Μακρίνας 2.11-20, ἐκδ. Maraval, σελ. 144).

Τις συνέπειες της υποταγής στην ανάγκη μπορούμε να τις διακρίνουμε στη σχέση της Εμμελείας με τα παιδιά της. Φαίνεται ότι χρόνο με τον χρόνο ασχολούνταν όλο και λιγότερο μαζί τους. Κάθε παιδί που ερχόταν στον κόσμο απολάμβανε λιγότερη μητρική φροντίδα και στοργή από ό,τι το προηγούμενο. Είναι ενδεικτικό ότι ενώ στην πρώτη της κόρη, την Μακρίνα, αφιέρωσε χρόνο και ενέργεια για να της εμφυσήσει τις αρχές και τις αξίες από τις οποίες και η ίδια εμφορούνταν, με τον τελευταίο, τον Πέτρο, δεν ασχολήθηκε καθόλου από τη στιγμή που τον γέννησε:

Ἄλλ' ἢ πρεσβυτέρα τῶν ἀδελφῶν (..) μικρὰ τῆς θηλῆς αὐτὸν παρὰ τὴν πρώτην γένεσιν μετασχόντα εὐθὺς ἀποσπάσασα τιθηνουμένης δι' ἑαυτῆς ἀνατρέφεται...(Βίος Μακρίνας, 12. 6-9, . ἐκδ. Maraval, σελ.182)

Έτσι, παρά την προσπάθεια του Γρηγορίου να περιορίσει το παρανόμι *ὀρφανός*⁴⁶⁰ του αδελφού του στην απώλεια του πατέρα, φαίνεται ότι έχει άμεση σχέση και με την συμπεριφορά της μητέρας απέναντί του.

Η αδιαφορία της Εμμελείας δεν περιορίζεται μόνο στο στερνοπαίδι της, τον γιο που ήρθε στον κόσμο μετά τον θάνατο του άντρα της, αλλά αφορά λίγο-πολύ σε όλα της τα παιδιά⁴⁶¹. Οι δυο γυναίκες είχαν μοιράσει τα μητρικά καθήκοντα: η Εμμελεία κυοφορούσε και γεννούσε τα παιδιά και στη συνέχεια η Μακρίνα αναλάμβανε την ανατροφή τους. Η ίδια η Εμμελεία άλλωστε συνήθιζε να λέει:

τεταγμένω τινὶ χρόνῳ (ἡ ἴδια) ἐκυοφόρησεν, ἐκείνην (δηλ. τὴ Μακρίνα) δὲ διὰ παντὸς ἐν ἑαυτῇ φέρειν πάντοτε τρόπον τινὰ τοῖς σπλάγχνοις ἑαυτῆς περιέχουσα (Βίος Μακρίνας, 5. 21-23. σελ. 156).

5.1.3 Μακρίνα η νεώτερη

Η Εμμελεία φαίνεται ότι εξ αρχής προόριζε την κόρη της να γίνει βοηθός της και την προετοίμαζε για τον σκοπό αυτό. Ο Γρηγόριος Νύσσης άλλωστε μας παρουσιάζει την αδελφή του ως θείο δώρο που χαρίστηκε στη μητέρα του. Μάλιστα το διά βίου δέσιμο και η στενή σχέση που είχε η μητέρα με την πρωτότοκη κόρη της⁴⁶² είχε επικυρωθεί με θαυματουργικό τρόπο από την εποχή που η Εμμελεία την κυοφορούσε:

...παρῆν ὁ καιρός, καθ' ὃν ἔδει λυθῆναι τὴν ὠδῖνα τῷ τόκῳ, εἰς ὕπνον καταπεσοῦσα φέρειν ἐδόκει διὰ χειρὸς τὸ ἔτι ὑπὸ τῶν σπλάγχνων περιεχόμενον καὶ τινα ἐν εἴδει καὶ σχήματι μεγαλοπρεπεστέρῳ ἢ κατὰ ἄνθρωπον ἐπιφανέντα προσειπεῖν τὴν βασταζομένην ἐκ τοῦ ὀνόματος Θεέκλης, ἐκείνης Θεέκλης, ἧς πολὺς ἐν ταῖς παρθένοις ὁ λόγος. Ποιήσαντα δὲ τοῦτο εἰς τρεῖς μεταστῆναι τῶν ὄψεων καὶ δοῦναι τῇ ὠδῖνι τὴν εὐκολίαν, ὡς ὁμοῦ τε τοῦ ὕπνου αὐτὴν διαναστῆναι καὶ τὸ

⁴⁶⁰ *Βίος Μακρίνας*, 12.4.182.

⁴⁶¹ Ο Van Dam, *Families and friends*, σελ. 19-22, αποδίδει την έλλειψη φροντίδας στις πολλές εγκυμοσύνες της Εμμελείας. Αναμφισβήτητα κι αυτό θα έπαιξε ρόλο, αλλά δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι με τον Πέτρο, που γεννήθηκε τελευταίος όταν τα περισσότερα παιδιά είχαν μεγαλώσει κι ακολουθούσαν τον δρόμο τους, δεν ασχολήθηκε καθόλου.

⁴⁶² Davis, *The Cult of St. Thecla*, σελ. 62-64.

ένύπνιον ὕπαρ ἰδεῖν. Τὸ μὲν οὖν ὄνομα τὸ κεκρυμμένον ἐκεῖνο ἦν (2.21-30, σελ. 144-46).

Το όνειρο επιβεβαιώθηκε και από την πραγματικότητα με τρόπο αδιάψευστο: η Μακρίνα-Θέκλα γεννήθηκε εύκολα, με τις πρώτες ωδίνες, και χωρίς να ταλαιπωρηθεί η Εμμελεία⁴⁶³. Έτσι η αρχαία κατάρα, όπως αποτυπώνεται στο βιβλίο της *Γενέσεως* (γ' 16), μετριάζεται και το βρέφος από καρπός μιας αναγκαίας ένωσης γίνεται το σύμβολο, η απόδειξη, όχι μόνο για την ορθότητα της απόφασης της Εμμελείας να παντρευτεί, αλλά ουσιαστικά και για την αγνότητά της: Η αγία και ισαπόστολος Θέκλα, παρθένος και η ίδια, θεωρούνταν προστάτιδα των γυναικών που είχαν αφιερωθεί στον παρθενικό βίο και των ασκητριών. Άλλωστε η παρθενία δεν ήταν απλώς σωματική/βιολογική κατάσταση, αλλά πρωτίστως πνευματικό επίτευγμα⁴⁶⁴.

Η Εμμελεία ονόμασε κρυφά τη νεογέννητη θυγατέρα της Θέκλα –φανερά την φώναζαν Μακρίνα, το όνομα της μητέρας του άντρα της. Με το κρυφό όνομα τίμησε την αγία και προστάτιδα των παρθένων και παράλληλα εξέφρασε τις ελπίδες για την ζωή που θα ακολουθούσε η κόρη της. Η πρωτότοκη κόρη του Βασιλείου του πρεσβύτερου και της Εμμελείας από τις πρώτες μέρες του βίου της ζούσε δυο διαφορετικές ζωές: μια φανερή, ορατή στην κοινωνία, με το όνομα Μακρίνα, όπου κυρίαρχο ρόλο έπαιζε ο πατέρας και μια κεκρυμμένη, στα άδυτα του γυναικωνίτη, με το όνομα Θέκλα, στην οποία κυριαρχούσε η μητέρα της. Αυτή η δεύτερη κατά τον Γρηγόριο Νύσσης ήταν πιο κοντά στις κλίσεις της⁴⁶⁵.

Ο Βασίλειος ο πρεσβύτερος φαίνεται ότι εμπιστεύτηκε ολοκληρωτικά την διαπαιδαγώγηση της Μακρίνας-Θέκλας στη σύζυγό του:

Ἦν δὲ τῇ μητρὶ σπουδὴ παιδεῦσαι μὲν τὴν παῖδα, μὴ μέντοι τὴν ἔξωθεν ταύτην καὶ ἐγκύκλιον παιδευσιν, ἦν ὡς τὰ πολλὰ διὰ τῶν ποιημάτων αἱ πρῶται τῶν παιδευομένων ἡλικίαι διδάσκονται. Αἰσχροὺς γὰρ ᾤετο καὶ παντάπασιν ἀπρεπὲς ἢ τὰ τραγικὰ πάθη, ὅσα ἐκ γυναικῶν τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ὑποθέσεις τοῖς ποιηταῖς ἔδωκεν, ἢ τὰς κωμικὰς αἰσχημοσύνας ἢ τῶν κατὰ τὸ Ἰλιον κακῶν τὰς αἰτίας ἀπαλὴν καὶ εὐπλαστον φύσιν διδάσκεσθαι, καταμολυνομένην τρόπον τινὰ τοῖς ἀσεμνοτέροις

⁴⁶³ *Εὐθὺς ἐν ταῖς πρώταις ὥδισι ταύτης γίνεται μήτηρ* (2.20.144)

⁴⁶⁴ Elm, “*Virgins of God*”, σελ. 94-95.

⁴⁶⁵ Βίος Μακρίνας, 2. 31-33.148.

περὶ τῶν γυναικῶν διηγήμασι. Ἄλλ' ὅσα τῆς θεοπνεύστου γραφῆς εὐληπτότερα ταῖς πρώταις ἡλικίαις δοκεῖ, ταῦτα ἦν τῇ παιδί τὰ μαθήματα (Βίος Μακρίνας, 3.6-17. 148-150).

Το συγκεκριμένο απόσπασμα έχει μεγάλη σημασία στην δημιουργία και την εγκαθίδρυση μιας χριστιανικής αγωγής: ο Γρηγόριος περιγράφοντας την παιδεία που έλαβε η αδελφή του από την μητέρα τους ουσιαστικά θεμελιώνει έναν χριστιανικό εκπαιδευτικό κανόνα, ο οποίος θα προστατεύει τα χριστιανόπουλα από τα έργα των εθνικών που δεν ανταποκρίνονταν στις αρχές του χριστιανισμού⁴⁶⁶. Και αν εδώ διακρίνεται μια σαφής και έντονη αποδοκιμασία του τρόπου με τον οποίο παρουσιάζονται οι γυναίκες στην κλασική λογοτεχνία, η επιλογή της Εμμελείας δεν έχει να κάνει με το φύλο της Μακρίνας: η ίδια ακριβώς παιδεία θα δοθεί και στον Βασίλειο μέχρι να φτάσει στην κατάλληλη ηλικία για να ξεκινήσει τις σπουδές του δίπλα στον πατέρα του⁴⁶⁷.

Η αντίθεση, η εχθρότητα μάλλον, με την οποία αντιμετωπίζει η Εμμελεία την κλασική γραμματεία και την κοσμική παιδεία εν γένει⁴⁶⁸, δεν μπορεί να είναι άσχετη με τον σύζυγό της και, κατά συνέπεια, με την σχέση της μαζί του. Ο Βασίλειος ήταν ρήτορας και διδάσκαλος της ρητορικής: αυτές ακριβώς τις *ὑποθέσεις* και *τὰς αἰσχημοσύνας* δίδασκε. Η περιφρόνηση της Εμμελείας στην ενασχόληση με την εθνική γραμματεία μας θυμίζει ότι είχε εξαρχής επιλέξει τον Βασίλειο μόνο ως προστάτη της τιμής και της ζωής της και ότι δεν είχε μεταβάλει με τον καιρό την στάση της. Ο Ναζιανζηνός περιγράφει την σχέση τους ως *τῆς ἀρετῆς ὁμότιμον*⁴⁶⁹. Χρησιμοποιεί όμως την ίδια φράση όταν αναφέρεται και στη σχέση των δικών του γονιών, κάτι που μας

⁴⁶⁶ Την συμβολή του *Βίου της Οσίας Μακρίνας* στη δημιουργία μιας χριστιανικής παιδείας εξετάζει ο S. Rubenson στο άρθρο του «Philosophy and Simplicity. The Problem of Classical Education in Early Christian Biography», *Greek Biography and Panegyric*, σελ. 110–139, ειδικότερα για τον *Βίο της Μακρίνας*, σελ. 124-129.

⁴⁶⁷ Ο S. Rubenson, ο.π. σελ. 126, πιστεύει ότι η απόρριψη των εθνικών έργων έχει σχέση με το φύλο της Μακρίνας, όμως η μαρτυρία του Βασιλείου Καισαρείας είναι σαφής, επ. 223.3.35.

⁴⁶⁸ Η Susanna Elm, *Virgins of God*, σελ. 41-43, αμφιβάλει για το ότι η Μακρίνα δεν είχε επαφή με την εθνική γραμματεία και πιστεύει ότι απλώς δεν διδάχτηκε Όμηρο, τραγωδίες και κωμωδίες. Η πηγή μας όμως αναφέρεται σαφώς στο σύνολο της εγκύκλιας εκπαίδευσης.

⁴⁶⁹ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Εἰς τὸν Μέγαν Βασίλειον ἐπιτάφιος*, σελ. 132.

δείχνει ότι στις συγκεκριμένες περιπτώσεις περισσότερο προβάλλει ένα ιδανικό και δεν αποτυπώνει την πραγματικότητα.

Υπάρχει όμως και μια άλλη διάσταση, η οποία μπορεί να είναι αποτέλεσμα της αποστροφής της Εμμελείας για την εθνική παιδεία, μπορεί όμως να είναι και η αιτία, το πρώτο κινούν, των επιλογών της: Αντιμετωπίζοντας εχθρικά την εργασία του Βασιλείου του πρεσβυτέρου, η νεαρή Μακρίνα-Θέκλα απομονώνεται και αποκόβεται και από την πατρική επιρροή. Ο τρόπος ζωής, οι αξίες του Βασιλείου του πρεσβυτέρου δεν φαίνεται να συγκινούσαν την Μακρίνα, η οποία αντλούσε εξ ολοκλήρου την εικόνα του εαυτού της από την μητέρα της, την αγία Θέκλα και το μυστικό της όνομα. Έτσι θα φτάσει αργότερα, κατά την κρίσιμη στιγμή που θα συζητείται ο γάμος της, να βρεθεί απέναντι στον πατέρα της.

Οι πηγές δεν καταγράφουν κάποια δυσαρέσκεια ή αντίδραση του Βασιλείου του πρεσβυτέρου στις παιδαγωγικές απόψεις και στοχεύσεις της συζύγου του. Ήταν άλλωστε και ο ίδιος πιστός χριστιανός και πιθανόν να συμμεριζόταν τους φόβους της για τις επιπτώσεις της κλασικής λογοτεχνίας στην ηθική διάπλαση της μικρής του κόρης. Ξέρουμε ότι η μητέρα του, η Μακρίνα η πρεσβύτερη, συμφωνούσε με τη νύφη της και ήταν αρωγός της. Έτσι, ο πατέρας εμπιστεύτηκε ολοκληρωτικά την ανατροφή της μικρής Μακρίνας στη σύζυγό του, διατηρώντας όμως ο ίδιος το δικαίωμα να αποφασίσει και να διαμορφώσει την ενήλικη ζωή της. Βέβαια, εκείνο που ο ίδιος επιθυμούσε περισσότερο ήταν να αποκτήσει έναν γιο και αυτό ζητούσε στις προσευχές του.

5.1.4 Βασίλειος ο νεώτερος

Ο Βασίλειος έδωσε στον πρώτο του γιο το όνομά του και αυτό μας επιτρέπει να κατανοήσουμε βαθύτερα τα κίνητρα των προσευχών του. Επιθυμούσε την γέννηση ενός νέου Βασιλείου, ενός διαδόχου που θα ακολουθούσε τα βήματά του, θα συνέχιζε να ζει μετά από τον ίδιο καλύπτοντας το κενό που θα άφηνε, και ίσως-ίσως να πετύχαινε όσα ο ίδιος δεν είχε κατορθώσει. Η απόκτηση ενός αγοριού ήταν συνεπώς για εκείνον ένας τρόπος να υπερβεί τον θάνατο και την φθορά, πιθανόν δε τον ίδιο τον εαυτό του. Έτσι εξηγείται η επιθυμία, η ανάγκη του να αποκτήσει ένα γιο. Όλη αυτή η εσωτερική ένταση δημιουργούσε βέβαια ένα πολύ στενό, πολύ απαιτητικό πλαίσιο για τον ίδιο τον γιο του – αλλά αυτό είναι κάτι που θα το συζητήσουμε στη συνέχεια. Εδώ ας σημειώσουμε ότι η

ευχή του έμελε να πραγματοποιηθεί σύντομα, καθώς η σύζυγός του έμεινε έγκυος και έφερε στον κόσμο ένα αγοράκι.

Ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός, ο οποίος απέδιδε την γέννησή του στις προσευχές της μητέρας του και έβλεπε τον εαυτό του ως το γέννημα μιας άρρητης συμφωνίας που εκείνη σύναψε με τον Θεό, ένα θαύμα, που εξαιτίας του η Νόννα τον αφιέρωσε ευθύς αμέσως μετά την σύλληψή του (*Εἰς τὸν ἑαυτοῦ βίον*, στιχ. 68-81), μιλάει με παρόμοιο τρόπο για την γέννηση του φίλου του:

ἐκ βρέφους Θεῶ καθιερωμένος ἀπὸ μητρᾶς (Γρ. Ναζ, *Εἰς μέγαν Βασίλειον*, 73.5-6.288)

Ο Ναζιανζηνός αναφέρει την *καθιέρωση* του Βασιλείου, αλλά δεν εξηγεί (αποφεύγει;) πού οφείλεται. Ο Νύσσης είναι πιο σαφής:

θεόσδοτος ἀμφοτέρων (του Βασιλείου και του Σαμουήλ) ἡ γέννησις ἦν. ὡς γὰρ ἐκεῖνον ἡ μήτηρ, οὕτω καὶ τοῦτον ἐξ αἰτήσεως θείας ὁ πατήρ ἔτεκνώσατο (Γρηγ. Νύσ., *Επ. εἰς τὸν Μ. Βασ.*, 19).

Όπως είδαμε στα προηγούμενα κεφάλαια, τόσο στους *Βίους των αγίων*, όσο και στα *Θαύματα*, οι γυναίκες είναι εκείνες που προστρέχουν στον άγιο ή τον Θεό παρακαλώντας να τους χαριστεί ένα παιδί. Ακόμα και σε περιπτώσεις που βλέπουμε έναν άνδρα να παρακαλάει, όπως ο πρεσβύτερος της κόμης Βασιλεία στον Βίο του Συμεών του Στυλίτη του Νέου, το κάνει εκπροσωπώντας ουσιαστικά την σύζυγό του⁴⁷⁰. Εδώ βλέπουμε τον Βασίλειο να προσφεύγει μόνος, παρακαλώντας ειδικά για ένα αγόρι –ο ίδιος ο Γρηγόριος μάλιστα τονίζει την διαφορά με την παράδοση, αντιπαραβάλλοντας την σύλληψη του αδελφού του με εκείνη του βιβλικού Συμεών.

Με άλλα λόγια, ο Βασίλειος ο πρεσβύτερος προσπάθησε με όλο του το είναι, σώμα και ψυχή, για να αποκτήσει τον γιο που θα έπαιρνε το όνομά του. Δεν συνέβαλε μόνο με την σωματική του ρώμη, το σπέρμα του, όπως οι πατεράδες στους *Βίους*, αλλά και με την πνευματική του δύναμη, την θέρμη της πίστης του, την προσευχή του. Ο Γρηγόριος Νύσσης παρουσιάζει τον αδελφό του να κατάγεται ολοκληρωτικά από τον πατέρα –θυμίζει κατά κάποιο τρόπο η γέννηση του Βασιλείου την μυθική θεά Αθηνά, που γεννήθηκε από το κεφάλι του Δία, χωρίς να παρεμβληθεί μήτρα. Έτσι ακόμα και η διαφορά δυναμικότητας του Βασιλείου σε σχέση με τον Ναζιανζηνό ή και τα αδέλφια

⁴⁷⁰ Βίος Συμεών Στυλίτη Νέου, 231. 405-6.

του, τον Γρηγόριο και τον Πέτρο, μπορεί να ανιχνευτεί πριν από την εμβρυακή τους ηλικία ακόμα, στις αιτίες που ενέπνεαν τις προσευχές των γονιών τους!

Βέβαια, σε αντίθεση με τον Ναζιανζηνό, δεν γνωρίζουμε από πρώτο χέρι την επίδραση που είχε στον νεαρό Βασίλειο η πληροφορία ότι ήρθε στη ζωή μετά από τις προσευχές του πατέρα του. Ο ίδιος το ήξερε, είχε συνείδηση του γεγονότος και το συζητούσε, διότι αν ο αδελφός του έμαθε την ιστορία από την Μακρίνα ή την μητέρα τους, ο Ναζιανζηνός είναι πιθανόν να την άκουσε από τον φίλο του τα χρόνια κατά τα οποία συγκατοικούσαν στην Αθήνα· ο Βασίλειος όμως στο έργο του αποφεύγει να κάνει την παραμικρή νύξη.

Γνωρίζουμε όμως, από μια παλιά ιστορία που ο Γρηγόριος Νύσσης θυμήθηκε στον *Επιτάφιο* του αδελφού του, την βαθιά αγάπη και την τρυφερότητα που έτρεφε ο Βασίλειος ο πρεσβύτερος για τον μεγάλο του γιο:

Καὶ ἀρρωστίᾳ ποτὲ συσχεθέντος ἐπιθανατίῳ ἔτι ἐν τῷ νέῳ τῆς ἡλικίας, εἶδεν ὁ πατήρ ἐπιφανέντα αὐτῷ κατὰ τὴν ἐνύπνιον ὄψιν τὸν Κύριον τὸν ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ τὸν παῖδα τὸν βασιλικῶ χαρισάμενον, κάκεινα εἰπόντα πρὸς τοῦτον ἂ πρὸς ἐκεῖνον εἶπεν ὁ Κύριος· ὅτι Πορεύου, ὁ υἱὸς σου ζῆ. οὗ τὴν πίστιν καὶ αὐτὸς μιμησάμενος τὸν αὐτὸν ἐπὶ τῇ πίστει καρπὸν ἐκομίσατο τὴν τοῦ υἱοῦ σωτηρίαν ἐκ τῆς φιλανθρωπίας τοῦ Κυρίου δεξάμενος (19)

Το «πορεύου, ὁ υἱός σου ζῆ» μπορεί να εννοηθεί κυριολεκτικά. Δεδομένου όμως ότι ο Βασίλειος ο πρεσβύτερος πέθανε λίγα χρόνια αργότερα και σε ηλικία κάθε άλλο παρά προχωρημένη, μπορεί να διαβαστεί και μεταφορικά: «προχώρα εσύ προς τον θάνατο και ο γιος σου θα ζήσει». Ο πατέρας, δηλαδή, συμφωνεί να εξαγοράσει τη ζωή του γιου του προσφέροντας ως αντάλλαγμα την δική του. Η ελπίδα για υπέρβαση του θανάτου και της φθοράς διά του υιού του, την οποία ανιχνεύσαμε προηγουμένως, ενυπάρχει και σε αυτή την ιστορία, η οποία εκτυλίσσεται μερικά χρόνια αργότερα, όταν ο πρεσβύτερος θα είχε αποκτήσει και άλλα τέκνα, κατά πάσα πιθανότητα και τον δεύτερο γιο του, τον Ναυκράτιο.

Πέρα όμως από αυτά, η παραπάνω ιστορία μας δείχνει χωρίς πολλά λόγια και με τρόπο κατηγορηματικό την ένταση των αισθημάτων ενός στοργικού πατέρα, ο οποίος, αν μη τι άλλο, κουβαλάει και στον ύπνο τις έγνοιες και τους φόβους, που του προκαλεί η ασθένεια του παιδιού του και παρακαλεί για την σωτηρία του. Όταν χρόνια αργότερα ο

Καισαρείας συμβουλεύει κάποιον Αθανάσιο πώς πρέπει να συμπεριφέρεται ένας πατέρας, μοιάζει να περιγράφει τον δικό του:

Τὴν μέντοι περὶ τὰ τέκνα διάθεσιν οὐχὶ λόγῳ νῦν ὀφείλεις δεικνύναι, ὃς πάλαι ἔδειξας, ἀφ' οὗ πατὴρ ἐγένου, οὐ μόνον τῇ φυσικῇ στοργῇ κεχρημένος ἦν καὶ τὰ ἄλογα παρέχεται τοῖς ἐγγόνιοις, ὡς αὐτός τε εἶπας καὶ ἡ πείρα δείκνυσιν, ἀλλὰ καὶ ἐπιτείνειν δηλονότι τὴν ἀγάπην ἐκ προαιρέσεως, ὅσω ὀρᾷ τοιαῦτα ὄντα οἷα ἄξια εἶναι πατρικῶν προσευχῶν (επ. 24).

Κατά την διάρκεια των παιδικών του χρόνων ο Βασίλειος ήρθε για πρώτη φορά σε επαφή με το παρελθόν της οικογένειάς του, αλλά και της πίστης του. Οι αφηγήσεις της μητέρας και της μάμμης του έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην διαμόρφωση του χαρακτήρα του⁴⁷¹. Ιστορίες από την Παλαιά και Καινή Διαθήκη, αλλά και από τους ηρωισμούς της περιόδου των Διωγμών. Ιστορίες για τον Γρηγόριο τον Θαυματουργό, τον μεγάλο άγιο της περιοχής, τους μαθητές του οποίου η γιαγιά του είχε γνωρίσει. Ιστορίες για χρόνια ταραγμένα, πάθη και βιαιότητες μέσα στην ασφάλεια και την ηρεμία του σπιτιού. Ο ίδιος ο Βασίλειος μάλιστα θεωρούσε καθοριστικά για την πορεία του, τις επιλογές και τις θεολογικές του απόψεις, εκείνα τα χρόνια και την κατήχηση που έλαβε από τις δυο γυναίκες:

ἐκ παιδὸς ἔλαβον ἔννοιαν περὶ Θεοῦ παρὰ τῆς μακαρίας μητρός μου καὶ τῆς μάμμης Μακρίνης (επ. 223, 3. 36-37. 12).

Συνεπώς οι εικασίες του Van Dam⁴⁷² ότι ο Βασίλειος έζησε κατά τα παιδικά του χρόνια με την τροφό του απομονωμένος και ότι η επαφή τόσο με τον πατέρα του όσο και με την υπόλοιπη οικογένειά του ήταν περιορισμένη, είναι αβάσιμες. Ο Βασίλειος δεν θα είχε την στενή σχέση με την Εμμελεία που είχε η Μακρίνα και φαίνεται ακόμα ότι η μητέρα του δεν ασχολήθηκε μαζί του τόσο όσο με την πρωτότοκη κόρη της, που προετοίμαζε για να καταστεί αρωγός της, αλλά αυτό οφείλεται σε μια σειρά άλλων

⁴⁷¹ Για την επίδραση της Μακρίνας της πρεσβύτερης στην θεολογική σκέψη του Βασιλείου, βλ. Verna R. F. Harrison, "Male and Female in Cappadocian Theology", *The Journal of Theological Studies NS* 41:2 (1990), σελ. 423-40 και κυρίως 443-53. Η Harrison θεωρεί ως εξίσου σημαντική επιρροή την νεώτερη Μακρίνα και όχι την Εμμελεία, παραβλέποντας την μαρτυρία του Βασιλείου, που εξετάζουμε στη συνέχεια.

⁴⁷² Van Dam, ο.π., σελ. 19-22.

παραγόντων –όπως οι αλληπάλληλες εγκυμοσύνες της Εμμελείας και οι διαφορετικοί ρόλοι που προετοιμάζονταν για να παίξουν τα αγόρια και τα κορίτσια εκείνη την περίοδο– και δεν συνεπάγεται επ’ ουδενί ότι θα ένιωθε παραμελημένος. Αντιθέτως, είχε και εκείνος δεσμό με την μητέρα του, ο οποίος παρέμεινε ισχυρός ως το τέλος. Σε επιστολή που απευθύνει στον Ευσέβιο Σαμοσάτων μετά τον θάνατο της Εμμελείας, την χαρακτηρίζει *μόνην τοῦ βίου παραμυθίαν* και θρηνεί τον χαμό της. Και επειδή αντιλαμβάνεται τα σχόλια που μπορούν να προκληθούν, συμπληρώνει:

Καὶ μὴ καταγέλᾳς μου ὡς ἐν τούτῳ τῆς ἡλικίας ὀρφανίαν ὀδυρόμενος, ἀλλὰ σύγγωθί μοι ψυχῆς χωρισμὸν ἀνεκτῶς μὴ φέροντι, ἧς οὐδὲν ἀντάξιον ἐν τοῖς λειπομένοις ὀρῶ (30.72).

Ούτως ή άλλως, όπως προκύπτει από την μαρτυρία του Βασιλείου, η μητέρα του προσπάθησε να του ενσταλάξει τις ίδιες αρχές με τις οποίες ανέθρεφε τη μικρή Μακρίνα και μάλιστα επικουρούμενη από την πεθερά της.

Η συμμετοχή της γιαγιάς στην ανατροφή των παιδιών φαίνεται ότι ήταν σημαντική –ο Βασίλειος την τοποθετεί δίπλα στην μητέρα του. Ο Γρηγόριος Νύσσης όμως δεν την αναφέρει καθόλου στον *Βίο της Μακρίνας*. Εκεί μοναδική υπεύθυνη για την ανατροφή της αδελφής του είναι η Εμμελεία. Εφόσον όμως η γιαγιά συμμετείχε σε τέτοιο βαθμό στην αγωγή του Βασιλείου, οπωσδήποτε θα είχε σημαντική συμβολή και σε εκείνη της Μακρίνας, της εγγονής που έλαβε το όνομά της. Πιθανόν όμως η γιαγιά Μακρίνα να είχε πεθάνει στο μεταξύ και ο μικρός Γρηγόριος να μην την θυμόταν· ίσως να μηδένισε την συμμετοχή της για να αναδείξει την μητέρα του· από την άλλη βέβαια, η γιαγιά Μακρίνα να είχε απλώς μεγαλύτερη αδυναμία στον εγγονό που έφερε το όνομα του γιου της από όσο στο κορίτσι με τα δυο ονόματα και την διπλή ζωή –δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για το τι ακριβώς συνέβη. Έχουμε όμως εδώ ένα καλό παράδειγμα για την σχετικότητα των πληροφοριών που μας παρέχουν οι πηγές. Σημασία έχει πάντως ότι, σύμφωνα με τον Βασίλειο, νύφη και πεθερά συμφωνούσαν στην χριστιανική κατεύθυνση της ανατροφής των παιδιών και συνεργάστηκαν.

5.1.5 Βασίλειος ο πρεσβύτερος και Βασίλειος ο νεώτερος

Τα πρώτα μαθήματα ρητορικής ο Βασίλειος τα έλαβε από τον πατέρα του. Για κάποια περίοδο μάλιστα φαίνεται ότι ήταν συμμαθητής με τον νεώτερο αδελφό του, τον Ναυκράτιο. Αναμφίβολα ήταν μια σημαντική περίοδος: ο νεαρός έφηβος άφηνε τον γυναικωνίτη κι αντίκριζε τον κόσμο. Διαμέσου του πατέρα του ανίχνευε την πραγματικότητα, διαμόρφωνε την εικόνα του κόσμου και του εαυτού του. Παράλληλα τα μαθήματα τον έφερναν σε επαφή με ένα άλλο πνευματικό παρελθόν, κοσμικό αυτή τη φορά και εθνικό, που η μητέρα του περιφρονούσε και απέρριπτε. Αυτό όμως το παρελθόν, τα κλασικά γράμματα, είχαν άμεση σχέση και με το μέλλον του, με τον επαγγελματικό του προσανατολισμό, την θέση του στην οικογένεια και την κοινωνία. Και ταυτοχρόνως την θέση και το όνομα της οικογένειας στην κοινωνία. Ο Βασίλειος ο πρεσβύτερος τα ήξερε και για τον λόγο αυτό προσπάθησε να μην είναι απλώς ο δάσκαλος της ρητορικής του γιου του, εκείνος που θα του εξηγεί εντός της αιθούσης τους κλασικούς και θα τον γυμνάζει στα λεκτικά σχήματα. Ήθελε ο ρόλος του να είναι ευρύτερος, να καλλιεργήσει κάθε πλευρά του χαρακτήρα του, να επέμβει σε κάθε πτυχή της προσωπικότητάς του. Έτσι, όπως μαθαίνουμε από τον Ναζιανζηνό, ο νεαρός Βασίλειος δίπλα στον πατέρα του:

τὴν ἐγκυκλίῳ παιδεύουσιν παιδευόμενος καὶ τὴν θεοσέβειαν ἐξασκούμενος
(*Ἐπιτάφιος εἰς Μέγαν Βασίλειον*, 12. 14-15. 140).⁴⁷³

Αναμφίβολα ο Βασίλειος ο πρεσβύτερος ήθελε ο γιος του να είναι καλός χριστιανός και υπό αυτή την οπτική συνέχισε το έργο της Εμμελείας. Αν όμως αναλογιστούμε πώς εννοούσε εκείνος τον καλό χριστιανό και πώς η γυναίκα του, τότε μπορούμε να καταλήξουμε σε κάποια συμπεράσματα αναφορικά με την σχέση του με τον γιο του και την επιρροή που άσκησε επάνω του. Είναι αλήθεια ότι τα στοιχεία που έχουμε δεν είναι πολλά, αλλά, ευτυχώς, οι αναφορές που κάνουν οι δυο Γρηγόριοι είναι σαφείς.

Έτσι αν η Εμμελεία ελκόταν από κάποιο ασκητικό ιδανικό και νοσταλγούσε έναν διαφορετικό τρόπο ζωής, ο Βασίλειος ο πρεσβύτερος ήταν άνθρωπος που λειτουργούσε

⁴⁷³ Ο Van Dam, ο.π., σελ 20-22, περιορίζει την σχέση των δυο Βασιλείων στις εντάσεις και τον ανταγωνισμό που ίσως να προκαλούνταν κατά την διάρκεια της διδασκαλίας, παρακάμπτοντας την μαρτυρία του Γρηγορίου Ναζιανζηνού.

μέσα στην κοινωνία. Χριστιανός μεν, αλλά μέσα στον κόσμο. Όχι σε κάποια έρημο, όχι σε κάποια σπηλιά, ούτε καν σε ένα ξεχωριστό-ξεκομμένο κοινωνικό υποσύνολο, σε μια ομάδα φανατικών, αλλά μέσα στην αγορά. Το επάγγελμά του άλλωστε απαιτούσε κοινωνικότητα και τον έφερνε σε επαφή με εκατοντάδες ανθρώπους και δεν έχουμε καμιά ένδειξη ότι επιθυμούσε κάτι διαφορετικό. Όταν ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός απαριθμεί τα γνωρίσματα της αρετής *τῆς τῶν πατέρων του Βασιλείου συζυγίας*, αναφέρει ότι επιδίωξή του ήταν οι:

πτωχοτροφίαι, ξενοδοχίαι, ψυχῆς κάθαρσις ἐξ ἐγκρατείας, ἀπόμοιρα κτήσεως θεῶ καθιερωθείσης, πρᾶγμα οὕτω τότε πολλοῖς σπουδαζόμενον ὥσπερ νῦν (9.3-5.132).

Βλέπουμε δηλαδή να περιγράφει έναν Χριστιανισμό της κοινωνικότητας και της ενεργητικότητας, μακριά από το ασκητικό ιδανικό της αποταγής και της φυγής από τον κόσμο. Η φροντίδα των φτωχών και των ξένων, ακόμα και η εγκράτεια από τους πειρασμούς, έχουν άμεση σχέση με την αστική ζωή, την ζωή που έκανε και αγαπούσε ο Βασίλειος ο πρεσβύτερος. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι όσο ζούσε ο Βασίλειος ο πρεσβύτερος η οικογένεια διέμενε στη Νεοκαισάρεια και ότι μετά τον θάνατό του, η Εμμελεία με την Μακρίνα και τον μικρότερο γιο της μετακόμισαν στα οικογενειακά κτήματα. Μπορούμε συνεπώς να είμαστε βέβαιοι ότι η *θεοσέβεια* του Βασιλείου, στην οποία εξασκούσε τον γιο του ήταν εξωστρεφής, πρακτική, ρεαλιστική, σε άμεση σχέση με τις καθημερινές ανάγκες του ανθρώπου. Όπως δηλαδή και ο μοναχισμός που ίδρυσε αργότερα ο Καισαρεύς.

Ο θάνατος του πατέρα διέκοψε απότομα τα μαθήματα στη Νεοκαισάρεια και την σχέση του με τον γιο. Και ο Βασίλειος ο νεώτερος άφησε την πατρίδα του για να συνεχίσει τις σπουδές στην Κωνσταντινούπολη και την Αθήνα, όπως θα το ήθελε και πιθανότατα όπως θα το είχε προγραμματίσει ο πατέρας και μέντοράς του.

5.1.6 Βασίλειος ο πρεσβύτερος και Μακρίνα η νεώτερη

Εκείνη την εποχή όμως, λίγο πριν από τον θάνατό του, ο Βασίλειος ο πρεσβύτερος θέλησε να τακτοποιήσει την πρωτότοκη κόρη του. Η Μακρίνα είχε μπει στην εφηβεία και ως θυγατέρα ενός πλούσιου κι επιφανούς πολίτη:

...πολὺς ἔσμός τῶν μνηστευόντων τὸν γάμον αὐτῆς τοῖς γονεῦσι περιχεῖτο. Ὁ δὲ πατὴρ (ἦν γὰρ δὴ σώφρων καὶ κρίνειν τὸ καλὸν ἐπεσκεμμένος) εὐδόκιμόν τινα τῶν ἐκ τοῦ γένους, γνώριμον ἐπὶ σωφροσύνη, ἄρτι τῶν παιδευτηρίων ἐπανήκοντα τῶν λοιπῶν ἀποκρίνας ἐκείνῳ κατεγγυᾶν ἐγνώκει τὴν παῖδα (Βίος Μακρίνας, 4.13-18.152-54).

Η διατύπωση του Νύσσης είναι διαφωτιστική: Οι γαμπροί προσήλθαν και στους δυο γονεῖς –ο πατήρ αποφάσισε. Η Εμμελεία σιωπούσε και όταν κατέφταναν τα προξενιά κι όταν αποφάσιζε ο άντρας της. Μοιάζει σαν να ξαναζούσε τον ίδιο εφιάλτη, τώρα διά της κόρης της: ο γυναικωνίτης απειλούταν ξανά από τον άνδρα. Και αυτή τη φορά ο Βασίλειος, που παλαιότερα είχε κατ’ οικονομίαν επιλεγεί ως προστάτης του, ήταν μέρος της απειλής. Ήταν εκείνος που ωθούσε και καθόριζε τα πράγματα. Η Εμμελεία κρατούσε ξανά την ίδια στάση, της σιωπηλής, κατατονικής υποταγής στην ανάγκη, στις αποφάσεις και τις εντολές του άνδρα της. Μαζί της σιωπούσε και η Μακρίνα, η οποία αν και ήξερε τις προθέσεις του πατέρα της, δεν εξέφραζε άποψη ή επιθυμία⁴⁷⁴.

Η λύση δόθηκε μετά από δύο θανάτους:

ἀλλ’ ἐπειδὴ τῷ θανάτῳ τοῦ νεανίου τὸ κεκριμένον ἐπ’ αὐτῇ διεκόπη, γάμον ὀνομάσασα τὴν τοῦ πατρὸς κρίσιν, ὡς γεγενημένον τοῦ κεκριμένου, μένειν ἐφ’ ἑαυτῆς τὸ λοιπὸν ἡξίου, καὶ ἦν τῆς ἡλικίας ἢ κρίσις παγιωτέρα. Πολλάκις γὰρ αὐτῇ τοὺς περὶ τοῦ γάμου προσαγόντων λόγους τῶν γεννησαμένων διὰ τὸ πολλοὺς εἶναι τοὺς κατὰ φήμην τοῦ κάλλους μνηστεύειν ἐθέλοντας, ἄτοπον ἔλεγε καὶ παράνομον εἶναι μὴ στέργειν τὸν ἄπαξ ἐκ τοῦ πατρὸς αὐτῇ κυρωθέντα γάμον (5.1-10.154-56).

Και εδώ ο Νύσσης είναι σαφής: Η Μακρίνα ονόμασε γάμο την λογοδοσία της, η οποία φυσικά και δεν ήταν γάμος. Είναι αμφίβολο αν ο αρραβώνας αυτός είχε κάποια νομική ισχύ, αφού, από όσα μας λέει ο Γρηγόριος, δεν προκύπτει να έγινε κάτι πιο

⁴⁷⁴ Βίος Μακρίνας, 5.1.154

επίσημο, ανταλλαγή δώρων για παράδειγμα⁴⁷⁵, πέραν από την γνωστοποίηση των προθέσεων του πατέρα και μια προφορική συμφωνία με τον ενδιαφερόμενο και τους γονείς του. Αποκαλώντας γάμο την πατρική συμφωνία με τον νεκρό γαμπρό, υποκρινόμενη στους μνηστήρες που κατέφταναν την τεθλιμμένη χήρα, φαίνεται να ακολουθεί κατά γράμμα την πατρική επιταγή, στην πραγματικότητα όμως παραβιάζει την ουσία της: Ο Βασίλειος ήθελε η θυγατέρα του να παντρευτεί, να κάνει οικογένεια, να φέρει στον κόσμο παιδιά, να ενδυναμώσει τον οίκο του και να διευρύνει την ισχύ του⁴⁷⁶. Η Εμμελεία όμως την προετοίμαζε εξ αρχής, όπως με σαφήνεια σημειώνει ο Νύσσης, όχι για να γίνει μια καλή σύζυγος, μητέρα και νοικοκυρά, αλλά η βοηθός της και η κόρη διά της οποίας θα ζούσε τον παρθενικό βίο που η ίδια ονειρευόταν σαν κοριτσόπουλο. Και είχε πετύχει: την κρίσιμη ώρα, την ώρα των αποφάσεων, η Μακρίνα επιθυμούσε να παραμείνει ισοβίως η υπάκουη κόρη, η αγαπημένη θυγατέρα, το σταθερό στήριγμα, η πιστή σύντροφος και αρωγός της μάνας, έχοντας όμως ως πρόφαση την τήρηση των πατρικών εντολών. Αυτή ακριβώς η αναφορά στον πατέρα ήταν εκείνη που νομιμοποιούσε ηθικά και δικαίωνα την επιλογή της.

Η Gillian Cloak αναγνωρίζει ότι η υπερευαισθησία της Μακρίνας είναι πρόφαση, αλλά την θεωρεί και αποτέλεσμα των περιπλοκών του Ρωμαϊκού Δικαίου⁴⁷⁷. Στην προκειμένη όμως περίπτωση, που δεν είχαμε γάμο, αλλά μια συμφωνία που δεν μπορούσε να τηρηθεί για αντικειμενικούς λόγους, τα πράγματα θα ήταν μάλλον απλά. Στην πραγματικότητα άλλωστε η επίκληση νομικίστικων περιπλοκών, δεν είναι παρά πρόφαση, η οποία υπηρετεί κάποιον συγκεκριμένο στόχο. Η Μακρίνα συστηγόταν σαν πιστή χήρα, ενώ μυστικά παρέμενε αφιερωμένη παρθένος.

Όλα αυτά σφραγίστηκαν από την γέννηση του τελευταίου γιου του Βασιλείου. Όσο γίνονταν τα προξενιά και επέρχονταν οι θάνατοι, η Εμμελεία κυοφορούσε το

⁴⁷⁵ Για την σημασία του δώρου στους αρραβώνες κατά την περίοδο που εξετάζουμε, βλ. Annti Arjava, *Women and Law in Late Antiquity*, Οξφόρδη 1996, σελ. 54-56.

⁴⁷⁶ Αυτά ήταν τα ιδανικά κατά την ελληνορωμαϊκή αντίληψη για την γυναίκα, τα οποία εν πολλοίς κληρονόμησαν και οι Χριστιανοί.

⁴⁷⁷ Ο.π. 101-102. Για τον γάμο στο Ρωμαϊκό Δίκαιο βλ. Εισαγωγή όπου και η σχετική βιβλιογραφία. Επίσης, Paul Veyne (επιμ.), *A History of Private Life, vol. 1, From Pagan Rome to Byzantium*, Cambridge 1987. Beryl Rawson (επιμ.), *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Οξφόρδη 1991. Susan Treggiari, *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian*, Οξφόρδη 1991.

στερνοπαίδι της. Ο Πέτρος γεννήθηκε αφού είχε ήδη πεθάνει ο πατέρας του, η μητέρα του τον εγκατέλειψε και για αυτό *όμοῦ τε υἱὸς καὶ ὄρφανὸς ὀνομάσθη* (Βίος Μακρίνας, 12.4-5.182).

Από την πρώτη στιγμή της γέννησής του, η Μακρίνα ανέλαβε τον μικρό της αδελφό κι ο Πέτρος μεγάλωσε με αρχές κι αξίες ανάλογες με εκείνες με τις οποίες διαπλάστηκε και τις οποίες ασπαζόταν και εκείνη. Ο μικρότερος γιος ανατράφηκε όπως η πρώτη κόρη, χωρίς να έρθει σε επαφή με την μάταιη κοσμική λογοτεχνία, εντρυφώντας αποκλειστικά στην πενιχρή εκκλησιαστική γραμματεία εκείνης της εποχής, η οποία συνίστατο ουσιαστικά από τα βιβλία της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης και τα γραπτά του Ωριγένη. Έτσι η Μακρίνα *πάντα γενομένη τῷ νέῳ, πατήρ, διδάσκαλος, παιδαγωγός, μήτηρ, αγαθοῦ παντὸς σύμβουλος* (Βίος Μακρίνας, 12.13-14.182).

5.1.7 Ο θάνατος του Βασιλείου του πρεσβύτερου

Οι πληροφορίες που διαθέτουμε για τον Βασίλειο τον πρεσβύτερο παρότι είναι πενιχρές και όλες από «δεύτερο χέρι», καθώς ο Γρηγόριος Νύσσης ήταν πολύ μικρός όταν πέθανε και συνεπώς μας μεταφέρει όσα του διηγήθηκαν οι μεγαλύτεροι, ενώ είναι αμφίβολο αν τον είχε γνωρίσει ο Ναζιανζηνός, συγκλίνουν στο γεγονός ότι επρόκειτο για έναν ιδιαίτερα δυναμικό άνδρα. Κατάφερε όχι μόνο να καταστεί επιτυχημένος επαγγελματίας, αλλά να αναγνωριστεί στην ευρύτερη περιοχή ως ο κορυφαίος μιας τέχνης που τότε όχι μόνο μονοπωλούνταν, αλλά είχε ταυτιστεί με τους εθνικούς, και αυτό μας λέει πολλά για την επιμονή, το σθένος και φυσικά το ταλέντο του. Ισχυρή προσωπικότητα, πρωτοπόρος, θα άνοιξε δρόμους για τους άλλους Χριστιανούς και κυριαρχούσε στην πνευματική ζωή του Πόντου και της Καππαδοκίας.

Τον οίκο του τον κυβερνούσε με σιδηρά πυγμή: ο Βασίλειος ο πρεσβύτερος δεν συνήθιζε να συζητά ή να ζητά την γνώμη των μελών της οικογένειάς του, ακόμα και αν οι αποφάσεις του αφορούσαν το μέλλον τους. Όχι μόνο προετοίμασε έναν καλό γάμο για την Μακρίνα, αλλά φρόντισε για τα δυο πιο μεγάλα του αγόρια, τον Βασίλειο τον νεώτερο και τον Ναυκράτιο, που ήταν πλέον στην κατάλληλη ηλικία, να τύχουν και καλής μόρφωσης.

Η Μακρίνα δεν ρωτήθηκε και ούτε μπήκε στον κόπο να εκφέρει γνώμη για τον επικείμενο γάμο. Συμβιβάστηκε εξ αρχής με την απόφαση-εντολή του πατέρα της. Και

φυσικά ούτε η Εμμελεία, ούτε κανείς άλλος, τόλμησε να πει κάτι διαφορετικό. Ο στίχος του Γρηγορίου Ναζιανζηνού για την πατρική αγάπη:

δεινὸν δὲ φίλτρον ἐστὶ σὺν ἐξουσία (Εἰς τὸν ἑαυτοῦ βίον, 341).

μοιάζει να περιγράφει και τις εμπειρίες της Μακρίνας, της Εμμελείας και των άλλων παιδιών. Πολύ δε περισσότερο τη στιγμή που τα παιδιά κληρονόμησαν την δυναμικότητα και την ισχυρογνωμοσύνη του πατέρα τους. Έντονες προσωπικότητες, ανεξάρτητες, με μεγάλη εμπιστοσύνη στον εαυτό τους και τις απόψεις τους, ταυτόχρονα όμως και μετρημένοι, που δεν παρασύρονταν από πάθη της στιγμής, αλλά ήξεραν να περιμένουν και να αναγνωρίζουν την κατάλληλη στιγμή για να δράσουν, ήταν τα τέκνα του Βασιλείου του πρεσβυτέρου και της Εμμελείας.

Δεν είναι παράξενο συνεπώς που ο θάνατος του Βασιλείου απελευθέρωσε πολλά κρυμμένα και αναπάντεχα ταλέντα κι έδωσε την δυνατότητα στην γυναίκα και τα παιδιά του να επανεξετάσουν τις ζωές τους, να τις επαναπροσδιορίσουν, να τις αλλάξουν. Ο θάνατος του πατέρα έγινε σημείο επανεκκίνησης για τους άλλους. Η Εμμελεία, για παράδειγμα, αποδείχτηκε ιδιαίτερα ικανή στην διαχείριση των οικονομικών της οικογένειας, αφού κατάφερε μέσα σε λίγα χρόνια να πολλαπλασιάσει την περιουσία που της άφησε ο σύζυγός της⁴⁷⁸. Προίκισε και πάντρεψε τις άλλες της κόρες, μοίρασε την περιουσία στα παιδιά της και έπειτα αποσύρθηκε με την Μακρίνα και τον Πέτρο στα κτήματα της οικογένειας⁴⁷⁹.

Η Μακρίνα είχε σπάσει την σιωπή της με αφορμή τον θάνατο του μνηστήρα της. Η στιγμή που μπορούσε να διεκδικήσει και να πετύχει τη ζωή που και η ίδια πλέον ήθελε και ονειρευόταν είχε φτάσει. Ο θάνατος του πατέρα όμως, που φαίνεται ότι επήλθε λίγο αργότερα, επισφράγισε την ελευθερία της και της επέτρεψε να ξεδιπλώσει όλα τα χαρίσματα που απαριθμήσαμε πιο πάνω. Στην προσπάθειά της να επιδοθεί στον παρθενικό βίο, η Μακρίνα είχε δυο πλεονεκτήματα σε σχέση με την μητέρα της: Αν και ο πατέρας της είχε πεθάνει, δεν απέμεινε ορφανή, γιατί η μητέρα της ζούσε και περιστοιχιζόταν από πολλά αδέρφια. Η οικογένεια της παρείχε ένα πλέγμα προστασίας, αποτελούσε το προστατευτικό τείχος ανάμεσα σε κείνη και την κοινωνία, όπου μέσα του

⁴⁷⁸ *Βίος Μακρίνας*, 20.14-20.206. S. Elm, ο.π. σελ. 89-90.

⁴⁷⁹ Για το πού εγκαταστάθηκε η Εμμελεία και η Μακρίνα, βλ. Anna M. Silvas, *The Asketikon of St. Basil the Great*, Οξφόρδη 2005, σελ. 20-22.

μπορούσε να λειτουργεί ανενόχλητη. Αυτή ήταν μια μέθοδος που χρησιμοποιούσαν πολλές γυναίκες εκείνη την πρώιμη περίοδο του μοναχικού κινήματος, που δεν είχαν δημιουργηθεί ακόμα οι θεσμοί και τα ιδρύματα στα οποία μπορούσαν να καταφύγουν⁴⁸⁰. Και ακόμα η Μακρίνα υποδούταν την χήρα⁴⁸¹. Οι χήρες, που δεν επιδίωκαν να ξαναπαντρευτούν, τιμούνταν από την Εκκλησία και απολάμβαναν ιδιαίτερα προνόμια και ελευθερίες. Έτσι η Μακρίνα τελειοποίησε την διπλή της ταυτότητα: την φανερή για την κοινωνία, σαν κόρη και χήρα, και την μυστική, της αφοσιωμένης παρθένου, που ανταποκρινόταν στο κεκρυμμένο της όνομα.

Ο Ναυκράτιος διέκοψε τις σπουδές του και ξεκίνησε να εργάζεται ως ρήτορας σημειώνοντας, όπως μας πληροφορεί ο Νύσσης, μεγάλη επιτυχία. Ταλαντούχος και ευπαρουσίαστος, από σημαντική οικογένεια και με καλή παιδεία, ο νεαρός έδινε την εντύπωση ότι φιλοδοξούσε να καλύψει το κενό που δημιουργήθηκε με τον θάνατο του πατέρα του στην πνευματική ζωή της περιοχής. Πιθανόν αυτός πράγματι να ήταν ο αρχικός του στόχος, πριν περάσει όμως μεγάλο διάστημα, ο Ναυκράτιος εγκατέλειψε την πόλη με τις προκλήσεις και τις προοπτικές που του παρείχε, εγκατέλειψε την ρητορική, και αποτραβήχτηκε στην εξοχή. Με μόνη συντροφιά τον Χρυσάφιο, τον υπηρέτη του, επιδόθηκε σε μια μορφή ασκητικού βίου στην περιοχή του ποταμού Ίριδα, στον Πόντο, βασικό χαρακτηριστικό του οποίου ήταν η φροντίδα κάποιων ηλικιωμένων πενήτων που διαβιούσαν εκεί και *τοῖς μητρῶοις θελήμασιν (...) προθύμως ὑπηρετῶν*(30-31.8.168). Αυτό διήρκησε πέντε περίπου χρόνια. Το 357 ο Ναυκράτιος σκοτώθηκε μαζί με τον Χρυσάφιο σε κυνηγετικό ατύχημα. Ο τραγικός θάνατός του συγκλόνησε την οικογένεια και επηρέασε τη ζωή των αδελφών και της μητέρας του.

⁴⁸⁰ Για το ζήτημα αυτό βλ. P. Brown, *Body and Society*. σελ. 260-275. S. Elm, ο.π., σελ. 137-166. Gillian Clark, "Women and Asceticism in Late Antiquity: The refusal of Status and Gender", *Asceticism*, Vincent L. Wimbush, Richard Valantasis (επιμ.) με τη συνδρομή των Gay L. Byron, William Love, Νέα Υόρκη 1995, σελ. 33-48, κυρίως 39-40.

⁴⁸¹ Για τη θέση της χήρας καθώς και τις νέες απόψεις που διαμορφώνονταν υπό την επίδραση του Χριστιανισμού βλ. Gillian Cloke, *This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age AD 350-450*, Νέα Υόρκη 1995, σελ. 82-99 και S. Elm, ο.π., σελ. 166-183, Annti Arjana, ο.π., σελ 167-72.

Ακολουθώντας την αφήγηση του Γρηγορίου Νύσσης⁴⁸², διαπιστώνουμε ότι ο Ναυκράτιος ενώ αρχικά είχε επιλέξει έναν τρόπο ζωής ανάλογο με εκείνον του πατέρα του, ενώ αρχικά ακολούθησε την ζωή για την οποία πολύ πιθανόν τον προετοίμαζε ο πατέρας του, όταν σημείωσε επιτυχία και άρχισε να αναγνωρίζεται και να καθιερώνεται, την εγκατέλειψε και υιοθέτησε έναν τρόπο ζωής που είχε άμεση σχέση με την μητέρα του. Ήταν μάλιστα, όπως σημειώνει ο Νύσσης, υπό την εποπτεία της μητέρας του. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι ο Ναυκράτιος ήταν από εκείνους τους ορμητικούς νεαρούς που όλα τα ξεκινάνε νωρίς για να τα παρατήσουν πρώιμα στη συνέχεια, αν στη συμπεριφορά και τις επιλογές του δεν διακρίναμε ένα μοτίβο που διέπει λιγότερο ή περισσότερο τις ζωές όλων των αρσενικών τέκνων του Βασιλείου του πρεσβύτερου και της Εμμελείας, με εξαίρεση τον Πέτρο, ο οποίος γεννήθηκε μετά τον θάνατο του πατέρα του.

Για τον Βασίλειο τον νεώτερο διαθέτουμε φυσικά περισσότερες πληροφορίες από εκείνες για τον Ναυκράτιο και από διαφορετικές πηγές. Έτσι μπορούμε να διερευνήσουμε πιο σφαιρικά την επίδραση του πατέρα στον χαρακτήρα και τις πράξεις του. Ο Βασίλειο ήταν περίπου 15 ετών όταν πέθανε ο πατέρας και διδάσκαλός του. Σε αντίθεση όμως με τον αδελφό του, εκείνος δεν βιάστηκε να ολοκληρώσει τις σπουδές του, αλλά τις συνέχισε, αρχικά στην Κωνσταντινούπολη, δίπλα στον Λιβάνιο, με τον οποίο διατηρούσε φιλική σχέση καθ' όλη την διάρκεια του βίου του, και αργότερα στην Αθήνα, με τον Προαιρέσιο. Εκεί συναντήθηκε με έναν άλλο Καππαδόκη, παλαιό του γνώριμο, τον Γρηγόριο από τη Ναζιανζό. Οι δυο νέοι είχαν κοινά ενδιαφέροντα και ανησυχίες (ήταν συντοπίτες και χριστιανοί, με αγάπη για την κλασική παιδεία, ενδιαφέρονταν να συγκροτηθεί ένα είδος χριστιανικού «φιλοσοφικού βίου» κτλ) και έγιναν φίλοι και συγκάτοικοι. Στον Επιτάφιο που συνέγραψε χρόνια αργότερα ο Γρηγόριος για τον συμφοιτητή του, υπάρχει μια λεπτομερής αναφορά σε εκείνη την περίοδο αποκαλυπτική για τον χαρακτήρα και των δύο⁴⁸³.

⁴⁸² Βίος Μακρίνας 8-9. 164-72.

⁴⁸³ Ιδιαίτερη σημασία έχει το γεγονός ότι ο Βασίλειος κάνει μόνο δυο σύντομες αναφορές στην περίοδο των σπουδών του στην Αθήνα –τη μια χωρίς καν να την κατονομάσει– και όσα ξέρουμε για τη ζωή του εκεί προέρχονται από την γραφίδα του Ναζιανζηνού, δεξ και Alfred Breitenbach, “Athens and Strategic Autobiography in Basil of Caesarea and Gregory of Nazianzus”, *Studia Patristica NS* 41 (2003), σελ. 293-99.

Ο Γρηγόριος βρήκε στην Αθήνα έναν επίγειο παράδεισο. Η Καππαδοκία και ο άξεστος πατέρας του ήταν πολύ μακριά κι ο ίδιος ένιωσε να ταιριάζει απόλυτα στην ατμόσφαιρα της αττικής λογιολογίας.

Ο Βασίλειος όμως προερχόταν από ένα εντελώς διαφορετικό περιβάλλον. Ο πατέρας του ήταν ένας από τους πιο καλλιεργημένους ανθρώπους της περιοχής του και συνεπώς η συναναστροφή με εκλεπτυσμένους ανθρώπους που διέθεταν υψηλή παιδεία δεν του ήταν κάτι καινούργιο. Και επιπλέον είχε δει, ήξερε τις ρητορικές ικανότητες του πατέρα του και μπορούσε να τον συγκρίνει με τους Αθηναίους. Όπως μπορούσε να συγκρίνει και το επίπεδο της διδασκαλίας, το όφελος που αποκόμιζε σαν μαθητής σε κάθε τόπο. Φαίνεται ότι αυτά δεν δικαιολογούσαν εντός του την φήμη της αττικής πρωτεύουσας. Εκείνος λοιπόν δεν εντυπωσιάστηκε από την Αθήνα και για αυτό ακόμα και όταν σπούδαζε εκεί:

έσκυθρόπαζεν, έδυσφόρει (...) κενήν μακαρίαν τὰς Ἀθήνας ώνόμαζεν (Έπιτάφιος εἰς τὸν Μέγαν Βασίλειον, 18.10-13.160).

Η φράση *κενήν μακαρίαν* αναφέρεται στον έντονα εθνικό χαρακτήρα της πόλης. Ο χριστιανικός πληθυσμός της αυξανόταν συνεχώς, αλλά το παραδοσιακό προσωπείο της Αθήνας δεν είχε παρουσιάσει ρωγμές. Αν ο Γρηγόριος ήξερε ότι στη Ναζιανζό ζούσαν οι αποξενωμένοι εθνικοί συγγενείς του πατέρα του, ο Βασίλειος ήταν η πρώτη φορά που βρέθηκε σε τέτοιο περιβάλλον: στην Κωνσταντινούπολη όπου σπούδαζε προηγουμένως, ο δάσκαλός του, ο Λιβάνιος, ήταν εθνικός, αλλά η πόλη κινούνταν ήδη σε χριστιανικούς ρυθμούς. Στην Αθήνα αντιθέτως σπούδαζε δίπλα στον χριστιανό Προαιρέσιο, αλλά η ζωή και η καθημερινότητα οριζόταν από τους εθνικούς. Οι πειρασμοί πολλοί, το κέρδος αμφίβολο και ο Βασίλειος δυσφορούσε⁴⁸⁴.

⁴⁸⁴ Για την κατανόηση του κλίματος στην Αθήνα της εποχής είναι χρήσιμη η μελέτη του J. M. Rist, "Basil's "Neoplatonism": Its Background and Nature", *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen Hundred Anniversary Symposium*, τ. Α', εκδ. P. Jonathan Fedwick, Τορόντο 1981, σελ. 137-220, ιδιαίτερα οι σελίδες 180-90. Βλ επίσης A. Kaldellis, *The Christian Parthenon. Classicism and Pilgrimage in the Byzantine Athens*, Cambridge 2009, σελ. 19-59. E. J. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley και Λονδίνο 2006, σελ. 48-78. P. Castrèn, "Paganism and Christianity in Athens and Vicinity during the fourth to sixth Centuries A.D.", *The Idea and Ideal of the Town between late Antiquity and Early Middle Ages*, G. Brogiolo και Br. Ward-Perkins (επιμ.), Leiden 1999, σελ. 211-224.

Εκ των υστέρων μπορούμε ίσως να του αναγνωρίσουμε ότι είχε ως ένα βαθμό δίκιο: επιστρέφοντας στην πατρίδα του ο Βασίλειος δίδαξε για ένα σύντομο διάστημα. Ο πιο διάσημος μαθητής του ήταν ο αδελφός του Γρηγόριος, μετέπειτα επίσκοπος Νύσσης, του οποίου η ρητορική δεινότητα και η φιλοσοφική εμβρίθεια αναγνωρίζονταν από την εποχή του έως και σήμερα. Ο Γρηγόριος, σε αντίθεση με τον Βασίλειο, δεν επισκέφτηκε κάποιο από τα μεγάλα εκπαιδευτικά κέντρα της εποχής. Καθοδηγήθηκε στις μελέτες του και διδάχτηκε μόνο από τον αδελφό του. Ο Γρηγόριος Νύσσης είναι η καλλίτερη επιβεβαίωση της άποψης του Βασιλείου: ένας νεαρός χριστιανός θα μπορούσε να λάβει υψηλή εγκύκλιο παιδεία μακριά από τις αττικές σειρήνες, αρκεί, φυσικά, να είχε τον κατάλληλο δάσκαλο⁴⁸⁵.

Αλλά η πιο εντυπωσιακή επίδειξη χαρακτήρα εκείνη την περίοδο από τον Βασίλειο έγινε κατά την αναχώρησή του από την Αθήνα:

Παρήν ἢ τῆς ἐκδημίας ἡμέρα καὶ ὅσα τῆς ἐκδημίας: ἐξιτήριοι λόγοι, προπόμπιοι, ανακλήσεις, οἰμωγαί, περιπλοκαί, δάκρυα (...) Περιστάντες ἡμᾶς ὁ τῶν ἐταίρων χορός, ἔστι δὲ ὧν καὶ διδασκάλων, οὐδ' ἂν εἴ τι γένοιτο μεθήσειν ἔφασκον, ἀντιβολουῶντες, βιαζόμενοι, πείθοντες (...) Ἐνταῦθά τι κατηγορήσω μὲν ἑμαυτοῦ, κατηγορήσω δὲ τῆς θείας ἐκείνης καὶ ἀλήπτου ψυχῆς, εἰ καὶ τολμηρόν. Ὁ μὲν γάρ, τὰς αἰτίας εἰπὼν τῆς περὶ τὴν ἐπάνοδον φιλονικίας, κρείττων ὄφθη τῶν κατεχόντων καὶ βία μὲν, συνεχωρήθη δ' οὖν ὅμως τὴν ἐκδημίαν. Ἐγὼ δὲ ὑπελείφθην Ἀθήνησι, τὸ μὲν τι μαλακισθεῖς –εἰρήσεται γὰρ τάληθές-, τό δὲ τι προδοθεῖς παρ' ἐκείνου, πεισθέντος ἀφεῖναι μὴ ἀφιέντα καὶ παραχωρήσαι τοῖς ἔλκουσι (Ἐπιτάφιος εἰς τὸν Μέγαν Βασίλειον, 24.5-21.178-80).

Η γλαφυρή περιγραφή του Ναζιανζηνού φέρνει τους δυο φίλους αντιμέτωπους με την ίδια κατάσταση: και οι δυο είναι έτοιμοι να φύγουν, και οι δυο υφίστανται τις ίδιες πιέσεις και τους ίδιους ψυχολογικούς εκβιασμούς. Ο Γρηγόριος, το αποτέλεσμα των

⁴⁸⁵ Οι γνώσεις του Γρηγορίου Νύσσης εκτεινόταν και σε άλλα επιστημονικά πεδία, πέραν της ρητορικής, της φιλοσοφίας και της θεολογίας, όπως για παράδειγμα στην ιατρική. Δυστυχώς απουσιάζουν οι μελέτες που θα εξετάζουν το βάθος και το εύρος αυτών των γνώσεων, πολύ δε περισσότερο σε σχέση με τον Βασίλειο και την μαθητεία του. Έτσι έχουμε μόνο την μελέτη του C. J. Janini, *La antropologia y medicina pastoral des Gregorio de Nyssa*, Μαδρίτη 1946, που επειδή είναι μοναδική, συνεχίζει να έχει αξία. Σημαντική και η συμβολή της Susan Wessel, “The Reception of Greek Science in Gregory of Nyssa’s *De hominis opificio*”, *Vigiliae Christianae* 63 (2009), σελ. 24-46.

μητρικών προσευχών, επαμφοτερίζει. Η επιθυμία του είναι χαμένη σε αλληλοσυγκρουόμενα συναισθήματα και η λογική του ανίκανη να την διακρίνει, να την διακηρύξει, να την υποστηρίξει, να την διεκδικήσει. Ήθελε να επιστρέψει στο σπίτι του; Ήθελε να επιδοθεί στον «φιλοσοφικό βίο»; Να συνεχίσει τις σπουδές του στην Αθήνα; Να διδάξει εκεί ή αλλού; Προτεραιότητες θολές – στόχοι αδιευκρίνιστοι.

Αντιθέτως ο Βασίλειος φαίνεται να μην επηρεάζεται από την συγκίνηση του αποχαιρετισμού. Τα παρακάλια, τα κλάματα και οι αγκαλιές, οι υποσχέσεις και οι προοπτικές για μια καριέρα στην Αθήνα συντρίβονται πάνω στην σταθερή του απόφαση. Τους εξήγησε: η περαιτέρω διαμονή του θα ήταν αδιέξοδη και στείρα – είχε αποφασίσει να προχωρήσει μπροστά. Και ανέβηκε στο καράβι. Ο Γρηγόριος έμεινε πίσω αποζητώντας μάταια το παλιότερο αίσθημα.

5.1.8 Το διδασκαλικό στάδιο του Βασιλείου του νεώτερου

Η περίοδος που ακολουθεί παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον, αφού είναι από τις ελάχιστες φορές –αν όχι η μοναδική– που ο Βασίλειος δεν φαίνεται να έχει ξεκαθαρίσει μέσα του με τι ακριβώς θέλει να καταπιαστεί.

Γιατί έφυγε από την Αθήνα;

Ο Γρηγόριος ξεκινάει την αφήγηση της αναχώρησης με την φράση *παρήν τῆς ἐκδημίας ἡμέρα*. Αυτό το *παρήν* όμως είναι φανερό ότι δεν καθορίστηκε από κάποιον εξωτερικό, αντικειμενικό παράγοντα, αλλά από την απόφαση του Βασιλείου και αφότου είχε διαμείνει εκεί περίπου πέντε χρόνια. Ο Γρηγόριος αντιθέτως δεν ένιωθε άλλωστε ακόμα έτοιμος να εγκαταλείψει την Αθήνα, παρότι είχε βρεθεί εκεί πριν από τον Βασίλειο. Στον επιτάφιο μας διαβεβαιώνει ότι και οι δυο είχαν αποφασίσει να επιδοθούν στον φιλοσοφικό βίο, αλλά η ερμηνεία αυτή ακούγεται σήμερα πρωθύστερη και δεν μας ικανοποιεί.

Απάντηση στο ερώτημα που θέσαμε μπορούμε να λάβουμε παρακολουθώντας τα μετέπειτα βήματα του Βασιλείου.

Ο Βασίλειος όταν επέστρεψε στη γενέτειρά του δεν ασχολήθηκε με τα εκκλησιαστικά. Δεν επιδίωξε καν να βαπτιστεί κατά την περίοδο εκείνη, πράγμα που θα έπρεπε να είναι άμεση προτεραιότητά του, εφόσον, όπως μας λέει ο Ναζιανζηνός επιθυμούσε να στραφεί προς τον *φιλοσοφικό βίο*. Αντιθέτως, ασχολήθηκε με την

διδασκαλία, ακολούθησε δηλαδή το πατρικό παράδειγμα, το πατρικό επάγγελμα. Πραγματοποίησε με τον τρόπο αυτό την φιλοδοξία του πατέρα του, η οποία θα ήθελε τον γιο και συνονόματο να συνεχίζει την οικογενειακή παράδοση. Μια λεπτομέρεια όμως έχει ενδιαφέρον στο σημείο αυτό: αν και του ζητήθηκε (επ. 20), δεν δίδαξε στην Νεοκαισάρεια, όπου είχε δράσει ο πατέρας του. Επέλεξε την μεγάλη πόλη της Καισάρειας, που σε μια πολύ γνωστή αποστροφή του Λιβανίου χαρακτηρίζεται *πόλις εὐδαίμων καὶ λαμπρὰ καὶ τοῦ δύνασθαι λέγειν ἐπιμελουμένη*⁴⁸⁶. Φαίνεται λοιπόν ότι ο Βασίλειος ο νεότερος είχε αποφασίσει όχι μόνο να καλύψει το κενό που είχε αφήσει ο πρεσβύτερος στα δημόσια πράγματα της πατρίδας του, αλλά να τον ξεπεράσει.

Αυτή η δραστηριότητα προκάλεσε την δυσαρέσκεια της οικογένειάς του και την σκωπτική αποδοκιμασία του Ναζιανζηνού (επ. 2). Ο Ναζιανζηνός πέρα από την προσωπική ματιά με την οποία έβλεπε τα πράγματα, στην συγκεκριμένη περίπτωση επιχειρεί μέσω της κριτικής στον Βασίλειο να δικαιολογήσει την δική του προσκόλληση στους γονείς του και την δική του αδυναμία να αυτονομηθεί και να αφοσιωθεί στη ζωή που έλεγε ότι επιθυμούσε. Η οικογένειά του όμως τι προσδοκούσε από κείνον;

Ο R. Van Dam πιστεύει ότι η απόφαση του Βασιλείου να μην ενταχθεί στον οικογενειακό οργανισμό και η διατήρηση της αυτονομίας του αποτελεί άρνηση να αναλάβει τις ευθύνες του ενήλικα και να ασχοληθεί με τις οικογενειακές υποθέσεις, για αυτό και δεν φρόντισε την μητέρα και τα μικρότερα αδέρφια του κατά την συνήθεια της εποχής και όπως έπραξε ο φίλος του ο Ναζιανζηνός, η Μακρίνα ή ο Ναυκράτιος, ο αδελφός του. Το κύριο ερώτημα κατά τη γνώμη μου όμως δεν είναι αυτό, αλλά αν η οικογένειά του ήθελε τις φροντίδες του Βασιλείου και, κυρίως, πώς εννοούσε η κάθε πλευρά αυτή τη φροντίδα.

Όταν επέστρεψε στην ιδιαίτερη πατρίδα του, ο Βασίλειος δεν βρήκε τίποτα που να του θυμίζει την κατάσταση που είχε αφήσει φεύγοντας. Μετά τον θάνατο του πατέρα του τα πάντα είχαν αλλάξει: οι αδελφές του είχαν παντρευτεί, το σπίτι στην πόλη είχε εγκαταλειφθεί και η Εμμελεία με την Μακρίνα και τον Πέτρο είχαν αποσυρθεί στα κτήματα. Όλοι επιδίδονταν σε κάποιο είδος άσκησης. Χωρίς να υπεισέρχεται σε λεπτομέρειες, ο Νύσσης μας αναφέρει ότι ο αδελφός του επέστρεψε από την Αθήνα

⁴⁸⁶ Λιβάνιος, *The Julianic Orations*, εκδ. A. F. Norman, τ. Α', σελ. 218.

*ὑπερφυῶς ἐπηρμένος*⁴⁸⁷. Μπορούμε πολύ εύκολα να φανταστούμε τον νεαρό, ἄρτι αφιχθέντα από τα μεγάλα εκπαιδευτικά κέντρα της οικουμένης, Βασίλειο να κοιτάζει ἀφ’ υψηλού τους επαρχιώτες συμπολίτες του. Κι εξίσου εύκολα μπορούμε να τον φανταστούμε να απορρίπτει τον οικιακό ασκητισμό της Μακρίνας⁴⁸⁸. Να μην δέχεται να ενταχθεί στο σύστημα που είχε διαμορφώσει η αδελφή του και που είχε απορροφήσει την μητέρα τους και τα αδέρφια του, αλλά να εγκαθίσταται στην Καισάρεια και να ξεκινά το διδακτικό του ἔργο. Ἄλλωστε και ο ίδιος ο Γρηγόριος Νύσσης μάλλον κρατούσε αποστάσεις και ουδέποτε αποτέλεσε μέρος του μακρίνειου εγχειρήματος, ὅπως ο νεώτερος των αδελφών, Πέτρος.

5.1.9 Η στροφή του Βασιλείου

Ο Γρηγόριος Νύσσης αναφέρει ότι τελικά η Μακρίνα έπεισε τον Βασίλειο και τον προσηλύτισε *πρὸς τὸν τῆς φιλοσοφίας σκοπὸν*⁴⁸⁹. Πραγματικά η απόφαση του Βασιλείου να εγκαταλείψει την διδασκαλία και να στραφεί προς την άσκηση, μοιάζει σαν νίκη της αδελφής του και βέβαια της μητέρας του: ο πρωτότοκος γιος της εγκαταλείπει πόλη, την ρητορική και *τὰς αἰσχυμοσύνας*, εγκαταλείπει την πατρική οδό και προσχωρεί στον μητρικό λειμών. Φεύγει για να μελετήσει δίπλα στον Ευστάθιο Σεβαστουπόλεως τη ζωή των διασήμων ασκητών της Ανατολής με ἀπώτερο σκοπό να την μιμηθεί. Ο Ευστάθιος, που φαίνεται ότι παλιότερα υπήρξε πνευματικός καθοδηγητής της Μακρίνας και της

⁴⁸⁷ Βίος Μακρίνας, σελ. 162.

⁴⁸⁸ Η κοινότητα που είχε συγκροτήσει η Μακρίνα λειτουργούσε περισσότερο ως μια διευρυμένη οικογένεια παρά σαν θρησκευτικό ίδρυμα, Rebecca Kawiec, “*From the Womb of the Church: Monastic families*”, *J ECS* 11:3 (2003), σελ. 238-307 και κυρίως οι σελ. 295-301, όπου εξετάζεται η σχέση της Μακρίνας με τα μέλη της οικογένειάς της και κυρίως με την μητέρα της σε σχέση με την χριστιανική άσκηση, καθώς και Ph. Rousseau, “*The Pious Household and the Virgin Chorus: Reflections on Gregory of Nyssa’s Life of Macrina*”, *J ECS* 13:2 (2005), σελ. 165-186, όπου γίνεται κριτική αναφορά και στις διαφορετικές απόψεις που έχουν διατυπωθεί για το θέμα.

⁴⁸⁹ Και σύγχρονοι μελετητές αποδίδουν την *μεταστροφή* του Βασιλείου στην πειθώ της αδελφής του, ὅπως η Verna E. P. Harrison, “*Male and Female in Cappadocian Theology*”, *Journal of Theological Studies* NS 41:2 (Οκτώβριος 1990), σελ. 444-5.

Εμμελείας και ήταν ίσως ο άνθρωπος που τους ενέπνευσε τον οικιακό ασκητισμό στον οποίο επιδίδονταν⁴⁹⁰.

Όπως ξέρουμε ο Βασίλειος τελικά εγκατέλειψε την ρητορική και τις κοσμικές ενασχολήσεις για να αφιερωθεί στα εκκλησιαστικά πράγματα και τον μοναχισμό. Αυτή η ριζική αλλαγή τρόπου ζωής αποτελεί ερμηνευτική πρόκληση για όσους, αρχαίους ή συγχρόνους, μελετάμε τον βίο και το έργο του. Ο Γρηγόριος Νύσσης αναφέρει ότι η Μακρίνα τελικά έπεισε τον Βασίλειο να αλλάξει τρόπο ζωής και τον προσηλύτισε *πρὸς τὸν τῆς φιλοσοφίας σκοπόν*. Από την άλλη ο Ναζιανζηνός επιμένει ότι ο Βασίλειος πραγματοποίησε όσα μαζί σχεδίαζαν και είχαν συναποφασίσει κατά την διάρκεια της κοινής τους ζωής στην Αθήνα. Για τούτον τον Γρηγόριο, η μετέπειτα πορεία του Καισαρείας δεν οφείλεται στην επιρροή της Μακρίνας, η οποία δεν αναφέρεται πουθενά στον *Επιτάφιο* που έγραψε για τον φίλο του όπου αποτιμά την ζωή και το έργο του, παρά είναι η φυσιολογική απόληξη της φοιτητικής τους ζωής, των κοινών προβληματισμών και των σχεδίων τους⁴⁹¹. Ο ίδιος ο Βασίλειος, τέλος, θεωρούσε την ενασχόλησή του με τον μοναχισμό και την Εκκλησία ως μια ρήξη στη ζωή του, μια τομή, και καθόλου ως συνέχεια.

Στο ερώτημα «γιατί ο Βασίλειος εγκατέλειψε την ρητορική και την διδασκαλία και στράφηκε στον μοναχισμό;» οι δυο Γρηγόριοι μας δίνουν διαφορετικές και αλληλοσυγκρουόμενες απαντήσεις. Η οργάνωση του μοναχισμού θεωρούνταν ήδη από εκείνη την εποχή κορυφαίο επίτευγμα του Βασιλείου και η προσπάθεια του Νύσσης να συνδέσει μαζί του την Μακρίνα ή του Ναζιανζηνού να εμφανιστεί ως συνεμπνευστής και παρολίγον συνεργάτης, είναι από μια άποψη φυσιολογική και αναμενόμενη. Μπορούμε να φανταστούμε την Μακρίνα να δυσφορεί για τις δραστηριότητες του αδελφού της και φυσικά να αποτελεί η ίδια το ζωντανό παράδειγμα ενός είδους χριστιανικής αφιέρωσης· όπως μπορούμε να φανταστούμε και τους δυο νεαρούς συγκατοίκους της Αθήνας, τον Βασίλειο και τον Γρηγόριο, να συζητούν ώρες ατελείωτες για το πώς θα μπορούσε να ήταν ένας χριστιανικός φιλοσοφικός βίος· μπορούμε να ανιχνεύσουμε εκεί τις πρώτες επιδράσεις, επιρροές, εμπνεύσεις του Βασιλείου, οι οποίες έχουν την σημασία τους,

⁴⁹⁰ Για τη σχέση του Ευσταθίου με τον Βασίλειο και την οικογένειά του, βλ. Silvas, *Asceticon*, σελ. 56-60 και Ch. A. Frazee, “Anatolian Asceticism in the fourth century: Eustathios of Sebastea and Basil of Caesarea”, *Catholic Historical Review* 66 (1981), σελ. 16-33.

⁴⁹¹ Rousseau, *Basil of Caesarea*, σελ. 18

ασχέτως του πόσο ευδιάκριτες είναι ή δεν είναι στο τελικό οικοδόμημα. Όμως εν τέλει όλα αυτά απαντάνε περισσότερο στο πώς ο Βασίλειος κατέληξε στο συγκεκριμένο ασκητικό μοντέλο και όχι στο γιατί άλλαξε τόσο ριζικά τη ζωή του.

Η S. Elm πάντως πιστεύει ότι το ασκητικό σύστημα του Βασιλείου διαμορφώθηκε υπό την επιρροή του μικρότερου αδελφού του, του Ναυκρατίου. Ότι ο Βασίλειος συνέχισε εκείνη την προσπάθεια και μάλιστα σε συνεργασία με τους παλαιούς συντρόφους του αδελφού του⁴⁹².

Είναι αλήθεια ότι η ιστορία του Ναυκράτιου, που παρεμβάλλεται στον *Βίο της Οσίας Μακρίνας*⁴⁹³, αφαιρετικά δοσμένη από τον Γρηγόριο Νύσσης, αφήνει το πεδίο ελεύθερο σε ερμηνείες και εικασίες, που περισσότερο συσκοτίζουν παρά διευκρινίζουν τα γεγονότα.

Ο Ναυκράτιος, όπως μας τον περιγράφει ο Γρηγόριος, έχει πολλά παράλληλα με τον Βασίλειο: Και οι δυο διέθεταν υψηλή παιδεία, προκαλούσαν τον θαυμασμό του πλήθους, εγκατέλειψαν την ρητορική αναζητώντας κάτι διαφορετικό, έλκονταν από τον μοναχισμό, αφιερώνονταν στις ιδέες του και αποτραβήχτηκαν στον Πόντο. Ο Ναυκράτιος όμως διέθετε και *φύσεως εύκληρία και σώματος κάλλει και ρώμη*⁴⁹⁴, φρόντιζε και υπάκουε στις επιθυμίες της μητέρας του, σε αντίθεση με τον φιλάσθενο Βασίλειο.

Διαβάζοντας πάντως αυτές τις γραμμές του Γρηγορίου Νύσσης δεν μπορούμε παρά να σκεφτούμε ότι απηχούν μια σύγκριση ανάμεσα στον Βασίλειο και τον Ναυκράτιο που υπέβασκε μέσα στην οικογένεια και που σίγουρα θα γνώριζαν οι δύο νέοι. Ο Γρηγόριος μεταφέρει την σύγκριση, καθόλου κολακευτική είναι η αλήθεια, που κάνει η Μακρίνα ενώ ψυχομαχούσε ανάμεσα στον ίδιο και τον πατέρα τους. Με άλλα λόγια, η άμιλλα και ο συναγωνισμός ήταν μέρος της κουλτούρας αυτής της οικογένειας. Συνεπώς, θα μπορούσαμε να δούμε τις διαφορές στις επιλογές των δύο αδελφών (ο Ναυκράτιος διέκοψε τις σπουδές του, ενώ ο Βασίλειος τις συνέχισε· ο Ναυκράτιος εργάστηκε ως ρήτορας στη Νεοκαισάρεια, όπως ο πατέρας τους, ενώ ο Βασίλειος στην Καισάρεια) ως προσπάθειες να διαφοροποιηθούν ο ένας από τον άλλο.

⁴⁹² Susanna Elm, *Virgins of God*, σελ. 83-84.

⁴⁹³ 8-9.164-72.

⁴⁹⁴ 8.2-3.164

Στον *Βίο της Μακρίνας* ο Γρηγόριος Νύσσης πέρα από το προφανές, να διηγηθεί τη ζωή της αγαπημένης του αδελφής, φαίνεται ότι θέλησε να μιλήσει για τα αφανή μέλη της οικογένειάς του. Η Μακρίνα, η Εμμελεία, ο πρόωρα χαμένος Ναυκράτιος, σε αντίθεση με τους δυο Βασίλειους, τον ίδιο ή τον νεώτερο Πέτρο, που είχε χειροτονηθεί ήδη επίσκοπος, ήταν άγνωστοι και στους συγχρόνους τους. Πιστός γιος και αδελφός ο Γρηγόριος με το έργο του μας τους συστήνει και τους απαθανατίζει διατηρώντας την μνήμη τους εις τον αιώνα⁴⁹⁵.

Κατά συνέπεια, ο *Βίος της Οσίας Μακρίνας* μπορεί να διαβαστεί και ως προσπάθεια να αποκατασταθεί η τάξη. Ανοίγοντας τις πόρτες του γυναικωνίτη, φέρνοντας στο προσκήνιο τα αφανή πρόσωπα, αποκαλύπτοντας τα κρυμμένα ονόματα, φανερώνοντας μυστικά συμβάντα, θαύματα και οράματα, ο συγγραφέας επιχειρεί να αποδώσει τα του Καίσαρος τω Καίσαρι. Να απονείμει εκ των υστέρων δικαιοσύνη, να καταγράψει ό,τι θεωρούσε ως αλήθεια. Ετούτη η προσπάθεια μόνο με έναν τρόπο μπορούσε να γίνει και ένα μόνο αποτέλεσμα μπορούσε να έχει: το ψαλίδισμα της προσφοράς και της προσωπικότητας του Βασιλείου. Αυτό επιτυγχάνεται με την ανάδειξη του δευτερεύοντος και την αποσιώπηση του κύριου. Έτσι ενώ στον Ναυκράτιο αφιερώνεται ένα σεβαστό μέρος του *Βίου*, για τον Βασίλειο γράφονται μόνο λίγες αράδες. Κι ενώ η μητέρα του είναι η δευτεραγωνίστρια, ο Γρηγόριος προσπερνά τον πατέρα του με δύο ή τρεις αναφορές. Για την γιαγιά του δεν γράφει τίποτα. Η σκέψη ότι παρακάμπτει τα πρόσωπα που ήταν περισσότερο συνδεδεμένα με τον μεγάλο του αδελφό, έρχεται και ξανάρχεται.

Επηρέασε όμως το παράδειγμα του Ναυκράτιου τον Βασίλειο και σε ποιο βαθμό;

Οι προθέσεις του Γρηγορίου όταν βιογραφούσε την αδελφή του είναι περίπλοκες, η αφήγησή του δεν είναι μια χρονογραφική καταγραφή της οικογενειακής ιστορίας, αλλά μια πνευματική βιογραφία της αδελφής του, η οποία επεκτείνεται και συμπεριλαμβάνει τα αφανή μέλη της οικογένειας, συνεπώς υπάρχουν κενά και παραλείψεις. Αλλά υπάρχουν και πολλά άλλα που λέγονται με σαφήνεια και στα οποία μπορούμε να βρούμε την απάντηση στο ερώτημα που θέτει η S. Elm.

⁴⁹⁵ O D. Krueger εξετάζει την λειτουργία της βιογραφικής αφήγησης ως ευχαριστία στο σημαντικό άρθρο του “Writing and Liturgy of Memory in Gregory of Nyssa’s *Life of Macrina*”, *J ECS* 8:4 (2000), σελ. 483-510.

Έτσι, μπορεί να μην γνωρίζουμε ποια ήταν τα θελήματα της Εμμελείας που εκπλήρωνε ο Ναυκράτιος *πᾶσαν τὴν δύναμιν ἑαυτοῦ*, όμως ο Γρηγόριος μας αναφέρει με πολύ ξεκάθαρο τρόπο ότι ο αδελφός του *οὐδὲν ἐπαγόμενος μεθ' ἑαυτοῦ πλὴν ἑαυτὸν*. Συνεπώς ο Ναυκράτιος ποτέ δεν υπήρξε επικεφαλής κάποιας μοναστικής κοινότητας. Οι ηλικιωμένοι που αναφέρονται δεν φαίνεται να ήταν συμμοναστές του. Στην πραγματικότητα δεν προσδιορίζονται καν ως μοναχοί, αλλά ως άρρωστα και φτωχά γεροντάκια που τα φρόντιζε ο Ναυκράτιος.

Πέρα όμως από αυτά, ο αναχωρητικός βίος του Ναυκρατίου, στενά συνδεδεμένος με τη φύση, χωρίς ιεραρχία και κανονισμούς, εκτός της θεσμικής Εκκλησίας, αφού πνευματικός οδηγός του ήταν η μητέρα του και όχι κάποιος επίσκοπος ή άλλος ιερωμένος, θυμίζει περισσότερο τους πρώιμους ασκητές της Αιγύπτου και της Συρίας, που αποκόπτονταν από τον κοινωνικό και εκκλησιαστικό οργανισμό για να ζήσουν μόνοι μέσα στην έρημο. Διαφέρει δηλαδή ουσιαστικά από το βασίλειο οικοδόμημα, βρίσκεται στον αντίποδά του, καθώς εκείνο διέθετε ιεραρχία και κανόνες λειτουργίας και, το κυριότερο, ήταν ενταγμένο οργανικά όχι μόνο στην Εκκλησία, αλλά και στην κοινότητα.

Αν θέλουμε οπωσδήποτε να επισημάνουμε κάποια ομοιότητα στις επιλογές των δύο αδελφών, η μόνη που προκύπτει από την αφήγηση του Γρηγορίου Νύσσης είναι η φιλανθρωπία. Ο Ναυκράτιος φρόντιζε φτωχούς και πεινασμένους, ενώ ο Βασίλειος οργάνωσε ένα προνοιακό σύστημα στην επισκοπή του. Η φροντίδα των αδυνάτων και των ανήμπορων συνανθρώπων ήταν κοινό χαρακτηριστικό όλων των μελών αυτής της οικογένειας.

Ο Βασίλειος ακολούθησε με συνέπεια το δρόμο που είχε οριστεί από τον πατέρα του. Οι επιτιμήσεις της Μακρίνας και οι ειρωνείες του Ναζιανζηνού αποδεικνύουν, αν μη τι άλλο, τη σοβαρότητα και την αφοσίωση με την οποία εξασκούσε το έργο του. Όταν επέστρεψε στη γενέτειρά του, ο Βασίλειος φαίνεται ότι δεν θεωρούσε την ρητορική προσωρινή ενασχόληση, μια παρένθεση στη ζωή του. Τίποτα δεν πρέπει να φανέρωνε στους κοντινούς του ανθρώπους ότι σύντομα θα εγκατέλειπε την καριέρα του για χάρη της Εκκλησίας.

Ο ίδιος σε μια κατοπινή επιστολή του στον Ευστάθιο Σεβαστείας (επ. 223) περιγράφει την αλλαγή στη ζωή του ως επιφοίτηση και ερχομό εις εαυτόν:

Ἐγὼ πολὺν χρόνον προσαναλώσας τῇ ματαιότητι (...) ὥσπερ ἐξ ὕπνου βαθέος διαναστὰς ἀπέβλεψα μὲν πρὸς τὸ θαυμαστὸν φῶς τῆς ἀληθείας τοῦ Εὐαγγελίου (επ. 223 2. 1-6. 10)

Ἡ παράγραφος ξεκινάει με το *ἐγὼ* και συνεχίζεται σε πρώτο πρόσωπο. Ο Βασίλειος αφού αναλάβει την ευθύνη για τις μάταιες περιπλανήσεις της νεότητάς του, διεκδικεί για τον εαυτό του και την δόξα της μεταστροφής. Στη συνέχεια, πάντα σε πρώτο πρόσωπο, αναφέρεται στο ταξίδι στην Ανατολή:

ἠνυχομένη εὐρεῖν τινα τῶν ἀδελφῶν ταύτην ἐλόμενον τὴν ὁδὸν τοῦ βίου, ὥστε αὐτῷ συνδιαπεραιωθῆναι τὸν βαθὸν τοῦ βίου κλύδωνα. Καὶ δὴ πολλοὺς μὲν εὗρον κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν, πολλοὺς δὲ κατὰ τὴν λοιπὴν Αἴγυπτον καὶ ἐπὶ τῆς Παλαιστίνης ἑτέρους καὶ τῆς κοίλης Συρίας καὶ τῆς Μεσοποταμίας· ὧν ἐθαύμαζον μὲν τὸ περὶ δίαιταν ἐγκρατές, ἐθαύμαζον δὲ τὸ καρτερικὸν ἐν πόνοις, ἐξεπλάγην τὴν ἐν προσευχαῖς εὐτονίαν ὅπως τε ὕπνου κατεκράτουν ὑπ' οὐδεμιᾶς φυσικῆς ἀνάγκης κατακαμπτόμενοι, ὑψηλὸν ἀεὶ καὶ ἀδούλωτον τῆς ψυχῆς τὸ φρόνημα διασώζοντες ἐν λιμῷ καὶ δίψει, ἐν ψύχει καὶ γυμνότητι, μὴ ἐπιστρεφόμενοι πρὸς τὸ σῶμα, μηδὲ καταδεχόμενοι αὐτῷ προσαναλωσαί τινα φροντίδα, ἀλλ' ὡς ἐν ἀλλοτρίᾳ τῇ σαρκὶ διάγοντες ἔργῳ ἔδειξαν τί τὸ παροικεῖν τοῖς ὧδε καὶ τί τὸ πολίτευμα ἔχειν ἐν οὐρανῷ. Ἐκεῖνα θαυμάσας καὶ μακαρίσας τῶν ἀνδρῶν τὴν ζωὴν... (επ. 223, 18-32, 10-11)

Συνεπώς η άσκησι, ο τρόπος ζωής που έθελγε τον Βασίλειο δεν είχε καμιά σχέση με το ασκητικό νοικοκυριό της Μακρίνας ή με τον φιλοσοφικό βίο του ανέμελου αριστοκράτη που ονειρευόταν ο Ναζιανζηνός –ο Βασίλειος άλλωστε δεν χρησιμοποιεί εδώ αυτόν τον όρο. Εκείνο που τον έθελξε και τον εντυπωσίασε ήταν η αυταπάρνηση και η καρτερικότητα τῶν ἀδελφῶν στις σκληρές συνθήκες διαβίωσης, κάτι που άλλους Χριστιανούς από την ίδια κοινωνική τάξη και με παρόμοια βιώματα με εκείνον, όπως τον Γρηγόριο τον Ναζιανζηνό για παράδειγμα, καθόλου δεν συγκινούσε.

Ας σταθούμε όμως για λίγο ακόμα στην πρωτοπρόσωπη αναφορά: αυτή γίνεται προς τον Ευστάθιο⁴⁹⁶, τον άνθρωπο που συχνά περιγράφεται ως μέντοράς και

⁴⁹⁶ Για τον Ευστάθιο βλ. J. Gribbaumont, “Eustathe de Sébasté”, *Dictionnaire de Spiritualité*, τ. 4. 2, στ. 1708-12 και ο ίδιος “Eustathe de Sébasté”, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, τ. 16, στ. 26-33.

διδάσκαλός του στον μοναχισμό. Ο Βασίλειος το 357 ταξίδεψε από την Καισάρεια στη Συρία και από εκεί στην Αίγυπτο προσπαθώντας ανεπιτυχώς να τον συναντήσει⁴⁹⁷.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Ευστάθιος ασχολούνταν επί δεκαετίες με το ζήτημα της χριστιανικής άσκησης. Αρχικά οι ιδέες του ήταν τόσο ριζοσπαστικές, ώστε αποδοκιμάστηκαν και από τον ίδιο τον πατέρα του, ο οποίος ήταν επίσκοπος Σαμοσάτων⁴⁹⁸. Παρόλα αυτά έγιναν ιδιαίτερα δημοφιλείς ανάμεσα στους πιστούς και γύρω του συγκροτήθηκε γρήγορα μια ομάδα φανατικών. Η σύνοδος που συνήλθε στη Γάγρα περί το 350 αποδοκίμασε τις ακραίες του απόψεις και ο Ευστάθιος –σε αντίθεση με κάποιους οπαδούς του– αποδέχτηκε τις αποφάσεις της και συνέχισε να εργάζεται με συνέπεια εντός της Εκκλησίας. Όταν γνωρίστηκε με τον Βασίλειο ήταν ήδη χειροτονημένος επίσκοπος. Την εποχή, που ο Βασίλειος τον αναζητούσε, προσπαθούσε να συμβιβάσει τις ιδέες του για έναν συνολικότερο κοινωνικό μετασχηματισμό με τα επίσημα δόγματα και την εκκλησιαστική πραγματικότητα. Συνεπώς, παρά την εμπειρία του και τις γνώσεις του επί του θέματος, και ο ίδιος ο Ευστάθιος ταξίδευε για να μελετήσει. Και οπωσδήποτε θα είχε πολλά να δείξει και να εξηγήσει στον Βασίλειο, αλλά απάντηση στο κεντρικό, το καίριο ερώτημα δεν είχε. Επιπλέον, οι εμπειρίες που αποκόμισε από την επίσκεψή του στα μεγάλα μοναστικά κέντρα της εποχής, το ταξίδι καθεαυτό, λειτούργησε εντός του ασχέτως της αφορμής, παρά την απογοήτευση που θα ένιωθε επειδή δεν διασταυρώθηκε ο δρόμος του με εκείνον του Ευσταθίου. Την σημασία που θα είχε το ταξίδι στην διαμόρφωση των απόψεών του περί μοναχισμού θα την είδε πιο καθαρά αργότερα, όταν τα χρόνια είχαν πια περάσει –έτσι δικαιολογείται το α΄ ενικό πρόσωπο.

Συνεπώς δεν πρέπει να δούμε το ταξίδι στην Ανατολή ως προσκόλλησή του σε έναν άλλο πατέρα, σε έναν καινούργιο μέντορα⁴⁹⁹. Είναι μια γοητευτική ερμηνεία, λίγο εύκολη ίσως, που τον παρουσιάζει άβουλο και έρμαιο της μοίρας, επικαλύπτοντας

⁴⁹⁷ Για το ταξίδι στην Ανατολή, βλ. Rousseau, Basil, σελ. 72-4. Brouria Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Καλιφόρνια 2005, σελ. 44-8, όπου σχολιάζονται οι διάφορες απόψεις που έχουν διατυπωθεί για το θέμα.

⁴⁹⁸ Ο Βασίλειος κατηγορούσε αργότερα τον Ευστάθιο για τις αλλαγές στις ιδέες του.

⁴⁹⁹ Ο R. Van Dam υποστηρίζει ότι ο Βασίλειος μετά τον θάνατο του πατέρα του προσκολλούνταν σε μέντορες επειδή αναζητούσε πατρικά πρότυπα, βλ. *Families and Friends*, σελ. 24-36, ειδικότερα για την σχέση του Βασιλείου με τον Ευστάθιο, σελ. 35-36.

στοιχεία όπως η ενέργεια και η δυναμικότητα, η απόλυτη και άνευ όρων αφοσίωση στην Εκκλησία και τις ιδέες του, που τον έκανε να παραμελεί και να υποβαθμίζει, ακόμα και να καταστρέφει φιλίες και προσωπικές σχέσεις⁵⁰⁰. Θα μπορούσαμε να δούμε τον Βασίλειο ως κατά συρροήν «δολοφόνο πατεράδων», αλλά αυτό δεν μας εξηγεί καθόλου τα επιτεύγματά του, αντιθέτως τα αφήνει στο περιθώριο.

Το ταξίδι στην Ανατολή πρέπει να το δούμε ως μελέτη και αναζήτηση ενός νέου δρόμου. Αποτελεί την αφετηρία για την διαμόρφωση ενός νέου είδους χριστιανικού ασκητικού βίου, όπου η αναχώρηση δεν θα συνεπάγεται και εγκατάλειψη της κοινωνίας στη μοίρα της⁵⁰¹. Όπου ο μοναχός φέρει ευθύνη για τον κόσμο. Ο μοναχισμός του Βασιλείου δεν είναι ένας μοναχισμός της απομόνωσης και του εγκλεισμού, αλλά της προσφοράς και της ευθύνης. Κατά συνέπεια, πιστεύω ότι ανάμεσα στις παραδόσεις και τις επιρροές που μπορούμε να ανιχνεύσουμε στο βασίλειο οικοδόμημα είναι και εκείνη του πατέρα του, ενός ανθρώπου που ήταν πιστός χριστιανός, ζούσε σύμφωνα με τις επιταγές της Εκκλησίας, αλλά μέσα στην αγορά. Αποτέλεσμα αυτής της επίδρασης είναι και η δημιουργία της *καινῆς πόλεως*⁵⁰², γειτονικής και συμπληρωματικής της Καισάρειας, όπου οι άρρωστοι, οι πεινασμένοι και οι αδύνατοι έβρισκαν φροντίδα, ενώ όσοι ήθελαν μπορούσαν να ασκηθούν στην *μίμηση του Χριστού*⁵⁰³. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι τα χαρακτηριστικά που αποδίδει ο Ναζιανζηνός στον Βασίλειο τον πρεσβύτερο (πτωχοτροφία, ξενοδοχία, έγκράτεια κτλ) αποτελούν και βασικά χαρακτηριστικά του μοναστικού παραδείγματος του Βασιλείου του νεότερου.

⁵⁰⁰ Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, 245.

⁵⁰¹ Για το μοναχισμό του Βασιλείου, δες Thomas Špidlik, “L’idéal du monachisme basilien” στο P. J. Fedwick, *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic*, t. A’, Τορόντο 1981, σελ. 360-74, Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, σελ. 190-232.

⁵⁰² Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Επιτάφιος*, σελ. 262.

⁵⁰³ Ναζιανζηνός, ο.π., 264. Για την Βασιλειάδα Rousseau, *Basil of Caesarea*, σελ. 139-144. Ο Brian E. Daley σε ένα πολύ ενδιαφέρον άρθρο του βλέπει την ίδρυση της Βασιλειάδος ως μια προσπάθεια να αναγεννηθούν οι αρχαίες ελληνικές αξίες για την πόλη και την κοινωνία σε χριστιανικές βάσεις, ως μια απόπειρα για την δημιουργία ενός Χριστιανικού Ελληνισμού, “Building a New City: The Cappadocian Fathers and the Rhetoric of Philanthropy”, *J ECS* (1999), σελ. 431-61.

5.1.10 Βασίλειος ο πρεσβύτερος και Γρηγόριος Νύσσης

Δεν ξέρουμε τίποτα για την σχέση του Γρηγορίου με τον πατέρα του. Με εξαίρεση την επιτίμηση της Μακρίνας, όπου λέγεται το μάλλον αυτονόητο ότι οι γονείς (χωρίς να γίνεται διάκριση ανάμεσα στον πατέρα και την μητέρα) προσεύχονται για την προκοπή του τέκνου τους, το οποίο παρεμπιπτόντως δεν πίστευαν ότι διαθέτει κάποιο ιδιαίτερο προσόν⁵⁰⁴, δεν υπάρχει κάτι που να μας βοηθάει για να συζητήσουμε το θέμα. Ο Γρηγόριος ήταν πολύ μικρός όταν πέθανε ο πατέρας του και δεν είχε ιδιαίτερες αναμνήσεις από εκείνον. Έτσι τόσο στο *Βίο τῆς Μακρίνας* όσο και στον *Επιτάφιο* που συνέγραψε για τον αδελφό του, ο πατέρας περνάει την αφήγηση φευγαλέα, θυμίζοντας περισσότερο σκιά, παρά ολοκληρωμένο χαρακτήρα. Για αυτό τον λόγο δεν αναφέρονται οι πράξεις και οι αποφάσεις του αυτές καθεαυτές, αλλά μάλλον οι συνέπειες που αυτές είχαν στις ζωές των άλλων μελών της οικογένειας. Και δεν υπάρχουν αναφορές στα συναισθήματα, τις σκέψεις και τις απόψεις του, όπως της Εμμελείας.

Ο Γρηγόριος Νύσσης όταν μιλάει για τον πατέρα του φαίνεται πως μεταφέρει πιο πολύ ιστορίες που άκουσε από άλλους και όχι προσωπικές του αναμνήσεις ή εμπειρίες. Πέρα όμως από την προσωπική σχέση που πρόλαβαν ή δεν πρόλαβαν να οικοδομήσουν πατέρας και γιος, φαίνεται ότι δεν ενδιέφερε τον Γρηγόριο ούτε να κατασκευάσει μια σχέση με τον πατέρα μέσω του έργου του. Αντιθέτως, όπως αναφέραμε και στην αρχή του κεφαλαίου, με επιμονή και συνέπεια προβάλλει τον αδελφό του Βασίλειο ως πατέρα του μέσα από τις επιστολές και τις πραγματείες του. Αυτό μπορεί εν μέρει να εξηγηθεί με Χριστιανικούς όρους: ο Βασίλειος Καισαρείας ήταν εκείνος που χειροτόνησε τον Γρηγόριο, όπως και τον μικρότερο αδελφό τους τον Πέτρο, και συνεπώς ήταν ο πνευματικός τους πατέρας.

Η σχέση πάντως του Βασιλείου με τον Γρηγόριο δοκιμάστηκε πολύ έντονα, όταν χειροτονήθηκε ο πρώτος. Τότε προκλήθηκαν αντιδράσεις και φαίνεται ότι κάποιος θεός, που κατείχε έναν επισκοπικό θρόνο στην περιοχή, συμμάχησε με τους αντιπάλους⁵⁰⁵. Ο Γρηγόριος στην προσπάθειά του να κατευνάσει τα πνεύματα, πλαστογράφησε τρεις

⁵⁰⁴ οὐδὲ ἐπιγινώσκεις τῶν τηλικούτων ἀγαθῶν τὴν αἰτίαν, ὅτι σε τῶν γονέων αἱ εὐχαὶ πρὸς ὕψος αἴρουσιν, οὐδεμίαν ἢ ὀλίγην οἴκοθεν ἔχοντα πρὸς τοῦτο παρασκευήν; (*Βίος Μακρίνας*, 21.17-20.210-12).

⁵⁰⁵ Για το ζήτημα αυτό βλ. Rousseau, σελ. 7-8.

επιστολές, γεγονός που όταν αποκαλύφθηκε, προκάλεσε την οργή του Βασιλείου⁵⁰⁶. Η επιστολή που του απεύθυνε είναι γραμμένη σε πολύ έντονο και επιτιμητικό ύφος, παρόλα αυτά δεν του καταλογίζει κακή πρόθεση, παρά μόνο αφέλεια:

Ταῦτα τῆς σῆς ἀπλότητος καθαπτόμενος ἔγραψα, ἦν ἄλλως πρέπουσαν χριστιανοῖς, τῷ παρόντι καιρῷ ὁρῶ μὴ ἀρμόζουσαν, ἵνα πρὸς γοῦν τὸ ἐφεξῆς ἑαυτὸν τε φυλάττοις κάμου φειδῆ, ἐπειδὴ, δεῖ γάρ με πρὸς σέ μετὰ παρρησίας εἰπεῖν, ἀναξιόπιστος εἶ τῶν τοιούτων διάκονος (επ. 58.25-9).

Η εμπιστοσύνη του Βασιλείου στις ικανότητες του αδελφού του δεν αποκαταστάθηκε ποτέ. Είναι χαρακτηριστικό ότι χρόνια αργότερα, όταν πια και ο Γρηγόριος είχε γίνει επίσκοπος, σε επιστολή του αναφέρει πως δεν μπορεί να του έχει εμπιστοσύνη λόγω της απειρίας και της αφέλειάς του, παρότι πάλι του αναγνωρίζει θετικά στοιχεία και ικανότητες:

Ἐγὼ μὲν γὰρ οὔτε τοὺς συναπερχομένους αὐτῷ ὁρῶ καὶ αὐτὸν γινώσκω παντελῶς ἄπειρον ὄντα τῶν κατὰ τὰς Ἐκκλησίας, καὶ εὐγνώμους μὲν ἀνδρὶ αἰδέσιμον αὐτοῦ καὶ πολλοῦ ἀξίαν τὴν συντυχίαν ὑψηλῶ δὲ καὶ μετεώρῳ, ἄνω που καθημένῳ καὶ διὰ τοῦτο ἀκούειν τῶν χαμόθεν αὐτῷ τὴν ἀλήθειαν φθεγγομένων μὴ δυναμένῳ, τί ἂν γένοιτο ὄφελος τοῖς κοινοῖς παρὰ τῆς τοῦ τοιούτου ἀνδρὸς ὁμιλίας, ὃς ἀλλότριον ἔχει θωπείας ἀνελευθέρου τὸ ἦθος; (Επ. 206.15-23)

Την επίδραση του Βασιλείου πρεσβυτέρου στον γιο του Γρηγόριο μπορούμε να την ανιχνεύσουμε εμμέσως. Και εκείνου ο βίος ακολούθησε παρόμοια τροχιά με του Βασιλείου και του Ναυκρατίου. Πριν εγκαταλείψει τον κόσμο και αναλάβει την επισκοπή της Νύσσας, ο Γρηγόριος εργάστηκε ως ρητοροδιδάσκαλος στη Νεοκαισάρεια. Μάλιστα παντρεύτηκε –ήταν το μοναδικό από τα αγόρια του Βασιλείου και της Εμμελείας που σύναψε γάμο– αλλά η σύζυγός του πέθανε πολύ νωρίς⁵⁰⁷. Για τον Γρηγόριο άλλωστε το ιδανικό της *κατ' ἀρετὴν ζωῆς* μπορούσε να επιτευχθεί και μέσα

⁵⁰⁶ Μας σώζονται δύο επιστολές του Βασιλείου, η 59^η και η 60^η, που απευθύνονται στον θείο του, ο οποίος επίσης ονομαζόταν Γρηγόριος. Σε αυτές δηλώνεται η στενή τους σχέση (*ἐν πατρὸς γέγονας χώρα*, επ. 59.1.13) και υπογραμμίζεται η αξία των οικογενειακών δεσμών.

⁵⁰⁷ J. Daniélou, “Le Mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie”, *Revue des etudes augustiniennes* 2 (1956), σελ. 71-78.

στον γάμο⁵⁰⁸. Δημιουργώντας την δική του οικογένεια, ο Γρηγόριος φιλοδοξούσε να πετύχει ό,τι επεδίωκε η Μακρίνα που *φύλασσε éαυτὸν* στον γυναικωνίτη της μητέρας της. Στο τέλος πάντως και εκείνος άφησε την διδασκαλία της ρητορικής και τον κόσμο και αφιερώθηκε στα πράγματα της Εκκλησίας. Έτσι μόνο ο Πέτρος ο ορφανός, το αγόρι που γεννήθηκε μετά από τον θάνατο του πατέρα του και ανατράφηκε από την αδελφή του μακριά από τις σειρήνες της πόλης, αφιερώθηκε εξ αρχής και αποκλειστικά με τα εκκλησιαστικά πράγματα χωρίς να δραστηριοποιηθεί καθόλου στον κόσμο, χωρίς να ασχοληθεί καθόλου με την τέχνη που εξασκούσε ο πατέρας του.

5.1.11 Συμπεράσματα

Ο Βασίλειος ο πρεσβύτερος πέθανε μάλλον νωρίς, πολύ νωρίς συγκριτικά με τον Γρηγόριο τον Πρεσβύτερο, και δεν μπόρεσε να διαμορφώσει τις ζωές των τέκνων του σύμφωνα με τις αντιλήψεις και τις προτεραιότητές του. Παρόλα αυτά οι απόψεις και οι επιθυμίες του καθόριζαν τις κινήσεις των παιδιών για πολλά χρόνια, ειδικά των αγοριών. Γιατί αν η Μακρίνα, μετά των θάνατο του μνηστήρα και του Βασιλείου, χρησιμοποίησε την πατρική επιθυμία ως ασπίδα για να αποκρούει όσους προσπαθούσαν να την αποσπάσουν από τον ασκητισμό της, ο Βασίλειος, ο Ναυκράτιος και ο Γρηγόριος μοιάζουν να προσπαθούν να ανταποκριθούν στις πατρικές επιταγές. Η σκιά του πατέρα βάραινε πάνω τους – η *patria potestas* δεν αναιρέθηκε με τον θάνατο του Βασιλείου. Μόνο αφού πέτυχαν στη ρητορική και τη διδασκαλία, μόνο όταν απέδειξαν τις

⁵⁰⁸ Ο ενάρετος συζυγικός βίος έρχεται αμέσως μετά την *άληθῆ παρθενία* στην αξιολογική κλίμακα που παραθέτει ο Γρηγόριος στον *Περὶ Παρθενίας Λόγο*, δες και M. Barnes, “‘The Burden of Marriage’ and Other Notes on Gregory of Nyssa’s *On Virginity*”, *Studia Patristica* n.s.37:2 (2001), σελ. 12-19, J. Gribbaumont, “Le panégyrique de la virginité: Oeuvre de Jeunesse de Grégoire de Nysse”, *Revue d’ascétique et de mystique* 43 (1967), σελ. 249-66, Valerie A. Karras, “A Re-evaluation of Marriage, Celibacy and Irony in Gregory of Nyssa’s *On Virginity*”, *JECS* 13:1, σελ. 111-21, το οποίο ανασκευάζει τις θέσεις που διατυπώνει ο Mark D. Hart στο “Reconciliation of Body and Soul: Gregory of Nyssa’s Deeper Theology of Celibate Life”, *Heythrop Journal* 33 (1992), σελ. 1-19, θεωρώντας ότι ο Γρηγόριος Νύσσης ειρωνεύεται τον παρθενικό βίο και κατ’ επέκταση τον κοινοβιακό μοναχισμό του αδελφού του. Από την θέση αυτή του Hart ξεκινάει την δική της ανάγνωση του *Περὶ Παρθενίας* και η Virginia Burrus, *Begotten not Made*, σελ. 84-97. Την ανάγνωση της Burrus αποδομεί πλήρως η Marwenna Ludlow στο *Gregory of Nyssa, Ancient and (Post)modern*, Οξφόρδη 2007, σελ. 195-201.

ικανότητές τους σε αυτό το πεδίο που διέπρεπε ο πατέρας τους, αφού ικανοποίησαν την πατρική φιλοδοξία, μόνο τότε ένωσαν ελεύθεροι για να καταπιαστούν με έναν άλλο, εντελώς διαφορετικό τομέα, στον οποίο διέπρεπαν επί γενιές οι γυναίκες της οικογένειας. Και αν ο νεαρός Ναυκράτιος προτίμησε να ασχοληθεί με τα πνευματικά ακολουθώντας τις συμβουλές της μητέρας του, μιας γυναίκας που ήξερε από αυτά τα πράγματα, καθώς ζούσε μέσα σε όνειρα και θαύματα και καθοδηγούσε ήδη την Μακρίνα, ο Βασίλειος προτίμησε να αποστασιοποιηθεί. Κατά την γνώμη μου, ο Βασίλειος επιχείρησε να προσθέσει στον μοναχισμό τις αξίες και το πνεύμα που του είχε μεταλαμπαδέσει ο πατέρας του. Έτσι ο ασκητισμός του Βασιλείου δεν είναι ο εσωστρεφής της Μακρίνας, αλλά εξωστρεφής και κοινωνικός με αίσθηση της ευθύνης απέναντι στην Εκκλησία και την κοινωνία.

5.2 Πάτραρχος και Ποιμήν:

Γρηγόριος ο πρεσβύτερος

Ἐπειδὴ πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης σύγκειται
 ἐκ μητέρων καὶ τέκνων
 μητέρες καὶ τέκνα ἄς εἴπωσιν
 ἄν δικαίως ἡ χριστιανικὴ θρησκεία
 δὲν ἐπικράτησεν ἐπὶ τῆς γῆς.
 Ἄλ. Παπαδιαμάντης

5.2.1 Εισαγωγή

Μέχρι το 374, οπότε ο πατέρας του πέθανε σε ηλικία σχεδόν 100 ετών, ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός ή Θεολόγος, όπως έμεινε γνωστός στους πιστούς της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας μετά τον 6^ο αιώνα, ζούσε σύμφωνα ή αντίθετα με την πατρική επιθυμία, σε συνάρτηση με εκείνη δηλαδή και όχι αυτόνομα. Η σχέση αυτή, περίπλοκη και δυσπερίγραπτη, τροφοδότησε και τροφοδοτεί την σκέψη και την φαντασία των ερευνητών –όπως άλλωστε τροφοδοτούσε την σκέψη και την φαντασία του ίδιου του Γρηγορίου. Δεκάδες κείμενά του, ρητορικοί λόγοι, επιστολές και ποιήματα, στρέφονται γύρω από το πρόσωπο του πατέρα του και μας δίνουν όχι μόνο υλικό για την μελέτη μας, αλλά καθορίζουν ουσιαστικά και το πλαίσιο στο οποίο κινούμαστε, όταν επιχειρούμε να μιλήσουμε για το συγκεκριμένο θέμα⁵⁰⁹. Και δεν είναι μόνο τα συναισθήματα του γιου, τα οποία διαμέσου των λέξεων και της δύναμης του ταλέντου του έφτασαν ως τις μέρες μας χωρίς να χάσουν τίποτα από την ένταση και την επιρροή τους, αλλά ο κυκλωτικός τρόπος με τον οποίο λειτούργησε: μιλώντας για το ίδιο θέμα, τον ίδιο άνθρωπο, τα ίδια γεγονότα από διαφορετική θέση, σε διαφορετικά ακροατήρια, με διαφορετικά μέσα και τρόπους σε διαφορετικούς χρόνους, περιέκλεισε το πεδίο αφήνοντας σε μας πολύ λίγες δυνατότητες να ελιχθούμε και να αναζητήσουμε μια καινούργια και διαφορετική, πιο

⁵⁰⁹ Μια καλή εισαγωγή στα βασικά αυτοβιογραφικά κείμενα του Γρηγορίου αποτελεί το άρθρο του J. Bernardi, “Trois autobiographies de saint Grégoire de Nazianze”, *L'invention d l'Autobiographie. H'Hésiode à saint Augustin. Actes du deuxième colloque de l'Équipe de recherche sur l'hellénisme post-classique*, επ. Marie-Françoise Baslez, Ph. Hoffmann, L. Pernot, Παρίσι 1993, σελ. 155-163.

κατατοπιστική για μας τους μεταγενέστερους ίσως, οπτική γωνία. Δεν είναι τυχαίο, συνεπώς, που παρά το εύλογο ενδιαφέρον για την δυσλειτουργική σχέση ενός Πατέρα της Εκκλησίας με τον πατέρα του, ελάχιστα είναι εκείνα που έχουν λεχθεί και να κινούνται σε διαφορετικό μήκος κύματος από εκείνο του Γρηγορίου⁵¹⁰. Από την καταπίεση στην οργή και την φυγή και μετά η μεταστροφή και η επιστροφή και τέλος η συνεργασία – καθοδήγηση του πατέρα από τον γιο, όλα τα ερμηνευτικά σχήματα και τα συναισθήματα έχουν ήδη περιγραφεί ή υπονοηθεί από τον ίδιο τον Ναζιανζηνό σε ένα ή σε περισσότερα από τα έργα του. Έτσι, το μόνο που πραγματικά μας απομένει είναι η ενστικτώδης αμφισβήτηση και η καχυποψία απέναντι σε έναν ταλαντούχο και αναμφίβολα γοητευτικό άνθρωπο, ο οποίος με την συγγραφική του δεινότητα καθόρισε σε μέγιστο βαθμό την εικόνα που είχαν για τον ίδιο οι σύγχρονοι αλλά και έχουν οι μεταγενέστεροί του.

Οι ρητορικοί λόγοι, γραμμένοι για να εκφωνηθούν ενώπιον ακροατηρίου, δεν ενδείκνυνται για εκμυστηρεύσεις, σχόλια και αποκαλύψεις οικογενειακών σχέσεων και μυστικών. Παρόλα αυτά ο Γρηγόριος ο πρεσβύτερος και η σχέση με τον γιο του είναι η αφορμή και το θέμα πολλών ομιλιών του Ναζιανζηνού.

Ιδιαίτερα σημαντικοί είναι οι επιτάφιοι λόγοι⁵¹¹. Κατά τα τέλη του 368 ο Γρηγόριος εκφώνησε τον επιτάφιο που έγραψε για τον μικρότερο αδελφό του, τον Καισάριο⁵¹², ενώ λίγους μήνες αργότερα, μέσα στο 369, έχασε και την μεγαλύτερη αδελφή του, την Γοργονία⁵¹³. Ο επιτάφιος λόγος που συνέθεσε για εκείνη είναι ο αρχαιότερος για Χριστιανή κι έχει συμβάλει στην εξέλιξη τουλάχιστον της γυναικείας αγιολογίας⁵¹⁴. Πιο σημαντικός για το θέμα μας είναι φυσικά ο επιτάφιος που συνέθεσε

⁵¹⁰ The prominent role father and friend (Βασίλειος Καισαρείας) both play in his biography is –we too easily forget– largely scripted by himself, παρατηρεί ο Neil McLynn, “A Self-Made Holy Man: The Case of Gregory Nazianzenos”, *J ECS* 6.3 (1998), σελ. 468.

⁵¹¹ Για τους επιτάφιους λόγους του Γρηγορίου βλ. Rosemary Radford Ruether, *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher*, Οξφόρδη 1969, σελ. 112-20, καθώς και το εξαιρετικό άρθρο του T. Hägg, “Playing with expectations: Gregory’s funeral orations on his brother, sister and father”, *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, εκδ. Jostein Børtnes και T. Hägg, Κοπεγχάγη 2006, σελ. 133-151.

⁵¹² Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Εἰς Καισάριον*, εκδ. Marie-Ange Calvet-Sebasti, Παρίσι 1995.

⁵¹³ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Εἰς Γοργονίαν*, εκδ. Marie-Ange Calvet-Sebasti, Παρίσι 1995.

⁵¹⁴ Virginia Burrus, “Life after death: The martyrdom of Gorgonia and the birth of female hagiography”, *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, σελ. 153-170.

για τον πατέρα του το 374⁵¹⁵. Εδώ δεν στέκεται μόνο στον εκλιπόντα, αλλά αποτελεί ταυτοχρόνως και ένα εγκώμιο της μητέρας⁵¹⁶: ο Γρηγόριος περιγράφει με λεπτομέρειες τους γονείς του, τις μεταξύ τους σχέσεις, αλλά και τις σχέσεις του ίδιου με εκείνους. Τέλος, πληροφορίες για τον Γρηγόριο τον πρεσβύτερο αντλούμε κι από τον επιτάφιο λόγο *Εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον*⁵¹⁷, καθώς ο γέρον επίσκοπος της Ναζιανζού αφενός είχε παίξει σημαντικό ρόλο στην εκλογή του Βασιλείου στον επισκοπικό θρόνο της Καισαρείας, και αφετέρου οι δυο τους είχαν συμμαχήσει στην παρά την θέλησή του εκλογή του Γρηγορίου ως μητροπολίτη Σασιμίων.

Επιπλέον, ο Γρηγόριος είχε εκφωνήσει λόγους όταν εξελέγη επίσκοπος και επέστρεψε από την εκούσια εξορία του στον Πόντο κατά την χειροτονία του⁵¹⁸ και αργότερα, μετά την ανάληψη των καθηκόντων του βοηθού επισκόπου Ναζιανζού δίπλα στον πατέρα του⁵¹⁹ και ακόμα στα πλαίσια της προσπάθειάς του να αρθεί το σχίσμα μεταξύ του επισκόπου πατέρα του και των μοναχών της περιοχής. Όλοι αυτοί οι λόγοι μας παρέχουν πολύ χρήσιμες πληροφορίες.

Όλοι αυτοί οι λόγοι, δεν πρέπει να ξεχνάμε, εκφωνήθηκαν στο εκκλησίασμα και μάλιστα οι περισσότεροι στο ποίμνιο της Ναζιανζού, μιας μικρής πόλης όπου τα μέλη της οικογένειας του Γρηγορίου ήταν τοπικές διασημότητες. Οι κάτοικοι της περιοχής τους γνώριζαν όλους πολύ καλά, παρακολουθούσαν τις ζωές τους, σχολίαζαν και

⁵¹⁵ *Επιτάφιος εἰς τὸν πατέρα*, PG 35. 985-1044.

⁵¹⁶ Πολλές ερμηνείες έχουν δοθεί για τον λόγο που ο Γρηγόριος αφιερώνει τόσο χώρο στην μητέρα του. Ο Gallay, *La vie de S. Grégoire de Nazianze*, Παρίσι 1943, σελ. 125, το αποδίδει στη σημασία που είχε η Νόννα για τον γιο της σε αντίθεση με τον πατέρα: ο McGuckin, *Gregory of Nazianzus*, σελ. 225, πιστεύει ότι η ομιλία ξαναδουλεύτηκε αργότερα, όταν η Νόννα πια είχε πεθάνει, οπότε και δόθηκε μεγαλύτερη έκταση στα σημεία που αναφέρονταν σε κείνη· ο Hägg, ο.π., σελ. 141, υποστηρίζει ότι η Νόννα έχει πάρει την θέση των γονιών του Γρηγορίου του πρεσβυτέρου στον Επιτάφιο και για τον λόγο αυτό εγκωμιάζεται εκτενώς.

⁵¹⁷ *Εἰς τὸν Μέγαν Βασίλειον ἐπιτάφιος*, εκδ. J. Bernardi, Παρίσι 1992.

⁵¹⁸ Ομιλία 2 (Ἀπολογητικός), εκδ. J. Bernardi, Παρίσι 1978.

⁵¹⁹ Ομιλίες 9, 10, 12, εκδ. Marie Ange Calvet-Sebasti, Παρίσι 1995. Ο Bernardi, *La Prédication des Pères Cappadociens: Le Prédicateur et son auditoire*, PFL 530, Montpellier 1968, μ. II, σελ. 113-116, αμφισβήτησε την παραδοσιακή χρονολόγηση των ομιλιών αυτών, υποστηρίζοντας ότι προηγείται η 10^η της 9^{ης}. Με την άποψή του συμφωνεί και η εκδότρια των ομιλιών. Ο J. A. McGuckin αντιθέτως, *Gregory of Nazianzus*, σελ. 192-3, την υποστηρίζει με πειστικά επιχειρήματα.

κουτσομπόλευαν. Αυτούς έχει καταρχήν μπροστά του ο Γρηγόριος και προσπαθεί να τους πείσει επιβεβαιώνοντας ή αναιρώντας την εικόνα που είχαν ήδη σχηματίσει. Παράλληλα όμως θα ενδιαφερόταν και για τους αναγνώστες των έργων του, τους μακρινούς κι άγνωστους, εκείνους με τους οποίους τον χώριζε ο χώρος και ο χρόνος⁵²⁰. Ο Ναζιανζηνός είχε συνείδηση ότι ζούσε σε μια «οικουμενική» αυτοκρατορία, ότι ήταν μέλος μιας οικουμενικής θρησκείας, τον απασχολούσαν οικουμενικά προβλήματα και είχε συνηθίσει να απευθύνεται σε ένα οικουμενικό ακροατήριο, είτε σαν θεολόγος, είτε σαν ρήτορας, είτε σαν ποιητής. Γι' αυτό άλλωστε ο ίδιος φρόντισε την έκδοση των έργων του και διόρθωσε πολλούς από τους λόγους του εκ των υστέρων.

Η ποίηση έχει διαφορετικούς στόχους από την ρητορική, μετέρχεται άλλα μέσα και στοχεύει σε ιδιαίτερο κοινό και σε μικρά ακροατήρια και επιπλέον ήταν το πλέον κατάλληλο λογοτεχνικό είδος για να «μονολογήσει» κανείς, να εκφράσει τις σκέψεις και τα συναισθήματά του χωρίς να τα απευθύνει κάπου συγκεκριμένα, όπως συμβαίνει με τους ρητορικούς λόγους και τις επιστολές, και ως εκ τούτου είναι πιο κατάλληλη για εκμυστηρεύσεις. Το ποιητικό corpus του Ναζιανζηνού⁵²¹ περιλαμβάνει δεκάδες επιτύμβια ποιήματα για τον πατέρα και την μητέρα του, τα αδέρφια του, τους φίλους του, αλλά και για τον εαυτό του, όπου αναπολεί παλαιά περιστατικά και περιγράφει την ποιότητα και το ήθος των νεκρών. Πολύ σημαντικά είναι τα δυο πολύστιχα αυτοβιογραφικά ποιήματα γνωστά ως *De rebus suis* και *De vita sua*⁵²². Γραμμένα σε αυστηρή αττική διάλεκτο, αφηγούνται τα πάθη και τις δοκιμασίες που υπέστη, για πολλές από τις οποίες οι ευθύνες αποδίδονται στον πατέρα⁵²³.

⁵²⁰ Βλ. N. B. McLynn, "The Voice of Conscience: Gregory of Nazianzus in Retirement", *Vescovi e Pastori in epoca teodosiana*, τ. 2, (*Studia Ephemeridis Augustianum* 58), Ρώμη 1997, σελ. 299-301.

⁵²¹ Η ποίηση του Γρηγορίου έχει γενικά υποτιμηθεί από τους νεότερους κριτικούς, ενδεικτικό είναι το κατά τα άλλα χρήσιμο άρθρο της Cecilia Milavanovic-Barham, "Gregory of Nazianzus: Ars Poetica (In suos versus: Carmen 2.1.39)" *J ECS* 5.4 (1997), σελ. 497-510. Τα τελευταία χρόνια όμως επιχειρείται μια νέα προσέγγιση της ποιητικής τέχνης του Ναζιανζηνού και οι αποφάνσεις των μελετητών έχουν αποκτήσει θετικό πρόσημο, ενδ. Βλ. J. A. McGuckin, "Gregory: The Rhetorician as a Poet", *Images and Reflections*, σελ. 193-212 και το έργο του Chr. Simelidis, *Selected Poems of Gregory of Nazianzus*, Göttingen 2009, ιδιαίτερα δε η εισαγωγή, σελ. 21-99, όπου και περαιτέρω βιβλιογραφία.

⁵²² Εκδ. Chr. Jungk, Χαϊλδεβέργη 1974.

⁵²³ Για τα αυτοβιογραφικά ποιήματα του Γρηγορίου, βλ. M. Hinterberger, *Autobiographische traditionen in Byzanz*, Βιέννη 1999, σελ. 68-73.

Ο Γρηγόριος είχε ένα ευρύ δίκτυο φίλων με τους οποίους αλληλογραφούσε καθ' όλη την διάρκεια της ζωής του. Για την έρευνά μας όμως ιδιαίτερης σημασίας είναι η επιστολή που απευθύνει στον Καισάριο, την εποχή που ο τελευταίος ήταν μέλος της αυλής του Ιουλιανού⁵²⁴.

Η πληθώρα των αυτοβιογραφικών αναφορών του Γρηγορίου που φανερώνουν την ένταση της εσωτερικής του ζωής και βέβαια η σημασία των ιστορικών στιγμών που πρωταγωνίστησε, είναι οι κυριότεροι λόγοι που ώθησαν πολλούς σύγχρονους λόγιους να χτυπήσουν τα πλήκτρα της γραφομηχανής –ή του πληκτρολογίου– τους και να συνθέσουν νέες αφηγήσεις του βίου του.

Η βιογραφία του P. Gallay⁵²⁵ παραμένει ακόμα και σήμερα, έξι δεκαετίες μετά την έκδοσή της, βιβλίο αναφοράς για τους μελετητές του έργου του Γρηγορίου, αλλά και για κείνους του πρώιμου Βυζαντίου και της Ανατολικής Χριστιανοσύνης εν γένει, γεγονός που από μόνο του αποδεικνύει την σημασία του έργου. Ο J. Bernardi στην δική του προσπάθεια⁵²⁶ στηρίζεται στις σύγχρονες εκδόσεις του ναζιανζηνού corpus και χρησιμοποιεί τα συμπεράσματα, στα οποία κατέληξε η έρευνα στο μεταξύ, αλλά η οπτική του πολύ λίγο διαφοροποιείται από του Gallay. Παρόλα αυτά αποδείχτηκε πολύ χρήσιμο εργαλείο στη δική μου έρευνα, καθώς διευκρινίζει προβλήματα χρονολόγησης έργων και πράξεων και τοποθετεί τον ήρωα και τους περί αυτόν στην εποχή και τον τόπο τους, καθαρίζοντας και διευρύνοντας το οπτικό μας πεδίο. Επιπλέον επιχειρεί να σκιαγραφήσει το πορτραίτο του Γρηγορίου πρεσβυτέρου και την σχέση του με τον γιο του και να φωτίσει αθέατες πλευρές του χαρακτήρα του Θεολόγου.

Το βιβλίο της Rosemary Radford Ruether⁵²⁷ συνεχίζει να αποτελεί μια καλή εισαγωγή στο συγγραφικό έργο του Ναζιανζηνού, αλλά από τις περιορισμένες βιογραφικές πληροφορίες που μας παρέχει η συγγραφέας απουσιάζει παντελώς ο πατέρας και η επίδραση στη ζωή του γιου του.

Αντιθέτως στην πιο πρόσφατη βιογραφία του Γρηγορίου⁵²⁸, ο J. A. McGuckin ασχολείται επί μακρόν με τον πατέρα και την σχέση του με τον γιο. Με μόνο

⁵²⁴ Εκδ. P. Gallay, τ. 1, Παρίσι 1969, σελ. 8-10,

⁵²⁵ P. Gallay, *La vie de S. Grégoire de Nazianze*, Παρίσι 1943.

⁵²⁶ J. Bernardi, *S. Grégoire de Nazianze: Le théologien et son temps*, Παρίσι 1995.

⁵²⁷ Rosemary Radford Ruether, *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher*, Οξφόρδη 1969.

⁵²⁸ J. A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*, Νέα Υόρκη 2001.

μειονέκτημα την συμπάθεια που δείχνει ο συγγραφέας προς τον ήρωά του, το συγκεκριμένο βιβλίο ήταν πολύ χρήσιμο στην εργασία μου, καθώς ο McGuckin αποκωδικοποιεί σύμβολα και σχήματα βοηθώντας μας να εμβαθύνουμε καλλίτερα στα πρόσωπα και τις μεταξύ τους σχέσεις.

Αν και δεν σκοπεύω να αναφερθώ σε άρθρα, συλλογικούς τόμους ή έργα που ασχολούνται επί μέρους με τον Γρηγόριο ή το έργο του, θα πρέπει εδώ να κάνω μια εξαίρεση. Γιατί ο R. Van Dam μπορεί να μην έχει συγγράψει τον βίο του Γρηγορίου Ναζιανζηνού, αλλά στο πλαίσιο μιας ιστορίας συναισθημάτων και σχέσεων της Καππαδοκίας της Ύστερης Αρχαιότητας που αποπειράθηκε να συγγράψει⁵²⁹, αφιερώνει πολλές σελίδες στις σχέσεις των μελών της οικογένειας του Γρηγορίου μεταξύ τους και με φιλικά τους πρόσωπα. Κάποιες φορές μονοδιάστατο, σχεδόν εμμονικό στα κριτήρια και τα συμπεράσματά του, το βιβλίο αυτό τροφοδότησε και προκάλεσε γόνιμα την σκέψη και την κρίση μας.

5.2.2 Γρηγόριος ο πρεσβύτερος και Νόννα

Στην προσπάθειά μας να προσεγγίσουμε τον Γρηγόριο τον πρεσβύτερο ερχόμαστε αντιμέτωποι με το στενό πλαίσιο, στο οποίο αναφερθήκαμε στην αρχή του κεφαλαίου. Δεν ξέρουμε τίποτα για τον βίο του πριν από τον γάμο του με τη Νόννα, πέρα από το γεγονός ότι:

ρίζης ἐγένετο βλάστημα οὐκ ἐπαινετῆς, οὐδὲ εὐφροῦς εἰς εὐσέβειαν (...) οὐδὲ ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Θεοῦ πεφυτευμένης (Ομ. 18, 5, σ. 889 D).

Ο Γρηγόριος πίστευε ότι ο άνθρωπος αναγεννάται μετά την προσχώρησή του στον Χριστιανισμό και την βάπτισή του και συνεπώς ο πατέρας του νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησε, καὶ ἀπολωλὼς ἦν καὶ εὐρέθη (Λουκά, ΙΕ', 24), όταν νυμφεύθηκε τη Νόννα. Είναι λοιπόν λογικό να ξεκινάει στον επιτάφιο για τον πατέρα την ζωή του εκλιπόντος από τη στιγμή που παντρεύτηκε: ό,τι αξίζει να επαινεθεί ή έστω να αναφερθεί από την μακρά ζωή αυτού του ανθρώπου, προέκυψε μετά τον γάμο του, έχει την αφετηρία στον γάμο του και πηγάζει από την Νόννα, την *ἀνδρεία γυναίκα*. Αν η Νόννα, όπως παρατηρεί

⁵²⁹ R. Van Dam, *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*, Pennsylvania 2003.

ο Τ. Hägg⁵³⁰, έχει πάρει τη θέση των γονιών του συζύγου της στον *Επιτάφιο*, γιατί προσηλυτίζοντάς τον τόν κύησε και τον ξαναγέννησε εν Χριστώ, τότε ο γάμος τους είναι στην πραγματικότητα μια πράξη πνευματικής υιοθεσίας και πνευματικής εξουσίας, η οποία διαγράφει όλα τα προηγούμενα στη ζωή του συζύγου της και επαναπροσδιορίζει τα γνωστά σχήματα και τις σχέσεις. Μπορεί λοιπόν ο Γρηγόριος ο πρεσβύτερος να είναι *κεφαλή* της συζύγου του, αλλά η σχέση τους είναι στην πραγματικότητα ισότιμη *διὰ τὸ τῆς ἀρετῆς ἰσόρροπον καὶ ὁμότιμον*⁵³¹. Αλλά η απλή ισοτιμία, από ένα σημείο και μετά δεν αρκεί, όπως δεν αρκεί η αρετή από μόνη της. Χρειάζεται και πίστη, ορθή πίστη, την οποία κατείχε η Νόννα, οπότε:

Τῷ δὲ οὐ συνεργὸς μόνον ἢ παρὰ Θεοῦ δοθεῖσα (ἦττον γὰρ τοῦτο θαυμαστόν), ἀλλὰ καὶ ἀρχηγὸς γίνεται, ἔργῳ τε καὶ λόγῳ πρὸς τὰ κράτιστα δι' ἑαυτῆς ἄγουσα· καὶ τὰ μὲν ἄλλα τοῦ ἀνδρὸς κρατεῖσθαι νόμῳ συζυγίας ἄριστον κρίνουσα, τῆς εὐσεβείας δὲ οὐκ αἰσχυρόμενη παρέχειν ἑαυτὴν καὶ διδάσκαλον (Ομ. 18, 8, σ. 993 Β).

Πνευματική μητέρα, αρχηγός, διδάσκαλος: η Νόννα διατήρησε ανέπαφο το παραδοσιακό κέλυφος του ελληνορωμαϊκού γάμου, ανέτρεψε όμως τις σχέσεις εντός της οικογένειας, αφήνοντας στον σύζυγό της τον δεύτερο ρόλο του μαθητή και του ακολούθου και κρατώντας η ίδια τα σκήπτρα της πρωτοκαθεδρίας. Η ηγεσία όμως αυτή δεν ήταν παρά το μέσον για την επίτευξη του τελικού στόχου, της ολοκληρωτικής δηλαδή υποταγής του συζύγου της. Και πράγματι, εκείνος αποδέχτηκε την πίστη της, βαπτίστηκε, χειροτονήθηκε, ανέβηκε στον θρόνο της πόλης τους, με μια λέξη: ηττήθηκε. Και μπορεί ο γιος να παρακινεί το εκκλησίασμα *θαυμάζειν δὲ πλέον τὸν ἔκοντι ἠττώμενον*⁵³², αλλά γεγονός παραμένει ότι η νέα ζωή του προσήλυτου, η πατρότητα και η όλη του θητεία ως επισκόπου, δεν ήταν παρά το αποτέλεσμα μιας δεινής ήττας, που μπορεί οι πιστοί να μην την ήξεραν ή να μην είχαν συνειδητοποιήσει το μέγεθός της, ο Γρηγόριος όμως πάντα το ήξερε και πάντα το μετρούσε και το υπολόγιζε.

⁵³⁰ T. Hägg, “Playing with Expectations: Gregory’s Funeral Orations on his Brother, Sister and Father”, *Gregory of Nazianzus. Images and Reflections*, εκδ. J. Bortnes, T. Haag, Κοπεγχάγη 2006, σελ. 133-151.

⁵³¹ Ομ. 18, 7, σ. 993 Α.

⁵³² Ομ. 18, 8, σ. 993 Β.

Και όμως ο Γρηγόριος ο πρεσβύτερος ήταν δυναμικός και δραστήριος, τυπικό παράδειγμα «νέου ανθρώπου»⁵³³, που εκμεταλλεύτηκε τις ευνοϊκές συνθήκες που δημιούργησε ο Κωνσταντίνος για τους Χριστιανούς, επιτυγχάνοντας την οικονομική και κοινωνική του άνοδο. Ο γάμος του φαίνεται ότι ήταν μια καλά υπολογισμένη κίνηση: η Νόννα, όπως και εκείνος, βρισκόταν σε αρκετά ώριμη ηλικία⁵³⁴ κι ανήκε σε πλούσια χριστιανική οικογένεια της περιοχής, ενώ εκείνος ήταν μέλος μιας μικρής θρησκευτικής κάστας, των Υψισταρίων, μιας μειξής μονοθεϊστικού παγανισμού και ιουδαϊσμού με στοιχεία περσικής λατρείας⁵³⁵. Ο γάμος αυτός έδινε την δυνατότητα στον φιλόδοξο Γρηγόριο να εκμεταλλευτεί τις θετικές προοπτικές που είχαν παρουσιαστεί για τους Χριστιανούς και να δημιουργήσει την δική του δυναστεία.

Οι γάμοι μεταξύ Χριστιανών και Εθνικών δεν ήταν ασυνήθιστοι από τα αποστολικά ακόμα χρόνια, αλλά η απόφασή του να νυμφευτεί μια Χριστιανή αποξένωσε τον Γρηγόριο τον πρεσβύτερο από την οικογένειά του. Σε αυτό θα συνέβαλε και η στάση της Νόννας, η οποία ακολουθώντας πιστά όσα όρισε ο απ. Παύλος⁵³⁶, παρέμεινε με τον σύζυγό της και προσπάθησε συστηματικά να τον αποκόψει από το παρελθόν και να τον εντάξει στο δικό της περιβάλλον για να τον προσηλυτίσει. Οι σχέσεις της με την πεθερά της, την γυναίκα που συμβόλιζε και προσωποποιούσε την προ γάμου ζωή του άνδρα της, κάθε άλλο παρά φιλικές ήταν. Ο Ναζιανζηνός διαβεβαιώνει ότι η μητέρα του:

⁵³³ Ο όρος του P. Brown, βλ. *Ο Κόσμος της Ύστερης Αρχαιότητας, 150-750 μ.Χ.*, ελλ. μτφρ. Ελένη Σταμπόγλη, Αθήνα 1999, κυρίως σελ. 27-54, όπου περιγράφεται ο νέος άνθρωπος του 4^{ου} αιώνα.

⁵³⁴ Ο R. Van Dam, *Families and Friends*, σελ. 88, υποθέτει ότι η Νόννα ήταν πολύ νεώτερη του συζύγου της στηριζόμενος σε στατιστικά στοιχεία και παραβλέποντας τις μαρτυρίες του Γρηγορίου που παρομοιάζει επανειλημμένως τους γονείς του με τον Αβραάμ και την Σάρα. Βλ. και την κριτική στον Van Dam του Hägg, ο.π., σελ. 144, υποσημ. 38.

⁵³⁵ St. Mitchell, "The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews and Christians in Late Antiquity", *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, επ. Polymnia Athanassiadi, M. Frede, Οξφόρδη 1999, σελ. 81-148. Χρήσιμο παραμένει και το λήμμα του G. Bareilles, "Hypsistaiens", *DTC* 7.1.572. Ο C. Bonis, "Was the Father of Gregory of Nazianzus of Greek or Hebrew Origin?", *ΚΑΘΗΗΤΡΙΑ. Essays Presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*, Porphyrogenitus 1988, σελ. 173-8, υποστηρίζει με επιχειρήματα, που δεν είναι πειστικά την θεωρία ότι ο Γρηγόριος ο πρεσβύτερος ήταν εβραϊκής καταγωγής.

⁵³⁶ Α' Κορ. 7. 12-17. Βλ. τον κατατοπιστικό σχολιασμό του χωρίου από τον R. F. Collins, *First Corinthians*, [Sacra Pagina Series, τ. 7, εκδ. D. J. Harrington s.j.], Minnesota 1999, σελ. 265-73.

τὸ μήποτε ἐμβληθῆναι ἢ χεῖλη μιγῆναι χερσὶν ἑλληνικοῖς ἢ χεῖλεσι μηδὲ τῆς τᾶλλα κοσμιωτάτης γυναικὸς καὶ οἰκειοτάτης, ἀλλὰ μηδὲ ἀλῶν κοινωνῆσαι, μὴ ὅτι ἐκοῦσαν ἀλλὰ μηδὲ βιασθεῖσαν, τοῖς ἀπὸ βεβήλω καὶ ἀνάγνου τραπέζης (ομ. 18, 10, στ. 996 C).

Οι προσπάθειες της Νόννας απέδωσαν. Ο σύζυγός της αποφάσισε να βαπτισθεί και να πάρει το όνομα του τοπικού αγίου, του Γρηγορίου του Θαυματουργού. Αποφάσισε να ακολουθήσει την σύζυγό του, να την βάλει στην θέση της μητέρας του και να διαρρήξει κάθε δεσμό με την οικογένειά του υπομένοντας τις συνέπειες: *καὶ μητρὸς καὶ οὐσίας ἐκπεσεῖν ἄχρι τινός*⁵³⁷, μας πληροφορεί ο γιος του.

Ο Γρηγόριος επαινεί τον ζήλο που επέδειξε ο πατέρας του προσερχόμενος στη νέα πίστη, αλλά κοιτάζει από απόσταση την ρήξη στις σχέσεις του με την μητέρα και την οικογένειά του. Είναι χαρακτηριστική η ψυχρότητα όταν δηλώνει ρητά: *τοῦτο μὲν ἦττον θαυμάζω*. Προσθέτει δε με αντικειμενικότητα εξωτερικῶ παρατηρητῆ ότι και πολλοί άλλοι αποκόπηκαν από τις οικογένειές τους για τον ίδιο λόγο. Το εθνικό παρελθόν του πατέρα αντιμετωπίζεται από τον γιο ως κηλίδα στην ιστορία της οικογένειας⁵³⁸, από την οποία διαχωρίζει την θέση την δική του και της μητέρας του που γεννήθηκαν Χριστιανοί. Ταυτοχρόνως, δεν αποσιωπά το στίγμα, κάτι που θα το καθιστούσε επαίσχυντο και σκοτεινό οικογενειακό μυστικό, αλλά υπενθυμίζοντάς το με κάθε ευκαιρία και με μέτρο, χωρίς να το μεγαλοποιεί και χωρίς να το υποβαθμίζει, το ξορκίζει καθιστώντας το απλή καθημερινή αλήθεια.

Υπάρχει όμως και κάτι ακόμα: ο Γρηγόριος δεν μπορεί να ταυτιστεί ή να αναμετρηθεί με τον πατέρα του στο πεδίο αυτό. Η ζωή του κύλησε σε αντίθετη κατεύθυνση. Παρά τις κατά καιρούς εντάσεις, την οργή, την ψυχρότητα, τις διενέξεις, ο Γρηγόριος ποτέ δεν βγήκε έξω από την οικογένεια, ποτέ δεν εγκατέλειψε τους γεννήτορές του και ειδικά την μητέρα του. Μπορεί κατά καιρούς να έφευγε, αλλά σύντομα επέστρεφε στην οικογενειακή εστία.

⁵³⁷ Ομ. 18, 5. 992 A-B.

⁵³⁸ Λέει χαρακτηριστικά στον *Ἐπιτάφιο εἰς τὸν Πατέρα*, 5. 889 D, *οὐ γὰρ αἰσχύνομαι τοῖς πρώτοις, τοῖς τελευταίοις θαρρῶν*.

5.2.3 Η Γοργονία

Ο Γρηγόριος, όπως και ο στενός του φίλος Βασίλειος, ήταν το πρώτο αγόρι, αλλά το δεύτερο παιδί της οικογένειας. Πρώτη γεννήθηκε η Γοργονία, η οποία, όπως παρατηρεί ο McGuckin⁵³⁹, συγκέντρωνε όλο τον δυναμισμό και τα χαρίσματα που συναντάμε και στις άλλες χριστιανές της Καππαδοκίας. Τελευταίος ήρθε στον κόσμο ο Καισάριος, ο πρόωρα χαμένος αδελφός, με τον οποίο ο Γρηγόριος είχε στενή σχέση και, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, είχε αναπτύξει προστατευτικά συναισθήματα απέναντί του.

Για την ανατροφή των παιδιών δεν διαθέτουμε πληροφορίες. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι τα πρώτα παιδικά χρόνια τα πέρασαν και οι τρεις υπό την επίβλεψη της μητέρας τους. Τότε η Νόννα θα είχε την ευκαιρία να τους μεταδώσει και τις βασικές αρχές της χριστιανική πίστης⁵⁴⁰. Και ενώ για τα αγόρια η παρουσία της μητέρας μειώθηκε όταν άρχισαν να πηγαίνουν σχολείο, για την Γοργονία θα έμενε η ίδια μέχρι τον γάμο της. Ο ρόλος του πατέρα σε εκείνη την ηλικία ήταν πιο διακριτικός, γινόταν όμως καθοριστικός σε ό,τι αφορούσε τον σχεδιασμό του μέλλοντός τους, της ενήλικης ζωής, τον γάμο δηλαδή της θυγατέρας και την εκπαίδευση και τον επαγγελματικό προσανατολισμό των αγοριών.

Από όσα μας αναφέρει ο Γρηγόριος συνάγουμε ότι η Νόννα σφράγισε τόσο την δική του ζωή, όσο και της αδελφής του. Όπως έχει επισημανθεί, ο Γρηγόριος δεν φαίνεται να είχε ιδιαίτερο δεσμό με την Γοργονία⁵⁴¹, δεν μοιράζονταν δηλαδή κοινές εμπειρίες και αναμνήσεις. Πράγματι ο αναγνώστης των επιτάφιων λόγων του Ναζιανζηνού αντιλαμβάνεται την απόσταση που τον χωρίζει από την αδελφή του. Η φόρτιση είναι μικρή, ίσως και ανύπαρκτη και γενικά δίνει την εντύπωση ότι παρακολουθούσε την ζωή της αδελφής του από μακριά, χωρίς να αναμειγνύεται ή να ταυτίζεται συναισθηματικά. Παρόλα αυτά για ένα πράγμα φαίνεται απολύτως βέβαιος: την σημασία που είχε η Νόννα στη ζωή της κόρης της. Η Νόννα ήταν το παράδειγμα από το οποίο εμπνεόταν η Γοργονία τόσο μέσα στην οικογένειά της, την σχέση με τον

⁵³⁹ Gregory of Nazianzus, σελ. 4-6.

⁵⁴⁰ *Καὶ γὰρ εὐσεβέστατον/γονεῦσι πρώτην ἐκ θεοῦ τιμὴν νέμειν,/ ἐξ ὧν ὑπάρχειν καὶ τὸ γινώσκειν θεὸν, De vita sua*, στ. 314-6.

⁵⁴¹ Ενδεικτικά, McGuckin, ο.π., σελ. 26-30, R. Van Dam, *Families and Friends*, σελ. 93-96, Virginia Burrus, “Life after death: The martyrdom of Gorgonia and the birth of female hagiography”, *Gregory of Nazianzus. Images and Reflections*, σελ. 157.

σύζυγο, τα παιδιά και τους υπηρέτες της, όσο και στην θρησκευτική και κοινωνική της ζωή. Όπως παρατηρεί ο Van Dan⁵⁴², η ζωή της Γοργονίας, σύμφωνα τουλάχιστον με αυτά που μας λέει ο Γρηγόριος, ήταν μια επανάληψη της ζωής της μητέρας της. Με μια όμως σημαντική διαφορά: η Νόννα έζησε διακριτικά και στο περιθώριο, χωρίς ποτέ να διεκδικήσει να καταστεί το επίκεντρο. Αντιθέτως, η κόρη της είχε πιο έντονη ιδιοσυγκρασία, ήταν πιο θορυβώδης, τραβούσε με τις πράξεις και την συμπεριφορά της τα βλέμματα, γινόταν το επίκεντρο της προσοχής. Είναι χαρακτηριστικό ότι κάποτε που η Νόννα ασθένησε, έμεινε στο κρεβάτι υπομένοντας τις θεραπευτικές αγωγές μέχρι που θαυματουργικά ιάθηκε⁵⁴³, ενώ η Γοργονία σε ανάλογη περίπτωση αρνήθηκε να δεχτεί ιατρική βοήθεια, αναμένοντας το θαύμα⁵⁴⁴, ενώ κάποια άλλη φορά εισέβαλε νύχτα στον ναό και αφού αγκάλιασε την Αγία Τράπεζα, με φωνές και ουρλιαχτά απαιτούσε από τον Θεό θεραπεία⁵⁴⁵.

5.2.4 Γρηγόριος ο νεώτερος

Ο Γρηγόριος είχε πάντα συνείδηση ότι ήταν το πιο αγαπημένο τέκνο και ο πιο προσφιλής άνθρωπος της Νόννας. Στον *Επιτάφιο εις τὸν πατέρα*, κομπάζει ότι ακόμα και στα όνειρα της μητέρας του, παρέμενε το πιο προσφιλές της πρόσωπο⁵⁴⁶. Ακόμα και αν υποθέσουμε ότι στην εκτίμησή του αυτή υπερβάλλει, προβάλλοντας στην μητέρα του τα δικά του αισθήματα για εκείνη, οφείλουμε να αφογκραστούμε όλα όσα μας λέει. Και αυτά που μας λέει είναι παλιές ιστορίες και περιστατικά, που είχαν περάσει στην οικογενειακή παράδοση. Ιστορίες που ο Γρηγόριος άκουγε από τα παιδικά του χρόνια μέχρι την ενηλικίωσή του· μέχρι που κι ο ίδιος άρχισε να τις αναπαράγει στους λόγους και τα ποιήματά του.

Αναμφίβολα πιο σημαντική για το θέμα που διερευνούμε είναι η ιστορία σχετικά με τη σύλληψη και την γέννησή του. Αφού γεννήθηκε η Γοργονία, η Νόννα επιθυμούσε

⁵⁴² R. Van Dam, *Families and Friends*, σελ. 97.

⁵⁴³ Ομ. 18, 30, 1021 C – 1024 B.

⁵⁴⁴ Ομ. 8. 15, σελ. 278-80.

⁵⁴⁵ Ομ. 8. 17-18, σελ. 282-86.

⁵⁴⁶ PG 35, σ. 1024 B.

να αποκτήσει και ένα γιο, *πρᾶγμα ὃν πολλοῖς φίλον*⁵⁴⁷, όπως παρατηρεί ο Γρηγόριος, και προσευχήθηκε θερμά για αυτό. Η προσευχή αυτή της Νόννας δείχνει την θερμή της πίστη, αλλά και την αγωνία της. Γιατί, δεν πρέπει να ξεχνάμε, ότι τόσο αυτή όσο και ο σύζυγός της παντρεύτηκαν κι άρχισαν να τεκνοποιούν σε μεγάλη ηλικία –ο Γρηγόριος άλλωστε πολύ συχνά τους ονομάζει Αβραάμ και Σάρα. Η Νόννα φοβόταν ότι δεν θα προλάβαινε να αποκτήσει αρσενικό τέκνο, με ό,τι σήμαινε αυτό για την ίδια, τον σύζυγό της και την οικογένειά τους. Έτσι, απευθύνθηκε στον Θεό για βοήθεια, κάτι που ήταν πολύ συνηθισμένο, όπως είδαμε και στα προηγούμενα κεφάλαια. Ασυνήθιστο ήταν μάλλον το γεγονός ότι μόλις έμεινε έγκυος φανερώθηκε στη Νόννα με όνειρο το φύλο του εμβρύου και η κλήση του. Η Νόννα πεπεισμένη ότι η προσευχή της είχε εισακουστεί και ότι ο Θεός της χάρισε ό,τι ποθούσε, Του αφιέρωσε τον Γρηγόριο πριν καν τον γεννήσει:

*εὐχῆς, τὸ δῶρον τοῦ δεδοκότος θεοῦ·
εἰ δ' οὖν ἀπευκτός, τῆς ἐμῆς ἀμαρτίας (De vita sua, στ. 80-81)*

Οι προσευχές της μητέρας του που οδήγησαν στην σύλληψή του, ο ίδιος ως δώρο του Θεού σε εκείνη και η αφιέρωσή του στον Θεό από την μητέρα του ενώ ήταν ακόμα έμβρυο, αποτέλεσαν την πηγή από την οποία ανέβρυσαν οι επιθυμίες και τα σχέδια του Γρηγορίου και κατά την ενήλικη ζωή του. Η ιστορία αυτή λοιπόν δεν ήταν μόνο το θεμέλιο της σχέσης με την μητέρα του, αλλά το στοιχείο που όρισε εν τέλει και την σχέση γιου και πατέρα. Σύμφωνα με όσα μας λέει ο Γρηγόριος, κατά την περίοδο της εφηβείας και των πρώτων νεανικών του χρόνων η ανάμνηση αυτών των περιστατικών είχε ξεθωριάσει ή, έστω, τα γράμματα και η ρητορική αποτελούσαν πλέον την πρώτη του προτεραιότητα. Ένα γεγονός το οποίο για τον Γρηγόριο ήταν κομβικής σημασίας και στην αφήγηση του βίου του ενέχει την θέση της επιστροφής εις εαυτόν, της μεταστροφής, την επανέφερε επιτακτικά.

Είναι γνωστό ότι κατά την διάρκεια του ταξιδιού του από την Αλεξάνδρεια στην Αθήνα και ενώ έπλεαν έξω από την Κύπρο, έπεσαν σε μεγάλη θαλασσοταραχή και ο Γρηγόριος φοβήθηκε ότι το πλοίο τους θα ναυαγούσε και ότι ο ίδιος θα πνιγόταν

⁵⁴⁷ *De vita sua*, στ. 69, σελ. 56.

αβάπτιστος⁵⁴⁸. Τρομοκρατημένος προσευχήθηκε θερμά στον Θεό για να διαφύγει τον κίνδυνο και Του υποσχέθηκε

σοὶ ζήσομ', εἰ φύγοιμι δισσὸν κίνδυνον.

σὺ ζημιώσῃ λάτριν, εἰ προοῖό με (De vita sua, στιχ. 148-9, σελ. 62).

Ο McGuckin συνδέει τον τρόπο με τον οποίο βίωσε την τρικυμία ο Γρηγόριος με την σχέση που είχε με την μητέρα του και διά μέσω εκείνης με τον Θεό⁵⁴⁹. Μέχρι τότε ο νεαρός Καππαδόκης σπούδαζε σε πόλεις που είχαν έντονο χριστιανικό χρώμα και δραστήριες χριστιανικές κοινότητες, τις δυο Καισάρειες και την Αλεξάνδρεια. Πηγαίνοντας στην Αθήνα, πόλη που κατά την περίοδο εκείνη ήταν πρωτεύουσα της κλασικής παιδείας αλλά και της εθνικής θρησκείας, κάνει ένα βήμα πιο μακριά, εκτός της μήτρας. Ένα βήμα πιο κοντά στον προ γάμου πατέρα του. Ο McGuckin ανιχνεύει στο σημείο αυτό ένα ενοχικό σύνδρομο απέναντι στην μητέρα του, εξαιτίας του οποίου θεώρησε την επιλογή του τόσο ένδειξη απομάκρυνσής του από τον Θεό και την Εκκλησία, όσο και υπεύθυνη για την πολυήμερη θύελλα. Για αυτό και διαβεβαιώνει τον Θεό ότι τίποτα δεν έχει αλλάξει στην πίστη και την αφιέρωσή του:

«σός», εἶπον, «εἰμί καὶ τὸ πρὶν καὶ νῦν ἔτι,

Σὺ δὲς με λήψῃ, κτῆμα τῶν σοὶ τιμίων,

γῆς καὶ θαλάσσης δῶρον ἐξηγισμένον

Εὐχῆ μητρὸς καὶ φόβοις ἐξαισίσις (De vita sua, στιχ. 194-97, σελ. 62)

Κατά τον ίδιο τρόπο βίωσε και τον σεισμό που συνέβη λίγο μετά την εγκατάστασή του στην πόλη του Πλάτωνα και του Δημοσθένη, σαν προειδοποίηση να μην ξεφύγει από τον προδιαγεγραμμένο βίο, για τον λόγο αυτό επέσπευσε και την βάπτισή του⁵⁵⁰, την επισημοποίηση της ολοκληρωτικής του αφιέρωσης στον Χριστιανισμό, η οποία μπορεί να τελέστηκε στην Αθήνα.

⁵⁴⁸ Το γεγονός περιγράφεται από τον Γρηγόριο στο *De vita sua*, στιχ. 111-210, σελ. 58-64, στον *Επιτάφιο εἰς τὸν πατέρα*, 31, 1024 B – 1025 A. Ο McGuckin σχολιάζει το περιστατικό και επισημαίνει την σημασία του στην ζωή του Γρηγορίου, *Gregory of Nazianzus*, σελ 48-54.

⁵⁴⁹ *Gregory of Nazianzus*, σελ. 48.

5.2.5 Τα φοιτητικά χρόνια του Γρηγορίου και του Καισαρίου

Τα παιδικά χρόνια πέρασαν ξέγνοιαστα για τον Γρηγόριο και τον μικρό Καισάριο στους αμπελώνες της οικογένειας και την τρυφερή αγκαλιά της μητέρας, ώσπου έφτασε η στιγμή που τα δυο αγόρια θα έπρεπε να εγκαταλείψουν την οικογενειακή εστία για να ξεκινήσουν τις σπουδές τους. Η αποκοπή από την μητρική επιρροή δεν είχε τίποτα το βίαιο ή το δυσάρεστο. Ο κόσμος φανερώθηκε στον νεαρό Γρηγόριο σαν προέκταση της μητρικής αγκαλιάς, όταν ξεκίνησε το ταξίδι με τον Καισάριο.

Εκείνη την εποχή που η παλιά ρωμαϊκή γεωκτητική αριστοκρατία της αδράνειας είχε ξεπεραστεί, η καλή εκπαίδευση ήταν εγγύηση για την κοινωνική άνοδο. Τα ανώτατα κλιμάκια της αυτοκρατορικής διοίκησης καταλαμβάνονταν από ικανούς άνδρες ανεξαρτήτως καταγωγής. Σε αυτό το περιβάλλον, η επένδυση στη γνώση ήταν η πλέον αποδοτική και οι εύπορες οικογένειες που λάμβαναν τα μηνύματα των καιρών δεν φείδονταν εξόδων για να μορφώσουν τα τέκνα τους. Έτσι, τα δυο παιδιά από την Ναζιανζό, όπου έμαθαν τα πρώτα τους γράμματα, μετέβησαν στο Ικόνιο, για να διδαχτούν τις βασικές αρχές από τον θείο τους τον Αμφιλόχιο. Μετά παρακολούθησαν στην Καισάρεια παραδόσεις γραμματικής και ρητορικής και από εκεί ταξίδεψαν στην Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου, όπου ο Καισάριος παρέμεινε για να σπουδάσει ιατρική, ενώ ο Γρηγόριος, που η κλίση του ήταν η ρητορική, έπειτα από λίγο καιρό αναχώρησε για την Αθήνα.

Τα φοιτητικά χρόνια της Αθήνας πολύ τα νοσταλγούσε ο Γρηγόριος. Μακριά από τους γονείς του, παρέα με τον αδελφικό του φίλο Βασίλειο και ανάμεσα στους συμφοιτητές του, σε ένα λόγιο και καλλιεργημένο περιβάλλον, προστατευμένο, καταπιανόταν απερίσπαστος με την ρητορική και την φιλοσοφία. Το ίδιο έκαναν και οι άλλοι συμφοιτητές του. Όμως ενώ για τους υπολοίπους –του Βασιλείου συμπεριλαμβανομένου– η διαμονή στην Αθήνα και οι σπουδές ήταν μια διαδικασία για την απόκτηση των απαραίτητων εφοδίων ώστε να ξεχυθούν στην ενήλικη ζωή, για τον Γρηγόριο αυτή η ζωή ήταν το τέλος. Μια τέτοια ζωή, αφιερωμένη στην διανόηση, την ρητορική, την άσκηση, που θα κυλάει ήρεμα με υσιπετείς συζητήσεις με άλλους ευγενείς συντρόφους ήταν το απόλυτο ιδανικό του. Η χίμαιρά του.

Όταν ο Βασίλειος του ανακοίνωσε ότι θα επέστρεφε στην Καισάρεια, αποφάσισε να τον ακολουθήσει, αλλά την τελευταία στιγμή έκανε πίσω και παρέμεινε στην Αττική γη. Ήθελε να επιμείνει, να συνεχίσει να διάγει βίο αμέριμνο και αφιερωμένο στην τέχνη

του, σύντομα όμως κατάλαβε πως η επιμονή του δεν είχε κανένα νόημα. Η παράταση της διαμονής στην Αθήνα δεν του έδινε καμιά χαρά πλέον. Θα έπρεπε αλλού να αναζητήσει ή να οργανώσει έναν τρόπο ζωής που θα του ταίριαζε και θα ανταποκρινόταν στα όνειρά του. Κι έπειτα ήταν και οι ηλικιωμένοι γονείς του...

5.2.6 Επιστροφή στη γενέτειρα

Ο Γρηγόριος επέστρεψε στην Καππαδοκία από την Αθήνα μέσω Κωνσταντινούπολεως. Η νεαρή πόλη του Κωνσταντίνου τριάντα χρόνια μετά την ίδρυσή της, είχε εξελιχθεί κιάλας σε ισχυρό διοικητικό κέντρο ενώ είχε αρχίσει να συγκεντρώνει έργα τέχνης από κάθε γωνιά της αυτοκρατορίας, λείψανα μαρτύρων και ιερά κειμήλια⁵⁵¹. Ήταν φυσικό ο νεαρός λόγιος, ο οποίος είχε ήδη ζήσει σε δυο σπουδαίες πόλεις, την Αλεξάνδρεια και την Αθήνα, να αδράξει την ευκαιρία για να επισκεφτεί και τούτη. Έτσι έγινε μια πρώτη γνωριμία με την πόλη που του έδωσε τις μεγαλύτερες χαρές, την οικουμενική αναγνώριση και την δόξα, αλλά και την μεγαλύτερη ταπείνωση. Αλλά αυτά έγιναν πολύ αργότερα.

Συνάντησε τότε στην Κωνσταντινούπολη και τον αδελφό του Καισάριο, ο οποίος είχε επίσης προγραμματίσει την επιστροφή του στο πατρικό διά μέσω Κωνσταντινούπολεως⁵⁵². Χαρούμενος ο Γρηγόριος απέδωσε την αναπάντεχη συνάντηση στις προσευχές της μητέρας του και δεν διάβασε σωστά τους οιωνούς: δεν ήταν η περίοδος κατά την οποία οι νεοσσοί επιστρέφουν στη φωλιά τους, ήταν ο καιρός που οι δυο τους έπρεπε να βγουν στον κόσμο, να δουλέψουν, να διεκδικήσουν, να δικαιώσουν τις προσδοκίες της οικογένειάς τους, να αποδώσει η επένδυση που έγινε στην μόρφωσή τους. Ο δυναμικός Καισάριος είχε ήδη κάνει τις επαφές του και είχε διαπιστώσει ότι οι προοπτικές για την επαγγελματική του εξέλιξη ήταν θετικές, για τον λόγο αυτό δίσταζε

⁵⁵¹ Για την ιστορία της Κωνσταντινούπολης κατά τον πρώτο αιώνα μετά την ίδρυσή της, βλ. το κλασικό έργο του G. Dargon *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 a 451*, Παρίσι 1984 [ελλ. μτφρ. Μαρίνα Λουκάκη, *Η γέννηση μιας πρωτεύουσας: Η Κωνσταντινούπολη και οι θεσμοί της από το 330 ως το 451*, Αθήνα 2000]. Ιδιαίτερα σημαντικές για την εργασία μας είναι οι σελίδες που περιγράφουν την θρησκευτική εξέλιξη της πόλης κατά την περίοδο αυτή: βλ. σελ. 419-524 της ελληνικής έκδοσης.

⁵⁵² Ο McGuckin, *Gregory of Nazianzus*, υποσ. 1, σελ. 85, υπονοείται ότι τα δυο αδέρφια διέκοψαν τις σπουδές τους ταυτόχρονα γιατί ο πατέρας τους είχε διακόψει την χρηματοδότησή τους.

να συνεχίσει το ταξίδι στη Ναζιανζό. Πείστηκε τελικά από την επιμονή του μεγάλου του αδελφού. Έμεινε στο πατρικό για ένα μικρό διάστημα και έφυγε πάλι για να προσφέρει τις υπηρεσίες του στην αυτοκρατορική διοίκηση⁵⁵³. Το μέλλον ανοιγόταν λαμπρό μπροστά του. Ο Γρηγόριος αντιθέτως πίστεψε ότι η ομιλία που εκφώνησε δημόσια στη Ναζιανζό επιστρέφοντας αρκούσε και ότι μετά θα μπορούσε να αποσυρθεί εις τα ίδια, να βρει έναν τρόπο άσκησης που θα του ταίριαζε. Διαψεύστηκε. Είχε εγκαταλείψει την Αττική για να βρεθεί κοντά και να βοηθήσει τους υπερήλικες γονείς του. Στη Ναζιανζό όμως δεν τον περίμενε ένας καταβεβλημένος από τα χρόνια πατέρας, αλλά ένας δυναμικός και πείσμων γέροντας, που είχε θέσει ως σκοπό της ζωής του την αποκατάσταση του γιου του.

Σε ένα από τα επιγράμματά του ο Γρηγόριος ανακαλεί την στιγμή της επιστροφής: ενώ πλησίαζαν στο σπίτι του, είδε την μητέρα του να διασχίζει τα ανθισμένα λιβάδια και να τρέχει προς το μέρος τους *Γρηγόριον βοόωσα*⁵⁵⁴. Όπως παρατηρεί ο McGuckin, σε αυτή τη φωτεινή ανάμνηση δεν υπάρχει χώρος για κανέναν άλλο πλην του ιδίου και της μητέρας του⁵⁵⁵. Ο Καισάριος προσπερνιέται χωρίς να κατονομάζεται για να δοθεί αποκλειστικότητα στον πιο αγαπημένο γιο. Εκεί έξω, στα λιβάδια της Αριανζού, ήταν η τελευταία φορά που ο Γρηγόριος μπόρεσε να βυθιστεί στην προστατευτική αγκαλιά της μητέρας του και να αποκοπεί από τον υπόλοιπο κόσμο. Γιατί στο σπίτι τον περίμενε ο πατέρας και η πραγματικότητα.

Η πραγματικότητα είχε ως εξής: Στα τριάντα του ο Γρηγόριος είχε πάρει κάποιες αποφάσεις για την ζωή του –να μην παντρευτεί και να μείνει αφοσιωμένος στο ιδανικό της παρθενίας, να μην παραμείνει στην Αθήνα διεκδικώντας καθηγητική έδρα, να μην ακολουθήσει τη σταδιοδρομία του ρητοροδιδασκάλου στην Καππαδοκία⁵⁵⁶, να μην

⁵⁵³ Για τους Καππαδόκες που σταδιοδρόμησαν στην αυτοκρατορική διοίκηση κατά την περίοδο αυτή, βλ. S. Métivier, *La Cappadoce (IVe – Vie siècle). Un histoire provincial de l'Empire romain d'Orient*, Παρίσι 2005, σελ. 342-63.

⁵⁵⁴ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Επιγράμματα, Παλατινή Ανθολογία*, τ. στ', εκδ. P. Waltz, Παρίσι 1960, επ. 30, σελ. 44.

⁵⁵⁵ Gregory of Nazianzus, σελ. 86.

⁵⁵⁶ Ο Γρηγόριος δίδαξε την ρητορική στην γενέτειρά του για ένα πολύ σύντομο διάστημα μετά την επιστροφή του στην Αθήνα. Μάλιστα τόσο ο Gallay, ο.π., σελ. 65, όσο και ο McGuckin πιστεύουν ότι είχε μόνο έναν μαθητή. Ο N. McNeil, "Among the Hellenists: Gregory and the sophists", *Gregory of*

ενταχθεί στην αυτοκρατορική διοίκηση— αλλά δεν είχε αποφασίσει με τι ακριβώς ήθελε να καταπιαστεί. Ήξερε τι δεν ήθελε, δεν ήξερε τι ήθελε με άλλα λόγια. Όταν ο Καισάριος έφυγε ξανά από την Ναζιανζό με στόχο να σταδιοδρομήσει στην Κωνσταντινούπολη, ο κλοιός γύρω από τον Γρηγόριο έσφιξε ακόμα περισσότερο. Στις επίμονες ερωτήσεις του πατέρα του απαντούσε αόριστα ότι ήθελε να επιδοθεί στον *φιλοσοφικό βίο*, φράση που παραπέμπει στην άσκηση και τον μοναχισμό⁵⁵⁷. Όμως εκείνη την πρόιμη εποχή ο χριστιανικός ασκητισμός δεν είχε τυποποιηθεί, ούτε είχε αποκτήσει θέση μέσα στο σώμα της Εκκλησίας. Αυτό θα συμβεί αργότερα και αποτελεί εν πολλοίς έργο του φίλου του, του Βασιλείου. Βέβαια, ερημίτες ή ιδιόρρυθμες μοναστικές κοινότητες ξεφύτρωναν παντού στην αυτοκρατορία και παρά το γεγονός ότι η δημοτικότητα και η επιρροή τους αυξάνονταν στις τάξεις των πιστών, οι σχέσεις τους με τους επιχωρίους επισκόπους χαρακτηρίζονταν από αμοιβαία καχυποψία σε σημείο να είναι συχνότατα ανοιχτά εχθρικές. Αναμφίβολα οι πιο γνωστοί μοναχοί ήταν της Αιγύπτου και της Συρίας, για τους οποίους κυκλοφορούσαν ανάμεσα στους πιστούς θαυμαστές ιστορίες για την εκτός κοινωνίας ζωή τους στο λεπτό όριο που διαχωρίζει τον άνθρωπο, όπως τον όριζε και τον ήθελε η κλασική παιδεία, από το κτήνος. Είναι φυσικό λοιπόν ο Γρηγόριος ο πρεσβύτερος, επίσκοπος ο ίδιος Ναζιανζού, να μην ενθουσιάζεται με την προοπτική ο μεγάλος του γιος να γίνει ένας από αυτούς τους ασκητές. Ούτε όμως ο Θεολόγος είχε κάτι τέτοιο στο νου του.

5.2.7 Φιλοσοφικός βίος

Μέχρι τα Χριστούγεννα του 361, οπότε χειροτονήθηκε, για τρία περίπου χρόνια ο Γρηγόριος είχε την ευκαιρία, έστω και υπό αντίξοες συνθήκες, να πειραματιστεί στις ασκητικές μεθόδους. Και αντίξοες συνθήκες ήταν το επικριτικό βλέμμα του πατέρα του, οι πιέσεις και οι επιτιμήσεις για να ασχοληθεί με κάτι πρακτικό. Την περίοδο που ο Γρηγόριος είχε απομονωθεί στα οικογενειακά κτήματα προσπαθώντας να αποκοπεί από

Nazianzus: Images and Reflections, σελ. 220-8, υποστηρίζει ότι ο Γρηγόριος μπορεί να ήταν ενεργός ρήτορας με κάποιο τρόπο μέχρι την χειροτονία του.

⁵⁵⁷ Για τις σημασίες που έχει η λέξη «φιλοσοφία» στο έργο του Ναζιανζηνού, βλ. A. Louth, “St. Gregory Nazianzen on Bishops and the Episcopate”, *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, τ. 2, (*Studia Ephemeridis Augustianum* 58), Ρώμη 1997, σελ. 284.

τα ανθρώπινα και να συστραφεί *εἰς ἑαυτόν*, στα μάτια του πατέρα του δεν ήταν παρά ένας άεργος που άφηνε την ζωή και τα αναμφισβήτητα χαρίσματά του να κυλάνε μέσα από τα δάχτυλά του σαν λεπτή άμμος. Γι' αυτό και οι πιέσεις, οι παραινήσεις, τα σκωπτικά σχόλια εντάθηκαν.

Στην πραγματικότητα ο γέρον δεν είχε αντίρρηση να αφοσιωθεί ο μεγάλος του γιος στα εκκλησιαστικά –είχε έναν ακόμα γιο που σταδιοδρομούσε ήδη στην αυτοκρατορική διοίκηση και η κόρη του είχε παντρευτεί υψηλόβαθμο στρατιωτικό –ο οίκος του ήταν πολύ καλά δικτυωμένος. Απαιτούσε όμως η ενασχόληση αυτή να είναι θεσμικά ενταγμένη μέσα στην Εκκλησία. Ήθελε ο γιος του να πάψει να παραμένει αδρανής και να τον χειροτονήσει ιερέα και αργότερα επίσκοπο. Ο Γρηγόριος ο πρεσβύτερος είχε εξελιχθεί σε έναν από τους πιο ισχυρούς και σεβαστούς μητροπολίτες της ευρύτερης περιοχής. Η *ύλῳδης καὶ ἀπηγροικισμένη*⁵⁵⁸ επισκοπή της Ναζιανζού άνθισε υπό την ηγεσία του και ο γέροντας ήθελε να την κληροδοτήσει στον μεγάλο του γιο γνωρίζοντας ότι ήταν και ο πιο κατάλληλος για την θέση αυτή.

Ο Γρηγόριος όμως δεν συμεριζόταν τις απόψεις και την οπτική του πατέρα του. Για εκείνον η ιεροσύνη δεν ήταν παρά μια άλλη εκδοχή του κοσμικού βίου και η χειροτονία η δύναμη που θα τον ωθούσε *εἰς μέσους τοὺς θορύβους (...)* καὶ οἶον ἀπὸ ἱεροῦ τινὸς ἀσύλου τοῦ βίου τούτου πρὸς βίας ἀποσπώμενος⁵⁵⁹. Με την ένταξή του στον κλήρο, ή όπως έλεγε ο ίδιος στην *φορτικῆ καὶ ἐπιβούλῳ τῶν ψυχῶν ἀγορᾷ*⁵⁶⁰, θα απεμπολούσε το ασκητικό ιδανικό, θα πρόδιδε την μητρική αφιέρωση και ταυτόχρονα θα παραβίαζε την υπόσχεση που είχε δώσει ο ίδιος κατά την διάρκεια της θύελλας⁵⁶¹.

Υπήρχε όμως και μια ακόμα διάσταση εξίσου, αν όχι περισσότερο, ενοχλητική και δυσάρεστη για τον Γρηγόριο: Αν χειροτονούνταν ιερέας στην Ναζιανζό, θα έθετε τον εαυτό του μοιραία υπό την πνευματική εξουσία του πατέρα του. Ο Γρηγόριος εξαρτιόταν οικονομικά από τον πρεσβύτερο –δεν είχε δική του, προσωπική περιουσία, όλα ανήκαν

⁵⁵⁸ Επιτάφιος εις τον πατέρα, 16, 1004 C.

⁵⁵⁹ Ομ. Β', 6. 16-17, σελ. 96.

⁵⁶⁰ Επιτάφιος εις τὸν πατέρα, 37, 1036 A-B.

⁵⁶¹ Στον *Απολογητικό* του λόγου (ομ. 2), που εκφώνησε αργότερα, επιστρέφοντας από τα Άννησα προβάλλει το μοντέλο του χριστιανού ιερέα, ο οποίος διάγει φιλοσοφικό βίο. Βλ. και Susanna Elm, "Orthodoxy and the True Philosophical Life: Julian and Gregory of Nazianzus", *Studia Patristica* 37.4 (2001), κυρίως σελ. 75-7.

στον πατέρα του–, αλλά και συναισθηματικά –από την μια τον αγαπούσε πολύ και από την άλλη φοβόταν υπερβολικά την κατάρρα του γέροντα⁵⁶². Ο μόνος χώρος που είχε μια στοιχειώδη αυτονομία ήταν ο πνευματικός. Και τώρα ο πατέρας του απαιτούσε να εισβάλει και σε αυτόν. Να τον καταστήσει και εκεί υφιστάμενό του.

Σε μια ύστατη προσπάθεια να δραπετεύσει από αυτή την δυσάρεστη κατάσταση, ο Γρηγόριος φεύγει από την Ναζιανζό και πηγαίνει στα Άνησα του Πόντου, όπου ο Βασίλειος είχε ιδρύσει ένα κοινόβιο. Ο φίλος του μόλις είχε επιστρέψει από την επίσκεψή του στην Ανατολή και προσπαθούσε να εφαρμόσει στην πράξη την δική του ιδέα περί χριστιανικής ασκήσεως και για τον λόγο αυτό αναζητούσε συντρόφους. Φυσικά ο Γρηγόριος, ο συγκάτοικος της Αθήνας, με τον οποίο είχαν μοιραστεί τις ίδιες αγωνίες και τους ίδιους στόχους, ήταν από τους πρώτους που δέχτηκαν πρόσκληση να συμμετάσχουν σε εκείνη την απόπειρα. Όταν λοιπόν οι πιέσεις του πατέρα του έγιναν αφόρητες, ο Γρηγόριος άδραξε την ευκαιρία και αναζήτησε καταφύγιο στον Πόντο.

Η φυγή αυτή δεν ήταν εύκολη υπόθεση. Χρειάστηκε μεγάλη εσωτερική δύναμη για να υπερβεί τις αντικειμενικές δυσκολίες και τους εσωτερικούς καταναγκασμούς που ορθώνονταν μπροστά του. Να έρθει σε πλήρη ρήξη με την πατρική επιθυμία δεν ήταν ούτε ως ή άλλως εύκολο για τον Γρηγόριο, αλλά τώρα έπρεπε να υπερβεί και την μεγάλη αδυναμία που είχε στην γριά μάνα του. Από αυτή πλευρά, λοιπόν δικαιολογείται και ο επικός τόνος με τον οποίο περιγράφει την απόφαση αυτή στο αυτοβιογραφικό του ποίημα:

*...ὥστε πάντων ἀθρόως
φίλων, φουσάντων, πατρίδος, γένους λυθείς,
ὡς οἱ μύωπι τῶν βοῶν πεπληγότες,
εἰς Πόντον ἦλθον τῆς ἀνίας φάρμακον
θήσων ἐμαντῶ τῶν φίλων τὸν ἔνθεον (De vita sua, 348-52, σελ. 70*

Στους παραπάνω στίχους υπάρχει και μια έμμεση, αλλά προφανής σύγκριση της δικής του δραπέτευσης με την έξοδο του πατέρα του από την οικογένειά του, όταν παντρεύτηκε και ασπάστηκε τον Χριστιανισμό. Βέβαια, ο Γρηγόριος ο νεώτερος έφυγε και επέστρεψε, ενώ ο πρεσβύτερος αποξενώθηκε ολοκληρωτικά. Ο πρεσβύτερος έγινε ο

⁵⁶² Μή μοι τὸ φίλτρον εἰς κατάραν ἐκπέση, *De vita sua*, 363, σελ. 70.

ίδιος *πάτραρχος*⁵⁶³ και *ποιμὴν*⁵⁶⁴, ενώ ο νεώτερος υἱός *όλοκάρπωμα λογικόν*⁵⁶⁵. Ο πατέρας Αβραάμ, ο γιος Ισαάκ. Οι ελπίδες του πατέρα όταν έφυγε επιβεβαιώθηκαν και ο ίδιος επιβραβεύτηκε, ενώ ο γιος βίωσε μια από τις μεγαλύτερες διαψεύσεις της ζωής του.

Αυτό που αντίκρισε στα Άννησα, εκείνο που προσπαθούσε να δημιουργήσει ο Βασίλειος, δεν είχε καμιά σχέση με όσα ο Γρηγόριος προσδοκούσε και ονειρευόταν: ομαδική ζωή, σκληρή χειρωνακτική εργασία και κοινή προσευχή ήταν το τρίπτυχο στο οποίο θεμελιωνόταν η ζωή στο κοινόβιο του Καισαρείας. Όχι, ο Γρηγόριος δεν ήθελε να σκάψει για να δημιουργήσει κανάλια και φράγματα, αλλά να συζητήσει με τον φίλο του για ζητήματα λεπτά και υψηλά. Να επικοινωνήσει σε ένα άλλο επίπεδο. Παραινέσεις για πρακτική ζωή του έκανε και ο πατέρας του, δεν αποζητούσε κάτι τέτοιο από τον Βασίλειο. Μπορεί, συνεπώς, να ήταν φίλοι, να είχαν μοιραστεί το ίδιο σπίτι, να διέθεταν κοινές αισθητικές αντιλήψεις, να έδωσαν κοινούς αγώνες, αλλά ως προς την κοσμοαντίληψη, σε ορισμένα τουλάχιστον σημεία, διέφεραν σημαντικά. Έτσι, όπου ο Βασίλειος έβλεπε *φροντιστήριον, μοναστήριον και σχολή*, ο Γρηγόριος αντίκριζε *λόχμας τε άγρίων φυτῶν και βαθυκρήμων όρων*⁵⁶⁶.

Επιπλέον, ο Γρηγόριος είχε να αντιμετωπίσει τις επίμονες πιέσεις του Βασιλείου να ενταχθεί στην μονή του. Πιέσεις τόσο έντονες που ο Βασίλειος φάνταζε πλέον ως *άλλος πατήρ μοι φορτικώτερος πολύ*⁵⁶⁷. Ουσιαστικά τότε αντιλήφθηκε ότι ο φίλος του δεν έβλεπε την σχέση τους ισότιμη, όπως ο ίδιος, αλλά ότι θεωρούσε τον εαυτό του αρχηγό και καθοδηγητή του. Εντασσόμενος συνεπώς στην μονή του Βασιλείου, θα αποδεχόταν τυπικά και ουσιαστικά αυτού του είδους τη σχέση. Το δίλημμα ήταν πλέον ξεκάθαρο για τον Γρηγόριο: είτε θα υποτασσόταν στο θέλημα του πατέρα του, και θα χειροτονούνταν ιερέας στη Ναζιανζό, σε μια πόλη που ήξερε, με ανθρώπους που τον αγαπούσαν και τον εκτιμούσαν, είτε θα ενέδιδε στις απαιτήσεις του φίλου και θα κατέληγε ένας ακόμα χειρώνακτας μοναχός στις ερημιές του Πόντου. Τελικά, η απόφαση δεν ήταν και τόσο

⁵⁶³ *De vita sua*, 53, 56.

⁵⁶⁴ *De vita sua*, 56, 56.

⁵⁶⁵ *Όμ. 18*, 39, στ. 1057 C.

⁵⁶⁶ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Επιστολές*, τ. 1, εκδ. P. Gallay, Παρίσι 1964, επ. 4,3.

⁵⁶⁷ *De vita sua*, 391, 72.

δύσκολη όσο φάνταζε προηγουμένως και προφασιζόμενος την ηλικία των γονιών του και το καθήκον του απέναντί τους αποχαιρέτησε τον Βασίλειο και τον παγωμένο Πόντο⁵⁶⁸.

Επιστρέφοντας στην Καππαδοκία απομονώθηκε στα πατρικά κτήματα και για ύστατη φορά προσπάθησε να ασκηθεί κατά τον δικό του τρόπο. Μάταια. Οι πιέσεις του πατέρα του, οι απειλές, τα σκώμματα, οι επιτιμήσεις είχαν ενταθεί και τα Χριστούγεννα του 361, λίγες μέρες αφότου ο παλιός του συμφοιτητής στην Αθήνα Ιουλιανός ανέβηκε στον αυτοκρατορικό θρόνο, ο Γρηγόριος ο νεώτερος χειροτονήθηκε ιερέας από τον πατέρα του.

Ο Γρηγόριος δεν εκθέτει σε κάποιο έργο συνολικά την περί μοναχισμού άποψή του. Σε πολλές περιστάσεις αναφέρεται σε αυτή και μας δίνει την δυνατότητα να αντιληφθούμε τι είδους ζωή ονειρευόταν να ζήσει. Έτσι στον λόγο που εκφώνησε το 372⁵⁶⁹ επιστρέφοντας στη Ναζιανζό για να βοηθήσει τον πατέρα του στα επισκοπικά του καθήκοντα και απευθύνεται σε κείνον και τον Βασίλειο αναφέρει:

Ἴν' ἔχω τὴν ἀπραγμοσύνην καὶ τὸ φιλοσοφεῖν ἐν ἡσυχίᾳ, πάντα παρὲς τοῖς βουλομένοις. Ἐμαυτῷ δὲ προσλαλῶν καὶ τῷ Πνεύματι, Ἡλίου περιενόουν τὸν Κάρμηλον καὶ Ἰωάννου τὴν ἔρημον καὶ τῶν οὕτω φιλοσοφούντων τὸ ὑπερκόσμιον· καὶ ζάλην τὰ παρόντα ἐνόμιζον καὶ πέτραν τινὰ ἐζήτουν ἢ κρημνὸν ἢ τειχίον ὑφ' οἷς σκεπασθήσομαι.

Ἄλλων ἔλεγον ἔστωσαν αἱ τιμαὶ καὶ οἱ πόνοι, ἄλλων οἱ πόλεμοι καὶ τὰ νικητήρια· ἐμοὶ δὲ ἀρκεῖ τῷ φεύγοντι τοὺς πολλοὺς εἰς ἐμαυτὸν βλέποντι, ζῆν οὕτως ὅπως ἂν δύνωμαι καθάπερ ἐπὶ λεπτιῆς σχεδίας διαπεραιουμένῳ μικρὸν τι πέλαγος καὶ μικρὰν τὴν ἐκεῖθεν μονὴν τῷ πενιχρῷ τῆς ἐντεῦθεν πολιτείας κατακτωμένῳ (Ομ. Ι', 1.6-17, σελ. 5-6).

Στον μεγάλο Απολογητικό λόγο⁵⁷⁰, που εκφώνησε επιστρέφοντας από το μοναστικό κατάλυμα του Βασιλείου στα Άνισσα του Πόντου, γίνεται πιο μυστικιστικός, όταν αναφέρεται στην εμπειρία που επεδίωκε:

Οὐδὲν γὰρ ἐδόκει μοι τοῦτον οἶον μύσαντα τὰς αἰσθήσεις, ἔξω σαρκὸς τοῦ κόσμου γενόμενον, εἰς ἑαυτὸν συστραφέντα, μηδενὸς τῶν ἀνθρωπίνων προσαπτόμενον, ὅτι

⁵⁶⁸ *De vita sua*, 357-64, 70.

⁵⁶⁹ *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera, Orationes X et XII*, εκδ. J. Mossay, *Corpus Christianorum, Series Graeca* 64, 2006, σελ. 5-28.

⁵⁷⁰ *Ομιλία Β'*, εκδ. J. Bernardi, Παρίσι 1978, σελ. 84-241.

μη̄ πᾱσα ἀνάγκη, ἑαυτῷ προσλαλοῦντα καὶ τῷ Θεῷ, ζῆν ὑπὲρ τὰ ὁρώμενα καὶ τὰς θείας ἐμφάσεις ἀεὶ καθαρὰς ἐν ἑαυτῷ φέρειν ἀμιγεῖς τῶν κάτω χαρακτήρων καὶ πλανωμένων, ὄντως ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον Θεοῦ καὶ τῶν θείων καὶ ὄν ἀεὶ γινόμενον, φωτὶ προσλαμβάνοντα φῶς καὶ ἀμαυροτέρῳ τρανότερον, ἤδη τὸ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ἀγαθὸν ταῖς ἐλπίσι καρπούμενον καὶ συμπεριπολεῖν ἀγγέλους ἔτι ὑπὲρ γῆς ὄντα καταλιπόντα τὴν γῆν καὶ ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἄνω τιθέμενον (Ομ. Β', 7. 1-12, σελ. 96).

5.2.8 Βοηθός του πατέρα

Ένα βασικό πρόβλημα του Γρηγορίου, πηγή μεγάλης πικρίας, ήταν ότι δεν μπορούσε να πείσει. Η ασκητική μέθοδος που ακολουθούσε δεν θεωρούνταν σοβαρή ούτε από τον πατέρα του, ούτε από τους φίλους του⁵⁷¹. Ήταν θλιβερά μόνος, χωρίς κάποιον σύντροφο, που θα συμεριζόταν το όραμά του, ή που τουλάχιστον θα το αντιμετώπιζε με την δέουσα σοβαρότητα. Ο ασκητισμός του ήταν εκείνος του πεπαιδευμένου αριστοκράτη, που ζει απομονωμένος από την κοινωνία, αλλά σε συνάφεια με άλλους λογίους, εξασκεί την τέχνη του και διαλογίζεται εν ειρήνῃ⁵⁷². Είναι ένα είδος αμέριμνου βίου, που θυμίζει την ασφάλεια και την μόνωση από την βοή του κόσμου που του παρείχε ο γυναικωνίτης, το μέρος που πέρασε τα ευτυχισμένα παιδικά του χρόνια συντροφιά με την μητέρα του, και δεν έχει καμιά σχέση με τις αναζητήσεις της εποχής του. Ο βίος που πρότεινε φαινόταν σαν βίος τρυφής και πολυτέλειας, ενώ οι Χριστιανοί της Ύστερης Αρχαιότητας θέλγονταν και πρόκριναν τραχύτερες μορφές άσκησης. Έτσι όσα προσπαθούσε να ζήσει και όσα διακήρυσσε ακουγόταν εξωπραγματικά, ανεδαφικά ή ακόμα και αστεία, όταν μάλιστα λέγονταν σε δυο δυναμικούς και πρακτικούς άνδρες, όπως ο Γρηγόριος ο πρεσβύτερος ή ο Βασίλειος Καισαρείας. Αυτό το κατανόησε και ο ίδιος, έτσι στον *Άπολογητικό* του λέει:

Εἴ τις ὑμῶν τούτῳ τῷ ἔρωτι (του μοναχισμού) κάτοχος, οἶδεν ὃ λέγω (...) τοὺς γὰρ πολλοὺς οὐδ' ἂν πείσαιμι λέγων ἴσως, ὅσοις καὶ ἐν γέλῳ τῷ πράγμα δοκεῖ κακῶς

⁵⁷¹ Για τις περί μοναχισμού απόψεις του Γρηγορίου, βλ. J. McGuckin, ο.π., σελ. 87-99. Χρήσιμη είναι και η μελέτη της Rosemary Radford Ruether, *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher*, Οξφόρδη 1969, σελ. 129-55.

⁵⁷² J. A. McGuckin, 81-99.

διατεθεισιν εἴτε ὑπὸ τῆς ἰδίας αὐτῶν ἀνοίας εἴτε ὑπὸ τῶν ἀναξίων τοῦ ἐπαγγέλματος (Ομ. Β', 7. 12-16, σελ. 96-98)

Η χειροτονία προκάλεσε στον Γρηγόριο, όπως παρατηρεί ο σύγχρονος βιογράφος του, μια υστερική κρίση⁵⁷³. Χωρίς να τελέσει την πρώτη λειτουργία ή να κηρύξει στο ποίμνιό του, χωρίς να υπολογίσει τις άσχημες καιρικές συνθήκες του χειμώνα, έφυγε από την Ναζιανζό και για μια ακόμα φορά αναζήτησε καταφύγιο στα Άνησα και τον Βασίλειο. Η κατάσταση όμως είχε αλλάξει από την προηγούμενη φορά: Δεν ήταν πια ο χαρισματικός φίλος που έψαχνε τι να κάνει στη ζωή του, αλλά κανονικά χειροτονημένος ιερέας. Έτσι και η συμπεριφορά του φίλου του ήταν εντελώς διαφορετική απέναντί του: Δεν προσπαθούσε πλέον να τον κρατήσει κοντά του, αλλά να τον ηρεμήσει και να τον πείσει να επιστρέψει στη Ναζιανζό, όπου βρισκόταν ο επίσκοπος, το ποίμνιο και τα καθήκοντά του. Και ο καλλίτερος τρόπος για να ηρεμήσει ο Γρηγόριος ήταν φυσικά η μελέτη και η συζήτηση. Ο Ωριγένης βρέθηκε στο επίκεντρο του ενδιαφέροντός τους και η σύνθεση της *Φιλοκαλίας* ήταν το γόνιμο αποτέλεσμα⁵⁷⁴.

Την Άνοιξη του 362, όταν ο Γρηγόριος ήταν έτοιμος να αποδεχτεί το καινούργιο του status, έφτασε στα Άνησα η είδηση για το σχίσμα στην Εκκλησία της Ναζιανζού, ανάμεσα στους μοναχούς, που υποστήριζαν με συνέπεια το δόγμα της Νίκαιας και τον Γρηγόριο τον πρεσβύτερο, ο οποίος φαίνεται ότι είχε υπογράψει ένα κείμενο με αρειανίζουσες αποχρώσεις⁵⁷⁵. Τα νέα δεν επέσπευσαν απλώς την επιστροφή του

⁵⁷³ McGuckin, Gregory of Nazianzus, σελ. 100.

⁵⁷⁴ Η εκδότρια της *Φιλοκαλίας* M. Harl υποστηρίζει στον πρόλογο της έκδοσης ότι ο Γρηγόριος δεν συμμετείχε στην σύνθεση του έργου, *Philocalie d'Origène*, SC 302, Παρίσι 1983, σελ. 1-20. Ο J. A. McGuckin απαντάει στα επιχειρήματά της, *St. Gregory of Nazianzus*, σελ. 81-84. Δεδομένη την συμμετοχή του Ναζιανζηνού θεωρεί και ο βιογράφος του Βασιλείου Καισαρείας Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, σελ. 81-84 καθώς και ο A. Richard, *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*, Παρίσι 2003, σελ. 11. Ο N. McLynn, χωρίς να συντάσσεται με την άποψη της Harl, δεν βρίσκει πειστική την παραδοσιακή άποψη για την σύνθεση της *Φιλοκαλίας*, «What was the 'Philocalia of Origen'», *Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense 19*, Lund 2004, σελ. 32-43.

⁵⁷⁵ Το κείμενο που υπέγραψε ο Γρηγόριος ο πρεσβύτερος παραμένει ακόμα ερωτηματικό για τους ερευνητές. Η παραδοσιακή άποψη, με την οποία συντάσσεται ο Hans-Christof Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum...*, Tubingen 1988, σελ. 23-86, αναφέρει ότι ήταν το κείμενο της Συνόδου του Ρίμινι του 360/1. Ο J. Bernardi, *La prédication des pères Cappadociens*, Marseille 1968, πιστεύει ότι υπέγραψε ένα κείμενο που εκπορεύτηκε από την αυλή του Ιοβιανού, όταν εκείνος βρισκόταν

Θεολόγου στην πατρίδα του, αλλά την διευκόλυναν, αφού πλέον μπορούσε να εμφανιστεί όχι σαν υποταγμένος και ηττημένος, αλλά σαν διαπραγματευτής μεταξύ των δύο πλευρών και αρωγός του πατέρα του.

Το σχίσμα στην τοπική Εκκλησία της Ναζιανζού ήταν κομβικής σημασίας στη σχέση πατέρα και γιου. Κατ' αρχήν γιατί, ασχέτως με τα όσα προηγήθηκαν, οι δυο τους βρέθηκαν στην ίδια παράταξη να αγωνίζονται για τον ίδιο σκοπό από κοινού. Έπειτα έγινε για πρώτη φορά φανερό στον γιο πόσο χρήσιμος, πόσο απαραίτητος ήταν στον πατέρα, όχι μόνο για να θεραπεύει γεροντικούς εγωισμούς, αλλά για να τον συμβουλεύει και να τον καθοδηγεί, ιδιαίτερα στα λεπτά θεολογικά ζητήματα, που για τον πρεσβύτερο, από όσα τουλάχιστον μας λέει ο γιος του, αλλά και όπως μπορούμε να συναγάγουμε από την κρίση στην Εκκλησία του, ήταν *terra incognita*. Και αυτή η σχέση, της παρασκηναϊκής καθοδήγησης του ηγέτη, της κεκρυμμένης δύναμης πίσω από την επιφανειακή ισχύ, γοήτευε πολύ τον Γρηγόριο. Την θεωρούσε ιδανική. Είναι η σχέση που υποστηρίζει ότι είχε με τον Βασίλειο, όταν εκείνος ήταν σε ρήξη με τον Ευσέβιο Καισαρείας. Και είναι αυτή η σχέση που θα αποκτήσει αργότερα ο ίδιος ο Βασίλειος με τον επίσκοπό του. Και βέβαια είναι η σχέση που μας λέει ότι είχαν οι γονείς του, καθώς η *ανδρεία* Νόννα κρυβόταν πίσω από την απόφαση του συζύγου της να ασπαστεί τον Χριστιανισμό και να βαπτιστεί. Η μητέρα του ήταν η αφανής οδηγός στην φανερή πορεία του πατέρα του. Και τώρα, που εκείνος ήταν επίσκοπος και οι απαιτήσεις ήταν διαφορετικές, την θέση της στα παρασκήνια καταλαμβάνει ο γιος, ο οποίος καθίσταται το στόμα, αλλά και ο νους του πατέρα.

Επιπλέον, στην προσπάθειά του να διαπραγματευτεί και να συμβιβάσει τις δυο πλευρές, ο Γρηγόριος ήρθε για πρώτη φορά σε στενή επαφή με τους συμπολίτες του, το ποίμνιο του πατέρα του, που ήταν πλέον και δικό του. Έτσι απέκτησε άμεση γνώση όχι μόνο των καθημερινών δυσκολιών που αντιμετώπιζε ο πατέρας του, αλλά και του πώς οι συμπολίτες του έβλεπαν την οικογένειά του και τον ίδιο και ταυτοχρόνως τον αντίκτυπο που είχαν η συμπεριφορά και οι πράξεις του στο κύρος του πρεσβυτέρου ως επισκόπου

στην Αντιόχεια. Αντιθέτως ο J. A. McGuckin, ο.π., σελ. 111-12, θεωρώντας αφενός μεν ότι ο πρεσβύτερος δεν θα ήταν εντελώς αναλόγιος θεολογικά κι αφετέρου ότι το ίδιο το περιβάλλον του (Νόννα, Αμφιλόχιος) θα τον απέτρεπαν από το να υπογράψει το κείμενο του Ρίμινι ή οποιοδήποτε άλλο που ήταν ανοιχτά υπέρ του Ομοιούσιου δόγματος, προτείνει την άποψη ότι υπέγραψε ένα κείμενο τοπικού χαρακτήρα και όχι συνοδικού, που θα ήταν “heretical by omission”.

και κατ' επέκταση στην Εκκλησία που εκπροσωπούσε και προσωποποιούσε στην περιοχή. Άνθρωπος με ισχυρή αίσθηση του εγώ, ο οποίος μέχρι τότε ζούσε με τον ένα ή τον άλλο τρόπο απομονωμένος, ο Γρηγόριος αδυνατούσε να δει πέραν του εαυτού του. Μέχρι την άνοιξη του 362, οπότε επέστρεψε στην Ναζιανζό, η μόνη του έγνοια ήταν να διαφυλάξει την προσωπική του ακεραιότητα από τις επιβουλές του έξω κόσμου, που εκπροσωπούσε ο πατέρας του. Όταν άρχισε να εργάζεται για την ακεραιότητα της Εκκλησίας, άρχισε να βλέπει τα πράγματα από την οπτική γωνία του πατέρα του και η έκπληξή του ήταν μεγάλη και δυσάρεστη. Διαπίστωσε ότι στα μάτια των συμπολιτών του δεν ήταν ο Ισαάκ, το σφάγιο ή ο Ιώβ, αλλά ο προβληματικός, πιθανόν δε και ανισόρροπος γιος, που βασάνιζε τον καλό πατέρα. Καθώς ομολογεί στον *Απολογητικό* του:

Οὐδὲ γὰρ ἔδοξα τοῖς πολλοῖς ἐν ἑμαυτῷ τότε μένειν οὐδ' εἶναι ὡσπερ ἐγινωσκόμεν, ἀλλ' ἕτερος ἐξ ἑτέρου τις γεγονέναι καὶ πλέον ἢ καλῶς εἶχεν ἀντιτείνειν καὶ ἀβθαδιάζεσθαι (Ομ. Β', 6. 2-5, σελ. 94).

Και παρότι πουθενά δεν δηλώνει ότι μετανιώνει για την συμπεριφορά του ή ότι του δημιουργήθηκαν τύψεις ή ενοχές εξαιτίας της, προσπαθεί να απαντήσει πειστικά στους επικριτές του, ώστε να είναι αποτελεσματική και η διαμεσολάβηση που ανέλαβε.

5.2.9 Η επιστολή στον Καισάριο

Στην επιστολή αρ. 7, που απευθύνει στον Καισάριο το 362, του μεταφέρει τις συνέπειες που είχε στην Ναζιανζό ο τρόπος ζωής του. Ο αδελφός του συνέχιζε να είναι μέλος της αυλής του Ιουλιανού, παρά την δεδηλωμένη εχθρική στάση του αυτοκράτορα απέναντι στον Χριστιανισμό⁵⁷⁶. Ο Καισάριος είχε εδραιώσει την θέση του στα υψηλά δημοσιοϋπαλληλικά κλιμάκια από την εποχή του Κωνσταντίου και η άνοδος του Ιουλιανού στον θρόνο με την συνεπαγόμενη αλλαγή πολιτικής και προτεραιοτήτων τόσο στον θρησκευτικό τομέα όσο και σε άλλους, δεν τον κλόνησε. Όλα αυτά μιλάνε εύγλωττα

⁵⁷⁶ Για την θρησκευτική πολιτική του Ιουλιανού, βλ. Cameron, σελ. 152-7 και 233-272, R. Smith, *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the thought and action of Julian the apostate*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη 1991, σελ. 179-218.

για τις γνώσεις και τις επαγγελματικές ικανότητες του Καισάριου⁵⁷⁷, την επιδεξιότητά του στον χειρισμό των λεπτών ισορροπιών της αυλής, καθώς και την προσαρμοστικότητά του στα νέα δεδομένα. Δείχνει όμως και κάτι ακόμα: ο Καισάριος είχε διαχωρίσει την πολιτεία του στον κόσμο από την θρησκευτική του πίστη. Σε αντίθεση με τον αδελφό του ή τον Βασίλειο, που επιθυμούσαν να δημιουργήσουν μια νέα σύνθεση, να εντάξουν υπό την σκέπη της Εκκλησίας τα πάντα, γράμματα, τέχνη, επιστήμη, καθημερινότητα, ο Καισάριος τα κρατούσε ξεχωριστά. Όπως και άλλοι ομόθρησκοί του, μπορούσε να εργάζεται και να κινείται με άνεση στην αυλή του εθνικού αυτοκράτορα παραμένοντας συνειδητά Χριστιανός. Αυτό όμως έχει να κάνει με τον Καισάριο ως άτομο. Τον Καισάριο που ζει στην Κωνσταντινούπολη και εργάζεται στην αυλή. Ο Γρηγόριος με την επιστολή του έρχεται να του υπενθυμίσει ότι δεν είναι μόνος, αποκομμένος από την οικογένεια, την θρησκεία και την πατρίδα του, αλλά ότι έχει υποχρεώσεις και ευθύνες απέναντί τους. Ότι οι πράξεις του, οι παραλείψεις του, η καριέρα, οι επιλογές του έχουν συνέπειες πέραν του εαυτού του. Ο Γρηγόριος με την επιστολή του ουσιαστικά μεταφέρει τον μικρόκοσμο της επισκοπής της Ναζιανζού στο κωνσταντινουπολιτικό σαλόνι του Καισαρίου και καθιστά τον αδελφό του κοινωνό της πρόσφατης ανακάλυψής του.

Η επιστολή δεν χρησιμοποιεί διπλωματική γλώσσα. Εδώ ο αδελφός γράφει στον αδελφό και οι περιστροφές δεν έχουν θέση. Από την εναρκτήρια κιόλας φράση ο Γρηγόριος με τρόπο κοφτό δηλώνει την μεγάλη ντροπή και την λύπη που του έχει προξενήσει η συμπεριφορά του. Ότι όλοι στην Ναζιανζό, γνωστοί, άγνωστοι, φίλοι και εχθροί, τους συζητάνε και αναρωτιούνται και ότι ο ίδιος δεν έχει κάτι να τους απαντήσει.

(...) έβουλόμην, εἴ πως οἶόν τε ἦν, παρεῖναι σε τοῖς τῶν ἄλλων λόγοις, οἰκείων τε ὁμοίως καὶ ξένων, τῶν ὀπωσοῦν γνώριμων ἡμῖν, ἀλλ' οὖν Χριστιανῶν, οὕτως περὶ σοῦ τε καὶ ἡμῶν λέγουσιν, οὐχ ὁ μὲν, ὁ δ' οὐ, ἀλλὰ πάντες ἐξῆς ὁμοίως, ἐπειδὴ καὶ προθυμότερον ἐν τοῖς ἀλλοτρίοις ἢ τοῖς οἰκείοις φιλοσοφοῦσιν ἄνθρωποι (...) Νῦν μὲν υἱὸν ἐπισκόπου στρατεύεσθαι, νῦν δὲ ὀρέγεσθαι τῆς ἔξωθεν δυναστείας καὶ δόξης, νῦν δὲ ἠττάσθαι χρημάτων (ὅποτε κοινὸν ἀνήπται πῦρ καὶ τὸν περὶ ψυχῆς

⁵⁷⁷ Σε ένα επιτύμβιο επίγραμμα ο Γρηγόριος θυμάται τα ταλέντα του αδελφού του: *Πᾶσαν ὄση σοφίη λεπτῆς φρενὸς ἐν μερόπεσσι / ἀμφὶ γεωμετρίην καὶ θέσιν οὐρανίων / καὶ λογικῆς τέχνης τὰ παλαιάματα γραμματικῆν τε / ἠδ' ἱστορίην ῥητορικῆς τε μένος (...)*, επ. 91, σελ. 60.

ἄνθρωπον· ἀλλ' οὐχὶ μίαν ἠγεῖσθαι καὶ δόξαν καὶ ἀσφάλειαν καὶ εὐπορίαν τὸ γενναίως ἴστασθαι πρὸς τὸν καιρὸν καὶ ὅτι πορρωτάτω ποιεῖν ἑαυτὸν παντὸς ἄγους τε καὶ μιάσματος. Πῶς δ' ἂν ἄλλον νουθετήσειεν ὁ ἐπίσκοπος μὴ παρασυρῆναι τῷ καιρῷ μηδὲ τοῖς εἰδώλοις συναναφύρεσθαι; Πῶς δ' ἂν τοῖς ἄλλο τι πλημελοῦσιν ἐπιτιμήσειεν, αὐτὸς ἐφ' ἐστίας παρρησίαν οὐκ ἔχων; Ταῦτα ἀκούοντες ἡμᾶς τὴν ἡμέραν καὶ ἔτι πλείω τούτων καὶ χαλεπώτερα... (επ. 7.2-5, σελ. 8-9).

Από τον ευρύτερο κύκλο, τη χριστιανική κοινότητα της Ναζιανζού, ο Γρηγόριος πηγαίνει στον πιο στενό, την άμεση οικογένεια:

Τὸν μὲν οὖν κύριον τὸν πατέρα ἡμῶν πάνυ δυσφοροῦντα πρὸς τὴν ἀκοὴν καὶ πρὸς τὸν βίον αὐτὸν ἀπαγορεύοντα, ὅπως οὖν αὐτὸς παραμυθοῦμαι καὶ ψυχαγωγῶ τὴν σὴν ἐγγνώμενος γνώμην καὶ πείθων ὅτι οὐχ ὑπομένεις ἔτι πλείον λυπεῖν ἡμᾶς. Τὴν δὲ κυρίαν τὴν μητέρα, εἰ πύθοιτό τι τῶν κατὰ σὲ (μέχρι γὰρ τοῦ νῦν τέως ἀπεκρυσάμεθα πολλᾶς ἐπινοίαις), οἷου παντελῶς ἀπαραμύθητον ἔξειν τὸ πάθος, ὡς γυναικᾶ τε οὕσαν μικρόψυχον καὶ ἄλλως διὰ τὸ λίαν εὐλαβὲς περὶ τὰ τοιαῦτα μετριάζειν οὐ δυναμένη. (επ. 7. 6-7, σελ. 9-10).

Κεντρικό πρόσωπο της επιστολής είναι ο ίδιος ο Γρηγόριος. Πάνω από το ποίμνιο, τον πατέρα και την μητέρα τους, το δικό του εγώ μετεωρίζεται και κατευθύνει το βλέμμα του Καισαρίου στις δυσκολίες που ο ίδιος αντιμετωπίζει. Ο Ναζιανζηνός με επιδεξιότητα στήνει ένα πλέγμα γύρω από τον αδελφό του, μέρος του οποίου είναι και ο ίδιος ο Καισάριος. Η κοινωνία, το ποίμνιο, οι γονεῖς, ο αδελφός, δεν είναι κάτι μακρινό και ξεχασμένο, αλλά συνεχίζει να αποτελεί κομμάτι τους. Μπορεί από την οικογένειά του και την κοινωνία της Ναζιανζού να τον χωρίζουν εκατοντάδες χιλιόμετρα, αλλά δεν έπαψε στιγμή να θεωρείται –και να είναι– ενεργό μέλος τους. Με την συμπεριφορά του όμως έχει φτάσει σε εκείνο το κρίσιμο σημείο, στην λεπτή γραμμή, που διαχωρίζει τους εντός οικογένειας / εκκλησίας / κοινότητας με τους εκτός. Και ο Γρηγόριος τον καλεί πίσω. Ή μάλλον τον καλεί να διαλέξει με ποιους θα πάει και ποιους θα αφήσει, αφού μετρήσει πρώτα καλά τα δεδομένα:

Εἰ μὲν οὖν τίνα καὶ σεαυτοῦ καὶ ἡμῶν ποιῆ λόγον, βούλευσαί τι βέλτιον καὶ ἀσφαλέστερον. Πάντως γὰρ καὶ τὰ ἐνταῦθα πρὸς ἐλευθέριον διαγωγὴν αὐτάρκη, τῷ γε μὴ λίαν ἀπλήστῳ μὴδ' ἀμέτρῳ περὶ τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ πλείονος ἀλλὰ καὶ τοῦ καταστάσεώς σε τυχεῖν οὐχ ὀρῶ τίνα καιρὸν ἀναμενοῦμεν, τὸν νῦν ἐάσαντες (επ. 7.8, σελ. 10).

Ο Καισάριος επέλεξε να εγκαταλείψει την οικογένεια και την γενέτειρά του και να επιδιώξει να σταδιοδρομήσει στην πρωτεύουσα, επιδεικνύοντας όλα όσα δεν διέθετε ο μεγαλύτερος αδελφός του: δυναμισμό, αποφασιστικότητα, φιλοδοξίες. Μας θυμίζει εδώ έντονα τον πατέρα του, ο οποίος είχε εγκαταλείψει την οικογένεια και την θρησκεία του για να κάνει μια νέα αρχή με την Νόννα. Δεν μπόρεσε όμως, δεν θέλησε δηλαδή, να κάνει το αποφασιστικό βήμα που θα απέκοπτε τους δεσμούς και θα τον καθιστούσε πραγματικά ανεξάρτητο. Δεν μπόρεσε ή δεν θέλησε να λειτουργήσει ακριβώς όπως ο πατέρας του στο παρελθόν. Ο Καισάριος ακολούθησε την συμβουλή του αδελφού του, ζύγιασε την κατάσταση και επέστρεψε στην Ναζιανζό.

Ας επαναλάβουμε στο σημείο αυτό με έμφαση κάτι που επισημάναμε και πιο πάνω, ώστε να διευκρινιστεί καλλίτερα η σχέση των δυο αδελφών. Εδώ έχουμε να κάνουμε με μια αδελφική επιστολή και ο Γρηγόριος δεν σφετερίζεται τον ρόλο του πατέρα του. Αντιθέτως, τονίζει τον δικό του ρόλο τόσο ως καλού γιου, ο οποίος συμπαραστέκεται στους δοκιμαζόμενους γονείς, όσο και ως καλού αδελφού, εκείνου που καλύπτει τις αταξίες του αδελφού του. Ο Van Dam υποθέτει ότι ο Καισάριος σεβόταν τον Γρηγόριο σαν πατέρα του, αλλά το μόνο επιχείρημα που παραθέτει είναι η ηλικία του πρεσβυτέρου: ήταν αρκετά μεγάλος ώστε να είναι ο παππούς του⁵⁷⁸. Αλλά, αν σε αυτά τα θέματα η ηλικία είναι το κριτήριο, τότε και ο Ναζιανζηνός, που ήταν συνομήλικος με τον Καισάριο, καθώς είχαν μικρή διαφορά ηλικίας, δεν θα μπορούσε παρά να είναι αδελφός του. Όχι, ο Καισάριος δεν έβλεπε τον Γρηγόριο σαν πατέρα. Δεν τον είχε ακολουθήσει από την Κωνσταντινούπολη όπου είχαν συναντηθεί τυχαία στην Ναζιανζό από σεβασμό, όπως ούτε και τώρα δεν άφησε την θέση του για αυτόν τον λόγο. Ο Γρηγόριος ήταν για τον Καισάριο η μνήμη, ένα κομμάτι της συνείδησής του, που του υπενθύμιζε την καταγωγή του και τις υποχρεώσεις του απέναντι σε αυτήν.

⁵⁷⁸ *Families and Friends*, σελ. 64.

5.2.10 Σάσιμα

Ο κοινός αγώνας για την ένωση της τοπικής εκκλησίας της Ναζιανζού και οι απώλειες του Καισαρίου και της Γοργονίας έφεραν κοντά τους δυο Γρηγόριους και αποκατέστησαν τις σχέσεις τους. Είναι ενδεικτικός ο τρόπος με τον οποίο περιγράφει τον πατέρα του ο Γρηγόριος στον επιτάφιο του Καισαρίου: ο πρεσβύτερος δεν έχει τίποτα το ανθρώπινο, το χοϊκό, καθώς έχει ήδη πλησιάσει τον Θεό. Θυμίζει περισσότερο τις απόκοσμες βιβλικές μορφές του Ααρών ή του Μωυσή, έτσι όπως στέκει *πρᾶος, ἀόργητος, γαληνὸς τὸ εἶδος, θερμὸς τὸ πνεῦμα, πολὺς τε φαινόμενον, πλουσιώτερος τὸ κρυπτόμενον*⁵⁷⁹.

Αυτή όμως η ομόνοια δεν κράτησε για πολύ. Σύντομα νέο τείχος, ακόμα μεγαλύτερο, ορθώθηκε ανάμεσά τους, αλλά και ανάμεσα στον Γρηγόριο τον Νεώτερο και τον Βασιλείο Καισαρείας: η εκλογή του ως επισκόπου Σασίμων.

Το θέμα της εκλογής του Γρηγορίου είναι αρκετά περίπλοκο, καθώς τα ζητήματα που προκύπτουν είναι πολλά και άπτονται τόσο της πολιτικής και εκκλησιαστικής ιστορίας, όσο και της θεολογίας, της δογματικής, της λογοτεχνίας. Η εκκλησιαστική διοίκηση και η σχέση και η εξάρτησή της από την πολιτική διοίκηση, οι παράγοντες που καθόριζαν τις σχέσεις μεταξύ των επισκόπων, η εκκλησιαστική διπλωματία, η σχέση αυτοκράτορα – Εκκλησίας, ο ρόλος των μοναχών και του λαού στα διοικητικά και δογματικά ζητήματα που ανέκυπταν, η πολιτική, οικονομική, κοινωνική, διοικητική και πνευματική κατάσταση των επαρχιών, τα ίδια τα κείμενα που έγραψαν τα πρόσωπα που συμμετείχαν, είναι μερικά από τα ερωτήματα που τίθενται. Εμείς όμως θα επικεντρωθούμε κυρίως στο πώς επηρεάστηκε η σχέση πατέρα και γιου από αυτό το γεγονός.

Συνήθως οι σύγχρονοι ιστορικοί ακολουθώντας την αυτοβιογραφική διήγηση του Γρηγορίου, ξεκινούν την δική τους διήγηση με την προσπάθεια του Βασιλείου να διατηρήσει την μητροπολιτική εξουσία και το status⁵⁸⁰. Με τον τρόπο αυτό όμως τα Σάσιμα μετατρέπονται σε μια παρεξήγηση ή διαμάχη μεταξύ του νεώτερου Γρηγορίου και του Βασιλείου και ο πατέρας δεν παίζει κανένα ρόλο ή τέλος πάντων η συμμετοχή

⁵⁷⁹ Ομ. 7, 3.7-9, σελ. 196.

⁵⁸⁰ Ενδεικτικά, βλ. J. Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze*, σελ. 138-142, καθώς και Rousseau, σελ. 134-139, ο οποίος φωτίζει τα γεγονότα από την πλευρά του Βασιλείου.

του στα γεγονότα είναι δυσδιάκριτη. Και όμως, ο Γρηγόριος στο *Εἰς τὸν ἑαυτοῦ βίον* γράφει:

ὅμως βιάζετ' εἰς ἐπισκοπῆς θρόνον,

αὐτὸς πατήρ τε δὶς με τοῦτο περνίσας (De vita sua, στ. 424-5, σελ. 74)

και μερικούς στίχους πιο κάτω γίνεται πιο σαφής:

πρῶτον μὲν οὖν ἀγῶνα ποιεῖται πατήρ

ἐνιδρῶσαί με Σασίμοις (De vita sua, στ. 495-6, σελ. 78)

Για τον McGuckin η ιστορία ξεκινάει από πιο παλιά, πριν από την εκλογή του Βασιλείου ως επισκόπου Καισαρείας και έχει τις ρίζες της στις διαπραγματεύσεις που έλαβαν χώρα εκεί μεταξύ του γέροντα επισκόπου Ναζιανζηνού και του νεαρού υποψηφίου για τον θρόνο⁵⁸¹. Αυτή η θεώρηση εξηγεί καλλίτερα τα γεγονότα και τις σχέσεις των προσώπων μεταξύ τους και γενικά η αφήγησή του είναι η πιο ολοκληρωμένη, παρότι υπάρχει μια γενικότερη τάση στη σύγχρονη έρευνα κατανόησης ή και δικαιολόγησης της συμπεριφοράς και των αντιδράσεων του Ναζιανζηνού και «ενοχοποίησης» των άλλων.

Ο Βασίλειος αντιμετώπισε μεγάλες δυσκολίες κατά την εκλογή του, καθώς με την προηγούμενη δράση του ως ηγέτης των ντόπιων μοναχών και ως βοηθός του Ευσεβίου είχε αποκτήσει ήδη πολλούς εχθρούς. Πολλοί αντετίθεντο στην εκλογή του, είτε γιατί δεν ήθελαν να εκλεγεί ένας τόσο νέος και φιλόδοξος στην σημαντική αυτή μητρόπολη, είτε γιατί διαφωνούσαν με την σταθερά αντιαιρεϊανική πολιτική του, είτε, βέβαια, και για τα δύο μαζί.

Ο Γρηγόριος μας εκμυστηρεύεται πως ο Βασίλειος δεν του αποκάλυψε την πρόθεσή του να διεκδικήσει τον θρόνο, αλλά τον κάλεσε στην Καισάρεια προσποιούμενος τον βαριά ασθενή. Ο Ναζιανζηνός ξεκίνησε αμέσως, αλλά όταν καθ' οδόν αντιλήφθηκε την αλήθεια, επέστρεψε στο σπίτι του και έστειλε μια πικρή επιστολή στον Βασίλειο⁵⁸². Όμως ο κοινός στόχος, η εκλογή ορθόδοξου ιεράρχη στην πρωτεύουσα της Καππαδοκίας, ήταν πολύ σημαντικότερη από την ηθελημένη ή αθέλητη παρεξήγηση και ο Γρηγόριος ξαναμπήκε στην μάχη στο πλευρό του παλαιού του φίλου. Κρατώντας

⁵⁸¹ *Gregory of Nazianzus*, σελ. 169-227.

⁵⁸² Ο McGuckin υποψιάζεται ότι η δυσαρέσκεια του Γρηγορίου οφείλεται στην ανομολόγητη επιθυμία του να διεκδικήσει και ο ίδιος τον θρόνο της Καισαρείας, βλ. *Gregory of Nazianzus*, σελ. 172-3.

όμως τις αποστάσεις του. Έτσι συνέταξε επιστολές υπέρ του Βασιλείου εκ μέρους του πατέρα του, επιστολές που απευθύνονταν στον Ευσέβιο Σαμοσάτων και τον Μελέτιο Αντιοχείας, δυο ιεράρχες που ήταν σταθεροί υποστηρικτές του δόγματος της Νίκαιας και διέθεταν μεγάλο κύρος, ευρύ ακροατήριο και αφοσιωμένους οπαδούς. Συνέταξε επίσης και δυο Εγκυκλίους που απευθύνονταν στην Σύνοδο που είχε ήδη συγκληθεί στην Καισάρεια. Το τοπίο όμως παρέμενε θολό και αυτή τη φορά επικεφαλής της προσπάθειας τέθηκε ο ίδιος ο πρεσβύτερος. Αν υπολογίσουμε την ηλικία του, την κλονισμένη υγεία του, το πένθος από την απώλεια των δυο τέκνων του, αντιλαμβανόμαστε ότι η εικόνα του μισοπεθαμένου γέροντα να επιβιβάζεται στην άμαξα σαν να είναι το νεκροκρέββατό του, εικόνα που μας δίνει ο Ναζιανζηνός, δεν είναι ρητορική υπερβολή, αλλά η αλήθεια⁵⁸³. Μπορούμε να είμαστε βέβαιοι συνεπώς ότι η απόφαση να μεταβεί στην Καισάρεια και να δώσει ο ίδιος την μάχη υπέρ του Βασιλείου ήταν αποκλειστικά δική του και δεν οφείλεται στην επιρροή του γιου του. Ο Γρηγόριος άλλωστε παρέμεινε στην Ναζιανζό και είδε τον γέροντα να επιστρέφει *νέος ... εὐσθενῆς, ἄνω βλέπων, ῥωσθεὶς*⁵⁸⁴. Φαίνεται ότι οι παρασκηνιακές διαβουλεύσεις, οι δημόσιες συγκρούσεις, η δράση και η ένταση, όσο απωθούσαν τον νεώτερο, τόσο θρέφανε τον πρεσβύτερο Γρηγόριο.

Ο γέροντας είχε πάει στην Καισάρεια με συγκεκριμένα θέματα να επιλύσει και είχε γυρίσει πανευτυχής γιατί είχε καταφέρει να την προωθήσει. Δεν ήταν μόνο η εκλογή του Βασιλείου που επιδίωκε. Ήθελε ο γιος του να βρει καταξίωση μέσα στην Εκκλησία και επειδή ο ίδιος δεν μπορούσε να τον πείσει να αποδεχτεί κάτι τέτοιο, συμάχησε με τον Βασίλειο. Ο πρεσβύτερος ήταν βέβαιος ότι ο γιος του δεν απέρριπτε τόσο την θέση του επισκόπου, όσο την δική του ανάμειξη στην ζωή του. Πίστευε ότι η ίδια πρόταση, αν γινόταν από άλλο πρόσωπο, ο Γρηγόριος θα σταματούσε να επικαλείται την αφοσίωσή του στον φιλοσοφικό βίο και θα την αποδεχόταν. Έτσι πρόσφερε στον Βασίλειο υποστήριξη με αντάλλαγμα την αποκατάσταση του γιου του. Πράγματι, όταν ο Βασίλειος ανήλθε στην επισκοπή της Καισαρείας με διάφορες προφάσεις κάλεσε κοντά του τον Γρηγόριο, αλλά εκείνος, ο οποίος στο μεταξύ θα είχε πληροφορηθεί την συμφωνία του με τον πατέρα του, αρνούνταν πεισματικά. Πιθανόν η διάγνωση του

⁵⁸³ Ομ. 18, 36, 1055 A-B και Ομ. 43, 37, 206-8.

⁵⁸⁴ Ομ. 43, 37, 16-18, σελ. 208.

γέροντα να ήταν σωστή: ο Γρηγόριος αρνούνταν κάθε εξέλιξη επειδή προερχόταν από εκείνον, τον πατέρα του. Όμως η θεραπεία ήταν λαθεμένη: ο Γρηγόριος θεωρούσε ήδη τον Βασίλειο *ἄλλο πατέρα φορτικώτερον πολὺ*⁵⁸⁵ και προφανώς δεν ήθελε με κανέναν τρόπο να υποχωρήσει και στις δικές του παρακλήσεις. Πολύ δε περισσότερο όταν αυτές γίνονταν έπειτα από την συμφωνία με τον πρεσβύτερο.

Η θέση βέβαια του Βασιλείου εκείνη την περίοδο ήταν πολύ δύσκολη. Είχε βρεθεί στη μέση μιας οικογενειακής έριδας, η οποία ίσως του φαινόταν ότι στερούνταν και νοήματος, την στιγμή μάλιστα, που εξαιτίας της αντιαιρεϊανικής του δράσης είχε βρεθεί στο στόχαστρο του αυτοκράτορα Βαλεντινιανού, ο οποίος προωθούσε την αρειανίζουσα διατύπωση περί Ομοιούσιου. Παράλληλα, όταν ο αυτοκράτορας διαίρεσε διοικητικά την Καππαδοκία⁵⁸⁶, ο Άνθιμος Τυάνων άδραξε την ευκαιρία και ανακήρυξε την επισκοπή του ως μητρόπολη, επικεφαλής των επισκοπών που ανήκαν διοικητικά στην Cappadocia Secunda, μειώνοντας δραματικά την σφαίρα επιρροής και το κύρος του μητροπολίτη Καισαρείας.

Η περίπλοκη αυτή κατάσταση ήταν όμως και μια ευκαιρία για να λάμψουν οι πολιτικές ικανότητες του Βασιλείου. Με δεδομένη την συμφωνία του πρεσβύτερου παρουσίασε στον Γρηγόριο την εκλογή του ως αναγκαία συνθήκη όχι μόνο για την καλλίτερη ποιίμανση του λαού, αλλά και για να δοθεί αποτελεσματικότερα ο αγώνας εναντίον των αρειανών. Ο Γρηγόριος υποχώρησε και χειροτονήθηκε επίσκοπος Σασίμων στην γενέτειρά του. Έτσι ο Βασίλειος βγήκε διπλά κερδισμένος: από τη μια είχε εκπληρώσει το χρέος του απέναντι στον επίμονο γέροντα της Ναζιανζού και από την άλλη αποκτούσε έναν ακόμα επίσκοπο υπό την επιρροή του και μάλιστα σε μια πόλη που διεκδικούσε και ο Άνθιμος.

⁵⁸⁵ De vita sua, στ. 391, σελ. 72.

⁵⁸⁶ Για το θέμα βλ. Métivier, *La Cappadoce*, σελ. 41-43.

5.2.11 Η οργή του Γρηγορίου

Ο Γρηγόριος βίωσε την ανάδειξή του στον επισκοπικό θρόνο με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο βίωσε και την χειροτονία του: σαν μια προσωπική ήττα. Αυτή την φορά όμως η ήττα ήταν διπλά οδυνηρή, καθώς δεν νικήθηκε, δεν παραδόθηκε μόνο στον πατέρα του, αλλά και στον φίλο του. Στην πραγματικότητα, εκείνο που διείδε πριν από χρόνια, όταν είχε πρωτοεπισκεφτεί τον Βασίλειο στα Άννησα και τον έκανε να αναχωρήσει βεβιασμένα από εκεί, είχε πλέον εκπληρωθεί: ο παλιός του συγκάτοικος, ο συμφοιτητής, ο συνομιλητής, ο σύντροφος, ο φίλος είχε γίνει πια *τοῖς ἀλύτοις δεσμοῖς τοῦ Πνεύματος*⁵⁸⁷ προϊστάμενός του ή μάλλον, ως μητροπολίτης της περιοχής, πνευματικός του πατέρας.

Όλα αυτά επιβάρυναν την ψυχολογική του κατάσταση. Όπως έχουμε ήδη διαπιστώσει, ο Γρηγόριος δικαιολογημένα ή αδικαιολόγητα δεν ήταν ευχαριστημένος από την κατεύθυνση που είχε πάρει η ζωή του μετά την αθηναϊκή περίοδο. Αισθανόταν περιορισμένος, καταναγκασμένος, βασανισμένος. Τα Σάσιμα επιδείνωσαν την μελαγχολία που τον διακατείχε και όπως ο ίδιος ομολογεί *πικρίας ἐνεπλήσθη και κατηφείας*⁵⁸⁸. Η κατάσταση αυτή τον βύθισε σε κατάθλιψη⁵⁸⁹, την οποία περιγράφει με ιδιαίτερη ενάργεια:

Τί μοι πάντα λέγειν τὰ τῆς λύπης και τῆς ἀκηδίας, ἦν ζόφον ἐγὼ καλῶ, τοῦ νοῦ εὐρήματα; Καὶ γὰρ ταῦτα, και τούτων ἦν ἀτοπώτερα· κατηγορήσω γὰρ αὐτὸς ἐγὼ τῆς εἴτε ἀπονοίας εἴτε ἀνίας (Ομ. 10, 3. 1-4, σελ. 320-2).

Στην ένατη Ομιλία εξηγεί την κατάσταση που βρέθηκε με μια παρομοίωση:

Και τι τοιοῦτον ἔπαθον οἶον πρὸς τὰς ἀστραπὰς οἱ παῖδες, ἡδονὴν ἐκπλήξει μινγόντες ἐκ τοῦ θεάματος· ἡγάπησά τε ὁμοῦ τὸ Πνεῦμα και ἐφοβήθην (Ομ. 9, 3. 2-4, σελ. 306).

Δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι Γρηγόριος ταυτίζεται με τα παιδιά που φοβούνται και χαίρονται συνάμα τις αστραπές. Με τον ίδιο αντιφατικό τρόπο αντιμετώπιζε ο ίδιος την ενήλικη ζωή: με φόβο και πόθο, με αποστροφή και θαυμασμό. Μπορεί να έτρεφε θερμά αισθήματα για τον πατέρα του και τον Βασίλειο, δυο δυναμικούς άνδρες, αλλά ο ίδιος δεν μπορούσε να ανταποκριθεί το ίδιο αποτελεσματικά στις απαιτήσεις της

⁵⁸⁷ Ομ 10, 1. 3-4, σελ. 316.

⁵⁸⁸ Ομ. 9, 3. 1-2, σελ. 306.

⁵⁸⁹ Για το θέμα αυτό βλ. και J. Bernardi, *Saint Grégoire*, σελ. 345-8.

ενήλικης ζωής. Δεν επιθυμούσε καν να αναλάβει τις υποχρεώσεις και τις ευθύνες, που απέρρεαν από την ενηλικίωση ή, για να ακριβολογούμε, δεν ήθελε να αναλάβει καμιά ευθύνη, καμιά υποχρέωση, καμιά λειτουργία εκτός της αμέσου οικογενείας του. Δεν είχε, με άλλα λόγια, κανένα πρόβλημα να νοιαστεί και να συμβουλέψει τον αδελφό του ή να γηροκομήσει τους γονείς του, αλλά αρνούσαν να ποιάνει την χριστιανική κοινότητα της Ναζιανζού, πολλώ δε μάλλον των Σασίμων. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε και το γεγονός ότι αργότερα, όταν έγινε βοηθός επισκόπου της Ναζιανζού, παρέμεινε στη θέση το διάστημα που ζούσαν οι γονείς του και παραιτήθηκε αμέσως μετά.

Η κατάθλιψη που τον βάραινε με την φυγή μετατράπηκε σε οργή εναντίον των βασανιστών του.

Ἦδη γὰρ ἀποπέμπομαι τὴν ὀργὴν – «Ἄκουσάτωσαν πραεῖς καὶ εὐφρανθήτωσαν»- καὶ πρὸς τὴν χεῖρα ἡμέρον βλέπω τὴν τυραννήσασαν καὶ προσγελῶ τῷ Πνεύματι, καὶ ἡ καρδία καθίσταται μοι, καὶ ὁ λογισμὸς ἐπανέρχεται, καὶ ἡ φιλία, καθάπερ τις φλόξ, κατασβεσθεῖσα καὶ ἀπομακρυνθεῖσα, πάλιν ἐκ μικροῦ σπινθηρος ἀναζῆ καὶ ἀνάπτεται (Ομ. 10, 2. 3-11, σελ. 318-20).

Ἐχει ιδιαίτερη σημασία η λέξη που επιλέγει ο Γρηγόριος για να περιγράψει την διάθεσή του απέναντι στον πατέρα του και τον Βασίλειο. Ὅπως ο ίδιος εξηγεί, ο θυμός είναι ένα αίσθημα που κατατρώγει εσωτερικά τον άνθρωπο σαν φίδι, ενώ η οργή τον ωθεί προς την εκδίκηση⁵⁹⁰. Βέβαια ο ίδιος ο Γρηγόριος στο απόσπασμα που παραθέσαμε δηλώνει ότι έχει αποπέμψει *τὴν ἀπολλύουσαν καὶ φρονίμοις ὀργὴν*⁵⁹¹ και είναι αλήθεια ότι οι σχέσεις με τον πατέρα του δεν άργησαν να αποκατασταθούν. Ούτε έλειψαν οι προσπάθειες να συμφιλιωθεί και με τον Βασίλειο. Όταν όμως χρόνια μετά αφηγείται το περιστατικό στο *Περὶ τοῦ ἑαυτοῦ βίον*, τα αισθήματά του είναι ακόμα πολύ έντονα. Μέχρι ενός βαθμού για την αναζωπύρωση της παλαιάς πικρίας και οργής ευθυνόταν και η πρόσφατη καθαίρεσή του από τον πατριαρχικό θρόνο της Κωνσταντινουπόλεως, αφορμή για την οποία ως γνωστόν στάθηκε η προηγούμενη χειροτονία του ως επισκόπου

⁵⁹⁰ Ομ. 18, 25, σ. 1015 C-16 A. Βλ. και αντίστοιχη ερμηνεία των δύο εννοιών του Βασιλείου PG31, 1080 A και 1305 B.

⁵⁹¹ Ομ. 18, 26, 1016 B.

Σασίμων⁵⁹². Κι αν για τον πατέρα του δηλώνει απερίφραστα στο ποίημα (...) *πατρός οὐ φέρω χόλον*⁵⁹³, για τον Βασίλειο η οργή παραμένει άσβεστη:

*Τί, θυμέ, βράζεις; εἶργε τὸν πᾶλλον βία.
πρὸς νύσσαν αὐθις οἱ λόγοι. ἐκεῖνος ἦν
ψεύστης ἔμοιγε, τᾶλλα δ' ἀψευδέστατος* (στ. 414, σελ. 74).

Στη συνέχεια, σε οχτώ από τους πιο γνωστούς στίχους του περιγράφει την ασημαντότητα των Σασίμων:

*Σταθμός τις ἔστιν ἐν μέσῃ λεωφόρῳ
τῆς Καππαδοκῶν, ὃς σχίζετ' εἰς τρισσὴν ὁδόν,
ἄνυδρος, ἄχλους, οὐδ' ὄλωσ ἐλεύθερος,
δεινῶς ἀπευκτὸν καὶ στενὸν κομύδριον.
κόνις τὰ πάντα καὶ ψόφοι καὶ ἄρματα,
θρῆνοι, στεναγμοί, πράκτορες, στρέβλαι, πέδαι,
λαὸς δ' ὅσοι ζένοι τε καὶ πλανώμενοι.
Αὕτη Σασίμων τῶν ἐμῶν ἐκκλησία* (στ. 439-446, σελ. 74)

Και ακολουθεῖ η επίθεση εναντίον του Βασιλείου που γέμει ειρωνείας και σαρκασμού:

*τούτοις μ' ὁ πενήκοντα χωρεπισκόποις
στενούμενος δέδωκε – τῆς εὐψυχίας –
καὶ ταῦθ', ἵν' ἀρπάζοντος ἄλλον πρὸς βίαν
περικρατήσῃ τὴν καθέδραν καινίσας (...)
ψυχὰὶ πρόφασις, τὸ δ' ἔστιν ἡ φιλαρχία* (στ. 447-460, σελ. 76)

Στον *Ἐπιτάφιο εἰς τὸν πατέρα* ο Γρηγόριος τονίζει με έμφαση το αμνησίκακον, το αόργητον και το άκακον του πρεσβυτέρου⁵⁹⁴. Απευθυνόμενος στο εκκλησίασμα της Ναζιανζού, που είχε ζήσει τον πατέρα του ως επίσκοπο για τέσσερις δεκαετίες, τους

⁵⁹² Η αυτοβιογραφία του άλλωστε γράφτηκε ως απολογία για τα της Κωνσταντινουπόλεως, βλ σχετικά J. A. McGuckin, "Autobiography as Apologia in St. Gregory of Nazianzus", (επ. M. F. Wiles και E. J. Yarnold), *Studia Patristica* 37.4 (2001), σελ. 160-177.

⁵⁹³ στ. 494, σελ. 78.

⁵⁹⁴ Ομ. 18, PG 35, 24-26, σ. 1015 A – 1017 A.

διαβεβαιώνει ότι ο γέρον μπορεί να θύμωνε εύκολα, αλλά συγχωρούσε γρήγορα, μπορεί να ξεστομίζε απειλές, αλλά ποτέ δεν τις πραγματοποιούσε:

Δρόσος ύφίσταται μᾶλλον ἡλιακὴν ἀκτῖνα ἐωθινὰ βάλλουσιν, ἢ τι παρέμεινεν ἐκείνῳ θυμοῦ λείψανον (ομ. 18, 26, 1016 Β).

Είναι προφανές ότι εδώ ο Γρηγόριος επιχειρεί να ανατρέψει μια εδραιωμένη στη συνείδηση των συμπολιτών του εικόνα του πατέρα του. Μια πλευρά του χαρακτήρα του πρεσβυτέρου, που και ο ίδιος υπέστη πολλές φορές. Παράλληλα όμως είναι και ένα χαρακτηριστικό του πατέρα του με το οποίο και ο ίδιος μπορούσε να ταυτιστεί. Στις τρεις παραγράφους που επιχειρεί να δικαιολογήσει τον πατέρα του, ο Γρηγόριος αντλεί εκ των έσω. Το μέρος αυτό του *Ἐπιταφίου* αποτελεί και δική του απολογία. Άλλωστε οι δυο Γρηγόριοι παρά τις συγκρούσεις, τις διαφωνίες, τις εντάσεις, έβρισκαν κάθε φορά τον τρόπο να αλληλοσυγχωρούνται, να ξεχνάνε ή να προσπερνάνε τις πικρίες, και να πορεύονται μαζί.

Αλλά τι είχε στον νου του όταν υποχωρούσε στις πιέσεις των δυο πατεράδων – των δυο τυράννων- της ζωής του; Τι ήταν εκείνο που τον κράτησε στη Ναζιανζό να υποστεί την εκλογή και την χειροτονία ως επίσκοπος Σασίμων και να δραπετεύσει για ακόμα μια φορά εκ των υστέρων;

Οὐδὲν ἰσχυρότερον γήρως καὶ οὐδὲν φιλίας αἰδεσιμώτερον. Ὑπὸ τούτων ἤχθην ὑμῖν ἐγὼ δέσμιος ἐν Χριστῷ, δεθεὶς οὐκ ἀλύσεισι σιδηραῖς, ἀλλὰ τοῖς ἀλύτοις δεσμοῖς τοῦ Πνεύματος. Τέως δὲ ᾧμην ἰσχυρὸς εἶναί τι καὶ ἀήττητος (Ομ. 10. 1.1-5, σελ. 316).

Με την παραπάνω φράση, την εναρκτήρια της 10^{ης} Ομιλίας, μας εξηγεί πολύ καλά τα μέσα που μετέλθαν ο Γρηγόριος ο Πρεσβύτερος και ο Βασίλειος για να τον πείσουν, τον ηθικό εκβιασμό που υπέστη, αλλά δεν απαντά στα ερωτήματα που θέσαμε πιο πάνω. Ο Γρηγόριος στις Ομιλίες 9 και 10 δεν αποκαλύπτει τα δικά του κίνητρα, τους λόγους που τον έκαναν να υποχωρήσει και να δεχτεί τελικά την ανεπιθύμητη εκλογή.

Στην 12^η Ομιλία, που εκφωνήθηκε όταν είχε οριστεί βοηθός επισκόπου της Ναζιανζού και αναλάμβανε τα καθήκοντά του δίπλα στον πατέρα του, τότε που το θέμα των Σασίμων φαινόταν να έχει κλείσει οριστικά, ο Γρηγόριος θέλησε να εξηγήσει γιατί αποδέχτηκε αυτή την θέση κι αναφέρεται έτσι και στα δικά του κίνητρα, στις δικές του μύχιες σκέψεις:

Ἦδὺ μὲν γὰρ πατρὸς πόνοι κληρονομούμενοι (Ομ. 12, 5. 18-19, σελ. 358).

Για τον Γρηγόριο ήταν ευχάριστο να κληρονομήσει ο γιος τους πατρικούς κόπους. Οι πατρικές ευθύνες ήταν ευπρόσδεκτες. Η αδιάσπαστη συνέχεια της κληρονομικής διαδοχής ήταν ωραία, πρόσφερε ασφάλεια, διατηρούσε την τάξη στον κόσμο. Η εξέλιξη στην εκκλησιαστική ιεραρχία –όπως και σε κάθε ιεραρχία– δεν τον έθελγε αυτή καθαυτή και μπορούσε εύκολα και απόλυτα να την αρνηθεί –τον είδαμε να εγκαταλείπει την Αθήνα, ενώ θα μπορούσε να διεκδικήσει καθηγητική έδρα, να απορρίπτει ασυζητητί κάθε σκέψη για ένταξή του στην αυτοκρατορική διοίκηση και να μην αναλαμβάνει διδακτικά καθήκοντα στην Καππαδοκία. Εκείνο όμως που δεν μπορούσε να αρνηθεί, εκείνο που δεν μπορούσε να απορρίψει είναι μια θέση ανάλογη με του πατέρα του –πολύ δε περισσότερο, η θέση του πατέρα του. Τα Σάσιμα, αν και γειτονικά της Ναζιανζού, διέφεραν σημαντικά από τη γενέτειρά του: αν μη τι άλλο η εξουσία του εκεί επισκόπου ήταν περιορισμένη και ο ίδιος ως επίσκοπος Σασίμων θα ήταν υπό τον Βασίλειο, ενώ ο επίσκοπος Ναζιανζού ήταν *de facto* ισότιμος του Καισαρείας.

Όμως ο πατρικός θρόνος ήταν δευτερεύων στόχος ή, καλλίτερα, το μέσο με το οποίο ο Γρηγόριος θα επετύγχανε τον κυρίως στόχο του. Στο *Περὶ τοῦ ἑαυτοῦ βίου* βάζει στο στόμα του πατέρα του το εξής τελεσίγραφο:

δὸς τὴν χάριν, δὸς -ἢ τάφῳ μ' ἄλλος δότω.

ταύτην ὀρίζω τῆς ἀπειθείας δίκην (De vita sua, στ. 514-5, σελ. 78)

Ο Γρηγόριος, που πέρασε το μεγαλύτερο μέρος της ενήλικης ζωής του προσπαθώντας να αποτινάξει από πάνω του την πατρική εξουσία, επιθυμούσε να βρίσκεται δίπλα στον πατέρα του κατά τον θάνατό του. Ήθελε ο ίδιος να περιποιηθεί το νεκρό σώμα και να το εναποθέσει στον τάφο. Για τον Γρηγόριο αυτή η πράξη, η τελευταία φροντίδα προς τον πατέρα, αποτελούσε ιδιαίτερη τιμή, που δεν ήταν διατεθειμένος να την χάσει. Ο πρεσβύτερος που το ήξερε, το χρησιμοποίησε ως τον έσχατο εκβιασμό, την τιμωρία, που σε περίπτωση παρακοής, θα επιβαλλόταν μετά θάνατον, κυριολεκτικά από τον τάφο⁵⁹⁵. Επιπλέον, ο Γρηγόριος φαίνεται ότι είχε ήδη αποφασίσει να ταφεί στον ίδιο τάφο με τον πατέρα του⁵⁹⁶. Η κρυφή του φιλοδοξία:

⁵⁹⁵ Και στην *Μήδεια* του Ευριπίδη μέρος της εκδίκησης της ηρωίδας είναι να στερήσει του Ιάσωνα την δυνατότητα να θάψει τα παιδιά του.

⁵⁹⁶ Για τους οικογενειακούς τάφους κατά την Ύστερη Αρχαιότητα, βλ. Van Dam, *Families and Friends*, σελ. 77-80.

εκείνος, ο γιος της Νόννας, ο τυραννισμένος από την πατρική αγάπη, στον τελικό απολογισμό να μοιράζεται όσο το δυνατόν περισσότερα κοινά με τον πατέρα του και δι' αυτού με την μητέρα του. Αν η μητέρα μοιράστηκε την γαμήλια κλίνη και την εγκόσμια ζωή με τον Γρηγόριο τον πρεσβύτερο, εκείνος θα μοιραζόταν μαζί του τον επισκοπικό θρόνο και την νεκρική κλίνη. Όπως γράφει σε ένα επίγραμμα του:

*Πατρὸς ἐγὼ ζαθέοιο καὶ οὐνομα καὶ θρόνον ἔσχον
καὶ τάφον· ἀλλὰ, φίλος, μνώεο Γρηγορίου,
Γρηγορίου, τὸν μητρὶ θεόσδοτον ὥπασε Χριστὸς
φάσμασι εννυχίοις, δῶκε δ' ἔρον σοφίης. (επιγρ. 84, σελ. 58)*

Κι έτσι πάλι όλα επιστρέφουν στην μητέρα του.

5.2.12 Τρία θαύματα

Τρία θαύματα, *οἷς βεβαιοῖ Θεὸς τὴν εὐσέβειαν*⁵⁹⁷, που είναι ενταγμένα στον *Ἐπιτάφιο εἰς τὸν πατέρα* περιγράφουν με εύλογο τρόπο και οριοθετούν τις σχέσεις πατέρα, μητέρας και γιου, τουλάχιστον του πῶς τις αντιλαμβάνεται ο Γρηγόριος.

Το πρώτο διαδραματίζεται την νύχτα της Αναστάσεως⁵⁹⁸. Ο Γρηγόριος ο πρεσβύτερος κείτονταν βαριά άρρωστος και ημιθανής στο σπίτι, ενώ ο γιος του χοροστατούσε στην αναστάσιμη ακολουθία στον επισκοπικό ναό της πόλης και η μητέρα του βρισκόταν ανάμεσα στο εκκλησίασμα. Μάνα και γιος προσεύχονταν θερμά για την ίαση του πατέρα, όμως *ἤρκουν δὲ (...) οὔτε οἰκείων εὐχαι καὶ λίαν προσλιπαρούντων*⁵⁹⁹. Το θαύμα συντελέστηκε όταν ξεκίνησε η τέλεση της Θείας Ευχαριστίας⁶⁰⁰. Τότε ο πατέρας ζήτησε από τον υπηρέτη που τον φρόντιζε να τον σηκώσει και σε παραληρηματική κατάσταση άρχισε να συμπεριφέρεται σαν να βρισκόταν στον ναό και να τελούσε το μυστήριο.

⁵⁹⁷ Ομ. 18, 27, σ. 1017 C.

⁵⁹⁸ Ομ. 18, 28-29, σ. 1017 C – 1021 B.

⁵⁹⁹ Ομ. 18, σ. 28, σ. 1020 A.

⁶⁰⁰ Frans van de Pavverd, “A text of Gregory of Nazianzus misinterpreted by F. E. Brightmon”, *Orientalia Christiana Periodica* 42 (1976), σελ. 197-206.

τὰς παρειμένας χεῖρας εἰς εὐχὴν σχηματίσας, συντελεῖ προθύμως ἢ προτελεῖ τοῦ λαοῦ τὰ μυστήρια, ῥήμασι μὲν ὀλίγοις καὶ ὄσοις ἔσθενεν, διανοία δέ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ λίαν τελεωτάτη (ὡ τοῦ θαύματος!) ἄνευ βήματος ἐπὶ βήματος, ἄνευ θυσιαστηρίου θύτης, ἱερεὺς πόρρω τῶν τελουμένων (Ομ. 18, 29, στ. 1025 Α).

Όταν ολοκλήρωσε την παραισθητική λειτουργία, ο πρεσβύτερος, αφού έφαγε λίγο, κοιμήθηκε και άρχισε να ανακτά τις δυνάμεις του με τόσο γρήγορους ρυθμούς, ώστε τέλεσε ο ίδιος την λειτουργία της επομένης Κυριακής.

Στη συνέχεια ο Γρηγόριος αφηγείται ένα θαύμα που αφορά την μητέρα του⁶⁰¹.

ἄξιον δὲ μηδὲ τοῦτο παραδραμεῖν· ταύτην γὰρ τὰ εἰκότα τιμήσομεν, εἴπερ τινὰ οὕσαν τιμῆς ἀξίαν, ἐκείνῳ τε χαριούμεθα τὴν κοινωνίαν τοῦ διηγήματος (ομ. 18, 30, 1021 C).

Αυτή η εισαγωγική φράση μας εξηγεί όχι μόνο γιατί μια ιστορία σχετική με την μητέρα βρίσκεται στον *Ἐπιτάφιον εἰς τὸν πατέρα*, αμέσως μετά από μια ανάλογη ιστορία που αφορά σε εκείνον, αλλά και όλη την λογική της συνθέσεως της συγκεκριμένης ομιλίας. Η μητέρα αξιωματικά πρέπει βέβαια να τιμάται με τον πατέρα, όμως μόνη της και ξεχωριστά. Έτσι στο δικό της θαύμα, δεν συμμετέχει καθόλου ο πρεσβύτερος –η μόνη αναφορά του Γρηγορίου στον πατέρα του εδώ, είναι η αντωνυμία *ἐκείνῳ* στην εναρκτήρια φράση που παραθέσαμε πιο πάνω. Συνεπώς, στο θαύμα αυτό ο πατέρας καλείται να συμμετάσχει διά της ακοής, να ακούσει την θαυμαστή διήγηση από το στόμα του γιου του –όπως άλλωστε και το υπόλοιπο εκκλησίασμα, αφού ούτως ή άλλως σύμφωνα με την χριστιανική αντίληψη το σώμα της Εκκλησίας συναπαρτίζεται από τους ζώντες και τους τεθνεώτες.

Και η Νόννα, όπως προηγουμένως ο πρεσβύτερος, παρουσιάζεται κλινήρης και εξασθενημένη από την αρρώστια και την ανορεξία⁶⁰². Η θεραπεία της συντελείται μέσω ενός θαυματουργικού ονείρου, στο οποίο πρωταγωνιστικό ρόλο παίζει ο ίδιος ο Γρηγόριος:

⁶⁰¹ Σύμφωνα με τον P. Hatlie, “Images of Motherhood in Byzantine Literature”, *DOP* 63 (2009), σελ. 41-57 και κυρίως 45-50, ο τρόπος που εμφανίζεται η Νόννα στους επιτάφιους λόγους που συνέγραψε ο γιος της έχει αναλογίες με τα μεταγενέστερα εγκώμια που συνέθεσαν ο Θεόδωρος Στουδίτης και ο Μιχαήλ Ψελλός για τις δικές τους μητέρες.

⁶⁰² Ομ. 18, 30, 1021 C – 1024 B.

Ἔδοξεν ἐμὲ τὸν αὐτῇ φίλτατον (προετιμᾶτο γὰρ ἡμῶν ἄλλος οὐδ' ἐν ὄνειρῳ) ἀθρόως ἐπιστάντα νυκτός, μετὰ κανοῦ καὶ ἄρτων τῶν λαμπροτάτων, ἐπευξάμενόν τε αὐτοῖς καὶ σφραγίσαντα, ὅσπερ φίλον ἡμῖν, θρέψαι τε καὶ ῥῶσαι καὶ συναγαγεῖν τὴν δύναμιν (ομ. 18, 30, στ. 1024 Α).

Την επόμενη ημέρα που την επισκέφτηκε, ο Γρηγόριος την βρήκε σε καλλίτερη κατάσταση και όταν την ρώτησε πώς αισθανόταν, εκείνη του απάντησε πιστεύοντας ότι το όνειρο είχε συμβεί πραγματικά. Έπειτα από την συμβουλή των υπηρετριών, ο Γρηγόριος δεν της έφερε αντίρρηση για να μην την αναστατώσει και η μητέρα του άρχισε σταδιακά να τρέφεται κανονικά.

Η τρίτη ιστορία έπεται της Νόννας και αναφέρεται στην περίφημη θαλασσοταραχή που έζησε ο Γρηγόριος κατά το ταξίδι του προς την Αθήνα⁶⁰³. Η γνωστή μας ιστορία συστήνεται ως *ἔν (...) τῶν κοινῶν ἀμφοτέροις*⁶⁰⁴. Αφορά δηλαδή και τους δυο γονεῖς, την μοιράζονται και οι δυο –οι τρεις δηλαδή– εξίσου.

Όπως ήδη γνωρίζουμε η σφοδρή κακοκαιρία είχε τρομοκρατήσει τον Γρηγόριο όχι μόνο γιατί φοβόταν για την ζωή του, αλλά και για την ψυχή του, αφού κινδύνευε να πνιγεί αβάπτιστος.

διὰ τοῦτο ἐβόων, ἰκέτευον, ἐπόθουν μικρὰν προθεσμίαν (ομ. 18, 31, στ. 1024 C).

Λίγο πιο κάτω παρουσιάζονται οι γονεῖς του να συμπάσχουν από την Ναζιανζό όπου βρίσκονταν και έτσι δικαιολογείται η εισαγωγή περί κοινῆς εμπειρίας:

συνέπασχον δὲ οἱ γεννήτορες, διὰ νυκτερινῆς φαντασίας τῶν κινδύνων μετέχοντες, καὶ ἀπὸ γῆς ἐβοήθουν τῶν κυμάτων δι' εὐχῆς κατεπάδοντες, ὡς ὕστερον συμβαλόντες ἔγνωμεν τὸν καιρὸν, ἠνίκα ἐπανήλθομεν (Ομ. 18, 31, 1024 C-D).

Και εδώ, όπως και στην ιστορία της Νόννας, η λύτρωση ήρθε μέσω ὕπνου σωτηρίου: ο Γρηγόριος βυθίστηκε αποκαμωμένος από την ένταση σε λήθαργο και είδε στο όνειρό του να νικάει την Ερινύα που απειλούσε να βυθίσει το πλοίο. Ο δούλος του όμως στο δικό του ενύπνιο είδε:

τὴν μητέραν τὴν ἐμὴν ἐπιβᾶσαν ἐπὶ θαλάσσης καὶ τῆς νηὸς λαβομένης ἐξέλκειν ταύτην ἐπὶ τὴν γῆν, οὐ σὺν πολλῶ τῶ πόνῳ. Καὶ ἡ ὄψις ἐπιστεύετο· ἡμεροῦτο γὰρ ἡ

⁶⁰³ Ομ. 18, 31, 1024 Β – 1025 Α.

⁶⁰⁴ Ομ. 18, 30, 1024 Β.

θάλασσα και Ρόδος εἶχεν ἡμᾶς αὐτίκα οὐ πολὺ τὸ ἐν μέσῳ κακοπαθήσαντας (ομ. 18, 31, στ. 1025 Α).

Στην πρώτη ιστορία ο Γρηγόριος και η Νόννα προσεύχονται για τον πρεσβύτερο, αλλά οι προσευχές τους δεν έχουν αποτέλεσμα⁶⁰⁵. Δεν είναι τόσο η φυσική απόσταση –ο άρρωστος στο σπίτι, εκείνοι στον ναό– που ευθύνεται, όσο ένα νοητό τείχος που στέκει ανάμεσά τους και καθιστά τις προσευχές τους αναποτελεσματικές. Το θαύμα συντελείται όταν ο πατέρας, έστω και σε παραληρηματική κατάσταση, κατάφερε να σηκωθεί από την κλίνη και μόνος να σταθεί *ἄνευ βήματος ἐπὶ βήματος* μπροστά στον Θεό. Έτσι η χάρη έρχεται σε αυτόν απευθείας, χωρίς καμιά διαμεσολάβηση συμβολική ή πραγματική και αφού βρήκε την δύναμη ο ίδιος, μόνος του, να κάνει το πρώτο βήμα, έστω υπνοβατώντας.

Αντιθέτως, η Νόννα και στον ύπνο της ακόμα βλέπει τον εαυτό της άρρωστο, ανήμπορο, παθητικό. Ούτε στο όνειρό της δεν μπορεί να κάνει εκουσίως την παραμικρή κίνηση, αλλά χρειάζεται την φροντίδα του *φιλάτου αὐτῆς*. Έτσι αντιστρέφονται οι ρόλοι και ο γιος τρέφει την μητέρα που κάποτε τον θήλαζε. Η δύναμη αυτής της εικόνας είναι τέτοια, που το όνειρο έχει αντίκτυπο και στην πραγματική ζωή, καθώς η Νόννα ξυπνάει ευδιάθετη και πιο δυνατή κι αρχίζει πλέον να λαμβάνει μόνη της τροφή.

Η τρίτη ιστορία είναι σαν αντιστροφή της πρώτης, αλλά σε υπερθετικό βαθμό, πιο μεγάλη, πιο εντυπωσιακή, πιο επική. Η ιστορία του πατέρα διαδραματίζεται σε δυο τόπους ταυτοχρόνως, το σπίτι και τον ναό, όπως και του γιου, στην Ναζιανζό και μεσοπέλαγα. Το πάθος του πατέρα είναι προσωπικό καθώς προκαλείται από το ίδιο του το σώμα, του γιου όμως εξωτερικό, περιβαλλοντικό και για αυτό απειλούνται και άλλα πρόσωπα. Και στις δυο ιστορίες τα μέλη της οικογένειας που δεν κινδυνεύουν προσεύχονται για την σωτηρία του τρίτου, μόνο που οι προσευχές για τον πατέρα είναι ατελέσφορες, ενώ στην περίπτωση του γιου καταπραΰνουν την θάλασσα. Βέβαια, η μεγάλη διαφορά είναι ότι το θαύμα στον Γρηγόριο έρχεται όπως και στην Νόννα, κατ' όναρ και με την διαμεσολάβηση του πιο αγαπημένου προσώπου. Μάλιστα, σε αυτή την περίπτωση ο Ναζιανζηνός διεκδικεί να αντιμετωπιστεί το ενύπνιο ως αντικειμενικό, πραγματικό γεγονός. Για τον λόγο αυτό παραχωρεί στον παριστάμενο δούλο την τιμή να ονειρευτεί την μητέρα του: *ἄλλος εἶδε την Νόννα, ὅλοι πίστεψαν, μας λέει*. Έτσι ο

⁶⁰⁵ Ο T. Hägg σχολιάζει το θαύμα από φιλολογική σκοπιά, «Playing with expectations», σελ. 147-49.

δούλος στην τρίτη ιστορία δεν είναι ο σιωπηλός μάρτυς του θαύματος, όπως στην ιστορία του πρεσβυτέρου, αλλά σημαντικό, δρων κατ' όναρ πρόσωπο.

Όμως και ο Γρηγόριος δεν μένει ακίνητος και αδρανής όπως η Νόννα. Θυμίζοντάς μας τον πατέρα του, βάζει τον εαυτό του να πολεμά στο δικό του όνειρο την Ερινύα που επιβουλεύοταν τις ζωές τους και να την νικάει. Τώρα, στον *Επιτάφιο* που εκφωνεί προς τιμήν του πατέρα του, ο Γρηγόριος περιγράφει στο εκκλησίασμα την νέα εικόνα του εαυτού του: δεν είναι μόνο το παιδί της μητέρας, το εκ κοιλίας αφιερωμένο στον Θεό, αλλά έχει συγχωνεύσει και τον δυναμισμό του πατέρα: πολεμάει την Ερινύα, αφού έχει επαναλάβει την αφιέρωση της μητέρας. Παρά την νικηφόρα έκβαση του αγώνα του, η νηνεμία αποδίδεται στην παρέμβαση της μητέρας. Συμπέρασμα: καλά και χρήσιμα τα όπλα του πατέρα και οπωσδήποτε εντυπωσιακά, αλλά η μητρική παρέμβαση, υπόγεια και αθέατη συνήθως, όπως η προσευχή, είναι πιο ισχυρά και πιο αποτελεσματικά.

Οι ιστορίες αυτές μας δείχνουν και κάτι ακόμα: μέσα στην οικογένεια του Ναζιανζηνού υπήρχαν δυο ομάδες, η μια αποτελούνταν από την μητέρα και τον γιο και η άλλη από τον πατέρα. Οι ομάδες συνεργάζονταν, συντονίζονταν, αλληλεπιδρούσαν, αλλά δεν έπαυαν, μετά από τόσες δεκαετίες κοινής ζωής, να είναι διακριτές. Ο πατέρας αντιπροσώπευε πάντα κάτι το μακρινό, το δυσπρόσιτο, το εξωτικό για τον Γρηγόριο, που το επιθυμούσε και το διεκδικούσε. Συνεπώς, παίρνοντας το όνομα, τον θρόνο, τον τάφο του, ο γιος κάνει βήματα προς το ξένο, το άλλο, το διαφορετικό. Ο θάνατος του πατέρα του δίνει την δυνατότητα να κάνει το πιο αποφασιστικό βήμα για να εκπληρώσει την επιθυμία του, αφού πλέον μπορεί να αντικαταστήσει αυτός, ο νέος Γρηγόριος, τον παλαιό, όχι μόνο στην εκκλησία της Ναζιανζού –που καθόλου δεν τον ενδιέφερε, για αυτό και παραιτήθηκε– αλλά και στην ζωή της μητέρας του, σε ένα μέρος της τουλάχιστον:

Ἀλλὰ δεῖ κηδεμόνος; Ποῦ δὲ ὁ σὸς οὔτος Ἰσαάκ, ὃν ἀντὶ πάντων σοι καταλέλοιπεν; Αἴτει παρ' αὐτοῦ τὰ μικρὰ, τὴν χειραγωγίαν καὶ τὴν δουλείαν (ομ. 18, 43, στ. 1041 D).

Ο κύκλος με τον τρόπο αυτό ολοκληρώνεται: ο γιος έχει πλέον κληρονομήσει τα πάντα από τον πατέρα, τον έχει αντικαταστήσει παντού και έτσι με τον θάνατο της μητέρας του, που συνέβη λίγους μήνες πιο μετά, ένας κύκλος στη ζωή του Γρηγορίου κλείνει οριστικά και επιτυχώς. Χωρίς καταναγκασμούς και υποχρεώσεις μπορεί μόνος

του να επιλέξει τι θα κάνει και πώς θα φερθεί. Και επιλέγει την σύνθεση. Να λειτουργεί όπως στην τρίτη ιστορία που αφηγήθηκε στον *Ἐπιτάφιο εἰς τὸν πατέρα*, συνδυάζοντας τα χαρακτηριστικά που είχε ταυτίσει με την πατρότητα με εκείνα της μητρότητας⁶⁰⁶. Για τον Γρηγόριο οι δυο αυτές ιδιότητες ισοδυναμούσαν με φυσικές δυνάμεις εν πολλοίς αντίρροπες: η πατρική καθοδήγηση καταλήγει σε τυραννία⁶⁰⁷, ενώ από την μητρική ευλογία πηγάζει η ελευθερία⁶⁰⁸. Ενσωματώνοντας και τις δυο μπορούσε να λειτουργεί ως ποιμένας αποφεύγοντας τα λάθη που έκαναν ο πρεσβύτερος και ο Βασίλειος. Το δικό του φίλτρο δεν θα κατέληγε σε τυραννία. Μπολιάζοντας την πατρότητα με την μητρότητα, ο Γρηγόριος ουσιαστικά μας προτείνει μια νέα αντίληψη περί πατέρα και του ρόλου του.

⁶⁰⁶ Susanna Elm, “Gregory’s Women: Creating a philosopher’s family”, *Gregory of Nazianzus. Reflections and Images*, σελ. 171-91.

⁶⁰⁷ *De vita sua*, στ. 341, σελ. 70.

⁶⁰⁸ Ομ. 18, 43, 1041 D.

6. Επίλογος

Δεν μπορώ να σκεφτώ
κάποια ανάγκη πιο ισχυρή
κατά την παιδική ηλικία
από αυτήν για πατρική προστασία.
S. Freud

Σε μια από τις επιδρομές τους στο όρος Σινά Άραβες εισβολείς απήγαγαν τον μικρό Θεόδουλο, γιο του αββά Νείλου⁶⁰⁹. Ο δυστυχής πατέρας έμεινε πίσω να βλέπει τους καβαλάρηδες να σέρνουν τον γιο του, χωρίς να ξέρει τι επιφύλασσε η μοίρα για το τέκνο του. Μέσα στον πόνο του προσπαθεί να φανεί γενναίος, αλλά καθώς ομολογεί:

ἀλλ' ὦ τῆς εὐηθείας· φιλοσοφεῖν προῆγμαί τὸν θρῆνον καταλιπὼν τοῦ παιδός, καί μοι σχολὴν εὗρεν ὁ λογισμός, οὔποτε καταδεξάμενος ἄλλο τι λογίσασθαι πλὴν τῆς Θεοδούλου σφαγῆς. διηνεκές μοι γὰρ παραμένει τὸ εἶδωλον, ἄλλοτε ἄλλως φαντάζον ποικίλους θανάτου τρόποις τὴν ἀναίρεσιν, καὶ τῆς φωνῆς τὸ ὀδυνηρὸν ἀκούειν δοκῶ καὶ ἐπὶ γῆς καλινδούμενον ἀπὸ τῆς πληγῆς, ὡς ἔτυχε, νομίζω ὄρᾶν, ἐκεῖνα τῶ νῶ φανταζόμενος ἅπερ εἰκὸς ἦν παρόντα τῇ ὄψει μαθεῖν (4. 2-3).

Οι τεχνικές της νηστείας, της αγρυπνίας, της νοεράς προσευχής κλπ, η φιλοσοφία στην οποία αναφέρεται ο αββάς, δίνουν στον ασκητή απάθεια και τον βοηθούν να επεκτείνει την εμπειρία του προσεγγίζοντας τον Θεό, δηλαδή το Απόλυτο και το Απροσμέτρητο. Αυτή τη φορά όμως ο Νείλος έμεινε καθηλωμένος στη στιγμή της απαγωγής του γιου του. Η φιλοσοφία δεν μπορεί να τον βοηθήσει μπροστά στην τραγωδία που βιώνει. Φαντάζει ανίσχυρη. Ο λογισμός του γυρίζει και ξαναγυρίζει γύρω από το ίδιο θέμα, την τύχη του γιου του. Έτσι η απαγωγή του Θεόδουλου δεν συνεπάγεται μόνο την δική του καταστροφή, αλλά και του ασκητικού σταδίου του πατέρα του, αφού το μόνο που μπορεί πλέον να κάνει είναι να θρηνεί το χαμένο του τέκνο:

οἴμοι τέκνον ἐλεεινόν, κἂν ζῆς κἂν τέθνηκας· ὦ τῆς πικρᾶς δουλείας, εἰ πέφυγας τὸν θάνατον· ὦ τῆς ἀτάφου ταφῆς, εἴ σε τὸ βαρβαρικὸν διεχειρίσατο ξίφος. τί τῆς

⁶⁰⁹ Νείλου, *Διηγήματα*, εκδ. F. Conca, Leipzig 1983.

δουλείας θρηνήσω; τί τοῦ θανάτου δακρύσω; Εἰ μὲν δουλεύεις περιῶν, ὅπερ οὐ δίδωσι νοεῖν τὸ εἶκός – πότε γὰρ βαρβαρική χεὶρ οὐ πρόχειρος εἰς ἀναίρεσιν, ὑπηρετοῦσα θυμῷ διψῶντι ἀεὶ ἀνθρωπίνου αἵματος; (5.3)

Η συγκίνηση, ο έντονος συναισθηματισμός που ενυπάρχει σε αυτές τις γραμμές, απόρροια της μεγάλης αγάπης του πατέρα προς το τέκνο του, είναι ο παράγοντας που μοιραία σχεδόν διαφεύγει από μια ιστορική εργασία σαν την δική μας. Όπως παρατηρεί ο Jack Goodie, η αμοιβαία αγάπη και η αφοσίωση του πατέρα και των τέκνων του, όπως όλα τα συναισθήματα άλλωστε, δεν είναι δημιούργημα μιας εποχής ή ενός πολιτισμού, δεν είναι με άλλα λόγια ιστορικά φαινόμενα, αλλά διαχρονικές, ανιστορικές καταστάσεις που υπάρχουν σε κάθε εποχή και σε κάθε κοινωνία και επηρεάζουν την ανθρώπινη ζωή⁶¹⁰. Για να αναφέρουμε ένα άλλο παράδειγμα, επισημάναμε στην αρχή της εργασίας αυτής ότι ο έρωτας στην Ύστερη Αρχαιότητα ήταν ζητούμενο για μετά τον γάμο· σήμερα, στις δυτικές κοινωνίες τουλάχιστον, ο έρωτας θεωρείται γενικά ως προϋπόθεση για να συναφθεί ένας γάμος. Οι άνθρωποι εκείνης της εποχής πίστευαν ότι ο γάμος γεννάει τον έρωτα, ενώ εμείς ότι τον «σκοτώνει» –η θεώρηση περί γάμου δηλαδή μπορεί να έχει αλλάξει, ο έρωτας όμως συνεχίζει να υπάρχει στις ζωές των ανθρώπων.

Έτσι και εμείς δεν προσπαθήσαμε να καταγράψουμε το αίσθημα της πατρικής αγάπης, το οποίο εν πολλοίς θεωρήσαμε δεδομένο και εκ τούτου κάτι που δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο ιστορικής έρευνας, αλλά τους τρόπους με τους οποίους αυτή φανερωνόταν, πώς εκδηλωνόταν στην καθημερινότητα· τους τρόπους που παρείχε η εποχή, και βεβαίως η Χριστιανική λογοτεχνία, για να εκφραστεί. Η δύναμη του πατέρα μέσα στην οικογένεια, η εξουσία που ασκούσε πάνω στα τέκνα του, ήταν ένα άλλο βασικό ζητούμενό μας. Τέλος σκιαγραφήσαμε τον ρόλο που καλούνταν να παίζει ο κάθε γονιός στα κείμενα αυτά.

Διαπιστώσαμε ότι στην Χριστιανική λογοτεχνία της Ύστερης Αρχαιότητας υπάρχει μια αυξανόμενη τάση εξατομίκευσης και χειραφέτησης των τέκνων, η οποία οδηγεί σε έντονη αμφισβήτηση αλλά και απομείωση της δύναμης του πατέρα, ηθικής και πραγματικής, μέσα στην οικογένεια και πάνω στα τέκνα του. Ειδικά στα *Μαρτύρια*, όπου ο πατέρας είναι εθνικός και το τέκνο έχει ασπαστεί την χριστιανική πίστη, η αμφισβήτηση αυτή λαμβάνει τον χαρακτήρα ανοιχτής σύγκρουσης, η οποία καταλήγει

⁶¹⁰ J. Goody, *The European Family: An Historico-Anthropological Essay*, Οξφόρδη 2000, σελ. 1-45.

στον θρίαμβο του τέκνου, δηλαδή τον μαρτυρικό του θάνατο. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν τα κείμενα εκείνα όπου η θυγατέρα αρνείται να υπακούσει στο θέλημα του πατέρα. Εδώ ανιχνεύσαμε αιμομικτικές νύξεις που μπορεί να παραπέμπουν στην συνήθεια της ενδογαμίας ή σε ασυνείδητες επιθυμίες, που καταδικάζονταν ρητά και αυστηρά από την Εκκλησία.

Στους *Βίους* των αγίων η κατάσταση φαίνεται να εξομαλύνεται, καθώς δεν συναντάμε πλέον σύγκρουση μεταξύ πατέρα και τέκνου και ό,τι αυτό μπορεί να συνεπάγεται, τιμωρίες, βασανιστήρια κλπ. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι έχει αποκατασταθεί το κύρος και η πατρική εξουσία εντός της οικογένειας –το αντίθετο. Για να ξεκινήσει η σταδιοδρομία ενός αγίου, ο πατέρας συμβολικά ή πραγματικά έπρεπε να πεθάνει. Έπρεπε, με άλλα λόγια, το τέκνο να απορρίψει κατηγορηματικά και πέραν πάσης αμφιβολίας όσα ο πατέρας εκπροσωπεί, φροντίζει και ελπίζει. Το φαινόμενο αυτό στα κείμενά μας συμβαδίζει με την άνοδο της μητρικής επιρροής στο τέκνο, αλλά και γενικότερα μέσα στην οικογένεια και την κοινωνία. Αν ο πατέρας εκπροσωπεί το κοσμικό, ρεαλιστικό και «γήινο» στοιχείο, η μητέρα συνδέεται με το μυστικό, μεταφυσικό και συχνά είναι εκείνη που έλκει το τέκνο της προς τα εκεί.

Ακόμα όμως και σε αυτά τα κείμενα, που αμφισβητούν ευθέως το κύρος του, ο πατέρας δεν παύει να ασκεί σημαντική και θετική επιρροή πάνω στα τέκνα του, να διαμορφώνει τον χαρακτήρα και την συμπεριφορά του, ακόμα και αν απορρίπτεται εκ των υστέρων, και παράλληλα να αποτελεί παράγοντα σταθερότητας και εγγύηση ευημερίας ή έστω επιβίωσης της οικογένειας. Ο φυσικός του θάνατος ίσως αντιμετωπιζόταν λυτρωτικά από ανθρώπους όπως η Μελανία η νεώτερη και ο Πινιανός, αλλά για τις μεσαίες και πιο φτωχές οικογένειες είχε δραματικές συνέπειες, καθώς ορισμένες χήρες που δεν μπορούσαν να συντηρήσουν τις οικογένειές τους, αναγκάζονταν να αφιερώνουν τα παιδιά τους στην Εκκλησία. Μάλιστα, ειδικά στις περιπτώσεις αγοριών που μεγάλωναν χωρίς πατέρα είδαμε να αποτυπώνεται το γεγονός ότι δεν είχαν σημείο αναφοράς και πρότυπο συμπεριφοράς.

Σε εκείνους βέβαια που επέλεγαν να μην εγκαταλείψουν τα εγκόσμια, στους λαϊκούς, η επιρροή του πατέρα και η εξουσία που ασκούσε πάνω τους συνέχιζε να είναι σημαντική. στις συλλογές θαυμάτων μάλιστα η εξουσία αυτή φτάνει στα όρια της κυριότητας, ο πατέρας δηλαδή μπορεί να παραδίδει, να εναποθέτει το τέκνο του στον όσιο, σαν να επρόκειτο για δούλο ή αντικείμενο. Έχει οπωσδήποτε μεγάλη σημασία ότι η

εξουσία αυτή δεν αποτυπώνεται ως βίαιη επιβολή, αλλά ως ευθύνη του πατέρα απέναντι στο τέκνο. Έτσι, όταν το παιδί υποφέρει και είναι άρρωστο, ο πατέρας (πρέπει να) κάνει ό,τι μπορεί για να το θεραπεύσει. Επισκέπτεται ιατρούς, ξοδεύει χρόνο και χρήμα, προσεύχεται στις εκκλησίες και τα μαρτύρια, εκλιπαρεί τους οσίους να στρέψουν ελεητικά το βλέμμα τους πάνω του, το παραδίδει στην φροντίδα τους παραδέχεται δηλαδή την δική του αδυναμία και ζητά την θεϊκή βοήθεια διά των αγίων. Σε αυτό το επίπεδο, δηλαδή στους κοσμικούς, η πατρική εξουσία όχι μόνο δεν αμφισβητείται, αλλά μάλλον ευλογείται και προστατεύεται. Έχει διαμορφωθεί ένα τυπικό ικεσίας και θαυματουργίας, το οποίο έχει τις ρίζες του στα καινοδιαθηκικά θαύματα, το οποίο θέλει τον πατέρα να προσέρχεται και να ζητά την παρέμβαση του αγίου, η οποία γίνεται προς χάριν του ικέτη και όχι του πάσχοντος. Με τον τρόπο αυτό εξισορροπούνται οι εντυπώσεις, αλλά και το ιδεολογικό φορτίο που δημιουργεί η ριζοσπαστική συμπεριφορά του αγίου απέναντι στον δικό του πατέρα. Η μητέρα, τέλος, κάθε άλλο παρά απύσχα είναι από την ζωή των κοσμικών. Συχνά στέκεται δίπλα στον σύζυγό της, όταν ικετεύει τον άγιο, ενώ στις συλλογές θαυμάτων που γράφτηκαν προς το τέλος της Ύστερης Αρχαιότητας, οι γυναίκες συχνά υποσκελίζουν τους ανεπαρκείς ή απόντες συζύγους τους και αναλαμβάνουν οι ίδιες τις ευθύνες και τις υποχρεώσεις τους.

Εξετάσαμε τέλος τη μορφή του πατέρα στις οικογένειες των Καππαδοκών Πατέρων της Εκκλησίας, την θέση του μέσα στο νοικοκυριό, τις σχέσεις του με τα παιδιά του, την επιρροή που άσκησε πάνω τους. Οι τάσεις που καταγράψαμε στην αγιολογική λογοτεχνία είδαμε λίγο ή πολύ να επαληθεύονται στις οικογένειες αυτές –ή, για να ακριβολογούμε, στα κείμενα, αυτοβιογραφικά και άλλα, στα οποία οι Καππαδόκες αναφέρονται στις οικογένειές τους. Ο πατέρας εκεί όχι μόνο διατηρεί ισχυρή δύναμη και εξουσία, αλλά ακόμα και μετά τον θάνατό του, συνεχίζει να επιδρά στα τέκνα του και να επηρεάζει τις επιλογές τους. Στην περίπτωση μάλιστα του Γρηγορίου του πρεσβυτέρου, πατέρα του Γρηγορίου Ναζιανζηνού, συναντήσαμε έναν *paterfamilias*, ο οποίος έκανε χρήση όλων των μέσων που του παρείχε το ρωμαϊκό Δίκαιο και η χριστιανική Εκκλησία για να μπορεί να επεμβαίνει και να καθορίζει την ζωή του συνονόματου γιου του, ο οποίος δεν χειραφετήθηκε παρά μετά τον θάνατο των γονιών του και όταν ο ίδιος πλέον είχε φτάσει τη μέση ηλικία. Ωστόσο, ακόμα και σε αυτή την οικογένεια, η επιρροή που είχε η μητέρα στα τέκνα της και τον σύζυγό της ήταν πολύ σημαντική. Ακόμα σημαντικότερη ήταν βέβαια της Εμμελείας, η οποία με τον θάνατο του συζύγου της

αναδείχτηκε σε κεφαλή της οικογένειας και κατάφερε όχι μόνο να διαχειριστεί με επιτυχία την μεγάλη περιουσία της, αλλά να στρέψει τελικά προς την Εκκλησία και τον μοναχισμό, τον τρόπο ζωής που ήθελε σαν παιδί να ακολουθήσει, πέντε από τα εννέα παιδιά της.

Χωρίς αμφιβολία αυτή η άνοδος της μητρικής επιρροής ενισχύθηκε με την άνοδο της λατρείας της Θεοτόκου κατά τον 5^ο αιώνα⁶¹¹. Ξεκίνησε ωστόσο πολύ νωρίτερα. Μπορούμε να την αναζητήσουμε σε κείμενα των μέσων και του τέλους του 3^{ου} αιώνα, όπως το *Μαρτύριον τῆς ἁγίας Περπέτουας*. Αυτό σημαίνει ότι στηρίχτηκε σε άλλα ιδεολογικά και κοινωνικά ρεύματα και όχι αποκλειστικά και μόνο στην αναγνώριση της Παναγίας ως Θεοτόκου στην Οικουμενική Σύνοδο της Εφέσου (431). Η εξέταση αυτού του ζητήματος υπερβαίνει βέβαια την θεματική της εργασίας μας, μπορούμε όμως να σημειώσουμε ότι ήδη στην Καινή Διαθήκη η Μαρία παίζει ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο, ειδικά αν συγκριθεί με τον επίγειο πατέρα του Ιησού, τον Ιωσήφ. Από την δήλωση της βούλησής της να συμμετάσχει στο θεϊκό σχέδιο της σωτηρίας του κόσμου που της ευαγγέλισε ο άγγελος και την γέννηση, ως την παρουσία της στα κηρύγματα του Ιησού και την Σταύρωση, αλλά και μετά, όταν περίμενε μαζί με τους Αποστόλους την έλευση του Αγίου Πνεύματος, η Μαρία είναι πάντα δίπλα στον Υιό της σε όλα τα σημαντικά γεγονότα της ζωής Του. Αντιθέτως ο Ιωσήφ εμφανίζεται ελάχιστα και μόνο σε σχέση με εκείνη, όταν ο άγγελος του ζητά να την εμπιστευτεί. Και πέρα από την φράση της μητέρας Του «ὁ πατήρ σου κἀγὼ ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε» (Λουκ. 2. 48), όταν δωδεκαετής είχε μείνει στον ναό, τα Ευαγγέλια δεν διασώζουν άλλη αναφορά στη σχέση τους. Ο πατέρας στον οποίο αναφέρεται ο Ιησούς, ακόμα και εκείνη τη φορά, είναι ο Επουράνιος. Και αυτός ο Πατέρας, αν και παντοδύναμος, όπως επισημάναμε και στην Εισαγωγή, δεν λειτουργεί εξουσιαστικά, δεν καταφεύγει στην βία, αλλά αντιθέτως δίνει χώρο στους άλλους να υπάρξουν αυτόνομα. Αυτό το σχήμα, γιατί δεν πρέπει να λησμονούμε ότι οι *Βίοι* αποτελούν *μιμήσεις Χριστοῦ*, όταν μεταφέρεται στην καθημερινή

⁶¹¹ Από την ογκώδη βιβλιογραφία σχετικά με την λατρεία της Μαρίας, βλ. ενδεικτικά V. Limberis, *Divine Heiress. The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, Νέα Υόρκη 1994. R. B. Eno, "Mary and her Role in Patristic Theology", H. George Anderson, J. Francis Stafford, J. A. Bourqess (επιμ.), *The One Mediator, The Saints, and Mary*, Minneapolis 1992, σελ. 159-76. P. Grelot, "Mary (vierge)", *DSp* 10, στ. 409-40. Av. Cameron, "The Theotokos in Sixth-Century Constantinople", *JThSt* ns 29 (1978), σελ. 79-108.

ζωή –έστω, στην λογοτεχνικά αναπλασμένη καθημερινότητα, την οποία μελετήσαμε στα κεφάλαια που προηγήθηκαν– μετατρέπεται σε μείωση της επιρροής του πατέρα και αντίστοιχη αύξηση εκείνης της μητέρας. Δημιουργείται λοιπόν κατά την Ύστερη Αρχαιότητα ένα νέο πρότυπο λειτουργίας και συγκρότησης της οικογένειας, το οποίο κληροδοτήθηκε στους επόμενους αιώνες.

Πράγματι η *Έκλογή*, η οποία δημοσιεύτηκε στα μέσα της δεύτερης δεκαετίας του 8^{ου} αιώνα στο όνομα του Λέοντα Γ΄, προέβλεπε δραστικό περιορισμό της *patria potestas* και παράλληλη αύξηση των δικαιωμάτων της συζύγου και των τέκνων. Η κωδικοποίηση του Ρωμαϊκού Δικαίου, που επιχείρησε αργότερα η Μακεδονική δυναστεία, στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό στο έργο αυτό ειδικά για τα θέματα που άπτονται του οικογενειακού δικαίου, παρά το γεγονός ότι τόσο ο Βασίλειος ο Α΄ όσο και ο Λέων Στ΄ ήθελαν να διαχωρίσουν την θέση τους από τους εικονομάχους προκατόχους τους⁶¹².

Η διαδικασία αυτή, του περιορισμού της εξουσίας και του ρόλου του πατέρα μέσα στην οικογένεια, συνεχίστηκε τους επόμενους αιώνες και κορυφώνεται στις μέρες μας, οπότε από τις μονογονεϊκές οικογένειες που δημιουργούνται ύστερα από μια ανώνυμη δωρεά σπέρματος, η τεχνολογία τείνει να δώσει την δυνατότητα να παρακαμφθεί ο πατέρας, να μηδενιστεί εντελώς η συνεισφορά του στην αναπαραγωγή, μέσω της κλωνοποίησης. Κατά μία έννοια, η ύστερη αρχαιότητα σηματοδοτεί την σταδιακή αποδυνάμωσή του. Από την άλλη, όμως, η αποδυνάμωση αυτή δεν ακυρώνει τον πνευματικό ρόλο που σε κάθε εποχή καλείται να διαδραματίσει ο πατέρας, αφού καμιά δυνατότητα της βιοτεχνολογίας δεν μπορεί να τον αντικαταστήσει στην συνείδηση των τέκνων του. Θα υφίσταται πάντα, όπως το έθεσε ο Jacques Lacan, «στο επίπεδο του σημαίνοντος και μέσα στον Άλλο, ο οποίος είναι η έδρα του νόμου, θα εκπροσωπεί τον Άλλο. Θα είναι σημαίνον που δίνει έρεισμα στον νόμο, που προκηρύσσει τον νόμο. Θα είναι ο Άλλος μέσα στον Άλλο.»⁶¹³

⁶¹² Βλ. F. Hanson Freshfield (μετφρ. και εισ.), *A Manual of Byzantine Law: The Ecloga published by Emperor's Leo III and Constantine V of Isauria at Constantinople AD 726*, Cambridge 1926, σελ. 21-30.

⁶¹³ J. Lacan, *Τα ονόματα του Πατρός*, Ελλ. μτφρ. Βλ. Σκολίδης, Αθήνα 2008, σελ. 13.

**Γεωγραφικός – Χρονολογικός Πίνακας Μαρτυριολογικών
και Αγιολογικών Έργων**

Συγγραφέας	Τίτλος	Χρονολογία	Γεωγραφικός Τόπος
Αθανάσιος Αλεξανδρείας	<i>Βίος και πολιτεία τοῦ μεγάλου Ἀντωνίου</i>	4 ^{ος} αι.	Αίγυπτος
Αντωνίος προσμονάριος	<i>Βίος Συμεών Στυλίτη του Πρεσβυτέρου</i>	5 ^{ος} αι.	Συρία
Ανώνυμος	<i>Βίος Ἀλεξάνδρου Ἀκοιμήτου</i>	6 ^{ος} αι.	Κωνσταντινούπολη – Μικρά Ασία
Ανώνυμος	<i>Βίος Ἀλεξίου του «Ἀνθρώπου τοῦ Θεοῦ»</i>	5 ^{ος} αι.	---
Ανώνυμος	<i>Βίος Ἀλυπίου τοῦ Στυλίτου</i>	6 ^{ος} αι.	Συρία
Ανώνυμος	<i>Βίος καὶ Μαρτύριον Ἀναστασίου τοῦ Πέρσου</i>	5 ^{ος} αι.	Μεσοποταμία
Ανώνυμος	<i>Βίος Ἀπολλιναρίας</i>	4 ^{ος} – 5 ^{ος} αι.	Αίγυπτος
Ανώνυμος	<i>Βίος Ἀύξιβίου</i>		
Ανώνυμος	<i>Βίος Δανιήλ Στυλίτη</i>	6 ^{ος} αι.	Κωνσταντινούπολη
Ανώνυμος	<i>Βίος Εὐφροσύνης</i>	5 ^{ος} αι.	Αλεξάνδρεια
Ανώνυμος	<i>Βίος Λουκᾶ Στυλίτη</i>	6 ^{ος} αι.	Συρία
Ανώνυμος	<i>Βίος Μάρθας</i>	6 ^{ος} αι.	Συρία
Ανώνυμος	<i>Βίος Μαρίας / Μαρίνου</i>	5 ^{ος} αι.	Αίγυπτος
Ανώνυμος	<i>Βίος Μάρκελου του ακοίμητου</i>	5 ^{ος} αι.	Αντιόχεια, Κωνσταντινούπολη
Ανώνυμος	<i>Βίος Ματρώνας</i>	5 ^{ος} – 8 ^{ος} αι.	Κωνσταντινούπολη
Ανώνυμος	<i>Βίος Ὀλυμπιάδος</i>	6 ^{ος} αι.	Κωνσταντινούπολη
Ανώνυμος	<i>Βίος Παΐσιου</i>	5 ^{ος} αι.	Παλαιστίνη
Ανώνυμος	<i>Βίος και πολιτεία</i>	6 ^{ος} αι.	Αίγυπτος

	<i>Συγκλητικῆς</i>		
Ανώνυμος	<i>Βίος Συγκλητικῆς</i>	5 ^{ος} αι.	Συρία
Ανώνυμος	<i>Βίος Συμεῶν Στυλίτη τοῦ Νέου</i>	7 ^{ος} αι.	Συρία
Ανώνυμος	<i>Μαρτύριον Ἀνθούσας</i>	3 ^{ος} -4 ^{ος} αι.	Κιλικία
Ανώνυμος	<i>Μαρτύριον Βαρβάρας</i>	3 ^{ος} – 4 ^{ος} αι.	---
Ανώνυμος	<i>Μαρτύριον Γαλακτίωνος και Επιστήμης</i>	3 ^{ος} αι.	Ἐμεσα
Ανώνυμος	<i>Μαρτύριον Ευσταθίου</i>	3 ^{ος} -4 ^{ος} αι.	Ρώμη, Αίγυπτος, Παλαιστίνη
Ανώνυμος	<i>Μαρτύριον Μαρίας</i>	3 ^{ος} -5 ^{ος} αι.	Αντιόχεια
Ανώνυμος	<i>Μαρτύριον Νίκωνος</i>	3 ^{ος} -4 ^{ος} αι.	Σικελία
Ανώνυμος	<i>Μαρτύριον Περπετούας</i>	3 ^{ος} αι.	Καρχηδόνα
Ανώνυμος	<i>Μαρτύριον Σιρής</i>	5 ^{ος} αι.	Μεσοποταμία
Ανώνυμος	<i>Μαρτύριον Σωσάννης</i>	3 ^{ος}	Παλαιστίνη
Ανώνυμος	<i>Μαρτύριον Χρῦσανθου και Δαρείας</i>	3 ^{ος} -4 ^{ος}	Αίγυπτος
Γερόντιος	<i>Βίος Μελανίας Νεώτερης</i>	5 ^{ος} αι.	Ρώμη, Αίγυπτος, Παλαιστίνη
Γεώργιος Ἀρχιμανδρίτης	<i>Βίος τοῦ ἁγίου Θεοδώρου Συκεῶν</i>	7 ^{ος} αι.	Μικρά Ασία
Γρηγόριος Ναζιανζηνός	<i>Εἰς Γοργονίαν</i>	4 ^{ος} αι.	Καπαδοκία
Γρηγόριος Ναζιανζηνός	<i>Εἰς Καισάριον</i>	4 ^{ος} αι.	Μικρά Ασία
Γρηγόριος Νύσσης	<i>Ἐπιστολὴ εἰς τὸν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης</i>	4 ^{ος} αι.	Καπαδοκία, Πόντος
Ευστράτιος Πρεσβύτερος	<i>Βίος Πατριάρχῃ Ευθυμίου</i>	10 ^{ος} αι.	Κωνσταντινούπολη
Θεόδωρος Πέτρας	<i>Βίος ἁγίου Θεοδοσίου</i>	6 ^{ος} αι.	Παλαιστίνη
Καλλίνικος	<i>Βίος τοῦ ἁγίου</i>	4 ^{ος} αι.	Κωνσταντινούπολη

	<i>Υπατίου</i>		
Κύριλλος Σκυθοπολίτης	<i>Βίος Εύθυμίου</i>	6 ^{ος} αι.	Παλαιστίνη
Κύριλλος Σκυθοπολίτης	<i>Βίος Σάβα</i>	6 ^{ος} αι.	Παλαιστίνη
Κύριλλος Σκυθοπολίτης	<i>Βίος Ιωάννου τοῦ Ήσυχαστοῦ</i>	6 ^{ος} αι.	Παλαιστίνη
Κύριλλος Σκυθοπολίτης	<i>Βίος Θεοδοσίου</i>	6 ^{ος} αι.	Παλαιστίνη
Κύριλλος Σκυθοπολίτης	<i>Βίος Θεογνίου</i>	6 ^{ος} αι.	Παλαιστίνη
Λεόντιος Νεαπόλεως	<i>Βίος τοῦ Ἰωάννου τοῦ Ἐλεήμονος</i>	7 ^{ος} αι.	Αἴγυπτος
Λεόντιος Νεαπόλεως	<i>Βίος Συμεῶν τοῦ Σαλοῦ</i>	7 ^{ος} αι.	Συρία
Μάρκος Διάκονος	<i>Βίος ἀγίου Πορφυρίου Γάζης</i>	5 ^{ος} αι.-6 ^{ος} αι.;	Θεσσαλονίκη, Παλαιστίνη
Νικήτας Παφλαγῶν	<i>Βίος Θεοδώρου Στρατηλάτη</i>	9 ^{ος} -10 ^{ος} αι.	Γαλατία, Πόντος
Συμεών Μεταφραστής	<i>Βίος Ξενοφώντος</i>	10 ^{ος} αι	Κωνσταντινούπολη, Παλαιστίνη
Σωφρονίος Ιεροσολύμων	<i>Βίος Μαρίας της Αιγυπτίας</i>	7 ^{ος} αι.	Αἴγυπτος, Παλαιστίνη
Χρυσίππος Ιεροσολύμων	<i>Βίος Θεοδώρου Τήρωνος</i>	5 ^{ος} αι.	Μικρά Ασία

Περίληψη

Η οικογένεια ήταν ένας ιδιαίτερα σημαντικός θεσμός για τις μεσογειακές κοινωνίες της αρχαιότητας, καθώς αποτελούσε το βασικό κύτταρο αναπαραγωγής και τον πρωταρχικό πυρήνα κοινωνικής οργάνωσης. Έτσι οι αρχαίοι Έλληνες, οι Ρωμαίοι και οι Εβραίοι, παρά τις άλλες διαφορές τους, είχαν κοινές απόψεις για τον γάμο και την οικογένεια. Σύμφωνα με αυτές, ο γάμος δεν ήταν απλώς μια δυνατότητα ή ένα ανθρώπινο δικαίωμα, αλλά καθήκον του πολίτη απέναντι στην πατρίδα του. Ο άνθρωπος της Ύστερης Αρχαιότητας όφειλε να παντρευτεί και να κάνει παιδιά, ειδάλλως θα είχε να αντιμετωπίσει την περιφρόνηση του περίγυρου και τα εμπόδια που ορθώνονταν από το οικογενειακό δίκαιο που θέσπισε ο Αύγουστος.

Η πατρική εξουσία αποτελούσε τον θεμέλιο λίθο της αρχαίας οικογένειας. Ο πατέρας δικαιούνταν να επιβάλλει την άποψή του για τα τρέχοντα θέματα στα άλλα μέλη και είχε την δυνατότητα να διαμορφώσει το μέλλον των τέκνων του φροντίζοντας για την εκπαίδευσή τους, προετοιμάζοντας το έδαφος για έναν καλό γάμο κ.λ.π. Επιπλέον, σύμφωνα με το Ρωμαϊκό Δίκαιο ο *paterfamilias* ασκούσε απόλυτη εξουσία πάνω στα τέκνα του ανεξαρτήτως της ηλικίας τους. Θεωρητικά η *patria potestas* του έδινε δικαίωμα ζωής και θανάτου πάνω σε αυτά, αλλά κάτι τέτοιο κατά την Ύστερη Αρχαιότητα φαίνεται να αφορούσε κυρίως σε περιουσιακά ζητήματα. Επειδή όμως τα ενήλικα τέκνα δεν είχαν πρόσβαση στα περιουσιακά στοιχεία της οικογένειάς τους χωρίς την άδεια του *paterfamilias*, μπορούσαν να δημιουργηθούν εντάσεις και να προκληθεί μεγάλη δυσφορία. Ο νόμος παρείχε βεβαίως κάποιες δικλείδες ασφαλείας, όπως το *peculium*, ένα περιουσιακό στοιχείο ή ένα ποσό που ο πατέρας παραχωρούσε στα τέκνα για να το διαχειρίζονται όπως επιθυμούν ή η *emancipatio*, νομική διαδικασία χειραφέτησης που καθιστούσε τα τέκνα *sui iuris*, δηλαδή ανεξάρτητα. Ωστόσο και αυτές βρίσκονταν στην διακριτική ευχέρεια του *paterfamilias*.

Η Εκκλησία κόμισε μια διαφορετική οπτική για τον γάμο και την οικογένεια, καθώς εξαρχής τοποθέτησε στο επίκεντρο την σχέση των δύο συζύγων και όχι τον πατέρα και τις σχέσεις του με τα υπόλοιπα μέλη του νοικοκυριού. Στην Καινή Διαθήκη δεν θεωρείται ως σκοπός του γάμου η αναπαραγωγή, αλλά η συμβίωση αυτή καθεαυτή, καθώς βοηθούσε τους δυο συζύγους να τιθασεύσουν τις σαρκικές τους ανάγκες.

Επιπλέον, ο γάμος θεωρήθηκε ιερό μυστήριο, θεσμός ευλογημένος από τον Θεό, μια ένωση η οποία γίνεται για να διαρκέσει αιώνια και όχι απλώς μια νομική διαδικασία ή μια συμφωνία ανάμεσα σε δυο οικογένειες. Τέλος, το Χριστιανικό αρχέτυπο του Καλού Πατέρα, ο οποίος δεν επιβάλλει την εξουσία του, αλλά δίνει χώρο και ευκαιρία στα άλλα μέλη της οικογένειας να επιλέξουν τον δικό τους δρόμο, σε συνδυασμό με τον σημαντικό ρόλο που αναγνωρίζονταν στην μητέρα αλλά και τις γυναίκες γενικότερα στην Καινή Διαθήκη, οδήγησαν στη δημιουργία ενός νέου προτύπου οικογένειας, όπου η εξουσία του πατέρα ήταν σημαντικά μειωμένη και αντίστοιχα της μητέρας διευρυμένη.

Η ανά χείρας διατριβή εξετάζει τον ρόλο του πατέρα, την εξουσία και την επιρροή του πάνω στα άλλα μέλη της οικογένειάς του, καθώς και την αντίληψη που υπήρχε για την πατρότητα στη Χριστιανική λογοτεχνία της Ύστερης Αρχαιότητας. Για να επιτευχθεί αυτό, χρησιμοποιήθηκε ένα ευρύτατο φάσμα πηγών (*Μαρτύρια*, *Βίους αγίων*, *Συλλογές Θαυμάτων*, επιστολές, ποιήματα, κτλ), όχι μόνο προκειμένου να σχηματίσουμε το ιστορικό πρόσωπο του πατέρα, αλλά για να κατανοήσουμε πώς αυτός παρουσιάζεται σε αυτά τα κείμενα. Επιδίωξή μας είναι να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο οι συγγραφείς μετατρέπουν την πραγματικότητά τους, την κοινή εμπειρία της εποχής τους, σε λογοτεχνικό έργο το οποίο ταυτοχρόνως λειτουργεί και ως πρότυπο για τους αναγνώστες του.

Το πρώτο κεφάλαιο εξετάζει τους πατεράδες που εμφανίζονται στα *Μαρτύρια*. Σε αυτά τα κείμενα, τα οποία στέκονται ανάμεσα στην Καινή Διαθήκη και τους *Βίους* των αγίων, είναι ιδιαίτερα ισχυρή η αμφισβήτηση του θεσμού της οικογένειας. Ο γάμος και η ερωτική επαφή τοποθετούνται στον αντίποδα της Χριστιανικής ζωής. Γενικά μπορούμε να διακρίνουμε δύο τύπους πατέρα σε αυτά: τον ευσεβή Χριστιανό, όπως ο Πλακίδας/Ευστάθιος, ο οποίος προσηλύτισε την σύζυγο και τα τέκνα του στον Χριστιανισμό και στο τέλος εκτελέστηκε μαζί τους στο αμφιθέατρο σε ένα χαρακτηριστικό Χριστιανικό ευτυχές τέλος. Η κύρια αγωνία εκείνου του πατέρα είναι η σωτηρία της ψυχής των μελών της οικογένειάς του, όχι κάποιο ενδιαφέρον για την ευτυχία ή την επιτυχία τους μέσα στον κόσμο. Στην αντίπερα όχθη στέκεται ο ασεβής, εθνικός πατέρας, ο οποίος καταλήγει να γίνεται ο διώκτης του ίδιου του τέκνου που είχε ασπαστεί τον Χριστιανισμό, όπως έγινε ο Πολέμιος για τον Χρύσανθο στο πρώτο μέρος του *Μαρτυρίου* που είναι αφιερωμένο στον τελευταίο. Οι συγκεκριμένοι πατεράδες θέλουν να ελέγχουν ακόμα και την συνείδηση των απογόνων τους.

Μεγάλο ενδιαφέρον έχουν τα *Μαρτύρια* που αναφέρονται στη σύγκρουση του εθνικού πατέρα με την χριστιανή κόρη του, δεδομένης της πολύ στενής σχέσης τους. Αν ο εθνικός πατέρας σταματούσε να καταπιέζει τον χριστιανό γιο του μόλις εκείνος ανεξαρτητοποιούνταν, η εξουσία πάνω στην κόρη σταματούσε μόνο με τον θάνατό της, για τον οποίο μάλιστα έφερε συχνά ο ίδιος έμμεση ή άμεση ευθύνη. Σε αυτές τις ιστορίες μπορούμε να διακρίνουμε και αιμομικτικά υπονοούμενα. Το κεφάλαιο ολοκληρώνεται με τον σχολιασμό της σχέσης της Περπετούας με τον πατέρα της, όπως αποτυπώνεται στο περίφημο ημερολόγιό της. Εκεί δεν συναντάμε την αγριότητα των άλλων *Μαρτυρίων*, παρόλα αυτά η σταδιακή ανεξαρτητοποίηση της νεαρής γυναίκας από την πατρική εξουσία, την φέρνει όλο και πιο κοντά στον θάνατο.

Η προσοχή μας στο επόμενο δεύτερο κεφάλαιο στρέφεται στον πατέρα του αγίου. Εξαιτίας ίσως των καθηκόντων του, ο πατέρας στη Χριστιανική λογοτεχνία της Ύστερης Αρχαιότητας, έχει καταστεί σύμβολο της εγκόσμιας ζωής, ενώ αντιθέτως η μητέρα διατηρεί στενότερη σχέση με το μυστικιστικό, θρησκευτικό στοιχείο. Για να μπορέσει λοιπόν κανείς να ξεκινήσει το ασκητικό στάδιο θα πρέπει να απαλλαγεί από τον πατέρα του –να τον «σκοτώσει», για να χρησιμοποιήσουμε την φροϋδική ορολογία– και κατά συνέπεια να προσδεθεί στην μητέρα του. Με βάση τους *Βίους* των αγίων της περιόδου μελετάμε την σχέση του πατέρα με το τέκνο του από την αρχή, την σύλληψη, μέχρι το τέλος, που είναι είτε ο θάνατος του πατέρα είτε η υιοθέτηση του μοναχισμού από το τέκνο. Στις ιστορίες αυτές η μητέρα διατηρεί κυρίαρχο ρόλο, καθώς συχνά ήταν εκείνη που ωθούσε το τέκνο προς εκείνη την κατεύθυνση. Είναι χαρακτηριστικό ότι ενώ έχει γραφτεί *Βίος* για τη μακαρία *Μάρθα*, μητέρα του αγ. Συμεών Στυλίτη του Νέου, δεν έχουμε αντίστοιχο κείμενο για τον πατέρα του ίδιου ή κάποιου άλλου αγίου. Οι συγγραφείς για να υπογραμμίσουν τη στενή σχέση ανάμεσα στους αγίους και τις μητέρες τους παρέθεταν ιστορίες της θαυματουργικής τους σύλληψης ή όνειρα και οράματα που προφήτευαν σε εκείνες το μέλλον των τέκνων τους. Οι ιστορίες αυτές αφενός μεν μειώνουν την συμβολή του πατέρα στην ανατροφή ή ακόμα και τη σύλληψη του παιδιού και αφετέρου προετοιμάζουν τον αναγνώστη για την τελική σύγκρουση του πατέρα με το τέκνο του. Εδώ βέβαια δεν αναφέρονται βιαιότητες ανάλογες με εκείνες των *Μαρτυρίων*, όμως η σχέση πατέρα και τέκνου κάθε άλλο παρά εύκολη ήταν. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Υπατίου, ο οποίος εγκατέλειψε τα εγκόσμια όταν ο πατέρας του χειροδίκησε εναντίον του. Παρόλα αυτά η συμβολή του πατέρα στην οικογένεια

παρέμενε πολύ σημαντική, όπως δείχνουν οι δραματικές συνέπειες που είχε ο θάνατός του, ειδικά στα μεσαία και χαμηλότερα στρώματα. Επιπλέον, η πατρική επιρροή μπορεί να ανιχνευτεί ακόμα και σε *Βίους* που δεν αναφέρουν κάτι για τον πατέρα του αγίου, όπως εκείνος του Πορφυρίου Γάζης ή του Συμεών του Σαλού.

Έπειτα η μελέτη μας κατευθύνεται στον πατέρα του λαϊκού. Τα *Θαύματα*, το λογοτεχνικό είδος που έχει στο κέντρο της αφήγησης τον απλό άνθρωπο, μας βοηθά να διερευνήσουμε την patria potestas στην καθημερινότητα. Η μελέτη του τυπικού της ικεσία δείχνει ότι ο πατέρας κατά την περίοδο αυτή εξουσίαζε και το πρόσωπο του τέκνου του. Οι συγγραφείς όμως των συλλογών θαυμάτων επιλέγουν να παρουσιάσουν αυτή την εξουσία ως ευθύνη προς το παιδί και όχι ως έλεγχο ή επιβολή. Έτσι ένας πατέρας έπρεπε να κάνει ό,τι ήταν δυνατόν για να θεραπεύσει το τέκνο του που υπόφερε, να ξοδέψει χρόνο και χρήμα, ακόμα και να γονατίσει, να κλάψει και να παρακαλέσει, να ταπεινωθεί παρακαλώντας τον άγιο ή τα λείψανα να βοηθήσουν. Με αυτό τον τρόπο η μορφή του πατέρα κυριαρχεί στα *Θαύματα*, αλλά η συμπεριφορά του απέχει πολύ από το κλασικό ανδρικό πρότυπο.

Το τελευταίο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο στους πατέρες των Καπαδοκικών Πατέρων της Εκκλησίας, τον Βασίλειο τον πρεσβύτερο και τον Γρηγόριο τον πρεσβύτερο. Ο πρώτος πέθανε όταν η πρωτότοκη κόρη του, η Μακρίνα, και οι δυο μεγαλύτεροι γιοι του ήταν έφηβοι. Η Μακρίνα «χρησιμοποίησε» κατά κάποιον τρόπο τον πατέρα της για να μπορέσει να αφοσιωθεί στον ασκητικό τρόπο ζωής που επιθυμούσε, καθώς ισχυρίστηκε ότι επιθυμία του Βασιλείου του πρεσβύτερου ήταν να παντρευτεί τον αρραβωνιαστικό της, ο οποίος στο μεταξύ είχε πεθάνει. Έτσι μπόρεσε να αποκρούσει αποτελεσματικά τις άλλες προτάσεις που της είχαν γίνει. Αντιθέτως, τα αγόρια της οικογένειας, με εξαίρεση τον Πέτρο, ο οποίος γεννήθηκε μετά τον θάνατο του πατέρα του, πριν αφιερωθούν στον μοναχικό βίο, ακολούθησαν το παράδειγμά του. Τόσο ο Βασίλειος Καισαρείας, όσο ο Ναυκράτιος και ο Γρηγόριος Νύσσης, εργάστηκαν ως ρήτορες για κάποιο διάστημα. Με άλλα λόγια, ο νεκρός paterfamilias συνέχιζε να ασκεί εξουσία πάνω στους γιους του.

Στον αντίποδα, ο Γρηγόριος ο πρεσβύτερος πέθανε σχεδόν 100 ετών, όταν ο συνονόματος γιος του ήταν ήδη μεσήλικας. Με οδηγό κυρίως τα αυτοβιογραφικά κείμενα του Ναζιανζηνού παρακολουθούμε την μακρά σχέση τους η οποία κάθε άλλο παρά ανέφελη ήταν. Είναι αξιοσημείωτο ότι ο γέροντας μπορούσε να διαμορφώνει τη

ζωή του γιου του μέχρι το τέλος. Και ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός, ο οποίος στα νεανικά του χρόνια επιχειρούσε με κάθε τρόπο να διαφοροποιηθεί από εκείνον, στο τέλος το μόνο που επιθυμούσε ήταν να καταλάβει την θέση του στην τοπική Εκκλησία και τη ζωή της μητέρας του και να μοιραστούν τον ίδιο τάφο, όπως ήδη μοιράζονταν το ίδιο όνομα.

Η διδακτορική αυτή διατριβή δείχνει ότι κατά την Ύστερη Αρχαιότητα οι χριστιανοί συγγραφείς άντλησαν εικόνες και εκφράσεις από παλαιότερα κείμενα για να περιγράψουν τον πατέρα και τις σχέσεις του με τα άλλα μέλη της οικογένειας. Η Αγία Γραφή και κυρίως οι πατεράδες που ζητούσαν από τον Ιησού να θεραπεύσει τα τέκνα τους καθώς και ο Καλός Πατέρας των παραβολών αποτέλεσαν ιδιαίτερα ισχυρή επιρροή. Επιπλέον παρατηρήσαμε ότι η εξουσία τους είναι μειωμένη σε σχέση με τους πατεράδες που απεικονίζονται στην Εθνική λογοτεχνία, καθώς πολλές από τις αρμοδιότητές τους τις έχει αναλάβει η μητέρα. Τέλος, θα πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι στα κείμενα αυτά δεν κυριαρχεί ένας τύπος πατέρα, αλλά συναντάμε πολλούς και διαφορετικούς χαρακτήρες που δεν παραπέμπουν σε κλασικά ή βιβλικά πρότυπα, αλλά εκφράζουν την προσωπική εμπειρία και αντίληψη του συγγραφέα.

Η διαδικασία απομείωσης της εξουσίας του πατέρα που ξεκίνησε υπό την επίδραση του Χριστιανισμού, δεν σταμάτησε φυσικά με την λήξη αυτής της περιόδου. Παρόλα αυτά ο ρόλος του πατέρα στη ζωή των παιδιών του, αλλά και γενικότερα στην οικογένεια, παρέμενε σημαντικός και πολυδιάστατος. Σε ειδικές περιστάσεις η μητέρα μπορούσε να αντικαταστήσει τον σύζυγό της, αλλά η συμβολή του στην διαμόρφωση της προσωπικότητας των τέκνων του ήταν πολύ δύσκολο να υποκατασταθεί. Τέλος, αν και οι σχετικές αναφορές δεν είναι πολλές αριθμητικά, διαθέτουν πλούτο και βάθος. Έτσι η Χριστιανική λογοτεχνία της περιόδου αποδεικνύεται μια πολύ πλούσια πηγή τόσο για την μελέτη του ρόλου και της ταυτότητας του πατέρα και της οικογένειας εν γένει, όσο και για την διακρίβωση των τάσεων που διαμορφώνονται στην κοινωνία.

THE IDENTITY AND ROLES OF FATHER IN THE GREEK LATE ANTIQUE CHRISTIAN LITERATURE

Summary

Family was a fundamental institution in ancient Mediterranean societies, as it was considered the cell of reproduction and the basic core of social organization. Despite their other differences, Greeks, Romans, and Jews shared common views on marriage and family. They considered it not just a human right, but a citizen's duty towards their fatherland. Men and women in antiquity had to get married and have children; otherwise they had to bear the disrespect of their fellow citizens (or fellow countrymen), and to cope with the obstacles laws (e.g. Augustan law) put in inheriting or bequeathing their property.

Paternal authority was the keystone of the ancient family. Fathers had the power to impose their will on the other members of their household and they were able to shape the future of their children in various ways: by taking care of the education of their sons or arranging a profitable marriage for either their daughters or sons, etc. Moreover, Roman law provided *paterfamilias* with almost absolute power over his descendants as long as he was alive and regardless of their age. Theoretically, *patria potestas* granted to him the right of life and death over them, but in Late Antiquity this right was limited to property issues only. Still it created a very restricted and oppressive environment for the descendants, as they did not have access to any family property without the *paterfamilias*' permission. Of course there were some safety valves: *paterfamilias* could provide his children who were *in potestate* with a *peculium*, an inheritance advance which they could use at will; *emancipatio* was a legal procedure which severed the bonds between *paterfamilias* and his child, making him or her independent (*sui iuris*).

The Christian Church introduced a different perception on marriage and family life putting the spotlight not on the father and his relations with the other members of his household, but on the relationship between the married couple. Early Christians understood that the primary goal of marriage was not to produce offspring, but the cohabitation itself, as it helped husband and wife alike to tame their carnal needs. Likewise, marriage was considered a holy sacrament, a sacred institution blessed by God,

a union meant to last forever, not a legal procedure or an agreement between two families. Finally, according to the Christian archetype of the Good Father, fathers did not force their power, but gave space and allowances to the other members of their family. After their coming of age, children could choose their own way of living, in accordance with the important role that was grafted to the mother and women in general in the New Testament. This led to the creation of a new family paradigm, where father's authority was reduced, while mother's was more expanded.

This thesis examines the role of the father, his authority and influence on the other members of his family and the perception of fatherhood in late antique Christian literature. To this end, a wide range of primary sources (*Passions*, *Lives of Saints*, Collections of Miracles, letters, poems, theological treatises, etc) have been used with the intention not to explore the historical father alone, but to inquire into how he was portrayed in these texts. This thesis' aim is to understand how the authors transformed their reality, the common experience of their time, into a literary work of art which also served as a model for their readers to be followed or rejected.

In the first chapter we concentrate on fathers in the *Passions* of the Christian martyrs. These texts, which stand in-between the New Testament and the *Vitae* of the saints, are distinguished by their strong anti-familial and pro-celibacy ideas. Marriage and sexual activity are usually considered as an antipode to Christian life. By and large, we meet two distinctive types of fathers there: the pious Christian father, like, for instance, Placidus/Eustathios who converted his wife and children to Christianity before they were all executed in the Roman amphitheatre in accordance with a typical late antique Christian happy-ending. His primary interest is the salvation, the soul of his descendants and their worldly well-being or success does not seem to be of his concern. On the other hand, we must deal with the unholy, pagan father, who becomes a tyrant and a persecutor of his own Christian child, like, for instance, Polemios towards his son Chrysanthos in the latter's *Passio*. These fathers are wont to control their descendants' conscience and beliefs.

Of particular interest are the *Passions* which recount the relation and the conflict between a pagan father and his Christian daughter, withstanding the special bond between them. If the pagan father stopped torturing his Christian son once the latter got married and won his emancipation, the father's prerogatives on the girls were lost only

after their death, for which he was in a way responsible. In these stories we can also trace an incestuous undercurrent. This chapter discusses especially the relationship between Perpetua and her father, as this is depicted in the famous memoir which we possess of her. Although there was nothing of the cruelty of the other *Passions*, her progressive emancipation brings her to death.

In the next chapter our attention turns to the father of the saint. In late antique Christian literature, owing to their multiple responsibilities towards their family, fathers became a symbol of the worldly life, whereas mothers had a closer relation with the mystic, religious element. Thus, in order to start a career as a saint one had to get rid of his father, so to speak, –to ‘kill’ him, in Freudian terminology – and, as a result, to become more attached to his/her mother. In the light of several *vitae* of saints, we explore the relationship between a father and his child from the very beginning, the conception, to the very end, i.e., the death of the father or the adoption of a monastic lifestyle by the child. In these narrations mothers retained a dominant role, as it was they who abetted and promoted the spiritual advancement of their offspring. Regardless of the fact that a corresponding example or a father is lacking, what is recorded in the *Life* of Martha, St. Symeon Stylite the Younger’s mother, is indicative of this increased spiritual role of the mother. Hagiographers underscored this close relationship between the saint and his/her mother recounting stories about divine intervention in their miraculous conception or visions and dreams that foretold the future of the saint-to-be to their mothers. These stories also both reduce the father’s contribution to their children’s upbringing and prepare the reader for the final confrontation between them. Of course, we do not find in the *Lives* the violent conflicts we meet in the *Passions*, but that does not mean that the relationship between fathers and children in the former is smooth and easy. The case of Hypatios, who adopted the monastic life when his father punished him corporally, is indicative. Nevertheless, the role of the father in the well-being of his family was very important, as we can understand by the severe consequences his death had on the families of the middle and lower social strata. In addition, their influence on the children can be detected even in the *vitae* that tell us nothing about the father of the saint, like that of Porphyry of Gaza or of Symeon Salos’.

Another issue is the father of the layman. Using the collections of miracles, the hagiographical genre in which the heroes are ordinary people, Chapter 3?? delves into

the limits of the *patria potestas* in everyday life. Fathers indeed had the power over the person of their offspring, and this is shown in the ritual of supplication of the saint. The authors though choose to depict this power as a responsibility towards the child rather than as a control or enforcement. So, a father had to do anything possible to get his suffering child cured, to spare no expense or time, even to kneel, beg, and cry, to be humiliated as he asked a holy man or relics for their help. It is in this way that the father dominates the miracle stories, but their behavior is very different from the classic male standard.

The final chapter of this thesis is devoted to the fathers of the Cappadocian Church Fathers, Basil the Elder and Gregory the Elder. Basil the Elder died when his first-born daughter, Macrina, and his older sons were in their teens. Interestingly enough, Macrina used in a way her father to accomplish her ideal lifestyle; she claimed that she could not get married because the fiancé whom Basil the Elder had chosen for her was dead. On the other hand, the boys of the family, with the exception of Peter, who was born after the death of his father, had to follow their father's footsteps, before they felt free to adopt the life they really wanted. So Basil of Caesarea, Naucratis and Gregory of Nyssa, all practiced rhetoric for a while. In other words, the dead paterfamilias had still exerted authority over their sons.

On the contrary, Gregory the elder died almost 100 years old, when his son, who bore the same name, was a middle-aged man himself. In this section we follow their long relationship, which was not a peaceful one. Notably, the old man was intent on forming his son's life till the very end. And Gregory of Nazianzus, who as a young man tried to differentiate his career from his father's by all means, at the end was compromised; he only desired to take his father's place in the local church and in the life of his mother, and finally to share a tomb, as they, father and mother, already shared a name.

This study shows that Christian authors often used images and expressions from earlier literary exemplars. The Bible and especially the fathers, who asked Jesus to perform a miracle for their suffering child, as well as the Good Father of the Parables, were strong influences on them. Moreover, we found out that fathers in these texts have reduced power over their children than those in pagan literature, as many of their responsibilities were undertaken by their wives. Finally, we should underscore that we did not meet a dominant type of father in late antique Christian literature, but many

different cases with distinctive features that do not correspond to classical or biblical standards. We can assume that in these cases the author described his own experience or knowledge.

A process of decreasing the paternal power started in Late Antiquity under the influence of the Christian Church that did not finish at the end of the period; it continued and flourished in the modern era. Nevertheless, the father's role remained significant in the life of his descendants and generally in his family. He still had to provide and protect his dependants and take care of them. Mothers could replace their husbands on special occasions, but they could not substitute his influence in the formation of their children's character. Finally, the references are not many, but they are rich and multi-dimensional. Thus, Christian literature proved to be a rich source for the study of the role and the identity of the father and family relation; it reveals the everyday study as well as the trends of the society.

Πηγές

- Αθανάσιος Αλεξανδρείας, *Βίος και πολιτεία τοῦ μεγάλου Ἀντωνίου* [SC 400], εκδ. G. J. M. Bartelink, Παρίσι 1994.
- Αισχύλου, *Εὐμενίδες*, έκδ. A. H. Sommerstein, ελλ. μτφρ Ν. Γεωργαντζόγλου, Αθήνα 2000.
- Αντωνίου προσμονάριου, *Βίος Συμεών Στυλίτη του Πρεσβυτέρου*, έκδ. H. Lietzmann, *Das Leben des Heiligen Symeon Stylites*, Λειψία 1908, σελ. 19-79.
- Ανωνύμου, *Βίος Ἀλεξάνδρου Ἀκοιμήτου*, έκδ. J.-M. Baguenard, *Les moines Acémètes. Vies des saints Alexandre, Marcel et Jean Calybite*, Spiritualité orientale 47, Abbaye de Bellefontaine 1990, σελ. 79-120.
- Ανωνύμου, *Βίος Ἀλεξίου του «Ἀνθρώπου τοῦ Θεοῦ»*, έκδ. P. N. Esteves Pereira, “Légende grecque de l’homme de Dieu saint Alexis”, *AB* 19 (1900), σελ. 241-53.
- Ανωνύμου, *Βίος Ἀλπίου τοῦ Στυλίτου*, έκδ. H. Delehaye, *Les Saints Stylites* [SH 14], Βρυξέλες 1923, σελ. 148-94.
- Ανωνύμου, *Βίος καὶ Μαρτύριον Ἀναστασίου τοῦ Πέρσου*, έκδ. B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l’histoire de la Palestine au début du VIIe siècle*, τ. Α΄ και Β΄, Παρίσι 1992.
- Ανωνύμου, *Βίος Ἀπολλιναρίας*, έκδ. J. Drescher, *Three Coptic Legents*, Κάιρο 1947, σελ. 152-61.
- Ανωνύμου, *Βίος Ἀύξιβίου*, έκδ. J. Noret, *Hagiographica Cypria* [CC, SG 26], Leuven 1993.
- Ανωνύμου, *Βίος Δανιήλ Στυλίτη* [SH 14], έκδ. H. Delehaye, *Les saints stylites*, Βρυξέλλες 1923, σελ. 1-94.
- Ανωνύμου, *Βίος Εὐφροσύνης*, έκδ. A. Boucherie, *AB* 2 (1883) 195-205.
- Ανωνύμου, *Βίος Λουκᾶ Στυλίτη* [SH 14], έκδ. H. Delehaye, *Les saints stylites*, Βρυξέλλες 1923, σελ. 195-237.
- Ανωνύμου, *Βίος Μάρθας* [SH 32], έκδ. Paul Van Den Ven, τ. 2.2, Βρυξέλες 1962.
- Ανωνύμου, *Βίος Μαρίας / Μαρίνου*, M. Richard, “La Vie Ancienne de Sainte Marie surnommée Marinos,” *Corona Gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII Lustra complenti oblata*, τ. Α΄, Brugge 1975, σελ. 83-94.
- Αναπτυπώθηκε στο M. Richard, *Opera minora*, τ. III, Leuven, 1977.

- Αωνόμου, *Βίος Μάρκελου του ακοίμητου*, έκδ. G. Dargon, “La vie ancienne de s. Marcel l’Acémète”, *AB* 86 (1968) 12, σελ
- Αωνόμου, *Βίος Ματρώνας*, *AAS* Nov. III, 786-823.
- Αωνόμου, *Βίος Όλυμπιάδος*, έκδ. H. Delehaye, “Vita sancti Olympiadis”, *AB* 15 (1896), σελ. 400-23.
- Αωνόμου, *Βίος Παϊσίου*, έκδ. I. Romjalovskij, Αγ. Πετρούπολη 1900.
- Αωνόμου, *Βίος και πολιτεία Συγκλητικῆς*, έκδ. Α. Γ. Αμπελαργα, Θεσσαλονίκη 2002.
- Αωνόμου, *Βίος συγκλητικῆς*, έκδ. B. Flusin και J. Paramelle, “De syncretica in deserto Jodranis (BHG 1318w)”, *AB* 100 (1982), σελ. 305-17.
- Αωνόμου, *Βίος Συμεών Στυλίτη τοῦ Νέου* [SH 32], έκδ. Paul Van Den Ven, τ. 1 και 2, Βρυξέλες 1962.
- Αωνόμου, *Γεροντικό*, PG 65, στ. 71-440.
- Αωνόμου, *Éloge funèbre d’une matron romaine (Éloge dit de Turia)*, έκδ. M. Durry και S. Lancel, Παρίσι 1992.
- Αωνόμου, *Θαύματα Ἀρτεμίου*, έκδ. Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Varia Graeca Sacra*, Αγία Πετρούπολη 1909, σελ. 1-74. Ανατυπώθηκε στο V. S. Crisafulli κ J. W. Nesbitt, *The Miracles of St. Artemios. A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, *The Medieval Mediterranean* 13, Leiden, Νέα Υόρκη, Κολωνία 1997.
- Αωνόμου, *Θαύματα Δημητρίου* [Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans], έκδ. P. Lemerle, Παρίσι 1979-81.
- Αωνόμου, *Θαύματα Κοσμᾶ και Δαμιανοῦ*, έκδ. L. Deubner, *Kosmas und Damian. Texte und Einleitung*, Λειψία-Βερολίνο 1907 και E. Rupprecht, *Cosmae et Damiani sanctorum medicorum vita (m) et miracula e codice Londinensi*, Βερολίνο 1935,
- Αωνόμου, *Πράξεις τῆς ἁγίας ἀποστόλου Θέκλας και θαύματα*, έκδ. G. Dargon, Βρυξέλλες 1978.
- Αωνόμου, *Μαρτύριον Ἀνθούσας*, έκδ. H. Usener, *AB* 12 (1893), σελ. 10-30.
- Αωνόμου, *Μαρτύριον Βαρβάρας*, έκδ. J. Viteau, *Passion des saints Ecaterine et Pierre d’Alexandrie, Barbara et Anysia*, Paris 1897.
- Αωνόμου, *Μαρτύριον Γαλακτίωνος και Επιστήμης*, *ASS*, Nov III (1950), σελ. 35-41.
- Αωνόμου, *Μαρτύριον Ευσταθίου*, *ASS* Sept VI, σελ. 123-235.

- Αωνόμου, *Μαρτύριον Μαρίνας*, έκδ. H. Usener, *Acta S. Marinae et S. Christophori*, Βόννη 1886.
- Αωνόμου, *Μαρτύριον Νίκωνος*, *ASS Mart. III* (1668), 18*-22*.
- Αωνόμου, *Μαρτύριον Περπετούας*, έκδ. J. Amat (*SC 417*), Παρίσι 1996.
- Αωνόμου, *Μαρτύριον Σιρής*, έκδ. P. Devos, “La jeune martyre perse sainte Sirin (+ 589)”, *AB 112* (1994), σελ. 5-31.
- Αωνόμου, *Μαρτύριον Σωσάννης*, *ASS Sep VI* (1757), σελ. 153-59.
- Αωνόμου, *Μαρτύριον Χρύσανθου και Δαρείας*, *ASS Oct XI*, σελ. 469-484.
- Αωνόμου, *Μηνολόγιον*, έκδ. Latyšev, *Menologii Anonymi Byzantini*, Λειψία 1970.
- Αωνόμου, *Μίμος*, *POxy 413 verso*.
- Αωνόμου, *Πράξεις ἔθνικῶν μαρτύρων*, έκδ. H. A. Musurillo, *The Acts of the Pagan Martyrs (Acta Alexandrinorum)*, Οξφόρδη 1954.
- Αριστοτέλους, *Περὶ ζώων γενέσεως*, Αθήνα 1973.
- Αυγουστίνου, *Confessiones*, Brepols 1983.
- Αχιλλέα Τατίου, *Λευκίπη και Κλειτοφών*, έκδ. K. Plepelits, Στουτγάρδη 1980.
- Βασίλειος Καισαρείας, *Ἐπιστολές*, τ. I-III, έκδ. Yves Courtonne, Παρίσι 1966.
- Βασιλείου Καισαρείας, *Ὅροι κατὰ πλάτος*, *PG 31*, στ. 906-1052.
- Βασιλείου Καισαρείας και Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Φιλοκαλία Ὠριγένους*, έκδ. M. Harl, *Philocalie d'Origène*, *SC 302*, Παρίσι 1983.
- Γεροντίου, *Βίος Μελανίας Νεώτερης*, έκδ. D. Gorce, Παρίσι 1962.
- Γεωργίου Ἀρχιμανδρίτου, *Βίος τοῦ ἁγίου Θεοδώρου Συκεῶν* [*SH 48*], έκδ. A. J. Festugière, Βρυξέλες 1970.
- Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Εἰς τὸν ἑαυτοῦ βίον*, έκδ. Chr. Jungck, Χαϊλδεβέργη 1974.
- Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Εἰς τὸν Μέγαν Βασίλειον ἐπιτάφιος*, έκδ. Jean Bernardi, Παρίσι 1992.
- Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Ὁμιλία 2 (Ἀπολογητικός)* [*SC 247*], έκδ. J. Bernardi, Παρίσι 1978.
- Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Ἐπιγράμματα, Παλατινὴ Ἀνθολογία*, τ. στ', έκδ. P. Waltz, Παρίσι 1960.
- Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Ἐπιστολές*, έκδ. P. Gallay, Παρίσι 1964.
- Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Ὁμιλίαι 10 και 12* [*CC, SG 64*], έκδ. J. Mossay, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Orationes X et XII*, , 2006.

- Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Εἰς Γοργονίαν* [SC 405], έκδ. Marie-Ange Calvet-Sebasti, Παρίσι 1995.
- Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Ἐπιτάφιος εἰς τὸν πατέρα*, PG 35, στ. 985-1044.
- Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Εἰς Καισάριον* [SC 405], έκδ. Marie-Ange Calvet-Sebasti, Παρίσι 1995.
- Γρηγορίου Νύσσης, *Ἐπιστολὴ εἰς τὸν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης* [SC 178], έκδ. P. Maraval, Παρίσι 1971.
- Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, στ. 11-161.
- Γρηγορίου Νύσσης, *Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικοί*, Gregori Nysseni opera, έκδ. W. Jaeger, τ. Α΄ και Β΄, Leiden 1960.
- Διογένης Λαέρτιος, *Βίος Πυθαγόρα*, έκδ. A. Delatte, Βρυξέλες 1922.
- Ethérie, *Journal de voyage*, SC 21, έκδ. H. Petre, Παρίσι 1971.
- Ευσεβίου, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* [SC 55], έκδ. G. Bardy, Παρίσι 1967.
- Ευσέβιος, *Περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων* [SC 55], έκδ. G. Bardy, Παρίσι 1967
- Ευσταθίου Μακρεμβολίτου, *Τὰ καθ' Ὑσμίνην καὶ Ὑσμινίαν*, έκδ. K. Plepelits, Στουτγάρδη 1989.
- Ευστρατίου Πρεσβυτέρου, *Βίος Πατριάρχῃ Ευθυμίου*, έκδ. C. Laga, Turnhut 1992.
- Ηλιοδώρου, *Αἰθιοπικά ἢ Τὰ περὶ Θεαγένην καὶ Χαρίκλειαν*, έκδ. H. Gasse, Στουτγάρδη 1972.
- Θεοδώρητος Κύρρου, *Φιλόθεος ἱστορία* [SC 257], έκδ. P. Cavinet και A. Leroy-Milighan, Παρίσι 1979.
- Θεοδώρου Πέτρας, *Βίος ἀγίου Θεοδοσίου*, έκδ. H. Usener, Λειψία 1890.
- Ιαμβλίχου, *Βίος τοῦ Πυθαγόρα*, έκδ. L. Deubner, Λειψία 1937.
- Ιουστίνου Μάρτυρος, *Ἀπολογίαι*, έκδ. D. Minns και P. Parvis. *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*, Οξφόρδη 2009
- Ιωάννης Χρυσόστομος, *Εἰς τὴν Α΄ πρὸς Τιμόθεον Ἐπιστολήν*, PG 62, στ. 501-569.
- Ιωάννης Χρυσόστομος, *Περὶ κενοδοξίας καὶ ὅπως δεῖ τοὺς γονέας ἀνατρέφειν τὰ τέκνα*, (SC 188), έκδ. A. M. Malingrey, Παρίσι 1972.
- Καλλίνικος, *Βίος τοῦ ἀγίου Ὑπατίου* [SC 177], έκδ. G. J. M. Bartelink, Παρίσι 1971.
- Κυπριανός, *Ad Fortunatum*, CCL 3, Turnholti 1972.
- Ψευδο-Κυπριανός, *Liber de laude Martyrii*, PL 4.
- Κύριλλου Σκυθοπολίτου, *Βίος Εὐθυμίου*, έκδ. E. Schwartz, Λειψία, 1939, σελ. 3-85.

- Κύριλλου Σκυθοπολίτου, *Βίος Σάβα*, έκδ. E. Schwartz, Λειψία, 1939, σελ. 85-200.
- Κύριλλου Σκυθοπολίτου, *Βίος Ἰωάννου Ἡσυχαστοῦ*, έκδ. E. Schwartz, Λειψία, 1939, σελ. 201-22.
- Κύριλλου Σκυθοπολίτου, *Βίος Θεοδοσίου*, έκδ. E. Schwartz, Λειψία, 1939, σελ. 235-41.
- Κύριλλου Σκυθοπολίτου, *Βίος Θεογνίου*, έκδ. E. Schwartz, Λειψία, 1939, σελ. 241-3.
- Λεοντίου Νεαπόλεως, *Βίος τοῦ Ἰωάννου τοῦ Ἐλεήμονος*, έκδ. A.- J. Festugière, *Léontios de Neapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Παρίσι 1974-1977, σελ. 199-262.
- Λεοντίου Νεαπόλεως, *Βίος Συμεὼν τοῦ Σαλοῦ*, έκδ. A.- J. Festugière, *Léontios de Neapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Παρίσι 1974-1977, σελ. 37-93.
- Λιβανίου, *Εἰς Ἰουλιανόν*, A. F. Norman, τ. Α΄, Λονδίνο 1969.
- Λόγγου, *Δάφνις καὶ Χλόη*, έκδ. και αγγλ. μτφρ. J. Henderson, Cambridge 2009.
- Μάρκος Διάκονος, *Βίος ἀγίου Πορφυρίου Γάζης*, έκδ. H. Grégoire και M. A. Kugener, Paris 1930.
- Νείλου, *Διηγήματα*, έκδ. F. Conca, Leipzig 1983.
- Νικήτα Παφλαγόνος, *Βίος Θεοδώρου Στρατηλάτη*, AAS Nov IV (1925), σελ. 85-89.
- Παλλαδίου Ελενοπόλεως, *Λαυσιακόν*, έκδ. G. J. M. Bartelink, *La storia Lausiaca*, Μιλάνο 1974.
- Πλουτάρχου, *Ἠθικά. Περὶ παίδων ἀγωγῆς*, έκδ. A. Philippon και J. Sirinelli, Παρίσι 2003.
- Συμεὼν Μεταφραστοῦ, *Βίος Ξενοφώντος*, PG 114, στ. 1014-1043.
- Σωφρονίου Ιεροσολύμων, *Βίος Μαρίας της Αιγυπτίας*, PG 87, στ. 3697-3725.
- Σωφρονίου Ιεροσολύμων, *Θαύματα Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ*, PG 87, στ. 3373-3696.
- Τερτυλιανός, *Apologeticus*, PL 1, στ. 257-536.
- Χρυσίππου Ιεροσολύμων, *Βίος Θεοδώρου Τήρωνος*, έκδ. A. Σιγάλας, Βερολίνο 1921.
- Ωριγένους, *Εἰς Μαρτύριον προτρεπτικός*, PG 11, στ. 562-642.
- Ωριγένους, *Πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον Κέλσου Ἀληθῆ λόγον* [SC 132, 136, 147, 150, 227], έκδ. I. M. Borret, Παρίσι 1967-76.

Βιβλιογραφία

- Aasgaard, R., *Children in Antiquity and Early Christianity: Research History and Central Issues*, *Familia* 33 (2006), σελ. 23-46.
- Agapitos, P. A., ‘Mortuary typology in the Lives of saints: Michael the Syncellos and Stephen the Younger’, *Les Vies de saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ?*, επιμ. P. A. Agapitos, P. Odorico, *Dossiers byzantins* 4, Παρίσι 2004, σελ. 103-35.
- Aigle, D. (επιμ.), *Miracle et Karāma (Hagiographies médiévales comparées 2)*, Turnhout 2000.
- Alexiou, M., *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge 1974.
- Amundsen, D. W., “Medicine and Faith in Early Christianity”, *BHM* 56 (1982), σελ. 326-50.
- Andreassi, M., “Esopo Sulla scena: Il mimo della *moicheutria* e la *Vita Aesopi*” *RhM* 144 (2001) σελ. 203-25.
- Andreassi, M., “La figura del Malakos nel Mimo della *Moicheutria*” *Hermes* 128 (2000) σελ. 320-6.
- Arjava, A., “Paternal Power in Late Antiquity”, *JRS* 88 (1998), σελ. 147-65.
- Arjava, A., *Women and Law in Late Antiquity*, Οξφόρδη 1996.
- Baer, Y., “Israel, The Christian Church and the Roman Empire from the Time of Septimius Severus to the Edict of Toleration of AD 313”, *Scripta Hierosolymitanea* 7 (1961), σελ. 79-145.
- Bakke, O. M., *When Children became People: The Birth of Childhood in Early Christianity*, Minneapolis 2005.
- Baldwin, B., “Beyond the House Call. Doctors in Early Byzantine History and Politics”, *DOP* 38 (1984), σελ. 15-20.
- Barber, C., “Reading the Garden in Byzantium: Nature and Sexuality”, *BMGS* 16 (1992), σελ. 1-19.
- Bareilles, G., “Hypsistaiens”, *DTC* 7.1.572.
- Barnes, M., “‘The Burden of Marriage’ and Other Notes on Gregory of Nyssa’s *On Virginity*”, *SP* 37:2 (2001), σελ. 12-19.
- Barnes, T. D., *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen 2010.

- Barret-Lennard, R., “The *Canons of Hippolytus* and Christian Concern with Illness, Health, and Healing” *J ECS* 13:2 (2005), σελ. 137-164.
- Βασιλείου, Φ., «Οι Εθνικοί στην Αντιόχεια μετά τον Λιβάνιο. Η περίπτωση του Ισοκάσιου», *Βυζαντινά* 28 (2008), σελ. 13-19.
- Baslez, Marie-Françoise, Hoffmann, Ph., Tréde M., (επιμ.), *Le Monde du roman Grec. Actes du colloque international tenu à l'Ecole normale supérieure (Paris 17-19 decembre 1987)*, Παρίσι 1992.
- Baumeister, T., *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster 1980.
- Bernardi, J. S., *Grégoire de Nazianze: Le théologien et son temps*, Παρίσι 1995.
- Bernardi, J., “Trois autobiographies de saints Grégoire de Nazianze”, *L'invention de l'Autobiographie*, σελ. 155-163.
- Bernardi, J., *La Prédication des Pères Cappadociens: Le Prédicateur et son auditoire*, PFL 530, Montpellier 1968.
- Bernstein, A. E., *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, Λονδίνο 1993.
- Binns, J., *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine, 314-631*, Οξφόρδη 1996.
- Bithos, G. P., “The View of Satan and Demons in *Acta S. Marinae*”, *Studia Patristica* 39 (2006) σελ. 287-292.
- Bitton-Ashkellony, Br., *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Καλιφόρνια 2005.
- Blondel, D., *De la primauté en l'Église*, Γενεύη 1641.
- Blundell, S., *Women in Ancient Greece*, Harvard 1995.
- Brennan, *The Stoic Life*, Οξφόρδη 2005.
- Boglioni, P., ‘La scène de la mort dans les premières hagiographies latines’, *Essais sur la mort. Travaux d'un séminaire de recherche sur la mort*, Montreal 1985, 269-297.
- Bonfil, R., Irshai, O., Stroumsa, G. G. και Talgram R. (επιμ.), *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden 2012.
- Bonis, C., “Was the Father of Gregory of Nazianzus of Greek or Hebrew Origin?”, *ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ. Essays Presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*, Porphyrogenitus 1988, σελ. 173-8.

- Børtnes, J. και Hägg, T., *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, Κοπεγχάγη 2006.
- Børtnes, J., “Rhetoric and Mental Images in Gregory”, Børtnes, J., *Gregory of Nazianzus*, σελ. 37-58.
- Boswell, J. E., *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, Νέα Υόρκη 1988.
- Boulhol, P., *Αναγνωρισμός. La scène de reconnaissance dans l’hagiographie antique et medieval*, Παρίσι 1996.
- Bowersock, G. W., *Martyrdom and Rome*, Cambridge 1995.
- Bowersock, G. W., *Fiction as History. Nero to Julian*, Λονδίνο 1994.
- Bozóky, E. και Helvétius Anne-Mary (επιμ.), *Les reliques. Objects, cultes, symbols. Actes du colloque international d l’Université du Littoral-Côte d’Opale (Boulogne-sur-Mer) 4-6 septembre 1997*, Turnhout 1999.
- Bradley, K., *Discovering the Roman Family. Studies in Roman Social History*, Οξφόρδη 1991.
- Brakke D., *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge-Λονδίνο 2006.
- Breitenbach, A., “Athens and Strategic Autobiography in Basil of Caesarea and Gregory of Nazianzus”, *Studia Patristica NS* 41 (2003), σελ. 293-99.
- Brennan, T., *The Stoic Life*, Οξφόρδη 2005.
- Brennecke, Hans-Christof, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum...*, Tübingen 1988.
- Brent, A., *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge 2010.
- Brogiolo G. και Ward-Perkins Br. (επιμ.), *The Idea and Ideal of the Town between late Antiquity and Early Middle Ages*, Leiden 1999.
- Brown, P., *The Body and Society. Men Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Νέα Υόρκη 1998.
- Brown, P., *The World of Late Antiquity: AD 150 – 750*, Νέα Υόρκη 1989.
- Brown, P., “The Rise and the Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *JRS* 61 (1971), σελ. 80-101.
- Brown, P., *Society and the Holy in Late Antiquity*, Λονδίνο 1982.
- Brown, P., *Augustine of Hippo. A Biography*, Καλιφόρνια 1967.

- Buel, Denise Kimber, "Race and Universalism in Early Christianity", *JECS* 10.4 (2002), σελ. 429-68.
- Burrus, V., *"Begotten, not Made": Conceiving Manhood in Late Antiquity*, Stanford 2000.
- Burrus, V., "Life after death: The martyrdom of Gorgonia and the birth of female hagiography", Børtnes, J., *Gregory of Nazianzus*, σελ. 153-170.
- Cameron, Av., "The Theotokos in Sixth-Century Constantinople", *JThSt* ns 29 (1978), σελ. 79-108.
- Campbell, J. K., *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Νέα Υόρκη και Οξφόρδη 1964.
- Caner, D. F. με την συμβολή των S. Brock, R. M. Price και K. Van Bladel, *History and Hagiography from Late Antique Sinai*, Liverpool 2010.
- Caseau, B., "Childhood in Byzantine Saints Lives", Papaconstantinou, A., *Becoming Byzantine*, σελ. 127-65.
- Castrèn, P., "Paganism and Christianity in Athens and Vicinity during the fourth to sixth Centuries A.D.", Brogiolo G., *The Idea and Ideal of the Town*, σελ. 211-224.
- Chadwick, H., *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen*, Οξφόρδη 1966.
- Chadwick, H., "John Moschus and his Friend Sophronius", *JTS* ns 25 (1974), σελ. 41-74.
- Champlin, E. J., *Nero*, Cambridge 2003.
- Clark, E. A., "Antifamilial Tendencies in Ancient Christianity," *Journal of The History of Sexuality* 5:3 (1995), σελ. 356-390.
- Clark, G. "Women and Asceticism in Late Antiquity: The refusal of Status and Gender", *Asceticism*, Vincent L. Wimbush, Richard Valantasis (επιμ.) με την συνδρομή Gay L. Byron, William Love, Νέα Υόρκη 1995, σελ. 33-48.
- Clark, G., *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles*, Οξφόρδη 1994.
- Clark, P., "Women, Slaves, and the Hierarchies of Domestic Violence: The family of St. Augustine", S. R. Joshel και Sh. Murnaghan (επιμ.), *Women and Slaves in Graeco-Roman Culture: Differential Equations*, Λονδίνο 1998, σελ. 109-29.
- Clarke, G. W., "Double Trials in the Persecution of Decius", *Historia* vol. 22 (1973) σελ. 650-663.
- Clarke, G. W., "Some Observations on the Persecution of Decius". *Antichthon* 3 (1969) σελ. 63-76.

- Cloke, Gi., *This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age AD 350-450*, Νέα Υόρκη 1995.
- Collins, R. F., *First Corinthians*, [Sacra Pagina Series, τ. 7, εκδ. D. J. Harrington s.j.], Minnesota 1999.
- Connor, C. L., *Women of Byzantium*, Yale 2004.
- Constable, O. Remie, *Housing the Stranger in the Mediterranean World. Lodging, Trade and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*, Cambridge 2003.
- Constantinou, S., *Female Corporeal Performances. Reading the Body in Byzantine Passions and the Lives of Holy Women*, Uppsala 2005.
- Coon, Lynda L., *Sacred Fictions. Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Φιλαδέλφεια 1997.
- Cooper, K., *The Fall of the Roman Household*, Cambridge 2007.
- Cox Miller, P., *Dreams In Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton 1994.
- Cox, P., *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley, Λος Άντζελες, Λονδίνο 1983.
- Daley Brian E., “Building a new City: The Cappadocian Fathers and the Rhetoric of Philanthropy”, *JECS* (1999), σελ. 431-61.
- Danièlou, J., “Le Mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie”, *Revue des etudes augustiniennes* 2 (1956), σελ. 71-78.
- Dargon, G., *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 a 451*, Παρίσι 1984 [ελλ. μτφρ. Μαρίνα Λουκάκη, *Η γέννηση μιας πρωτεύουσας: Η Κωνσταντινούπολη και οι θεσμοί της από το 330 ως το 451*, Αθήνα 2000].
- Davis, St. J., *The Cult of St Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Οξφόρδη 2003.
- Davis, S. J., “Crossed Texts, Crossed Sex: Intertextuality and Gender in Early Christian Legents of Holy Women Disguised as Men”, *JECS* 10.1 (2002) 1-36.
- Davies, J., *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity. Religion in the First Christian Centuries*, Andover 1999.
- De Bruyn, T. S., *Flogging a Son: the Emergence of the Pater Flagellans in Latin Christian Discourse*, *JECS* 7, 2 (1999) 249-290.

- Delehaye, H., *L'ancienne hagiographie byzantine. Les sources, les premiers modèles, la formation des genres. Texts inédits publiés par B. Joassart et X. Lequex*, Βρυξέλες 1991.
- Delehaye H., *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Βρυξέλλες 1921.
- Δελής, Δ., *Η αρπαγή της γυναίκας στο Βυζαντινό Δίκαιο*, Αθήνα – Κομοτηνή 2005.
- Déroche, V. και B. Lesieur, “Notes d’hagiographie byzantine : Daniel le Stylite – Marcel l’Acémète – Hypatios de Rufinianes – Auxentios de Bithynie”, *AB* 128 (2010), σελ. 283-95.
- deSilva, D., *4 Maccabees: Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*, Leiden - Boston 2006.
- Deming, W., *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, Cambridge 2004.
- Déroche, V., “Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles? L’exemple des miracles de Saint Artémios”, Jolivet-Lévy, C., *Les saints et leur sanctuaire à Byzance*, σελ. 95-9.
- Dillon, M., *Girls and Women in Classical Religion*, Νέα Υόρκη 2002.
- Dixon, S., “The Sentimental Ideal of the Roman Family”, B. Rawson (επιμ.), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, Canberra 1991, σελ. 99-113.
- Dixon, S., *The Roman Mother*, Λονδίνο και Σύδνεϋ 1988.
- Dossey, L., “Wife Beating And Manliness in Late Antiquity”, *Past and Present* 199 (Μάιος 2008), σελ. 3-40.
- Droge, A. και Tabor, J., *A Noble Death. Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco 1992.
- Dronke, P., *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridge 1984.
- Duff, J., “Observations on Sophronius *Miracles of Cyrus and John*”, *JTS ns* 35 (1984), σελ. 71-90.
- Dunn, Cl., *Carl Jung: Wounded Healer of the Soul*, Νέα Υόρκη 2012.
- Eastmond, A., “Body vs Column: The Cult of St. Symeon Stylites”, L. James (επιμ.), *Desire and Denial in Byzantium*, Λονδίνο 1999, σελ. 87-100.
- Elgersma Helleman, H. W., “Cappadocian Macrina as Lady Wisdom” *Studia Patristica: Papers presented at the Thirteenth International Conference on patristic studies* (Oxford 1999). Ed. M.F. Wiles and E.J. Yarnold, Leuven: Peeters. Vol. 37 (2001), σελ. 86-102.

- Efthymiadis, St., “Greek Hagiography In Late Antiquity (Fourth-Seventh Centuries)”, St. Efthymiadis (επιμ.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Period and Places*, Λονδίνο 2011, σελ. 35-94.
- Efthymiadis, St., “Two Gregories and Three Genres: Autobiography, Autohagiography, and hagiography”, Børtnes, J., *Gregory of Nazianzus*, σελ. 239-56.
- Efthymiadis, St., “New Developments in Hagiography : the Rediscovery of Byzantine Hagiography”, *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London 21-26 August 2006, vol. I, Plenary Papers*, Elizabeth Jeffreys (επιμ.), Λονδίνο 2006, σελ. 157-171.
- Efthymiadis, St., “Late Byzantine Collections of Miracles and their Implications”, Κουντούρα-Γαλάκη, Ε., *Οι Ηρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, σελ. 239-50.
- Efthymiadis, St., “A Day and Ten Months in the Life of a Lonely Bachelor: The *Other Byzantium* in *Miracula S. Artemii* 18 and 22”, *DOP* 58 (2004), σελ. 1-26.
- Efthymiadis, St., «Greek Byzantine Collections of Miracles: A Chronological and Bibliographical Survey», *Symbolae Osloenses* 74 (1999), σελ. 195-211.
- Ellis., L. –Kidner Fr. L. (επιμ.), *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity : Sacred and Profane*, Λονδίνο 2004.
- Elm, S., “Gregory’s Women: Creating a philosopher’s family”, Børtnes, J., *Gregory of Nazianzus*, σελ. 171-91.
- Elm, S., “Orthodoxy and the True Philosophical Life: Julian and Gregory of Nazianzus”, *Studia Patristica* 37.4 (2001), σελ. 69-85.
- Elm, S., “*Virgins of God*”. *The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Οξφόρδη 1994.
- Eno, R. B., “Mary and her Role in Patristic Theology”, H. George Anderson, J. Francis Stafford, J. A. Bourqess (επιμ.), *The One Mediator, The Saints, and Mary*, Minneapolis 1992, σελ. 159-76.
- Esler, Ph. F. (επιμ.), *The Early Christian World*, τ. Α΄ και Β΄, Λονδίνο –Νέα Υόρκη 2000.
- Evans, J., *The Suffering Self. Pain and Narrative representation in the Early Church*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1995.
- Evans, J. K., *War, Women and Children in Ancient Rome*, Routledge 1991.
- van Esbroeck, M., “La diffusion orientale de la legend de sts. Cosme et Damien”, Patlagean, É., *Hagiographie culture*, σελ. 61-77.

- Fedwick, P. J. (επιμ.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteen-hundredth Anniversary Symposium*, τ. 1-2, Τορόντο 1981.
- Feldman, L. H., *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton 1993.
- Ferguson, E., *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Cambridge 2009.
- Ferguson, E., *Demonology of the Early Christian World*, Νέα Υόρκη 1984.
- Fluser, D., “Paganism in Palestine”, S. Safrai, K. M. Stern, *The Jewish People in the First Century*, σελ. 1065-1100.
- Flusin, B., “Palestinian Hagiography (Fourth-Eighth Centuries)”, Efthymiadis, St., *Byzantine Hagiography*, σελ. 199-226.
- Flusin, B., “Saint Sabas: Un leader monastique à l’autorité contestée”, A. Camplani και Filoramo, G. (επιμ.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late Antique Monasticism. Proceedings of the International Seminar. Turin, Dec. 2 – 4 2004 [Orientalia Lovaniensia Analecta 157]*, Leuven και Παρίσι 2005, σελ. 195-216.
- Flusin, B., “Syméon et les philologues, ou la mort du stylite”, C. Jolivet, *Les saints*, σελ. 1-23.
- Flusin, B., *Miracle et Histoire dans l’oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Παρίσι 1983.
- Fox, R. Lane, “The Life of Daniel”, *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, επιμ. M. J. Edwards και Simon Swain, Οξφόρδη 1997, σελ. 175-225.
- Frankfurter, D., *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Brill 1998.
- Frankfurter D., “Stylites and Phallobates: Pillar Religions in Late Antique Syria”, *VC* 44 (1990), σελ. 168-98.
- Frazer, Ch. A., “Anatolian Asceticism in the fourth century: Eustathios of Sebastea and Basil of Caesarea”, *Catholic Historical Review* 66 (1981), σελ. 16-33.
- Frend, W. H. C., “Martyrdom and Political Oppression”, Esler, Ph. F., *The Early Christian World*, σελ. 815-39.
- Frend, W. H. C., “Montanism: Research and Problems”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 20 (1984), σελ. 521-37.
- Freshfield, F. Hanson (μετφρ. και εισ.), *A Manual of Byzantine Law: The Ecloga published by Emperor’s Leo III and Constantine V of Isauria at Constantinople AD 726*, Cambridge 1926.

- Freud, S., *Civilization and Its Discontents*, Λονδίνο 2002.
- Freud, S., *Totem and Taboo: Resemblances Between the Mental Lives of Savages and Neurotics*, Λονδίνο 1999.
- Freud, S., *Introduction to Psychoanalysis*, Λονδίνο 1920.
- Gafni, I. M., “The Institution of Marriage in Rabbinic Times”, D. Charles Kraemer (επιμ.), *The Jewish Family. Metaphor and Memory*, Οξφόρδη 1984, σελ. 13-30.
- Gallay, P., *La vie de S. Grégoire de Nazianze*, Παρίσι 1943.
- Garnsey, P. D. A., “Child rearing in ancient Italy” D. I. Kertzer και R. P. Saller (επ.), *The Family in Italy from Antiquity to Early Empire* (New Haven, 1991) σελ. 49-51.
- Gärtner, M., *Die Familenerziehung in der Altenkirche*, Κολωνία 1985.
- Giardina, A., “The Family in the Late Roman World”, Av. Cameron, Bryan Ward-Perkins και Michael Whitby (επιμ.), *The Cambridge Ancient History, XIV: Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*, Cambridge 2000, σελ. 392-41.
- Golden, M., *Children and Childhood in Classical Athens*, John Hopkins 1990.
- Goody, J., *The European Family: An Historico-Anthropological Essay*, Οξφόρδη 2000.
- Gorman, P., *Pythagoras: A Life*, Λονδίνο 1979.
- Gregg, R. C., *Consolation Philosophy. Greek and Christian Paideia in Basil and Two Gregories*, Cambridge 1975.
- Grelot, P., “Mary (vierge), *DSp* 10, στ. 409-40/
- Gribomont, J., “Le panégyrique de la virginité: Oeuvre de Jeunesse de Grégoire de Nysse”, *RAM* 43 (1967), σελ. 249-66.
- Gribaumont, J., “Eustathe de Sébaste”, *Dictionnaire de Spiritualité*, τ. 4. 2, στ. 1708-12.
- Gribaumont, J., “Eustathe de Sébasté”, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, τ. 16, στ. 26-33.
- Grubbs, J. Evans, “Church, State, and Children: Christian and Imperial Attitudes Toward Infant Exposure in Late Antiquity”, A. Cain και N. Lenski (επιμ.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Λονδίνο 2009, σελ. 119-31.
- Grubbs, J. Evans, “The Family”, D. Potter (επιμ.), *The Blackwell Companion to the Roman Empire*, Οξφόρδη 2006, σελ. 312-326.
- Grubbs, J. Evans, *Law and Family in Late Antiquity. The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, Οξφόρδη και Νέα Υόρκη 1999.

- Hägg, T., “The *Life of St Anthony* between Biography and Hagiography”, *Byzantine Hagiography*, σελ. 18-34.
- Hägg, T., “Playing with expectations: Gregory’s funeral orations on his brother, sister and father”, Børtnes, J. *Gregory of Nazianzus*, σελ. 133-151.
- Hägg, T. και Rousseau Ph., *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley, Los Angeles, Λονδίνο 2000.
- Hägg, T., *The Novel in Antiquity*, Λονδίνο 1983.
- Harmless, W., *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Οξφόρδη, Νέα Υόρκη 2004.
- Harrison, Verna R. F., “Male and Female in Cappadocian Theology”, *The Journal of Theological Studies NS* 41:2 (1990), σελ. 423-40.
- Hart Mark D., ““Reconciliation of Body and Soul: Gregory of Nyssa’s Deeper Theology of Celibate Life”, *Heythrop Journal* 33 (1992), σελ. 1-19.
- Harvey, S. Ashbrook, “Martyr Passions and Hagiography”, S. Ashbrook Harvey and D. G. Hunter (επιμ.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Οξφόρδη 2008, σελ. 603-23.
- Harvey, S. Ashbrook, “The Sence of a Stylite. Perspectives on Symeon the Elder”, *VC* 42 (1988), σελ. 376-94.
- Hatlie, P., “Images of Motherhood in Byzantine Literature”, *DOP* 63 (2009), σελ. 41-57.
- Hatlie, P., “Religious Lives of Children and Adolescents”, D. Krueger, *Byzantine Christianity*, Minneapolis 2006, σελ. 182-200.
- Hefferman Th. J., - Shelman, J. E., “Paradisus in carcere: The Vocabulary of Imprisonment and the Theology of Martyrdom in The Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitas”, *J ECS* 14.2 (2006), σελ. 217-23.
- Hemelrijk, E. A., “Masculinity and Femininity in the Laudatio Turiae”, *The Classical Quarterly n.s.* 54.1 (2004), σελ. 185-97.
- Hillner, J., “Monks and Children: Corporal Punishment in Late Antiquity”, *European Review of History: Revue europeenne d’histoire* 16:6 (2009), σελ. 773-791.
- Hinterberger, M., “Η αυτοβιογραφική αφήγηση στις διηγήσεις θαυμάτων», Κουντούρα-Γαλάκη, Ε., *Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, σελ. 251-65.
- Hinterberger, M., *Autobiographische traditionen in Byzanz*, Βιέννη 1999.

- Høgel, C., “Literary Aspects of Greek Byzantine Hagiography”, *Symbolae Osloenses* 72 (1997), σελ. 164-71.
- Holman S. R. (επιμ.), *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, Holy Cross 2008.
- Holman, S. R., “Rich and Poor in Sophronius of Jerusalem’s *Miracles of Saints Cyrus and John*”, Holman S. R., *Wealth and Poverty*, σελ. 103-24
- Horden, P., ‘How Medicalised Were Byzantine Hospitals?’, *Medicina e Storia*, 10 (2006), σελ. 45-74.
- Horden, P., “Possession Without Exorcism: The Response to Demons and Insanity in the Earlier Byzantine Middle East”, *Maladie et société à Byzance*, σελ. 1-19.
- Horden, P., "The *Death of Ascetics: Sickness and Monasticism* in the Early Byzantine Middle East", *Studies in Church History* 22, Οξφόρδη 1985, σελ. 41-52.
- Horden, P., "*Saints and Doctors* in the *Early Byzantine Empire: the Case of Theodore of Sykeon*", *Studies in Church History* 19 (Οξφόρδη 1982), σελ. 1-13.
- Horn, C. B. και R. B. Phenix (επιμ..) *Children in Late Ancient Christianity*, Tübingen 2009.
- Horn C. B. και Martens J. M. (επιμ.), *Let the Little Children Come to Me: Childhood and Children in Early Christianity*, Ουάσιγκτον 2009.
- Inwood, B. (επιμ.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge 2003.
- Irshai, O., “Confronting a Christian Empire: Jewish Life and Culture in the World of Early Byzantium”, *Jews in Byzantium*, σελ. 14-64.
- Jackson, St. W., “The Wounded Healer”, *Bulletin of History of Medicin* 75.1 (2001), 1-36.
- James, P. D., *The Children of Men*, Λονδίνο 1994.
- Janini, C. J., *La antropologia y medicina pastoral des Gregorio de Nyssa*, Μαδρίτη 1946.
- Johnson, S. Fitzgerald, *The Life and Miracles of Thekla. A Litetaty Study*, Ουάσιγκτον 2006.
- Joshel S. R. και Murnaghan Sh. (επιμ.), *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations*, Νέα Υόρκη 1998.
- Jolivet-Lévy, C., Kaplan, M. και Sodini, Jean-Pierre (επιμ.), *Les saints et leur sanctuaire à Byzance: textes, images et monuments*, Παρίσι 1993.
- Kaegi, W. E., *Heraclius: Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003.

- Kaldellis, A., *The Christian Parthenon. Classicism and Pilgrimage in the Byzantine Athens*, Cambridge 2009.
- Kalogeras, N., “The “Rhetoric of Emulation” in the Work of Cyril of Skythopolis and the Vita Abraami”. *Byzantinoslavica* 61 (2003), σελ. 113-28.
- Kalogeras, N., “The Role of the Audience in the Construction of a Narrative: A Note on Cyril of Skythopolis”, *JOB* 52 (2002), σελ. 149-59.
- Kalogeras, N., “What do they think about Children? Perceptions of Childhood in Early Byzantine Literature”, *BMGS* 25 (2001), σελ. 2-19.
- Kalogeras, N., *Byzantine Childhood Education and Its Social Role From the Sixth Century Until the End of Iconoclasm*, Διδ. Διατρ. University of Chicago 2000.
- Kaplan, M., “Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?”, *Miracle et Karāma*, σελ. 167 – 196.
- Kaplan, M., “De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du Ve au XIIe siècle”, *Les reliques*, σελ. 19-38.
- Karras, Valerie A., “A Re-evaluation of Marriage, Celibacy and Irony in Gregory of Nyssa’s *On Virginité*”, *J ECS* 13:1 (2005), σελ. 111-21.
- Kaster, R. A., *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Καλιφόρνια 1997.
- Kawiec, R., “From the Womb of the Church: Monastic families”, *J ECS* 11:3 (2003), σελ. 238-307.
- Καζαντζάκης Ν., *Αναφορά στον Γκρέκο*, Αθήνα 1975.
- Kazhdan, A., “Miracles of St. Artemios”, I. Ševčenko και I. Hutter (επιμ.), *AETOS In Honor of Cyril Mango*, Στουτγάρδη 1998, σελ. 200-9.
- Kazhdan, A., “Two Notes on the Vita of Anastasios the Persian”, C. N. Constantinides, N. M. Panagiotakes, E. Jeffreys, A. D. Angelou (επιμ.), *Φιλέλλην. Studies in Honour of Robert Browning*, Βενετία 1996, σελ. 151-7.
- Kazhdan, A., “Hagiographical Notes (17-20)”, *Erytheia* 9.2 (1988), σελ. 197-200.
- Kazhdan, A. και Constable, G., *People and power in Byzantium: an introduction to modern Byzantine studies*, Dumbarton Oaks 1982.
- Keener, Cr. S., *Paul, Women and Wives. Marriage and Women’s Ministry in the Letters of Paul*, Grand Rapids 2004.
- Kennedy, A., *A new History of Classical Rhetoric*, Princeton 1994.

- Kennedy, A., *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton 1983.
- Konstan, D., “How to Praise a Friend. St. Gregory of Nazianzus’s Funeral Oration for St. Basil the Great”, Hägg, T., *Greek Biography and Panegyric*, σελ. 160-179.
- Korteweg, Th., “Justin Martyr and his Demon-Ridden Universe”, N. Vos, W. Oten (επιμ.), *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity [Supplements to VC. Text and Studies of Early Christian Life and language]*, Leiden 2011, σελ. 145-58.
- Κουκίης, Α., *Η παρακμή της πατρότητας*, Αθήνα 2009.
- Κουντούρα-Γαλάκη, Ε. (επιμ.), *Οι Ηρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Οι νέοι άγιοι 8^{ος} – 16^{ος} αιώνας*, Αθήνα 2004.
- Kovacs J. L., *1 Corinthians: Interpreted by Early Christian Medieval Commentators*, Cambridge 2005.
- Krawiec, R., “From the Womb of the Church: Monastic Families,” *JECS* 11:3 (2003), σελ. 283-307.
- Krueger, D., *Writing and Holiness. The Practice of Authorship in the Early Christian East*, Φιλαδέλφεια 2004.
- Krueger, D. “Writing and Liturgy of Memory in Gregory of Nyssa’s *Life of Macrina*”, *JECS* 8:4 (2000), σελ. 483-510.
- Krueger, D., “Hagiography as an Ascetic practice in the Early Christian East”, *The Journal of Religion* 79.2 (1999), σελ. 216-232.
- Krueger, D., *Symeon the Holy Fool: Leontius’ Life and the Late Antique City*, The Transformation of the Classical Heritage 25, Berkeley - Los Angeles - London 1996.
- Kustas, G. L., “Saint Basil and the Rhetorical Tradition”, *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic*, τ. Α’, εκδ. P. J. Fedwick, Toronto 1981, σελ. 221-24.
- Lacan, J., *Η Οικογένεια: Τα οικογενειακά συμπλέγματα στη διαμόρφωση του ατόμου*, Αθήνα 1987.
- Lacan, J., *Τα ονόματα του Πατρός*, Αθήνα 2008.
- Lacey, W. K., *The Family In Classical Greece*, Cornell 1984.
- Laes, C., *Children in the Roman Empire. Outsiders Within*, Cambridge 2011.
- Laes, C., *Childbeating in Roman Antiquity. Some Reconsiderations*, in J. Hanska, K. Mustakallio, H. L. Sainio και V. Vuolanto (επιμ.), *Hoping for Continuity. Childhood, Education and Death in Antiquity and the Middle Ages*, Rome 2005, σελ. 75-90.
- Leeming, D. E., (επιμ.), *Encyclopedia of Psychology and Religion*, Springer 2009.

- Leeper, E. A., "The Role of Exorcism in Early Christianity" *SP* ns 26.7 (1993), σελ. 59-62.
- Lefkowitz, M. R., "The Motivations for St. Perpetua's Martyrdom", *JAAR* 44.3 (1976), σελ. 417-21.
- Lemerle, P., "La composition et la chronologie des deux premiers livres des *Miracula S. Démétrii*", *BZ* 46 (1953), σελ. 349-61.
- Leontsini, St., *Die Prostitution im frühen Byzanz*, Βιέννη 1989.
- Lieu, N. C., "From Villain to Saint and Martyr. The Life and After-life of Flavius Artemius, Dux Aegypti", *BMGS* 20 (1996), σελ. 56-76.
- Limberis, V., *Divine Heiress. The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, Νέα Υόρκη 1994.
- Λίποβατς, Θ., *Το όνομα του πατέρα και η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, Αθήνα 2007.
- Littlewood, A. R., "Romantic Paradises: The Role of the Garden in Byzantine Romance", *BMGS* 1979, σελ. 95-114.
- Long, A. A., *Epictetus. A Stoic and Socratic guide to Life*, Οξφόρδη 2003.
- Louth, A., "St. Gregory Nazianzen on Bishops and the Episcopate", *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, τ. 2, (*Studia Ephemeridis Augustianum* 58), Ρώμη 1997, σελ. 281-85.
- Ludlow, M., *Gregory of Nyssa, Ancient and (Post)modern*, Οξφόρδη 2007.
- Luijendijk, AnneMarie, "Papyri from the Great Persecution: Roman and Christian Perspectives", *J ECS* 16.3 (2008), 341-69.
- Magoulias, H. J., "The Lives of the Saints as Sources of Date for the History of Byzantine Medicine", *BZ* 57 (1964), σελ. 127-50.
- Μακρυγιάννης, Ι., *Απομνημονεύματα*, Αθήνα 1975.
- Mango, C., "Saints", G. Cavallo (επιμ.), *The Byzantines*, Σικάγο και Λονδίνο 1997, σελ. 275-7.
- Mango, C., "On the Cult of Saints Cosmas and Damian at Constantinople", *Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα*, τ. Α', Αθήνα 1994, σελ. 189-192.
- McFadden, G., "«Literature»: a many-sided process", P. Hernadi, (επιμ.), *What is literature?*, Bloomington 1978, σελ. 49-61.
- McGuckin, J. A., "Autobiography as Apologia in St. Gregory of Nazianzus", (επ. M. F. Wiles και E. J. Yarnold), *Studia Patristica* 37.4 (2001), σελ. 160-177.
- McGuckin, J. A., *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*, Νέα Υόρκη 2001.

- McGuckin, J. A., “Gregory: The Rhetorician as a Poet”, Børtnes, J., *Gregory of Nazianzus*, σελ. 193-212.
- McKeown, J. C., «Augustan elegy and mime» *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 25 (1979), σελ. 71-84.
- McLynn, N., “Gregory Nazianzen’s Basil: The Literary Construction of a Christian Friendship”, *Studia Patristica* 37 (2001), σελ. 178-93.
- McLynn, N., “A Self-Made Holy Man: The Case of Gregory Nazianzenos”, *J ECS* 6.3 (1998), σελ. 463-83.
- McLynn, N., «What was the ‘*Philocalia of Origen*’», *Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense* 19, Lund 2004, σελ. 32-43.
- McLynn, N., “The Voice of Conscience: Gregory of Nazianzus in Retirement”, *Vescovi e Pastori in epoca teodosiana*, τ. 2, (*Studia Ephemeridis Augustianum* 58), Ρώμη 1997, σελ. 299-301.
- McNeil, N., “Among the Hellenists: Gregory and the sophists”, *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, σελ. 220-8.
- Mikalson, J. D., *Ancient Greek Religion*, Λονδίνο 2004.
- Miller, D., “*The Emperor and the Stylite: A Note on the Imperial Office*”, *GrOThR* 25 (1970): 203-12.
- Miller, T. S., *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Βαλτιμόρη 1985.
- Mitchell, M. M., *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Louisville 1991.
- Mitchell, St., “The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews and Christians in Late Antiquity”, P. Athanassiadi και M. Frede (επιμ.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Οξφόρδη 1999, σελ. 81-148.
- Mitchel, St., *Anatolia: Land, Men and Gods in Asia Minor*, τ. Α΄ και Β΄, Οξφόρδη 1993.
- Milavanovic-Barham, C., “Gregory of Nazianzus: *Ars Poetica* (In suos versus: Carmen 2.1.39)” *J ECS* 5.4 (1997), σελ. 497-510.
- Momigliano, A., “The Life of St. Macrina by Gregory of Nyssa”, J. W. Eadie & J. Ober (επιμ.), *The Craft of the Ancient Historian. Essays in Honor of Chester G. Starr*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη 1985, σελ. 448-453.

- Montserrat, D., "Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity", D. Frankfurter (επιμ.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, σελ. 257-79.
- Mossé, Cl., *La femme dans la Grece antique*, Παρίσι 1983.
- Most, G. W., "Das Kind ist Vater des Mannes": von Rushdie zu Homer und zurück, in *Gymnasium* 115 (2008) σελ. 209-236.
- Nathan, G., *The Family in Late Antiquity. The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2000.
- Norris, Fr. W., "Your Honor, My Reputation. St. Gregory of Nazianzus's Funeral Oration on St. Basil the Great", Hägg, T., *Greek Biography and Panegyric*, σελ. 140-159.
- Novac, D., "Gentiles in Rabbinic Thought", St. T. Katz (επιμ.), *The Cambridge History of Judaism*, τ. Δ', Cambridge 2006, σελ. 647-62.
- Nutton, V., "From Galen to Alexander. Aspects of Medicine and Medical Practice in Late Antiquity", *DOP* 38 (1984), σελ. 1-15.
- Osiek, C., "Perpetua's Husband", *J ECS* 10.2 (2002), σελ. 287-90.
- Παπαγιώργη, Κ., *Αλέξανδρος Αδαμαντίου Εμμανουήλ*, Αθήνα 1998.
- Papaconstantinou A. και Talbot A. M. (επιμ.), *Becoming Byzantine. Children and Childhood in Byzantium*, Washington 2009.
- Papaïoannou, S., "The staging of adultery: theatricality and playwriting in Apuleius, Met. 9.14-30" *CB* 78.1 (2002), σελ. 29-41.
- Park, K., "Medicine and Society in Medieval Europe, 500-1500", *Medicine in Society*, σελ. 54-90.
- Parker, R., *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Οξφόρδη 1996.
- Patlagean, E. (επιμ.), *Maladie et société à Byzance*, Σπολέτο 1993.
- Patlagean, É. και Riché, P. (επιμ.), *Hagiographie culture et sociétés IVe – XIIIe siècles. Actes du Colloque organize à Nanterre et à is (2-5 Mai 1979)*, Παρίσι 1981.
- Patlagean, É., *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e – 7e siècles*, Παρίσι 1977.
- Patout Burns jr, J., *Cyprian the Bishop*, Νέα Υόρκη 2002.
- Pelling, Ch., *Childhood and Personality in Greek Biography*, Chr. Pelling (επιμ.), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford, 1990, σελ. 213-244.

- Pereira, F. M. Esteves, “Légende greque de l’homme de Dieu saint Alexis”, *AB* 19 (1900) 241-53.
- Perkins, J., *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Routledge, 1995.
- Pettersen, A., “Perpetua, Prisoner of Conscience”, *VC* 41.2 (1987), σελ. 139-53.
- Petrides, A. K., «Talking (from) baskets : Epicharmus fr. 123 K.-A» *Eikasmos* 14 (2003) σελ. 75-86.
- Philip, J. A., *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Τορόντο, Λονδίνο 1968.
- Pilch, J., “«Beat his Ribs While He Is Young» (Sir. 30:12). A Window on the Mediterranean World”, *Biblical Theology Bulletin* 23 (1993), σελ. 101-13.
- Pohlsander, H. A., "The Religious Policy of Decius", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.16. 3 (1986) σελ. 1826-1842.
- Πολίτη, Ν. Γ., *Δημοτικά Τραγούδια. Έκλογαί από τὰ τραγούδια τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ*, Αθήνα 1991 (Ανατύπωση).
- Pomeroy, Sarah B., *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representations and Realities*, Νέα Υόρκη 1997.
- Pomeroy, S., *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Νέα Υόρκη 1995.
- Porterfield, A., *Healing in the History of Christianity*, Οξφόρδη 2005.
- Radford Ruether, R., *Gregory of Nazianzux: Rhetor and Philosopher*, Οξφόρδη 1969.
- Rapp, Cl., *Holy Bishops in Late Antiquity. The nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley – Los Angeles, 2005.
- Rapp, Cl., ““For next to God, you are my Salvation”: Reflections on the Rise of the Holy Man in Late Antiquity”, *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, ed. J. Hovard-Johnston and P. Antony Hayward, Οξφόρδη 1999, σελ. 63-81.
- Rawson B. (επιμ), *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Οξφόρδη 1991.
- Réal, I., *Vies des saints, vie de famille. Représentation du système de la parenté dans le Royaume mérovingien (481-751) d'après les sources hagiographiques*, Turnhout 2001.
- Reardon, B. P., *The Form of the Greek Romance*, Princeton 1991.

- Rist, J. M., “Basil’s “Neoplatonism”: It’s Background and Nature”, *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen Hundred Anniversary Symposium*, τ. Α΄, εκδ. P. Jonathan Fedwick, Τορόντο 1981, σελ. 137-220.
- Ronsse, E., “Rhetoric of Martyrs: Listening to Saints Perpetua and Felicitas”, *JECS* 14.3 (2006), σελ. 285-327.
- Rosenqvist, J. O., *Studien zur Syntax und Bemerkungen zum Text der Vita Theodori Syceotae*, Ουψάλα 1981.
- Rosner, Br. S., *Paul, Scripture, and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5-7*, Leiden 1994.
- Rousseau, Ph., “The Pious Household and the Virgin Chorus: Reflections on Gregory of Nyssa’s *Life of Macrina*”, *JECS* 13:2 (2005), σελ. 165-186.
- Rousseau, Ph., *Basil of Caesarea*, Berkeley-Los Angeles-Οξφόρδη 1994.
- Rubenson, S., “The Cappadocians on the Areopagus”, Børtnes, J., *Gregory of Nazianzus*, σελ. 113-32.
- Rubenson S., «Philosophy and Simplicity. The Problem of Classical Education in Early Christian Biography», *Greek Biography and Panegyric*, σελ. 110-139.
- Rubenson, S., *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis 1995.
- Ruether, R. R., *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher*, Οξφόρδη 1969.
- Rydén, L., *Bemerkungen über das Leben des heiligen Symeon*, Uppsala 1970.
- Safrai, S., “Home and Family”, S. Safrai – M. Stern, *The Jewish People in the First Century*, Amsterdam – Assen 1976, σελ. 728-92.
- Salisbury, J. E., *The Blood of the Martyrs. Unintended Consequences of Ancient Violence*, Νέα Υόρκη 2004.
- Saller, R. P., *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*, Cambridge 1994.
- Saller, R. P., “Corporal Punishment, Authority, and Obedience in the Roman Household”, B. Rawson (επιμ.), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, Οξφόρδη 1991, σελ. 144-65.
- Saller, R. P., “*Patria Potestas* and the Stereotype of the Roman Family”, *Continuity and Change* 1 (1986) σελ. 7-22.
- Samellas, A., *Alienation: The Experience of the Eastern Mediterranean (50-600 A.D.)*, Bern 2010, σελ. 153-204.
- Satlow, M. L., *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001.

- Satlow, M. L., “Rabbinic Views on Marriage, Sexuality and Family”, St. T. Katz (επιμ.), *The Cambridge History of Judaism. Vol. 4: The Late Roman – Rabbinic Period*, Cambridge 2006, σελ. 612-26.
- Saxer, V., *Pères saints et culte chrétien dans l'Église des premiers siècles*, Λονδίνο 1994.
- Scarborough, J. (επιμ.), *Symposium on Byzantine Medicine, DOP 38* (1985).
- Scarborough, J., “Early Byzantine Pharmacology”, *DOP 38* (1974), σελ. 213-32.
- Schade, K., “The Female Body in Late Antiquity: Between Virtue, Taboo and Eroticism”, Th. Fögen και M. M. Lee (επ.), *Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity*, Βερολίνο-Νέα Υόρκη 2009, σελ. 215-236.
- Schemer, A., “How much Jewish Polygyny in Roman Palestine?”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 63 (1997), σελ. 181-223.
- Schmeling, G. (επιμ.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden, New York – Köln 1996.
- Schnelle, U., “Salbung, Geist, und Taufe im 1. Johannesbrief”, D. Hellholm, T. Vegge, Ø. Norderval, Chr. Hellholm (επιμ.), *Abluion, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, τ. Β', Βερολίνο – Βοστώνη 2011, σελ. 638-654.
- Schroeder, J. A., “John’s Chrysostom’s Critique of Spousal Violence”, *J ECS* 12:4 (2004), σελ. 413-42.
- Shaw, Br., “The Family in Late Antiquity. The Experience of Augustine”, *Past and Present* 115 (1987), σελ. 3-51.
- Shaw, Br., “Latin Funerary Epigraphy and Family Life in the Later Roman Empire”, *Historia* 33 (1984), σελ. 457-97.
- von Schönborn, C., *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Παρίσι 1972.
- Setzer, C. J., *Jewish Responses to Early Christians: History and Polemics 30-150*, Minneapolis 1994.
- Σεφέρης, Γ., *Δοκίμεις*, τ. Α', Αθήνα 1994 (6^η ανατύπωση).
- Ševčenko, I. και Hutter, I. (επιμ.), *AETOS In Honor of Cyril Mango*, Στουτγάρδη 1998.
- Shaw B. D., “The Passion of Perpetua”, *Past & Present* 139 (May, 1993), σελ. 3-45.
- Sheils, W. S. (επιμ.) *Persecution and Toleration [Studies in Church History 21]*, Λονδίνο 1984.

- Shewring W. H., *The Passion of SS. Perpetua and Felicity: A New Edition and Translation of the Latin Text Together with the Sermons of S. Augustine upon These Saints*, Λονδίνο 1931.
- Sigalas, A., «Η διασκευή των υπό του Χρυσίππου παραδεδομένων θαυμάτων του αγίου Θεοδώρου», *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 1 (1924), 310-339.
- Silvas, Anna M., *The Asketikon of St. Basil the Great*, Οξφόρδη 2005.
- Silvas, Anna M., *Macrina the Younger, Philosopher of God*, Turnhout, 2008.
- Simelidis, Chr., *Selected Poems of Gregory of Nazianzus*, Göttingen 2009.
- Skedros, J.C., *St. Demetrios of Thessaloniki: Civic Patron and Divine Protector (4th-7th c. CE)*. Harrisburg 1999.
- Smith, Gr. A., “How Thin is a Demon?”, *J ECS* 16:4 (2008), σελ. 479-512.
- Smith, R., *Julian’s Gods. Religion and Philosophy in the thought and action of Julian the apostate*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη 1991.
- Speck, P., “Wunderheilige und Bilder. Zur Frage des Beginns der Bilderverehrung”, *Varia III*, W. Brandes, S. Kotzabassi, C. Ludwig, P. Speck, Βόννη, 1991, σελ. 219-228.
- Špidlik, Th., “L’idéal du monachisme basilien” στο P. J. Fedwick, *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic*, τ. Α΄, Τορόντο 1981, σελ. 360-74.
- Stathakopoulos, D. Ch., “Rain Miracles in Late Antiquity. An Essay in Typology”, *JÖB* 52 (2002), σελ. 73-87.
- de Ste Croix, G. E. M., *Christian Persecution, Martyrdom and Orthodoxy*, Οξφόρδη 2006.
- Swain, S. (επιμ.), *Oxford Readings in the Greek Novel*, Οξφόρδη 1999.
- Talbot, Alice – M., “Metaphrasis in the Early Palaiologean Period: The Miracula of Kosmas and Damian by Maximos the Deakon”, *Οι Ηρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, σελ. 227-37.
- Talbot, Alice – M., “Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts”, *DOP* 56 (2002), σελ. 153-73.
- Temkin, O., *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, Βαλτιμόρη – Λονδίνο 1991.
- Thompson, A., “Ancient Greek Personal Names”, A. F. Christidis, M. Arapoglou, Maria Christi (επιμ.), *A History of Ancient Greek. From the Beginnings to Late Antiquity*, Cambridge 2007, σελ. 677-92.

- Thompson, D. J., “The Hellenistic Family”, Glenn R. Bugh (επιμ.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge 2006, σελ. 93-112.
- Tilley, M., “The Passion of Perpetua and Felicity”, *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary* τ. Β΄, S. Fiorenza (επ.), Νέα Υόρκη 1994, σελ. 387-98.
- Treggiari, S., *Roman Marriage: Iusti Coniuges From the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Οξφόρδη 1991.
- Trevett, Chr., “Montanism”, *Early Christian World*, σελ. 929-51.
- Trombly, F. R., *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, τ. Α΄ και Β΄, Νέα Υόρκη 1995.
- Trzcionka, S., *Magic and the Supernatural in Fourth-Century Syria*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη, 2007.
- Van Dam, R., “Hagiography and History: The Life of Gregory Thaumaturgus”, *Classical Antiquity* 1 (1982), σελ. 272-308.
- Van Dam, R., *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*, Pennsylvania 2003.
- Van Uytvanghe, M., “La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l’hagiographie dans l’Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin”, E. Patlagean – P. Riché (επιμ.), *Hagiographie. Cultures et Sociétés, IV^e – XII^e siècles*, Paris, 1981, σελ. 205-33.
- Vingerhoets, J.M., Lauren M. Bylsma, Jonathan Rottenberg, “Crying: A Biopsychosocial Phenomenon”, Thorsten Fögen (επιμ.), *Tears in the Graeco-Roman World*, Βερολίνο – Νέα Υόρκη 2009, σελ. 439-75.
- Vikan, G., “Art, Medicine and Magin in Early Byzantium”, *DOP* 38 (1984), σελ. 67-74.
- Vegne P. (επιμ.), *A History of Private Life, vol. 1, From Pagan Rome to Byzantium*, Cambridge 1987.
- Vuolanto, V., *Children and Asceticism. Strategies of Continuity in the Late Fourth and Early Fifth Century*, στο Hanska, Mustakallio, Sainio & Vuolanto, σελ. 75-90.
- Vuolanto, V., *Choosing Asceticism: Children and Parents, Vows and Conflicts*, στο Horn, Phenix 2009, σελ. 255-292.
- Vuolanto, V., *Children and the Memory of Parents in the Late Roman World*, in Dasen, Späth 2010, σελ. 173-192.

- Vuolanto, J., *Early Christian communities as family networks. Fertile virgins and celibate fathers*, C. Krötzel και K. Mustakallio (επιμ.), *De Amicitia: Social Networks and Relationships in Ancient and Medieval World*, Rome 2010, σελ. 97-113.
- Wallace-Hadrill, A., “Family and Inheritance in the Augustan Marriage Laws”, *PCPhS* 207 (1981), σελ. 58-80.
- Walter, C., “The Origins of the Cult of St. George” *REB* 53 (1995), σελ. 295-326.
- Watts, E. J., *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley και Λονδίνο 2006.
- Wear F. (επιμ.), *Medicine in Society: Historical Essays*, Cambridge 1992.
- Wenley, R. M., *Stoicism and its Influence*, Νέα Υόρκη 1963.
- Wessel, S., “The Reception of Greek Science in Gregory of Nyssa’s *De hominis opificio*”, *Vigiliae Christianae* 63 (2009), σελ. 24-46.
- Wilson, S., *Related Strangers: Jewish-Christian Relations 70-170*, Minneapolis 1995.
- Wittmann, A., *Kosmas und Damian. Kultausbreitung und Volksdevotion*, Βερολίνο-Μόναχο 1967.
- Wood, D. (επιμ.), *Martyrs and Martyrologies*, Οξφόρδη 1994.
- Wypustek, A., “Magic, Montanism, Perpetua, and Severian Persecution”, *VC* 51.3 (1997), σελ. 276-97.