

GILLIAN CLARK

ΟΙ ΓΥΝΑΙΚΕΣ
ΣΤΗΝ ΟΨΙΜΗ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ

Με 5 εικόνες εκτός κειμένου

Μετάφραση:
ΣΤΑΘΗΣ ΚΟΜΗΝΟΣ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΔΗΜ. Ν. ΠΑΠΑΔΗΜΑΣ
ΠΗΠΟΚΡΑΤΟΥΣ 8 — ΑΘΗΝΑ
1997

ΝΟΜΟΣ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ

Γιατί παίρνουμε ως αφετηρία το νόμο για να αποκτήσουμε πρόσβαση στο βίο των γυναικών; Οι νομικοί κώδικες κάθε κοινωνίας έχουν πάντοτε κάτι να μας πουν για τις πράξεις που η κοινωνία επιθυμεί να αποτρέψει, καθώς επίσης και για τα άτομα που επιθυμεί να προστατέψει. Δεν μας λένε όμως αρκετά, γιατί η νομοθεσία έχει ως αντικείμενό της γενικούς κανόνες, οι οποίοι δεν ταιριάζουν πάντοτε με εκείνα που οι άνθρωποι σκέφτονται ή πράττουν. Ωστόσο στην τελευταία του περίοδο το ρωμαϊκό δίκαιο παρουσιάστηκε με τη μορφή του αυτοκράτορος που μιλά στο λαό του. Δεν είναι διατυπωμένο με το σκόπιμο απρόσωπο ύφος ενός συγχρόνου νομοθέτη, σκοπός του οποίου είναι να γίνει σαφής και ξεκάθαρος — με αυτά τα κριτήρια, είναι απόλυτα συναισθηματικό υφολογικά και ανακριβές στο περιεχόμενο. Ο αυτοκράτορας απαντά σε ερωτήματα και διαμαρτύρεται, κάνει παραινέσεις, θυμώνει, απειλεί με τρομερές ποινές, ή προσπαθεί να εξηγήσει γιατί κάποια αλλαγή στο νόμο κρίνεται απαραίτητη.

Πολλές απ' αυτές τις αλλαγές έλαβαν χώρα στο οικογενειακό δίκαιο, το οποίο έπρεπε να ανταποκρίνεται στις διαφορετικές τοπικές παραδόσεις που υπήρχαν μέσα στην αυτοκρατορία, καθώς επίσης και στις κοινωνικές μεταβολές. Η σπουδαιότερη κοινωνική αλλαγή ήταν η υποστήριξη που παρείχε η χριστιανική Εκκλησία σε γυναίκες που έμεναν ανύπανδρες ή επιθυμούσαν να δώσουν την περιουσία τους στην Εκκλησία ή στους φτωχούς, παρά στους συγγενείς τους: ο νόμος ρύθμιζε επίσης τα σχετικά με το γάμο, το διαζύγιο, την επιμέλεια των παιδιών,

την πορνεία και την παλλακεία, τη μοιχεία και το διασμό. Το κράτος μεριμνά πάντοτε για τη μεταβίβαση της περιουσίας και τη σταθερότητα των οικογενειών και των κοινωνικών ομάδων. Για να το θέσουμε με τους πιο σαφείς οικονομικούς όρους, το Κράτος έχει ανάγκη φοροδοτικών νοικοκυριών και χρειάζεται επίσης να παραμένουν ακμαίοι εκείνοι που βρίσκονται στις πιο υψηλές φορολογικές κλίμακες. Όμως η οικονομία δεν είναι το άλφα και το ωμέγα: οι άνθρωποι, συμπεριλαμβανομένων των αυτοκρατόρων και των συμβούλων τους, διακατέχονται από ισχυρές απόψεις πάνω στα ηθικά ζητήματα που προκύπτουν από την καθημερινή οικογενειακή ζωή. Θα πρέπει οι νέοι να υπακούουν στις αποφάσεις των μεγαλύτερων τους που πληρώνουν τους λογαριασμούς; Είναι αποδεκτό να χωρίσεις τη σύζυγό σου και να ξαναπαντρευτείς, να εμποδίσεις ή να διακόψεις μια εγκυμοσύνη, να αρνηθείς να αναθρέψεις το παιδί σου; Με ποιο τρόπο θα πρέπει να μεταβιβάζεται η περιουσία ώστε να αποφεύγονται κάποια παράπονα για αδικία; Αφότου οι γυναίκες στην όψιμη αυτοκρατορική εποχή ασχολούνταν, εκτός από πολύ λίγες εξαιρέσεις, πάνω απ' όλα με την ιδιωτική τους ζωή, το ρωμαϊκό δίκαιο θα έπρεπε να μας δίνει κάποια εικόνα για το τι αυτές έκαναν ή τι τους συνέβαινε, για το τι οι άλλοι πίστευαν για την κατάστασή τους και γιατί συντελούνταν αλλαγές στις συνήθειες και στα έθιμα. Οι σωζόμενοι νομικοί κώδικες και οι καταγραφές διαφόρων περιπτώσεων μας αποκαλύπτουν πράγματι κάποιες από τις αλλαγές που έλαβαν χώρα σε συγκεκριμένο τόπο και χρόνο και επηρέασαν το βίο των γυναικών, όμως θα πρέπει να χρησιμοποιούνται με σύνεση, για τους γνωστούς λόγους που ισχύουν και για το πρόβλημα της διερεύνησης του βίου των γυναικών σε κάθε περίοδο της ελληνο-ρωμαϊκής αρχαιότητας. Πρώτον, οι μαρτυρίες που έχουμε για το νόμο και τις λειτουργίες του είναι ατελείς και σε ορισμένες γεωγραφικές περιοχές —ιδιαίτερα στην Αίγυπτο (Taubenschlag 1955)— υπάρχουν πολύ περισσότερα τεκμήρια απ' ό,τι σε άλλες. Δεύτερον, οι μαρτυρίες που έχουμε αφορούν, στην πλειονότητά τους, στις πιο ευημερούσες κοινωνικές τάξεις. Τρίτον, σχεδόν όλες οι φωνές που ακούμε είναι φωνές ανδρών που αποφαινόνται για το τι θα έπρεπε να γίνει από, ή για, τις γυναίκες.

Οι περισσότερες, μα όχι όλες. Η αυτοκρατορική ρωμαϊκή νομοθεσία ενίοτε, υπαγορευόταν από τους υπηκόους της αυτοκρατορίας. Οι γυναίκες, όπως και οι άνδρες, μπορούσαν να ζητήσουν από τον αυτοκράτορα ή τους αξιωματούχους του να δώσουν μια επίσημη νομική απάντηση σε κάποιο πρόβλημα: σώθηκαν πολλές τέτοιες αυτοκρατορικές «αποκρίσεις» προς τις γυναίκες (Hucht-hausen 1974, 1976). Όμως οι γυναίκες δεν αναμειγνύονταν ως κριτές ή νομικοί εμπειρογνώμονες στη δημιουργία των νόμων και οι εμφανίσεις τους στο δικαστήριο περιορίζονταν από τους κοινωνικούς τύπους (Beaucamp 1990:35-45). Ο Κωνσταντίνος σε ελάχιστο διάστημα αφότου έγινε κυβερνήτης της δυτικής αυτοκρατορίας, αποφάνθηκε πως οι άνδρες σύζυγοι θα μπορούσαν σε ορισμένες περιπτώσεις να είναι οι αντιπρόσωποι των συζύγων τους «από φόβο μήπως οι γυναίκες, στην απόφασή τους να επιδιώξουν μια δική, σπεύσουν χωρίς σεβασμό να οδηγήσουν τη σεμνότητα μιας οικοδέσποινας σε ανυποληψία και να εξαναγκαστεί έτσι να συμμετάσχει σε ανδρικές συγκεντρώσεις και σε δίκες» (CJ 2. 12. 21, 315 μ.Χ.). Οι γυναίκες, προφανώς, εξακολούθησαν να ενεργούν κατά τέτοιο τρόπο. Ως ηγεμόνας ολοκληρης της αυτοκρατορίας, ο Κωνσταντίνος επαναβεβαίωσε αυτό που θεωρούσε ως αυθεντική ρωμαϊκή παράδοση:

...αφού ο νόμος είναι σαφής για το ότι οι γυναίκες δεν θα πρέπει να έχουν τη δύναμη να εκτοξεύουν δημόσια μια ποινική κατηγορία εκτός αν συντρέχουν ειδικοί λόγοι, με άλλα λόγια, αν αναλαμβάνουν δράση για μια βλάβη που υπέστησαν οι ίδιες ή η οικογένειά τους, οι νόμοι θα πρέπει να αποτελούν αντικείμενο σεβασμού όπως παλιά. Δεν είναι ορθό να έχουν τη δύναμη οι γυναίκες να απευθύνουν κατηγορίες για οποιοδήποτε ζήτημα. Εντούτοις συνέβη μερικές φορές, σε δημόσιες δίκες, η μαρτυρία τους, ή η αξιοπιστία τους ως κατηγορών να έχει γίνει αποδεκτή. Προειδοποιούνται οι συνηγοροί πως δεν θα πρέπει, χάριν κέρδους, να αποδέχονται απερισκεπτά ως πελάτες τους γυναίκες οι οποίες ενδέχεται να βασίζονται στο φύλο τους και να διαπράττουν έκνομες ενέργειες (CT 9.1.3, 322 μ.Χ.).

Οι ατελείς, ανομοιομορφες γεωγραφικά, βασισμένες στις τα-

ξικές και ανδρικές προκαταλήψεις μαρτυρίες δεν είναι κάτι καινούριο για τον ελληνο-ρωμαϊκό κόσμο. Όμως ο νόμος προβάλλει τα δικά του ιδιαίτερα ερωτήματα. Η ύπαρξη ενός νόμου δεν αποδεικνύει ούτε ότι οι άνθρωποι συμπεριφέρονταν γενικά με τον τρόπο που αυτός επιδιώκει να εμποδίσει, ούτε πως στο μέλλον θα συμπεριφερθούν καθώς αυτός απαιτεί. Η νομική καθεστηκυία τάξη δεν είναι απαραίτητο να ανταποκρίνεται στην κοινωνική καθεστηκυία τάξη και ιδιαίτερα στην οικογενειακή. Πόσο εκτενώς μπορούν να μας μιλήσουν το περιεχόμενο και οι διαδικασίες της όψιμης ρωμαϊκής νομοθεσίας για την όψιμη ρωμαϊκή κοινωνία;

1.1. Οι Μαρτυρίες

Έχουμε στα χέρια μας δύο μείζονες συλλογές του ύστερου ρωμαϊκού δικαίου: το Θεοδοσιανό κώδικα και το νομικό σώμα —το οποίο είναι γωστό από το δέκατο έκτο αιώνα ως *Corpus Iuris Civilis*— που συγκέντρωσε ο Ιουστινιανός τον έκτο αιώνα. Ο Θεοδοσιανός κώδικας είναι ό,τι μα έχει διασωθεί (ατελές, φυσικά) από το εγχείρημα του Θεοδοσίου του Β', στη δεκαετία του 420, να οργανώσει ορθολογικά τον όγκο της κληρονομημένης νομοθεσίας και των νομικών απόψεων που έκαναν το έργο των δικηγόρων τόσο δύσκολο. Αποφάσισε κατά πρώτον να συγκεντρώσει το σχετικό νομικό υλικό και να το τακτοποιήσει θέτοντας επικεφαλίδες και έπειτα, όταν ολοκληρώθηκε αυτή η εργασία, να δημιουργήσει ένα δεύτερο τόμο ο οποίος θα καθίστατο σαφής οδηγός για τον τρόπο διαβίωσης όλων των υπηκόων του. Δυστυχώς, δεν κυκλοφόρησε ποτέ αυτός ο δεύτερος τόμος.

Επιλέγοντας το υλικό για τον πρώτο τόμο, ο Θεοδόσιος και οι σύμβουλοί του αποφάνθηκαν (CT 1.4.3, 426 μ.Χ.) ότι οι τελευταίοι μεγάλοι νομομαθείς —οι νομικοί εμπειρογνώμονες των οποίων η γνώμη αποτελούσε σπουδαία αυθεντία— ήταν ο Ουλπιανός (πέθανε το 223) και ο μαθητής του Μοδεστίνος. Αυτή η απόφαση άσκησε μεγάλη επίδραση: οτιδήποτε χρονολογείται μετά τον Ουλπιανό εξακολουθεί να εκλαμβάνεται ως «μετα-κλασικό»

δίκαιο και μέχρι προσφάτως αποτελούσε αντικείμενο εκμεταλλεύσεως περισσότερο για πληροφόρηση περί του κλασικού δικαίου, παρά ως πηγή γνώσεως της κοινωνίας της ύστερης αρχαιότητας και του τρόπου σκέψης της¹. Ο Θεοδοσιανός κώδικας (που εκδόθηκε το 438) εκπληρώνει μέρος μόνο των σχεδίων του Θεοδοσίου. Είναι μια συγκέντρωση αυτοκρατορικών διαταγμάτων («συνταγμάτων») από τον Κωνσταντίνο και εξής, τα οποία εθεωρείτο πως ίσχυαν για όλη την αυτοκρατορία. Είναι διευθετημένα κάτω από επικεφαλίδες, έτσι ώστε έχουμε συνήθως μάλλον αποσπάσματα παρά το ολοκληρωμένο κείμενο μιας αυτοκρατορικής διακηρύξεως και συνοδεύονται από «ερμηνείες» αγνώστων προσώπων, οι οποίες δεν διασαφηνίζουν πάντοτε το σκοπό ή το αποτέλεσμα του νόμου. Στο Θεοδοσιανό κώδικα συμπεριλαμβάνονται οι Νεαρές (*Novellae*), τα νέα διατάγματα των αυτοκρατόρων από το Θεοδόσιο μέχρι και τον Ανθέμιο (πέθανε το 472).

Ο Ιουστινιανός, που ανήλθε στην εξουσία το 527, είχε συνεπώς κάθε λόγο να διατάξει μια νέα κωδικοποίηση του δικαίου. Αυτή οργανώθηκε από το νομομαθή Τριβωνιανό σε τρία μέρη: τις Εισηγήσεις, ένα βασικό νομικό εγχειρίδιο τον Πανδέκτη, μια συλλογή έγκυρων γνώμων των κλασικών νομομαθών και τον Κώδικα, ο οποίος προσθέτει στο Θεοδοσιανό Κώδικα κάποια προκωνσταντινεία νομοθεσία και κάποιο μεταγενέστερο υλικό, που σε μεγάλο μέρος του είναι νομοθετικό έργο του ίδιου του Ιουστινιανού. Υπάρχουν πάλι Νεαρές, που είναι νομοθεσία μεταγενέστερη του Ιουστινιανείου Κώδικα: πολλές απ' αυτές είναι γραμμένες στα Ελληνικά, στη γλώσσα του ανατολικού τμήματος της αυτοκρατορίας, ενώ αντιθέτως ο Ιουστινιανεύς Κώδικας είναι γραμμένος στα Λατινικά, καθώς αρμόζει στη ρωμαϊκή παράδοση.

1. Για γενικότερη περιγραφή του μετα-κλασικού δικαίου, δες Jolowicz and Nicholas (1972: κεφ. 27) Buckland (1975) Stein (1988) Harries (1988) Evans-Grubbs (1987, 1989) Harries and Wood (υπό έκδοση). Ο Honoré (1978, 1981, 1982) πραγματεύεται το έργο των νομομαθών και των αυτοκρατόρων: κριτικές στην Averil Cameron (1979b) και στη Millar (1986). Περί των νομικών κειμένων, δες τη Σημείωση για τις πηγές.

Έτσι αυτό που έχουμε είναι μια «κληρονομημένη συσσώρευση» μάλλον, παρά ένα σταθερό νομικό σύστημα, και αυτό ακριβώς δυσκολεύει τα πράγματα ώστε να ανιχνεύσουμε τις μεταβαλλόμενες κοινωνικές νοοτροπίες. Ο Θεοδοσιανός Κώδικας δεν έχει διασωθεί ολόκληρος. Στο διασωθέν μέρος του, καταγράφει (Turpin 1985) αυτό που ο Θεοδόσιος και οι σύμβουλοί του βρήκαν και διατήρησαν από το *corpus* (σώμα) της αυτοκρατορικής νομοθεσίας μετά το 312· κατά συνέπεια, για την κατάσταση του δικαίου πριν από τον Κωνσταντίνο πρέπει να βασιζόμαστε σχεδόν πάντοτε στις αναφορές από την Ιουστινιάνεια συλλογή του νομικού υλικού. Όμως και οι Κώδικες και ο Πανδέκτης, ξαναγράφουν, σχολιάζουν, και παραλείπουν πράγματα σύμφωνα με τις ανάγκες της εποχής (Beaucamp, 1990: 4-7, 341-7), και έτσι δεν έχουμε την αρχική μορφή του υλικού που ξαναδούλεψαν. Πιθανώς, δεν έχουμε παραδείγματος χάριν όλη την ηθική νομοθεσία του Κωνσταντίνου, και σίγουρα δεν έχουμε (Arjana 1988:6-8) μια ολοκληρωμένη αναφορά του νόμου για τα διαζύγια κατά τον τέταρτο και πέμπτο αιώνα.

Αλλά το αληθινό πρόβλημα συνίσταται στη σχέση του δικαίου με την κοινωνία. Τι ήταν αυτό που ωθούσε σε νομικές μεταβολές και κατά πόσον άλλαζε η κοινωνική συμπεριφορά όταν άλλαζε ο νόμος; Μια μικρή νομοθετική πράξη δεν σημαίνει αναγκαστικά και καινούρια κοινωνικά πρότυπα. Οι νομομαθείς μπορεί να ενδιαφέρονταν περισσότερο για πολύπλοκα νομικά θέματα που είχαν παραδοθεί από τις προηγούμενες γενεές των νομομαθών, παρά για ό,τι παρουσιαζόταν στα δικαστήρια. Συγκεκριμένα, ένα μεγάλο τμήμα της νομοθεσίας του Ιουστινιανού προέκυψε από το αντιφατικό και ασαφές υλικό το οποίο επεξεργαζόταν η νομική του επιτροπή. Από την άλλη πλευρά, αυτός (ή έστω ο σχετικός σύμβουλος) επεξηγεί συχνά την καινούρια νομοθεσία χρησιμοποιώντας τα παράπονα που είχαν γίνει ή τις καταχρήσεις που είχαν βγει στο φως. Είναι πολύ πιθανόν η προηγούμενη νομοθεσία να έκανε τακτικά το ίδιο, αλλά μόνο οι ειδικές νομικές διατάξεις καταγράφηκαν στη Θεοδοσιανή και Ιουστινιάνεια συλλογή του υλικού.

Όμως πολλά οικογενειακά προβλήματα δεν έφτασαν ποτέ μέχρι το δικαστήριο. Η σωζόμενη νομοθεσία ομολογεί μερικές φορές

την αδιαφορία της προς τους φτωχούς, που, στο ανατολικό τμήμα της αυτοκρατορίας, έπρεπε να εκμισθώσουν κάποιο δικηγόρο απλά και μόνο για να βγάλουν κάποιο νόημα από ένα λατινικό νομικό κώδικα. Οι κυριότερες νομικές σχολές στη Βηρυτό (μέχρι το σεισμό του 551) και στην Κωνσταντινούπολη (από το 535) βάσιζαν τη διδασκαλία τους στα λατινικά κείμενα, αλλά ούτε και οι φοιτητές δεν μπορούσαν να τα βγάλουν πέρα: οι δάσκαλοι αναγκάζονταν να εκδίδουν παραφράσεις και μεταφράσεις από τον Πανδέκτη (Scheltema 1967), και οι ανατολικοί αυτοκράτορες από το Λέοντα και εξής παραδέχτηκαν την ανάγκη να νομοθετούν στα Ελληνικά (δες Honoré (1978:39), για την αναλογία των Ελληνικών και των Λατινικών στα κείμενα και στη διδασκαλία). Ακόμα και χωρίς το γλωσσικό πρόβλημα, υπήρχε ένα οικονομικό εμπόδιο. Οι περισσότεροι ευημερούσες τάξεις, οι οποίες έκαναν γραπτά συμβόλαια γάμου πολύ πριν απαιτήσει κάτι τέτοιο ο νόμος (Wolff 1950:291-3), ήταν πολύ πιθανότερο να έχουν πλήρη ενημέρωση για το ποια ήταν η φύση του νόμου, ή να ζητήσουν μια επίσημη γνώμη —όχι πως η γνώμη θα ήταν οπωσδήποτε ορθή, αν ο επίσημος τον οποίον ρωτούσαν ήταν αδαής ή αργυρώνητος. Επίσης ο υπάλληλος θα μπορούσε να υπολήπτεται μια τοπική παράδοση η οποία όμως δεν ανταποκρινόταν στην τελευταία αυτοκρατορική διακήρυξη, και να μένει προσκολλημένος σ' αυτή. Καθένας απ' αυτούς τους λόγους μπορεί να εξηγήσει γιατί στην Αίγυπτο, όπου η υποστήριξη δι' εγγράφων ήταν πάντοτε πολύ πλουσιότερη απ' ό,τι σε άλλα μέρη της αυτοκρατορίας, δεν μπορούμε ακόμα να εναρμονίσουμε τις σωζόμενες καταγραφές με τις μεταβολές του δικαίου για το διαζύγιο κατά το διάστημα μεταξύ τετάρτου και έκτου αιώνα (Bagnall 1987:54-7).²

Όταν ο λαός έκανε μια ερώτηση στον αυτοκράτορα, ή όταν μια υπόθεση έφτανε στα δικαστήρια, το ατομικό πρόβλημα κάποιου μπορούσε να επιφέρει νομικές αλλαγές. Η γραπτή απόφαση («*rescriptio*») του αυτοκράτορα είχε ισχύ νόμου. Από το

2. Η Beaucamp (1990:4-5) επισημαίνει το κενό ανάμεσα στην αυτοκρατορική νομοθεσία και στους παπύρους, και υπόσχεται για το λόγο αυτό ένα δεύτερο τόμο.

τέλος του τρίτου αιώνα και εξής, καταβλήθηκαν μεγαλύτερες προσπάθειες ώστε να εξασφαλισθεί ότι οι αυτοκρατορικές απαιτήσεις σε συγκεκριμένες περιπτώσεις εφαρμόζονταν σε γενικές γραμμές και ότι παρουσιάζονταν υπό τη μορφή γενικού νόμου (Harries 1988). Συνεπώς ένας νόμος μπορούσε μάλλον να προκύψει από ένα πασίγνωστο πρόβλημα, ή από μια αιφνίδια και συνταρακτική ανακάλυψη, παρά από τη συνείδηση μιας ευρείας κοινωνικής αλλαγής. Μπορεί επίσης να αντανακλά μάλλον την άμεση αντίδραση ενός αυτοκράτορα σε ένα ορισμένο πρόβλημα, παρά τη βαθυστόχαστη απάντηση ενός νομομαθούς· όμως οι νομομαθείς είναι κι αυτοί άνθρωποι και μπορεί η πίεση που θα ασκήσει ένας άνθρωπος να κατορθώσει να προκαλέσει τη δημιουργία κάποιου νόμου, όπως ακριβώς ο τρόπος ζωής ενός ανθρώπου μπορεί να καθορίζει το σχεδιασμό αυτού του νόμου ακόμα κι όταν βρίσκεται στο στάδιο των διεργασιών μιας νομοθετικής επιτροπής. Όταν χρησιμοποιούμε το στενογραφικό «Κωνσταντίνος εθέσπισε» ή «Ιουστινιανός διακήρυξε», μπορεί να μην απέχουμε και πολύ από την αλήθεια, υπάρχουν δε πράγματα που δύναται να ανιχνευθούν μεταξύ των δύο βασιλείων. Όμως, από την άλλη μεριά, δεν μπορούμε να θεωρήσουμε ως δεδομένο ότι ο σχετικός αυτοκράτορας δεσμευόταν προσωπικά από ένα νομοθετικό πρόγραμμα, ή ακόμη (σε εποχές που υπήρχαν περισσότεροι του ενός αυτοκράτορες) ότι είχε δει το νόμο με τον οποίο συνδεόταν το όνομά του.

Για να χρησιμοποιήσουμε ένα δραματικό παράδειγμα: ένας νόμος του Κωνσταντίνου (CT 9.24.I, 320 μ.Χ.) καταγγέλλει, με άφθονη ρητορική, εκείνους που συνεργούν σε ένα γάμο ο οποίος είναι αποτέλεσμα απαγωγής — δηλ. στην αρπαγή μιας γυναίκας (που μπορεί κάλλιστα να ήταν μέλος της συνωμοσίας) έτσι ώστε η οικογένειά της να αναγκαστεί να συμφωνήσει για τον εν λόγω γάμο. Αυτό δεν αποτελεί απόδειξη ότι οι γάμοι από απαγωγή επρόκειτο να αυξηθούν στις αρχές του τέταρτου αιώνα (Evans-Grubbs 1989: 81-2), ή ότι ο σκληρός τόνος του νόμου και οι σκληρές τιμωρίες που επιβάλλει αποκαλύπτουν ένα γενικό αίσημα. Μπορεί να ήταν απλώς η προσωπική πεποίθηση του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου ότι οι οικογένειες δεν θα έπρεπε να εξαναγκάζονται να συγκατατεθούν, ιδιαίτερα όταν η νύφη

δεν ήταν ένα αβοήθητο θύμα αλλά είχε συνωμοτήσει για να τους νικήσει μ' αυτό το στρατηγικό τέχνασμα. Ωστόσο μπορεί στη συγκεκριμένη περίπτωση ο Κωνσταντίνος να αποφάνθηκε κατά τέτοιο τρόπο, καλύπτοντας τις ανάγκες μιας ομάδας της επαρχιακής κοινής γνώμης η οποία δεν είχε άλλοτε επηρεάσει το ρωμαϊκό δίκαιο.

Όμως οι γνώμες διέφεραν ανάλογα με το χρόνο και τον τόπο. Όταν ζητήθηκε από το Βασίλειο, επίσκοπο Καισαρείας (Επιστολή 199.22, PG 32. 721), η γνώμη του για τους γάμους από απαγωγή, μισό αιώνα αργότερα, οι απαγωγές εξακολουθούσαν να γίνονται και η αντίδραση του Βασιλείου είναι απόλυτα διαφορετική από το νόμο του Κωνσταντίνου: η γυναίκα πρέπει να επιστραφεί στο μνηστήρα της αν έχει, διαφορετικά, στην οικογένειά της, και εκείνοι είναι που θα αποφασίσουν εάν θα την κρατήσουν ή θα την παραχωρήσουν στον απαγωγέα της. Φαίνεται ότι, αν η οικογένεια αποδεχόταν το γάμο της κόρης με τον απαγωγέα, το ίδιο θα έκανε και η Εκκλησία. Δεν υπήρχε επίσημη τιμωρία για την απαγωγή (δες παρακάτω, Παράγραφ. 2.3) και, αν δεν είχε υπάρξει ούτε αποπλάνηση ούτε βία, δεν αποτελούσε σοβαρό πρόβλημα (δες Βασιλείου, Επιστολή 199. 30 για την περίπτωση που η γυναίκα ήταν χήρα). Εκεί που ο Κωνσταντίνος είναι εξοργισμένος εν ονόματι του πατέρα που έχει το νομικό δικαίωμα να παραχωρήσει την κόρη και την περιουσία του, ο Βασίλειος αναζητά μια ειρηνική διευθέτηση.

Όμως η απάντηση του Βασιλείου δεν μπορεί να γενικευθεί ως «διδασκαλία της Εκκλησίας» η οποία ενδέχεται να θεωρηθεί πως θα επηρέαζε ένα χριστιανό αυτοκράτορα. Η διαμόρφωση της εκκλησιαστικής πειθαρχίας ήταν κατά πολλούς τρόπους ίδια με τη διαμόρφωση του ρωμαϊκού δικαίου. Όταν προέκυπτε ένα ποιμαντικό πρόβλημα, μπορούσε να ζητηθεί από έναν επίσκοπο ή από μια σύνοδο επισκόπων ένας κανόνας, κατά τον ίδιο τρόπο που θα μπορούσε να ζητηθεί από έναν αυτοκράτορα ή κυβερνήτη μια απάντηση. Ο κανόνας κατ' αρχήν περιοριζόταν στην κατά τόπους Εκκλησία· στην πράξη, εξαρτιόταν από ποιον έμελλε να τον ακούσει. Δεν υπήρχε κατανοητό και γενικά αποδεκτό Κανονικό Δίκαιο που να είναι πρόσφορο να το συμβουλευθεί όποιος επιθυμούσε, και η εκκλησιαστική πειθαρχία διέφερε ανάλογα με

το χρόνο και τον τόπο, όπως ακριβώς γινόταν και με το κοσμικό δίκαιο. Τρεις επιστολές του Βασιλείου προσέλαβαν κανονική ισχύ³, όμως η κωδικοποίηση του κανονικού δικαίου πιθανόν δεν είχε αρχίσει (Macrides 1990) μέχρι και το 545, όταν ο Ιουστινιανός εξέδωσε διάταγμα που όριζε πως οι κανόνες των τεσσαράκοντα οικουμενικών συνόδων —Νικαίας, Κωνσταντινουπόλεως, Εφέσου και Χαλκηδόνος— αποκτούσαν ισχύ νόμου. Ο πρώτος νομοκάνων*, ο οποίος ενοποιεί τους εκκλησιαστικούς και τους κοσμικούς κανόνες σε ζητήματα που αφορούν στην Εκκλησία, εμφανίζεται αργότερα, κατά τον έκτο αιώνα.

Μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο λαός τουλάχιστον γνώριζε ποιος ήταν ο κοσμικός νόμος, όμως αυτό δεν μπορεί να θεωρηθεί ως δεδομένο. Οι νόμοι συχνά ξανααποκτούσαν ισχύ, με μεγαλύτερη ίσως οφροδρότητα αλλά μικρή ή καθόλου μεταβολή στο περιεχόμενο: αυτό δίνει την εντύπωση ότι ήταν πολύ λίγο αποτελεσματικοί. Αν υπήρχε διαταγή να κοινοποιηθούν —είτε με διακήρυξη είτε με τοιχοκόλληση αγγελιών— αιτήματα του τύπου «αυτό πρέπει να σταματήσει», μπορούμε ευλόγως να υποπτευθούμε ότι δεν θα άγγιζε όλο τον πληθυσμό (ιδιαίτερα εκείνους στην επαρχία) και ότι η αυτοκρατορική εξουσία δεν είχε σαφή ιδέα περί του πρακτέου. Οι κατά τόπους κατώτεροι δικαστικοί θα πρέπει, στην πράξη, να επιδείκνυαν ιδιαίτερη σύνεση στην εφαρμογή του νόμου.

Δεν μπορούμε, λοιπόν, να θεωρήσουμε ως δεδομένο ούτε ότι ο λαός γνώριζε σε γενικές γραμμές ποιος ακριβώς ήταν ο νόμος, ούτε πάλι ότι ο νόμος μας παρέχει πληροφορίες για τη γενική συμπεριφορά του λαού και τις κοινωνικές τοποθετήσεις. Αυτό δεν σημαίνει ότι το ύστερο ρωμαϊκό δίκαιο μάς είναι άχρηστο. Μια πλήρης επισκόπηση των νόμων που αφορούν στις γυναί-

3. Αυτές είναι η Επιστολή 188 (κανόνες 1-16· PG 32.664-84), η Επιστολή 199 (κανόνες 17-50· PG 32.716-32), και η Επιστολή 217 (κανόνες 51-84· PG 32.792-809).

* Περί του Νομοκάνωνος μπορεί κανείς να συμβουλευθεί το κατατοπιστικό λήμμα που περιέχει η Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια, τόμ. 9, σελ. 572-574. (Σ.τ.Μ.).

κες θα καταλάμβανε άλλο ένα βιβλίο⁴. Το υπόλοιπο αυτού του κεφαλαίου και του επομένου, προσφέρει μερικά παραδείγματα για ό,τι ο νόμος μπορεί να μας πει για τις γενικές συνθήκες κάτω από τις οποίες ζούσαν οι γυναίκες, για το πώς τις αντιλαμβάνονταν, πώς προστατεύονταν ή περιοριζόνταν και για το πόσο οι γνώμες διίσταντο.

1.2. Διευθέτηση ενός γάμου

Εθεωρείτο δεδομένο πως κάθε γυναίκα ήθελε να παντρευτεί και να αποκτήσει παιδιά. «Η φύση δημιουργήσε τις γυναίκες γι' αυτόν ακριβώς το σκοπό, να μπορούν δηλαδή να γεννούν παιδιά και αυτή είναι η μεγαλύτερή τους επιθυμία» (Ιουστινιανός, CJ 6.40. 2, 531 μ.Χ.). Μια γυναίκα ίσως αδυνατούσε να παντρευτεί εξαιτίας της κατώτερης κοινωνικής της θέσης ή γιατί η οικογένειά της δεν μπορούσε να την προικοδοτήσει· μπορεί να προχωρούσε στην ηρωική επιλογή να μην παντρευτεί, με σκοπό να αφιερωθεί στο Θεό (και αυτή η δέσμευση εθεωρείτο ως ένα είδος γάμου, που την καθιστούσε νύμφη του Χριστού)· εντούτοις ο γάμος ή η απουσία του εξακολουθούσε να είναι το κεντρικό γεγονός της ζωής της. Δεν είχε την επιλογή μιας σταδιοδρομίας ή ενός επαγγέλματος. Η προίκα της ήταν, κατά πάσα πιθανότητα, η μεγαλύτερη οικονομική συναλλαγή στην οποία βρισκόταν αναμεμειγμένη και αποτελούσε σίγουρα μια μείζονα επένδυση εκ μέρους της οικογένειάς της: συχνά (αν και όχι πάντοτε: Saller 1984) ήταν το μερίδιο που της αναλογούσε από την οικογενειακή κληρονομιά.

Εξαιτίας του γεγονότος ότι ο γάμος ήταν τόσο σημαντικό γεγονός, κανονιζόταν νωρίς, από την οικογένεια του κοριτσιού ή τον κηδεμόνα του. Δεν αφήνεται στην ελεύθερη επιλογή των

4. Για εκτενέστερη μελέτη του θέματος, δες Beaucamp (1977, 1990) προκειμένου για την ανατολική αυτοκρατορία Arjava (υπό έκδοση), ειδικά για τη δυτική αυτοκρατορία και τους διαδόχους της. Η Robinson (1987a, 1987b) τοποθετεί το ύστερο ρωμαϊκό δίκαιο, το σχετικό με τις γυναίκες, στο πλαίσιο του κλασικού δικαίου.

γαμικών συντρόφων, οι οποίοι μάλιστα είναι πιθανό να μην έχουν συναντηθεί μέχρι την οριστική διευθέτηση του γάμου. Έτσι ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος προτείνει στους χριστιανούς πατέρες μια τακτική για να κρατήσουν τους εφήβους στο δρόμο της αρετής: «Υποσχέσου του επίσης πως θα τον οδηγήσεις σ' ένα όμορφο κορίτσι και πες του πως τον έχεις κάνει κληρονόμο της περιουσίας σου» (Περί ματαιοδοξίας 61· Laistner 1951:III). Η μικρότερη νόμιμη ηλικία για μια επίσημη μνηστεία ήταν η ηλικία των επτά ετών (D. 23.I. 14), όταν και τα δύο μέρη υποτίθεται πως καταλάβαιναν τι συνέβαινε και πως μπορούσαν να δώσουν μια τυπική συγκατάθεση. Η μικρότερη ηλικία για ένα νομικά έγκυρο γάμο ήταν τα 12, ωστόσο τα περισσότερα κορίτσια παντρεύονταν στα 16 και ο πατέρας ή ο κηδεμόνας που είχαν αποτύχει να κανονίσουν ένα γάμο μέχρι τότε, θεωρούνταν ύποπτοι για πολιτική ή οικονομική μηχανορραφία.

Η επίσημη μνηστεία συμβολιζόταν με μια χειραφία (*dextrarum iunctio*) και ένα φίλημα· ο γαμπρός έστελνε στη μέλλουσα νύφη ένα δαχτυλίδι και άλλα δώρα (Treggiari 1991:151-2). Η μνηστεία ήταν μια σοβαρή οικονομική δέσμευση. Ο Κωνσταντίνος όρισε (CT 3.5.2, 319 μ.Χ.) ότι τα παραπάνω δώρα δεν θεωρούνταν αναγκαία προϋπόθεση της μνηστείας: αν ο γαμπρός διέλυε τον αρραβώνα, η νύφη μπορούσε να κρατήσει τα δώρα του και να απαιτήσει να επιστραφούν τα δικά της (και αντιστρόφως). Ένας νόμος του 380 (CT 3.5.11) έκανε τη δέσμευση υποχρεωτική όταν το κορίτσι ήταν 10 ετών, και οι κυρώσεις για τη διάλυση του αρραβώνα αυξάνονταν καθώς έφτανε στην ηλικία των ένδεκα ετών. Ο αρραβωνιαστικός της Μακρίνας, της αδελφής του Γρηγορίου Νύσσης, πέθανε όταν αυτή ήταν 12 ετών· αυτή δήλωσε ότι ο αρραβώνας της ισοδυναμούσε με γάμο και επικαλέστηκε την υποστήριξη της χριστιανικής παραδόσεως για να αρνηθεί ένα δεύτερο γάμο (Βίος Μακρίνης 5, PG 46.494). Αυτή ήταν μια ακραία περίπτωση, όμως κατανοητή από την άποψη της σπουδαιότητας της μνηστείας.

Βασικός παράγοντας για την πραγματοποίηση του γάμου ήταν η συμφωνία και των δύο πλευρών. Συνήθως, αυτή τη συμφωνία ακολουθούσαν προσεχτικοί οικονομικοί διακανονισμοί οι οποίοι καταγράφονταν σε ένα συμβόλαιο. Ο γάμος επισφραγιζό-

ταν με την ανάγνωση του συμβολαίου παρουσία μαρτύρων, μιας ομάδας δηλ. φίλων και συγγενών, και τη μεταφορά της νύφης στο καινούριο της σπίτι, πράγμα το οποίο εντύπωνε το γεγονός στη μνήμη των γειτόνων. Και οι άνδρες και οι γυναίκες μπορούσαν να φορούν γαμήλια δαχτυλίδια (παραδείγματα στον Vikan 1990). Οι χριστιανικές οικογένειες αρέσκονταν να ζητούν από τον ιερέα τους να δώσει την ευλογία του ή να θέσει τα «γαμήλια στέφανα» στην κεφαλή της νύφης και του γαμπρού, όμως αυτό δεν σήμαινε για τον θρησκευόμενο πως αποκτούσε ένα διάφορο χαρακτήρα από τον πολιτικό γάμο (Meyendorff 1990: 104-5).

Ακόμα κι όταν δεν υπήρχαν χρήματα ή περιουσία προς μεταβίβαση, ούτε όμως υποστήριξη δι' εγγράφων και τελετή, οι φίλοι και οι γείτονες ήταν εκείνοι που μπορούσαν να πιστοποιήσουν ότι ένα ζευγάρι θεωρούσε, αλλά και εθεωρείτο από τους άλλους, πως ήταν παντρεμένο. Αυτό δεν σήμαινε ότι ένας άνδρας και μια γυναίκα μπορούσαν απλά και ως έτυχε να αποφασίσουν να παντρευτούν (Beaucamp 1990: 239-55). Σύμφωνα με το ρωμαϊκό δίκαιο, ένα παιδί βρισκόταν στην *potestas* —δηλ. στην εξουσία να πάρει μέτρα τα οποία να έχουν νομικό αποτέλεσμα— του πατέρα του, μέχρι το θάνατο του τελευταίου· έτσι το παιδί δεν είχε τη δυνατότητα ανεξάρτητα να συνάψει ερήμην του έναν έγκυρο γάμο. Σύμφωνα με τα λόγια του Βασιλείου Καισαρείας, «ο γάμος δίχως τη συναίνεση των ισχυρών αποτελεί πορνεία» (Επιστολή 199. 42, PG 32, 729). Μια κοπέλα μπορούσε να αρνηθεί να παντρευτεί τον άνδρα που ο πατέρας της είχε επιλέξει, μόνο αν ήταν ανάξιος κοινωνικά ή επιδείκνυε κακή συμπεριφορά (D. 23. I.11-12), και η επιλογή ενός πατέρα που είχε πια πεθάνει είχε το προβάδισμα έναντι εκείνης της μητέρας, του κηδεμόνα ή άλλου συγγενή — ή της ίδιας της κοπέλας (CT 3.5.12, 422 μ.Χ.), αφού πάντοτε λαμβανόταν υπόψη πως ίσως ενεργούσε ενάντια στα ίδια τα συμφέροντά της. Στο κάτω κάτω κληρονομούσε την περιουσία του πατέρα της. Όμως το ζήτημα δεν είναι απλώς οικονομικό. Η εξουσία του πατέρα επί της οικογενείας του, που διατυπώθηκε στο ρωμαϊκό δίκαιο ως *patria potestas*, αποτελούσε ένα βασικό κοινωνικό γεγονός και εθεωρείτο ως δεδομένο ότι ο πατέρας θα έκανε ό,τι ήταν καλύτερο

για τα παιδιά του (Shaw 1987): ένας πατέρας, φυσικά, θα επιθυμούσε να εξασφαλίσει ότι η κόρη του θα ετύχχανε καλής μεταχειρίσεως από τον άνδρα της. Η γυναίκα όταν παντρευόταν παρέμενε στην potestas του πατέρα της, και όχι του συζύγου της, και γινόταν νομικά ανεξάρτητη με το θάνατο του πατέρα της. Για όλες σχεδόν τις νομικές υποθέσεις, το σημαντικό δεν ήταν εάν ήταν παντρεμένη, αλλά κατά πόσο βρισκόταν ακόμα στην potestas. Αν ο πατέρας της είχε πεθάνει όταν ακόμη ήταν αρκετά μικρή ώστε να χρειάζεται κηδεμόνα, μπορούσε να διαχειρίζεται τις υποθέσεις της από τα 18. Μέχρι τα 25 είχε κάποια νομική προστασία εξαιτίας της υποτιθέμενης απειρίας της (αυτό ίσχυε επίσης και για τους νέους άνδρες) και, σύμφωνα με το νόμο του 371 (CJ 3.7.I), μια χήρα κάτω των 25 ετών που επιθυμούσε να ξαναπαντρευτεί, χρειαζόταν τη συγκατάθεση του πατέρα της, ή, αν είχε πεθάνει, θα έπρεπε να διαπραγματευτεί με τους συγγενείς της. Αποτελούσε άλλοτε ρωμαϊκή πρακτική να πρέπει να έχει μια γυναίκα, της οποίας ο πατέρας είχε πεθάνει, ακόμη και στην ενηλικίωσή της, έναν κηδεμόνα του οποίου απαιτείτο η συγκατάθεση για μείζονες οικονομικές συναλλαγές που μπορούσαν να θέσουν σε κίνδυνο την οικογενειακή περιουσία. Όμως αυτή η «κηδεμονία των γυναικών» (tutela mulierum) διαβρώθηκε αργά και σταθερά και εθεωρείτο απαρχαιωμένη τον τέταρτο αιώνα (Dixon 1984:348), όπως επίσης και η μορφή εκείνη του γάμου η οποία μεταβίβαζε τη γυναίκα από την potestas του πατέρα της στον έλεγχο (manus) του συζύγου της.

Ασφάλεια των γυναικών

Η οικονομική διασφάλιση της συζύγου προστατευόταν πολύ προσεκτικά. Κάθε περιουσία που κληρονομούσε ή αποκτούσε μετά το θάνατο του πατέρα της παρέμενε στην κατοχή της. Η προίκα της μπορούσε να χρησιμοποιηθεί από το σύζυγο από τη στιγμή του γάμου και μετά, αλλά με τον ισχυρό περιορισμό ότι ενδέχεται να δώσει μέρος της ή και να την επιστρέψει ολόκληρη αν προέκυπτε διαζύγιο — πόσο ακριβώς μέρος της θα έδινε, εξαρτιόταν από τους νόμους της κάθε εποχής και από τους όρους

της γαμήλιας συμφωνίας. Δεν γινόταν απλά δική του περιουσία, ακόμα κι αν ήταν πιθανότερο να είχε την ευθύνη αυτός παρά η σύζυγός του σε οποιοδήποτε δουλειές που συντηρούσαν την οικογένεια (Treggiari 1991: κεφ. 10). «Αυτή η περιουσία ανήκε στη γυναίκα από την αρχή και παρέμενε φυσικά στην κατοχή της: η αλήθεια αυτού του γεγονότος δεν εξαλείφεται ούτε συσκοτίζεται από τις νομικές λεπτολογίες οι οποίες την κάνουν να φαίνεται ως μέρος των περιουσιακών υπάρχοντων του συζύγου» (CJ 5.12. 30, 529 μ.Χ.). Αν ο σύζυγος υφίστατο μια οικονομική καταστροφή, η επιστροφή της προίκας είχε το προβάδισμα έναντι των διεκδικήσεων των πιστωτών του.

Έχουμε συναίσθηση του παραλόγου γεγονότος ότι ορισμένες γυναίκες, οι οποίες δεν συμπεριφέρονται ευπρεπώς, έχουν εισόδημα που ως πηγή του έχει το σώμα τους και ζουν απ' αυτό ενώ αντιθέτως άλλες, που έχουν ανατραφεί σωστά, εμπιστεύονται τον εαυτό τους και την περιουσία τους σε κάποιο σύζυγο, και όχι μόνο δεν έχουν εισόδημα σε περίπτωση που αυτός την κακοδιαχειρισθεί, αλλά στην πραγματικότητα τα χάνουν όλα... Γνωρίζουμε την αδυναμία της γυναικείας φύσεως και κατανοούμε πολύ καλά πόσο εύκολα εξαπατάται η γυναίκα. Δεν επιτρέπουμε να μειώνεται η προίκα της καθ' οιονδήποτε τρόπο.

(Nov. J.97.3, 539 μ.Χ.)

Αυτό αποτελούσε μια συμπαθητική επαναδιατύπωση μιας παραδοσιακής αρχής. «Οι περιπτώσεις προίκας έχουν πάντοτε και παντού το προβάδισμα, γιατί αποτελεί δημόσια μέριμνα να διασφαλίζονται οι προίκες των γυναικών: είναι απόλυτα απαραίτητο για τις γυναίκες να παίρνουν προίκα έτσι ώστε να γεννούν απογόνους και να εφοδιάζουν το κράτος με παιδιά» (D. 24.3.I).

Η προίκα, η οποία μπορεί να μοιάζει με δωροδοκία προς έναν άνδρα με τέτοιους σκοπούς, προοριζόταν στην πραγματικότητα να προσφέρει στη σύζυγο κοινωνική επιφάνεια και ασφάλεια ανεξάρτητα από το σύζυγό της. Η τιμή της νύφης, που μπορεί να μοιάζει πως καθόριζε την αξία της, θα την άφηνε στην εξουσία του συζύγου της. Το ζήτημα τονίστηκε με την ειλικρινή αποδοκιμασία του Ιουστινιανού για τους Αρμενίους, των οποίων τις συνθήκες εκαλείτο να βελτιώσει τώρα πια που αποτελούσαν

μέρος της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας: πρέπει να τερματίσουν τη συνήθειά τους

να κληρονομήσουν οι άνδρες και όχι οι γυναίκες, από τους γονείς, τους αδελφούς και άλλους συγγενείς, όπως γίνεται σύμφωνα με το θάρβαρό τους έθιμο και, πράγμα που είναι ακόμη πιο θαρβαρικό, να παύσει το παρόν έθιμό τους που δίνει τις γυναίκες στους συζύγους τους χωρίς προίκα και τις αφήνει να αγοράζονται από τους άνδρες εκείνους που ενδιαφέρονται γι' αυτές. Δεν είναι οι μόνοι που σκέφτονται με αυτόν τον απολίτιστο τρόπο: κι άλλοι λαοί ατιμάζουν το ίδιο τη φύση και βιασπραγούν εναντίον του γυναικείου φύλου, σαν να μην προερχόταν από το Θεό και να μη συνέβαλλε στο έργο της γεννήσεως, αλλά σαν να ήταν κάτι ευτελές, περιφρονημένο και άξιο να αποκλεισθεί από οποιαδήποτε τιμή.

(Nov. J. 21, 536 μ.Χ.).

Δεν επιτρεπόταν σε μια γυναίκα να δώσει στο σύζυγό της χρήματα ή περιουσία: αποτελούσε παραδοσιακή αρχή του ρωμαϊκού δικαίου πως δεν μπορούσαν να ανταλλάσσονται δώρα μεταξύ του συζύγου και της συζύγου, γιατί η αγάπη ή τουλάχιστον η προσποιητή αγάπη (αυτό που ο Κωνσταντίνος αποκαλούσε «συνήθως απατηλές κολακειές» των συζύγων: CT 8.16, I, 320 μ.Χ.), θα μπορούσε να οδηγήσει σε οικονομική ζημία. Η μοναδική εξαίρεση σ' αυτόν τον κανόνα ήταν μια επιπλέον ασφάλεια για τις έγγαμες γυναίκες, η «γαμήλια δωρεά» (Katzoff 1985). Αυτή δεν ήταν άλλο από ένα χρηματικό ή περιουσιακό δώρο (ή καταγραφή του τουλάχιστον) από το γαμπρό προς τη νύφη και μπορούσε να δοθεί μόνο αφού είχε λάβει χώρα ο γάμος. Αυτή η πρακτική ήταν ανατολική, όχι ρωμαϊκή, στην καταγωγή της, αλλά εξαπλώθηκε γρήγορα. Οι γαμήλιες δωρεές ανέθηκαν σε αξία, και από την εποχή του Ιουστινιανού (Nov. J. 97, 539 μ.Χ.), υπήρχε η προσδοκία ότι η δωρεά θα ήταν ίσης αξίας με την προίκα, έτσι ώστε και τα δύο μέρη να ωφελούνταν εξίσου από το γάμο.

Αν ο γάμος τερματιζόταν με ένα διαζύγιο που δεν είχε προκαλέσει η γυναίκα, ή με το θάνατο του συζύγου της, αυτή κρατούσε τη δωρεά καθώς επίσης και την προίκα (με τους νομικούς περιορισμούς για το τι μπορούσε να κρατήσει αν ξαναπαντρευόταν). Με άλλα λόγια, αν υπήρχε ακόμη περιουσία ώστε να τη

διεκδικήσει και αν η γυναίκα είχε την ικανότητα να αγωνισθεί για να κατακτήσει την αξιοπρέπεια και την ανεξαρτησία της οποίας οι αριστοκράτες νομοθέτες επιζητούσαν να της δώσουν: όπως επισήμανε ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος (Κατά του δευτέρου γάμου 5, PG 48.616), ένας ισχυρός σύζυγος θα μπορούσε απλώς να εξαναγκάσει τη γυναίκα του. Ο Αυγουστίνος, και (απ' ό,τι φαίνεται) το εκκλησίασμά του σε μια μικρή πόλη της Βόρειας Αφρικής, αποδεχόταν τη γνώμη της μητέρας του, ότι το γαμήλιο συμβόλαιο έκανε τις γυναίκες σκλάβες των συζύγων τους και ότι αυτές θα έπρεπε να αποδεχτούν το γεγονός (Shaw 1987).

1.3. Διαζύγιο και επόμενος γάμος

Μπορούσε μια γυναίκα να ξεφύγει από ένα γάμο στον οποίο επιθυμούσε να δώσει ένα τέλος; Στο κλασικό ρωμαϊκό δίκαιο, η απάντηση ήταν σίγουρα «ναι» υπό τον όρο ότι είχε την οικονομική και ηθική υποστήριξη της οικογένειάς της, ή ότι ήταν νομικά ανεξάρτητη. Ο νόμος επέτρεπε και το συναινετικό και το μονομερές διαζύγιο και οι επιστήμονες που γράφουν πριν από τις μεταρρυθμίσεις που έγιναν στο αγγλικό διαζύγιο του εικοστού αιώνα, έχουν την τάση να τον θεωρούν πολύ πολιτισμένο. Δεν ήταν αναγκαία κάποια νομική διαμάχη εκτός αν υπήρχαν οικονομικά προβλήματα: η κύρια μέριμνα του νόμου ήταν να επαναδιανείμει την περιουσία του ζεύγους δίκαια λαμβάνοντας υπόψη τις ευθύνες εκείνου που είχε προκαλέσει το διαζύγιο, και τα συμφέροντα των παιδιών. Το διαζύγιο ήταν ένα γεγονός της ζωής, που καθίστατο αναγκαίο εξαιτίας της στειρότητας, της κακής διαγωγής, ή (λιγότερο συχνά) της ασυμφωνίας χαρακτήρων, ή που χρησιμοποιόταν στους πολιτικούς και οικονομικούς χειρισμούς που αποσκοπούσαν στο όφελος της γενέθλιας οικογένειας. Προκαλούσε εντάσεις, οικονομικά τουλάχιστον, και ήταν ενδεχομένως σκανδαλώδες, ιδιαίτερα όταν μια γυναίκα επιζητούσε να αποκηρύξει τον άνδρα της, αλλά πάντως δεν εθεωρείτο ως κάτι αδιανόητο. Ο γάμος ήταν ένα συμβόλαιο που γινόταν μεταξύ των ανθρώπων, το οποίο κατά συνέπεια μπορούσε και να λυθεί από τους ανθρώπους: έπρεπε να ληφθούν υπόψη τα παι-

διά, αλλά σε σχέση με την κληρονομιά τους και όχι σε σχέση με το πολύ δυσκολότερο πρόβλημα της συναισθηματικής τους ασφάλειας⁵.

Οι περισσότεροι άνθρωποι πίστευαν πως μια διαζευγμένη, ή εν χηρεία γυναίκα θα επιζητούσε να ξαναπαντρευτεί, εκτός αν απέφυγε κάτι τέτοιο για το συμφέρον των παιδιών της. Ο νόμος δεν θέτει όρια για εκείνο που ονομάζεται σήμερα «μονογαμία εν σειρά», για το πόσες φορές δηλ. θα μπορούσαν να ξαναπαντρευτούν ένας άνδρας ή μια γυναίκα μετά το θάνατο ή το διαζύγιο του ενός συζύγου, εκτός αν η απαγόρευση για έναν ακόμη γάμο αποτελούσε μέρος μιας τιμωρίας για την πρόκληση διαζυγίου (δες παρακάτω). Η μέριμνα του νόμου δεν ήταν να εμποδίσει έναν άλλο γάμο (Humbert 1972: κεφ. 2), αλλά να εξασφαλίσει ότι η κληρονομιά των παιδιών δεν θα εβλάπτετο από έναν ανέντιμο ή αμελή πατριό ή από την απόρριψή τους εκ μέρους της μητέρας τους χάριν της καινούριας της οικογένειας. Μπορεί να φαίνεται απίθανο πως μπορούσε να προβεί σε κάτι τέτοιο, αλλά αναμενόταν ότι οι νέοι οικογενειακοί δεσμοί της γυναίκας θα αντικαθιστούσαν τους παλαιούς —ακόμα κι αν δεν ήταν διαζευγμένη αλλά χήρα, και ακόμα κι αν (είτε διαζευγμένη είτε χήρα) κρατούσε μαζί της τα παιδιά από τον πρώτο της γάμο.

Τα παιδιά παρέμεναν στην potestas, στη νόμιμη εξουσία του διαζευγμένου πατέρα, όμως δεν ζούσαν απαραίτητα μαζί του· αν ο πατέρας πέθαινε πριν ενηλικιωθούν, ο κηδεμόνας τους είχε λόγο για το πού θα ζούσαν. Δεν τίθεται θέμα για την αυτόβουλη επιλογή των ίδιων των παιδιών: αναμενόταν να υπακούσουν στις επιθυμίες των γονιών τους, και σε κάθε σπιτικό που ευημερούσε περνούσαν περισσότερο χρόνο με τις τροφούς και τους οικοδιδασκάλους παρά με τους γονείς τους⁶. Η διατροφή μπο-

5. Για το κλασικό δίκαιο περί του διαζυγίου, δες Gardner (1986) και Treggiari (1991)· για την όψιμη αρχαιότητα, Bagnall (1987), Evans Grubbs (1987) και ιδιαίτερα την Arjona (1988). Τη χριστιανική διδασκαλία πραγματεύεται ο Crouzel (1971, 1982) και την εξέλιξη της Αυγουστίνειας σκέψης ο Bertrouard (1972).

6. Για πρόσφατες μελέτες σχετικά με την επιμέλεια των παιδιών στη Ρώμη, δες Dixon (1988), Wiedemann (1989), Bradley (1991).

ρούσε να προκαλέσει προβλήματα, όπως αντιλήφθηκε ο Ιουστινιανός (Nov. J. 117.7, 542 μ.Χ.). Η λύση που έδωσε ήταν να ζουν τα παιδιά με το γονέα που δεν είχε προκαλέσει το διαζύγιο, συντηρούμενα με έξοδα του πατέρα· όμως αν η μητέρα ήταν πλουσιότερη, έπρεπε αυτή να μεγαλώσει τα παιδιά.

Προσδοκούσαν από μια γυναίκα να αφήσει την περιουσία της λαμβάνοντας υπόψη όλα της τα παιδιά, ακόμα κι αν είχε ξαναπαντρευτεί και αποκτήσει μια δεύτερη οικογένεια, και αυτή η προσδοκία τελικά διατυπώθηκε νομικά (Y. Thomas 1991: 123). Για να κυριολεκτήσουμε, μια γυναίκα δεν είχε νόμιμους κληρονόμους γιατί δεν βρισκόταν κανείς υπό τη δική της potestas: μέχρι το τέλος του δεύτερου μ.Χ. αιώνας, αν πέθαινε χωρίς να αφήσει διαθήκη, δεν την κληρονομούσαν τα παιδιά της, αλλά ο πατέρας ή οι συγγενείς της. Συνεπώς μια καλή μητέρα έκανε διαθήκη και άφηνε την περιουσία της στα παιδιά της, εκτός αν είχε λόγο να μην πράξει κάτι τέτοιο. Μια διάταξη του 321 (CT 2.19.2) επέτρεπε στα παιδιά να καταγγείλουν μια «απειθή διαθήκη» αν δεν είχαν κληρονομήσει τουλάχιστον το ένα τέταρτο από τα περιουσιακά στοιχεία της μητέρας τους (υπό τον όρο ότι θα μπορούσαν να αποδείξουν ότι δεν ήταν ανυπάκουα προς αυτήν). Μια γυναίκα που ξαναπαντρευόταν, απαγορευόταν να δώσει ή να υποσχεθεί στο νέο της σύζυγο μια «απειθή προίκα», με άλλα λόγια, ένα τόσο μεγάλο μέρος της, ώστε να αποστερήσει τα παιδιά της από το τέταρτο που τους αναλογούσε (CT 2.21, 358 μ.Χ.) και όταν πέθαινε, τα παιδιά από προηγούμενο γάμο της κληρονομούσαν οτιδήποτε αυτή είχε αποκτήσει από τον πατέρα τους, συμπεριλαμβανομένης και της γαμήλιας δωρεάς. Μια μητέρα που είχε συμπεριφερθεί στο γιο της σαν να ήταν εχθρός του (CJ 3.28.28, 321 μ.Χ., — ένα έξοχο δείγμα του Κωνσταντίνειου υβρεολογίου) δεν μπορούσε να ισχυρισθεί ότι ήταν ανυπάκουος και την παραμελούσε.

Μια γυναίκα που παντρευόταν μια φορά και για όλη της τη ζωή, αποτελούσε αντικείμενο θαυμασμού ως univira, «γυναίκα ενός άνδρα», αλλά δεν υπήρχε περίπτωση να επικρίνουν μια γυναίκα που ξαναπαντρευόταν, εκτός αν συμπεριφερόταν άσχημα στα παιδιά της. Μερικές αριστοκρατικές οικογένειες υπερηφανεύονταν για το ότι δεν χώριζαν, και μερικές παραδοσιακές

ρωμαϊκές λατρείες απαιτούσαν αδιάρρηκτο γάμο ή προσέδιδαν εξαιρετική θέση στην *univira*, όμως αυτό δεν υποδηλώνει κάποια γενική θρησκευτική αρχή εναντίον του επομένου γάμου (Lightman και Zeisel 1977)· η ελληνική δε παράδοση λίγο φαίνεται να ενδιαφέρεται γι' αυτά. Η ξεχωριστή λατρευτική θέση της *univira* είναι ίδια με εκείνη των παιδιών που ζουν και οι δύο τους γονείς: αποτελεί παράδειγμα καλής τύχης, όχι κέρδους. Ένας νέος γάμος μπορούσε, ασφαλώς, να επιφέρει κοινωνικά προβλήματα: ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος (Περί παρθενίας 37, PG 48. 559) λέει ότι οι δεύτεροι γάμοι, μολονότι επιτρεπτοί από το νόμο, προκαλούσαν δυσάρεστα κουτσομπολιά, για να μην αναφέρουμε τα προβλήματα με τις προγονές και με τη μνήμη της πρώτης συζύγου. Όμως ένας νέος γάμος εξακολουθούσε να φαίνεται προτιμότερος για τη ζωή μιας χήρας ή μιας διαζευγμένης με κοινωνικά και οικονομικά προβλήματα.

Η ρωμαϊκή παράδοση για το διαζύγιο και το νέο γάμο ήταν πολύ διαφορετική από τη χριστιανική διδασκαλία. Η τελευταία στηριζόταν στην απάντηση του Ιησού (Ματθ. 19:3-9) σε μια ερώτηση κατά πόσον ήταν επιτρεπτό, στον Ιουδαϊκό νόμο, να χωρίζεις τη γυναίκα σου για οποιοδήποτε λόγο. (Η ακριβής διατύπωση του Ματθ. 5:32, η οποία επίσης πραγματεύεται το διαζύγιο, και του Ματθ. 19:9, διέφεραν στα Βιβλικά κείμενα: δες Crouzel (1971) για τις παραλλαγές). Ο Ιησούς απέρριπτε το διαζύγιο εκτός αν συνέτρεχαν λόγοι μοιχείας —η «Ματθαϊκή εξαίρεση»— για το λόγο ότι οι άνθρωποι δεν θα πρέπει να χωρίζουν εκείνους που ο Θεός έχει ενώσει. Η παράλληλη περικοπή στο Μαρκ. 10. 2-12 δεν αναφέρει καμιά εξαίρεση, αλλά είναι γενικά αποδεκτό ότι ο Ματθαίος έδωσε την πληρέστερη εκδοχή και όχι ότι απάλυνε την αρχική διδασκαλία. Αυτό δεν αποτελούσε έναν ειδικό ισχυρισμό: είναι χαρακτηριστικό της πατερικής εξηγητικής να πιστεύει ότι η πληρέστερη ερμηνεία είναι η καλύτερη. Ο Απόστολος Παύλος, γράφοντας στα μέσα του πρώτου αιώνα προς την Εκκλησία της Κορίνθου (Α'. Κορινθ. 7:10-16), επαναβεβαίωσε ως εντολή του Ιησού ότι μια γυναίκα δεν θα πρέπει να χωρίζει από τον άνδρα της —και αν το κάνει, δεν θα πρέπει να ξαναπαντρεύεται— και πως ένας άνδρας δεν θα πρέπει να χωρίζει τη γυναίκα του. Πιστεύοντας

στην εξουσία που διέθετε, έλεγε πως μια χριστιανή παντρεμένη με ένα μη χριστιανό είχε τη δυνατότητα να τον χωρίσει, αν ο άπιστος σύζυγος το επιθυμούσε (το «Παύλειο προνόμιο»); αν και ήταν καλύτερο να παραμείνει παντρεμένη ελπίζοντας να σώσει το σύντροφό της. Μια επιστολή προς την Εκκλησία της Εφέσου, που συνήθως αποδίδεται στον Παύλο, προσέθετε την πολύ παραστατική εικόνα ότι ο άνθρωπος γάμος συμβολίζει την ένωση του Χριστού με την Εκκλησία. Συνεπώς, ένας δεύτερος γάμος μετά το θάνατο ενός από τους συζύγους (που μερικές φορές απεκαλείτο «διγαμία») ήταν ένα ενοχλητικό ζήτημα. Ο Βασίλειος και ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός, αποφάνθηκαν (Oikonomides 1976) ότι ήταν ανεκτός ο δεύτερος γάμος· ο τρίτος όμως και οι επόμενοι, ακόμα κι αν ο ή η σύζυγος από το δεύτερο γάμο είχε επίσης πεθάνει, δεν ήταν. «Το πρώτο είναι νόμος, το δεύτερο παραχώρηση, το τρίτο παρανομία και στιδήποτε μετά απ' αυτό είναι κτηνώδες». (Γρηγορίου Ναζιανζηνού, Λόγος 37.8, PG 36. 292).

Οι χριστιανοί, ευρισκόμενοι αντιμέτωποι με αυτή τη διάσταση μεταξύ του νόμου του Κράτους και της διδασκαλίας της Εκκλησίας, μπορούσαν να ενεργήσουν με τον τρόπο που τους συνιστούσαν γενικά να πράξουν στην ύστερη αυτοκρατορία. Ο νόμος του Κράτους δεν απαιτούσε πια απ' αυτούς να κάνουν πράγματα (για παράδειγμα, να θυσιάζουν στις ειδωλολατρικές θεότητες) τα οποία ήταν απαγορευμένα από τη θρησκεία τους, αλλά φαινόταν ανεκτικός στη διαγωγή εκείνη (για παράδειγμα, το διαζύγιο, την πορνεία, την έκθεση των παιδιών) που δεν άρμοζε σε χριστιανούς. Οι χριστιανοί, έπρεπε συνεπώς να ζουν σε ένα υψηλότερο πνευματικό επίπεδο απ' ό,τι ο ανθρώπινος νόμος: κατά πρώτο λόγο θα έπρεπε να αποφεύγουν το διαζύγιο αλλά και να το παραχωρούν σε έναν μη χριστιανό σύντροφο, που θα μπορούσε τότε να ξαναπαντρευτεί, μολονότι ο χριστιανός δεν θα το έκανε. Όμως η Εκκλησία έπρεπε, όπως πάντοτε, να βρει τι ακριβώς υποδηλώναν αυτές οι διδασκαλίες —για παράδειγμα, κατά πόσον έπρεπε ένας άνδρας να ξαναπαντρεύεται αφού είχε διαζευχθεί μια μοιχαλίδα σύζυγο— και να δώσει μια ποιμαντική απάντηση σε εκείνους που δεν συμμερίζονταν τις ίδιες αντιλήψεις (για την έκταση αυτής της πρακτικής, δες Meyendorff 1990:101)· αλλά και οι χριστιανοί αυτοκράτορες καλούνταν να

αποφασίσουν ποιες πλευρές του ανθρώπινου νόμου θα έπρεπε να εξοστρακισθούν από μια χριστιανική αυτοκρατορία. Οι προπάθειές τους να εφαρμόσουν κάτι τέτοιο έριξαν άπλετο φως στο ζήτημα του γάμου κατά την όψιμη αρχαιότητα.

1.4. Νόμος περί διαζυγίου

Το 331 (CT 3.16.1) ο Κωνσταντίνος εξέδωσε ένα νόμο περί διαζυγίου ο οποίος αποτελούσε πιθανόν μια μείζονα αλλαγή (δεν γνωρίζουμε με βεβαιότητα κατά πόσον το κλασικό δίκαιο περί του διαζυγίου είχε τροποποιηθεί προηγουμένως). Με το φλογερό Κωνσταντίνειο ύφος (το δικό του, ή εκείνο των συμβούλων του;) ο νέος νόμος διακηρύσσει:

Μια γυναίκα δεν επιτρέπεται να στέλνει αναγγελία διαζυγίου στον άνδρα της, εξαιτίας των διεφθαρμένων επιθυμιών της, για το λόγο ότι είναι μέθυσος ή χαρτοπαίκτης ή γυναικάς, ούτε πάλι οι σύζυγοι επιτρέπεται να χωρίζουν τη γυναίκα τους για οποιοδήποτε λόγο. Όμως όταν μια γυναίκα στείλει αναγγελία διαζυγίου, θα πρέπει να ερευνώνται μόνο οι ακόλουθες κατηγορίες: υπάρχουν αποδείξεις ότι αυτός είναι φονιάς, μάγος, ή τυμβωρύχος; Αν ναι, τότε αυτή η γυναίκα θα πρέπει να επαινείται και να ανακτά όλη την προίκα της. Αν όμως έχει στείλει αναγγελία διαζυγίου για λόγους ανεξάρτητους από αυτές τις τρεις κατηγορίες, θα πρέπει να αφήσει ακόμα και την τελευταία φουρκέτα της στο σπίτι του συζύγου της και να εκτοπισθεί σε κάποιο νησί για τη μεγάλη της έπαρση. Αν οι άνδρες στείλουν αναγγελία διαζυγίου, θα πρέπει να ερευνηθούν οι εξής τρεις κατηγορίες: επιθυμούν να αποκηρύξουν μια μοιχαλίδα, μάγισσα [medicamentaria] ή μαστροπό; Αν κάποιος άνδρας διώξει τη σύζυγό του η οποία δεν έχει αποδεδειγμένα σχέση μ' αυτές τις κατηγορίες, θα πρέπει να της επιστρέψει όλη την προίκα και ο ίδιος να μην ξαναπαντρευτεί. Αν πράγματι πράξει κάτι τέτοιο, επιτρέπεται στην τέως σύζυγο να εισέλθει στο σπίτι του και να μεταβιβάσει στον εαυτό της όλη την προίκα της δεύτερης συζύγου, ως αποζημίωση για τη ζημιά που υπέστη.

(CT 3.16.1)

Είναι ενοχλητικό να βλέπεις πως μόνο οι «διεφθαρμένες επιθυμίες» μπορούσαν να κάνουν μια γυναίκα να επιζητήσει να

χωρίσει το σύζυγό της για εξωσυζυγικές σχέσεις, για κακομεταχείριση εξαιτίας του οινοπνεύματος, ή για χαρτοπαξιά, αφού όλα αυτά (παραμερίζοντας τα συναισθήματά της) μπορούσαν να προκαλέσουν σοβαρή ζημία στην οικογενειακή περιουσία και να θέσουν την ίδια και τα παιδιά της σε κίνδυνο (δες Shaw 1987:31 για τη βία που ήταν απόρροια του οινοπνεύματος). Όμως ο Κωνσταντίνος πιθανόν μίλησε περισσότερο εκ μέρους της ύστερης ρωμαϊκής δημόσιας γνώμης, θεωρώντας όλα αυτά ως συνηθισμένα σφάλματα ενός συζύγου και κάνοντας ένα διαχωρισμό μεταξύ των εξωσυζυγικών σεξουαλικών δραστηριοτήτων του άνδρα και της γυναίκας. Εντούτοις, ο νόμος αποτελεί ένα έξοχο δείγμα σχεδιασμού. Η μοιχεία, η ανθρωποκτονία και η μαγεία αποτελούσαν μείζονα εγκλήματα τα οποία έπρεπε να καταγγέλλονται και δεν ήταν δυνατό να αμνηστευθούν· όμως φυσικά κανείς δεν μπορεί να ισχυρισθεί ότι ήταν τα μοναδικά (MacMullen 1986b: 157). Μια medicamentaria (το λατινικό αντίστοιχο του ελληνικού φαρμακεύτρια) χρησιμοποιούσε ύποπτα φάρμακα και πιθανώς ξόρκια, όμως ο σκοπός της μπορούσε να είναι στιδήποτε, από το φόνο διά της εκτρώσεως μέχρι τη θεραπεία της στειρότητας ή τη λύση του προβλήματος της χωρίς ανταπόκριση αγάπης (δες παρακάτω, Παρ. 3.5). Επιπλέον, οι ποινές δεν είναι σαφείς. Τι ακριβώς συμβαίνει με την περιουσία η οποία δεν αποτελεί ούτε προίκα, ούτε μέρος της συζυγικής στέγης; Και, το πιο σημαντικό απ' όλα, ο νόμος αναφέρεται μόνο στο μονομερές διαζύγιο, στην αποστολή δηλαδή της ανακοινώσεως του *re-pudium*, ή υπαινίσσεται το τέλος του διαζυγίου διά της συναινέσεως;

Δεν γνωρίζουμε το σκοπό του Κωνσταντίνου. Ως χριστιανός αυτοκράτορας, απευθυνόμενος στο χριστιανό έπαρχο Αβλάβιο, μπορεί να επιζητούσε να θέσει ένα τέλος στο «εύκολο διαζύγιο», ιδιαίτερα αν γνώριζε πως ο Αβλάβιος είχε προσφάτως αναγκαστεί να ασχοληθεί με μερικά επιπόλαια διαζύγια. Όταν ο ειδικολάτρης αυτοκράτορας Ιουλιανός τροποποίησε το νόμο, πιθανόν το 363, μαθαίνουμε ότι οι γυναίκες χειρίζονταν με κακό τρόπο τη νέα τους ελευθερία: «Πριν από το διάταγμα του Ιουλιανού, οι γυναίκες δεν μπορούσαν να χωρίσουν τους συζύγους τους· όμως όταν ανήλθε αυτός στην εξουσία, άρχισαν να κά-

νουν αυτό που προηγουμένως δεν δύνονταν: άρχισαν να χωρίζουν τους συζύγους τους κατά τις καθ' ημέραν ορέξεις τους [licenter]» (Ambrosiaster, Questions on the Old Testament and the New Testament 115. 12, PL 35.2348-9). Ο χριστιανός αυτός συγγραφέας του τέλους του τετάρτου αιώνας (που είναι γνωστός ως Ambrosiaster γιατί τα έργα του αποδίδονταν άλλοτε στον Αμβρόσιο Μεδιολάνων: Hunter 1989: 284-7), υπεραπλούστευσε το νόμο του Κωνσταντίνου και πιθανόν έκανε το ίδιο και με αυτόν του Ιουλιανού. Ο Ιουλιανός επέστρεψε κατά πάσα πιθανότητα στο κλασικό δίκαιο, το οποίο στόχευε να ρυθμίσει τα οικονομικά μόνο προβλήματα του διαζυγίου: είναι γνωστό πως επικύρωσε τις κλασικές αρχές περί της εποχέσεως της προίκας (CT 3.13. 363 μ.Χ.). Αν τα πράγματα έχουν έτσι, θα μπορούσαν κάλλιστα να υπάρχουν διαζύγια «κάθε μέρα» από γυναίκες που είχαν υποφέρει ζώντας κάτω από τον Κωνσταντινείο νόμο. Όμως η ελευθερία τους δεν κράτησε πολύ.

Το 421 (CT 3.16.2) οι Κωνσταντινείες ποινές τέθηκαν (πάλι) σε εφαρμογή, αλλά τροποποιημένες. Έπρεπε να διασαφηνισθεί κατά πόσον μια γυναίκα που επιθυμούσε το διαζύγιο, δεν το επιζητούσε μόνο για τον επονειδιστο λόγο ότι ήθελε να παντρευτεί κάποιον άλλον. Μια πλούσια κλίμακα ποινών μάς λέει τι απαιτούσε η κοινή γνώμη να υποφέρει μια γυναίκα. Αν δεν είχε λόγο για το διαζύγιο, έχανε την προίκα και τα γαμήλια δώρα, αποπεμπόταν και δεν μπορούσε να ξαναπαντρευτεί. Αν παραπονήσιονταν για «ελαττώματα του χαρακτήρα και συνηθισμένα σφάλματα» —δεν μαθαίνουμε ποια μπορεί να ήταν αυτά— δεν εκδιωκόταν στην πραγματικότητα. Αν μπορούσε να αποδείξει σοβαρά παραπτώματα (πάλι μη κατονομαζόμενα), μπορούσε να κρατήσει την προίκα και τα δώρα και να ξαναπαντρευτεί, όμως μετά από μια πεντάχρονη περίοδο, για να καταστήσει σαφές ότι χώρισε «από απέχθεια για το σύζυγό της μάλλον παρά από επιθυμία για κάποιον άλλον άνδρα».

Ο νόμος δεν τηρεί, φυσικά, ίσες αποστάσεις. Αν ένας άνδρας χωρίσει τη γυναίκα του χωρίς αιτία, εκείνη πράγματι κρατά την προίκα της και τα δώρα και μπορεί να ξαναπαντρευτεί μετά από ένα χρόνο, ενώ αντιθέτως εκείνος δεν μπορεί. (Η καθυστέρηση ενός χρόνου, η οποία παρουσιάζεται και σε άλλους νόμους,

υφίσταται για να παράσχει χρόνο για τη γέννηση τυχόν κληρονόμου του τέως συζύγου: Nov. J. 22.6. 535 μ.Χ.). Όμως αν είναι θέμα χαρακτήρα, και όχι παραπτώματος, ο σύζυγος που χωρίζει ξεμπερδεύει πολύ πιο εύκολα. Αυτή τη φορά γνωρίζουμε ποια σφάλματα εξετάζονται: η κατοπινή ερμηνεία του νόμου ορίζει πως «αν, όπως συμβαίνει συχνά, η γυναίκα αποτύχει να ευχαριστήσει το σύζυγό της εξαιτίας της επιπολαιότητας του χαρακτήρα της». («Υποθέστε πως κάποιος σύζυγος είναι μετριότητας αλλά η γυναίκα του είναι κακοήθης, επικριτική, φλύαρη, σπάταλη — το σύνθημα λάθος των γυναικών»: Ιωάννου Χρυσόστομου, Περί Παρθενίας 40, PG 48. 562). Ο άνδρας χάνει την προίκα αλλά όχι τα γαμήλια δώρα και μπορεί να ξαναπαντρευτεί μετά από δύο χρόνια. Αν υπάρχουν σοβαρά παραπτώματα (μη κατονομαζόμενα), πρέπει να κάνει μήνυση και αποκτά άμεσα την προίκα, τα δώρα και το δικαίωμα να ξαναπαντρευτεί. Δεν γνωρίζουμε ακόμα κατά πόσον το συναινετικό διαζύγιο επιτρεπόταν.

Ο Θεοδόσιος ο Β΄, που είχε (θεωρητικά) εγκρίνει αυτό το νόμο, άλλαξε γνώμη δύο φορές. Την πρώτη απόπειρά του χαρακτήριζε μια επιστροφή στο κλασικό δίκαιο, που απέβλεπε στην οικονομική ασφάλεια των παιδιών (Near. Θεοδ. 12, 439 μ.Χ.): γι' αυτό το λόγο, έλεγε, το διαζύγιο δεν μπορούσε να είναι συναινετικό, αλλά θα έπρεπε να υπάρχει μια επίσημη αναγγελία (repudium). Αυτός ο νόμος δεν δημοσιεύτηκε στη δυτική αυτοκρατορία μέχρι το 449· ένα χρόνο αργότερα ο Θεοδόσιος επανήλθε στη διάκριση μεταξύ του εύλογου και αδικαιολόγητου διαζυγίου (CJ 5.17.8). Ίσως υπήρξαν μερικές δύσκολες περιπτώσεις. Αναγνώρισε περισσότερες αιτίες για το δικαιολογημένο διαζύγιο απ' ό,τι ο προηγούμενος νόμος. Ο κατάλογος των παραπτωμάτων είναι μακρύτερος και οι λόγοι που είχε μια γυναίκα συμπεριλαμβάναν τώρα τη χυδαία απιστία του συζύγου της: «συνουσία με μη αγνές γυναίκες, περιφρονώντας έτσι το σπίτι του, μπροστά στα ίδια τα μάτια της, πράγμα που εξοργίζει ιδιαίτερα τις αγνές γυναίκες». Η άσκηση συζυγικής βίας επέτρεπε παρομοίως στη γυναίκα να ξαναπάρει την προίκα της και να ξαναπαντρευτεί μετά από ένα χρόνο. Οι λόγοι που είχε στη διάθεσή του ένας άνδρας συμπεριλαμβάναν την επιρροή της συζύ-

γου του να πάει, παρά τη θέλησή του ή εν αγνοία του, στο τσίρκο, στο θέατρο ή στην αρένα. Τέτοια μέρη ήταν ανάρμοστα στην καλύτερη περίπτωση και επικίνδυνα στη χειρότερη: ο Ιουστινιανός (Nov. J. 22,15, 535 μ.Χ.) όρισε ως απαράδεκτα τα παιχνίδια και τα στοιχήματα κατά τους αγώνες μεταξύ ανδρών και θηρίων (MacMullen 1986a:329) και ο Προκόπιος παρατήρησε (Wars 1.24.6) πως οι γυναίκες που αδυνατούσαν να παρακολουθήσουν τις ομάδες των Γαλάζιων και των Βένετων στους αγώνες αρματοδρομιών στην Κωνσταντινούπολη, έλαβαν ενεργό μέρος στις εξεγέρσεις που ξεκίνησαν από τους οπαδούς αυτών των ομάδων. Το να πηγαίνουν σε γλέντια μαζί με άνδρες που δεν ήταν συγγενείς τους, ή να μένουν έξω κατά τη διάρκεια της νύχτας χωρίς εύλογη αιτία, ήταν επίσης απαγορευμένο: τέτοια πράγματα θα προξενούσαν το δίχως άλλο αμφιβολίες για την αγνότητα μιας γυναίκας. Μια γυναίκα που χώριζε χωρίς αιτία, έχανε την προίκα και τα δώρα και αναγκαζόταν να περιμένει πέντε χρόνια για να ξαναπαντρευτεί ένας άνδρας που χώριζε χωρίς εύλογη αιτία απλά έχανε την προίκα και τα δώρα.

Ο νόμος για το διαζύγιο εξακολούθησε να τροποποιείται με τέτοια συχνότητα, η οποία δίνει την εντύπωση πως υπήρχαν δυνατές συναισθηματικές τοποθετήσεις και μεγάλη διάσπαση γνώμων. Λίγο μετά το θάνατο του Θεοδοσίου του Β', ο νόμος του τού 449 καταργήθηκε χάριν της επιστροφής του νόμου του 421 (Neap. Val. 35.11, 452 μ.Χ.). Αυτό σήμαινε λιγότερους λόγους για το δικαιολογημένο διαζύγιο και πιθανώς ότι (Bagnall 1987:45) το συναινετικό διαζύγιο απαγορευόταν στη δυτική αυτοκρατορία: στην ανατολική αυτοκρατορία επιτρεπόταν, και το 497 ο Αναστάσιος μείωσε την πενταετή περίοδο αναμονής σε ένα χρόνο, αν ένα αβάσιμο διαζύγιο ήταν συναινετικό (CJ 5.17.9). Ο Ιουστινιανός αρχικά διατήρησε την αρχή του συναινετικού διαζυγίου και πρόσθεσε νέους λόγους για ένα δικαιολογημένο διαζύγιο. Μια γυναίκα μπορούσε να χωρίσει, αν ο σύζυγός της ήταν ανίκανος σεξουαλικά για δύο χρόνια (CJ 5.17.10-11, 528 μ.Χ.): μια κατοπνή διόρθωση (Nov. J. 22.6, 535 μ.Χ.) ανεβάζει το όριο στα τρία χρόνια, γιατί υπήρχαν περιπτώσεις ανδρών που αποδείχτηκαν ικανοί να αποκτήσουν παιδιά μετά από σεξουαλική ανικανότητα δύο ετών. Ένας άνδρας μπορούσε

να χωρίσει γιατί η γυναίκα του είχε αποπειραθεί να πρκαλέσει έκτρωση ή γιατί είχε πάει στα λουτρά, από λάγνα διάθεση, μαζί με άλλους άνδρες ή γιατί επιθυμούσε άλλο γάμο ενώ ήταν ακόμη παντρεμένη μαζί του. Αυτές οι αιτίες διαζυγίου λέγεται πως αντλούνταν από παλαιότερους νόμους. Πολλές από τις κατοπινές βελτιώσεις (Nov. J. 22, 535 μ.Χ.) συγκεντρώνουν και αναθεωρούν τη νομοθεσία περί του γάμου: επικυρώνουν τις αρχές ότι ο γάμος γίνεται διά της αμοιβαίας συγκατάθεσης και των δύο συντρόφων (όχι εξαιτίας της προίκας) και ότι οποιοσδήποτε δεσμός δημιουργείται από ανθρώπους, δύναται και να λυθεί από αυτούς. Δεν υπάρχει η ιδέα ότι το διαζύγιο ή ο επόμενος γάμος αντιτίθενται προς τη χριστιανική διδασκαλία. Θα πρέπει και τα δύο μέρη να αποφασίσουν (όπως αρμόζει σε χριστιανούς) να διαγουν μια ζωή αγνότητας, αφού θεωρούνται ως νεκροί όσον αφορά στα σαρκικά και αφού οι οικονομικές συμφωνίες ισχύουν εφ' όρου ζωής.

Όμως αργότερα ο Ιουστινιανός επέφερε δραστικές αλλαγές στο νόμο περί διαζυγίου. Σύμφωνα με το διάδοχο του Ιουστινιανού (Nov. J. 140, 566 μ.Χ.), σκεφτόταν και αποφάσιζε για όλα αυτά με βάση την ισχυρή του αποφασιστικότητα παρά την αδυναμία των άλλων ανθρώπων. Το 542 (Nov. J. 117,8-9) εξέθεσε πάλι τους λόγους για το μονομερές διαζύγιο. Έναν άνδρα μπορούσε τώρα να τον χωρίσει η γυναίκα του γιατί επέμενε να μένει, μετά από επανειλημμένες προειδοποιήσεις, με μιαν άλλη γυναίκα στην ίδια πόλη: αυτό υποδήλωνε ότι τη μεταχειριζόταν ως παλλακίδα, πράγμα που δεν επιτρεπόταν ενόσω είχε γυναίκα. Η βίαση συμπεριφορά προς τη σύζυγο, η οποία εθεωρείτο ως δεδομένη στη γενέτειρα του Αυγουστίνου (Εξομολογήσεις 9.9, PL 32.772) δεν αποτελούσε λόγο διαζυγίου, αλλά επέφερε μια βαρεία χρηματική ποινή (Nov. J. 117.14). Το συναινετικό διαζύγιο απαγορευόταν εκτός (αυτόθι 12) αν υπήρχε κοινή συμφωνία εισόδου στη μοναστική ζωή. Μια γυναίκα που απαρνιόταν τον άνδρα της χωρίς αιτία (αυτόθι 13) στελνόταν σε μοναστήρι. Αφού ο Ιουστινιανός το θεωρούσε λανθασμένο (Nov. J. 127.4, 548 μ.Χ.) να υπάρχουν διαφορετικές ποινές για τους άνδρες και διαφορετικές για τις γυναίκες, ένας μεταγενέστερος νόμος (Nov. J. 134.11, 556 μ.Χ.) προέβλεπε πως ο άνδρας που απαρνιόταν τη

γυναίκα του χωρίς λόγο, στελνόταν σε μοναστήρι και, ακόμα κι ένα ζεύγος που είχε συμφωνήσει να χωρίσει χωρίς λόγο, στέλνονταν σε μοναστήρι, φυσικά ανδρικό και γυναικείο αντίστοιχα. Αυτούς τους νόμους ακύρωσε ως όφειλε ο Ιουστίνος ο Β΄ (Nov. J. 140, 566 μ.Χ.), που έλεγε ότι οι άνθρωποι βιώνουν δυστυχώς, δυστυχιμένους γάμους οι οποίοι δεν προσφέρουν επίσημους λόγους διαζυγίου. Γι' αυτό επέστρεψε στο αρχαίο δίκαιο και επέτρεψε το συναινετικό διαζύγιο.

Τι μπορούμε να εξάγουμε απ' αυτήν την εκπληκτική διαδοχή περιορισμών και παραχωρήσεων; Θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι οι αυτοκράτορες, που είχαν χριστιανικές αρχές, προσπάθησαν να δυσκολέψουν το διαζύγιο, αλλά εμποδίστηκαν επανειλημμένως από τη σκληροκαρδία των υπηκόων τους, ή πιθανώς από την επιμονή τους πως θα έπρεπε να συνεχιστεί η παραδοσιακή ελευθερία στο διαζύγιο; Αυτό όμως δεν λεγόταν εκείνη την εποχή. Ο χριστιανικός κλήρος έλεγε πως ο ανθρώπινος νόμος αποτυγχάνει να συναντηθεί με τις χριστιανικές ηθικές επιταγές και οι χριστιανοί δεν θα πρέπει να θεωρούν πως έχουν το δικαίωμα να ζουν σύμφωνα μ' αυτόν. Οι χριστιανοί αυτοκράτορες δεν ισχυρίζονταν πως νομοθετούν ευρισκόμενοι σε συμφωνία με τις χριστιανικές αρχές. Οι πρόλογοι του Ιουστινιανού στον Πανδέκτη επικαλούνται τη βοήθεια του Θεού για το βαρύ έργο, όμως ο Ιουστινιανός δεν εκφράζει την πρόθεση να ξαναγράψει το νόμο σύμφωνα με τη χριστιανική διδασκαλία. Για να εξηγήσει ειδικές αλλαγές στο δίκαιο, επικαλείται μερικές φορές τη ρωμαϊκή παράδοση (μη χριστιανική) έναντι των βαρβαρικών εθίμων και προσφεύγει στο νόμο του Θεού και στα γεγονότα της Φύσης (Maas 1986), αλλά η συχνότερη εξήγηση για κάποια αλλαγή είναι ότι ο υπάρχων νόμος είναι ασαφής και άδικος. Όμως, φυσικά, αποτελεί υπεραπλούστευση να λέμε πως οι νόμοι φτιάχτηκαν από χριστιανούς αυτοκράτορες. Μερικοί νομομαθείς (ειδικά ο Τριβωνιανός) δεν ήταν χριστιανοί, ακόμα κι αν υπηρέτησαν ένα χριστιανό αυτοκράτορα: το παραδοσιακό ρωμαϊκό δίκαιο είχε δημιουργηθεί για μη χριστιανικό πληθυσμό και ο νόμος έπρεπε ακόμη να εφαρμόζεται και σε μη χριστιανούς.

Ο νόμος περί του διαζυγίου, ακόμα και στην πιο περιοριστι-

κή του μορφή, απέτυχε να συναγωνισθεί την αυστηρότητα της χριστιανικής διδασκαλίας. Ο Βασίλειος Καισαρείας συμπεραίνει, αν και με κάποια ανησυχία, ότι η εκκλησιαστική παράδοση δεν επιτρέπει σε μια σύζυγο να απαρνηθεί τον άνδρα της για κανέναν απολύτως λόγο (Επιστολή 188. 9, PG 32:677·δες παρακάτω, Παράγραφ. 2.4). Ο Αυγουστίνος έκρινε (Περί του καλού του γάμου 7, PL 40. 378) ότι ακόμα κι ένας άνδρας που χωρίζει τη γυναίκα του για μοιχεία, η οποία επιφέρει καίριο πλήγμα στον υπάρχοντα γάμο, απαγορεύεται να ξαναπαντρευτεί πριν το θάνατό της. Ο Ιερώνυμος επιβεβαίωνε την ίδια αρχή για μια γυναίκα που εγκαταλείπει το σύζυγό της. «Όσο ο άνδρας ζει, ακόμη κι αν είναι μοιχός, σοδοί, και διακατέχεται απ' όλα τα είδη των κακιών και εγκαταλείπει από τη γυναίκα του εξαιτίας των παραπτώματων του, δεν ακολουθεί ακόμη να είναι άνδρας της, γιατί δεν μπορεί να παντρευτεί άλλον» (Επιστολή 55.3, PL 22.563). Η Σύνοδος της Καρθαγένης το 407 θεώρησε εύλογο να κάνει κάποια έκκληση στη νομοθεσία ώστε να παρεμποδίσει τον επόμενο γάμο ακόμα και στην περίπτωση ενός εγκαταλειμμένου συζύγου (CCL 149.218), αλλά δεν το κατόρθωσε.

Ίσως θα πρέπει να συμπεράνουμε, αφενός, ότι το κλασικό δίκαιο για το διαζύγιο θα παρέμενε αναλλοίωτο αν δεν υπήρχαν χριστιανοί αυτοκράτορες, αλλά, αφετέρου, πως ένας μη χριστιανικός, ή μόνο κατ' όνομα χριστιανικός πληθυσμός δεν θα μπορούσε να ζήσει ακολουθώντας μόνο τη χριστιανική διδασκαλία. Οι χριστιανικές αρχές δεν ήταν ο μοναδικός παράγοντας στις νομικές αλλαγές: άλλα ήταν τα γενικά αποδεκτά δεδομένα της κόσμιας συμπεριφοράς, ειδικά από τις γυναίκες, τα οποία αποκαλύπτονται στα αίτια για το δικαιολογημένο διαζύγιο: ήταν η ανάγκη να προστατευτούν οι γενέθλιες οικογένειες, τα παιδιά και οι ίδιοι οι σύντροφοι στο γάμο σε μια από τις μείζονες οικονομικές συναλλαγές της ζωής, καθώς και η φυσική απόφαση των ανθρώπων να μη συνεχίσουν ένα γάμο που απεχθάνονται. Όμως, όπως επιβεβαιώνει το δίκαιο και στον εικοστό αιώνα, ήταν πάντοτε βέβαιο πως θα υποφέρει κάποιος.

2

ΑΝΟΧΗ, ΑΠΑΓΟΡΕΥΣΗ ΚΑΙ ΠΡΟΣΤΑΣΙΑ

Το κράτος έπρεπε να επιδείξει μέριμνα για τη μεταβίβαση της περιουσίας κατά το γάμο και συνεπώς για τον τερματισμό του γάμου με το διαζύγιο. Μεριμνούσε ακόμη και για άλλες πλευρές της γυναικείας εμπειρίας. Οι γυναίκες μπορεί να γεννούσαν παιδιά εκτός ή εντός των πλαισίων του γάμου, των οποίων το δικαίωμα να κληρονομήσουν αμφισβητείτο. Μπορεί να έπεφταν θύματα βιασμού ή αποπλανήσεως: αυτό μπορούσε να απομακρύνει εντελώς τις πιθανότητες τους να παντρευτούν, ή να μειώσει σοβαρά την ιοχύ των πατεράδων τους να επιλέξουν γι' αυτές ένα σύζυγο, ή, αν ήταν ήδη παντρεμένες, να κάνει τον κόσμο να αναρωτιέται αν κάποιο από τα παιδιά τους ήταν νόμιμο. Μπορεί να αρνούσαν τον γάμο ή ένα νέο γάμο και να επέλεγαν την αγαμία: και μπορεί, ακόμα και αν παντρεύονταν, να απέφευγαν να γεννήσουν παιδιά στους συζύγους τους. Για άλλη μια φορά, όλα αυτά δεν αποτελούν απλά οικονομικά ζητήματα, ή ακόμη πατριαρχικές απόπειρες να διατηρηθεί ο έλεγχος πάνω στις γυναίκες και στην περιουσία. Το όψιμο ρωμαϊκό δίκαιο εκφράζει συχνά το ενδιαφέρον του για την αισθητή αδυναμία των γυναικών και επιζητεί να τις προστατεύσει από τη σωματική και την οικονομική εκμετάλλευση.

Οι εξωσυζυγικές σχέσεις ήταν πολύ πιθανόν να προκαλέσουν προβλήματα. Ο ελληνορωμαϊκός πολιτισμός είχε ανέκαθεν αποδεχθεί κάποιες σεξουαλικές σχέσεις εκτός του γάμου. Μερικές σταθερές, μη συζυγικές σχέσεις δεν ήταν μόνο κοινωνικά αποδεκτές αλλά και αναγνωρίζονταν από το νόμο ως παλλακεία. Όμως υπήρχε άλλος νόμος για τους άνδρες και άλλος για τις

γυναίκες. Ένας άνδρας, ακόμα κι αν ήταν παντρεμένος, μπορούσε να κάνει χρήση πορνών ή σκλάβων (και των δύο φύλων) χωρίς τιμωρία — εκτός κι αν ο σκλάβος δεν του ανήκε και ο κάτοχος διαμαρτυρόταν. Η απιστία του γινόταν λόγος διαζυγίου μόνο στην περίπτωση που απειλούσε την ιδιότητα της συζύγου του ως οικοδέσποινας. Όμως αν μια παντρεμένη ή μια γυναίκα της παντρείας είχε μια εξωσυζυγική σεξουαλική σχέση με έναν άνδρα, αυτή και ο σύντροφός της τιμωρούνταν αυστηρά, αφού οποιαδήποτε αμφιβολία για την αγνότητά της δημιουργούσε αμφιβολίες και για τη νομιμότητα των παιδιών της. (Δεν υπήρχε σχεδόν καμιά αναφορά για γυναίκες που επέλεγαν σύντροφο του ίδιου φύλου: δες παρακάτω, Παράγραφ. 3.7). Συνεπώς, μια παντρεμένη γυναίκα θεωρείτο μοιχαλίδα αν είχε οποιονδήποτε άλλον αρσενικό σεξουαλικό σύντροφο εκτός από το σύζυγό της: ενώ αντιθέτως ένας άνδρας ήταν μοιχός, είτε ήταν παντρεμένος είτε όχι, μόνο αν η ερωτική σύντροφός του ήταν κάποια παντρεμένη γυναίκα.

Η χριστιανική διδασκαλία απαιτούσε πίστη μέσα στο γάμο και αγνότητα έξω απ' αυτόν και για τα δύο φύλα. Πολλοί ειδωλολάτρες ηθικολόγοι συμφωνούσαν, υποστηρίζοντας ότι η σεξουαλική επιθυμία είναι βλαπτική για την ψυχή, και ότι θα πρέπει να ικανοποιείται μόνο για τη γέννηση νόμιμων παιδιών. Οι γυναίκες, λεγόταν, πρέπει να είναι αγνές: οι άνδρες, όντας από κάθε άποψη το ισχυρότερο φύλο, δεν θα πρέπει να ενδίδουν σε εκείνες τις επιθυμίες που θα περίμεναν από τις γυναίκες να αντισταθούν. Όμως τα δύο μέτρα και τα δύο σταθμά της σεξουαλικής ηθικής εξακολούθησαν να υπάρχουν μεταξύ των λιγότερο πνευματικών ανθρώπων. Οι νομοθέτες απεύθυναν ευκαιριακές κατηγορίες, όμως ο νόμος ενδιαφερόταν κυρίως να διασφαλίσει το γεγονός ότι η περιουσία έπεφτε στα χέρια των νομίμων κληρονόμων.

2.1. Πόρνες και ηθοποιοί

Αφού δεν υπήρχε βεβαιότητα για τον πατέρα των παιδιών μιας πόρνης, δεν υπήρχε συνακόλουθα και έγκυρος γάμος με

μία πόρνη, ή με μία γυναίκα του είδους εκείνων των διασκεδάσεων οι οποίες, τότε, όπως και τώρα, οδηγούσαν στην πορνεία. Οι γυναίκες ηθοποιοί, όπως και οποιαδήποτε γυναίκα είχε κάποια δημόσια ζωή, θεωρείτο ως δεδομένο πως ήταν διαθέσιμες ως σεξουαλικοί σύντροφοι. Ένας νόμος του Κωνσταντίνου (CT 9.7.1. 326 μ.Χ.) διέκρινε την ιδιοκτήτρια μιας ταβέρνας, που ενδεχομένως μπορούσε να επιλέξει να ζήσει μια ευσπόλητη ζωή, από μια σεβιτόρα, που ενδεχομένως δεν μπορούσε. Ένας άνδρας δεν μπορούσε να παντρευτεί μια σεβιτόρα, και αν είχε συνουσία μαζί της (ή με οποιαδήποτε άλλη γυναίκα της αυτής κατηγορίας), δεν μπορούσε να στηριχθεί κατηγορία για παράνομη σεξουαλική σχέση (*stuprum*), κατηγορία που ίσχυε μόνο όταν η γυναίκα ήταν της παντρειάς ή οιονεί παντρεμένη, ως παλλακίδα (Gardner 1986:124). Οι άλλες ήταν «εκείνες για τις οποίες δεν διατυπωνόταν το *stuprum*». Δεν είναι σαφές κατά πόσο μπορούσαν να έχουν οποιαδήποτε νομική αποκατάσταση μετά από ένα βιασμό, εκτός αν μπορούσαν να κάνουν μήνυση για κακώσεις που είχαν υποστεί.

Οι χριστιανοί αυτοκράτορες πριν από τον Ιουστινιανό έκαναν πολύ λίγες προσπάθειες για να αλλάξουν την κατάσταση (Beaucamp 1990:121-32). Αλληπάλληλοι νόμοι (CT 15.7) απαγόρευαν στις ηθοποιούς, ή στις κόρες τους, να αφήσουν το επάγγελμά τους, εκτός αν προσηλυτίζονταν στο χριστιανισμό, πράγμα που θα συνεπαγόταν από τότε και στο εξής αυστηρή σεξουαλική ηθική. Ίσως, αφού πια δεν ήταν ηθοποιοί, να μπορούσαν τότε να παντρευτούν: ο Ιουστινιανός το κατέστησε σαφές (Neap. J. 117.6, 542 μ.Χ.) ότι μπορούσαν. Έχοντας ο ίδιος —προκαλώντας τόσο σάλο— παντρευτεί μια ηθοποιό, κατόπιν ειδικής νομοθετικής ρυθμίσεως ώστε να παρακάμψει το κοινωνικό χάσμα, διακήρυξε ότι ο νόμος, όπως και το έλεος του Θεού, αναγνωρίζει τη δυνατότητα μετανοίας: οι τέως ηθοποιοί μπορούν να εξαλείψουν την κηλίδα της προηγούμενης ζωής τους (CJ 5.4.23, c. 530 μ.Χ.). Όταν ταξινόμησε τους υπάρχοντες νόμους για τα σεξουαλικά παραπτώματα (CJ 9.13, 528 μ.Χ.), δεν έκανε καμιά αναφορά στην κατηγορία «εκείνων για τις οποίες δεν διατυπώνεται το *stuprum*»: οι ποινές διέφεραν σύμφωνα με την κοινωνική θέση της γυναίκας, εντούτοις ένας άνδρας μπορούσε

να εκτελεστεί για την απαγωγή (*raptus*, δες παρακάτω) ακόμα και μιας γυναίκας σκλάβας. Θα έπρεπε κάποιος να ενδιαφερθεί αρκετά ώστε να αναλάβει νομική δράση εξ ονόματός της, αλλά σε τελευταία ανάλυση κάτι τέτοιο ήταν δυνατόν.

Χωρίς να υποθέσουμε ότι ο Ιουστινιανός, ή η σύζυγός του η Θεοδώρα, σχεδίασαν προσωπικά τη σχετική νομοθεσία, μπορούμε να λάβουμε υπόψη τη γνώση της Θεοδώρας για τις συνθήκες διαβίωσης τέτοιων γυναικών (Hoporé 1978:9-12). Μπορεί η Θεοδώρα να μην είχε όλη την απαιτούμενη πείρα, για την οποία μας διαβεβαιώνει ο ιστορικός Προκόπιος, ο οποίος λέει (Ανέκδοτα 9.1-30)* ότι από την παιδική της ηλικία μέχρι και την ωριμότητα επιδεικνυόταν στο λαό της Κωνσταντινούπολης σχεδόν γυμνή, ότι ασχολείτο με την αποκάλυπτη σεξουαλική παντομίμα και ότι είχε πολλές σεξουαλικές σχέσεις, όμως έμαθε να αποφεύγει την εγκυμοσύνη. Ο Προκόπιος αντιπαθούσε τη Θεοδώρα και συμμεριζόταν τη φιλολογία που είχε αναπτυχθεί για τις κακοήθεις γυναίκες (Fisher 1978· Averil Cameron 1986· κεφ. 5). Όμως η Θεοδώρα πιθανόν γνώριζε τη φτώχεια και την άγνοια που εξανάγκαζαν τα κορίτσια που ήταν μόλις και μετά βίας 10 ετών να βγουν στην πορνεία (Nov. J. 14.1, 535 μ.Χ.), παρασυρμένα από τις υποσχέσεις των γονιών τους για ρούχα και τροφή. (Το ίδιο συμβαίνει ακόμα, σε χώρες όπου ο λαός είναι τόσο φτωχός όσο ήταν στις αγροτικές περιοχές της αυτοκρατορίας του Ιουστινιανού). Μια ολοκληρωτική απαγόρευση της πορνείας (επιχειρήθηκε από το Λέοντα τον Α': CJ 11.41.7, c 460 μ.Χ.) ήταν προφανώς ανέφικτη. Ο Θεοδοσίος είχε κάνει προσπάθειες (CT 15.8.2, 428 μ.Χ.) να σταματήσει τους πατεράδες ή τους κατόχους σκλάβων να επωφελούνται από την πορνεία των θυγατέρων και των σκλάβων τους και ο Ιουστινιανός (Nov. J. 14.1, 535 μ.Χ.) προσπάθησε να σταματήσει με κάποιο

* Τα «Ανέκδοτα» αποτελούν ένα έργο δριμείας κριτικής που ασκεί ο Προκόπιος εναντίον του Ιουστινιανού και της Θεοδώρας. Τα έγραψε γύρω στο 550 και στη Δύση αποκαλούνται συνήθως *Historia Arcana*, δηλ. Μυστική Ιστορία. Την ίδια ονομασία έχει και το αγγλικό κείμενο του Clark *Secret History*. (Σ.τ.Μ.)

τρόπο τον εξαναγκασμό ή την εξαπάτηση των γυναικών ώστε να εισέλθουν στην πορνεία: μερικές πόρνες είχαν εξαναγκαστεί να ορκιστούν ή να υπογράψουν ένα συμφωνητικό, ώστε να δουλέψουν για ένα σωματέμπορο, και πίστευαν ότι ο νόμος θα το υποστήριζε. Ο Ιουστινιανός και η Θεοδώρα μετέτρεψαν ένα παλάτι σε ένα εξαιρετικά επιπλωμένο μοναστήρι για πρώην πόρνες και το ονόμασαν Μετάνοια (Προκόπιος, *Περί κτισμάτων* 1.9.2-9) ίσως, πάλι, δεν χρειάζεται να πιστέψουμε τον Προκόπιο όταν λέει (*Ανέκδοτα* 17.5-6) ότι μερικές απ' αυτές δραπέτευσαν ηθδώντας από κάποιο ύψος.

Στη χριστιανική μυθιστορία, η οποία είναι απόλυτα κατατοπιστική για την πορνεία, η σωσμένη πόρνη δεν παντρεύεται αλλά πηγαίνει στο άλλο άκρο, μιμούμενη την αυστηρότητα του ασκητή του οποίου η μη σεξουαλική αγάπη την έσωσε. Η πόρνη Πελαγία, που αρχικά τη βλέπουμε να είναι στολισμένη με μετάξια και κοσμήματα και να ιππεύει ένα άσπρο μουλάρι, σώζεται διά των προσευχών ενός ασκητή που αντιλαμβάνεται την αληθινή ομορφιά της ψυχής της: δίνει όλο τον πλούτο της στην Εκκλησία και αποδύεται σε μια ζωή νεκρώσεως των παθών. Η Μαρία, ανιψιά του ασκητή Αβραάμ, αποπλανάται, και μέσα στην απόγνωσή της αναζητά εργασία σε μια ταβέρνα η οποία είναι στην πραγματικότητα μπορντέλο· σώζεται από τον Αβραάμ, που παριστάνει τον πελάτη, και επιστρέφει σε μια ζωή αυστηρότητας. (Brock and Harvey 1987· Ward 1987).

2.2. Παλλακίδες και Σκλάβες

Νομικά τονιζόταν πως μια παλλακίδα δεν ήταν πόρνη: αν και ήταν ανύπαντρη, της αναγνωριζόταν ότι ανήκει σε ένα συγκεκριμένο άνδρα, έτσι ώστε τα παιδιά της μπορούσε να υποθεθεί ότι ήταν δικά του. Αυτή και τα παιδιά της, συνεπώς, είχαν μερικές αξιώσεις απ' αυτόν, αλλά δεν μοιράζονταν την κοινωνική του θέση και η ηθική τους απαίτηση για οποιοδήποτε μερίδιο της περιουσίας του έπρεπε να λάβει υπόψη τα δικαιώματα των νομίμων κληρονόμων. Ένας άνδρας ήταν πιθανότερο να επιλέξει να έχει μια παλλακίδα μάλλον παρά να ξαναπαντρευ-

τεί, ακριβώς για να αποφύγει να αυξήσει τον αριθμό των κληρονόμων του ή να δώσει στα παιδιά του μια μητριά. Σωηθιζόταν επίσης ένας νεαρός άνδρας να έχει μια παλλακίδα που θα αποπεμπόταν όταν εκείνος θα παντρευόταν.

Ο ρωμαϊκός νόμος αντιμετώπιζε, πράγματι, κάποια δυσκολία στο να διακρίνει μια (ελεύθερη) παλλακίδα από μια σύζυγο (Treggiari 1981), αφού μια συμφωνία συμβιώσεως, κατά την οποία η γυναίκα παρέμενε πιστή στον άνδρα και ο άνδρας επιθυμούσε να αναγνωρίσει τα παιδιά της, ήταν ακριβώς ό,τι συνιστούσε ένα γάμο. Η απουσία προίκας δεν αποδείκνυε πως δεν υφίστατο γάμος, γιατί οι φτωχές οικογένειες μπορεί να αδυνατούσαν να δώσουν προίκα. Έτσι απέμενε να ερευνηθεί κατά πόσον το ζεύγος είχε «συζυγική πρόθεση» – και τι συνέβαινε αν ο ένας είχε και ο άλλος όχι; Στην πράξη (Beaucamp 1990:266) αυτό που είχε σημασία ήταν η πρόθεση του άνδρα. Μερικές φορές η χαμηλή κοινωνική θέση της γυναίκας καθιστούσε απίθανο να τεθεί θέμα γάμου· τις περισσότερες φορές, η παλλακίδα ήταν στην πραγματικότητα μια σκλάβα, ή ανήκε σε μια από τις κατηγορίες των γυναικών που δεν μπορούσαν να συνάψουν έγκυρο γάμο. (Για περισσότερα δες Rousselle 1988: κεφ. 6· Beaucamp 1990: 296-307).

Το ρωμαϊκό δίκαιο δεν αποδεχόταν ότι μπορεί να έχει ένας άνδρας ταυτόχρονα μια παλλακίδα και μια σύζυγο, όμως η καθημερινή πρακτική ήταν λιγότερο αυστηρή. «Η γυναίκα σου έχει μόνο έναν άνδρα: γιατί εσύ θέλεις δύο γυναίκες; Απαντάς: Η γυναίκα-σκλάβα μου είναι η παλλακίδα μου. Θα αποπλανούσες ή μάλλον θα αποπλανούσα τη γυναίκα άλλου άνδρα, ή θα κατέφευγα σε μια κοινή γυναίκα; Δεν μπορώ να κάνω ό,τι μου αρέσει μέσα στο ίδιο μου το σπίτι.» (Αυγουστίνου, *Λόγος* 224.3, PL 38.1095). Η ελληνική παράδοση ήταν πιο εύκαμπτη από τη ρωμαϊκή όσον αφορά στην κοινωνική θέση μιας παλλακής (που μπορούσε κάλλιστα να είναι μια σεβάσμα γυναίκα προερχόμενη από μια οικογένεια πολύ φτωχή που δεν μπορούσε να την προικίσει) και επίσης στο κατά πόσον ήταν δυνατόν να είναι μια παλλακίδα και σύζυγος ταυτόχρονα. Ακόμα και στην περίπτωση αυτή, μια σύζυγος ή η οικογένειά της, ήταν πολύ πιθανόν να αντιτίθενται σε οποιαδήποτε συμφωνία η οποία μπορεί

να έθετε υπό αμφισβήτηση τη δική της θέση ως μητέρας των νομίμων κληρονόμων.

Η χριστιανική διδασκαλία δεν μπορούσε να αποδεχθεί την παλλακεία, όμως η ποιμαντική απάντηση ποίκιλε (δες παρακάτω) και οι χριστιανοί αυτοκράτορες είχαν να αντιμετωπίσουν την κοινωνία υπό το καθεστώς που τη βρήκαν. Δεν είναι σαφές αν έκαναν οποιαδήποτε προσπάθεια να εμποδίσουν την παλλακεία. Όταν βλέπουμε τον Κωνσταντίνο να νομοθετεί (CJ 5.26. 1, 326 μ.Χ.) ότι δεν επιτρέπεται να έχει κανείς ταυτόχρονα και σύζυγο και παλλακίδα, δεν χρειάζεται να υποθέσουμε ότι ο στόχος του ήταν να τερματίσει τις εξωσυζυγικές σχέσεις: επιβεβαίωνε μια αρχή του ρωμαϊκού δικαίου η οποία μπορεί να είχε παραμεληθεί στην ανατολική αυτοκρατορία. Επέτρεψε στους άνδρες που δεν είχαν νυμφευθεί τις παλλακίδες τους να το πράξουν, και νομιμοποίησε τα παιδιά τους: δυστυχώς, αυτός ο νόμος είναι γνωστός μόνο από την επανακύρωσή του στα 477 (CJ 5.27.5), και δεν γνωρίζουμε με βεβαιότητα το αρχικό πλαίσιο και τα όριά του.

Όταν ένας άνδρας δεν νυμφευόταν την παλλακίδα του — πράγμα που ήταν μια πολύ πιθανή έκβαση, αφού κατά πρώτο λόγο υπήρχαν κοινωνικά βάσιμοι λόγοι για να μην τη νυμφευθεί— γινόταν κάποια προσπάθεια να δώσει νομική προστασία σ' αυτήν και τα παιδιά της (Beaucamp 1990: 195-201). Στο κλασικό ρωμαϊκό δίκαιο, ένα παιδί που γεννιόταν εκτός γάμου δεν αποτελούσε μέλος της οικογένειας του πατέρα και δεν είχε δικαίωμα να κληρονομήσει, εκτός αν οριζόταν από τον πατέρα ως «εξωτερικός» κληρονόμος. Το μετα-κλασικό δίκαιο αμφιταλαντευόταν αν θα επέτρεπει στα νόθα παιδιά μια μικρή αναλογία από την περιουσία ή αν θα τα αποκλείσει ολοκληρωτικά, βασιζόμενο στο τι ενέργειες είχε κάνει ο πατέρας τους για να τα αναγνωρίσει (Wolff 1945). Ο Ιουστινιανός παρατηρούσε (Nov. J. 74.5, 538 μ.Χ.) ότι υπήρχαν άνδρες που μπορούσαν να ορκιστούν στο Ευαγγέλιο ή στην Εκκλησία, πως θα νυμφεύονταν μια γυναίκα: έπειτα όμως θα κουράζονταν απ' αυτήν και θα την απέπεμπαν. Κατέγραψε σε αρκετούς νόμους (ο πληρέστερος είναι η Nov. J. 89, 539 μ.Χ.) τις ποικίλες μεθόδους που είχε στη διάθεσή του ένας άνδρας για να αναγνωρίσει τα παιδιά των οποίων

τη μητέρα αδυνατούσε ή δεν επιθυμούσε να παντρευτεί. Αν ο άνδρας δεν είχε κάνει διαθήκη, ο Ιουστινιανός επέτρεπε (Nov. J. 89. 4-5, 539 μ.Χ.) στην παλλακίδα και τα παιδιά της να κληρονομήσουν ένα μέρος της περιουσίας, αλλά με πολύ περιοριστικούς όρους. Έπρεπε να αποδειχθεί ότι δεν υπήρχαν νόμιμοι κληρονόμοι και ότι ο άνδρας θεωρούσε τη γυναίκα ως παλλακίδα του, ζώντας μαζί της και αναλαμβάνοντας κάθε ευθύνη για τα παιδιά. Αν είχε σύζυγο ή άλλες ερωμένες, η γυναίκα που δεν την είχε παντρευτεί δεν μπορούσε να θεωρηθεί ως παλλακίδα του.

Μπορούσε, φυσικά, να συμβεί μια γυναίκα κατώτερης κοινωνικής θέσεως να πιστεue προσωπικά πως είναι σύζυγος αλλά να μην μπορούσε να το αποδείξει. Στο σημείο αυτό, ο Ιουστινιανός όρισε ότι, ακόμα κι αν δεν υπήρχε προίκα ούτε και υποστήριξη δι' εγγράφων, η «γαμική πρόθεση» είναι εκείνη που έχει σημασία (Nov. J. 22. 18, 535 μ.Χ.). Τα παιδιά μιας παλλακίδας μπορούσαν ακόμη να βρεθούν σε μειονεκτική θέση, αν αυτή επρόκειτο να παντρευτεί και να αποκτήσει νόμιμα τέκνα: ο Ιουστινιανός όρισε (CJ 6.57.5, 529 μ.Χ.) πως αν κατά την εποχή της παλλακείας της ήταν ελεύθερη καθώς και αναγνωρισμένη σύντροφος ενός ελεύθερου άνδρα, όλα τα παιδιά της μπορούσαν να την κληρονομήσουν. Αυτό δεν ίσχυε για μια γυναίκα υψηλής κοινωνικής θέσεως (*illustris*), η οποία δεν είχε ανάγκη να αποδεχθεί την παλλακεία. Αν είχε νόμιμα τέκνα και επίσης ένα παιδί, αγνώστου όμως πατρός, το νόθο παιδί δεν μπορούσε να την κληρονομήσει, αφού τέτοιες γυναίκες ήταν ιδιαίτερα δεσμευμένες να τηρούν την αγνότητα.

Σκλάβες

Ο φραγμός μεταξύ σκλάβου και ελεύθερου —ακόμα κι αν και οι δύο ήταν χριστιανοί και φίλοι αναμεταξύ τους— παρέμεινε ανυπέρβλητος. Ένας σκλάβος δεν μπορούσε να παντρευτεί γιατί, είτε ήταν άνδρας είτε ήταν γυναίκα, δεν είχε δικαιώματα πάνω στα παιδιά ή στην περιουσία και τελούσε υπό την εξουσία ενός ιδιοκτήτη. Οι καλοπροαίρετοι ιδιοκτήτες μπορεί να αναγνώριζαν τη συντροφική σχέση (*contubernium*) των σκλά-

βων τους και να απέφυγαν να χωρίζουν οικογένειες σκλάβων (Bradley 1991), όμως διατηρούσαν τα νομικά τους δικαιώματα. Ο Θεοδοσιανός Κώδικας (4.12) συγκεντρώνει τη νομοθεσία για το *senatusconsultum Claudianum* του πρώτου αιώνα (52 μ.Χ.), το οποίο υποστήριζε ότι μια ελεύθερη γυναίκα μπορούσε να συγκατοικεί με ένα σκλάβο αν είχε τη συγκατάθεση του κατόχου του, και ότι τα παιδιά (που κάτω από φυσιολογικές συνθήκες αποκτούσαν την κοινωνική θέση της μητέρας τους) θα ήταν σκλάβοι αν ο ιδιοκτήτης δεν είχε συγκατατεθεί, η γυναίκα έχανε κι αυτή την ελευθερία της. Το πλαίσιο μέσα στο οποίο δημιουργήθηκε αυτό το μέτρο είναι προφανώς ο μεγάλος πλούτος και η σπουδαιότητα ορισμένων σκλάβων στο σπιτικό του Ρωμαίου αυτοκράτορα, που τους καθιστούσε ευπρόσδεκτους συντρόφους ακόμα κι όταν ο γάμος δεν ήταν εφικτός. Ο επίσκοπος Ρώμης Κάλλιστος, στα μέσα του δεύτερου αιώνα, αναγκάστηκε ίσως να αντιμετωπίσει την ίδια κατάσταση. Προκάλεσε την οργή ορίζοντας ότι τέτοιες συγκατοικήσεις, αν και δεν θεωρούνταν νομικώς γάμοι, δεν χρειαζόταν να καταγγεληθούν ως πορνεία.

Τι θα αποφάσιζε ένας χριστιανός αυτοκράτορας: Το *senatusconsultum Claudianum* παρέμεινε σε ισχύ για δύο αιώνες με μικρές μόνο τροποποιήσεις (Beaucamp 1990:184-95). Ένας νόμος του 314 (CJ 4.12.1), ο οποίος ήταν αναδρομικός, επέτρεπε στη γυναίκα να διεκδικήσει τα δικαιώματά της αν είχε εξαναγκαστεί να συγκατοικήσει με ένα σκλάβο, αλλά αρνιόταν σ' αυτή και στα παιδιά της την ελευθερία «αν είχε λησμονήσει την αξιοπρέπειά της». Το 320 (CJ 4.12.3) ο Κωνσταντίνος πρόσθεσε ότι η συμβίωση με τους σκλάβους του αυτοκράτορα ήταν διαφορετική: η γυναίκα διατηρούσε την ελεύθερη θέση της, τα παιδιά ήταν ελεύθερα αλλά χωρίς τα πλήρη δικαιώματα του πολίτη και της κληρονομιάς, και δεν μπορούσε να γίνει κάποια εξαίρεση βασισμένη στο «απερίσκεπτο λάθος, στην απλή άγνοια ή στο νεανικό ολιόθημα». Τελικά ο Ιουστινιανός όρισε (CJ 7.24.1, περίπου 531 μ.Χ.) ότι ο σεβασμός προς την ελευθερία καθιστούσε απαράδεκτο για μια γυναίκα να χάσει την ελευθερία της υπό τέτοιες συνθήκες. Όμως διατήρησε το θέσπισμα του Κωνσταντίνου (CJ 9.9 = CJ 9.11, 326 μ.Χ.) ότι μια γυναίκα που συζούσε με το σκλάβο της υπόκειταν σε μεγάλη ποινή και ότι καθένas,

ακόμα κι ένας σκλάβος, είχε τη δυνατότητα να την καταγγείλει. Ο αυτοκράτορας Ανθέμιος (Νεαρ. Ανθεμ. 1, 468 μ.Χ.) δέχτηκε να ικανοποιήσει την παράκληση μιας γυναίκας που είχε πρώτα απελευθερώσει το σκλάβο της (αυτός είχε εξαιρετικό χαρακτήρα) και έπειτα τον είχε παντρευτεί: δεν τιμωρήθηκε, αλλά ο αυτοκράτορας όρισε ότι δεν έπρεπε να ξανασημβεί κάτι τέτοιο. Σε λιγότερο ευτυχείς περιπτώσεις, η γυναίκα μπορούσε να χρησιμοποιήσει βία, απειλώντας το σκλάβο της με βασανιστήρια ή και θάνατο· όμως φαίνεται πως εθεωρείτο ως δεδομένο πως οι βιαστές και οι διαφθορείς ήταν άνδρες.

2.3. Μοιχεία, Απαγωγή και Αποπλάνηση

Τα δύο μέτρα και τα δύο σταθμά χαρακτηρίζουν το ύστερο ρωμαϊκό δίκαιο. Όπως έχουμε δει, η μοιχεία μιας γυναίκας αποτελούσε αιτία διαζυγίου ακόμα και υπό τον αυστηρότερο περιοριστικό νόμο — μολονότι οι οικογένειες θα προτιμούσαν να τη συγχωρήσουν μάλλον παρά να προκαλέσουν σκάνδαλο ή κάτι χειρότερο. Ο Βασίλειος συνιστούσε πως μια μοιχαλίδα θα πρέπει να αποκλεισθεί από τη Θεία Κοινωνία, όμως ο λόγος του αποκλεισμού της δεν θα έπρεπε να δημοσιοποιηθεί «για να μην προκαλέσουμε το θάνατό της» (Επιστολή 199.34, PG 32, 728). Μεταγενέστεροι κανονολόγοι εξηγούσαν ότι είχε κατά νου τον κίνδυνο της βίας και όχι τη θανατική ποινή, γιατί πράγματι η ποικιλία των ποινών για μια μοιχαλίδα δεν φαίνεται να συμπεριλάμβανε τη θανατική καταδίκη (για περισσότερα δεξ, Beaucamp 1990: 139-70). Ο Κωνσταντίνος πράγματι διευκόλυνε τις οικογένειες να κάνουν τα στραβά μάτια, ακυρώνοντας τις διατάξεις στον *lex Julia de adulteriis* (του Αυγούστου, τέλος του πρώτου αιώνα μ.Χ.) που έλεγαν ότι, αν ο σύζυγος ή ο πατέρας της γυναίκας είχε παραλείψει να τη διώξει ποινικώς μέσα στον καθορισμένο χρόνο, μπορούσε να το πράξει οποιοσδήποτε άλλος. Η μοιχεία, έλεγε, αποτελούσε εγκληματική συμπεριφορά, όμως ήταν υπόθεση των στενών συγγενών (CJ 9.7.2, 326 μ.Χ.)· δεν ήταν πρόβλημα σε τρίτους να αναστατώνουν ένα γάμο.

Μια αποτία του συζύγου, όπως έχουμε επίσης δει, δεν την

έπαιρναν στα σοβαρά, εκτός αν ο σύζυγος απειλούσε τη θέση της συζύγου του εγκαθιστώντας μια άλλη γυναίκα στο σπίτι του ή περνώντας τον περισσότερο χρόνο του στο σπίτι μιας άλλης γυναίκας, ή αν η συμπεριφορά του ήταν τόσο χυδαία ώστε να προσβάλει τη σύζυγό του. Όμως ένας άνδρας που αποπλανούσε τη γυναίκα ενός άλλου άνδρα, διέπραττε σοβαρό παράπτωμα. Ο νομομαθής Παπινιανός (D. 48.5.6.1) ευτυμολογούσε τη λέξη *adulterium* από τη σύλληψη παιδιού ενός άλλου άνδρα: μια παντρεμένη γυναίκα που είχε συνουσία με έναν άλλον άνδρα έθετε υπό αμφισβήτηση την προηγούμενη αγνότητά της και κατά συνέπεια τη νομιμότητα όλων της των παιδιών. Ο βδελυρός μοιχός, έλεγε ο αυτοκράτορας Λέοντας τον ένατο αιώνα, είναι χειρότερος από πολλούς φονιάδες: ένας φονιάς μπορεί να αφαιρέσει μόνο μια ζωή, όμως ο μοιχός διασπά τα δεσμά του γάμου και καταστρέφει το σύζυγο, τα παιδιά και τους συγγενείς τους.

Η μοιχεία λοιπόν κατατασσόταν στα μείζονα εγκλήματα. Μαζί με τη μαγεία και την ανθρωποκτονία, αποκλειόταν από την απονομή χάριτος που διακηρύσσονταν κατά τις μεγάλες εορταστικές ημέρες (όπως ήταν το Πάσχα ή η γέννηση ενός πρίγκιπα). Οι άμεσοι διάδοχοι του Κωνσταντίνου δήλωσαν ότι στους καταδικασμένους επί μοιχεία δεν θα έπρεπε να επιτραπεί να κερδίζουν χρόνο με εφέσεις: θα έπρεπε να τους ράβουν μέσα σε ένα τσουβάλι και να τους καίνε ζωντανούς σαν πατροκτόνους (CT 11.36.4, 339 μ.Χ.). Δεν γνωρίζουμε εάν όντως είχαν έτσι τα πράγματα ή κατά πόσον η πρόθεση ήταν να καταδειχθεί πόσο ειδικός εγκλημα ήταν η μοιχεία. Ακόμα και μια ανεπιτυχής απόπειρα να αποπλανήσεις μια παντρεμένη γυναίκα μπορούσε να τιμωρηθεί (D. 47.11.1,2) και αποτελούσε ζημιά για την κοινωνική θέση της (D. 47.10.1,2) να προκαλέσει την απομάκρυνση του συντρόφου της με αποτέλεσμα να μείνει ασυντρόφευτη και να μπορούν να την υποψιαστούν για κακή διαγωγή.

Απαγωγή και Αποπλάνηση

Το εγκλημα της αρπαγής (*raptus*) (Beaucamp 1990: 107-20) αποκλειόταν επίσης από τις αμνησιές. Δεν ήταν απαραίτητα βιασμός και δεν συνεπαγόταν εξ ανάγκης σεξουαλική συνά-

φεια: η *raptus*, όπως και ο «βιασμός» του δεκάτου ογδόου αιώ-
νος, κάλυπτε την απαγωγή, την αποπλάνηση και το βιασμό. Για
μας, ευνόητο είναι να αναρωτηθούμε κατά πόσον η γυναίκα
έπεφτε στην πραγματικότητα θύμα βιασμού, όμως το ύστερο
ρωμαϊκό δίκαιο είχε άλλες προτεραιότητες. Ένα κορίτσι ή μια
γυναίκα που έπεφτε θύμα απαγωγής, είτε είχε λάβει χώρα η
συνουσία είτε όχι, έχανε σε κάθε περίπτωση την υπόληψή της
και τη δυνατότητα να παντρευτεί οποιονδήποτε άλλον εκτός από
τον απαγωγέα της. Η οικογένειά της έμενε έτσι χωρίς επιλογή,
συνεπώς η *raptus* αποτελούσε στην πραγματικότητα μια γνω-
στή τακτική για να αποσπασθεί η οικογενειακή συγκατάθεση
για το γάμο, και το κορίτσι δεν ήταν πάντοτε το αβοήθητο θύμα
(Evans-Grubbs 1989). Αυτό, και όχι η βία εναντίον των γυ-
ναικών, είναι που προκαλούσε τόσο πολύ το θυμό: όπως ακρι-
βώς η μοιχεία αρνιόταν στο σύζυγο το δικαίωμά του στους νό-
μιμους κληρονόμους του, έτσι και η *raptus* αρνιόταν στον πα-
τέρα το δικαίωμά του να επλέξει τον άνδρα που θα ωφελείτο
από την κληρονομιά της κόρης του.

Ο νόμος του Κωνσταντίνου για την *raptus* (CT 9.24. 1, 320
μ.Χ.) είναι ασυνήθιστα δραματικός ακόμα και γι' αυτόν. Ορίζει
ότι δεν υφίσταται διαφορά αν η γυναίκα ισχυρίζεται ότι ακινη-
τοποιήθηκε ή αν ο απαγωγέας της ισχυρίζεται ότι συγκατατέθη-
κε: μπορούσε να είχε φωνάξει για βοήθεια και αν δεν υπήρχε
κανείς να την ακούσει, θα έπρεπε να έμενε μέσα στην ασφάλεια
του σπιτιού. Αν οι γονείς της παρέλειπαν να υποβάλουν μήνυ-
ση, ελπίζοντας να συγκαλύψουν το γεγονός, έπρεπε να εκτοπι-
στούν οι πληροφοριοδότες ενθαρρύνονταν να παρουσιασθούν από
μόνοι τους. Οι συνένοχοι τιμωρούνταν ανάλογα με την κοινω-
νική τους θέση — δια πυράς, αν ήταν σκλάβοι και αν μια σκλάβο
παραμάνο είχε βοηθήσει στην *raptus*, θα της έχυναν λιωμένο
μολύβι στο λαιμό (όπως στην περίπτωση του Ρομέου και της
Ιουλιέτας). Οι ποινές ήταν τόσο φρικτές, ώστε οι άνθρωποι ήταν
πολύ διστακτικοί να προβούν σε τέτοιες ενέργειες, και ο Κων-
σταντίνος απάλυνε το νόμο (CT 9.24.2, 349 μ.Χ.). Αν η γυναίκα
που είχε απαχθεί ή που την είχαν πλησιάσει, είχε αφιερωθεί
στην αγαμία, είτε παρθένα ήταν είτε χήρα, η συγκατάθεσή της
στο γάμο δεν είχε (χωρίς αυτό να είναι κάτι που προξενεί κατά-

πληξη) καμιά σημασία, και η ποινική δίωξη κατά του δράστη δεν περιοριζόταν μόνο στα μέλη της οικογένειας (CT 9.25.3, 420 μ.Χ.). Οι εκκλησιαστικές σύνοδοι (Payer 1984:38) επίσης εισήλθαν στο χορό των καταγγελιών.

Ο νόμος του Ιουστινιανού για την *raptus* (CJ 9.13, 532 μ.Χ.) αποτελεί μια σημαντική εξέλιξη. Καλύπτει την απαγωγή, τις αποπλανήσεις ή το βιασμό όλων των γυναικών, είτε παρθένων, αφιερωμένων παρθένων, είτε εγγάμων, ελευθέρων ή σκλάβων. Η κατηγορία «εκείνων προς τις οποίες δεν διατυπώνεται το *stuprum*» δεν υφίσταται. Για άλλη μια φορά, δεν ερευνάται αν η γυναίκα συγκατατέθηκε ή αν πραγματοποιήθηκε ο βιασμός, αλλά, ενώ ο νόμος του Κωνσταντίνου θεωρούσε πως η γυναίκα έφταιγε, ο νόμος του Ιουστινιανού μετατόπιζε την κατηγορία, για το λόγο ότι ακόμα και μια πρόθυμη γυναίκα δεν θα είχε περιθώριο να αμαρτήσει αν οι άνδρες δεν προσπαθούσαν να την κάνουν να πράξει κάτι τέτοιο.

Οι ποινές για την *raptus*, σύμφωνα με το νόμο του Ιουστινιανού, διέφεραν ανάλογα με την κοινωνική θέση της γυναίκας, και όχι με το βαθμό της βίας που της ασκήθηκε, ή την κοινωνική θέση του εν λόγω άνδρα. Έναν άρπαγα (*raptor*) που συλλαμβανόταν επί αυτοφώρω μπορούσαν να τον σκοτώσουν οι συγγενείς ή ο «κάτοχος» της γυναίκας, ειδικά αν αυτός είχε διαπράξει μοιχεία — ακόμα κι αν η γυναίκα ήταν αρραβωνιαστικιά του, γιατί οι γάμοι έπρεπε να γίνονται με όλους τους τύπους. Αν η γυναίκα ήταν σκλάβη ή μια απελεύθερη, ο *raptor* τιμωρείτο με θάνατο αλλά οι κληρονόμοι του μπορούσαν να κρατήσουν την περιουσία του αν είχε γεννηθεί ελεύθερη, έπαιρνε αυτή την περιουσία του καθώς και εκείνη των συνεργών του και μπορούσε να παντρευτεί οποιονδήποτε ήθελε — εκτός από τον *raptor*, ο οποίος τιμωρείτο με θάνατο. (Τριάντα χρόνια αργότερα, ο Ιουστινιανός αναγκάστηκε να ασχοληθεί με μια παρανόηση: Nov. J. 143, 563 μ.Χ.: οι άνθρωποι ενεργούσαν έχοντας την εντύπωση ότι μια γυναίκα που είχε παντρευτεί τον άρπαγά της, παραβαίνοντας το νόμο, θα έπρεπε κατά το νόμο να κληρονομήσει την περιουσία του. Τι συνέβαινε αν ήταν μια μοιχαλίδα σύζυγος; Μπορούσε, αν ο σύζυγος και η οικογένειά της είχαν το σθένος να αντιμετωπίσουν το σκάνδαλο, να χωρίσει και τότε να

διωχθεί ποινικώς μαζί με τον εραστή της, όμως ένας κατοπινός νόμος του Ιουστινιανού (Nov. J. 134.10, 556 μ.Χ.) παρείχε τη δυνατότητα της τιμωρίας ακολουθούμενης από τη συγχώρηση: έπρεπε να τιμωρηθεί σωματικά και να περάσει δύο χρόνια σε ένα μοναστήρι, όπου και θα παρέμενε, εκτός αν ο άνδρας της αποφάσιζε να τη φέρει πίσω.

2.4. Τα χριστιανικά ηθικά δεδομένα

Ήταν πράγματι επίπονο έργο να μεταβάλεις τη σεξουαλική ηθική των χριστιανών λαϊκών. Οι άνδρες συνέχιζαν να συμπεριφέρονται κατά τρόπο που δεν φαινόταν στους ίδιους (ή στις οικογένειές τους) πως ήταν στην πραγματικότητα λανθασμένος. Ο Καισάριος, επίσκοπος Αρελάτης, έλεγε (Λόγοι, 42.5, 43.5) ότι, αν αφορίζε όλους τους άνδρες που είχαν παλλακίδες, η Εκκλησία θα ελαττωνόταν στο έπακρο. Ο Σαλβιανός Μασσαλίας (Περί της κυβερνήσεως του Θεού 7.4, PL 53.133) θεωρούσε πως οι Βάνδαλοι είχαν την απάντηση: ανάγκαζαν τις πόρνες να παντρεύονται, έτσι που οι σύζυγοί τους να τις απομακρύνουν από το παραστράτημά τους αυτό, και παράλληλα τιμωρούσαν όλες τις εξωσυζυγικές σχέσεις τόσο των ανδρών, όσο και των γυναικών. Σύμφωνα με τη γνώμη του Σαλβιανού, ακόμα και η συνουσία ενός άνδρα με τις σκλάβες του σπιτιού του περιόριζε την κυριαρχία της συζύγου του στο σπιτικό της. Όμως πολλές χριστιανές σύζυγοι συμφωνούσαν με την ελληνο-ρωμαϊκή παράδοση: μια καλή σύζυγος θα πρέπει να προσποιείται πως δεν αντιλαμβάνεται την απιστία του άνδρα της (η οποία επίσης, για να είμαστε πρακτικοί, μπορεί να της επιτρέψει να αραιώσει τις εγκυμοσύνες).

Υπάρχουν καθημερινά παράπονα, μολονότι οι γυναίκες δεν τολμούν πια να παραπονούνται για τους συζύγους τους. Το έθιμο έχει επικρατήσει και τηρείται σαν να επρόκειτο για νόμο: οι άνδρες είναι σε θέση να το κάνουν αυτό, όχι όμως και οι γυναίκες. Ακούν για γυναίκες που σύρθηκαν στην αγορά (*forum*) γιατί τις είχαν βρει με σκλάβους. Δεν έχουν ποτέ ακούσει για κάποιον άνδρα που να σύρθηκε στην αγορά (*forum*)

γιατί τον βρήκαν με μια σκλάβο. Ωστόσο η αμαρτία είναι η ίδια. Στην ίδια αμαρτία, δεν είναι η αλήθεια του Θεού αλλά η ανθρώπινη διαστρωφή η οποία κάνει τον άνδρα να φαίνεται περισσότερο αθώος.

(Αυγουστίνου, Λόγος 9.4, PL 38.78).

Ο Αυγουστίνος, πολύ ορθά διαμαρτυρήθηκε κατά των δύο μέτρων και σταθμών και, ως Επίσκοπος Ιππώνος, συμβούλευε να ανέχονται τα πάντα εκτός από την απιστία (Λόγος 392.4, PL 39.1711). Η μητέρα του, που υπήρξε μια παραδοσιακή σύζυγος (Εξομολογήσεις, 9.9, PL 32.772), θα του είχε πιθανόν πει ότι η τακτική του ήταν λανθασμένη, και ήταν πολύ πιθανόν να προκαλέσει βία παρά να επιφέρει τη μεταρρύθμιση.

Ένας παντρεμένος άνδρας πιεζόταν εκ των πραγμάτων να εγκαταλείψει οποιεσδήποτε άλλες σεξουαλικές σχέσεις έναν άγαμο άνδρα που είχε ερωμένη δεν τον πίεζαν πάντοτε να την καταστήσει τιμή γυναίκα. Πριν από τον προσηλυτισμό του, ο Αυγουστίνος είχε ζήσει ο ίδιος για δεκατρία χρόνια με μια παλλακίδα, από την εποχή των φοιτητικών του χρόνων στην Καρθαγένη έως και την καθηγεσία του στη ρητορική στο Μιλάνο. Δεν ήταν ακόμη παντρεμένος και δεν επιθυμούσε παιδιά, μολονότι ήταν αφοσιωμένος στο γιο του που γεννήθηκε, όχι από δική τους επιλογή, κατά το πρώτο έτος της σχέσης τους. Όταν η μητέρα του του συνέστησε να νυμφευθεί, δεν ετίθετο καν θέμα να νυμφευθεί την παλλακίδα του αλλά τό κορίτσι που η μητέρα του βρήκε γι' αυτόν. Η παλλακίδα μπορεί ακόμα και να μην ήταν άξια για γάμο και τελοσπάντων ήταν κατώτερης κοινωνικής θέσεως. Το κορίτσι που σκόπευαν να του δώσουν προερχόταν από μια καλή χριστιανική οικογένεια αλλά —όντας μόλις 20 ετών— δεν μπορούσε να παντρευτεί αμέσως τον τριαντάχρονο Αυγουστίνου· η οικογένειά της θα θιγόταν πολύ αν η παλλακίδα παρέμενε. Έτσι η παλλακίδα επέστρεψε στην Αφρική και στην άγαμη ζωή, ενώ αντιθέτως ο Αυγουστίνος γρήγορα βρήκε αντικαταστάτρια (Εξομολογήσεις 6.13-15, PL 32.731-2). Στα κατοπινά χρόνια έλεγε στο εκκλησιασμό του ότι δεν ήταν αποδεκτό να έχεις μια παλλακίδα πριν παντρευτείς, και υποστήριζε ότι ένας άνδρας που έδιωχνε μια πιστή παλλακίδα, με σκοπό να

παντρευτεί, διέπραττε μοιχεία μέσα στην καρδιά του — όχι έναντι της συζύγου του, αλλά έναντι της παλλακίδας του, που ήταν αθώα αν διατηρούσε την πίστη της προς αυτόν (Περί του καλού του γάμου 5, PL 40.376-7). Η σύνοδος του Τολέδου (400 μ.Χ.) αρνήθηκε να αφορίσει έναν άνδρα που ζούσε πίστά με μια παλλακίδα. Όμως μισόν αιώνα αργότερα, ο πάπας Λέων (Επιστολή 167, PL 54.1205) όρισε ότι μια προηγούμενη σχέση με μια παλλακίδα δεν απέκλειε το γάμο: αυτό δεν αποτελούσε διαγαμία, αλλά ηθική πρόοδο (Crouzel 1982:8).

Η Εκκλησία έκανε επανειλημμένες απόπειρες να επανακαθορίσει τη μοιχεία ως απιστία εκ μέρους και των δύο συζύγων.

Όπως ακριβώς τιμωρούμε τις γυναίκες εκείνες που δίνονται σε άλλους ενώ είναι παντρεμένες μαζί μας, με τον ίδιο τρόπο τιμωρούμαστε κι εμείς, αν όχι από τους ρωμαϊκούς νόμους, από το Θεό. Κι αυτό επίσης είναι μοιχεία. Η σεξουαλική πράξη αποτελεί μοιχεία όχι μόνο όταν η γυναίκα σμίγει με κάποιον άλλον άνδρα: αποτελεί επίσης μοιχεία του άνδρα εκείνου που σμίγει με μια παντρεμένη. Ακούστε προσεκτικά! Μπορεί να μη σας αρέσουν αυτά που λέω, όμως πρέπει να τα πω, για να σας καταστήσω δίκαιους στο μέλλον.

(Ιωάννου Χρυσοστόμου,

Ομιλία 5 για τη Β' προς Θεσσαλονικείς, PG 62.425).

Αλλά ακόμα και η διδασκαλία του Ιησού μπορούσε να ερμηνευθεί σύμφωνα με το παντοδύναμο έθιμο. Στο υπάρχον σύστημα τιμωρίας, το οποίο μπορούμε να συμπεράνουμε από τις επιστολές του Μεγ. Βασιλείου, χρειάζονταν τέσσερα χρόνια για να καταλλαγεί ένας πόρνος με την Εκκλησία (Βασιλείου, Επιστολή 199.22, PG 32.721), δεκαπέντε ένας μοιχός (αυτόθι, 217.58, PG 32.797), και επτά ο άνδρας που εγκατέλειπε τη γυναίκα του, αν και κατά τη διδασκαλία του Κυρίου εθεωρείτο μοιχός (αυτόθι, 217.77, PG 32.804). Ίσως γιατί τουλάχιστον δεν είχε διαλύσει το γάμο κάποιου άλλου άνδρα. Ζητήθηκε επίσης από τον Βασίλειο να αποφανθεί για την περίπτωση μιας γυναίκας που ζει με έναν άνδρα στον οποίο η σύζυγός του έχει στείλει αναγγελία διαζυγίου, και έδωσε μια χαρακτηριστικά βαθυστόχαστη απάντηση:

Η δήλωση του Κυρίου να μη χωρίζουμε παρεκτός για λόγους πορνείας ισχύει, σύμφωνα με τη λογική, εξίσου για τους άνδρες και τις γυναίκες. Όμως το έθιμο που υπάρχει είναι διάφορο της δηλώσεως αυτής, αν και όσον αφορά στις γυναίκες βρίσκουμε να τηρείται άκρα ακρίβεια: ο απόστολος λέει «ο κολώμενος τη πόρνη εν σώμα εστίν» και ο Ιερεμίας λέει «αν μια γυναίκα βρεθεί με κάποιον άλλον άνδρα, δεν πρέπει να επιστρέψει στο σύζυγό της αλλά θα πρέπει να θεωρείται ως μολυσμένη» και «ο άνδρας που κρατά μια μοιχαλίδα είναι άφρων και ασεβής». Όμως το υπάρχον έθιμο επιτάσσει οι άνδρες που διαπράττουν μοιχεία ή πορνεία να παραμένουν παντρεμένοι. Συνεπώς δεν γνωρίζω κατά πόσον μπορεί να αποκληθεί μοιχαλίδα η γυναίκα που συζεί μ' έναν εγκαταλελειμμένο άνδρα. Η κατηγορία στην περίπτωση αυτή αναφέρεται στη γυναίκα η οποία χώρισε το σύζυγό της: ποιος ήταν ο λόγος που την ώθησε να χαλάσει το γάμο της; Αν την χτυπούσε και δεν μπορούσε να υπομείνει τα χτυπήματα, όφειλε μάλλον να τα υπομένει παρά να χωρίσει από το σύζυγό της: αν πάλι δεν άντεχε την οικονομική στενότητα, κι αυτό επίσης δεν αποτελεί βάσιμη αιτία. Αλλά αν αυτή της η ενέργεια έγινε γιατί εκείνος ζούσε μέσα στην πορνεία, δεν υπάρχει καμιά πρόβλεψη γι' αυτό από την εκκλησία. Ωστόσο σε καμιά περίπτωση δεν προτρέπεται η γυναίκα να χωρίζει ακόμα και από έναν άπιστο σύζυγο, αλλά να παραμένει εντός του γάμου, γιατί είναι άδηλο ποιο θα είναι το τελικό αποτέλεσμα. «Πώς μπορείς να ξέρεις, γυναίκα, ότι δεν θα σώσεις τον άνδρα σου;» Συνεπώς η γυναίκα που εγκαταλείπει το σύζυγό της είναι μοιχαλίδα αν σμίξει με κάποιον άλλον άνδρα. Όμως τον άνδρα που εγκαταλείφτηκε τον συγχωρούμε και τη γυναίκα που ζει με έναν τέτοιο δεν την καταδικάζουμε. Αν όμως ο άνδρας εγκαταλείψει τη σύζυγό του και πάει με μια άλλη, είναι και ο ίδιος μοιχός γιατί την ώθει να διαπράξει μοιχεία: και η γυναίκα που ζει μαζί του είναι μοιχαλίδα, γιατί πήρε τον άνδρα κάποιας άλλης γυναίκας.

(Βασιλείου, Επιστολή 188.9, PG 32.677).

Η πορεία της σκέψεως του Βασιλείου δεν είναι ολότελα σαφής, αλλά το επιχείρημά του παρουσιάζεται ως εξής. Αν ο Ιησούς επιτρέπει σε έναν άνδρα να αποκηρύξει τη γυναίκα του για την πορνεία της (και μόνο γι' αυτό το λόγο), τότε μια γυναίκα θα πρέπει να δύναται να αποκηρύξει τον άνδρα της για τη δική του. Όμως ούτε η Γραφή λέει κάτι τέτοιο, μολονότι αναφέρει πολλά σχετικά με τις γυναίκες, ούτε και η παράδοση

της Εκκλησίας. Αυτό που τονίζει η εκκλησιαστική παράδοση είναι ότι μια γυναίκα δεν πρέπει να αποκηρύσσει τον άνδρα της σε καμιά περίπτωση. Έτσι, αν η σύζυγος εγκαταλείψει το σύζυγό της (και ο Βασίλειος είναι τόσο διαφωτιστικός όσο και το ρωμαϊκό δίκαιο όσον αφορά στο διαζύγιο και στο τι προσδοκούσαν από τη γυναίκα να ανεχθεί), αυτός συγχωρείται να ζει με μια άλλη γυναίκα: η ελληνική λέξη που χρησιμοποιεί ο Βασίλειος, το *συνοικείν*, μπορεί να σημαίνει ότι βάσει των συνηθισμένων κοινωνικών προϋποθέσεων την έχει στην πραγματικότητα νυμφευθεί. Από την άλλη πλευρά, αν η γυναίκα τα έμπλεκε με έναν άλλον άνδρα, αυτό αποτελούσε μοιχεία. Το όλο ζήτημα ξεκαθαρίζει ακόμη περισσότερο σε μιαν άλλη κανονική επιστολή (αυτόθι, 199. 21, PG 32.720). Ένας νυμφευμένος άνδρας που έχει συνουσία με μια διαζευγμένη είναι πόρνος, όχι μοιχός, και η σύζυγός του θα πρέπει να τον δεχτεί και πάλι: όμως ένας άνδρας θα πρέπει να εκδιώξει μια σύζυγο μολυσμένη από μια εξωσυζυγική συνουσία. «Δεν είναι εύκολο να υπάρξει κάποια εξήγηση γι' αυτό, αλλά το έθιμο έτσι έχει επικρατήσει».

2.5. «Ένας άνδρας μπορεί να μην παντρευτεί...»

Μερικοί άνθρωποι αποκλείονταν από γαμικοί σύντροφοι εξαιτίας της κοινωνικής θέσεώς τους: άλλοι γιατί ήταν πολύ στενοί συγγενείς. Το *Stuprum*, η παράνομη συνουσία, συμπεριλάμβανε το *incestum*, τη συνουσία με εκείνους που ήταν πολύ στενοί συγγενείς. Από την πλευρά ενός ανθρωπολόγου, αυτό είναι ένα σημαντικό θέμα, γιατί η δομή της οικογένειας καθορίζεται από κανονισμούς σχετικούς με την αιμομιξία (με άλλα λόγια, από το ποιος συγγενής θεωρείται πολύ στενός ώστε να μην υπάρχει δυνατότητα γάμου) και την ενδογαμία (τη συνήθη προτίμηση να γίνονται γάμοι μεταξύ στενών συγγενών). Συνεπώς, οποιαδήποτε αλλαγή στους κανονισμούς έχει μακροπρόθεσμες συνέπειες. Υπήρχε πολύ μικρή διαφορά μεταξύ των παραδοσιακών ρωμαϊκών εθίμων και της επίσημης χριστιανικής διδασκαλίας περί της αιμομιξίας, όμως υφίστατο ένα περιοδικό πρόβλημα με τους γάμους οι οποίοι ήταν αποδεκτοί κατά τα ανατολικά δεδο-

μένα και αιμομικτικοί κατά τα δυτικά. Ήταν επιτρεπτό να παντρεύονται τα πρώτα εξαδέλφια, ή να νυμφεύεται κάποιος την ανιψιά του; Αν τέτοιοι γάμοι κατατάσσονταν στην κατηγορία των αιμομικτικών, αποκλειόταν συνακόλουθα ένας ευάρεστος σε πολλούς ελληνικούς και ανατολικούς στρατηγικούς ελιγμούς να επανενώνονται περιουσίες οι οποίες έπρεπε να μοιραστούν μεταξύ των κληρονόμων.

Η ρωμαϊκή παράδοση ήταν σε γενικές γραμμές εχθρική στο γάμο μεταξύ εξαδέλφων (Gardner 1986:4-6), αλλά ο γάμος ενός άνδρα με την κόρη του αδελφού του είχε νομιμοποιηθεί από τα μέσα του πρώτου αιώνα χάριν του αυτοκράτορα Κλαυδίου. Το εκκλησιαστικό δίκαιο, που βασιζόταν στο Λευιτικό κεφ. 18, ερμήνευε πως η απαγόρευση της αιμομιξίας συμπεριλαμβάνει και την απαγόρευση του γάμου μεταξύ εξαδέλφων, καθώς και του γάμου μεταξύ θείου και ανιψιάς. Μερικές φορές η Παλαιά Διαθήκη επέτρεπε ή ενθάρρυνε πρακτικές ξένες προς το ρωμαϊκό δίκαιο, ειδικά την πολυγαμία και το επιγαμβρεύειν (το γάμο δηλ. ενός άνδρα με την άτεκνη γυναίκα του αποθανόντος αδελφού του, για να εξασφαλίσει απογόνους «για» τον αδελφό)· όμως αυτές κρίνονταν ως μη εφαρμοστέες πια (Manfredini 1988). Ο Βασίλειος (Επιστολή 160, PG 32. 622-8) εξηγεί πως θα πρέπει κανείς να λαμβάνει υπόψη το κοινωνικό πλαίσιο της Παλαιάς Διαθήκης, τα θέματα που δεν καλύπτει για λόγους σεμνότητας, και το βαθμό στον οποίο είναι δεσμευμένοι οι χριστιανοί από το νόμο της.

Ποια, λοιπόν, ήταν η καθοδηγητική αρχή για τους γαμικούς συντρόφους; Ο Αυγουστίνος (Η Πολιτεία του Θεού 15.16, PL 41.458) εξετάζει το ζήτημα με δροσερή διαύγεια. Από την εποχή που υπήρχαν αρκετοί άνθρωποι στην οικογένεια του Αδάμ, λέει, σκοπός ήταν να αποφευχθεί το ενδεχόμενο να συνδεθούν οι ίδιοι δύο άνθρωποι σε δύο διαφορετικές οικογενειακές σχέσεις —για παράδειγμα, ο θείος και η ανιψιά που είναι μαζί και σύζυγοι— και να γίνει σεβαστή η σημασία της κοσμιότητας η οποία πηγάζει από τη σύμπτωση της οικογενειακής στοργής και της συζυγικής αγάπης. Οι ειδικοί νόμοι διέφεραν: παραδείγματος χάριν, η νομική απαγόρευση του γάμου των πρώτων εξαδέλφων είναι πρόσφατη. Αλλά ο γάμος μεταξύ εξαδέλφων ήταν εν

πίαση περιπτώσει σπάνιος, για τους λόγους που ήδη ανέφεραμε.

Απ' όσο όμως μπορούμε να γνωρίζουμε, ο Αυγουστίνος έχει δίκιο και για το γενικό ρωμαϊκό αίσθημα για το ποιοι θεωρούνταν ως γαμικοί σύντροφοι, και για την ειδική περίπτωση των γάμων μεταξύ εξαδέλφων, τουλάχιστον στη δυτική ρωμαϊκή παράδοση (Shaw and Saller 1984). Για τις επιτρεπόμενες γαμικές σχέσεις, αυτό που είχε σημασία ήταν ο βαθμός συγγενείας. Αυτός εξαρτιόταν από τον αριθμό των «πράξεων αναπαραγωγής» ο οποίος καθόριζε τη σχέση. Δύο «πράξεις αναπαραγωγής» απαιτούνται για να υπάρξουν ένας αδελφός και η αδελφή του, έτσι ώστε να θεωρούνται ως συγγενείς δευτέρου βαθμού, ενώ αντιθέτως ο θείος και η ανιψιά ήταν συγγενείς τρίτου βαθμού και τα πρώτα εξαδέλφια τετάρτου¹. Το ρωμαϊκό δίκαιο για τους βαθμούς συγγενείας, οι οποίοι ήταν σημαντικοί για την κληρονομιά εκ διαθήκης, βασιζόταν δήθεν στο φυσικό νόμο (D. 23.2.14), με άλλα λόγια στο είδος εκείνο του γενικού ανθρώπινου αισθήματος που επικαλείτο ο Αυγουστίνος. Ένας νόμος του Διοκλητιανού (CJ 5.4.17), που εκδόθηκε στη Δαμασκό το 295, ορίζει καταλογογραφικά ποιος είναι ο απαγορευμένος συγγενής σύμφωνα με τη γνώμη των νομομαθών Ουλπιανού και Παύλου. Ο γάμος μεταξύ προγόνων και απογόνων δεν επιτρεπόταν (αυτό ίσχυε ακόμα κι αν η συγγενική σχέση είχε δημιουργηθεί από μια υιοθεσία η οποία αργότερα ακυρώθηκε), ούτε και ο γάμος μεταξύ συγγενών «τρίτου βαθμού» με μοναδική εξαίρεση το γάμο ενός άνδρα με την κόρη του αδελφού του (αυτή είναι η «Κλαυδιανή» περίπτωση). Απαγορευόταν επίσης ο γάμος μεταξύ ενός άνδρα και μιας γυναίκας η οποία ήταν μητριά του, προγονή του, νύφη του ή πεθερά του· και ένας νόμος του 355 (CT 3.12.2) προσέθετε και την τέως σύζυγο του αδελφού του, καθώς και την αδελφή της συζύγου που ήταν πια διαζευγμένη ή νεκρή.

Έτσι είναι απίθανο να εκδηλώθηκε μεγάλη αγανάκτηση στο δυτικό τμήμα της αυτοκρατορίας όταν ο Θεοδόσιος ο Α' πέρασε τον «πρόσφατο νόμο» αναφερόμενος στον Αυγουστίνο, που απα-

1. Οι Βαθμοί και η ορολογία της συγγενείας καταγράφονται στο J.Inst. 3.6 περισσότερο δεξ Goody (1983:136).

γόρευε το γάμο μεταξύ των *patrueles fratres* (των παιδιών δύο αδελφών) ή των *consobrini* (για να κυριολεκτήσουμε, των παιδιών από δύο αδελφές, που σταδιακά όμως κατέληξε σε μια λέξη για τα «ξαδέλφια» γενικά). Σύμφωνα με μια πηγή (Aurelius Victor *Caesars* 48.10), ο Θεοδοσίος απαγόρευσε το γάμο με μια *consobrina* θεωρώντας τον ως γάμο με μια αδελφή: με άλλα λόγια, ο λόγος ήταν η μέριμνα για την αιμομιξία. Η ελληνική παράδοση και εκείνη της Εγγύς Ανατολής, αντιθέτως, θεωρούσαν τέτοιους γάμους ως έκφραση της πίστεως στην οικογένεια. Ακόμη χειρότερα, και οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι πίστευαν ότι οι Πέρσες επιδίονταν σε σαφώς αιμομικτικούς γάμους μεταξύ αδελφού και αδελφής και γονιού με παιδί (H. Chadwick 1979· Lee 1988), και οι ρωμαίοι υπήκοοι των ανατολικών συνόρων της αυτοκρατορίας επηρεάζονταν από τέτοιες πρακτικές.

Γνωρίζουμε για το νόμο του Θεοδοσίου από μια επιστολή του Αμβροσίου (60.8, PL 16.1236) προς κάποιον Πατέρα, που επιθυμούσε να παντρεύει το γιο του από την πρώτη του γυναίκα με την κόρη της κόρης του από τη δεύτερη γυναίκα του και ισχυρίζεται ότι ο γάμος δεν απαγορεύεται από τη Βίβλο. Ο Αμβρόσιος απάντησε ότι ούτε ο γάμος του πατέρα με την κόρη του απαγορεύεται από τη Βίβλο, αλλά είναι σαφώς λανθασμένος. Ακόμα κι αν ο Πατέρας είχε δύο συζύγους, το κορίτσι εξακολουθούσε να είναι ανιψιά του γιου του Πατέρα. Αυτή είναι συγγένεια τρίτου βαθμού, η οποία απαγορεύεται από το αστικό δίκαιο· ο θείος νόμος απαγορεύει το γάμο ακόμα και των *patrueles fratres*, που είναι συγγενείς τετάρτου βαθμού και ο Θεοδοσίος απαγόρευσε το γάμο μεταξύ των *patrueles fratres* και των *consobrini*. Ούτε όμως θα είχε σημασία, για την επιχειρηματολογία του Αμβροσίου, αν ο Θεοδοσίος δεν είχε διαπράξει κάτι τέτοιο: ο θείος νόμος είναι, ως συνήθως, αυστηρότερος από τον ανθρώπινο. Ωστόσο, για τον Αμβρόσιο, ο αυτοκράτορας πράττει σαφώς το ορθό.

Μισόν αιώνα αργότερα, ο Θεοδώρητος Κύρου, έγραψε (Επιστολή 8) σε ορισμένους προκρίτους της Ζεύγμα, μιας πόλεως στα βόρεια της Συριακής επισκοπής του. Σίγουρα, λέει, ξέρουν καλά τι κάνουν όταν αρραβωνιάζουν ένα κορίτσι με το θείο από τον πατέρα της ή επιτρέπουν το γάμο μεταξύ εξαδέλφων; Είναι

απαγορευμένο από το θείο και τον ανθρώπινο νόμο; μερικοί μπορεί να επιχειρούν να δικαιολογήσουν αυτή τους τη συμπεριφορά με σχετικές επιστολές του αυτοκράτορα, αλλά ας φοβούνται καλύτερα τον υπέρτατο νομοθέτη. «Εξετάστε μόνοι σας ποια είναι η φύση της οικογένειας: ένας θείος είναι το ίδιο με έναν πατέρα, μια ανιψιά είναι σαν μια κόρη. Οι Πέρσες μπορεί να τολμούν να κάνουν τέτοια πράγματα, αλλά όχι και οι Ρωμαίοι που είναι γαλουχημένοι με την πίστη». Για άλλη μια φορά, ο θείος νόμος είναι αυστηρότερος από τον ανθρώπινο και ο Θεοδώρητος δεν έχει αγαθή γνώμη για τις ανθρώπινες συγκαταβάσεις. Όμως ο ανθρώπινος νόμος είχε τώρα πια αλλάξει: ο γάμος μεταξύ εξαδέλφων είχε επιτραπεί για άλλη μια φορά από το 404 (CJ 5.4.19). Η απαγόρευση του Θεοδοσίου δεν διήρκεσε πολύ.

Είναι πολύ πιθανόν ο Θεοδοσίος, ο συνειδητά ορθόδοξος αυτοκράτορας, να αναζήτησε να επανενώσει τους δυτικούς και τους ανατολικούς υπηκόους του κάτω από ένα χριστιανικό νόμο, σε σχέση μ' αυτό, όπως και σε σχέση με άλλα πράγματα. Ωστόσο δεν θα πρέπει να δούμε το εγχείρημά του μόνο υπ' αυτούς τους όρους, αλλά μέσα στο γενικό πλαίσιο μιας επίμονης ρωμαϊκής προσπάθειας να δοθεί τέλος στην ανατολική ενδογαμία. Ο νόμος του Διοκλητιανού του 295, που εκδόθηκε στη Δαμασκό, απέτυχε να έχει κάποιο αντίκτυπο στη μακρινή Ανατολή. «Οι αυτοκρατορικές επιστολές», όπως εκείνες που απέρριπτε ο Θεοδώρητος, συνέχισαν να εγκρίνουν (ιδιαίτερα αυτή) γάμους οι οποίοι ήταν απαγορευμένοι από το νόμο αλλά όμως είχαν συναφθεί. Ο Αρκάδιος και ο Ονώριος (CT 3.12. 3, 396 μ.Χ.) όρισαν ότι δεν θα επιβαλλόταν καμιά ποινή για το γάμο με μια ανιψιά, με πρώτη εξαδέλφη, ή με την τέως γυναίκα του αδελφού, αλλά ο γάμος δεν θα ήταν έγκυρος — δηλαδή, τα παιδιά δεν θα κληρονομούσαν. Ο Ιουστινιανός κατήγγειλε τους «παράνομους γάμους» (η λέξη που χρησιμοποιεί είναι *αθέμιτοι*, η οποία υποδηλώνει μάλλον παράβαση του θείου νόμου παρά μια απλή παρανομία) στην Οροσηνή και στη Μεσοποταμία: ήταν επεικής με τους υπάρχοντες, αλλά τιμωρούσε με θάνατο και δήμευση περιουσίας τους μελλοντικούς παραβάτες (Nov. J. 154, 535/6 μ.Χ.). Μια γενιά αργότερα, στα 566, ο Ιουστίνος ο Β' εξακολουθούσε να είναι επεικής: επιδοκίμαζε τον Ιουστινιανό, αλλά αποδεχό-

ταν ότι ήταν φυσικό για τις επαρχίες στον Ευφράτη να ακολουθούν το περσικό παράδειγμα (Nov. 3· Lee 1988: 404-5).

Με άλλα λόγια, για άλλη μια φορά βλέπουμε χριστιανούς αυτοκράτορες να έχουν διαφορετική άποψη για κάποια νομική μεταβολή η οποία είναι ευπρόσδεκτη στους χριστιανούς επισκόπους και πιθανόν και σε πολλούς μη χριστιανούς. Το συγκεκριμένο θέμα μπορεί να φαίνεται ασήμαντο: αυτό που τελικά συνέβαινε ήταν ότι η ζωή μερικών γυναικών επηρεαζόταν, ενδεχομένως, από το γάμο με έναν πιο μακρινό συγγενή απ' ό,τι επιθυμούσαν οι οικογένειές τους, και ήταν αναγκαίο να επανεξεταστούν τα σχέδια της οικογένειας για τη μεταβίβαση της περιουσίας. Όμως θα πρέπει να υπήρχαν ευρύτερες συνέπειες. Μια μορφή του γάμου μεταξύ εξαδέλφων, ο γάμος μεταξύ «σταυροεξαδέλφων», απαντάται συχνά στις παραδοσιακές, στενά συνδεδεμένες κοινωνίες. Σύμφωνα μ' αυτό το πρότυπο, ο αδελφός επiléγει τον άνδρα της αδελφής του και διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην ανατροφή του γιου της. (Το αγγλικό «θείος» (uncle) προέρχεται από τη λατινική λέξη για το θείο από τη μητέρα, avunculus, η οποία σημαίνει «μικρός παππούς»). Στον κατάλληλο χρόνο ο γιος της αδελφής νυμφεύεται την κόρη του αδελφού, επανενώνοντας με αυτό τον τρόπο την οικογενειακή περιουσία η οποία είχε μοιραστεί. Υπήρχε η εντύπωση (Patlagean 1977:118-28) ότι αυτοί οι στενοί οικογενειακοί δεσμοί αναβίωσαν μέσα στην άστατη πολιτική κατάσταση της ύστερης αυτοκρατορίας και είχαν σαν αποτέλεσμα τόσο την απαγόρευση του γάμου μεταξύ εξαδέλφων, όσο και την επιμονή του Ιουστινιανού (CJ 6.58.14, 531 μ.Χ.) πως είναι λάθος να κάνουμε διάκριση μεταξύ συγγενών από τον πατέρα ή τη μητέρα. Όμως το πρότυπο είναι ορατό (Shaw 1984:458-62) μόνο στις απομονωμένες κοινωνίες και το δεδηλωμένο κίνητρο του Ιουστινιανού για τον κανόνα του ήταν, συχνότατα, ο σεβασμός προς τη φύση και η μέριμνα πως οι γυναίκες θα πρέπει να τυγχάνουν δικαίης μεταχείρισης.

Όταν τα δικαιώματα της συγγένειας εξ αίματος παραμένουν άθικτα για το αρσενικό φύλο, γιατί εμείς να παραβιάζουμε τη φύση και να αφαιρούμε το νόμιμο δικαίωμα;... Ποιος μπορεί να

υποφέρει... ότι θα πρέπει να τιμωρηθούν μόνο και μόνο γιατί γεννήθηκαν γυναίκες, ή ότι ο αθώος απόγονος θα πρέπει να βασανίζεται για το σφάλμα (αν αποτελεί σφάλμα) του πατέρα; (CJ 6.58.14.5)

Η απαγόρευση του γάμου μεταξύ εξαδέλφων μπορεί επίσης να είχε μακροπρόθεσμες συνέπειες. Υπάρχει ένα σημαντικό επιχείρημα (Goody 1983) ότι υψίστατο κατά κάποιο τρόπο ένα είδος εσκεμμένης εκκλησιαστικής πολιτικής εκ μέρους του Κράτους που διέλυε τις «στρατηγικές κληρονομιάς» των συμφερόντων της Εκκλησίας, και ότι αυτή η πολιτική είχε το ακούσιο αποτέλεσμα να καθορίζει τη χαρακτηριστική διάρθρωση της ευρωπαϊκής οικογένειας. Αποθαρρύνοντας την υιοθεσία, τον επόμενο γάμο, και την παλλακεία, προτρέποντας προς την αγαμία και την εγκράτεια, ακόμα και ενθαρρύνοντας τις μητέρες στο να θηλάζουν οι ίδιες τα μωρά τους αντί να χρησιμοποιούν τροφούς (με κάποιες επιπτώσεις στη γονιμότητα: δεξ παρακάτω, Παράγραφ. 3.5), η Εκκλησία, υποστηρίζει ο Goody, επεζήτησε να μειώσει τον αριθμό των φυσικών κληρονομών που γεννιούνταν στις οικογένειες αντιτιθέμενη στο γάμο μεταξύ εξαδέλφων και επαναπροσδιορίζοντας κατ' αυτό τον τρόπο την αιμομιξία, μείωσε την ενδογαμία και επιτέθηκε στην επιθυμία να κρατηθεί η περιουσία «εντός της οικογένειας». Ο γενικός στόχος ήταν να αποσπάσει την περιουσία για λογαριασμό της Εκκλησίας. Όμως οι διάφοροι κριτικοί έχουν αμφισβητήσει τον Goody και στις λεπτομέρειες και στις γενικές αρχές (Shaw and Saller 1984· Verdery 1988· Verdon 1988), υποστηρίζοντας ότι σφάλει στη θεώρησή του για τις μορφές συγγένειας οι οποίες επικρατούσαν πριν η Εκκλησία εξασφαλίσει την κρατική υποστήριξη. Έχουν επίσης επισημάνει ότι τα αποτελέσματα κάθε παρόμοιας πολιτικής θα ήταν είτε απρόβλεπτα είτε οικονομικώς απευκταία, αφήνοντας στην Εκκλησία, για παράδειγμα, το έργο της ενισχύσεως των φτωχών χηρών που τις εμπόδιζαν να βρουν κάποιον άλλον άνδρα για να τις συντηρήσει, ή των παρθένων τις οποίες είχαν αρνηθεί οι οικογένειές τους να προικίσουν. Μπορεί να υποστηριχθεί επίσης ότι ένα βαθιά πνευματικό ζευγάρι μη χριστιανών, που ενστερνιζόταν την καθιερωμένη φιλοσοφική διδασκαλία για τον

έλεγχο των επιθυμιών και για τα οφέλη του θηλασμού, ήταν ενδεχόμενο να μειώσει τον αριθμό των νομίμων και νόθων παιδιών του συζύγου. Αυτό που ίσως προκύπτει από τα παραπάνω είναι να αναζητήσουμε το αίσθημα που ωθούσε σε μια συγκεκριμένη νομική μεταβολή, παρά την υποτιθέμενη λαμπρή στρατηγική.

2.6. Η Τεκνοποιία

Ο γάμος ήταν, εξ ορισμού, μια σχέση που αποσκοπούσε στη γέννηση νομίμων παιδιών, και τόσο οι χριστιανοί, όσο και οι μη χριστιανοί ηθικολόγοι συμφωνούσαν στην αποδοκιμασία των εγγάμων ατόμων που διέκοπταν μια εγκυμοσύνη ή αρνούσαν να μεγαλώσουν ένα νεογέννητο παιδί. Υποστήριζαν πως οι άνθρωποι δεν θα έπρεπε να φέρνουν στη ζωή περισσότερα παιδιά απ' ό,τι είναι έτοιμοι να αναθρέψουν και πως, αν δεν επιθυμούσαν περισσότερα παιδιά, η απάντηση είναι η εγκράτεια: μόνο οι πόρνες χρειαζόταν να γνωρίζουν για την αντισύλληψη. Τις γυναίκες που επιχειρούσαν μια έκτρωση τις υποψιάζονταν είτε για ματαιοδοξία, γιατί δεν ήθελαν να χαλάσει η εγκυμοσύνη την κομψότητά τους, είτε, χειρότερα, για το ότι προσπαθούσαν να κρύψουν τα αποτελέσματα μιας μοιχείας. Αν τα έγγαμα ζευγάρια συμφωνούσαν στην αντισύλληψη ή στην έκτρωση, αυτό θα πρέπει να γινόταν είτε για να ικανοποιήσουν τη λαγνεία τους, σαν να ήταν πόρνοι, είτε γιατί δεν επιθυμούσαν να μοιράσουν την περιουσία τους μεταξύ πολλών παιδιών.² Κανείς δεν υποστήριζε το δικαίωμα μιας γυναίκας να επιλέξει. Οι γιατροί συνιστούσαν την ιατρική διακοπή της κύησης, η οποία μπορεί να κρινόταν απαραίτητη αν το έμβρυο ήταν νεκρό ή κινδύνευε η μητέρα, και εξυπακούονταν πως μια μαμή διέθετε τα προσόντα εκείνα που της επέτρεπαν να αναγνωρίζει τα μωρά που ήταν πολύ ασθενικά ώστε να μεγαλώσουν. Όμως η μοναδική δικαιολογία για την εγκατάλειψη ενός υγιούς παιδιού ήταν η απελπιστική φτώχεια.

2. Αυγουστίνου, *Περί του γάμου και της επιθυμίας* 1.15.17, PL 44.423-4. Αμβροσίου, *Εξαήμερον*, 5.18.58, PL14.243.

Υπάρχουν πολύ λίγες μαρτυρίες (Patlagean 1977: 145-55) για το πραγματικό μέγεθος των οικογενειών και για τη συχνότητα των γεννήσεων. Η μητρική και η βρεφική θνησιμότητα, που ελάμβαναν σοβαρά υπόψη τους όσοι αφιερώνονταν στην αγαμία, και οι οικονομικοί περιορισμοί μέσα στο γάμο θα πρέπει να περιορίσαν τον αριθμό των παιδιών που ήταν να γεννηθούν, ακόμα και χωρίς την προσφυγή στον προμελετημένο οικογενειακό περιορισμό: πρόσφατη έρευνα (Riddle 1991) υπαινίσσεται ότι τα αντισυλληπτικά φάρμακα μπορεί να ήταν αποτελεσματικά. Οι νομικοί περιορισμοί που αφορούσαν στον περιορισμό του μεγέθους των οικογενειών, είτε μέσω της εκτρώσεως είτε διά της εγκαταλείψεως των παιδιών, ήταν λιγότερο αυστηροί από τη γνώμη των ηθικολόγων. Η παλαιότερη μαρτυρία που έχουμε αναφορικά με μια εγκληματική κατηγορία για έκτρωση προέρχεται από την εποχή του Σεπτίμιου Σεβήρου, στο τέλος του δευτέρου μ.Χ. αιώνα: όμως το περιεχόμενο της κατηγορίας δεν μιλούσε ευθέως για τη θανάτωση του αγέννητου παιδιού. Το κεφάλαιο του Πανδέκτη για τον *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, «περί της δολοφονίας (με εργαλείο) και του δηλητηριασμού», περιλαμβάνει μια συνομιλία για το τι θεωρείται «δηλητήριο». Η απάντηση είναι «τα φάρμακα τα προορισμένα να σκοτώσουν»: όμως μια γυναίκα εξοριζόταν γιατί είχε χορηγήσει, χωρίς την πρόθεση να σκοτώσει, ένα φάρμακο «για τη σύλληψη» (*ad conceptionem*) του οποίου ο λήπτης πέθανε (D. 48.8.3). Κατά πόσον ήταν ένα φάρμακο για να προλάβει —δηλ. να αποτρέψει— τη σύλληψη, ή για να την προκαλέσει, δεν είναι σαφές: μπορούσε, στην πράξη, να είναι το ίδιο φάρμακο που χρησιμοποιούσαν για διαφορετικές περιπτώσεις (δες παρακάτω, Παράγραφ. 3.5). Οι άνθρωποι που χορηγούσαν ερωτικά φίλτρα ή εκείνοι που βοηθούσαν σε μια έκτρωση, ακόμα και αν δεν το 'καναν από μοχθηρία, τιμωρούνταν το ίδιο για το λόγο ότι είχαν δώσει το «κακό παράδειγμα» (D. 48.19.38.5).

Η εγκληματική κατηγορία που απαγγελλόταν στην περίπτωση αυτή ήταν ο θάνατος, ή ο πιθανός θάνατος, της γυναίκας της οποίας εξετάζονταν η εγκυμοσύνη. Ο θάνατος εκείνου «που επρόκειτο να γεννηθεί» δεν αποτελούσε παράβαση του νόμου, αφού το έμβρυο θεωρείτο ως μέρος της μητέρας και δεν είχε

ξεχωριστή νομική ύπαρξη (Gardner 1986:158). Όμως το αν ο πατέρας είχε στερηθεί από έναν κληρονόμο, αυτό αποτελούσε άλλο ζήτημα. «Οι αυτοκράτορες Σεβήρος και Αντωνίνος απάντησαν ότι μια γυναίκα που εσκεμμένα έκανε έκτρωση, έπρεπε να εξορισθεί για κάποιο διάστημα, γιατί είναι ανάρμοστο να αφαιρεί δολίως από το σύζυγό της τα παιδιά ατιμωρητί» (D. 47.11.4). Αν δεν υπήρχε κάποιο παράπονο από τον ενδιαφερόμενο αρσενικό γονέα (ή από την οικογένειά του που επιθυμούσε ένα μεταθανάτιο κληρονόμο), και αν η γυναίκα επιζούσε, δεν τιθeto ζήτημα από τη μεριά του νόμου. Ήταν πολύ δύσκολο επίσης να αποδειχθεί μια απόπειρα έκτρωσης, αφού οι εγκυμοσύνες ήταν πολύ επικίνδυνες και άσπιτες. «Αν αποδειχθεί ότι μια γυναίκα έχει βίαια επέμβει στα σπλάχνα της με σκοπό να τερματίσει μια εγκυμοσύνη, αυτή θα πρέπει να εξορισθεί» (D. 48.8.8): ίσως η χρήση εργαλείων μπορούσε να αποδειχθεί, αλλά οι παραδοσιακές μέθοδοι φαρμάκων και μαλάξεων ήταν λιγότερο φανερές.

Οι χριστιανοί συγγραφείς (Noonan 1970) καταδικάζαν τις εκτρώσεις, σε οποιαδήποτε φάση της κύησης, ως γονεϊκή βαναυσότητα και καταστροφή της ζωής. Η εγκατάλειψη ενός νεογέννητου παιδιού θεωρείτο επίσης φόνος. «Η γυναίκα που γέννησε στο δρόμο και δε φρόντισε το βρέφος υπόκειται στην κατηγορία του φόνου» (Βασιλείου, Επιστολή 199. 33, PG 32.727). Αλλά θα πρέπει να αναγνωρίζονταν και ειδικές περιπτώσεις.

Η γυναίκα που δεν φρόντισε για το έμβρυο: αν το παραμέλησε τη στιγμή που μπορούσε να το σώσει, ή σκέφτηκε ότι θα μπορούσε να αποκρύψει μια αμαρτία, ή συμπεριφέρθηκε με κτηνώδη και απάνθρωπο τρόπο, πρέπει να κρίνεται σαν να βρισκόμαστε μπροστά σε μια περίπτωση δολοφονίας. Όμως αν δεν είχε τη δυνατότητα να φροντίσει γι' αυτό, και το νεογέννητο πέθανε μέσα στην ερημιά και με έλλειψη κάθε αναγκαίου για τη ζωή, τότε η μητέρα θα πρέπει να συγχωρείται.

(αυτόθι, 217.52, PG 32.796).

Μπορεί να είναι σημαντικό το ότι ο Βασίλειος δεν χρησιμοποιεί τις λέξεις βρέφος ή παιδίον για το μωρό, αλλά το ουδέτερο «αυτό που συνελήφθη» (το κύημα) και «αυτό που γεννήθηκε»

(το γεννηθέν), ακόμα κι όταν υποστηρίζει ότι ο ύποπτος θάνατος ενός νεογέννητου συνιστά φόνο.

Η νομοθεσία, ακόμα και από χριστιανούς αυτοκράτορες, εξέφραζε την απαρέσκειά της για εκείνους που εγκατέλειπαν τα νεογέννητα παιδιά τους, αλλά δεν επέβαλλε καμιά σαφή τιμωρία. «Έκθεση» είναι ο καθιερωμένος νέος όρος στη θέση του όρου «εκδίωξη» ενός νεογέννητου που δεν πρόκειται να μεγαλώσει μέσα στη φυσική του οικογένεια. Το παιδί δεν θανατωνόταν στην πραγματικότητα, αλλά θα πέθαινε αν δεν το «αναλάμβανε» κάποιο άλλο πρόσωπο. Ένας νόμος που να απαγόρευε την έκθεση πιθανόν να ήταν ανεδαφικός, και δεν είναι σαφές αν είχε γίνει ποτέ μια απόπειρα να υπάρξει ένας τέτοιος νόμος. Ένας νόμος (CT 9.14.1, 374 μ.Χ.) διακηρύσσει πως η θανάτωση βρέφους αποτελεί μέγα έγκλημα: όμως η έκθεση δεν συνιστά φόνο. Ένας σχολιαστής του Πανδέκτη (D. 25.3.4) λέει πως η «θανάτωση» ενός παιδιού δεν περιλαμβάνει μόνο πνιγμό, αλλά και έκθεση και άρνηση να το αναθρέψουν: «αυτός που απορρίπτει και αρνείται την ανατροφή του βρέφους και εκείνος που το εκθέτει σε δημόσιους χώρους για να προκαλέσει τη συμπόνια, δεν αισθάνεται ότι έχει στην πραγματικότητα σκοτώσει το παιδί του». Όμως υπάρχει και μια συγκεκριμένη νομοθετική δυσκολία, δηλαδή κατά πόσον οι γονείς που έχουν χωρίσει πριν από τη γέννηση ενός παιδιού, είναι υπεύθυνοι για την ανατροφή του. Φαίνεται πιθανότερο ότι ένας άλλος νόμος του 394 (CJ 8.51.2) εκφράζει τη συνήθη αντίδραση. «Ο καθένας θα πρέπει να ανατρέφει το παιδί του: αν έχει αποφασίσει να το εκθέσει, θα υπόκειται στην animadversio που έχει καθορισθεί». Τι ήταν η animadversio, επίπληξη ή τιμωρία; Ίσως δεν ήταν άλλο από τον όρο που ακολουθούσε, ότι δηλαδή ο γονέας ή ο «ιδιοκτήτης» που έχει εκθέσει ένα παιδί, δεν μπορεί έπειτα να αξιώσει την επιστροφή του.

Οι περισσότερες κοινότητες διέθεταν πασίγνωστα μέρη όπου εγκαταλείπονταν τα παιδιά: ο Ιουστινιανός (Nov. J. 153, 541 μ.Χ.) είχε πληροφορηθεί πως η εκκλησία της Θεσσαλονίκης ήταν ένα τέτοιο μέρος. Η έκθεση ήταν ένα ευρέως διαδεδομένο κοινωνικό πρόβλημα σε μια κοινωνία από την οποία έλειπε ο αποτελεσματικός έλεγχος των γεννήσεων και η κοινωνική πρόνοια. Δεν έχουμε στη διάθεσή μας επαρκείς στατιστικές για τον αρ-

χαίο κόσμο και είναι δύσκολο να πούμε με βάση τις πηγές πόσο συχνό ήταν να εγκαταλείπονται τα μωρά (Boswell: 1989: 3-51). Όμως για τους κατοπινούς αιώνες έχουμε αριθμούς (K. Thomas 1989). Η Ρουμανία την εποχή του Τσαουσέσκου στη δεκαετία του 1980, όταν η αντισύλληψη και η έκτρωση ήταν πολύ δύσκολο να πραγματοποιηθούν και η φτώχεια κατέκλυζε τα πάντα, προσφέρει πιθανώς μια οδυνηρή σύγκριση η οποία ενισχύεται από τις καταγραφές των βρεφοκομείων στην αρχή της σύγχρονης εποχής. Πιθανώς υπήρχαν πολύ περισσότερα εγκαταλελειμμένα βρέφη απ' ό,τι οι γονείς που τα υιοθετούσαν.

Ο αρχαίος κόσμος δεν διέθετε επιχορηγούμενα από το κράτος ορφανοτροφεία και δεν είχε γραφεία υιοθεσίας: μόνο την ατομική συμπάθεια και τις κατά τόπους πρωτοβουλίες, που ενθάρρυνε η Εκκλησία. Υπάρχουν αναφορές σε βρεφοτροφεία (Boswell 1989:197), τα οποία ήταν κατά πάσα πιθανότητα οικήματα για εγκαταλελειμμένα βρέφη. Όμως οι απελπισμένοι, ή ακόμα και αδιάφοροι γονείς ή «αδιοκτήτες» μπορούσαν με ευκολία που υπαγορευόταν από την κατάσταση τους να απομακρύνουν τη σκέψη τους από την ενδεχόμενη μοίρα ενός εκτεθειμένου παιδιού, την οποία οι χριστιανοί συγγραφείς (Boswell 1989:157-79) επισημαίνουν με έντονο τρόπο: αν το παιδί επιζήσει από το κρύο, την πείνα και τα ζώα, ο πατέρας αρκετά χρόνια αργότερα μπορεί να διαπράξει αιμομιξία με το γιο ή την κόρη του που ανατράφηκαν ως σκλάβοι τους οποίους χρησιμοποιούσαν και ως αντικείμενα ηδονής. Εδώ οι χριστιανοί αυτοκράτορες δεν προσπάθησαν να κάνουν κάτι. Ο Κωνσταντίνος, αμέσως μετά την άνοδό του στην εξουσία (CT 11.27.1, 315 μ.Χ.), έδωσε εντολή στον επάρχο Αβλάβιο (ένα χριστιανό επίσης) να αναζητήσει κάποιο τρόπο βοήθειας των εξαθλιωμένων γονέων, έτσι ώστε να μπορέσουν να αποφύγουν το *parricidium*, το φόνο στενού συγγενή. Μερικά χρόνια αργότερα (CT 11.27.2, 322 μ.Χ.) έδωσε περαιτέρω οδηγίες για βοήθεια, έτσι ώστε οι γονείς να μην εξαναγκάζονται από την πείνα να πουλούν ή να δίνουν ως ενέχυρο τα παιδιά τους. Παρόλα αυτά επέτρεπε τέτοιες πωλήσεις (CT 4.43.2, 329 μ.Χ.), αντίθετα από το Διοκλητιανό (αυτόθι, 1, 294 μ.Χ.), που ακολουθούσε την παραδοσιακή αρχή πως κάποιος που είχε αποδεδειγμένα γεννηθεί ελεύθερος, δεν μπορούσε να γίνει σκλάβος.

Το 331 ο Κωνσταντίνος έδωσε εντολές στον Αβλάβιο (CT 5.9.1.) που έλεγαν πως εκείνοι που «σκόπιμα και από δική τους ελεύθερη βούληση έδωχναν από το σπίτι τους τα νεογέννητα ελεύθερα ή σκλαβωμένα παιδιά» δεν μπορούσαν να τα διεκδικήσουν πάλι: αυτός που έβρισκε κάποιο παιδί είχε τη δυνατότητα να το μεγαλώσει ως σκλάβο ή ελεύθερο. Αυτός ο κανόνας επανήλθε σε ισχύ το 412, με το σχολιασμό ότι «το παιδί που ο ίδιος είχε περιφρονήσει, καθώς αυτό ήταν ανυπεράσπιστο, δεν μπορεί να το διεκδικήσει ως δικό του» (CT 5.9.2.). Ο Ιουστινιανός (Boswell 1989:189-94) συμφωνεί ότι το παιδί δεν μπορούν να το διεκδικήσουν ξανά, αλλά προσθέτει ότι όλα τα εκτεθέντα παιδιά θα πρέπει να υπέχουν θέση ελεύθερου: οι ευρέτερες τους δεν πρέπει να φαίνεται πως ωθούνται από ιδιοτελή κίνητρα για την ανθρωπινή καλοσύνη που επιδεικνύουν, ακόμα κι αν στην πραγματικότητα έχουν τέτοια κίνητρα (CJ 8.51, 529 μ.Χ.). Επίσης όρισε ότι ένα παιδί δεν μπορούσε να δοθεί ως σκλάβος, ή ενέχυρο, για τη ρύθμιση ενός χρέους κάποιου από τους γονείς.

Αυτοί οι νόμοι αντιμετώπιζαν την απόφαση του πατέρα να πουλήσει ή να ενεχυριάσει το παιδί του: ωστόσο η απόφαση να θανατώσει διά της εκτρώσεως ή να εκθέσει, διακινδυνεύοντας το θάνατο ή το σκλάβωμα του παιδιού, μπορεί στην πράξη να επαφίετο στη μητέρα. Αυτή μπορούσε να ισχυριστεί (με τη βοήθεια της μαμής της και των υπηρετών της) ότι είχε κάνει αποβολή ή ότι το μωρό της ήταν θνησιγενές. Αντιστρόφως, μπορούσε να έχει την ικανότητα να αντικαταστήσει το θνησιγενές τέκνο της με ένα έκθετο, ή ακόμα να προσποιηθεί ότι είχε γεννήσει ενώ δεν είχε συμβεί κάτι τέτοιο — πράγμα που αποτελούσε σύνθετο θέμα της παραδοσιακής μισογυνίας. Φυσικά συνιστούσε παράβαση να χρησιμοποιήσεις έναν ψεύτικο κληρονόμο, και υπό ειδικές περιστάσεις κατά τις οποίες ένα παιδί που γεννήθηκε μετά το θάνατο του πατέρα ή το παιδί ενός χωρισμένου διεκδικούσαν την περιουσία, τα δικαστήρια μπορεί να διέταζαν την παρακολούθηση και τον έλεγχο της εγκύου γυναίκας από μαμές (Gardner 1986:52). Όμως σε γενικές γραμμές, η τεκνοποιία ήταν μια πλευρά της ζωής των γυναικών την οποία ήταν ιδιαίτερα δύσκολο να ελέγξει ο νόμος.

2.7. Αγαμία

Το 320 ο Κωνσταντίνος ακύρωσε τις νομικές κυρώσεις, τις οποίες είχε επιβάλει ο Αύγουστος, τρεις αιώνες πριν, σε γυναίκες και άνδρες που έμεναν ανύπαντροι. Το διάταγμά του, που απήχθη στο λαό, το παρουσίασε θριαμβευτικά εκμεταλλευόμενος τη λαϊκή δυσανασχέτηση:

Εκείνες που ορίζονταν από τον παλιό νόμο ως *caelibes* (άγαμες) θα πρέπει να ελευθερωθούν από αυτό τον τρομερό νόμο: ας ζουν σαν να συμπεριλαμβάνονταν στις έγγαμες και ας υποβοηθούνται από τη γαμική συμφωνία: ας είναι όλες ισότιμες ώστε να κληρονομήσουν αυτό που τους ανήκει. Και ας μην ορίζεται καμιά τους ως άτεκνη. Τα μειονεκτήματα που προκύπτουν απ' αυτή την ονομασία δεν θα προκαλέσουν καμιά βλάβη. Πιστεύουμε κάτι τέτοιο όσον αφορά στις γυναίκες και τις απελευθερώνουμε όλες από το ζυγό που τους επιβλήθηκε μέσω των επιταγών του νόμου.

(CT 8.16.1)

Το κληρονομικό δίκαιο του Αυγούστου, που είχε εκπονηθεί για να παρακινήσει τις ανώτερες τάξεις να γεννήσουν παιδιά και να αποθαρρύνει το κυνήγι της κληρονομιάς από άτομα αμφίβολης καταγωγής, ήταν σχεδόν τρομοκρατικό. Τα ανύπαντρα άτομα απαγορευόταν να κληρονομήσουν, εκτός από συγγενείς έκτου βαθμού, ενός βαθμού που χαρακτηρίζει έναν πολύ ευρύ κύκλο συγγενών. Όμως πάντοτε υπήρχε δυσανασχέτηση και ο Κωνσταντίνος είχε την ευφυΐα να παρουσιάσει τα μέτρα του το 320 (τα οποία συμπεριλάμβαναν μια απλούστευση της διαδικασίας για τις διαθήκες) ως αποτίναξη απαρχαιωμένων και καταπιεστικών νόμων.

Ο Κωνσταντίνος μπορεί να μην είχε ειδικά την πρόθεση, τουλάχιστον το 320, να ωφελήσει τους άγαμους χριστιανούς, που είχαν επιλέξει να αφιερώσουν τη ζωή τους στη διακονία του Θεού ακόμα λιγότερο (Drijvers 1987:253) να υπονομεύσει την εξουσία ενός πατέρα να επιμείνει να παντρεύει την κόρη του. Όμως, μιας και ο χριστιανισμός είχε την επίσημη υποστήριξη, ο νόμος έπρεπε να καταλήξει σε συμφωνία με τις άγαμες γυναίκες. Πρέπει να θυμόμαστε πόσο ασυνήθιστο ήταν, για τις ελλη-

νο-ρωμαϊκές συνήθειες, να επιλέξει μια γυναίκα να μην παντρευτεί. Υπήρχαν πολύ λίγες λατρείες οι οποίες απαιτούσαν τη μακρόχρονη, ή στην πράξη, την εφ' όρου ζωής, αγαμία από τις ιερείες τους. Το πιο γνωστό παράδειγμα είναι οι Εστιάδες Παρθένοι. Ο Αμβρόσιος (Επιστολή 18.11-12, PL 16.1016) χαιρείται να επισημαίνει πόσο λίγες ήταν —ήταν δύσκολο να στρατολογήσει ακόμη και επτά— σε σύγκριση με το πλήθος των χριστιανών παρθένων. (Στην Αντιόχεια μόνο, η Εκκλησία συντηρούσε τρεις χιλιάδες παρθένους και χήρες, σύμφωνα με τον Ιωάννη το Χρυσόστομο: Ομιλία 66 εις το Κατά Ματθαίον 3, PG 58.630). Υπήρχαν επίσης κάποιες άγαμες ιερείες στη Μικρά Ασία, κι έτσι ο γιατρός Σορανός ο Εφέσιος (δες παρακάτω, Παράγραφ. 3.3) είχε τη δυνατότητα να συγκρίνει την υγεία των αγάμων και των μη αγάμων γυναικών και να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι οι άγαμες είχαν καλύτερη υγεία.

Σύνολη η χριστιανική Εκκλησία θεωρούσε την αγαμία ως μια υψηλή κλήση και συντηρούσε τόσο τα πολύ νέα κορίτσια που επέλεγαν για όλη τους τη ζωή την παρθενία, όσο και τις χήρες που επέλεγαν να μην ξαναπαντρευτούν. Ο Βασίλειος, σε μια κανονική επιστολή (Επιστολή 199. 18, PG 32.717), λέει ότι η εκλογή αυτή δεν θα πρέπει να γίνεται πριν από τα 16 ή 17 και μόνο μετά από επανειλημμένη δοκιμασία, όμως η αδελφή του Μακρίνα πήρε την απόφασή της στην ηλικία των 12 ετών, όταν πέθανε ο αρραβωνιαστικός της. Στις παντρεμένες γυναίκες που επιθυμούσαν να απέχουν στο εξής από κάθε σεξουαλική επαφή, συνιστούσαν να καταλήξουν σε συμφωνία με τους συζύγους τους, διαφορετικά μπορεί αυτοί να έπεφταν σε αμαρτία. Όμως το είδος αυτό της «μετα-συζυγικής αγαμίας» (Hunter 1989:294) μπορούσε κανείς να το περιμένει κι από τα δύο φύλα. Ο Σιδώνιος (Επιστολή 9.6) χαιρείται που ένας νεαρός άνδρας, ο οποίος είχε μια πολυέξοδη ερωμένη, είχε τώρα νυμφευθεί: θα ήταν ακόμα καλύτερα αν είχε επιλέξει την αγαμία, αλλά αφού δεν το είχε κάνει, οι φίλοι του θα πρέπει να παρακαλέσουν το Θεό, μετά τη γέννηση ενός ή δύο παιδιών (το πολύ), να τον κάνει να απέχει από τις νόμιμες ηδονές, όπως τώρα απέχει από τις παράνομες. Καθώς η συγκρατημένη συμπεριφορά του νέου ζευγαριού (σύμφωνα με τον Σιδώνιο) φανερώνει τη διαφο-

ρά μεταξύ του εντίμου γάμου και της λαγνείας, η αγαμία φαίνεται μια ενδεχόμενη κατάληξη.

Όταν ο χριστιανισμός ήταν ακόμα μια ενοχλητική λατρεία, η επιλογή της αγαμίας μπορούσε κάλλιστα να προκαλέσει οικογενειακά προβλήματα. Οι καταπιεστικές οικογένειες και οι αρραβωνιαστικοί, που ζητούσαν από τον τοπικό κυβερνήτη να εξαναγκάσει τη διστακτική ηρώιδα να παντρευτεί, είναι το προσφιλέστερο θέμα του χριστιανικού μυθιστορήματος (Kraemer 1980). Αφού ο χριστιανισμός εσημοποιήθηκε, το πρόβλημα της Εκκλησίας ήταν να συνδυάσει την υποστήριξη της αγαμίας με το σεβασμό της προς τους πατέρες. Ο Αμβρόσιος (Περί των παρθένων 1.65-6, PL 16.218) μας αφηγείται την ιστορία μιας νεαρής γυναίκας που επικαλέστηκε την προστασία του θυσιαστηρίου. «Αν ο πατέρας σου ζούσε, θα σε άφηνε να παραμείνεις ανύπαντρη;» ρώτησε κάποιος. «Ίσως εκείνος πέθανε, για να μπορέσω εγώ να κάνω αυτή την επιλογή» απάντησε αυτή. Αυτός που ρώτησε πέθανε λίγο μετά, όπως και άλλοι οι οποίοι είχαν προσπαθήσει να εμποδίσουν τις αποφασισμένες νεαρές χριστιανές (δες παρακάτω, Παράγραφ. 4.5). Τα πράγματα δυσκόλευαν πολύ αν η νεαρή γυναίκα ήταν κληρονόμος, αφού τότε θα μπορούσε να καταστρέψει εντελώς τις ελπίδες μιας οικογενειακής συνέχειας, αφ' ενός αρνούμενη να παντρευτεί και να γεννήσει κληρονόμους, και αφ' ετέρου δίνοντας την περιουσία της στην Εκκλησία ή μοιράζοντάς την στους φτωχούς του Θεού. Υπήρχε και ένα ακόμη πρόβλημα, αν η εν λόγω γυναίκα δεν ήταν άπειρο κορίτσι, αλλά κάποια χήρα που αρνιόταν το δεύτερο γάμο, ιδιαίτερα αν ο πατέρας της είχε πεθάνει και ήταν νομικά ανεξάρτητη. Ο νόμος δεν μπορούσε να απαγορεύσει την επιλογή της αγαμίας: πράγματι, ο Ιουστινιανός έφτασε μέχρι του σημείου να διακηρύξει (CJ 1.3.54.5, 534 μ.Χ.) πως δεν επιτρέπεται στους γονείς να αποκληρώσουν το γιο ή την κόρη τους, έστω κι αν βρισκόταν ακόμη στην potestas, επειδή επέλεξαν να αφιερωθούν στη θρησκευτική ζωή. Όμως οι νομοθέτες δεν αισθάνονταν πως είχαν το δικαίωμα να περιβάλλουν την αγαμία με την ίδια προστασία που ίσχυε και για το γάμο: επιζητούσαν να διασφαλίσουν πως κανείς δεν θα έπεφτε θύμα απάτης ούτε θα εξωθειτο σε οικονομική απώλεια.

Τα προβλήματα τα οποία μπορούσαν να ανακύψουν από την αγαμία εμφανίζονται με θεαματικό τρόπο στην κοινωνική αφρόκρεμα της Ρώμης και της Κωνσταντινούπολης, στα τέλη του τετάρτου και στις αρχές του πέμπτου αιώνα. Και ο Βασίλειος (Επιστολή 199.18, PG 32.719) και ο Ιερώνυμος είχαν συναντήσει οικογένειες που είχαν αφιερώσει την κόρη τους στην παρθενία απλά και μόνο για να γλιτώσουν την προίκα της. Από την άλλη πλευρά, υπήρχαν γυναίκες οι οποίες, με δική τους πρωτοβουλία, έπαιρναν το μερίδιό τους από την οικογενειακή περιουσία θέτοντάς το έτοιμο πέρα από κάθε οικογενειακό έλεγχο. Αυτές, απ' ό,τι ακούμε, ήταν σπουδαίες γυναίκες, όμως το ίδιο πράγμα μπορούσε να συμβεί και σε μικρότερη κλίμακα. Η Μελάνη η πρεσβύτερη, που είχε χηρεύσει στα 22 της, φρόντισε ευσυνείδητα το γιο της και παρέμεινε στη Ρώμη μέχρι που σταθεροποιήθηκε η σταδιοδρομία του. Ο Παυλίνος Νόλης (Επιστολή 29.9, PL 61.317) λέει ότι «αγαπούσε το παιδί της παραμελώντας το». Έπειτα, στα 374, ξεκίνησε για να επισκεφθεί τους μοναχούς της Αιγύπτου και των Αγίων Τόπων. Μοίρασε γενναιοδωρά πολλά χρήματα και ίδρυσε ένα δικό της μοναστήρι. Η Παύλα, μητέρα πέντε παιδιών, έμεινε χήρα λίγο μετά τη γέννηση, επιτέλους, ενός αγοριού: αφήνοντας πίσω της το μικρό αγόρι, δύο παντρεμένες κόρες και μια κόρη που ήταν έτοιμη να παντρευτεί, έφυγε κι αυτή για την Ανατολή. Τη συνόδευε η αγαμη κόρη της Ευστοχία (ο Ιερώνυμος χρησιμοποιεί το χαϊδευτικό όνομα Eustochium), που παραιτήθηκε του μεριδίου της από την κληρονομιά και έδωσε όρκο παρθενίας: και επιβεβαίωσε και τη γνώμη του Σορανού επιζώντας περισσότερο από τις παντρεμένες αδελφές της, καμιά από τις οποίες δεν γέννησε με επιτυχία παιδιά. Η Παύλα, όπως και η Μελάνη, εξασφάλισε πρώτα στα παιδιά της το δικαίωμα στη νόμιμη κληρονομιά, αλλά στη συνέχεια χρησιμοποίησε τη δική της περιουσία μοιράζοντάς την μεταξύ των φτωχών και ιδρύοντας ένα μοναστήρι. Πέθανε καταχρεωμένη και τα χρέη της τα κληρονόμησαν τα παιδιά της.

Η εγγονή της Μελάνης, η Μελάνη η νεότερη, ήταν ίσως (E. A. Clark 1984:90-2) ο μοναδικός κληρονόμος του πατέρα της. Την εξανάγκασαν να παντρευτεί σε ηλικία 13 ετών και να αποκτήσει παιδιά: τα παιδιά πέθαναν, αυτή και ο άνδρας της (επί-

σης κληρονόμος μιας περιουσίας) έδωσαν υπόσχεση αγαμίας, και ενώ ήταν ακόμη ανήλικη, αποπειράθηκε να πουλήσει όλα όσα είχαν και να τα δώσει στους φτωχούς — προφανώς χωρίς να προτιμήσει κατά πρώτο λόγο τους στενότερους συγγενείς τους. Ο βιογράφος της Μελάνης παρουσιάζει την αντίδραση των οικογενειών τους ως άλλη μια δυσκολία που έπρεπε να υπερνικήσουν οι άγιοι. Κατάφεραν να τα δώσουν στους φτωχούς και να κάνουν δωρεές σε εκκλησίες και μοναστήρια σε τέτοιο σημείο που, όταν έφτασαν στην Ιερουσαλήμ δεν τους είχαν απομείνει πια καθόλου χρήματα, και (προς μεγάλη τους ευχαρίστηση) σκέφτηκαν να εγγραφούν στον κατάλογο κοινωνικής προνοίας ενός επισκόπου. Η χωρίς πατέρα κληρονόμος Δημητριάς, ενισχυόμενη από τη μητέρα και τη γιαγιά της, επέλεξε την παρθενία: της δόθηκε η περιουσία που αποτελούσε την προίκα της και τη χρησιμοποίησε για να αγοράσει μια κατεστραμμένη εκκλησία στη Ρώμη μετά τη γοτθική κατάληψη του 411. Στην Κωνσταντινούπολη, η Ολυμπιάδα (που παντρεύτηκε στα 18 και χήρεψε είκοσι μήνες αργότερα) αρνήθηκε να πάρει για δεύτερο άνδρα της ένα συγγενή του αυτοκράτορα, αφιερώνοντας τον εαυτό της στη διακονία του επισκόπου Ιωάννη του Χρυσοστόμου και στις αγαθοεργίες. Δυσκολεύτηκε πολύ να αποκτήσει το νόμιμο έλεγχο της περιουσίας της και κάποια στιγμή (E. A. Clark 1979:129-30) κατηγορήθηκε για «άτακτη» διάθεση της κληρονομιάς της και της απαγορεύτηκε ακόμα και να συναντά επισκόπους³.

Έτσι, δεν μας εκπλήσσει το ότι εμφανίστηκε η σχετική νομοθεσία — ούτε το ότι δεν παρετηρείτο ομοφωνία, αφού υπήρχαν αλληλοαποκλειόμενα συμφέροντα σε δράση. Ένας νόμος του Ιουνίου του 390 (CT 16.2.27) αφορούσε στις γυναίκες που επιθυμούσαν να εγγραφούν ως διακόνισσες. Αυτή ήταν η υπη-

3. Για λεπτομερείς μελέτες αυτών των αξιόλογων γυναικών, δες Yarbrough (1976) E. A. Clark (1979, 1983a, 1984, 1986) Harries (1984), ειδικά για το θέμα της περιουσίας Drijvers (1987). Ο Salzmann (1989) μας προειδοποιεί να αποφύγουμε τη μεγαλοποίηση του ρόλου των γυναικών στον «εκ-χριστιανισμό» της ρωμαϊκής αριστοκρατίας.

λότερη επίσημη θέση που πρόσφερε η Εκκλησία στις γυναίκες, αφότου αποδέχτηκε την παραδοσιακή αντίληψη ότι οι γυναίκες δεν ήταν κατάλληλες για θέσεις εξουσίας ή ικανές να δίνουν οδηγίες, παρεκτός μόνο σε άλλες γυναίκες (δες παρακάτω, Παράγραφ. 5.2). Η διακόνισσα μπορούσε, χωρίς να προκαλείται σκάνδαλο, να διδάσκει γυναίκες κατά την προετοιμασία τους για το βάπτισμα και να τις συνοδεύει κατά τη διάρκεια της τελετής. Η Ολυμπιάς έγινε διακόνισσα στην ηλικία των 30, πράγμα ασυνήθιστο (Βίος Ολυμπιάδος 6· E. A. Clark 1979: 123). Ο νόμος του 390 απαιτούσε μια διακόνισσα να είναι 60 ετών και να έχει παιδιά· παράλληλα έπρεπε να εμπιστευθεί την περιουσία της σε κατάλληλα πρόσωπα, κρατώντας μόνο το εισόδημα.

Μην την αφήσεις, υπό το κάλυμμα της θρησκείας, να εκμεταλλεύεται έστω και το παραμικρό από τα κοσμήματα και την επίπλωση ή το χρυσό και το ασήμι και διάφορα άλλα πράγματα ενός εμφανούς οίκου· θα πρέπει να τα εκχωρεί όλα στα παιδιά της ή στους συγγενείς της ή σε όποιον άλλον επλέξει και δεν επιτρέπεται να ορίσει ως κληρονόμο της, όταν τελειώσει το ταξίδι του βίου της, καμιά εκκλησία, κληρικό ή φτωχό άτομο.

(CT 16.2.27)

Ο ιστορικός Σωζομενός (Εκκλησιαστική Ιστορία 7.16, PG 1461) λέει πως αυτός ο νόμος προκλήθηκε από ένα σκάνδαλο στην Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως: μια κυρία καλής οικογενείας, η οποία ανήκε στους κόλπους της εκκλησίας και της είχε επιβληθεί μια τιμωρία, ισχυρίστηκε ότι είχε βιασθεί (ή αποπλανηθεί) από ένα διάκονο. Αν ο ιστορικός μας τα λέει καλά, αυτό που βλέπουμε εδώ δεν είναι απλώς μια οικονομική επιβάρυνση, αλλά η μόνιμη πεποίθηση ότι η θρησκεία κάνει τις γυναίκες τρωτές, γιατί οι άνδρες έξω από την οικογένειά τους έχουν πρόσβαση στο σώμα και την περιουσία τους. Αυτός ήταν ο φανερός λόγος για τον οποίο ζητήθηκε από τον Ιερώνυμο να εγκαταλείψει τη Ρώμη (Επιστολή 45, PL 22. 480-4)· ο φόβος επανεμφανίζεται με ένα νόμο του Ιουστινιανού (Nov. J. 117.15.1, 542 μ.Χ.), ο οποίος μεριμνά για τον άνδρα που βρίσκει τη σύζυγο ή την κόρη του να συνδιαλέγεται με κάποιον σε έναν ιερό χώρο, και υποψιάζεται τα κίνητά τους. Είναι επίσης σημαντι-

κό ότι ο εν λόγω άνδρας ήταν συνήθως πολύ κατώτερου κοινωνικού επιπέδου από ό,τι η γυναίκα — όπως ο Ιερώνυμος σε σχέση με τη Μαρκέλλα και την Παύλα, ή ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος σε σχέση με την Ολυμπάδα (E. A. Clark 1979:60-70). Από την αριστοκρατική οπτική γωνία, ο κυνηγός της κληρονομιάς βρισκόταν πάλι επί το έργον από την εκκλησιαστική οπτική γωνία (Brown 1987:279) η εξάρτηση από πλούσιες γυναίκες ήταν ανέντιμη.

Δυο μήνες μετά την έκδοση του νόμου, καταργήθηκε η απαγόρευση για τη χορήγηση χρημάτων στον κλήρο (CT 16.2.28), αλλά σε τόνους οι οποίοι έδιναν την εντύπωση μιας άτεχνα συγκεκαλυμμένης οργής. Οι διαμάχες εξακολούθησαν να εγείρονται. Το 434 οριζόταν, πως η εκκλησία μπορούσε να κληρονομήσει την περιουσία μιας διακόνισσας μόνο (όπως ίσχυε και με τον υπόλοιπο κλήρο) αν αυτή πέθαινε χωρίς να αφήσει διαθήκη και υπό την προϋπόθεση ότι δεν υπήρχαν άλλοι διεκδικητές (CT 5.6.3). Ο Μαρκιανός (Νεαρ. Μαρκ. 5. 1, 455 μ.Χ.) εξέτασε την αμφισβητούμενη διαθήκη κάποιας Υπατίας, η οποία είχε συμπεριλάβει τον ιερέα Ανατόλιο μεταξύ των κληρονόμων της· κατέληξε στο ότι δεν είχε παραλείψει κανέναν που να άξιζε τη γενναιοδωρία της, και επικύρωσε το δικαίωμα μιας γυναίκας που είχε εισέλθει στη θρησκευτική ζωή να αφήνει την περιουσία της στην Εκκλησία. Όμως οι διακόνισσες, όπως και όλες οι άλλες γυναίκες, δεν ξέφευγαν από την πραγματικότητα των δύο μέτρων και των δύο σταθμών της νομοθεσίας. Ένας διάκονος που νυμφευόταν ή έπαιρνε μια παλλακίδα, γινόταν λαϊκός· μια διακόνισσα (Nov. J. 6) απειλείτο με θάνατο.

Ένας έξοχα διατυπωμένος νόμος του 458 (Νεαρ. Λέοντος και Μαγ. 6) καλύπτει αρκετά άλλα προβλήματα. Δηλώνει πως ένα κορίτσι που δεσμευόταν από τους γονείς του να ζήσει εν παρθενία, δεν μπορούσε να χειροθετηθεί και να γίνει μοναχή μέχρι την ηλικία των 40 ετών (πιθανώς γιατί η ηλικία αυτή θεωρείτο ότι ήταν περασμένη για τεκνοποιία: δεξ παρακάτω, Παράγραφ. 3.6). Αν γινόταν νομικά ανεξάρτητη (δηλαδή, αν ο πατέρας της πέθαινε και αυτή ήταν ενήλικη) πριν από τα 40, είχε τη δυνατότητα να εκφράσει την επιθυμία να παντρευτεί και μπορούσε να πάρει την οφειλόμενη σ' αυτήν κληρονομιά.

Οι άτεκνες χήρες που αρνούσαν να ξαναπαντρευτούν, αντιμετώπιζονταν σαν να διακατέχονταν από μια επιπόλαιη επιθυμία για ελευθερία και φιλοφρονήσεις: αν ήταν κάτω των 40 ετών και ικανές να αποκτήσουν παιδιά, έπρεπε είτε να ξαναπαντρευτούν είτε να μοιράσουν την περιουσία τους στους συγγενείς. Μια χήρα με παιδιά δεν χρειαζόταν να ξαναπαντρευτεί. Τελικά, η γαμήλια δωρεά έπρεπε να είναι αντίστοιχη προς την προίκα, όμως έπρεπε φυσικά να υπάρχει προίκα, και η δωρεά δεν μπορούσε να δοθεί πριν λάβει χώρα ο γάμος. (Διαφωνούσε κανείς ότι ο γάμος ήταν σε τελευταία ανάλυση ένα χαμένο στοιχείο;) Αποτελούσε εκφρασμένη ελπίδα των αυτοκρατόρων πως αυτά τα μέτρα θα προστάτευαν τις αγαθές σχέσεις μεταξύ γονιών και παιδιών, τη γέννηση παιδιών από γυναίκες καλών οικογενειών και την αφιερωμένη στη θρησκεία βιοτή που επελέγετο ελεύθερα. Δεν προξενεί κατάπληξη το ότι πολλοί μελετητές έχουν υποπτευθεί (Drijvers 1987:251) πως, τουλάχιστον στην κοινωνική αφρόκρεμα, η οποία δεν διέφευγε της προσοχής του αυτοκράτορα, υπήρχε έλλειψη καταλλήλων συζύγων με προίκες και υπάρχουν αρκετές πληροφορίες που μας επιβεβαιώνουν το γεγονός ότι, σε μερικές από τις μεγαλύτερες οικογένειες των συγκλητικών, τα περισσότερα μέλη της οικογένειας παρέμεναν άγαμα κατά τον τέταρτο αιώνα παρά κατά τους προηγούμενους αιώνες (Corbier 1990).

2.8. Η Αδυναμία των Γυναικών

Ένα μεγάλο μέρος της νομοθεσίας που εξετάζεται σ' αυτά τα δύο κεφάλαια, ήταν εμπνευσμένη από την πεποίθηση πως οι γυναίκες είναι αδύναμες και χρειάζεται να προστατεύονται από την εκμετάλλευση και από τους κινδύνους που ήταν εγγενείς με την ίδια τους τη φύση. Ποια ήταν αυτή η αδυναμία; Ήταν γενικά αποδεκτό πως οι γυναίκες μειονεκτούσαν εκ φύσεως ως προς τη σωματική ρώμη και πως ιδιαίτερα η τεκνοποιία αποτελούσε εμπόδιο γι' αυτές. Ήταν επίσης αμόρφωτες και τους έλειπε η πείρα της ζωής· εξαρτιόνταν, και περιουσιακά και πνευματικά, περισσότερο από τους αρσενικούς συγγενείς τους παρά από

τους συναδέλφους και τους γνωστούς τους: επιπλέον συναισθηματικά ήταν ευπρόσβλητες (Beaucamp 1990: 11-16).

Την αδυναμία δεν την επικαλούνταν με συνέπεια είτε ιδεολογικά είτε νομικά. Για παράδειγμα, δεν φαίνεται πως υπήρχαν γυναίκες κατώτερης κοινωνικής θέσεως καταδικασμένες να δουλεύουν σε ορυχεία (έσω και ως ακόλουθοι του στρατοπέδου των εργατών ορυχείου) ή στους αυτοκρατορικούς μύλους, όπου γινόταν κατεργασία μαλλιού (Millar 1984:139, 145), πράγμα που ήταν από τις φοβερότερες σωματικές ποινές του ύστερου ρωμαϊκού δικαίου, ή πως υπήρχε πιθανότητα να υποβληθούν σε βασανιστήρια ως μέσον μιας δικαστικής ανακρίσεως — μολοντί τουλάχιστον η εγκυμοσύνη ανέβαλε αυτή τη μοίρα (D. 48.19.3). Αποτελεί πάντοτε αμφισβητήσιμο θέμα κατά πόσον αυτές οι τιμωρίες επιβάλλονταν στην πραγματικότητα ή έστω αν υπήρχε η πρόθεση να επιβληθούν (MacMullen 1986b, Brown 1981: κεφ. 6). Όμως ο Ιερώνυμος (Επιστολή 1, PL 22. 326-31) περιγράφει μια περίπτωση της εποχής του στο Verucelli, κατά την οποία, μια γυναίκα που την υποψιάζονταν για μοιχεία, βασανίστηκε ώστε να της αποσπάσουν ομολογία, τη στιγμή που ο υποτιθέμενος εραστής της ισχυριζόταν πως ήταν αθώος, και καταδικάστηκε σε εκτέλεση — η οποία όμως δεν επέφερε το θάνατο, αφού ήταν πράγματι αθώα και προστατευόταν από το Θεό.

Η ιστορία του Ιερώνυμου επαναλαμβάνει μερικά από τα πιο φρικιαστικά θέματα του χριστιανικού μυθιστορήματος: το βασανισμό και την άδικη εκτέλεση του αθώου. Οι χριστιανές γυναίκες εμπνέονταν (Averil Cameron 1991:115) από τη φανταστική ιστορία της Θέκλας, συντρόφου του Παύλου, που υπόμεινε τη φωτιά και τα άγρια θηρία στην αρένα και οι γυναίκες-μάρτυρες — χριστιανές πριν από τον Κωνσταντίνο, θύματα των ανταγωνιστικών σχισματικών ομάδων μετέπειτα — περιγράφονται να υφίστανται ακραία βασανιστήρια, συχνά σεξουαλικά. Πρέπει να αναρωτηθούμε κατά πόσον οι αναγνώστες των ποιημάτων του Προυδέντιου για την Ευλαλία και την Αγνή (Peristephanon 3,14 PL 60. 341-57, 580-90), ή του μαρτυρίου της Φεβρωσίας (Brock and Harvey 1987:150-76), επιθυμούσαν μόνο να βεβαιωθούν για άλλη μια φορά ότι το ανθρώπινο πνεύμα ενδυναμωμένο από το Χριστό μπορεί να αντέξει στην αγωνία και

στον εξευτελισμό. Το ερωτικό περιεχόμενο της αγιογραφίας και της μαρτυρολογίας μόλις που αρχίζει να αναγνωρίζεται (Brock and Harvey 1987· Kazhdan 1990).

Όμως από μια άλλη άποψη, η αδυναμία μπορούσε να είναι ένα πλεονέκτημα. Οι ασήμαντοι δικαιολογούνταν για την άγνοια του νόμου, και ακολούθως οι γυναίκες (D. 22.6.9. pr.) — εντός φυσικά κάποιων ορίων, γιατί ο νόμος δεν ήταν πρόθυμος να συνδράμει την αμέλεια, ή να επιτρέψει το κέρδος που προέκυπτε από την άγνοια (CT 3.5.3, 330 μ.Χ.). Οι γυναίκες απαλλάσσονταν από τα πολιτικά καθήκοντα τα οποία τόσο συχνά οι άνδρες προσπαθούσαν να αποφύγουν (CT 12.1.137.1, 393 μ.Χ.), αν και μπορεί να κληρονομούσαν τις οικονομικές υποχρεώσεις χωρίς όμως και την αντίστοιχη θέση. Για παράδειγμα, αν ο άνδρας πέθαινε μετά την τοποθέτησή του ως πραιτορα, και άφηνε μόνο θυγατέρες, αυτές κληρονομούσαν τις υποχρεώσεις του, αλλά «φαίνεται αθέμιτο και επαίσχυντο» να τους δοθούν συγκλητικά διάσημα (CT 6.4.17, 370 μ.Χ.).

Οι γυναίκες επίσης, σε μερικές περιπτώσεις, είχαν ειδική νομική προστασία. Ο Ιουστινιανός εξηγούσε γιατί άλλαξε το δικό του προηγούμενο νόμο που αφορούσε στο δικαίωμα της αξιώσεως επιστροφής της προίκας:

[ο προηγούμενος νόμος] δεν ελάμβανε υπόψη την αδυναμία [fragilitas] των γυναικών, ούτε ότι ο σύζυγος απολαμβάνει το σώμα, την περιουσία και ολόκληρη τη ζωή τους και ας μην ξεχνούμε πως για τις γυναίκες, σχεδόν όλη η περιουσία τους συνίσταται στην προίκα τους... Ποιος δεν τις λυπάται για τις υπηρεσίες τους προς τους συζύγους τους, για τον κίνδυνο της τεκνοποιίας και πράγματι για το ότι με κόπους φέρνουν παιδιά στη ζωή, πράγμα που οι νόμοι μας λαμβάνουν υπόψη ώστε να ορίσουν πολλά προνόμια;

(CJ 8.17(18).12, 531 μ.Χ.)

Παρομοίως, τροποποίησε τη διάταξη του δευτέρου αιώνα που έλεγε ότι μια μητέρα μπορούσε να κληρονομήσει ένα παιδί που είχε πεθάνει χωρίς να αφήσει διαθήκη, μόνο αν είχε γεννήσει τρία (ή, αν ήταν μια απελεύθερη, τέσσερα) παιδιά, και δεν παραμεριζόταν από άλλους κληρονόμους που είχαν προτεραιότητα. Το «δικαίωμα των τριών παιδιών», το οποίο παρείχε ποικίλα

νομικά προνόμια, είχε διατυπωθεί (κατά το τέλος του πρώτου αιώνα π.Χ.) με σκοπό να ενθαρρύνει τις τάξεις των ιδιοκτητών να κάνουν παιδιά· μπορούσε δε να αποκτηθεί με αυτοκρατορική χορήγηση. Ο Ιουστινιανός ακολούθησε διαφορετικό δρόμο. «Αποφασίσαμε ότι θα πρέπει να βοηθείται μια μητέρα, έχοντας υπόψη μας τη φύση της, την τεκνογονία και τον κίνδυνο και συχνά το θάνατο, που αυτή συνεπάγεται για τις γυναίκες... Τι σφάλμα έχει κάνει, αν έχει γεννήσει λίγους και όχι πολλούς;» (J. Inst. 3.3.4). Η ίδια προστατευτικότητα ενέπνευσε τη διάταξη του (Nov. J. 134.9, 556 μ.Χ.) ότι οι γυναίκες δεν έπρεπε να φυλακίζονται με συνήθειες κατηγορίες, τέτοιες όπως τα χρέη: αντί γι' αυτό, έπρεπε να αναζητηθούν εγγυητές. (Ένας νόμος του 320 (CJ 9.3.1), ο οποίος επιχειρεί να απαλύνει τις συνήθειες συνθήκες του αλυσοδεσμίματος και της ανθυγιεινής φυλακίσεως, αποκαλύπτει ότι η φυλάκιση μπορούσε να είναι η ίδια ακόμα και για εκείνους που προφυλακίζονταν). Αν κρινόταν απολύτως απαραίτητο να κρατηθεί μια γυναίκα για μια μεγάλη ποινική κατηγορία, έπρεπε να σταλεί σε κάποιο μοναστήρι, ή να φρουρείται από αξιόπιστες γυναίκες, αλλά όχι από άνδρες — οι οποίοι, αν και δεν λέει κάτι τέτοιο, πιθανώς να την κακομεταχειρίζονταν και σίγουρα θα κατέστρεφαν την υπόληψή της.

Η επιμονή του Ιουστινιανού στην ορθή μεταχείριση των γυναικών έχει καταδειχθεί αρκετές φορές σ' αυτά τα κεφάλαια και είναι ευδιάκριτη στην ύστερη ρωμαϊκή νομοθεσία (Jolowicz and Nicholas 1972: 507· Beaucamp 1990:210)· δεν εξαντλεί όμως τα πάντα. Από μια οπτική γωνία, η αδυναμία απαιτούσε την προστασία· από κάποια άλλη πλευρά, σήμαινε ανικανότητα. «Η αδυναμία των γυναικών» μπορεί να υποδηλώνει διασυρμό ή συμπάθεια (Beaucamp 1976· Dixon 1984). Κάποιες αρχαίες, αλλά και σύγχρονες απόψεις (Y. Thomas 1991) κατέληξαν στο συμπέρασμα ότι η αδυναμία ήταν μόνο ένα παλαιομοδίτικο πλάσμα της φαντασίας, μια απόπειρα να επιβληθούν και να δικαιολογηθούν κοινωνικά πρότυπα δυνάμεως και κληρονομιάς. Όμως, όπως και να έχουν τα πράγματα, δεν προσδοκούσαν από τις γυναίκες να αναλάβουν ευθύνες για άλλους, πράγμα που ήταν ίδιον των ανδρών.

Μια σημαντική συνέπεια ήταν ότι η γυναίκα δεν μπορούσε

να ενεργήσει ως κηδεμόνας των ιδίων της των παιδιών, αν είχε πεθάνει ο σύζυγός της. Αυτό το ζήτημα δεν προέκυψε στο κλασικό ρωμαϊκό δίκαιο, γιατί η γυναίκα δεν είχε *potestas*, νομικό έλεγχο, πάνω σε κανέναν. Για τον ίδιο λόγο, δεν μπορούσε να υποθετήσει κάποιο παιδί. Το ελληνικό δίκαιο είχε γίνει περισσότερο εύκαμπτο και το ρωμαϊκό δίκαιο έπρεπε αυτό να το υπολογίσει. Βλέπουμε το Διοκλητιανό να κάνει μια παραχώρηση σε μια γυναίκα που ζούσε στην Αίγυπτο, η οποία είχε χάσει τους γιους της και επιθυμούσε να υποθετήσει το γαμπρό της (CJ 8.47(48).5, 291 μ.Χ.). Δεν μπορούσε, για να κυριολεκτήσουμε, να υποθετήσει, αλλά της επιτράπη να στηρίξει μια νομική σχέση, και αυτή η αρχή γενικεύτηκε στο όψιμο ρωμαϊκό δίκαιο για τις γυναίκες που είχαν χάσει τα παιδιά τους (J. Inst. 1.11.10). Ήταν επίσης δυνατόν, σύμφωνα με την ελληνική παράδοση, να είναι οι γυναίκες κηδεμόνες των παιδιών τους και αναπτύχτηκαν μερικές έριδες και απόψεις γύρω από το νόμο αυτό, όταν το ρωμαϊκό δίκαιο επικράτησε μετά το 212 (Modrzejewski 1970:361). Στη ρωμαϊκή πρακτική (Y. Thomas 1991:126), που τελικά διέφερε από το νόμο, οι χήρες είχαν την εποπτεία από τα τέλη του δευτέρου αιώνα, και δαιμόνιες νομικές επινοήσεις εγγυούνταν ότι αυτές είχαν τον έλεγχο της περιουσίας την οποία θα κληρονομούσαν τα παιδιά· ενώ οι χήρες και οι διαζευγμένες μεγάλωναν τα παιδιά τους με την κατ' όνομα εποπτεία ενός κηδεμόνα, τουλάχιστον από την εποχή της Κορνηλίας, της μητέρας των Γράκχων.

Ο Διοκλητιανός δεν έκανε παραχωρήσεις σ' αυτό το σημείο. «Αποδεχόμαστε ότι η ανάληψη της προστασίας ενός άλλου προσώπου είναι δουλειά ενός άνδρα και κείται πέρα από τις δυνατότητες του γυναικείου φύλου. Έτσι, αν ο γιος σου είναι ανήλικος, αναζητήσε έναν κηδεμόνα γι' αυτόν» (απάντηση του Διοκλητιανού στη Διονυσία, CJ 2.12.18, 295 μ.Χ.). Αυτή ήταν μια λογική θέση, γιατί οι γυναίκες ήταν ενδεχόμενο να είναι άπειρες και μπορούσαν να χρεύσουν πολύ νέες, όμως τροποποιήθηκε εξαιτίας μιας άλλης πεποιθήσεως για τις γυναίκες: αγαπούν τα παιδιά τους. Μια μητέρα, κατά κανόνα, την εμπιστευόνταν ότι ενεργεί για το συμφέρον του παιδιού της, ενώ δεν γινόταν κάτι τέτοιο για έναν άλλον κηδεμόνα.

Ένας νόμος του 373 (CJ 5.35.2-3) εκδηλώνει την προτίμησή του για τον διορισμένο μέσω διαθήκης κηδεμόνα, όμως παρακάμπτοντάς τον, επιτρέπει στη μητέρα ή στη γιαγιά να γίνει κηδεμόνας — υπό τον όρο ότι θα ορκιστεί να μην ξαναπαντρευτεί. (Δεδομένης της ηλικίας κατά την οποία πολλές γυναίκες παντρεύονταν, γιαγιά μπορούσε να είναι κάποια που πλησίαζε στα τριάντα). Καμιά άλλη γυναίκα δεν εθεωρείτο κατάλληλη (Nov. J. 118.5. 543 μ.Χ.) και επιτρεπόταν στη γυναίκα-κηδεμόνα να αλλάξει γνώμη και να αφήσει τη θέση της σε έναν άνδρα. Όπως έχουμε δει (δες παραπάνω, Παράγραφ. 1.3), η βαθύτερη ανησυχία ήταν ότι θα μπορούσε, αν ξαναπαντρευόταν, να χορηγήσει την περιουσία του κηδεμονευμένου της στο δεύτερο σύζυγό της και στα παιδιά τους. Δυστυχώς, ο όρκος να μην ξαναπαντρευτεί δεν εθεωρείτο σοβαρή δέσμευση. Ένας νόμος του 539 (Nov. J. 94) εκθέτει μια ενδιαφέρουσα ποικιλία συμπεριφορών. Μια μητέρα δεν είναι ανάγκη να αποκλειστεί από την κηδεμονία, όπως θα γινόταν με κάθε άλλον, επειδή είναι οφειλέτης ή πιστωτής των παιδιών της, «γιατί, κατά κανόνα, η φυσική αγάπη και η αφοσίωση στα παιδιά απομακρύνει οποιαδήποτε υποψία». Αλλά, αφού οι γυναίκες συχνά επιπορούσαν και ξαναπαντρεύονταν, τον όρκο αντικατέστησε η παραίτηση από τα πλεονεκτήματα που έδινε στις γυναίκες το *senatusconsultum Velleianum*, και, φυσικά, η κηδεμονία χανόταν, αν η μητέρα (ή η γιαγιά) ξαναπαντρευόταν.

Το *senatusconsultum Velleianum* ήταν ένα μέτρο των μέσων του πρώτου αιώνα μ.Χ., πιθανώς συνδεδεμένο με την απόφαση του αυτοκράτορα Κλαύδιου να καταργήσει την κηδεμονία των γυναικών από τους άνδρες συγγενείς τους. Αυτή η απόφαση επέτρεψε σε μερικές γυναίκες να μπαίνουν εγγυητές για χρέη ανθρώπων έξω από τη γενέθλιά τους οικογένεια, ακόμα κι αν η προίκα τους έμπαινε ως εκ τούτου σε κίνδυνο. Την εποχή του Αυγούστου εκδόθηκε η απόφαση να μην ενισχύεται η απαίτηση ενός πιστωτή να διώξει ποινικά μια γυναίκα που είχε αναλάβει την ευθύνη για τα χρέη του συζύγου της: αποτελούσε βασική αρχή του ρωμαϊκού δικαίου ότι η περιουσία του συζύγου και της συζύγου παρέμενε ξεχωριστή, εκτός αν αυτή πράγματι περνούσε στην οικογένειά του (μια μορφή γάμου η οποία είχε πέ-

σει σε αχρηστία στην ύστερη αυτοκρατορία). Οι ύπατοι αυτή την εποχή ζητούσαν από τη Σύγκλητο να διευκρινίσει τις υποχρεώσεις που αναλάμβαναν οι γυναίκες εκ μέρους άλλων, και να διαβεβαιώσει (D. 16.1.2) ότι «δεν είναι σύμφωνο προς τις γενικές αρχές του δικαίου να αναλαμβάνουν οι γυναίκες καθήκοντα ανδρών και να δεσμεύονται από οποιοσδήποτε τέτοιες υποχρεώσεις». Αυτή η αρχή είχε επίσης το επιθυμητό αποτέλεσμα της διασφάλισης του μεριδίου της γυναίκας επί της οικογενειακής περιουσίας.

Στην πράξη, η εγγύηση μιας γυναίκας ήταν αποδεκτή, αν ήταν σαφές ότι είχε εμπειρία από οικονομικά ζητήματα και δεν δρούσε υπό εξαναγκασμό (Crook 1986). Ο Ιουστινιανός (CJ 4.29.22, 530 μ.Χ.) όρισε ότι, υπό τον όρο πως επιβεβαίωνε επίσημα την πρόθεσή της, μια γυναίκα μπορούσε να μπαίνει εγγυητής για τον καθένα εκτός από το σύζυγό της. Όμως, μερικές γυναίκες είχαν πραγματικά ανάγκη νομικής προστασίας. Οι νεαρές χήρες, ιδιαίτερος, μπορεί να τα περνούσαν πολύ δύσκολα αποκρούοντας τις κληρονομικές αξιώσεις των συγγενών και επιδεικνύοντας ανδρικό σθένος, έτσι ώστε να κάνουν τους δούλους να υπακούουν στις εντολές τους, όπως έλεγε στο γιο της η μητέρα του Ιωάννη του Χρυσόστομου — που είχε χηρέψει στα είκοσι της με δύο μικρά παιδιά— (Περί της Ιερωσύνης 1,5, PG 48.624). Αυτό ήταν το σύνηθες επιχείρημα που προβαλλόταν από τις γυναίκες που επιθυμούσαν να ξαναπαντρευτούν: οι νομικοί πάπυροι του έκτου αιώνα (Beaucamp 1985) δείχνουν παρομοίως ότι η χηρεία ήταν μια ανεξάρτητη αλλά και εγκυμονούσα κινδύνους κατάσταση. Οι γηραιότερες χήρες μπορεί να ήταν άπειρες ή εξαθλιωμένες: μια φτωχή χήρα αποτελούσε το αντιπροσωπευτικό αντικείμενο ελεημοσύνης και μόνο η Εκκλησία, η οποία δεν ενθάρρυνε ένα νέο γάμο, θα τη συντηρούσε και θα της παρείχε κοινωνική θέση. (Στους πρώτους αιώνες υπήρχε μια «τάξη χηρών» που επιδίδονταν σε μια ζωή προσευχής, αλλά αυτό το πρότυπο φαίνεται πως έλαβε τέλος τον τέταρτο αιώνα: αντί γι' αυτό, οι χήρες μπορούσαν να ενώνονται σε μια κοινότητα ή να υπηρετούν ως διακόνισσες, ή τουλάχιστον να υπάρχουν στον κατάλογο της κοινωνικής προνοίας ενός επισκόπου. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος επισημαίνει ιδιαίτερα τις τεθλιμμέ-

νες και φοβισμένες γυναίκες μεταξύ όλων εκείνων που συντηρούσε η Εκκλησία της Αντιοχείας (Ομιλία εις την Α' προς Κορινθίους 22, PG 57.179), και υποδεικνύει στους άνδρες που λένε πως επιθυμούν να προστατεύσουν μια αβοήθητη γυναίκα (Κατά των συνοικούντων παρθένοις 7, PG 47.594) ότι η πόλη είναι γεμάτη από σακατεμένες και άπορες γυναίκες — δεν θα πρέπει αποκλειστικά να διαλέξουν ένα όμορφο κορίτσι.

Μερικές χήρες, από την άλλη πλευρά, στηρίζονταν πολύ καλά στα πόδια τους. Μπορεί να μην ήταν ορθό για μια γυναίκα να βγαίνει έξω και να κερδίζει τη ζωή της, όμως ο παραδοσιακός της ρόλος ως διαχειριστή της σπιτικής περιουσίας μπορούσε να της προσφέρει μεγάλη οικονομική πείρα (Ιωάννης Χρυσόστομος, Κατά του δευτέρου γάμου 4, PG 48. 615). Σίγουρα είμαστε καχύποπτοι όταν βλέπουμε τον Σιδώνιο (Επιστολή 6.2) να κόπτεται υπέρ μιας «φτωχής και απροσιάτευτης χήρας», της οποίας η νύφη, έχοντας χάσει άνδρα και γιο, θα προτιμούσε να μείνει μαζί της — διακυβεύεται σίγουρα πολύ χρήμα. Και θα ήταν παράλογο να επικαλεσθούμε το *senatusconsultum Velleianum* υπέρ (για παράδειγμα) της Εμμελείας, της μητέρας του Βασιλείου και του Γρηγορίου Νύσσης, που είχε χηρέψει μετά από τη γέννηση εννέα παιδιών, που πλήρωνε φόρους σε τρεις επαρχίες και έβλεπε τέσσερις γιους και τέσσερις θυγατέρες να έχουν αναδειχθεί σε κρατικές και εκκλησιαστικές θέσεις, ή να είναι παντρεμένοι, πριν αποδυθεί στον ασκητισμό μαζί με την κόρη της Μακρίνα στο κατ' οίκον ασκητήριό τους· ή υπέρ της Αμάντας, της συζύγου τού Άπερ, που είχε αναλάβει τη διαχείριση της οικογενειακής περιουσίας έτσι ώστε να τον απαλλάξει από κάθε βιοτική μέριμνα με σκοπό να διάγει μια ασκητική ζωή (Παυλίνος, Επιστολή 44.4, PL 61.388). Έτσι, ουσιαστικά, ο νόμος του 539 λέει ότι μια γυναίκα δεν μπορεί να τρώει ολόκληρη την πίτα: αν πραγματικά επιθυμεί να αναλάβει το ανδρικό καθήκον να είναι κηδεμόνας, νομικά υπεύθυνη για κάποιο παιδί, δεν μπορεί να ισχυρίζεται πως είναι μια αδύναμη γυναίκα που έχει ανάγκη από νομική προστασία. Ο νόμος, όπως και ο αυτοκράτορας Αλέξανδρος Σεβήρος καυστικά παρατηρούσε (CJ 4.29.5, 224 μ.Χ.), υποτίθεται πως θέλει να θεραπεύσει την αδυναμία των γυναικών, όχι την εφευρετικότητά τους στην αποφυγή του νόμου.

3*

ΥΓΕΙΑ

Η ιατρική αποτελούσε μέρος της ζωής των συνηθισμένων γυναικών. Αυτές αποτελούσαν τόσο σαν θεραπευτικοί παράγοντες όσο και σαν ασθενείς, την πρώτη γραμμή άμυνας κατά της ασθένειας. Τα νοσοκομεία ήταν προσιτά, αποτελούσαν δε μια μορφή χριστιανικής φιλανθρωπίας, από τα τέλη του τέταρτου αιώνα, αλλά οι άρρωστοι που είχαν σπίτι συνήθως περιθάλπονταν εκεί: οι γυναίκες επέβλεπαν το διαιτολόγιο και δοκίμαζαν στην πράξη παραδοσιακές θεραπείες. Μερικές γυναίκες ήταν αναγνωρισμένες ως εμπειρογνώμονες για τις ασθένειες και τα φάρμακα γενικά· άλλες ειδικεύονταν στην τεκνοποιία και στα προβλήματα που συνδέονταν με τη ζωή της αναπαραγωγής, συμπεριλαμβανομένων των «γυναικείων παραπόνων» και των σεξουαλικών δυσκολιών. Ήταν ευκολότερο και φθηνότερο να καλέσεις αυτές παρά να προσλάβεις γιατρό με επαγγελματική εκπαίδευση.

Πολλά απ' όσα ειπώθηκαν παραπάνω για τις πληροφορίες μας περί του ύστερου ρωμαϊκού δικαίου, ισχύουν επίσης και για την ύστερη ρωμαϊκή ιατρική. Η ιατρική, όπως και το δίκαιο, είναι γνωστή περισσότερο από εγχειρίδια παρά από πρακτικές αναφορές. Στην περίπτωση που ακούμε για γιατρούς «εν δράσει», αυτό γίνεται συχνά από συναξάρια, τα οποία τονίζουν

*Οφείλω εδώ να πω πως χρωστώ πολλά στη σημαντικότερη βοήθεια και στις ορθές παρατηρήσεις και υποδείξεις του γενικού χειρούργου Στυλιανού Γαμπούρα όσον αφορά στα εξειδικευμένα ιατρικά σημεία αυτού του κεφαλαίου. (Σ.τ.Μ.).

τις τεράστιες αμοιβές που οι γιατροί χρεώνουν, τις οδυνηρές τους θεραπείες και την αποτυχία τους να θεραπεύσουν τον ασθενή, σε αντίθεση προς την άμεση θεραπεία που πραγματοποιούσε ο άγιος (παραδείγματα στον *Patlagean* 1977:103-4). Τα προβλήματα της χρησιμοποίησής ιατρικών κειμένων για πληροφορίες περί των γυναικών είναι παρόμοια με εκείνα της χρησιμοποίησής νομικών κειμένων. Μέχρι τη δεκαετία του 1970 υπήρχε το αίσθημα ότι η ιατρική —όπως και το δίκαιο— έφτασε στο απόγειό της κατά το δεύτερο αιώνα, με τον Γαληνό, και ότι τα μεταγενέστερα κείμενα επαναλαμβάνουν μάλλον τις ανακαλύψεις του παρελθόντος παρά πραγματοποιούν κάποιες καινούριες. Μερικά κείμενα διασώζονται σε μεταγενέστερα αποσπάσματα και αντίγραφα, αν και αυτά είναι περισσότερο εκτεταμένα απ' ό,τι τα νομικά· η γυναικολογία είναι μόνο ένα μικρό τμήμα από το ολικό υλικό· και δεν μας παρέχεται και μεγάλη βοήθεια από τα ιατρικά κείμενα της ύστερης αρχαιότητας, όπως γίνεται με τα έργα τα οποία τροφοδοτούσαν το περιεχόμενό τους, δηλαδή το ιπποκρατικό *Corpus* και τα γραπτά του ίδιου του Γαληνού.¹

Υπάρχει επίσης, όπως και για το δίκαιο, το πρόβλημα σε ποιο βαθμό τα διασωζόμενα κείμενα ανταποκρίνονται στην κοινωνία του καιρού τους, γιατί πάρα πολύ υλικό έχει ξαναχρησιμοποιηθεί και προσφάτως παρουσιασθεί. Καταγράφονται μερικές διαφορίες μεταξύ των γιατρών, αλλά οι περισσότερες πληροφορίες επαναλαμβάνονται από αιώνα σε αιώνα και δεν γνωρίζουμε αρκετά για τις νέες ανακαλύψεις ή για τις τοπικές διαφορές στην τεχνική ή στις αντιλήψεις. Συγκεκριμένα, η Γυναικολογία του Σορανού, ένα εγχειρίδιο για ευφείς μαμές γραμμένο κατά το δεύτερο αιώνα, μεταφράστηκε (από τα Ελληνικά στα Λατινικά) ή παραφράστηκε σε πολλά μεταγενέστερα κείμενα, και οι σύγχρονοι συγγραφείς παρασύρονται χρησιμοποιώντας το ως αιώ-

1. Μέχρις εδώ, μόνο ο Σοράνος είναι εύκολα διαθέσιμος σε πολύ καλά σχολιασμένες μεταφράσεις:δες Σύντομες παραπομπές και την Jackson (1988, 1990) για περαιτέρω βιβλιογραφία. Ο Hopkins (1965a:133-4) ταξινομεί τους ιατρικούς συγγραφείς που αναφέρονται στην αντιούληση. Δες περισσότερα Duffy (1984), Nutton (1984), Vikan (1984), όλα από το Symposium on Byzantine Medicine Temkin (1991) για την Ιπποκρατική ιατρική.

νιο οδηγό για την εγκυμοσύνη, τον τοκετό, τη φροντίδα του μωρού, και τα ιατρικά προβλήματα των γυναικών απ' άκρη σ' άκρη του αρχαίου κόσμου. (Ήταν ακόμη σε χρήση ως εγχειρίδιο κατά το δέκατο όγδοο αιώνα).

Τελικά, οι συγγραφείς των ιατρικών κειμένων ήταν συνήθως άνδρες που είχαν επίσημη ιατρική εκπαίδευση και βρίσκονταν συχνά στην κορυφή της επιτυχίας επαγγελματικά. Ο Γαληνός ήταν αυλικός γιατρός του Μάρκου Αυρήλιου και του Κόμμοδου στα τέλη του δευτέρου αιώνα, ο Οριβάσιος του Ιουλιανού στα μέσα του τετάρτου αιώνα, ο Αέτιος Αμίδης του Ιουστινιανού στις αρχές του έκτου αιώνα. Κατά συνέπεια μπορούμε να υποπτευθούμε τη συνηθισμένη ταξική προκατάληψη: οι γυναίκες-ασθενείς τους ήταν (πιθανώς) αρκετά πλούσιες, ώστε να εκμισθώνουν μάλλον αυτούς, παρά θεραπευτές άλλου είδους. Μπορεί να είχαν μεγαλύτερη εμπειρία ως γιατροί που χρησιμοποιούνταν από μια πόλη, μολονότι κανένας δεν είναι γνωστός πως έπραξε κάτι τέτοιο. Οι γιατροί της πόλης βρίσκονταν τουλάχιστον κάτω από ηθική πίεση (Nutton 1977:211) στην προσπάθειά τους να θεραπεύσουν τους φτωχούς, όμως άξιζε, προφανώς, να αναφέρεται η προσπάθειά τους όταν πράγματι το έκαναν. Ο Ιάκωβος Ψυχρεστός (έτσι ονομαζόταν για την προσφιλή του «κρύα» τεχνική) ένας αρχίατρος από την Κωνσταντινούπολη, θέραινε τους φτωχούς δωρεάν· άλλοι, αν κρίνουμε από τη λαϊκή επιφυλακτικότητα απέναντι στους γιατρούς (Horden 1982), ήταν απρόσιτοι για τα εισοδήματα των φτωχών.

Αν οι ταξικές προκαταλήψεις δεν είναι ασφαλής οδηγός, η ανδρική φωνή είναι· ενδέχεται μάλιστα ορισμένες φορές να αναφέρει τι έλεγαν οι γυναίκες. Μια μείζων διαφορά μεταξύ του δικαίου και της ιατρικής είναι ότι η ιατρική που ασχολείτο με τις γυναίκες διαμορφωνόταν όχι μόνο από ερωτήματα και παράπονα των γυναικών, αλλά και από την ανάλυση που αυτές έδιναν για το τι ήταν νοσηρό, και από την εμπειρία τους στον τρόπο θεραπείας του. Οι γιατροί εξαρτιόνταν σε μεγάλο βαθμό από τις πληροφορίες που έδιναν οι γυναίκες ασθενείς τους και οι μαμές, και ενδέχεται να μην ήταν σε θέση πάντοτε να τις επιβεβαιώσουν διά της παρατηρήσεως. Μερικοί γιατροί ήταν ενήμεροι των συμπερασμάτων στα οποία είχε φτάσει η ανατο-

μία για παράδειγμα, ο Σορανός και ο Γαληνός γνώριζαν ότι η μήτρα δεν μετατοπίζεται στην πραγματικότητα ούτε και περιφέρεται γύρω από το σώμα (δες παρακάτω, Παράγραφ. 3.2). Όμως φαίνεται ότι η διατομή του ανθρώπινου σώματος δεν ήταν ευρέως διαδεδομένη στην όψιμη αρχαιότητα και πως μόνο η ιατρική σχολή της Αλεξάνδρειας μελετούσε την ανατομία σε ανθρώπινο σκελετό (Edelstein 1967). Υπήρχαν άλλες δυνατότητες: ο ιατρικός εξοπλισμός συμπεριλάμβανε το κοιλιακό μητροσκόπιο (εικονογραφείται στον Jackson 1990:9), και μερικοί ασθενείς επέτρεπαν στους γιατρούς να διεξάγουν εσωτερικές ή εξωτερικές εξετάσεις.

Μερικοί, αλλά όχι όλοι. Ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός αναφέρει ότι η αδελφή του Γοργονία αρνήθηκε να εξετασθεί από άνδρες γιατρούς μετά από ένα σοβαρό ατύχημα (Εγκώμιο της αδελφής Γοργονίας 15, PG 35.808), και ο Γρηγόριος Νύσσης λέει ότι η αδελφή του Μακρίνα θεράπευσε διά της προσευχής ένα απόστημα μαστού το οποίο αρνείτο να επιδείξει σε κάποιον γιατρό (Βίος Μακρίνης 31, PG 46.992). Και οι δύο αδελφοί κάνουν λόγο για την άρνηση της αδελφής τους ως άξια εγκωμίου. Αυτές οι περιπτώσεις μπορεί να αποτελούσαν εξαίρεση αλλά υπάρχουν άλλες ενδείξεις ότι οι συνήθειες που πρόδιδαν σεμνότητα άλλαζαν. Τα ενδύματα της όψιμης αρχαιότητας, σύμφωνα με τις μαρτυρίες της τέχνης, αποκάλυπταν πολύ λιγότερο σώμα απ' ό,τι ήταν άλλοτε αποδεκτό. Μια πραγματεία του τετάρτου αιώνα για την παρθενία πληροφορεί τους άρρενες αναγνώστες της ότι η γύμνια, ακόμη και μπροστά σε άλλη γυναίκα, είναι απαράδεκτη, εκτός αν υπάρχει εξαιρετική ανάγκη, και ότι μια αφιερωμένη παρθένα δεν θα πρέπει ούτε και να κοιτά ακόμα το γυμνό της σώμα (PG 28.264). Η στέγαση στην όψιμη αρχαιότητα μπορεί να καταδειχθεί μια αυξανόμενη μέριμνα για τη μόνωση στα λουτρά και στα αποχωρητήρια. Οι χριστιανές γυναίκες προτιπόταν επιμόνως να αποφεύγουν τα δημόσια λουτρά αν μπορούσαν, και αποτελούσε ένδειξη αρετής το ότι η Ολυμπιάδα ποτέ δεν λούστηκε γυμνή. Ίσως ήταν τότε ακριβώς που η ιατρική εξέταση αντιμετωπίστηκε περισσότερο ως δοκιμασία. Στην ιπποκρατική παράδοση, «ο φόβος, η ντροπή και η απειρία» μπορεί να εμποδίζουν μια γυναίκα ασθενή να εμπιστευθεί ένα γιατρό, αν και ο χρόνος και

η ανάγκη συχνά την έφεραν τελικά σ' αυτόν. Οι γιατροί αποδέχονταν ότι τους έλεγαν οι γυναίκες εκείνες που οι ίδιοι τις θεωρούσαν έμπειρες και που μπορούσαν επίσης να πραγματοποιήσουν την αυτοεξέταση και τη θεραπεία, όμως επέμεναν να εξετάσουν εκείνες τις οποίες θεωρούσαν αναξιόπιστους καταγραφείς των περιπτώσεων (King 1985:148· Hanson 1990:309). Απλώς δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε πόσα έλεγαν οι γυναίκες στους γιατρούς τους, πόσο καλά οι γιατροί τα καταλάβαιναν, ή πόσες περιπτώσεις είχαν την ευκαιρία να εξετάσουν.

3.1. Ιατρικές ικανότητες

Στην τάξη των ανθρώπων που αυτοαποκαλούνταν *medici* μπορούσε κανείς να βρει την αλλόκοτη σύμφυση των πολύ υψηλά ισταμένων επιστημονικά με τους αυτοδιόριστους, που διέθεταν μεγάλη ποικιλία ικανοτήτων, προσόντων και γοήτρου. (Ο George Eliot περιγράφει μια ανάλογη κατάσταση στην επαρχιακή Αγγλία γύρω στα 1830, στο *Middlemarch*). Έγιναν μερικές προσπάθειες να επιβληθεί η τάξη και η ιεραρχία, ιδιαίτερα μεταξύ των αυλικών γιατρών (Nutton 1977). Οι γιατροί υψηλού επιστημονικού επιπέδου εκπαιδεύονταν σε ιατρικές σχολές των μεγάλων πόλεων, μέσω διαλέξεων, παρουσιάσεων και πρακτικής εξάσκησης. Στους ερευνητές μάλιστα τίθεται το ερώτημα της αναλογίας της πρακτικής εξάσκησης έναντι της θεωρίας κατά την εκπαίδευση. Στο πανεπιστήμιο της Κωνσταντινουπόλεως, που ιδρύθηκε από το Θεοδοσίο το Β' το 425, οι ιατρικές διαλέξεις αποτελούσαν μέρος των φιλοσοφικών μαθημάτων (Vogel 1967): αυτό είναι λογικό, αφού η φιλοσοφία, στον αρχαίο κόσμο, συμπεριλάμβανε τις φυσικές επιστήμες και τα μαθηματικά. Διασωζόμενες σημειώσεις από διαλέξεις που έγιναν στην Αλεξάνδρεια (Duffy 1984), στην πιο διάσημη απ' όλες τις ιατρικές σχολές, αποκαλύπτουν ότι τα μαθήματα εκεί ανέλυαν επλεγμένα έργα από το ιπποκρατικό *Corpus* (ως επί το πλείστον από τον τέταρτο και πέμπτο αιώνα π.Χ.) και από τα εκτεταμένα γραπτά του Γαληνού, ο οποίος κατά τα άλλα παραπονιόταν ότι οι ιατρικές διαλέξεις ήταν πολύ θεωρητικές.

Η ιπποκρατική ιατρική ενδιαφερόταν να επιβληθεί ως τέχνη, ως ικανότητα που θα θεμελιωνόταν πάνω σε μια εντυπωσιακή θεωρητική συγκρότηση (King 1985:61), σε αντιδιαστολή προς την απλή εμπειρία των γιατρικών και των θεραπειών τις οποίες οι θεραπευτές (συχνά γυναίκες θεραπευτές) είχαν μάθει να εξασκούν. Η ισορροπία μεταξύ της θεωρίας και της πράξης μπορούσε να μετατοπισθεί: στην όψιμη αρχαιότητα αποτελούσε υψηλό, αλλά όχι και αυτονόητο, εγκώμιο για ένα γιατρό, να λέει πως συνδυάζει τη θεωρία με την εμπειρία. Ο Ευνάπιος (Βίοι 499) εγκωμιάζοντας το γιατρό Ιόνικο, λέει ότι στα προσόντα του συμπεριλαμβάνονται οι επιδέσεις πληγών, οι ακρωτηριασμοί και η χρήση φαρμάκων — ενώ άλλοι γιατροί έλεγαν ότι τους έκανε να κατανοήσουν την ύλη παλαιών ιατρικών κειμένων, η οποία προηγουμένως δεν σήμαινε τίποτα γι' αυτούς. Αλλά έχουμε μαρτυρίες και για νεαρούς άνδρες που «τριγύριζαν» με έμπειρους γιατρούς, και για μαθητείες, ή για ιδιοκτήτες που εκπαιδεύσαν σκλάβους, πράγμα που γινόταν στα κατώτερα κοινωνικά στρώματα. Δεν είναι σαφές (Miller 1985· Nutton 1986) αν τα νοσοκομεία γίνονταν κέντρα περιθάλψεως και εκπαίδευσως.

Μερικές γυναίκες χαρακτηρίζονταν από άλλους, ως *medica* (Longfield Jones 1986: 81· Jackson 1988:86-7). Αυτές οι γυναίκες δεν μπορούσαν να παρακολουθήσουν τις πανεπιστημιακές διαλέξεις ή να εκπαιδευθούν κοντά σε γιατρούς, αλλά οι μαμές και εκείνες που βοηθούσαν στην περίθαλψη μπορούσαν να δουλεύουν με γιατρούς, και οι γυναίκες που φρόντιζαν τους αρρώστους είχαν τη δυνατότητα να ακούν καθώς ο γιατρός εξηγούσε την κάθε περίπτωση στους εκπαιδευόμενους του. Σύμφωνα με τον Σοράνο (Γυν. 1.1.3) η «καταρτισμένη μαμή» καταλάβαινε όλους τους κλάδους της ιατρικής: διαιτητική, φαρμακολογία και χειρουργική — που σημαίνει «εργασία των χειρών» η οποία συμπεριλαμβάνει τόσο μαλάξεις και επιδέξιους χειρισμούς, όσο και χρήση εργαλείων. Δεν είναι σαφές αν οι γυναίκες πραγματοποίησαν ποτέ χειρουργικές πράξεις: μια μαμή έπρεπε να έχει την ικανότητα να αποκόβει τον ομφάλιο λώρο με ασφάλεια, αλλά απ' ό,τι λένε οι μαρτυρίες, ήταν ο γιατρός εκείνος που εκαλείτο να πραγματοποιήσει μια εμβρυοτομία, την κατάτμηση εντός της μήτρας ενός

εμβρύου που δεν μπορούσε να εξέλθει ακέραιο. Ο Σοράνος κατηγορούσε στα κείμενά του τις μαμές, των οποίων οι μελέτες εντυπωσιάζονταν από τη γνώση του γυναικείου σώματος που είχαν. Οι γυναίκες μπορούσαν επίσης να χρησιμοποιούν κι άλλα ιατρικά εγχειρίδια. Μερικά σωζόμενα κείμενα φαίνονται πολύ ακριβά για να τα αποκτούσε κανείς, αλλά υπήρχαν συντομότερες «ιατρικές κατηχήσεις» (συμπεριλαμβανομένης και μιας του Caelius Aurelianus), καθώς και πρακτικά κείμενα που μπορούσαν να περάσουν από χέρι σε χέρι και να σχολιασθούν. Ένα παράδειγμα του τετάρτου αιώνα (Youtie 1985) διασώζεται σε πάπυρο.

Υπάρχει τουλάχιστον μια περίπτωση που μας επιτρέπει να πούμε ότι τα ιατρικά συγγράμματα, από τον τρίτο αιώνα και εξής, ασχολούνται λιγότερο με τη γενική θεωρία και ενδιαφέρονται περισσότερο για την ύλη των προγενέστερων κειμένων η οποία έχει πρακτική αξία (Nutton 1984:3-4). Ο Οριβάσιος και διάφοροι άλλοι συνέλεξαν υλικό υποθέτοντας ότι τα μορφωμένα άτομα ήταν σε θέση να καταλάβουν την ιατρική: δυστυχώς για μας, φαίνεται να ενδιαφέρονται πολύ περισσότερο για την καθημερινή υγεία των ανδρών παρά για εκείνη των γυναικών (Rousselle 1988: κεφ. 2). Ο Μάρκελλος από το Bordeaux (Matthews 1971· Brown 1981:113-17), που ήταν υψηλόβαθμος αξιωματούχος του Θεοδοσίου του Α', έγραψε το έργο του *Περί των Θεραπειών* για να δώσει τη δυνατότητα στους αναγνώστες του να θεραπευτούν χωρίς να καταφεύγουν στους γιατρούς: αναφέρεται επίσης και σε τρεις άλλους πραιτωριανούς επάρχους που είχαν κάποιες ιατρικές γνώσεις. Θα τους ήταν πολύ απαραίτητο ιδιαίτερα όταν βρίσκονταν μακριά από τις μεγάλες πόλεις — ή ακόμα κι όταν παρέμεναν σ' αυτές. Ο Σιδώνιος (Επιστολή 2.12) πίστευε ότι η πάσχουσα κόρη του, που είχε επίμονο βήχα συνοδευόμενο από πυρετό, θα καλυτέρευε μακριά από την πόλη και τις συμβουλές των γιατρών «που διαφωνούν πάνω από το προσκέφαλο των ασθενών και που με την έλλειψη καταρτίσεώς τους και τον υπερβάλλοντα ζήλο τους γίνονται η αιτία να πεθάνουν πολλοί ασθενείς».

Τα ιατρικά κείμενα περιλαμβάνουν επίσης παραδοσιακές θεραπείες, τη φαρμακεία, η οποία εκτείνεται από τη βοτανική ια-

τρική μέχρι και τη λευκή μαγεία, η οποία ήταν ειδικά, αν όχι αποκλειστικά, περιοχή γυναικοκρατούμενης γνώσης. Αυτά τα κείμενα, που κάποτε τα αντιμετώπιζαν με περιφρόνηση,² εξετάζονται τώρα σοβαρά για τυχόν εφαρμόσιμες θεραπείες (Riddle 1985, 1991). Ο Μάρκελλος αναζητούσε πληροφορίες ακόμα κι από τον απαίδευτο λαό της υπαίθρου. Το έργο του περιλαμβάνει ξόρκια και «πολυφαρμακεία», γιατρικά με πληθώρα συστατικών τα οποία ηχούν εντυπωσιακά αλλά ενδεχομένως μειώνουν την αξία του συνολικού αποτελέσματος. Όσο για τα φυλαχτά, πολλοί γιατροί επιδοκίμαζαν την άποψη του Σορανού: «η χρήση αυτών των πραγμάτων δεν πρέπει να εμποδίζεται, γιατί, ακόμα κι αν δεν έχουν άμεσο αποτέλεσμα, μπορούν να βελτιώσουν το ηθικό του ασθενή μέσω της ελπίδος» (Γυν. 3.10.42).

Έτσι οι γυναίκες μπορούσαν να μαθαίνουν ιατρική από τα εγχειρίδια, από την πρακτική εξάσκηση και από τη συναναστροφή τους με ειδικούς, είτε επαγγελματικά εκπαιδευμένους άνδρες γιατρούς ή από έμπειρες γυναίκες θεραπεύτριες. Περιοριζόμαστε στο να εικάσουμε και να ανεκδοτολογούμε για το πώς μάθαιναν στην πραγματικότητα. Ο Αυσώνιος, που γράφει στη Γαλατία του τέλους του τετάρτου αιώνα, περιγράφει την Αιμιλία, δίνοντάς μας ένα κλασικό παράδειγμα της ανύπαντρης θείας (Parentalia 1.6), η οποία ένιωθε αποστροφή επειδή ήταν γυναίκα και επειδή είχε επλέξει την παρθενία. Επίσης είχε ένα ανδρικό χαϊδευτικό, Hilarus, (ιλαρός), γιατί ήδη από τη βρεφική της ηλικία είχε το βλέμμα ενός χαρούμενου (hilarus) αγοριού «εξασκούσε την τέχνη της ιατρικής όπως οι άνδρες», πράγμα το οποίο ίσως υποδηλώνει την πλήρη επαγγελματική απασχόλησή της. Ο πατέρας του Αυσωνίου, ο γαμπρός της, ήταν επίσης γιατρός που θέραινε δωρεάν τους φτωχούς (Parentalia 1.13-14, Epicedion 11-12).

Η Ρωμαία αριστοκράτισσα Φαβιόλα, που εγκωμιάζεται από τον Ιερώνυμο (Επιστολή 77.6, PL 22.694), έδειξε τη χριστιανι-

2. Ακόμα και τα έργα του Διοσκουρίδη, του Γαληνού και του Οριβάσιου για τα βότανα ήταν δυσνόητα για την παρηκμασμένη σκέψη των Μέσων Χρόνων (Singer 1927:31).



1. Γαμήλιο δαχτυλίδι που παρουσιάζει το Χριστό και την Παναγία στο μέσον ενός ζεύγους· υπάρχει γραμμένη η λέξη Ομόνοια.

2. Δαχτυλίδι-φυλαχτό: η μορφή με τις πολλές ακτίνες γύρω της είναι μια χηπουβίς την οποία επικαλούνταν προκειμένου να αποκαταστήσουν την ηρεμία του πλωρού ή της μήτρας. Είναι χαραγμένο πάνω του «Κύριε βοήθησε αυτήν που το φορά» [γυναικείο].



τρική μέχρι και τη λευκή μαγεία, η οποία ήταν ειδικά, αν όχι αποκλειστικά, περιοχή γυναικοκρατούμενης γνώσης. Αυτά τα κείμενα, που κάποτε τα αντιμετώπιζαν με περιφρόνηση,² εξετάζονται τώρα σοβαρά για τυχόν εφαρμόσιμες θεραπείες (Riddle 1985, 1991). Ο Μάρκελλος αναζητούσε πληροφορίες ακόμα κι από τον απαίδευτο λαό της υπαίθρου. Το έργο του περιλαμβάνει ξόρκια και «πολυφαρμακεία», γιατρικά με πληθώρα συστατικών τα οποία ηχούν εντυπωσιακά αλλά ενδεχομένως μειώνουν την αξία του συνολικού αποτελέσματος. Όσο για τα φυλαχτά, πολλοί γιατροί επιδοκίμαζαν την άποψη του Σορανού: «η χρήση αυτών των πραγμάτων δεν πρέπει να εμποδίζεται, γιατί, ακόμα κι αν δεν έχουν άμεσο αποτέλεσμα, μπορούν να βελτιώσουν το ηθικό του ασθενή μέσω της ελπίδος» (Γυν. 3.10.42).

Έτσι οι γυναίκες μπορούσαν να μαθαίνουν ιατρική από τα εγχειρίδια, από την πρακτική εξάσκηση και από τη συναναστροφή τους με ειδικούς, είτε επαγγελματικά εκπαιδευμένους άνδρες γιατρούς ή από έμπειρες γυναίκες θεραπεύτριες. Περιοριζόμαστε στο να εικάσουμε και να ανεκδοτολογούμε για το πώς μάθαιναν στην πραγματικότητα. Ο Αυσώνιος, που γράφει στη Γαλατία του τέλους του τετάρτου αιώνα, περιγράφει την Αιμιλία, δίνοντάς μας ένα κλασικό παράδειγμα της ανύπαντρης θείας (Parentalia 1.6), η οποία ένιωθε αποστροφή επειδή ήταν γυναίκα και επειδή είχε επιλέξει την παρθενία. Επίσης είχε ένα ανδρικό χαϊδευτικό, Hilarus, (ιλαρός), γιατί ήδη από τη βρεφική της ηλικία είχε το βλέμμα ενός χαρούμενου (hilarus) αγοριού «εξασκούσε την τέχνη της ιατρικής όπως οι άνδρες», πράγμα το οποίο ίσως υποδηλώνει την πλήρη επαγγελματική απασχόλησή της. Ο πατέρας του Αυσωνίου, ο γαμπρός της, ήταν επίσης γιατρός που θέραινε δωρεάν τους φτωχούς (Parentalia 1.13-14, Epicedion 11-12).

Η Ρωμαία αριστοκράτισσα Φαβιόλα, που εγκωμιάζεται από τον Ιερώνυμο (Επιστολή 77.6, PL 22.694), έδειξε τη χριστιανι-

2. Ακόμα και τα έργα του Διοσκουρίδη, του Γαληνού και του Οριβάνσιου για τα βότανα ήταν δυσνόητα για την παρηκμασμένη σκέψη των Μέσων Χρόνων (Singer 1927:31).



1. Γαμήλιο δαχτυλίδι που παρουσιάζει το Χριστό και την Παναγία στο μέσον ενός ζεύγους: υπάρχει γραμμένη η λέξη Ομόνοια.

2. Δαχτυλίδι-φυλαχτό: η μορφή με τις πολλές ακτίνες γύρω της είναι μια κηπουβίς την οποία επικαλούνταν προκειμένου να αποκαταστήσουν την ηρεμία του πλωρού ή της μητρας. Είναι χαραγμένο πάνω του «Κύριε βοήθησε αυτήν που το φορά» [γυναίκειο].

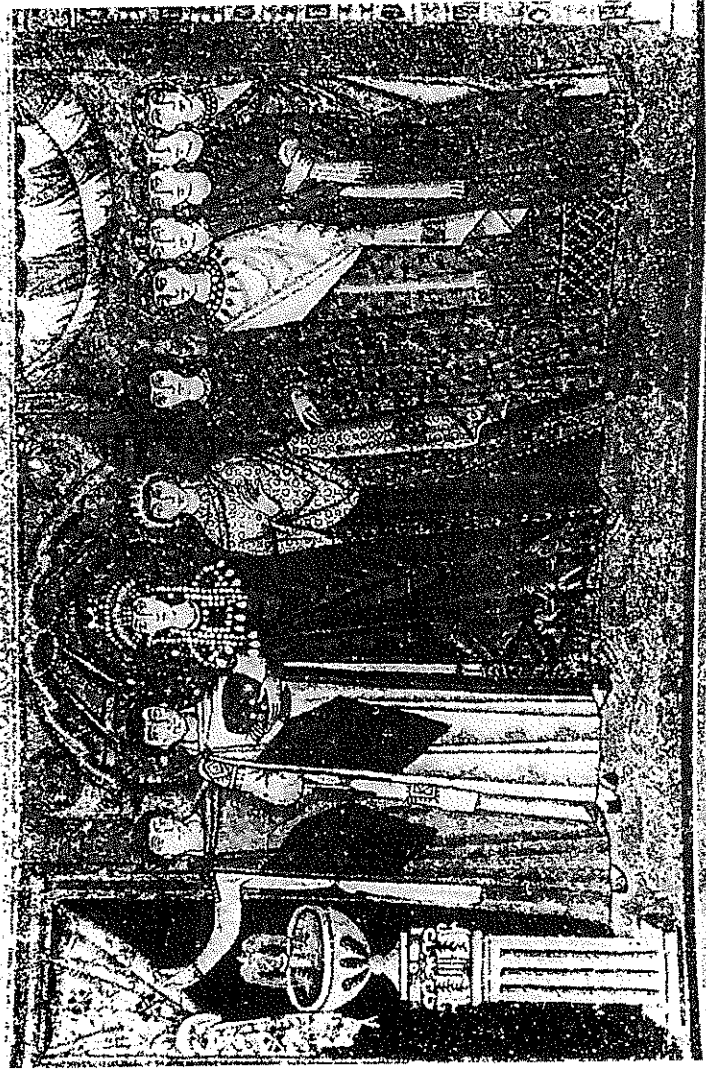




3. Φιλνσιόσιο ανάγλυφο που απεικονίζει τους Μάγους να κομίζουν δώρα στο Χριστό. Στο κάτω μέρος: η μαμή Σαλώμη εκτείνει, ζητώντας τη θεραπεία του, το ξηρό χέρι της στο νεογέννητο Θείο Βρέφος.



4. Φιλνσιόσιο δίπτυχο που απεικονίζει τον Ασκληπιό (γιο του θεραπευτή θεού Απόλλωνα) και την Υγεία, την προσωποποίηση της υγείας. Το παιδί στ' αριστερά του Ασκληπιού φορά ένα cilicium με κουκούλα.



5. Ψηφιδωτό από τον Άγιο Βιτάλιο της Ραβέννας (εγκαινιάστηκε το 547) που παριστά την αυτοκράτειρα Θεοδώρα και τις κυρίες της αυλής της να φέρνουν αφιερώματα για το ιερό.

κή της αφοσίωση ιδρύοντας ένα νοσοκομείο και προσφέροντας τις υπηρεσίες της εκεί. Δεν γνωρίζουμε ποιο ήταν το επίπεδο της ιατρικής περίθαλψης που παρεχόταν, είτε απ' αυτήν είτε από οποιονδήποτε άλλον σ' αυτόν το χώρο-καταφύγιο για τους άπορους ασθενείς: Ο Ιερώνυμος ασχολείται με την προθυμία της να προσφέρει νοσηλευτική φροντίδα στις πιο αποκρουστικές αρρώστιες. Όταν η Φλακίλλα, σύζυγος του Θεοδοσίου του Α', βοηθούσε στα νοσοκομεία της Κωνσταντινουπόλεως (επίσης στα τέλη του τετάρτου αιώνα), εθεωρείτο υπεραρκετό το ότι έφερνε στους ασθενείς τη σούπα, το ψωμί και τα φάρμακά τους, ότι τους τάιζε και ότι έπλενε την κούπα μετά (Θεοδωρήτου, Εκκλησιαστική Ιστορία 5.18. 2-3, PG 82. 1238). Η Νικαρέτη, μια αποτραβηγμένη από τον κόσμο καλόγρια, ετοιμάζε τα φάρμακα για τους φτωχούς και συχνά (σύμφωνα με τον Σωζομένο, Εκκλησιαστική Ιστορία 8.23, PG 67.1576) έκανε στους συγγενείς της περισσότερο καλό απ' ό,τι μπορούσαν να κάνουν οι γιατροί. Η πιο γνωστή συνταγή για βοτάνι που διασώζεται από την όψιμη αρχαιότητα, η Vienna Dioscorides, γράφτηκε για να δωρηθεί στην Ανικία Ιουλιανή, κόρη αυτοκράτορος και προσιάτη της μεγάλης Εκκλησίας του Αγίου Πολυεύκτου στην Κωνσταντινούπολη (Harrison 1989), γύρω στα 512 — αλλά αυτό δεν αποτελεί απόδειξη ότι τη διάβασε. Σίγουρα δεν την κουβαλούσε μαζί της για να τη συμβουλευτείται: ζυγίζει 14 λίβρες.³

Μια μαμή ήταν φυσικό να την καλούν μόνο για γυναίκες ασθενείς, αλλά η ικανότητά της δεν περιοριζόταν στη διαδικασία του τοκετού και στην ίδια τη γέννα. Πολλές γυναικείες ασθένειες αποδίδονταν στα σχετικά με τη μήτρα προβλήματα ή στην επίσχεση των εμμήνων ή του αίματος της περιόδου της λοχείας. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος περιγράφει μια παρθένα που αρρωσταίνει, τις υπηρετρίες απρόθυμα να ξυπνούν, κάποια να πηγαίνει να φωνάζει τη μαμή, άλλες νεαρές γυναίκες να έρχονται

3. Χρωστώ αυτήν την πληροφορία στη Vivian Nutton, που επισημαίνει πως πολλά βότανα αποτελούσαν προφανώς αντικείμενα θαυμασμού μάλλον παρά προοριζόνταν για πρακτική χρήση, και γι' αυτό το λόγο διασώζονται σε εξαιρετικά καλή κατάσταση.

προς βοήθεια — και μέσα σ' όλ' αυτά, έναν άνδρα συγκάτοικο που δεν νιώθει καμιά αμηχανία (Ότι μη συνοικείν ανδράσιν αι υπό κανόνα γυναίκες, 8, PG 47.528). Ο Ιερώνυμος, ωρότερος ως συνήθως, αναφέρεται σε μια νεαρή ασκήτρια στη Γαλατία, και στα κουτσομπολιά των υπηρετών σχετικά με το νεαρό μοναχό που ζει μαζί μ' αυτή και τη μητέρα της λέγοντας: «Λένε πως (ο μοναχός) κάθεται δίπλα στο κρεβάτι, καλεί τις μαμές (obstetrices) όταν δεν αισθάνεται καλά, φέρνει το δοχείο της νυκτός, ζεσταίνει τα λινά ρούχα, τυλίγει τους επιδέσμους (Επιστολή 117.8, PL 22.958)».⁴

Το να ήσουν μαμή δεν σήμαινε απαραίτητα ότι είχες μια σταθερή εργασία: ο Ευνάπιος (Βίοι 463) συμβαίνει να κάνει λόγο για μια ικανή μαμή που ήταν επίσης και ιδιοκτήτρια ενός από τα πιο εκλεκτά ρωμαϊκά καιηλεία και που την κάλεσαν σε έναν επείγοντα τοκετό ενώ ανακάτεψε ένα ποτό. Όμως ακούμε επίσης για γυναίκες που ασκούσαν κρυφό εμπόριο μαγικών φυλαχτών και φίλτρων τα οποία δεν ενδεικνυντο ως φάρμακα, καθώς η άγνοια ή η μοχθηρία αυτών που τα έδιναν μπορεί να έβλαπτε τον ασθενή ή να προξενούσε βλάβες στο νέο βρέφος. Η Ευσεβία, η σύζυγος του Κωνσταντίου του Β', κατά τους υπάρχοντες ισχυρισμούς πέθανε από τη θεραπεία που της πρόσφερε μια γυναίκα που έλεγε πως μπορούσε να επαναφέρει στη θέση της τη μετατοπισμένη μήτρα και η ίδια η Ευσεβία, κατά τους ίδιους πάλι ισχυρισμούς, είχε κάνει την Έλενα, σύζυγο του αυτοκράτορα Ιουλιανού, να πάρει ένα φάρμακο το οποίο την έκανε έκτοτε να αποβάλλει σε κάθε εγκυμοσύνη (Holum 1982:28).

3.2. Η γυναίκα ως άνθρωπος

Δεν είναι μόνο τα ιατρικά κείμενα τα οποία προσφέρουν περιγραφές του ανθρώπινου σώματος. Οι θεολόγοι επίσης περιγράφουν τα θαυμαστά έργα του Θεού και, μολονότι ο σκοπός

4. Είναι άραγε αυτά καταμηνιακά πανιά; Δες Παράγραφ. 3.4

τους είναι διαφορετικός από εκείνον των ιατρικών συγγραφέων, μπορεί κάλλιστα να συμερίζονται ένα ενδιαφέρον για την ιατρική, που υπαγορευόταν από τη μόρφωσή τους (D.S. Wallace-Hadrill 1968:59-60). Η Ιουδαιοχριστιανική ιστορία περί της δημιουργίας του κόσμου περιγράφει πώς ο Θεός έπλασε τη γυναίκα από την πλευρά του Αδάμ, οστούν εκ των οστέων του και σάρκα εκ της σαρκός του. Όμως σε ποιο βαθμό, κατά τη φιλοσοφική και ιατρική θεωρία, μοιάζει μια γυναίκα με έναν άνδρα; Είναι (Sissa 1991) ένα απολύτως διαφορετικό δημιούργημα, ή μια παραλλαγή στον κανόνα;

Ο Σορανός (Γυν. 2.57) περιγράφει την ιατρική διαφωνία γι' αυτό το θέμα από τον τέταρτο π.Χ. αιώνα και εξής. Μερικοί γιατροί υποστήριζαν ότι υπάρχουν ασθενείες προσιδιάζουσες στις γυναίκες: άλλοι, όπως ο ίδιος ο Σορανός, ότι οι γυναίκες είχαν την εμπειρία καταστάσεων (τέτοιων όπως η εγκυμοσύνη και η γαλουχία) τις οποίες βίωναν μόνο αυτές, αλλά ότι οι ασθενείες τους έχουν τις ίδιες βασικές αιτίες με εκείνες των ανδρών, και μπορούν να θεραπευθούν με τον ίδιο τρόπο. Μερικοί γιατροί πάλι θεωρούσαν πως, για να έχει μια γυναίκα καλή υγεία, πρέπει να κάνει χρήση του αναπαραγωγικού της συστήματος, ενώ αντιθέτως ο Σορανός πίστευε ότι υγιής είναι (ή τουλάχιστον μπορεί να είναι) η γυναίκα της οποίας το σώμα δεν έχει αναστατωθεί από τη συνουσία ή την εμμηνόρροια.

Τα ιατρικά συγγράμματα του Ιπποκράτη (King 1985:119-48; Hanson 1990: 317-18) δέχονται ότι η γυναικεία σάρκα διαφέρει από την ανδρική: είναι περισσότερο οπιογγώδης και απορροφά περισσότερο αίμα με την πεπτική διαδικασία. Οι γυναίκες, ζώντας (ως επί το πλείστον) καθιστική ζωή, δεν καταναλώνουν το αιματικό πλεόνασμα σε σκληρές ασκήσεις: οι γυναίκες που ασκούνται, όπως οι τραγουδίστριες και οι γυμνάστριες, ανακαλύπτουν ότι η εμμηνόρροια σταματά (ανακάλυψη που επιβεβαιώνεται και σήμερα από τις αθλήτριες). Αν το σώμα χρησιμοποιεί το πλεόνασμα για την ανάπτυξη του εμβρύου, ή αν το μετασχηματίζει σε γάλα, τότε το αίμα δεν χρειάζεται να χυθεί με την εμμηνόρροια. Αυτή η θεωρία εξηγούσε γιατί οι γυναίκες δεν έχουν εμμηνόρροια κατά την εγκυμοσύνη (ή σύμφωνα με την εμπειρία, ελαφρού τύπου περιοδική αιμορραγία), και επίσης αιτιολο-

γούσε την αποχή από την ερωτική πράξη κατά τη διάρκεια της γαλουχίας, από το φόβο μήπως μια νέα εγκυμοσύνη άλλαζε την πορεία του πλεονάσματος που χρειαζόταν για το σχηματισμό γάλατος.

Όμως προέκυπτε το συμπέρασμα ότι, σε μια γυναίκα που δεν ήταν έγκυος ούτε και γαλουχούσε, το πλεόνασμα έπρεπε κατά κάποιον τρόπο να διατεθεί. Η απουσία ή η καθυστέρηση της εμμηνόρροιας προκαλούσε έτσι σοβαρή ανησυχία, και πολλά ιατρικά προβλήματα των γυναικών αποδίδονταν στην επίσχεση του αίματος. Άλλη μεγάλη αιτία προβλημάτων εθεωρείτο η μετατοπισμένη μήτρα. Πίστευαν ότι η μήτρα η οποία γινόταν πολύ ξηρή —συνήθως από την έλλειψη συνουσίας— μετακινιόταν σε αναζήτηση υγρασίας· μπορούσε τότε να πάρει μια κεκλιμένη θέση, έτσι ώστε το αίμα των καταμηνίων να μην μπορεί πια να χυθεί μέσω του τραχήλου ή, ακόμα χειρότερα, να προσκολληθεί σε άλλα όργανα του σώματος, ασκώντας πίεση ή προκαλώντας αποφράξεις. Η «ασφυξία της μήτρας» (Riddle 1985:35) εθεωρείτο υπεύθυνη για μια ποικιλία ανησυχητικών συμπτωμάτων. Οι ιπποκρατικοί υποστήριζαν ότι, αφού αυτές οι εμπειρίες προσιδίαζαν στις γυναίκες, δεν είχε νόημα να θεραπεύεται μια γυναίκα ασθενής με τον ίδιο τρόπο που θεραπευόταν και ένας άνδρας, γιατί, ακόμα κι αν τα συμπτώματά τους φαίνονταν πως ήταν τα ίδια, η αιτία μπορούσε να είναι τελείως διαφορετική (Dean-Jones 1989· Hanson 1990).

Αντιθέτως, ιατρικά κείμενα της όψιμης αρχαιότητας, όπως εκείνα του πρώτου και δευτέρου αιώνα (King 1985:125), τείνουν να τονίζουν την ομοιότητα αρσενικού και θηλυκού, ή να την υπαινίσσονται εστιάζοντας την προσοχή τους στο αρσενικό και ενίοτε διαπιστώνοντας οποιαδήποτε απόκλιση μεταξύ τους (Hanson 1990:330-4· Laqueur 1990: κεφ. 2). Τα γενικά ιατρικά κείμενα σημειώνουν διαφορά θεραπείας μόνο όπου υπάρχει προφανής σωματική διαφορά — όπως στην περίπτωση των παθήσεων του ουροποιητικού συστήματος. Η ανατομία απεκάλυψε ότι η μήτρα είναι ασφαλισμένη με συνδέσμους και δε μπορεί να μετακινηθεί· η απουσία εμμηνόρροιας εξακολουθούσε να προκαλεί ανησυχία, αλλά εκλαμβάνονταν κατά πάσα πιθανότητα ως σύμπτωμα παρά ως αιτία. Η βαθύτερη αιτία ασθένειας, σύμ-

φωνα με τον Σορανό, είναι η υπερβολική συστολή ή η χαλάρωση ενώ σύμφωνα με το Γαληνό, είναι η έλλειψη ισορροπίας μεταξύ του θερμού και του ζεστού, του υγρού και του ξηρού. Αυτό ισχύει και για τα δύο φύλα, σε σχέση πάντοτε με τις συνθήκες και το περιβάλλον του κάθε ασθενή. Οι πραγματείες για τις γυναικείες ανησυχίες (*Γυναικεία*) εφαρμόζουν τις ίδιες βασικές ιατρικές αρχές και για το γυναικείο αναπαραγωγικό σύστημα. Έφταναν να υποστηρίζουν πως ακόμα και το αναπαραγωγικό σύστημα έχει την ίδια βασική δομή και στο αρσενικό και στο θηλυκό.

Ο Νεμέσιος Εμέσης, ένας συγγραφέας του τετάρτου αιώνα με ιατρικά και φιλοσοφικά ενδιαφέροντα (πιθανώς ο τύπος του μορφωμένου αναγνώστη τον οποίο είχε υπόψη του ο Μάρκελλος από το Bordeaux), προσφέρει μια λεπτομερή σωματική περιγραφή των ανθρώπων. Μόνο η παράγραφος για την αναπαραγωγή διαφοροποιείται ανάμεσα στο αρσενικό και στο θηλυκό· και εκεί, έχοντας περιγράψει το ανδρικό αναπαραγωγικό σύστημα, παρατηρεί (παραπέμποντας στον Γαληνό) ότι «οι γυναίκες επίσης έχουν τα ίδια ακριβώς όργανα όπως και οι άνδρες, αλλά εσωτερικά και όχι εξωτερικά» (Περί της φύσεως του ανθρώπου 25. PG 40. 701). Αυτό μπορεί να ακούγεται απίθανο, όμως έκανε αίσθηση. Οι ωσθήκες, γνωστές από τις έρευνες του Ηρόφιλου τον τρίτο αιώνα π.Χ. ερμηνεύονταν σε γενικές γραμμές ως εσωτερικοί όρχεις: το ζήτημα ήταν κατά πόσον καθάριζαν αρκετά το αιματικό πλεόνασμα ώστε να παράγουν θηλυκό σπέρμα.⁵ Μερικοί θεωρητικοί υποστήριζαν ότι το έμβρυο σχηματιζόταν από αρσενικό και θηλυκό σπέρμα, και τρεφόταν με το αίμα, το οποίο διαφορετικά θα χυνόταν κατά την εμμηνόρροια. Ακολουθώντας τον Γαληνό, ερμήνευαν τους φαλλοπανούς πόρους ως σπερματικούς αγωγούς οι οποίοι οδηγούσαν στη μήτρα, στην κορυφή του κόλπου. Άλλοι (συμπεριλαμβανομένου και του Σορανού) υποστήριζαν ότι το αίμα της εμμήνου ρύσεως ήταν η μόνη γυναικεία συνεισφορά για το έμβρυο. Ακολουθώντας τον Ηρόφιλο, υποστήριζαν ότι οι φαλλοπανοί πόροι οδηγούν στην

5. Δες περισσότερα Waszink (1947:342-5)· Perrin (1981: κεφ. 5)· Boylan (1984)· Blayney (1986)· Jacquart and Thomasset (1988:61-70).

κύστη και ότι το θηλυκό σπέρμα απλώς εκκρίνεται — πράγμα το οποίο φαίνεται άσκοπο.

Ο Νεμέσιος συνεχίζει:

Ο Αριστοτέλης και ο Δημόκριτος θεωρούν πως το γυναικείο σπέρμα δεν συμβάλλει καθόλου στη γέννηση των παιδιών: θεωρούν πως οι εκκρίσεις των γυναικών είναι μέρος του ιδρώτα μάλλον και όχι σπέρμα. Όμως ο Γαληνός, ασκώντας κριτική στον Αριστοτέλη, λέει ότι οι γυναίκες παράγουν σπέρμα και η μείξη των δύο σπερμάτων δημιουργεί το έμβρυο: να γιατί η συνουσία ονομάζεται μείξις. Όμως το [γυναικείο] σπέρμα δεν είναι τόσο τέλει όσο εκείνο του άνδρα, αλλά ακόμα ακατέργαστο και υγρό και αφού είναι κάπως έτσι, το [γυναικείο] σπέρμα αποτελεί τροφή για εκείνο του άνδρα

(Περί της φύσεως του ανθρώπου 25, PG 40. 701).

Δεν υπήρχε αμφιβολία στην όψιμη αρχαιότητα (όπως υπήρχε στην Αθήνα της κλασικής εποχής) για το ότι η μητέρα συνέβαλλε καθοριστικά στο σχηματισμό του παιδιού και δεν έπαιξε μόνο το ρόλο της γης μέσα στην οποία φυτευόταν ο σπόρος. Οι Στωικοί, που υποστήριζαν ότι η ψυχή είναι υλική ουσία (αν και πολύ εκλεπτυσμένης και ανεπαίσθητης υφής), συμφωνούσαν ότι η μητέρα συνεισέφερε στοιχεία τόσο ψυχικά όσο και σωματικά (Waszink 1947:342-5). Όμως η γυναικεία συμβολή δεν εθεωρείτο ίση με την αρσενική, και ήταν προφανές ότι το αρσενικό σπέρμα κινητοποιούσε τη διαδικασία της αναπαραγωγής. Αυτή η πεποίθηση είχε ένα σημαντικό αποτέλεσμα (E. A. Clark 1986:311) στη διδασκαλία του Αυγουστίνου για το προπατορικό (σεξουαλικά μεταδιδόμενο) αμάρτημα. Ο Αυγουστίνος το βρίσκει εκπληκτικό που ο Παύλος λέει «δι' ενός ανθρώπου η αμαρτία εις τον κόσμον εισήλθε» (Ρωμ. 5:12) μάλλον, παρά μέσω μιας γυναίκας, της Εύας. Προτείνει μια εξήγηση: είναι το μολυσμένο σπέρμα του αρσενικού, διεφθαρμένο από τη λαγνεία η οποία είναι βιολογικά αναγκαία για την έκχυση του σπέρματος, που στην πραγματικότητα είναι εκείνο που δημιουργεί το παιδί.

Τι ήταν αυτό που καθόριζε το φύλο του εμβρύου; Ως σημαντικοί παράγοντες θεωρούνταν η κυριαρχία του αρσενικού επί

του θηλυκού σπέρματος, ή το αντίθετο η θέση του εμβρύου μέσα στη μήτρα και η διαθέσιμη θερμότητα. Οι διαφορετικοί συνδυασμοί αυτών των παραγόντων είχαν ως αποτέλεσμα κορίτσια που έμοιαζαν στον πατέρα τους και όχι στη μητέρα τους και ούτω καθεξής. Η εκδοχή του Γαληνού ήταν ότι τα θηλυκά, όντας πιο ψυχρά από τα αρσενικά, παράγουν αραιότερο και ασθενέστερο σπέρμα και επίσης ότι η θηλυότητα συνδέεται με το ψυχρότερο σπέρμα, το οποίο απελευθερώνεται μέσω του αριστερού σπερματικού αγωγού και για τα δύο φύλα, ενώ η ανδρότητα, με το θερμότερο, το οποίο απελευθερώνεται μέσω του δεξιού αγωγού. Η αριστερή πλευρά της μήτρας είναι συνεπώς ψυχρότερη, και εκεί ακριβώς είναι που αναπτύσσονται τα θηλυκά έμβρυα.

Η σχετική έλλειψη θερμότητας αποτελούσε μια χρήσιμη από κάθε άποψη ερμηνεία της θηλυκότητας, ερμηνεία η οποία λάμβανε υπόψη τη βασική ομοιότητα των αρσενικών και των θηλυκών. Και στα δύο φύλα, το πλεόνασμα που δεν χρειάζεται για τη συντήρηση, είναι διαθέσιμο για την αναπαραγωγή, αλλά στα αρσενικά διυλίζεται ως σπέρμα, ενώ στα θηλυκά (αν όχι όλο, πάντως το μεγαλύτερο μέρος του) παραμένει ως αίμα. Τα γυναικεία όργανα αναπαραγωγής παραμένουν μέσα στο σώμα, γιατί δεν υπάρχει αρκετή θερμότητα να τα ωθήσει προς τα έξω. Η έλλειψη ζωτικής θερμότητας μπορούσε επίσης να θεωρηθεί ως αιτία για άλλα δήθεν γυναικεία γνωρίσματα, και ιδιαίτερα για σωματική και πνευματική κατωτερότητα. Ωστόσο δεν υποδηλώνει ότι το θηλυκό είναι ένα διαφορετικό είδος ανθρώπου: είναι ένα ελαφρά τροποποιημένο αρσενικό.

3.3. Παρθενία

Οι αντιλήψεις της ύστερης αρχαιότητας για την παρθενία εμφανίζονται περισσότερο συγκεκριμένες απ' ό,τι στον προγενέστερο ελληνικό πολιτισμό (Sissa 1990): εστιάζονται στην «τιμότητα» της γυναίκας, και αυτό φαίνεται πως σημαίνει άρρηκτο υμένα. Ο Σορανός (Γυν. 15, τον οποίο ακολουθεί ο Οριβάσιος, Ιατρικά ανάλεκτα 24.37) επιμένει ότι ούτε η εξέταση ούτε η ανατομία επιβεβαιώνουν την αντίληψη ότι μια λεπτή μεμβρά-

νη σφραγίζει τον κόλπο και ότι διαρηγνύεται με τη διακόρευση ή την εμμηνόρροια, αν αυτή έλθει πρώτη. Αυτή η αντίληψη υποβάλλει την ιδέα ότι η προεφηβική διακόρευση αποτελούσε τουλάχιστον μια αναγνωρισμένη δυνατότητα: μερικές φορές κρινόταν απαραίτητη (Rousselle 1991:328-9) έτσι ώστε να απελευθερωθεί η πρώτη εμμηνόρροια. Ο Σορανός υποστηρίζει ότι, αν βεβαιωθεί ιατρικά η ύπαρξη μεμβράνης η οποία κλείνει τον κόλπο, αυτό αποτελεί την παθολογική κατάσταση που λέγεται ατρησία. Η επικρατούσα αντίληψη θεωρεί ότι, αν αναφέρεται στον υμένα, μεγαλοποιεί τα πράγματα: υπάρχει, αλλά συνήθως παθαίνει διάτρηση πολύ πριν την εφηβεία, και η φυσική άσκηση υποβοηθά κάτι τέτοιο.

Όμως οι μαμές που δεν είχαν διαβάσει τον Σορανό συνέχιζαν να κάνουν εξετάσεις παρθενικότητας. Μολονότι τα αποτελέσματα αυτών των εξετάσεων συγκρούονταν (σύμφωνα με τον Αμβρόσιο: Επιστολή 5b, PL 16.891), οι μορφωμένοι άνθρωποι εξακολουθούσαν να πιστεύουν ότι οι εξετάσεις ήταν αδιαμφισβήτητες. Υπήρχε η εντύπωση ότι ένας νόμος του Κωνσταντίνου (CT 9.8, 326 μ.Χ. Ερμηνεία) υπαινισσόταν πως, όταν κάποιος κηδεμόνας ζούσε με την κηδεμονευόμενη του, έπρεπε, πριν αυτή παντρευτεί, να αποδειχθεί πως είναι παρθένα. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος ισχυρίζεται ότι οι μαμές έτρεχαν πάντοτε στα σπίτια των παρθένων που συγκατοικούσαν με άνδρες ανεξάρτητα από το αν αυτές δέχονταν ή αρνούσαν να περάσουν από εξέταση για να αποδειχθεί ότι συνέχιζαν να παραμένουν παρθένες (Περί του μη συνοικείν ανδράσιν αι υπό κανόνα γυναίκες, 2, PG 47.516) — όπως ακριβώς γινόταν και με τις σκλάβες όταν επρόκειτο να τις αγοράσουν. Ο Αυγουστίνος (Πολιτεία του Θεού 1.18, PL 41.31-2) αναφέρει ότι μια αδέξια μαμή κατέστρεψε από μόνη της την ακεραιότητα που υποτίθεται πως ερευνούσε να βρει — όχι, προσθέτει, ότι αυτό έχει κάποια σημασία για τον εκ μέρους των γυναικών όρκο αγνότητας, μεγαλύτερη από το διασμό αφιερωμένων παρθένων από τους Γόιθους κατά τη λεηλασία της Ρώμης. Όταν φαντάζεται (Πολιτεία του Θεού 14.26, PL 41.434) τι είδους τεκνοποίηση θα υπήρχε, αν το ανθρώπινο γένος δεν είχε πέσει στην αμαρτία, προτείνει:

Θα ήταν δυνατόν τότε για το ανδρικό σπέρμα να εκρέει στη μήτρα της γυναίκας, διατηρουμένης της ακεραιότητας των γυναικείων γεννητικών οργάνων (*genitalia*), όπως ακριβώς είναι τώρα δυνατό για τη ροή του αίματος των εμμήνων να γίνεται από τη μήτρα μιας παρθένου, διαφυλασσόμενης της ίδιας ακεραιότητας.

Ίσως είχε ενστερνιστεί ένα από τα αντιυμενικά επιχειρήματα του Σορανού, δηλαδή ότι ο υμένας ο οποίος απέκλειε τον κόλπο θα εμπόδιζε και την εμμηνόρροια, αλλά πάντως εξακολουθούσε να πιστεύει πως αποτελούσε τη φυσική ένδειξη παρθενικότητας.

Τέτοιες αντιλήψεις εκδηλώνονται στη δημοφιλή ιστορία της Σαλώμης της μαμής (Πρωτευαγγέλιον Ιακώβου 19-20), η οποία αρνήθηκε να δεχτεί, μέχρι που έκανε την εξέταση, την παρθενικότητα της Μαρίας μετά τη γέννηση του Ιησού. (Το χέρι με το οποίο ερεύνησε έμεινε ξηρό, μέχρι που το νεογέννητο το θέραινε). Στο τέλος του τετάρτου αιώνα υπήρξε θεολογική έριδα περί της παρθενικότητας κατά τον τοκετό, (*virginitas in partu*), δηλαδή περί της διδασκαλίας ότι η γέννηση του Ιησού δεν επέφερε καμιά αλλαγή στη φυσική παρθενία της Μαρίας. Ο Ιοβινιανός κατέληξε να υποστηρίζει ότι *virgo concepit, non virgo generavit* — «συνέλαβε ως παρθένος, δεν γέννησε ως παρθένος» — γιατί αυτός και οι αναγνώστες του (Δες E. A. Clark 1986:406-7) σκέφτονταν έχοντας υπόψη τους τις φυσιολογικές προϋποθέσεις της γεννήσεως υπολογίζοντας ακόμη και τις μετα-*partum* μεταβολές, που διαπιστώθηκαν από τον Σορανό, στο μέγεθος της μήτρας και στην κατάσταση του τραχήλου. Ο άμεσος σκοπός του Ιοβινιανού (Hunter 1987) ήταν να υποστηρίξει ότι η παρθενία δεν είναι ανώτερη από το γάμο και την τεκνοποίηση ως χριστιανικός τρόπος ζωής: υπάρχει επιπλέον πρόβλημα περί της ενσάρκωσης, η οποία και' αυτόν και πολλούς άλλους απαιτεί την πραγματική σωματική γέννηση της πραγματικής ανθρώπινης οντότητας που ονομάζεται Ιησούς.

Ο Ιοβινιανός συγκαταλεγόταν στη μειοψηφία, τουλάχιστον μεταξύ των χριστιανών του τετάρτου αιώνας, όσον αφορά στην αξία του γάμου. Υπήρξε κάποια αντίδραση (Hunter 1987, 1989) στην εκ μέρους των ασκητών δυσφήμιση του γάμου και της τεκνοποιίας, και οι χριστιανοί συγγραφείς δεν ήταν έτοιμοι να

καταγγείλουν το γάμο και την τεκνοποίηση: το να πράξεις κάτι τέτοιο θα αντίβαινε στη Γραφή και θα υποδηλώνει ότι ο κόσμος που ο Θεός δημιούργησε δεν αξίζει να συνεχιστεί. Όμως υπερασπίζονται και την αρσενική και τη γυναικεία παρθενία, συχνά τονίζοντας την άσχημη πλευρά του γάμου και της τεκνοποιίας καθώς και τον πόνο, την ασθένεια, και την αγωνία που θα γλιτώσουν οι παρθένες. Μερικοί συγγραφείς που έγραφαν για την παρθενία είχαν εντυπωσιασθεί από εκείνους που επέλεγαν την αγαμία μετά από μια χηρεία, γνωρίζοντας ότι θα αισθάνονταν την απουσία αυτού του πράγματος που απέρριπταν, προτιμούσαν όμως εκείνους που παρέμεναν παρθένοι για όλη τους τη ζωή. Η παρθενικότητα παρουσιάζεται ως μια επιστροφή στη φυσική ανθρώπινη κατάσταση, στη ζωή του Παραδείσου πριν η Εύα και ο Αδάμ παρακούσουν το Θεό. Υπήρξε μια ενδιαφέρουσα δημόσια συζήτηση (E.A. Clark 1986:353-85) για το κατά πόσο ο Αδάμ και η Εύα ήταν πράγματι παρθένοι στον Παράδεισο, ή κατά πόσον είχαν σεξουαλική ζωή ελεύθερη από την ανεξέλεγκτη λαγνεία και από τον πόνο. Όπως κι αν έχουν τα πράγματα, ήταν τιμωρία της Εύας να γεννήσει παιδιά με πόνους και να νιώσει επιθυμία για τον άνδρα της, ο οποίος στο εξής θα ήταν αφέντης της: οι παρθένες μπορούσαν να ξεφύγουν απ' αυτή την τιμωρία.

Οι μη χριστιανοί πιθανόν να συμφωνούσαν ότι η σεξουαλική επιθυμία αποσπούσε το άτομο από τις πνευματικές του αναζητήσεις, πως ήταν συνήθως επικίνδυνη, και πως η μόνη θεμιτή χρήση της ήταν για τη γέννηση παιδιών εντός του γάμου. Όμως κατά τη γενική αντίληψη (την οποία συμμερίζονταν πολλοί χριστιανοί: E. A. Clark 1983b; Pagels 1988), η σεξουαλική επιθυμία αποτελούσε μέρος της ανθρώπινης φύσης και είχε δοθεί για να διασφαλισθεί η συνέχεια του ανθρώπινου γένους. Οι μη χριστιανές γυναίκες δεν ενθαρρύνονταν να επιλέξουν την παρθενία (δες περισσότερα παρακάτω, Παράγραφος 5.3). Ο Σορανός (Γυν. 1.7.32) κατάφερε να βρει μερικά παραδείγματα γυναικών, ενδεχομένως μη χριστιανών, οι οποίες ήταν άγαμες νομικά και ταγμένες στην υπηρεσία του Θεού, και υποστήριζε ότι αυτές οι γυναίκες ήταν πιο υγιείς, επειδή δεν είχαν την εμπειρία των διαταραχών της συνουσίας και της κυήσεως: αντιμετώ-

πιζαν καταμηνιακά προβλήματα μόνο αν πάχαιναν και δεν ασκούσαν. (Δυστυχώς, δεν διασώζονται ιατρικές εκθέσεις για τις Εστιάδες Παρθένας, οι οποίες θα ήταν ένα πάρα πολύ ενδιαφέρον δείγμα). Όμως αυτές οι απόψεις αποτελούσαν εξαίρεση στην ελληνο-ρωμαϊκή θρησκεία, και ο Σορανός βρισκόταν σε αντίθεση με τα ευρέως χρησιμοποιούμενα ιατρικά συγγράμματα. Τα ιπποκρατικά κείμενα (δες Hanson 1989:302-4) τείνουν να θεωρούν την εγκυμοσύνη, ή τουλάχιστον τη συνουσία, ουσιαστική για τη γυναικεία υγεία, και θεραπεία για πολλές γυναικείες ασθένειες: μέσω αυτών η μήτρα διατηρείται υγρή και παραμένει στη θέση της, ενώ το αιματικό πλεόνασμα χρησιμοποιείται και στις δύο περιπτώσεις ή τουλάχιστον του παρέχεται η δυνατότητα να χυθεί. Ο Γαληνός θεωρούσε ότι η αγαμία και για τα δύο φύλα έθετε στην πραγματικότητα σε κίνδυνο την υγεία, προκαλώντας προβλήματα από την επίσχεση του (αρσενικού ή θηλυκού) σπέρματος.⁶

3.4. Εφηβεία και ερωτική επιθυμία

Οι ιατρικοί συγγραφείς περίμεναν την αρχή της εμμήνου ρύσεως κατά το δέκατο τέταρτο έτος (Amundsen and Diers 1969). Δεν γνωρίζουμε κατά πόσο αυτό αναφέρεται στις πρώτες ενδείξεις της εμμηνόρροιας ή στο ξεκίνημα των κανονικών περιόδων ή κατά πόσον στην πραγματικότητα οι αριθμοί απορρέουν από την παρατήρηση μάλλον παρά από την πίστη στις επτάχρονες φάσεις της ζωής. «Στα δεκατέσσερα χρόνια του (το ανθρώπινο) φτάνει στην εφηβεία: η δύναμη της αναπαραγωγής αρχίζει στα αρσενικά, η κάθαρση στα θηλυκά» (Μακρόβιος, Περί του ονείρου του Σκιπίωνος 1.6.71). Πίστευαν ότι η διαίτα και ο τρόπος ζωής του καθενός διαφοροποιούσαν το διαθέσιμο πλεό-

6. Οι αντιλήψεις της ύστερης αρχαιότητας για την παρθενία και τη σεξουαλικότητα έχουν εξαντλητικά συζητηθεί, ειδικά από τον Brown (1988), που δίνει και πλήρη βιβλιογραφία. Το 17ο κεφάλαιο του είναι ιδιαίτερα σχετικό με ό,τι αναφέρεται εδώ. Δες επίσης Averil Cameron (1989, 1991).

νασμα για την εμμηνόρροια και ενδεχομένως για την εγκυμοσύνη, έτσι ώστε η αρχή της εμμήνου ρύσεως μπορούσε να καθυστερήσει με την άσκηση (παιχνίδια με μπάλα και τραγούδι σε χορωδίες κοριτσιών) ή υποβοηθείτο από την επιπλέον τροφή και την ανάπαυση. Ο Σορανός αναφέρει (Γυν. 1.6.27) πως μερικοί άνθρωποι πίστευαν ότι η εμμηνόρροια ήταν καλή για τις γυναίκες, γιατί ρύθμιζε το πλεόνασμά τους: θεωρούσε ότι έφερνε αναστάτωση, όπως ακριβώς η συνουσία και η εγκυμοσύνη, και επισημαίνει το παράδειγμα των υγιών γυναικών που δεν έχουν εμμηνόρροια. Υπερεκτιμούσε τη φυσιολογική απώλεια αίματος.

Το πώς ακριβώς οι γυναίκες αντιμετώπιζαν την εμμηνόρροια είναι, όπως συνήθως, άγνωστο. Ο Σορανός λέει (Γυν. 1.5.26) ότι οι μεγάλες γυναίκες γνώριζαν ποια εκροή ήταν φυσιολογική γι' αυτές και ποιες ήταν οι ανάγκες τους για ανάπαυση και δράση: υπάρχουν μεγάλες αποκλίσεις και θα πρέπει γι' αυτό κανείς να τις αφήσει να κρίνουν μόνες τους. Η υγιεινή προστασία, για να χρησιμοποιήσουμε το σύγχρονο όρο, συνίστατο σε πανιά και μάλιστα μάλλινα (που ήταν απαλά, απορροφητικά και χρησιμοποιούνταν στη γενική ιατρική για την κατασκευή πεσών)· δεν γνωρίζουμε όμως πώς τα κρατούσαν στη θέση τους. (Κάτι μπορούμε να μάθουμε από τις μεθόδους και τα υλικά που χρησιμοποιούνταν στις αρχές του εικοστού αιώνα, πριν γίνουν διαθέσιμες και οικονομικά προσιτές οι σερβιέτες: Bullough 1985). Ονομάζονταν, στα ελληνικά, φυλακεία (προστατευτικά) και ακούμε να γίνεται απροσδόκητα λόγος γι' αυτά σε κάποια κείμενα.

Η Σούδα (μια εγκυκλοπαίδεια που συντάχθηκε το δέκατο αιώνα) αναφέρει την ιστορία της Υπατίας και την επιλογή της να μην παντρευτεί. Ένας από τους μαθητές της την ερωτεύτηκε και αυτή τον αποθάρρυνε πετώντας του ένα χρησιμοποιημένο πανί περιόδου στο πρόσωπο. Αυτό, είπε, ήταν ό,τι αγαπούσε, και όχι κάτι όμορφο: εννοούσε δηλαδή ότι (Schanzer 1985), αντί να στρέφει τον πόθο του στις αμετάβλητες αλήθειες, που μόνο αυτές είναι όμορφες, επέτρεπε στον εαυτό του να περιοπάται από τις σωματικές επιθυμίες και τις βρώμικες δουλειές που κάνουν αυτόν τον πρόσκαιρο κόσμο να εξακολουθεί να υπάρχει. Κι αυτό είχε ισχυρή επίδραση πάνω του. Η Σούδα μάς πληροφορεί επίσης ότι ο άγιος φιλόσοφος Ηραΐσκος (περί του οποίου

δες στον Bowersock 1990:60) ήταν τόσο ευαίσθητος σ' αυτή την αντίθεση ουράνιας ομορφιάς και γήινης ματαιότητας, ώστε τον έπιανε πονοκέφαλος αν άκουγε να μιλά μια γυναίκα που είχε τα έμμηνά της· και ότι υπήρχαν στην Αλεξάνδρεια γυναίκες που ονομάζονταν *κηρύκαινοι*, οι οποίες πήγαιναν στα σπία και στα διαμερίσματα για να μαζέψουν χρησιμοποιημένα «φυλακεία», τα οποία εν συνεχεία τα πετούσαν στη θάλασσα (το αλυρό νερό ήταν ένα παραδοσιακό εξαγνιστικό μέσο). Όλα αυτά τα συναρπαστικά πράγματα μπορούμε να τα αντλήσουμε από το έργο του Δαμάσκου «Βίος του Ισιδώρου του Φιλοσόφου» (απόσπασμ. * 102-4 Zintzen).

Αν αυτή ήταν η φιλοσοφική προσέγγιση στην εμμηνόρροια, δεν βοηθούσε στην ανάπτυξη θετικής στάσης προς όλα αυτά, την οποία υποτίθεται πως έχουν σήμερα πια οι μορφωμένες γυναίκες. Ο Πορφύριος (Περί της εγκρατείας 2.50) τις γυναίκες που έχουν τα έμμηνά τους τις κατατάσσει στην ίδια θέση με τους ρυπαρούς τάφους, με τους ιερόσυλους, τη μιαιφή σεξουαλική επαφή και τα άσεμνα θεάματα και ακούσματα, σαν κάτι που πρέπει ν' αποφεύγουν οι ιερείς και οι σοφοί. Αυτό μπορεί να οφείλεται περισσότερο στην ανώτερη φιλοσοφική διδασκαλία, παρά στους συνήθεις κανόνες λατρείας (όμως δες τον Parker 1983: 100-3). Η χριστιανική παράδοση δεν ενστερνίστηκε τους ιουδαϊκούς κανόνες περί εξαγνισμού, οι οποίοι αποσκοπούσαν να προφυλάξουν τους άνδρες από την προ της λατρείας μίανση, την οποία αποχτούσαν διά της επαφής με γυναίκες που είχαν περίοδο (Wegner 1988:18). Όμως ενστερνίστηκε την αντίληψη σύμφωνα με την οποία η ακαθαρσία, ο πόνος και η σεξουαλική επιθυμία που είναι σύμφυτα με τον αναπαραγωγικό κύκλο, αποτελούν την τιμωρία της Εύας για την ανυπακοή· υπήρξε μάλιστα μια γοητευτική μεσαιωνική δημόσια συζήτηση (Wood 1981) για το κατά πόσον η Μαρία όφειλε να συμμετάσχει στη γυναικεία εμπειρία της εμμηνόρροιας, ή εξαιρείτο απ' αυτήν όπως και από τους πόνους της γεννήσεως. Απ' όσο γνωρίζω η «κατάρα» (της Εύας) δεν εμφανίζεται ακόμη ως παρώνυμο της εμμηνόρροιας, η οποία στα ιατρικά κείμενα ονομάζεται συνήθως «καταμήνια» ή «κάθαρσις» (δες περισσότερα, King 1985:243) — όμως δεν έχουμε ιδέα για το πώς την ονόμαζαν οι απλές

γυναίκες. Το ίδιο πρόβλημα αναφάνεται και το δέκατο έβδομο αιώνα (Crawford 1981), μολονότι έχουμε στη διάθεσή μας περισσότερα γραπτά για τις γυναίκες· πολλά ιατρικά κείμενα εξακολουθούσαν να χρησιμοποιούν τον Ιπποκράτη, τον Αριστοτέλη και το Γαληνό.

Η εμμηνόρροια συνδεόταν ευρύτατα με τη γυναικεία σεξουαλική επιθυμία, ίσως λόγω εξομοίωσης προς τον οργανισμό σε άλλα θηλαστικά, ίσως από την παρατήρηση είτε του σεξουαλικού αισθήματος είτε των αποτελεσμάτων της νηστείας. Η σύγχρονη έρευνα θεωρεί ότι η νηστεία και μειώνει την libido (Musurillo 1956) και είναι πιθανόν να προκαλέσει αμηνόρροια, αν το βάρος του σώματος μιας γυναίκας πέσει κάτω από τα οκτώ στόουν*. Η θεληματική νηστεία ήταν η συνήθης τεχνική για τις ασκητικές γυναίκες που ήθελαν να πολεμήσουν την ερωτική επιθυμία, και η σχέση μεταξύ νηστείας και αμηνόρροιας μπορεί επίσης να ήταν γνωστή (Rousselle 1988: κεφ. 10), αν και τα κείμενα δεν το διασαφηνίζουν.

Αντιστρόφως, τα ιατρικά κείμενα προτείνουν ότι η καλύτερη εποχή για τη σύλληψη είναι στο τέλος της περιόδου, όταν η μήτρα δεν είναι υπερφορτωμένη και υπάρχει η ερωτική επιθυμία. Ο Σορανός (Γυν. 1.10.37) λέει ότι δεν μπορεί να υπάρξει σύλληψη χωρίς επιθυμία· στις περιπτώσεις συλλήψεως από βιασμό, η επιθυμία υπήρχε αλλά ήταν απωθημένη στο υποσυνείδητο. Δεν ισχυρίζεται ότι ο γυναικείος οργανισμός είναι απαραίτητος για τη σύλληψη (δες περισσότερα, Laqueur 1990· E. A. Clark 1986:299), ή ότι η επιθυμία δεν θα προκληθεί σε άλλες στιγμές. Ο Νεμέσιος παρατηρεί (Περί της φύσεως του ανθρώπου 25, PG 40.701) ότι οι γυναίκες, αντίθετα από τα άλλα θηλυκά ζώα, επιτρέπουν την επαφή ακόμα κι όταν βρίσκονται ήδη σε εγκυμοσύνη· πιστεύει ότι αυτό συμβαίνει γιατί έχουν ελεύθερη βούληση, αντί να υποχρεώνονται από τη Φύση.

Οι χριστιανοί συγγραφείς έλεγαν πως η συνουσία κατά τη διάρκεια της εμμηνόρροιας (που εξισούται με τη μοιχεία στο Λευιτικό 18:19) δημιουργούσε παραμορφωμένα παιδιά (Noonan

* Μέτρο βάρους που ισοδυναμεί με 14 λίβρες ή 6,35 κιλά. (Σ.τ.Μ.).

1966:85, Wood 1981:716). Τα ιατρικά κείμενα αναφέρουν μόνο ότι η σύλληψη κατά τη διάρκεια της εμμηνόρροιας είναι απίθανη, αφού η μήτρα έχει αναλάβει το έργο να διαθέσει το πλεόνασμα μάλλον παρά να το συγκρατήσει. Τα χριστιανικά κείμενα πράγματι, λένε πολύ λίγα για την εμμηνόρροια, η οποία θα μπορούσε να παραμείνει μια κλειστή ιδιωτική υπόθεση, ενώ οι ταλαιπωρίες της εγκυμοσύνης και οι πόνοι της γεννήσεως περιγράφονται αφειδώς χάριν της επιλογής της παρθενίας. Μερικές φορές συζητείτο το θέμα αν μια γυναίκα που έχει περίοδο μπορεί να πλησιάζει το ιερό για να δεχτεί τη Θεία Κοινωνία· η ιουδαϊκή παράδοση σίγουρα, και πιθανόν και η ελληνική παράδοση (Parker 1983: 100-3), θα της ζητούσαν να αποφύγει τους ιερούς χώρους όταν βρισκόταν υπό το μίasma της εμμηνόρροιας. Ο Διονύσιος Αλεξανδρείας (Κανονική Επιστολή, 2, PG 10.1281) θεωρούσε πως δεν υφίσταται πρόβλημα: σίγουρα καμιά γυναίκα δεν θα επιθυμούσε να κοινωνήσει κατά τη διάρκεια της εμμηνόρροιας· Η γυναίκα που είχε εκροή αίματος (Λουκά 8:43-4) τόλμησε μόνο να αγγίξει την άκρη του μανδύα του Ιησού. Ένα σύγχρονο συριακό κείμενο (Cohen: 1991:287-90) χρησιμοποιεί την ίδια ιστορία για να υποστηρίξει ότι μια γυναίκα που έχει περίοδο μπορεί να έλθει σε επαφή με ιερά αντικείμενα. Ο Γρηγόριος ο Μέγας (Επιστολή 11.64, PL 77.1196), απαντώντας σε μια ερώτηση του Αυγουστίνου Καντερμπουρίας, παρατηρούσε ότι οι γυναίκες που είχαν περίοδο —και οι άνδρες που είχαν ρεύσεις— συνήθως απείχαν, όχι γιατί ήταν μολυσμένοι, αλλά εξαιτίας της συναισθηματικής ταραχής η οποία συνόδευε το φυσικό αυτό γεγονός. Αλλά, έλεγε, η εμμηνόρροια είναι φυσικό πράγμα, και ήταν έτοιμος να επιδοκιμάσει τις γυναίκες που απείχαν από τη Θεία Κοινωνία, χωρίς να αποκλείει και όσες δεν απείχαν. Κάθε ανθρώπινη αδυναμία, και όχι μόνο αυτή, είναι αποτέλεσμα της Πτώσεως. Δυστυχώς (Cohen 1991:298-9), αυτή η ευαίσθητη άποψη δεν επικράτησε.

Η αρχή της εμμήνου ρύσεως και ο γάμος είχαν την τάση να συμπορεύονται. Οι γιατροί γνώριζαν καλά ότι η εγκυμοσύνη ήταν επικίνδυνη μέχρι να ολοκληρωθεί η ανάπτυξη του κοριτσιού· η αρχή της εμμήνου ρύσεως δείχνει ότι η μήτρα είναι λειτουργική, αλλά η γέννα μπορεί να παρουσιάσει ακόμα δυσκολίες (Σο-

ρανός, Γυν. 1.8.33). Φαίνεται επίσης πιθανόν ότι πολλά καταμνησιακά προβλήματα που γίνονταν γνωστά στους γιατρούς, δεν ήταν καθόλου προβλήματα, αλλά οι ασταθείς κύκλοι περιόδου οι οποίοι λαμβάνουν χώρα κάθε δύο χρόνια περίπου ή μέχρι να σταθεροποιηθεί πλήρως η ομαλή λειτουργία της εμμηνόρροιας. Όμως, υπό την προϋπόθεση ότι η εμμηνόρροια και η ερωτική επιθυμία συνδέονταν, ο πρόωρος γάμος αποτελούσε έναν τρόπο να κρατηθούν οι νέοι άνθρωποι μακριά από τον ηθικό κίνδυνο ή την κοινωνική δυσμένεια. Η μικρότερη ηλικία για έναν νομικά έγκυρο γάμο ήταν τα 12: «θεωρείται πάντοτε πως οι γυναίκες έχουν φτάσει στην εφηβεία με τη δωδεκάτη επέτειο των γενεθλίων τους» (CJ 5.60.3, 529 μ.Χ.). Μερικοί άνθρωποι προφανώς το θεωρούσαν ορθό. Ο Γρηγόριος Νύσσης περιγράφει την ηλικία των δώδεκα χρόνων ως εκείνη «κατά την οποία το άνθος της νιότης αρχίζει προφανώς να λάμπει» (Βίος Μακρίνης, 4, PG 46.964): η αδελφή του Μακρίνα ήταν ήδη αρραβωνιασμένη σ' αυτή την ηλικία. Παρομοίως, ο Προυδέντιος (Περιστέφανον 3.12, 110· PL 60.342, 348) περιγράφει τη δωδεκάχρονη Ευλαλία ως καθ' όλα έτοιμη για γάμο. Ο Αυσώνιος έγραψε ένα επιτάφιο (Επιτάφια 35) για τη δεκαεξάχρονη Ανικία, που είχε ζήσει μια ολοκληρωμένη ζωή: «παντρεύτηκε, συνέλαβε, γέννησε» (και πέθανε ενώ θήλαζε ακόμη το μωρό της). Όμως δεν έχουμε στοιχεία για να δείξουμε ποια ήταν η προτιμητέα ηλικία γάμου, ακόμα κι αν επιχειρήσουμε κάποιους συσχετισμούς με τη βοήθεια των πληθυσμιακών πινάκων του ΟΗΕ (Hopkins 1965b· Frier 1982· Shaw 1987).

Υπήρξαν αρκετές απόπειρες να συμπεράνουμε την ηλικία γάμου και άλλα οικογενειακά πρότυπα, από επιτύμβιες πλάκες, όμως πρέπει να λάβουμε υπόψη τις περιφερειακές και άλλες αποκλίσεις που αφορούσαν τόσο στην ηλικία γάμου, όσο και στον τρόπο μνημόνευσης των νεκρών. Για παράδειγμα (Shaw 1984:467-72), οι χριστιανικές ταφόπλακες, στη δυτική αυτοκρατορία, χρησιμοποιούν κάποιο χώρο για να καταγράψουν τις αρετές του αποθανόντος και όχι τις οικογενειακές του σχέσεις: σε συγκλητικούς και στρατιώτες επίσης φαίνεται να τονίζονται διαφορετικά σημεία. Τίθεται επίσης το πρακτικό ερώτημα (Mann 1985) κατά πόσον ήταν εύκολα διαθέσιμη μια καλή πλάκα. Τα

αστικά και τα αγροτικά πρότυπα στην περίπτωση αυτή μπορεί κάλλιστα να διαφέρουν. Έχει προταθεί (Hopkins 1965b) ότι οι χριστιανές παντρεύονταν ως επί το πλείστον μεταξύ 15' και 18 μάλλον παρά μεταξύ 12 μέχρι 15, αλλά δεν υπάρχει καμία αδιαμφισβήτητη μαρτυρία ότι η χριστιανική πρακτική για την ηλικία γάμου διέφερε από τη μη χριστιανική (Shaw 1987). Υπήρχε βέβαια μια κατά τόπους ποικιλία στον καθορισμό της ηλικίας κατά την οποία επιτρεπόταν στις γυναίκες να αρνηθούν το γάμο και να δώσουν όρκο παρθενίας, και αυτό μπορεί να αντανακλά τις διαφορές που υπήρχαν ως προς την κατάλληλη ηλικία γάμου. Στα τέλη του τετάρτου αιώνα, ο Βασίλειος Καισαρείας, στη Μικρά Ασία, υποστήριξε την καθυστέρηση μέχρι τα 16 ή 17· μια βορειοαφρικανική Σύνοδος όρισε τα 20. Αντιθέτως, μια ισπανική σύνοδος επέμενε στα 40 και ο αυτοκράτορας Λέων (Νεαρ. Λέοντος και Μαγ. 6,458 μ.Χ.) φαίνεται πως συμφωνούσε ότι αυτή ήταν η ηλικία κατά την οποία ο γάμος δεν αποτελούσε πια πρόβλημα (δες παρακάτω, Παράγραφος 3.6).

3.5. Γονιμότητα

Η εγκυμοσύνη, η απουσία ή η αποφυγή της, ήταν μια συνεχής ανησυχία των γυναικών που βρίσκονταν στην αναπαραγωγική ηλικία. Η στειρότητα ήταν μια τραγωδία η οποία οδηγούσε τις γυναίκες στην αναζήτηση βοήθειας από απρόσιτους αγίους ή από άλλες θεϊκές δυνάμεις. Ο Θεοδώρητος συνελήφθη δια των προσευχών του Μακεδονίου, όταν η μητέρα του —που τότε ήταν στην ηλικία των 30— είχε πια από καιρό συμβιβασθεί με την ιδέα πως ήταν στείρα (Ιστορία των μοναχών της Συρίας 13, PG 82.1407): ήταν πάντρεμένη δεκατρία χρόνια. Ο φιλόσοφος Θεοσέβιος, που παντρεύτηκε μόνο για χάρη των παιδιών, εκδίωξε ένα δαίμονα από τη στείρα γυναίκα του (Δαμάσκιος απ. 56 Zitzgen): ο Ζαχαρίας από τη Μυτιλήνη (Βίος Σεβήρου, PO 2.17-19) μας μιλά για την ιστορία ενός υψηλόβαθμου αξιωματούχου, που ήταν παντρεμένος με μια γυναίκα διαπρεπούς οικογενείας, ο οποίος πίστευε ότι η Ίσιδα θα του χάριζε ένα παιδί. Οι γυναίκες επίσης φορούσαν φυλαχτά —που δεν τα ενέκρινε ο Καισάρ-

ριος (Λόγος 51.4)— τα οποία συμβόλιζαν μια μήτρα που βρισκόταν σε ηρεμία, ή που προστατευτικά περιέβαλε το αναπτυσσόμενο μέσα της έμβρυο (Vikan 1984:77-8, με εικόνες).

Η γέννα, φυσικά, μπορούσε να επιφέρει το θάνατο. Οι υποδείξεις του Οριβάσιου (Προς Ευνάπιον 4.113) όσον αφορά στο χειρισμό των δύσκολων τοκετών, κάνουν λόγο για μια ποικιλία από ροφήματα βοτάνων, για μπάνιο με εκχυλίσματα βοτάνων, για τα φταρνίσματα της ασθενούς και για το δέσιμο μιας ελαφρόπετρας ή μιας ξηράς ρίζας κυκλάμινου στο μηρό. Η Μελάνη η Νεωτέρα (Βίος Μελάνης 61), έσωσε μια γυναίκα της οποίας το μωρό είχε πεθάνει κατά τη διαδικασία του τοκετού, αλλά ήταν αδύνατο να εξαχθεί από τη μήτρα ακόμη και με εμβρυοτομία. Η γυναίκα ήταν μεταξύ ζωής και θανάτου. (Η μέθοδος της Μελάνης επιχειρούσε τον εκχριστιανισμό της αρχαίας δοξασίας που έλεγε πως το παιδί δεν μπορεί να γεννηθεί τη στιγμή που υπάρχουν πάνω και γύρω από τη μητέρα αντικείμενα δεμένα — για παράδειγμα, η ζώνη της ή τα μαλλιά της. Έλυσε τη ζώνη της, η οποία ανήκε άλλοτε σε κάποιον άγιο και την έδωσε στη γυναίκα να την κρατήσει). Η Μεγετία επίσης, μια κυρία από την Καρθαγένη, δεν μπορούσε επίσης να αποβάλει το εφταμηνιαίο παιδί της που είχε πεθάνει μέσα στη μήτρα. Το σαγόρι της εξαρθρώθηκε από τους συνεχείς εμετούς που είχε στον τέταρτο μήνα και η ίδια έφθινε ολοένα και περισσότερο γιατί της ήταν πολύ δύσκολο να φάει και να πει. Σώθηκε από την πίστη της μητέρας της και από τον Άγιο Στέφανο (Θαύματα Αγίου Στεφάνου, PL 41.843-9· Brown 1981:44). Ο επιλόχειος πυρετός ήταν λιγότερο δραματικός αλλά επίσης μοιραίος: δεν γνωρίζουμε τις επιπτώσεις του, αλλά επικαλούνταν αγίους για να τον ρίξουν (Rousselle 1991:322). Η μητέρα του Θεοδώρητου, που είχε μείνει έγκυος επί τέλους, επέζησε από μια παραλίγο αποβολή κατά τον πέμπτο μήνα με τη βοήθεια του Μακεδόνιου, και γλίτωσε από τον επιλόχειο πυρετό (για τον οποίο οι γιατροί της είχαν απελπισθεί) με τη βοήθεια του Πέτρου του Γαλάτη (Ιστορία των μοναχών τη Συρίας 9,13· PG 82.1387, 1410).

Από την άλλη πλευρά, ο κανονικός τοκετός, που απέφερε μάλιστα και πολλά παιδιά, μπορούσε να είναι καταστροφή για την οικογενειακή περιουσία. Οι ανά έτος εγκυμοσύνες αποτελούσαν

κίνδυνο της έγγαμης ζωής (Ιωάννης Χρυσόστομος, Περί Παρθενίας 55, PG 48.577). Ο Σιδώνιος (Επιστολή 2.8) θρηνεί το θάνατο της Φιλομαθείας, που ήταν μόλις 30 χρονών και άφησε πέντε παιδιά. Τα ιατρικά εγχειρίδια προτείνουν θεραπείες τόσο για τη στειρότητα όσο και για την υπερ-γονιμότητα, όμως υπήρχε μεγάλη κοινωνική πίεση κατά της χρήσεως της αντισύλληψης και της έκτρωσης. Η αντισύλληψη ήταν απαραίτητη για τις πόρνες, που ικανοποιούσαν τις σεξουαλικές ορέξεις των ανδρών αλλά που δεν μπορούσαν να αξιώσουν να αναλάβει κάποιος από τους πελάτες τους την ευθύνη του πατέρα για τα παιδιά τους. Σύζυγος ήταν η γυναίκα που είχε επλεγεί για να γεννήσει τα νόμιμα παιδιά ενός άνδρα. Μπορούσε, συνεπώς, να υποστηριχθεί ότι ένας άνδρας δεν έπρεπε να κάνει τη γυναίκα του να γεννήσει περισσότερα παιδιά απ' ό,τι ήταν προετοιμασμένος να αναθρέψει, και ότι τη μεταχειριζόταν ως πόρνη (ή όπως θα λέγαμε σήμερα, ως σεξουαλικό αντικείμενο), αν χρησιμοποιούσε ή απαιτούσε απ' αυτήν να χρησιμοποιήσει αντισυλληπτικές μεθόδους. Αυτό ίσχυε ιδιαίτερα για τη στοματική και την πρωκτική επαφή και για τις ποικίλες σεξουαλικές στάσεις που θεωρείτο πως εμποδίζουν τη σύλληψη· ή χρήση της διακοπτόμενης συνουσίας (coitus interruptus) είναι πολύ δύσκολο να τεκμηριωθεί για οποιαδήποτε περίοδο της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας (Horkins 1965a:143-50). Η λεπτομερής καταδίκη ήλθε αργότερα: εξομολογητάρια που χρησιμοποιούσαν οι ιερείς άρχισαν να προσφέρουν καθοδήγηση από τα μέσα του έκτου αιώνα (Payer 1984), όμως μέχρι και τον όγδοο αιώνα δεν υπήρχε κάποια συγκεκριμένη τιμωρία για τη χρήση ειδικών σεξουαλικών στάσεων (Noonan 1966:121). Πάντως η χρήση οποιασδήποτε αντισυλληπτικής μεθόδου δήλωνε ότι αυτό που το ζευγάρι —ή ο ένας απ' αυτούς— επιθυμούσε, ήταν το σεξ και όχι τα παιδιά· ενώ αντιθέτως η απόφαση να μη μεγαλώσει ένα παιδί μπορούσε, ίσως, να θεωρηθεί υπό άλλο πρίσμα, ως μια ομολογία ότι η οικογένεια δεν μπορούσε πια να τα βγάλει πέρα με ένα επιπλέον παιδί.

Ο Αυγουστίνος, σταθερός όπως πάντοτε στο γενικό για όλους κανόνα, αναγνώριζε ότι οι γυναίκες δεν ήταν απαραίτητα τα θύματα στην περίπτωση αυτή: αν η γυναίκα συμφωνούσε με αντισυλληπτικές πρακτικές, ή αν εμπλέκετο από μόνη της σ' αυτές,

μεταχειριζόταν τον άνδρα της σαν να ήταν (μοιχός) εραστής της (Περί του Γάμου και της Επιθυμίας 1.15.17, PL 44.423-4). Τα ελατήρια από τα οποία ορμώντο οι έγγαμες γυναίκες που επιθυμούσαν να αποφύγουν, ή να διακόψουν την εγκυμοσύνη, ήταν πάντοτε ύποπτα. Οι φιλόσοφοι παραδέχονταν ότι οι φτωχοί άνθρωποι μπορεί να μην είχαν καμιά απολύτως δυνατότητα να μεγαλώσουν άλλο ένα παιδί: οι γιατροί ομολογούσαν ότι η εγκυμοσύνη ενδέχεται να απειλήσει τη ζωή της μητέρας, αλλά θεωρούσαν ότι οι άνθρωποι που είχαν την οικονομική άνεση ώστε να παρακολουθούν διδασκαλίες φιλοσόφων ή να πληρώνουν γιατρούς, όφειλαν να ελέγχουν τις επιθυμίες τους και να κάνουν υπεύθυνες επιλογές σχετικά με την τεκνοποίηση. Ο φιλόσοφος Ιάμβλιχος, που γράφει στις αρχές του τετάρτου αιώνας, παρουσιάζεται ιδιαίτερα καυστικός για τη φροντίδα που δείχνουν οι άνθρωποι να θρέψουν σκύλους ή πουλιά και για την τυχαία, εξαιτίας της μέθης πιθανώς, γέννηση ανθρώπινων όντων (Περί του βίου Πυθαγόρου 211-13).

Οι χριστιανοί συγγραφείς συμφωνούν στον έλεγχο των επιθυμιών και επίσης στο ότι η αντισύλληψη αφαιρεί τη ζωή του παιδιού που θα γεννιόταν. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος λέει (Σχόλια εις την Προς Ρωμαίους 24.4, PG 60.626) ότι είναι σχεδόν χειρότερη από ανθρωποκτονία, αφού το θύμα δεν είχε ποτέ την ευκαιρία να γίνει άνθρωπος: άλλοι χρησιμοποιούν τον όρο *paricidium*, φόνος στενού συγγενή. Ο Καισάριος Αρελάτης κατηγορεί τις γυναίκες του εκκλησιασμάτος του ότι χρησιμοποιούν την αντισύλληψη, μολονότι θα είχαν αντιρρήσεις να κάνουν το ίδιο οι σκλάβες τους ή οι κολλήγοι τους: σε μια επιστολή προς τους κληρικούς της επαρχίας του διακηρύσσει:

Ας μην δέχεται καμιά γυναίκα παρασκευάσματα για να προκαλέσει έκτρωση, ή για να σκοτώσει παιδιά που έχουν ήδη συλληφθεί ή και έχουν γεννηθεί ακόμη... Ούτε πρέπει να παίρνουν οι γυναίκες εκείνα τα διαβολικά ροφήματα μέσω των οποίων καθίστανται ανίκανες να συλλάβουν. Όποια γυναίκα πράττει κάτι τέτοιο θα πρέπει να γνωρίζει πως είναι ένοχη τόσων ανθρωποκτονιών, όσες και ο αριθμός των παιδιών που θα μπορούσε να είχε γεννήσει.

(Λόγοι 44.2, 1.12)

Όσο φρικιαστικό κι αν ακούγεται αυτό, πρέπει να τό αντιμετωπίσουμε με σοβαρότητα. Δεν σημαίνει ότι οι γυναίκες είναι ένοχες ανθρωποκτονίας μόνο και μόνο επειδή δεν έχουν όλα τα παιδιά που θα μπορούσαν ενδεχομένως να έχουν γεννήσει: καταδικάζει απλώς οποιαδήποτε απόπειρα να εμπίδοσθει ή να διακοπεί η κύηση. Ο Καισάριος δεν επιχειρεί καμιά ηθική διάκριση μεταξύ των δύο. Αυτό συμβαίνει εν μέρει εξαιτίας της γενικής αποδοκιμασίας του μη τεκνοποιητικού σεξ: όμως θα ήταν επίσης δύσκολο πρακτικά να αποδειχθεί τι ακριβώς έκαναν οι γυναίκες.

Ο Σορανός θεωρεί απαραίτητο να κάνει μια διάκριση (Γυν. 1.19, 60) μεταξύ των μη γεννηθέντων τέκνων εξαιτίας της αντισύλληψης και των μη γεννηθέντων εξαιτίας εκτρώσεως. Η ιατρική ορολογία ενδέχεται κάλλιστα να προκαλεί σύγχυση (όπως στη σύγχρονη ιατρική η χρήση του όρου «έκτρωση» για αυτό που οι περισσότεροι άνθρωποι ονομάζουν «αποβολή»), και οι τεχνικές και τα φάρμακα που χρησιμοποιούνταν για διαφορετικούς σκοπούς ήταν πολύ συχνά παρεμφερή. Οι γυναίκες μπορεί σ' αλήθεια να αμφέβαλαν για το κατά πόσον απέτρεπαν τη σύλληψη, προκαλούσαν την έκτρωση, ή επέφεραν καθυστέρηση της περιόδου διά της χρήσεως ενός εμμηναγωγού. Στη Βρετανία, πριν από την καθιέρωση του Εθνικού Συστήματος Υγείας (NHS) όπως σίγουρα θα θυμούνται πολλοί (Holdsworth 1988: κεφ. 4· Secombe 1990), οι γυναίκες που δεν μπορούσαν να έχουν μια ακόμη εγκυμοσύνη, έπαιρναν κάθε μήνα καθαρτικά τα οποία χαρακτηριζόνταν ως προκαλούντα περίοδο, και μια ολόκληρη ποικιλία φαρμάκων που δηλώνονταν με τη φράση «κάτι από το φαρμακοποιό» θεωρούνταν αποτελεσματικά για τη διακοπή της κύησης. Στις μέρες μας το «πρωινό» χάπι και η τεχνική της αποξέσεως, σκόπιμα αποκρύπτουν αν έχει λάβει χώρα η σύλληψη, και υπάρχει αβεβαιότητα εάν το ενδοκοιλιακό διάφραγμα (IUD) εμποδίζει ένα γονιμοποιημένο ωάριο να εμφυτευθεί στη μήτρα. Ο αρχαίος κόσμος παρομοίως, αποδεχόταν την αβεβαιότητα χωρίς να βρίσκεται στη θέση να επιλέξει να μάθει, όπως εμείς.

Η ιπποκρατική ιατρική υποστήριζε ότι, μέχρι να «διαμορφωθεί» το έμβρυο και να αρχίσει η μητέρα να έχει την εμπειρία

της κινήσεως του εμβρύου, συνεχιζόταν απλώς η διαδικασία της συλλήψεως. Συνεπώς η παρέμβαση σ' αυτήν τη φάση θεωρείτο ως αντισύλληψη (Etienne 1973: 29-30). Οι χριστιανοί το υποστήριξαν αυτό χρησιμοποιώντας την επίσημη ελληνική μετάφραση της Εξόδου 21:22-3*, η οποία καθορίζει τις ποινές για τον ξυλοδαρμό εγκύου γυναίκας που έχει ως αποτέλεσμα την αποβολή: λεγόταν πως ήταν μικρότερες αν το παιδί δεν ήταν «σχηματισμένο» (Noonan 1966:90· Dunstan 1990:5-6). Εντούτοις, αρκετοί χριστιανοί συγγραφείς δηλώνουν ότι η διάκριση μεταξύ «σχηματισμένου» και «ασχημάτιστου» εμβρύου δεν είναι ηθικά ορθή: θα προέκυπτε τότε ότι η αντισύλληψη με την έννοια της επεμβάσεως κατά τη διάρκεια του πρώτου τριμήνου της κύσεως, δεν διαφέρει από την έκτρωση. Όμως η επίσημη καταδίκη της αντισύλληψης χρειάστηκε κάποιο χρόνο: η πρώτη εκκλησιαστική σύνοδος που έκανε κάτι τέτοιο (Noonan 1966:148-9) ήταν της Μπράγας, στα 572 μ.Χ., η οποία διέυρνε έναν κανόνα της Συνόδου της Αγκύρας (314 μ.Χ.) κατά των εκτρώσεων: οι ευρισκόμενοι σε μετάνοια δεν αντιμετωπίζουν καμιά ρητή καταδίκη (Payer 1984:34) μέχρι και τον ένατο αιώνα.

Όμως δεν μπορούμε να παραδεχτούμε ότι η διακοπή ή η αποφυγή της εγκυμοσύνης αμφισβητείτο. Τα φαρμακολογικά βιβλία περιγράφουν με κάθε λεπτομέρεια το κατάλληλο φάρμακο που έπρεπε να δοθεί για μια ευρεία κλίμακα προβλημάτων, ή εναλλακτικά μια ευρεία ποικιλία γιατρικών για ένα δεδομένο πρόβλημα, χωρίς σαφή καθοδήγηση για τις ποσότητες ή τον τρόπο παρασκευής τους. Για παράδειγμα, όταν ο Οριθάσιος (Ιατρικά ανέλεκτα 14.63-5) ασχολείται με την ανεπαρκή εμμηνόρροια και τη γαλουχία, κάνει μια σύντομη ανάλυση (από τον Γαληνό) των δυσαναλογιών οι οποίες προκαλούν το πρόβλημα, και έπειτα δίνει ένα μακροσκελή κατάλογο φαρμάκων (από τον Ζώπυρο), τα περισσότερα από τα οποία είναι απλά ονόματα φυτών ή άλλων

* Παραθέτω το αντίστοιχο χωρίο της Εξόδου: «Εάν δε μάχωνται δύο άνδρες και πατάξωσι γυναίκα εν γαστρί έχουσαν και εξέλθη το παιδιον αυτής μη εξεικονισμένον, επιζήμιον ζημιωθήσεται καθότι αν επιβάλη ο ανήρ της γυναικός, δώσει μετά αξιώματος εάν δε εξεικονισμένον η, δώσει ψυχὴν ἀντι ψυχῆς». (Σ.τ.Μ.).

πραγμάτων. Πολλά φάρμακα προτείνονται τόσο για την καθυστηρημένη εμμηνόρροια όσο και για τα υγρά του κόλπου: πολλά έχουν μια ακόμη ευρύτερη δράση (Riddle 1985). Έτσι ο ρηλομμος, σύμφωνα με το φαρμακοποιό του πρώτου αιώνα Διοσκουρίδη (4.102), σταματά τη διάρροια, επενεργεί στον επίμονο βήχα, στον πονόδοντο και στην υπερκόπωση των ματιών, θεραπεύει το δάγκωμα σκορπιού και βάφει τα μαλλιά ξανθά. Το χειρόγραφο του Διοσκουρίδη Ανικία Ιουλιανή συμπεριλαμβάνει τις δύο ποικιλίες της αριστολοχίας. Η μεγαλύτερη αριστολοχία (fos. 17-18), που την έπαιρναν με πιπέρι και σμύρνα, απομακρύνει όχι μόνο τη λοχειά (τη μεγάλη εκροή αίματος η οποία έπεται του τοκετού) αλλά και το καταμηνιακό αίμα και αποβάλλει το έμβρυο. Το πρόβλημα που αντιμετώπιζαν ήταν αναμφίβολα το έμβρυο το οποίο είχε πεθάνει εντός της μήτρας (in utero) όμως πρέπει να θυμηθούμε τις διάφορες χρήσεις του «D and C». Η αριστολοχία που έχει γυριστά φύλλα (fos. 18-19) προωθεί την εμμηνόρροια, προκαλεί την αποβολή του εμβρύου και βοηθά στην αντιμετώπιση του άσθματος, του λόξυγκα, του ρίγους, της μελαγχολίας, των αποστημάτων και των οπασμών. Τι θα μπορούσες να ισχυρισθείς εναντίον μιας γυναίκας που επέμενε ότι δεν ήξερε πως ήταν έγκυος ή που προσπαθούσε απλά να σταματήσει ένα λόξυγκα;⁷

Το πόσο ακριβώς αποτελεσματικά ήταν αυτά τα φάρμακα είναι άλλο ζήτημα. Οι πρόσφατες έρευνες τείνουν να είναι αισιόδοξες όσον αφορά στα αντισυλληπτικά αποτελέσματα του σπαργγιού, του ροδιού, του απήγανου, του φλουσκουνιού, της δαντέλας της βασίλισσας Άννας και αρκετών άλλων (Riddle 1985, 1991). Μια ακόμα πιο αισιόδοξη περιγραφή (Jacquart and Thomasset 1988:91) υπαινίσσεται ότι πολλά αντισυλληπτικά «πρέπει να επενεργούσαν πολύ αποτελεσματικά τροποποιώντας το κολπικό pH». Αντιθέτως, μια (ανέκδοτη) εικασία λέει ότι τα αρχαία φάρμακα σε ποσοστό 20 έως 40 τοις εκατό περιείχαν χημικές ουσίες: αλλά με δεδομένη την αβεβαιότητα του προσδιο-

7. Όπως και στα κινούμενα σχέδια του Osbert Lancaster λίγο μετά τη γενική χρήση του «χαπίου»: «Βέβαια, πατέρα, και νόμιζα πως ήταν απλώς μια ασπιρίνη».

ρισμού και της παρασκευής των συστατικών, πολύ λιγότερα επενεργούσαν στην πραγματικότητα. Καθώς μερικά ήταν πολύ τοξικά (ένα πρόβλημα γνωστό στους γιατρούς: Riddle 1985: 67-9), συνέβαινε κι αυτό. Η ελληνική λέξη φάρμακον (όπως το «drug» και όπως το λατινικό venenum: D. 48.8.3) μπορεί να χρησιμοποιηθεί και για τα φάρμακα και για τα δηλητήρια: ένα φάρμακο δεν είναι δηλητήριο μέχρι να σκοτώσει κάποιον.

Η λέξη φάρμακον μπορεί επίσης να σημαίνει «μάγια» ή «γοητεία» και στις τρεις αυτές έννοιες συνδεόταν με τις γυναίκες. Οι γυναίκες συχνά προμηθεύονταν φάρμακα όπως έκαναν και με την τροφή και το νερό, μολονότι δεν μπορεί να θεωρηθεί ως δεδομένο (King 1991) ότι κάθε παροχή νοσηλείας γινόταν από γυναίκες. Το δηλητήριο είναι το όπλο μιας γυναίκας γιατί δεν είναι εκπαιδευμένη να χειρίζεται πολεμικά όπλα και τα μαγικά ξόρκια είναι τα όπλα των ασθενών: κατά τρόπο λιγότερο δραστικό, η δίαιτα πιστευόταν πως έχει μεγάλη επίδραση στη γονιμότητα και τη σεξουαλική ικανότητα (Rousselle 1988: κεφ. 11). Τα «ανειπίσημα φάρμακα», τα οποία επέτρεπαν στις γυναίκες να αποφεύγουν τις επιθυμίες των ανδρών, ήταν ένας άλλος παράγοντας στην εχθρότητα που επιδεικνυόταν κατά της αντισύλληψης και της έκτρωσης. Για άλλη μια φορά, ήταν δύσκολο να αποδείξεις ότι ένα συγκεκριμένο γεγονός είχε γίνει εκ προθέσεως. Η απάντηση του Βασιλείου σε μια παράκληση για συμβουλή είναι κατατοπιστική:

Η γυναίκα που εσκεμμένα κάνει έκτρωση είναι ένοχη φόνου. Σε μας δεν υπάρχει διάκριση μεταξύ «σχηματισμένου» και «ασχημάτιστου». Δεν πρόκειται μόνο για κάποιον που πρόκειται να γεννηθεί και απαιτεί δικαιοσύνη, αλλά για το πρόσωπο που συνωμότησε εναντίον του ίδιου του εαυτού του, αφού οι γυναίκες συνήθως πεθαίνουν έπειτα από τέτοιες απόπειρες. Σ' αυτό προστίθεται η καταστροφή του εμβρύου, άλλος ένας φόνος, τουλάχιστον στην πρόθεση εκείνων που διαπράττουν τέτοιες πράξεις. Όμως τα επιτίμια που τους επιβάλλονται δεν θα πρέπει να εκτείνονται μέχρι τη στιγμή του θανάτου, αλλά να έχουν ισχύ μιας δεκαετίας και η [πνευματική] θεραπεία τους θα πρέπει να κρίνεται όχι από τη διάρκεια αλλά από τον τρόπο της μετανοίας τους.

(Επιστολή 188.2, PG 32.672).

Ο Βασίλειος επιστρέφει στο θέμα της εκτρώσεως ενώ συζητά λαθεμένες πράξεις οι οποίες επέφεραν ένα αποτέλεσμα, ακόμη χειρότερο απ' ό,τι υπήρχε πρόθεση να επιφέρουν.

Θεωρούμε επίσης εκούσια ενέργεια αν κάποιος παρασκευάζει ένα φάρμακο γι' άλλον λόγο και αυτό προκαλέσει το θάνατο. Οι γυναίκες προβαίνουν συχνά σε τέτοιες ενέργειες, όταν προσπαθούν να βοηθήσουν κάποιον με μαγείες και ξόρκια και επίσης να δώσουν φάρμακα τα οποία σκοτιάζουν το νου. Αν αυτές οι γυναίκες προκαλέσουν θάνατο, ακόμα και στην περίπτωση που η πρόθεσή τους ήταν εντελώς διαφορετική, θεωρούνται ως εκούσιοι ανθρωποκτόνοι γιατί αναμείχτηκαν σε απαγορευμένες πρακτικές.

Επίσης και οι γυναίκες που δίνουν φάρμακα για να προκαλέσουν αποβολή είναι ανθρωποκτόνοι, όπως και οι γυναίκες που παίρνουν τοξικά φάρμακα για να σκοτώσουν το έμβρυο.

(αυτόθι, 188,8, PG 32.677)

Ο κίνδυνος για τη διστακτική μητέρα δεν ήταν μόνο πνευματικός. Κάθε φάρμακο το οποίο ήταν αρκετά τοξικό ώστε να αποτρέψει ή να παρεμβαίνει στη σύλληψη, ήταν ενδεχόμενο να βλάψει τόσο τη μητέρα όσο και το αγέννητο παιδί. Ο Σορανός (Γυν. 1.19,60), που παραδέχεται ότι η έκτρωση μπορεί να είναι απαραίτητη για τις πολύ νεαρές γυναίκες ή για άλλες των οποίων η ζωή βρισκόταν σε κίνδυνο, υπερασπίζεται τις ελαφρές τεχνικές: φάρμακα, αντισυλληπτικά διαφραγμάτια, μαλάξεις, ζεστά μπάνια. Αν αυτές αποτύγχαναν, η χρήση των εργαλείων ήταν τόσο επικίνδυνη ώστε ίσως ήταν ασφαλέστερο να περιμένουν τη γέννηση. Υπήρχαν μερικά σχετικά ασφαλή και αποτελεσματικά αντισυλληπτικά, όπως μάλλινα διαφράγματα που είχαν βουτηχτεί σε λάδι ή ξύδι. Οι απόπειρες να χρησιμοποιηθεί ένας «ασφαλής υπολογισμός των γόνιμων ημερών» ήταν απίθανο να επιτύχουν, αφού πιστευόταν γενικά ότι η άκρα γονιμότητα βρισκόταν στο τέλος της καταμηνιακής περιόδου. Ο Σορανός (Γυν. 1.10.36) λέει ότι μερικοί άνθρωποι το αρνούνται αυτό, αλλά θα πρέπει κανείς να τους αγνοήσει. Το μεσοδιάστημα δύο περιόδων εθεωρείτο συνεπώς ότι είναι το λιγότερο πιθανό για μια σύλληψη. (Αυτή η ανίληψη διατηρήθηκε μέχρι και τη δεκαετία του 1930: Laqueur 1990:9). Ο Αυγουστίνος λέει (Ηθη Μανιχαίων

18. 65, PL 32.1373) ότι οι Μανιχαίοι υπερασπίζοντας τη χρήση της αγόνου περιόδου, για να αποφύγουν να παγιδεύσουν περισσότερες ψυχές στην ύλη (δηλ. να γεννηθούν παιδιά) συνιστούσαν την αποχή μετά από την εμμηόρροια.

Η αραιώση των γεννήσεων μέσω της γαλουχίας ήταν ηθικά αποδεκτή, και δεν ήταν ανάγκη να περιγραφεί ως τεχνική ελέγχου των γεννήσεων. Ήταν γενικά αποδεκτό πως τα μωρά επηρεάζονταν από το γάλα που έπιναν, κατά συνέπεια το μητρικό ήταν το καλύτερο. Η συνουσία κατά τη διάρκεια της γαλουχίας δεν συνιστάτο εξαιτίας του κινδύνου νέας εγκυμοσύνης. Η γαλουχία από μόνη της δεν αποτελεί αποτελεσματικό αντισυλληπτικό, εκτός αν η μητέρα δίνει στο παιδί της έξι γεύματα την ημέρα, συνδυασμένη ωστόσο με τον κοινωνικό περιορισμό για τη συνουσία μπορεί να έχει σημαντική επίδραση στο ρυθμό των γεννήσεων. Μερικοί άλλοι κοινωνικοί εξαναγκασμοί μπορεί να περιορίζαν τη γονιμότητα. Ο Γρηγόριος Τουρώνης (Θαύματα του Αγίου Μαρτίνου 2.24, PL 71.951) μας μιλά για ένα σοβαρά ανάπηρο παιδί, του οποίου η μητέρα τελικά παραδέχτηκε ότι το είχε συλλάβει την Κυριακή — αλλά δεν είχε τολμήσει να το σκοτώσει και ο Καισάριος Αρελάτης (Λόγος 44.7) λέει ότι η συνουσία τις Κυριακές και τις νηστείες γεννά λεπρούς και επιληπτικούς. Δεν γνωρίζουμε πόσο ευρέως πιστευόταν κάτι τέτοιο. Υπήρχε επίσης η αντίληψη (Hanson 1987) ότι ένα «οχταμηνίτικο» παιδί δεν μπορούσε να επιζήσει: αυτό αθώανε και τους γονείς και το γιατρό, γιατί η διάρκεια της εγκυμοσύνης δεν μπορούσε να υπολογισθεί με ακρίβεια, και ένα παιδί που δεν επιζούσε ενδέχεται να θεωρηθεί πως είχε γεννηθεί κατά τον όγδοο μήνα. Όμως οι γονείς, μέσα στη θλίψη τους, έτειναν να αποδώσουν τα προβλήματα γεννήσεως των νεογνών σε κάτι που οι ίδιοι πίστευαν πως είχαν φταιξει.

3.6. Εμμηνόπαυση

Υπάρχει κάποια μαρτυρία (Amunsden and Diers 1970) για το ποιο εθεωρείτο ως αναμενόμενο τέλος της αναπαραγωγικής ζωής. Ο Αριστοτέλης θεωρούσε (όμως με ποιες αποδείξεις δεν

γνωρίζουμε) ότι οι περισσότερες γυναίκες φτάνουν στην εμμηνόπαυση γύρω στα 40, μερικές γύρω στα 50 και ότι οι γυναίκες μετά τα 50 δεν γεννούν πλέον (HA 585b3-5, Πολιτικά 1335a9). Ο Σορανός (Γυν. 1.4.20) συμφωνούσε σε γενικές γραμμές, αλλά προσέθετε ότι μερικές γυναίκες εξακολουθούν να έχουν περίοδο μέχρι τα 60, και (χαρακτηριστικά) τόνιζε την ποικιλία των αποκλίσεων. Ο Οριβάσιος (Ιατρικά ανάλεκτα 142) όριζε τα 50, πιθανόν τα 60, αλλά σημείωνε ότι μερικές γυναίκες ενδέχεται να έχουν εμμηνόπαυση στα 35 — ειδικά οι πολύ ευτραφείς που είναι επίσης ενδεχόμενο να αρχίσουν την έμμηνο ρύση τους νωρίτερα. Αυτή η χρονική διακύμανση δίνεται επίσης και από τον Αέτιο (16.4) και τον Παύλο Αιγίνης (Επιτομή 3.60). Όσο για την έναρξη της εμμήνου ρύσεως δεν γνωρίζουμε αν την εξέταζαν με βάση την ολική κατάπαυση της περιόδου, ή την έναρξη της διαδικασίας και, αφού έχουμε μόνο την επίσημη ιατρική ορολογία, δεν γνωρίζουμε πώς οι γυναίκες έδλεπαν «την αλλαγή» και τις τλαιπωρίες της, ή ακόμη αν της είχαν δώσει ένα όνομα.

Οι ιατρικές γνώμες συνδέονται με τις νομικές και τις εκκλησιαστικές αποφάσεις για την αγαμία (δες παραπάνω, Παράγραφος 2.7). Ένας νόμος του 390 (CT 16.2.27) απαιτούσε οι διακόνισσες να είναι 60 ετών. Αυτή ήταν η ηλικία, σύμφωνα με την Α΄ προς Τιμόθεον 5:9, κατά την οποία μια χήρα μπορούσε να εγγραφεί στον επίσημο εκκλησιαστικό κατάλογο: νεότερες χήρες δεν μπορούσαν να εγγραφούν για το ενδεχόμενο να φέρουν όνειδος στην Εκκλησία. Ο Βασίλειος (Επιστολή 199.24, PG 32.724) θεωρούσε επίσης ότι τα 60 ήταν η πρόβουσα ηλικία. Αλλά από τα μέσα του πέμπτου αιώνα, υπήρξε μια αλλαγή. Η Σύνοδος της Χαλκηδόνας αποφάνθηκε (κανόνας 15) ότι οι γυναίκες μπορούσαν να γίνουν διακόνισσες στην ηλικία των 40 ετών, και αυτή είναι επίσης η κρίσιμη ηλικία στο νόμο του Μαζοριανού (Νεαρ. Λέοντος και Μαζ. 6.5, 458 μ.Χ.) ο οποίος θέσπισε ότι μια άτεκνη χήρα κάτω των 40 ετών «εφόσον είναι ακόμη σε ηλικία τεκνοποιίας» πρέπει ή να ξαναπαντρευτεί, ή, αν επιλέξει την αγαμία, να παραδώσει την περιουσία της στους συγγενείς της ή στο Κράτος. Δεν λέγεται σαφώς ότι τα 40 είναι μια ασφαλής ηλικία, γιατί η γυναίκα που φτάνει στην εμμηνό-

παυση δεν θεωρείται μια σεξουαλικά ενεργητική και συνεπώς δεν είναι επικίνδυνη: αλλά, δεδομένης της συσχέτισής της εμμηνόρροιας και της ερωτικής επιθυμίας, η σκέψη αυτή μπορούσε κάλλιστα να υπάρχει. Επιπλέον, μπορεί να υπάρχει ο πρακτικός συλλογισμός ότι μια γυναίκα 40 ετών έχει πιθανόν ολοκληρώσει την οικογένειά της, ή τουλάχιστον δεν αναμένεται να δημιουργήσει μια καινούρια: η φυσική γονιμότητα φθίνει (ακόμα και σ' αυτές τις μέρες της σεξουαλικής ικανότητας και της υγιεινής διαίτας) από την ηλικία περίπου των 30, και η σύλληψη μετά την ηλικία των 45 είναι απίθανη. Όμως υπάρχουν εξαιρέσεις:

Ερωτηθήκαμε από τους δικηγόρους της Καισάρειας, στην περίπτωση που μια γυναίκα άνω των 50 ετών γεννήσει, αν αυτό το παιδί πρέπει να θεωρείται κληρονόμος του πατέρα του και να πάρει την κληρονομιά.

Θεσπίζουμε πως, μολονότι μια τέτοια γέννηση είναι θαυμαστή και σπάνια συμβαίνει, οτιδήποτε (μέσα στα όρια των πιθανοτήτων) δημιουργείται από τη Φύση δεν θα πρέπει να απορρίπτεται.

(Ιουστινιανός, CJ 6.58.2, 532 μ.Χ.).

Ο Ιουστινιανός όρισε ότι οι διακόνισσες δεν θα πρέπει να χειροθετούνται πριν από την ηλικία των 50 ετών (Near. J. 6, 6, 535 μ.Χ.) — και δεν ήταν κατάλληλες για κάτι τέτοιο οι γυναίκες που είχαν παντρευτεί για δεύτερη φορά, πράγμα που θεωρούσε (Near. J. 2.4, 535 μ.Χ.) ως μια συγχωρητέα αποτυχία να αντισταθούν στις επιταγές της φύσης.

3.7. Εναλλακτικοί τρόποι ζωής

Αυτή είναι, κατ' ανάγκην, μια πολύ σύντομη παράγραφος. Ο ελληνορωμαϊκός πολιτισμός δεν προσφέρει σχεδόν καμιά πληροφορία (Boswell 1980· Lardinois 1989) για τη γυναικεία ομοφυλοφιλία σε οποιαδήποτε εποχή. Οι πολύ λίγες αναφορές — με τη μεγάλη και πολυσυζητημένη εξαίρεση της Σαπφούς — θεωρούν ότι η γυναικεία ομοφυλοφιλική δραστηριότητα είναι επιπρόσθε-

τη, ή ότι συναγωνίζεται την ετεροφυλόφιλη συνουσία. Ο Caelius Aurelianus αναφέρει «οι γυναίκες που ονομάζονται *tribades* γιατί μετέχουν και στα δύο είδη συνουσίας, είναι περισσότερό πρόθυμες να έχουν συνουσία με γυναίκες παρά με άνδρες, και «κνηγούν τις γυναίκες σχεδόν με τη ζηλοτυπία αρσενικού». (Περί των χρονίων ασθενειών 4.9 132-3· Drabkin 1951:901-2). Υπάρχουν μερικά προβλήματα με το κείμενο· όμως το γενικό πλαίσιο είναι η «ασθένεια» των ανδρών που προτιμούν τον παθητικό ρόλο στη συνουσία άνδρα με άνδρα, ενώ οι *tribades* παρουσιάζονται ως γυναίκες που προσπαθούν να αναλάβουν έναν οιονεί ανδρικό ρόλο. Τα ιατρικά κείμενα συμπεριλαμβάνουν μια εγχείρηση κλειτοριδεκτομής, που πρέπει να επιχειρηθεί όταν η κλειτορίδα είναι υπερβολικά ανεπτυγμένη και, —«μερικοί αναφέρουν»— γίνεται σχεδόν ανδρική (Παύλος Αιγίνης, Επιστομή, 6.70· Hanson 1990:333), αλλά αυτό δεν το συνδέουν με τις *tribades*.

Τα χριστιανικά κείμενα επίσης σε γενικές γραμμές σιωπούν για το ζήτημα αυτό, και δεν εκμεταλλεύονται την ευκαιρία να σχολιάσουν μια σκοτεινή παρατήρηση που υπάρχει στην προς Ρωμαίους α, 26-7 επιστολή του Παύλου, η οποία μπορεί να αναφέρεται στη γυναικεία ομοφυλοφιλική συνουσία. (Μια εξαίρεση είναι η αποδιδόμενη στον Πέτρο «Αποκάλυψις», η οποία συμπεριλαμβάνει ανάμεσα σε εκείνους που στέλνονται στην Κόλαση και «τις γυναίκες που ξαπλώνουν με γυναίκες σαν να ήταν άνδρες»: Rousselle 1991:359). Υπάρχουν πολύ λίγες αναφορές στα βιβλία επιτιμίων (Payer 1984:138), με κάποια μνεία των «οργάνων» που χρησιμοποιούσαν για να μιμηθούν τη συνουσία άνδρα-γυναίκας. Πιθανώς οποιαδήποτε λιγότερο φαλλοκρατική δραστηριότητα ήταν άγνωστη στους άνδρες ή εν πάση περιπτώσει την αγνοούσαν. Στους Μέσους Χρόνους (Jacquart and Thomasset 1988:159-60) η γυναικεία ομοφυλοφιλία θεωρείτο λιγότερο σοβαρή από την ανδρική, γιατί δεν συνεπαγόταν καμιά απώλεια σπέρματος· επιπλέον, θεωρείτο ότι η συνουσία μεταξύ δύο γυναικών είχε το χαρακτήρα υποκατάστατου εκεί όπου δεν υπήρχε ικανοποίηση από τη συνουσία άνδρα-γυναίκας. Απ' όσο γνωρίζω, ο Bremmer (1989:46) έχει δίκιο όταν καταλήγει στο συμπέρασμα ότι μια λεσβιακή ταυτότητα δεν αποτελούσε επιλογή στην ύστερη αρχαιότητα.

3.8. Γυναικεία παράπονα

Φαίνεται επίσης πολύ πιθανό ότι πολλές γυναίκες υπέφεραν από τις συνέπειες της τεκνοποιίας: «γυναίκες με σώματα τσακισμένα από τη σκληρή κατάρα της εγκυμοσύνης, από τις αβάσταχτες ωδίνες της γέννας» (Εφραίμ του Σύρου, Ύμνος 8.8 μετάφ. Brown 1988:330).

Οι περισσότερες γυναίκες διαβιώνουν άθλια στον κόσμο αυτό. Γεννούν μέσα σε πόνους και κινδύνους, υποφέρουν με τη γαλουχία, όταν τα παιδιά τους είναι άρρωστα αρρωσταίνουν κι αυτές. Τα υποφέρουν όλα αυτά χωρίς ποτέ να βλέπουν κάποιο τέλος στη σκληρή εργασία τους. Ενδέχεται τα παιδιά που συλλαμβάνουν να είναι ανάπηρα σωματικά, ή ανατρέφονται μέσα στην κακοήθεια και συνωμοτούν να σκοτώσουν τους γονείς τους. Ξέρουμε αυτό: ας μην εξαπατάμαστε από τον εχθρό θεωρώντας αυτό τον τρόπο ζωής ως εύκολο και μακριά από βάσανα. Όταν γεννούν, καταβάλλονται από τους πόνους, κι αν δεν γίνει κάτι τέτοιο, θεωρούνται αξιοκατάκριτες για τη στειρότητά τους.

(Ψευδο-Αθανάσιος, Βίος Συγκλητικής 42, PG 28. 1511).

Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος (γιος γυναίκας που είχε χρεύσει χωρίς, και ανύπαντρος ο ίδιος) σημείωνε τα γενικά αποτελέσματα. Οι νυμφευμένοι άνδρες, λέει, έχουν απεριόριστες συνουσίες με τις συζύγους τους: αυτό μειώνει την επιθυμία. «Και κοντά σ' αυτό, οι πόνοι της γεννήσεως, ο τοκετός, η γέννηση και η ανατροφή των παιδιών και οι παρατεινόμενες ασθένειες, οι οποίες, μαζί με τα επακόλουθά τους, πολιορκούν το σώμα, κάνουν το άνθος της νεότητας να μαραίνεται και επιφέρουν μείωση του κεντρίσματος της ηδονής» (Κατά των συνοικούντων παρθένοισ 1, PG 47.496). Οι παρθένες, αντιθέτως, είναι ακόμη ακμαίες και ελκυστικές και στα 40 — να γιατί είναι πολύ επικίνδυνο να συγκατοικείς με μια τέτοια γυναίκα ισχυριζόμενος ότι τηρείς αγνεία. Ξαν να μην ήταν αρκετό αυτό, οι γυναίκες αρρώσταιναν από τη στενοχώρια όταν οι σύζυγοί τους βρίσκονταν μακριά (Περί Παρθενίας 57, PG 48.578).

Πώς μπορούσαν να βελτιωθούν τα πράγματα για τις πάσχουσες γυναίκες; Τα προβλήματα τα οποία δεσπόζουν σε μεγάλο

βαθμό στα ιατρικά κείμενα, πέρα από όλα εκείνα που πηγάζουν από τις καταμηνιακές και αναπαραγωγικές δυσκολίες, είναι η αιμορραγία και οι κοιλίτιδες. Η αναιμία και οι ασθένειες που μεταδίδονται λόγω της σεξουαλικής ελευθερίας των συζύγων, είναι πολύ πιθανόν να συνέβαιναν συχνά, αλλά η επιτυχής διάγνωση ήταν απίθανη. Είναι δύσκολο σήμερα (Grmek 1988) να αναγνωρίσουμε σεξουαλικά μεταδιδόμενες ασθένειες οι οποίες μπορεί να κυριαρχούσαν τότε: όμως είναι σαφές ότι, όταν οι σύζυγοι προειδοποιούνταν για το αμάρτημα της απιστίας, δεν γινόταν καμιά χρήση του επιχειρήματος ότι μπορεί να μολύνουν τις συζύγους ή τα παιδιά τους. Τα ιατρικά κείμενα επίσης απέτυχαν (Rousselle 1988: κεφ. 4) να συνδέσουν τα γενικά σωματικά προβλήματα με τη συχνή τεκνοποιία.

Το κοινότερο ιατρικό πρόβλημα της αρχαιότητας φαίνεται (Jackson 1990: 12-13) πως ήταν οι ασθένειες των ματιών. Η μητέρα του Θεοδώρητου συμβουλευτήκε πρώτα τον άγιο άνδρα Πέτρο τον Γαλάτη γιατί μια κυρία της τον συνέστησε για κάποιο πρόβλημα ματιών (Θεοδώρητου, Ιστορία των μοναχών της Συρίας 9, PG 82.1382). Το πρόβλημα που υπεβάλλετο πάρα πολύ συχνά στους αγίους, εκτός από τη στειρότητα, ήταν ο δαιμονισμός (Harvey 1990: 117-18). Αφηγήσεις θεραπειών τονίζουν τις εκπληκτικές περιπτώσεις οι οποίες λαμβάνουν χώρα στα Ευαγγέλια — παραλυσία, τυφλότητα, κουφότητα, εκδίωξη δαιμόνων— αλλά επίσης αναφέρουν πυρετούς και προβλήματα γονιμότητας.⁸ Ο Γρηγόριος Τουρώνης αναφέρει πυρετούς (που σε μια περίπτωση οδήγησαν στην τύφλωση), κρυολογήματα, δυσεντερία, μια γυναίκα με συνεσπασμένους τένοντες και άλλη μια με πρησμένα και εξαρθρωμένα χέρια (Δόξα των ομολογητών 58,95· PL 71.870, 899). Υπήρχε επίσης ο καρκίνος του μαστού. Ο Πέτρος ο Γαλάτης είχε την ικανότητα να διώξει τον πόνο μιας νεαρής γυναίκας, αλλά δεν μπορούσε να τον θεραπεύσει εντελώς (Θεοδώρητου, Ιστορία των μοναχών της Συρίας 9, PG 82. 1385). Σε μια γνωστή στον Αυγουστίνο γυναίκα (Πολιτεία του Θεού 22.8, PL 41.763) είχε πει ο γιατρός της ότι θα ζούσε

8. Adnès and Canivet (1967), Patlagean (1977:103-12), Rouche (1987:457-8).

πολύ περισσότερο αν δεν προέβαινε σε χειρουργική επέμβαση. Αναμφίβολα πολλοί ασθενείς των χειρουργείων πέθαναν από καρταπληξία. Η αντιμετώπιση του πόνου (H. King 1988) συμπεριλάμβανε μερικά παυσίπονα φάρμακα, αλλά (απ' ό,τι αναφέρει ο Αυγουστίνος κάνοντας λόγο για άλλες περιπτώσεις θεϊκής θεραπείας) είχαν μικρό αποτέλεσμα στους πόνους της εγχείρησης. Η Συγκλητική, μια αγία της ερήμου, πέθανε απ' ό,τι φαίνεται από καρκίνο, ο οποίος πρόσβαλε τους πνεύμονες και το στόμα της· η δυσσομία ήταν τόσο, ώστε οι υπηρέτριές της δύσκολα μπορούσαν να την πλησιάσουν. Επέτρεψε σ' ένα γιατρό να χρησιμοποιήσει σμύρνα, αλόη και μυρτιά, βουτηγμένα σε κρασί, για να ανακουφίσει τα πονεμένα μέλη της, αλλά μόνο για χάρη εκείνων που ήταν μαζί της.

Η ξηρασία, ο λιμός και οι επιδημίες προσέβαλλαν ολόκληρο τον πληθυσμό, αλλά οι γυναίκες ήταν ιδιαίτερα ευάλωτες στις μεταδοτικές ασθένειες οι οποίες προκαλούσαν το θάνατο ή την αποβολή (Patlagean 1977:89, 99). Η χρήση εκ μέρους τους των δημοσίων λουτρών σίγουρα τις εξέθετε στις προερχόμενες από το νερό μολύνσεις (Scobie 1986), αφού οι άνθρωποι χρησιμοποιούσαν τα λουτρά ιδιαίτερα όταν ήταν άρρωστοι. Η αποχή από τα λουτρά ήταν μια ένδειξη αγιότητας γιατί υποδήλωνε την αδιαφορία για το σώμα· ωστόσο και αυτό επίσης θα πρέπει να προκαλούσε προβλήματα υγείας. Το να μην πηγαίνεις στα δημόσια λουτρά, χάριν σεμνότητας, είναι άλλο πράγμα, και εντελώς άλλο πράγμα είναι να μην πλένεσαι. Η Ολυμπιάδα σπάνια πήγαινε στα λουτρά και όταν επίμονα στομαχικά προβλήματα την ανάγκαζαν να πάει, δεν λουζόταν γυμνή (Βίος Ολυμπιάδος 13· E. A. Clark 1979:138). Σε μια πραγματεία που αποδίδεται στον Αθανάσιο, παροτρύνεται η παρθένος:

Μην πηγαίνεις στα λουτρά, αν είσαι υγιής, χωρίς να υπάρχει μεγάλη ανάγκη μη βυθίζεις όλο σου το σώμα στο νερό, γιατί είσαι αφιερωμένη στον Κύριο. Μη μολύνεις το σώμα σου με οτιδήποτε κοσμικό, αλλά πλύνε μόνο το πρόσωπο, τα χέρια και τα πόδια σου. Όταν πλένεις το πρόσωπό σου, μη χρησιμοποιείς και τα δύο χέρια, μην τρίβεις τα μάγουλά σου, μη βάζεις βότανα, νίτρο ή τέτοια πράγματα: αυτό το κάνουν οι κοσμικές γυναίκες. Πλύσου με καθαρό νερό.

(PG 28.264).

Της έλεγαν επίσης να φροντίζει τον εαυτό της (PG.28.264-5) για την περίπτωση που κάποιος έλεγε πως ήταν άρρωστη εξαιτίας της ασκητικής ζωής της. Αυτή ήταν μια ευνόητη υποψία: δεν είναι απορίας άξιον που το ρωμαϊκό κουτσομπολιό απέδιδε το θάνατο της Βλεσίλας, μιας νεαρής γυναίκας που δεν ήταν πολύ καιρό παντρεμένη, στον ακραίο της ασκητισμό κατά τη χρεία της (Ιερώνυμος, Επιστολή 39.6, 22.472).

Η Μελάνη η πρεσβύτερη, σύμφωνα με τον Παλλάδιο (Λαυσαϊκή Ιστορία 55), επιτίμησε ένα διάκονο ο οποίος, στο τέλος ενός εξαντλητικού ταξιδιού, έπλυσε τα πόδια και τα χέρια του. Η ίδια ήταν 60 ετών, είπε, και είχε πλύνει μόνο τις άκρες των δακτύλων της. Ίσως αυτή, ή ο Παλλάδιος, υπερέβαλλε. Αλλά και η συντρόφισσά της αριστοκράτισσα Παύλα (σύμφωνα με τον Ιερώνυμο, Επιστολή 108.20, PL 22.897) έλεγε ότι ένα καθαρό ένδυμα ήταν ένδειξη ενός ακάθαρτου μυαλού, και η προτεινόμενη από την Παύλα λύση για τις επιθυμίες ήταν η αυστηρότερη νηστεία. Βρώμικες και υποσιτιζόμενες, οι άγιες γυναίκες πρέπει να είχαν προβλήματα υγείας περισσότερο από τις ψείρες κι από τα έλκη τα οποία αναφέρεται πως τα υπέφεραν υπομονετικά, και από τις εμφανείς σωματικές κακουχίες οι οποίες προσδίδουν τιμή στον ασκητή. Ο Αυγουστίνος ακολούθησε μια σταθερή γραμμή για την ορθή φροντίδα του σώματος, με λουτρά όταν υπήρχε ανάγκη (Κανόνας για τους δούλους του Θεού 9, PL 32.1383· Lawless 1987:115-116) και πρόσθετε, για το καλό των καλογριών (Επιστολή 211.13, PL 33.963) ότι θα πρέπει να κάνουν το συνηθισμένο τους λουτρό μια φορά το μήνα, ή και συχνότερα, αν κρινόταν σκόπιμο, χωρίς παράπονα.

ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΚΗ ΖΩΗ ΚΑΙ ΑΣΚΗΤΙΣΜΟΣ

Τα σπίτια και οι δουλειές του σπιτιού είναι ένα θέμα για το οποίο χρειαζόμαστε, περισσότερο από ποτέ, κείμενα γραμμένα από γυναίκες. Η οικογενειακή ζωή ήταν καθαρά υπόθεση των γυναικών και οι άνδρες, υπερασπίζοντας ή απλώς υποστηρίζοντας το πάγιο αυτό καθεστώς, ενδιαφέρονταν πολύ λίγο γι' αυτήν. Υποστηριζόταν από την τέταρτη εκατονταετηρίδα π.Χ. ότι το να μένεις σπίτι δεν είναι απλώς μια κοινωνική συμβατικότητα. Οι γυναίκες, έλεγαν, προορίζονται από τη φύση τους να παραμένουν σπίτι όπως ακριβώς και το να γεννούν παιδιά: τα νοικοκυριά έχουν ανάγκη από εκείνον τον καταμερισμό της εργασίας κατά τον οποίο ο άνδρας βγαίνει έξω και η γυναίκα μένει μέσα. Στην πράξη, η παραδοσιακή ευθύνη «της φροντίδας για τα αγαθά του νοικοκυριού» περιλάμβανε όλα τα είδη των δραστηριοτήτων για την απόκτηση χρημάτων, από το μικρό εμπόριο (ειδικά των υφαντών) μέχρι και διακανονισμούς περιουσιών (Huchthausen 1974, 1976).¹ Μια ομάδα αιγυπτίων χριστιανών γυναικών, η Διδύμη και οι «αδελφές», φαίνεται πως είχαν δημιουργήσει ένα γυναικείο δίκτυο αγοράς και πωλήσεως κρασιού, σταφυλιών, σανδαλιών, γλυκισμάτων, ακόμα και αβγών στρουθοκαμήλου τυλιγμένων σε πορφύρα (Emmett 1984· Wimbush 1990:462-3). Αλλά τι έκαναν στην πραγματικότητα οι γυναίκες στο σπίτι;

1. Περισσότερες πληροφορίες θα είναι διαθέσιμες από μια μεγάλη συλλογή πληροφοριών σε υπολογιστή, που συντάχτηκε από την Suzanne Dixon του πανεπιστημίου του Queensland, για τις οικονομικές δραστηριότητες των γυναικών στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία.

Το άμεσο πρόβλημα είναι ότι οι άνδρες (τουλάχιστον οι άνδρες των τάξεων που ήξεραν γραφή) είτε δεν γνώριζαν με κάθε λεπτομέρεια, είτε δεν το έβρισκαν ταιριαστό να πουν κάτι περισσότερο από γενικά σχόλια για το ρόλο των γυναικών —της κυρίας του σπιτιού, των επιστατριών, και των σκλάβων— στο νοικοκυριό. Υπάρχει μια ενδιαφέρουσα αντίθεση εδώ με την (πιθανώς τεχνητή) ακριβολογία της Μισνάχ* (Mishnah) (Wegner 1988:76-7), η οποία αναφέρει λεπτομερώς τα καθήκοντα της γυναίκας, όπως να αλέθει σιτάρι, να ψήνει, να πλένει και να σιδερώνει· να ετοιμάζει τα γεύματα και να περιποιείται τα παιδιά της· να στρώνει το κρεβάτι του συζύγου της και να δουλεύει το μαλλί. Για κάθε σκλάβο που φέρνει στο σπίτι μαζί με την προίκα της, μπορεί να αποφύγει μια σειρά από εργασίες, που ταξινομούνται σε μια αυστηρά καθορισμένη τάξη — αλλά ο R. Gamaliel θεωρεί πως η γυναίκα έπρεπε να συνεχίσει να κατεργάζεται το μαλλί από το φόβο της αργίας.

Οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι συγγραφείς περιέγραφαν είτε τα μεγάλα και ευημερούντα σπίτια τα οποία (όπως τα εξοχικά αγγλικά σπίτια) ήταν κάτι πολύ περισσότερο από ένα απλό οικογενειακό σπίτι, ή, φτάνοντας στο άλλο άκρο, τη φτώχεια των απόρων ή των εκουσιών ασκητών (Patlagean 1977:55-67). Η μέση κατηγορία δεν τους ενδιέφερε· ή πιθανώς δεν είχαν σχετική εμπειρία, επειδή, ακόμα και οι κληρικοί, από τους οποίους θα περίμενε κανείς να δείξουν ενδιαφέρον για τις συνθήκες διαβίωσης του λαού τους, επικρίνονταν αυστηρά αν επισκέπτονταν γυναίκες στο σπίτι. Οι μοναχές και οι διακόνισσες επισκέπτονταν γυναίκες, αλλά δεν έγραφαν (φυσικά) γι' αυτό.

Είναι δύσκολο να ανακαλύψουμε πώς ήταν τα σπίτια σε κάθε κοινωνικό επίπεδο από την άποψη των χώρων και των επιφανειών, των δωματίων και των χρήσεών τους, και τι χρειαζόταν να γίνει ώστε να τα κρατήσουν ευπαρουσίαστα. Δεν υπάρχει

* Η Μισνά είναι συλλογή ραββινικών πραγματειών από τον πρώτο έως τον τρίτο αιώνα, οι οποίες υπέχουν θέση προφορικού νόμου. Περισσότερα περί αυτού του θέματος μπορεί κανείς να βρει στο αντίστοιχο λήμμα της Θρησκευτικής και Ηθικής εγκυκλοπαιδείας τόμ. 8 σελ. 1171-1175. (Σ.τ.Μ.).

τίποτα που να μοιάζει με τα «βιβλία των οικονόμων» του δέκατου όγδοου αιώνα, τα οποία δείχνουν πόσο μεγάλη καθημερινή συντήρηση απαιτείτο για το σπίτι ενός ευγενή και για τα έπιπλά του. Ίσως τα μέτρια νοικοκυριά ήταν ολιγαρκέστερα από την άποψη των επιπλώσεων και των υφασμάτων απ' ό,τι θα περίμενε μια δυσική οικοδέσποινα του εικοστού αιώνα: ξυλόπροκες μάλλον παρά ντουλάπες και γκαρνταρόμπες, πατώματα με πλακάκια ή μωσαϊκά μάλλον παρά χαλιά, καρέκλες χωρίς μαξιλάρια, απλά κλινοσκεπάσματα. Μερικές μαρτυρίες μάς δίνονται από τα κληροδοτήματα των αγαθών του νοικοκυριού που βλέπουμε στις (κατοπινές) βυζαντινές διαθήκες (Οικονομίδης 1990). Όπως πάντοτε, η υψηλή κοινωνική θέση σήμαινε περισσότερα οικιακά αγαθά και ειδικά περισσότερα υφάσματα —τάπητες τοίχου και χαλιά— για την κάλυψη τοίχων και πατωμάτων. Ο αυτοαποκαλούμενος χριστιανός, κατώτερος δικαστικός που καταγγέλλεται σε μια πραγματεία του Πελαγίου (περί των πλουσίων, PL sup-rl. 1.1386) ξαπλώνει ναυχελικά σ' ένα σωρό από περίτεχνα υφάσματα καθώς διατάζει βασανισμούς και εκτελέσεις. Σε κάθε κοινωνικό επίπεδο, τα γενικά δεδομένα της καθαριότητας μπορεί κάλλιστα να ήταν κατώτερα απ' ό,τι είναι σήμερα. Ακόμα κι αν έχουν έτσι τα πράγματα, είναι φυσικό ότι κάποιος έπρεπε να σκουπίζει τα πατώματα, να γυαλίζει το ξύλο και το μέταλλο, να καθαρίζει τις κηλίδες των κεριών και τις μουντζούρες του καπνού από τα μαγκάλια, ή τουλάχιστον να είναι σίγουρος ότι οι σκλάβοι έκαναν τη δουλειά τους όπως πρέπει.

Υπάρχουν επίσης πληροφορίες για το τι έτρωγαν οι άνθρωποι (Patlagean 1977: 36-53· André 1981), αλλά όχι και για το πώς το μαγειρεύαν. Οι φτωχοί μπορεί να μην έτρωγαν καθόλου μαγειρεμένη τροφή, εκτός αν τους έπαιρναν σε ένα χριστιανικό ξενώνα, όπου η φροντίδα που τους παρεχόταν θα περιλάμβανε ζεστή τροφή και φρέσκο ψωμί (Patlagean 1977:47). Τα δημητριακά και τους καρπούς μπορεί να τα έτρωγαν μάλλον μουσκεύοντας παρά μαγειρεύοντάς τα: τα λαχανικά μπορούσαν να φαγωθούν ωμά. Όμως το ψωμί, όταν υπήρχε, αποτελούσε βασικό είδος διατροφής και, ακόμα και στην περίπτωση που το ψωμί το αγόραζαν από το φούρναρη, θα ήταν απαραίτητο κάποιο μαγειρέμα στα κοινά νοικοκυριά. Δυστυχώς, κανείς δεν μας μιλά

γι' αυτό. Ο Γρηγόριος Τουρώνης (Δόξα των Μαρτύρων, 80, PL 71. 776-7) έχει μια έξοχη περιγραφή για μια εξαιρετική προσπάθεια που έκανε μια γυναίκα για να περιποιηθεί το δικό της Καθολικό ιερέα και τον Αρειανό σύμβουλο του συζύγου της. Ο Αρειανός ευλογεί κάθε φαγητό καθώς έρχεται στο τραπέζι, έτσι ώστε να μην το φάει ο Καθολικός· αλλά ασφυκτιά μέχρι θανάτου ενόψει ενός φαινομενικά γνωστού φαγητού, ενός είδους ομελέτας γαρνιρισμένης με σταφύλια και ελιές (που προσδιορίζεται από τον Brown (1981:81) ως omelette a la provençale), την οποία η νοικοκυρά έφερε στο τραπέζι πάρα πολύ καυτή μέσα στο τηγάνι στο οποίο την τηγάνισε. Αλλά ποια ήταν η πηγή αυτής της θερμότητας; Ένα μαγκάλι με ξυλοκάρβουνα, η μια κανονική φωτιά με σιδεροστιές και με έναν ανοιχτό φούρνο δίπλα της, σαν μια συσκευή κουζίνας;

Οι ανασκαφές μάς αποκαλύπτουν σχέδια πόλεων και μερικές φορές κατόψεις ιδιωτικών σπιτιών, αλλά μέχρι τώρα όλα αυτά δεν έχουν φέρει στο φως και πολλά για πρακτικά ζητήματα όπως οι κουζίνες. Το πρόβλημα είναι ότι, κατά κανόνα, διασώζονται μόνο τα θεμέλια: υπάρχουν πολύ λίγα στοιχεία για τον τρόπο διακοσμήσεως των τοίχων ή για την επίπλωση, ωστόσο μπορεί να βρεθεί κάποιο μαρμαρίνο τραπέζι (Ellis 1991:123-4). Τα λουτρά και τα αποχωρητήρια είναι ευκολότερο να τα διακρίνουμε και ίσως μπορούμε να παρατηρήσουμε μια αυξανόμενη φροντίδα προς αναζήτηση της προσωπικής μόνωσης από την επιθυμία κατασκευής ιδιωτικών λουτρών και τη διαίρεση του εσωτερικού χώρου με διαδρόμους και μεσοτοιχούς (Ellis 1985:20· Thébert 1987:391-2). Όμως, θα ήταν επικίνδυνο τα ευρήματα αυτά να μας οδηγήσουν σε γενικεύσεις. Στην ελληνική Ανατολή (Rossiter 1989) δεν έχουν ανασκαφεί πάρα πολλά σπίτια: τα περισσότερα απ' αυτά που έχουν έλθει στο φως είναι αστικά και όχι αγροτικά οικήματα, και τα σχέδια οικοδομήσεώς τους δεν είναι πάντοτε ολοκληρωμένα. Πρέπει, φυσικά, να λάβουμε υπόψη τις διαφορές τόσο της τοπικής παραδόσεως όσο και της κοινωνικής τάξεως. Για παράδειγμα, τα μεγάλα αφρικανικά σπίτια (Thébert 1987:325-6) δεν ακολουθούν τη ρωμαϊκή παράδοση ενός atrium, μιας αίθουσας εισόδου με ανοιχτή σκεπή που βρίσκεται πίσω από την κυρία είσοδο και που χρησιμοποιείται για την υποδοχή

των επισκεπτών αλλά και από την οικογένεια, και παρέχει πρόσβαση για το *tablinum*, το γραφείο ή μελετητήριο του κυρίου. Αντί γι' αυτό, τα μεγάλα σπίτια στις επαρχίες έχουν ως επί το πλείστον αυλές με περιστύλια, οι οποίες σχετίζονται διαφορετικά με το σπίτι ως σύνολο. Πράγματι παρέχουν πρόσβαση στο πιο περίτεχνα διακοσμημένο δωμάτιο του σπιτιού, την επίσημη τραπεζαρία (*triclinium* ή *oecus*), όμως οι επισκέπτες δεν μπορούσαν ποτέ να γίνουν δεκτοί στην αυλή: θα τους οδηγούσαν από ένα διάδρομο στο δωμάτιο υποδοχής (Ellis 1991:122). Στη βόρεια Συρία (Sodini and Tate 1984) ο λευκός εξωτερικός τοίχος της οικίας τέμνεται από την κύρια είσοδο η οποία οδηγεί σε μια αυλή, αλλά εδώ η αυλή προορίζεται για τα οικιακά ζώα και τον εξοπλισμό, ενώ τα δωμάτια της οικογένειας βρίσκονται στον επάνω όροφο.

Οι διαφορές κοινωνικής θέσεως, για άλλη μια φορά, μπορούν να μεγαλώνουν ακόμη περισσότερο: οι εξοχικές βίλες, όπως η Piazza Armenina ή το κτήμα της Μελάνης στην Thagaste, σχεδόν ισοδυναμούσαν με ιδιωτικές πόλεις (Macdonald 1986:274), με τα δικά τους οικήματα για τα λουτρά και τις εκκλησίες. Το κτήμα της Thagaste ήταν μεγαλύτερο από τη γειτονική πόλη: συμπεριλάμβανε πολλούς τεχνίτες πολυτίμων μετάλλων και δύο επισκόπους — έναν για τους Καθολικούς* και έναν για τους Δονατιστές. Ένα άλλο κτήμα της Μελάνης είχε εξήντα δύο σπιτικά που υπήρχαν γύρω από μια εκπληκτική πισίνα για λουτρά, με θέα προς τη θάλασσα από τη μια μεριά, και προς ένα δάσος με άγρια ζώα από την άλλη (E.A. Clark 1984:40,190).

Η φαντασία μας μπορεί να βοηθηθεί από τις ζωγραφικές αναπαραστάσεις στο εσωτερικό, αλλ' αυτές είναι πολύ λίγες και δεν υπάρχει τίποτα ανάλογο με τη στοργική λεπτομέρεια ενός «Ολλανδικού εσωτερικού» ή μιας μεσαιωνικής γεννήσεως του Χρι-

* Μιλά για την πριν το σχίσμα Αγία Καθολική Εκκλησία χρησιμοποιώντας τον εκκλησιολογικό όρο του Συμβόλου της Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως. Οι Δονατιστές ήταν αιρετική ομάδα που ίδρυσε ο επίσκοπος Καρθαγίνης Δονάτος (+355). (Σ.τ.Μ.).

στού. Οι λογοτεχνικές περιγραφές των μεγάλων σπιτιών, όπως στον Γρηγόριο Νύσσης (Επιστολή 20, PG 46.1080-5), ή η περιγραφή του Σιδώνιου για ένα κτήριο που του έφερε ως προίκα η σύζυγός του (Επιστολή 2.2), εστιάζουν το ενδιαφέρον τους στη μεγαλοπρέπεια και στις ανέσεις, τέτοιες όπως ιδιωτικά λουτρά και συντριβάνια, και όχι στην καθημερινή ζωή και οργάνωση. Το σπίτι που περιγράφεται από τον Σιδώνιο, ο οποίος αφιερώνει πολύ μεγαλύτερη έκταση στα δωμάτια των λουτρών παρά σε οτιδήποτε άλλο, συμπεριλαμβάνει μια τραπεζαρία για τις κυρίες δίπλα στην αποθήκη και στο δωμάτιο υφάνσεως (αυτόθι, 9): ένα χωριστό δωμάτιο για τις «παραμάνες και τα προστατευόμενα θηλυκά» για να τρώνε σε στιγμές που δεν θα ενοχλούν την οικογένεια (αυτόθι, 11) και δύο επίσημες τραπεζαρίες, μια για το χειμώνα και μια υπαίθρια για το καλοκαίρι (η υπαίθρια τραπεζαρία ήταν του συρμού: Rossiter 1991). Το σπίτι ενός από τους φίλους του (αυτόθι, 2.9) διέθετε ένα πρόχειρο ατμόλουτρο προς χρήση μέχρι να ετοιμασθούν τα λουτρά. Όταν ο Σιδώνιος το επισκέφθηκε, οι φιλοξενούμενοι συναντιόντουσαν πριν από το γεύμα στη βιβλιοθήκη, όπου μερικοί συζητούσαν για βιβλία, και οι λιγότερο διανοούμενοι έπαιζαν επιτραπέζια παιχνίδια, πριν πάνε στο *triclinium* για το γεύμα.

Από τις μαρτυρίες που μέχρι τώρα έχουμε, είναι ευκολότερο να προσδιορίσουμε ποια σχέση είχαν τα ιδιωτικά σπίτια με τις δημόσιες ανέσεις που παρείχε η πόλη, παρά να καθορίσουμε πώς θα ήταν να ζεις και να εργάζεσαι σε ένα απ' αυτά. Μια πολλά υποσχόμενη περιοχή έρευνας αφορά στις διαιρέσεις των ιδιωτικών και των δημοσίων χώρων μέσα στα μεγάλα σπίτια, τα οποία λειτουργούσαν πάντοτε ως κέντρα εργασίας και πολιτικής δραστηριότητας (Thébert 1987, με αρκετά σχέδια σπιτιών). Τα επίσημα δωμάτια είναι ευδιάκριτα από τα μωσαϊκά τους δάπεδα και συχνά από το σχήμα τους. Η μόδα απαιτούσε καμπυλωτά ανάκλιτρα τραπεζαρίας (*stibadia*), με κυκλικά ή ημικυκλικά τραπέζια, τα οποία τοποθετούνταν κατά προτίμηση σε έναν καμπυλωτό χώρο, πιθανώς ένα «τρίκογχο», ένα δωμάτιο δηλαδή με τρεις αψίδες δίπλα σε ένα μεγαλύτερο τετράγωνο δωμάτιο που προοριζόταν για τις διασκεδάσεις (Ellis 1991:119· Rossiter 1991). Στο άλλο άκρο, μπορούμε να ανιχνεύσουμε τα καταλύ-

ματα των σκλάβων. Όμως είναι πολύ πιο δύσκολο να διακρίνουμε κάποιους χώρους σε ένα σπίτι, οι οποίοι να αποτελούσαν ειδικά «γυναικεία περιοχή» (δες A. Wallace-Hadrill 1988).

Οι κρεβατοκάμαρες μπορούν ενίοτε να αναγνωρισθούν από έναν υπερυψωμένο χώρο, σαν εξέδρα, που χρησιμοποιε για κρεβάτι, ή από μια αλλαγή του σχεδίου στα πλακάκια του δαπέδου στο σημείο όπου θα έπρεπε να τοποθετηθεί το κρεβάτι. Οι τραπεζαρίες επίσης μπορεί να έχουν κοιλώματα ή εξέδρες για τα ανάκλιτρα του φαγητού, ή μπορεί να υπάρχουν λευκά πλαίσια στο μωσαϊκό δάπεδο και στο σημείο όπου θα έπρεπε να τοποθετηθούν τα ανάκλιτρα. Ωστόσο όταν οι κρεβατοκάμαρες έβγαζαν σε μια αυλή ή όταν ήταν τοποθετημένες δίπλα σε κάποια τραπεζαρία, υπάρχει η πιθανότητα να χρησιμοποιεσαν ως ξενώνες μάλλον παρά ως δωμάτια της οικογένειας. Επιπλέον, οι διαιρέσεις του χώρου δεν ήταν απαραίτητα σταθερές. Τα δωμάτια μπορούσαν να χρησιμοποιούνται για διαφορετικές χρήσεις, τα στρωσίδια και τα μπασούλα ρουχισμού μπορούσαν να μετακινηθούν, ενώ δεν γινόταν το ίδιο με τις εντοιχισμένες γκαρνταρόμπες; επίσης οι κουρτίνες και οι φορητές πόρτες μπορούσαν να τροποποιήσουν το χώρο. Στις οπτικές τέχνες, μια κουρτίνα πιθανώς να υποδηλώνει «προνομακό χώρο» ο οποίος δεν ήταν ανοικτός σε όλους τους ερχομένους. Στα μικρότερου μεγέθους ιδιωτικά σπίτια μπορεί να υπάρχει πρόβλεψη για χωριστά υπνοδωμάτια, αλλά (σύμφωνα με τον Ιωάννη τον Χρυσόστομο) ήταν πολύ πιθανόν για έναν άνδρα να κάνει μια γκάφα βγαίνοντας γυμνός σ' ένα δωμάτιο γεμάτο γυναίκες (Ότι μη συνοικείν ανδράσιν αι υπό κανόνα γυναίκες 8, PG 47.529).

4.1. Απορρίπτοντας τις δουλειές του σπιτιού

Μπορεί να φανεί παράδοξο το γεγονός ότι οι καλύτερες πηγές πληροφόρησης για τις δουλειές του νοικοκυριού είναι οι πραγματείες περί της παρθενίας. Αυτές έχουν ως σκοπό είτε να πείσουν τις γυναίκες ότι η οικογενειακή ζωή είναι αγγαρεία, ή να πείσουν τους άνδρες ότι δεν χρειάζονται μια σύζυγο για να προσέχει το σπίτι. Ο Ιερώνυμος, υποστηρίζοντας ότι ο γάμος

είναι στην πραγματικότητα μια κατώτερη πνευματικά μορφή ζωής, παρουσιάζει τη βασανισμένη οικοδόποινα:

Εκεί τα μωρά ξεφωνίζουν, τα μεγαλύτερα παιδιά κρέμονται πάνω της για φιλία, οι λογαριασμοί συσσωρεύονται και τα χρήματα προορίζονται για τις ποικίλες πληρωμές. Μια ομάδα μαγείρων, έτοιμων για δράση, κοπανίζει το κρέας και ένα πλήθος από γυναίκες που υφαίνουν φλυαρεί. Τότε φθάνει το μήνυμα πως ο σύζυγος φέρνει φίλους στο σπίτι. Αυτή γυροφέρνει στα δωμάτια σαν το χελιδόνι: είναι το κρεβάτι απαλό; Έχουν σκουπίσει το πάτωμα; Είναι τα φλιτζάνια όπως πρέπει ταχτοποιημένα; Είναι το δείπνο έτοιμο; Πες μου, υπάρχει μέσα σε όλα αυτά η σκέψη του Θεού;

(Κατά Ελθιδίου 20, PL 23.214).

Ο Πελάγιος, γράφοντας σε μια άλλη κυρία (Προς Κελαντία 24, PL 22.1216, έργο που αποδίδεται στον Ιερώνυμο) παρουσιάζοταν χαρακτηριστικά επιτιμητικός για τη νοικοκυρά που ισχυρίζεται πως δεν έχει χρόνο για να προσευχηθεί ή για να διαβάσει τη Βίβλο. Είναι, λέει, θέμα αφιερώσεως λίγου χρόνου κάθε μέρα. Όμως οι πιο ενδιαφέρουσες δικαιολογίες προέρχονται από τους ανθρώπους εκείνους που έλεγαν πως ήταν άγαμοι αλλ' ωστόσο μοιράζονταν κάποιο νοικοκυριό. Γιατί, ρωτάει ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος (Κατά των συνοικούντων παρθένους 9, PG 47.507), θα πρέπει ο άνδρας που ζει μια άγαμη ζωή να επιθυμεί να έχει μια επίσης άγαμη γυναίκα που θα ζει μαζί του; Μήπως πρόκειται για ξένες σκλάβες που χρειάζονται εκπαίδευση; Μήπως θέλει κάποιον για να αναλάβει την ευθύνη της αποθήκης, για να επιβλέπει τις δαπάνες και για να εγγυάται πως δεν λείπουν πράγματα, για να ετοιμάζει τα συμπόσια, να διακοσμή το σπίτι και να οργανώνει τους μαγείρους και τους σερβιτόρους; Ο άγαμος άνδρας θα του απαντούσε ότι, αντιθέτως, θέλει κάποιον για να ταχτοποιεί τα μπασούλα του νοικοκυριού του, να προσέχει το μανδύα του, να στρώνει το κρεβάτι του, να ανάβει τη φωτιά και να του πλένει τα πόδια. Το να πλένεις του μανδύες, να ανάβεις φωτιά και να θράζεις τσουκάλια, σύμφωνα με τον ίδιο τον Χρυσόστομο, είναι ικανότητες που τις έχουν οι γυναίκες αλλά που θα πρέπει και οι άνδρες να τις μάθουν (Ότι μη συνοικείν ανδράσιν αι υπό κανόνα γυναίκες, 4, PG 47.520).

Εντούτοις δίνει τη σαφή απάντηση ότι οι μοναχοί φαίνεται να τα καταφέρνουν χωρίς βοήθεια. Η γυναίκα, αντιθέτως, μπορεί να υποστηρίξει ότι χρειάζεται έναν άνδρα όχι για τις ικανότητές του στο σπίτι, αλλά για να την αντιπροσωπεύει στις «διαφορές» της με κρατικούς υπαλλήλους, ανταγωνιστές στις επιχειρήσεις και στην οικογένεια, ή αναιδέεις σκλάβους (Κατά του δευτέρου γάμου 4-5, PG 48.615-16· δεξ Αμβροσίου, Περί των Χηρών 9, PL 16.264-5). Προφανώς, ο Χρυσόστομος αναπτύσσει τα επιχειρήματά του έχοντας υπόψη του ένα νοικοκυριό στο οποίο υπάρχουν σκλάβοι, γιατί δεν φαίνεται να πιστεύει ότι μερικά σωματικά έργα μπορεί να υπερβαίνουν τη δύναμη της γυναίκας.

Η ευθύνη για τα αγαθά του σπιτιού, το να «κρατάς τα κλειδιά», ενώ ο άνδρας του σπιτιού ασχολείται με τις δημόσιες υποθέσεις του, αποτελούσε βασικό μέρος του γυναικείου οικιακού ρόλου. Το μικρό κορίτσι «που παίζει τη νοικοκυρά» θα είχε σίγουρα το δικό της μικρό κιβώτιο στο κελάρι και θα κρατούσε το κλειδί (Περί παρθενίας 73.1, PG 48.586). Η αγαμη γυναίκα όμως δεν έχει να νοιαστεί για χρήματα, σκλάβες, οικονόμους, περιουσίες, μαγείρους, υφάντριες και ούτω καθ' εξής (αυτόθι 75 PG 48.588-9). Εκτός απ' αυτόν το διαχειριστικό ρόλο, η τυπική γυναικεία εργασία ήταν η κατασκευή υφασμάτων. Γινόταν αμέσως ολοφάνερο όταν κάποιος άγαμος άνδρας μοιραζόταν ένα σπίτι με μια γυναίκα: στα καρφιά των τοίχων θα υπήρχαν κρεμασμένα γυναικεία παπούτσια, ζώνες, κεφαλόδεσμοι, καλάθια, μια ρόκα, «πράγματα για την ύφανση» (Κατά των συνουκούντων παρθένους 9, PG 47.507). Όμως δεν υπήρχε ανάγκη να έχει κανείς μια γυναίκα στο σπίτι για να κάνει υφάσματα, γιατί πολλές γυναίκες πουλούσαν την εργασία τους. Συνήθως την πουλούσαν οι ίδιες ή μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν μια γριά γυναίκα ή μια νεαρή σκλάβα ως αντιπρόσωπο, αν δεν επιθυμούσαν να στέκονται στην αγορά. Στα μάτια του Χρυσόστομου, ένας αρσενικός συγκάτοικος φέρεται θηλυπρεπώς (...), τριγυρίζοντας στα μαγαζιά για να κάνει τα θελήματα της συντροφού του και μιμούμενος τη χαρακτηριστική ομιλία των γυναικών που φλυαρούν για τη δουλειά τους. Τελικά θα γίνει εντελώς ανίκανος να συζητά για οτιδήποτε άλλο εκτός από τη δουλειά του μαλλιού, και οι επιπτώσεις στο χαρακτήρα του θα εί-

να δραματικές. Θα είναι σαν γυναίκα: ταυτόχρονα δουλοπρεπής και θρασύς, μίζερος και σπάταλος, αδύναμος και απερίσκεπτος — εν συντομία, ένα δειλό λιοντάρι (δεξ E. A. Clark 1986:26). Από την άλλη μεριά, ενδέχεται ο άνδρας να αναλάβει διευθυντικό ρόλο στο νοικοκυριό, οπότε η γυναίκα συγκάτοικος δεν θα είναι περισσότερο ελεύθερη απ' ό,τι αν είχε παντρευτεί (E. A. Clark 1986:183).

Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος αντιμετώπιζε μια περίεργα περιορισμένη επιλογή οικιακών εργασιών. Μεγάλωσε με μια χήρα μητέρα η οποία είχε σκλάβες· έζησε κάποιο διάστημα μαζί με άλλους άγαμους άνδρες, αλλά δεν νυμφεύθηκε ποτέ. Όταν ήταν επίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, γευμάτιζε στο σπίτι της Ολυμπιάδος. Φαίνεται πως διαδραμάτιζε το ρόλο του καταναλωτή των αγαθών που απέρρεαν από τις δουλειές του σπιτιού, συνδυάζοντάς τον με αυτό που σήμερα είναι γνωστό ως «παραχάιδεμα». Όταν δεν υποστηρίζει την αγαμία, είναι απόλυτα έτοιμος να υποστηρίξει την παραδοσιακή διάκριση των ρόλων, με το επιχείρημα ότι οι άνδρες είναι ακριβώς τόσο ανίκανοι στις δουλειές του σπιτιού, όσο και οι γυναίκες στις δημόσιες εργασίες. Αυτό, λέει, είναι μια ευλογία: αλλιώς οι γυναίκες θα περιφρονούνταν αν οι άνδρες μπορούσαν να κάνουν τις οικιακές δουλειές, ή θα ήταν ανυπόφορα αλαζονικές, αν οι ίδιες έκαναν και τις δουλειές του σπιτιού και τις δημόσιες δουλειές επίσης (Περί του είδους των γυναικών που είναι κατάλληλες για σύζυγοι 4, PG 51.230). Μια γυναίκα μπορεί να γνέθει και να υφαίνει και να κάνει όλες τις άλλες εργασίες του νοικοκυριού (που δεν κατονομάζονται)· μπορεί να μεγαλώσει τα παιδιά και να κρατήσει σε κάποια τάξη τους υπηρέτες· μ' αυτόν τον τρόπο απαλλάσσει τον άνδρα της από τις φροντίδες για το σπίτι, τα χρήματα, την εργασία του μαλλιού και την προμήθεια της τροφής και των ενδυμάτων.

Ο φιλόσοφος Ιεροκλής (που τον αναφέρει ο Στοβαίος 4.28.21) φαίνεται πως εμφορείται από μια ευρύτερη θεώρηση — μολονότι ακόμη σταθερά προσηλωμένη στην εθιμοτυπία — των αγγαρειών του νοικοκυριού. Ίσως είχε (ή κληρονόμησε) ένα αγροτικό νοικοκυριό. Οι γυναίκες σε γενικές γραμμές, λέει ο Ιεροκλής, κάνουν την εργασία του μαλλιού, φτιάχνουν ψωμί και μαγειρεύουν,

αλλά μερικές εργασίες που απαιτούν μυϊκή δύναμη μπορούν κάλλιστα να γίνουν και από άνδρες. (Αυτό δεν περιλαμβάνει την εργασία του μαλλιού, η οποία γινόταν μόνο από πολύ φτωχούς άνδρες). Αναφέρει ως παράδειγμα το άλεσμα του σιταριού, το ζύμωμα, το κόψιμο των ξύλων, το κουβάλημα νερού, τη μεταφορά μεγάλων δοχείων και το τίναγμα των κλινοσκεπασμάτων. Οι γυναίκες μπορούν επίσης να φτιάχνουν ψωμί, να ανάβουν τη φωτιά, να αντλούν νερό, να στρώνουν το κρεβάτι και να βοηθούν στην καλλιέργεια του αγροκτήματος και στη συγκομιδή, τουλάχιστον με το να δίνουν στον αγρότη τα εργαλεία τη στιγμή που τα χρειάζεται. Όμως ο Ιεροκλής κινείται σε μια παράδοση η οποία τονίζει την κοινή ανθρώπινη φύση ανδρών και γυναικών, και διακρίνει σαφώς τα καθήκοντα που μοιράζονται και πιθανώς είναι, παρόλα αυτά, λιγότερο ρεαλιστής απ' ό,τι ο Χρυσόστομος, όταν παίρνει ένα αγροτικό νοικοκυριό ως οικογενειακό πρότυπο για τους διανοητικά ανώτερους.

4.2. Ελαχιστοποιώντας τις δουλειές του σπιτιού

Κάτι περισσότερο μπορούμε να συμπεράνουμε από τις προς τη ζην ενασχολήσεις των γυναικών οι οποίες είχαν περιορίσει στο ελάχιστο τις υποχρεώσεις του νοικοκυριού με σκοπό να ζήσουν μια ασκητική ζωή. Οι γυναίκες δεν ενθαρρύνονταν να ζήσουν μια μοναχική ζωή στην έρημο, όπου εκτίθονταν σε σωματικό κίνδυνο και επίσης αποτελούσαν πνευματική απειλή για τους μοναχούς, τους «Πατέρες της Ερήμου» που προσπαθούσαν να απαλλαγούν από την ερωτική επιθυμία και από την έλξη της ανθρώπινης κοινωνικής ζωής: λίγοι το κατόρθωσαν. Τα καταγεγραμμένα αποφθέγματα της Άμμης Συγκλητικής, μιας από τις λίγες «μητέρες της ερήμου», συμπεριλαμβάνονταν σε διάφορες συλλογές (Ward 1975) οι οποίες κυκλοφορούσαν κατά τον τέταρτο και πέμπτο αιώνα. Χρησιμοποιούν οικιακές εικόνες από το ρόλο που η ίδια είχε απορρίψει.

Όπως ακριβώς τα ανθεκτικά ενδύματα, που τα κοπανούν και τα περιστρέφουν μέσα στο νερό, γίνονται καθαρά και λευκά, έτσι και

η δυνατή ψυχή αποκτά δύναμη με την εκούσια πτωχεία. Όμως εκείνες οι ψυχές οι οποίες έχουν ασθενέστερη δύναμη λογικής, βιώνουν την εμπειρία του ακριβώς αντίθετου. Ακόμη κι αν πλεοθούν ελαφρότητα, καταστρέφονται, όπως τα ενδύματα που είναι σχισμένα: δεν μπορούν να υποφέρουν το πλύσιμο που μας παρέχεται διά της αρετής.

(Ψευδο-Αθανάσιος, Βίος Συγκλητικής 30, PG 51.1505)

Είναι σαν τους ανθρώπους που θέλουν να ανάψουν φωτιά: στην αρχή προσβάλλονται από τον καπνό και δακρύζουν, μα ύστερα επιτυγχάνουν αυτό που επιθυμούν. Η Γραφή λέει: «Ο Θεός ημών πυρ καταναλισκόν εστι», γι' αυτό κι εμείς θα πρέπει να ανάψουμε τη θεϊκή φωτιά μέσα μας με δάκρυα και σκληρή δουλειά.

(αυτόθι, 60, PG 51.1523).

Στις γυναίκες ασκήτριες συνιστούσαν επίμονα να δημιουργήσουν τη δική τους «έρημο», ένα χώρο ελεύθερο από τις απαιτήσεις του κόσμου, μέσα στο ίδιο τους το σπίτι ή μέσα σε κάποιο σπίτι που το μοιράζονταν με άλλες γυναίκες. Κάπως έτσι η χήρα Μαρκέλλα υπερνίκησε την εχθρική ρωμαϊκή αντίδραση (Ιερωνύμου, Επιστολή 127.5, PL 22.1089) προς ό,τι εκλαμβάνονταν ως εξευτελιστικός τρόπος ζωής. Όταν ο Αθανάσιος και άλλοι της μίλησαν για την Αλεξανδριανή ασκητική πειθαρχία, καινοτόμησε ασκώντας την μέσα στο ίδιο της το σπίτι, ζώντας με τη μητέρα της και καθοδηγώντας τις αριστοκράτισσες φίλες της. Η «οικογένειά» της συμπεριλάμβανε την Ασέλλα, που ζούσε έγκλειστη, δούλευε χειρωνακτικά και προσευχόταν, και τη Λεία, που έμενε σε δικό της δωμάτιο και δεχόταν μαθητές. Στη Συρία, η Δομνίνα (Θεοδωρήτου, Ιστορία των μοναχών της Συρίας 30, PG 82.1492) ζούσε σε μια καλύβα στον κήπο της μητέρας της. Αντιθέτως, στους άνδρες ασκητές δεν συνιστούσαν να παραμένουν στο σπίτι (Ιερωνύμου, Επιστολή 125.11, PL 22.1078), αφού οι μητέρες τους θα επέμεναν να τους διατρέφουν καταλλήλως και οι νεαρές σκλάβες θα αποτελούσαν διαρκή πειρασμό. (Η μητέρα της Μελάνης προσπάθησε επίσης να πείσει την κόρη της να χαλαρώσει την αυστηρότητα της νηστείας που έκανε την Κυριακή, αλλά απέτυχε: Βίος Μελάνης 25).

Αν μια σημαντική γυναίκα σε κάποια οικογένεια επέλεγε την ασκητική ζωή, οι γυναίκες συγγενείς της, οι προστατευόμενες

και οι σκλάβες ενδέχεται να την ακολουθήσουν, και έτσι το σπιτικό γινόταν μια κοινότητα. Η αδελφή του Βασιλείου Μακρίνα δεν παντρεύτηκε ποτέ και ποτέ δεν άφησε μόνη τη μητέρα της. Έζησε την ασκητική ζωή στο σπίτι για μερικά χρόνια, μέχρι την ώρα που η μητέρα της ήταν πια ελεύθερη να την ακολουθήσει, απαλλαγμένη από τα εγκόσμια καθήκοντά της: οι σκλάβες της έκαναν το ίδιο, και έτσι πήραν μαζί τους μερικά κορίτσια τα οποία είχαν παλαιότερα σώσει από την πείνα (Γρηγορίου Νύσσης, Βίος Μακρίνης 11, PG 46.969). Οι σκλάβες της χήρας Παύλας, της χήρας Ολυμπιάδος καθώς και της παρθένου Δημητριάδος, ακολούθησαν παρομοίως το παράδειγμα των κυριών τους: το ίδιο έκανε και η οικογένεια της Πατρικίας Καισαρείας (Harvey 1990:127-8). Όμως αυτός ο τύπος νοικοκυριού δημιούργησε προβλήματα. Οι ασκήτριες μπορεί να ονομάζονταν *canonicae*, γυναίκες δηλ. που ζουν κάτω από κανόνα, αλλά τον τέταρτο αιώνα θεωρούνταν πρωτοπόρες: δεν υπήρχε στην πραγματικότητα καθιερωμένος κανόνας ζωής για τα ασκητικά νοικοκυριά και οι κατά τόπους ασκήτριες μπορούσαν να επινοήσουν τον δικό τους. Ένα επαναλαμβανόμενο θέμα που βλέπουμε στις συμβουλές προς τις διάφορες κοινότητες, είναι πως οι άνθρωποι που προέρχονται από διαφορετικά κοινωνικά στρώματα, έχουν πράγματι διαφορετικές ανάγκες και δυνάμεις αντοχής: εκείνοι που χρειάζονταν, για παράδειγμα, μεγαλύτερη φροντίδα όταν ήταν άρρωστοι, δεν θα έπρεπε να περιφρονούνται. Σε μια ισχυρά ιεραρχική κοινωνία, οι κοινωνικοί φραγμοί πρόβαλλαν ως μεγάλα πρακτικά προβλήματα. Η χριστιανική ταπείνωση των εν λόγω μεγάλων δεσποσυνών έπρεπε να έλθει σε συμφωνία με την κοινωνική τους θέση (E. A. Clark 1986:175-228). Αντιθέτως ο Καισάριος Αρελάτης, συντάσσοντας κανόνες για μοναχές σχεδόν έναν αιώνα αργότερα, αισθάνεται υποχρεωμένος να καθορίσει πως δεν επιτρέπεται ούτε και η Ηγουμένη ακόμα να έχει προσωπική υπηρέτρια (Κανόνας 7).

Μέρος της λύσης του όλου προβλήματος εθεωρείτο η συμμετοχή των κυριών στις οικιακές εργασίες οι οποίες θεωρούνταν δουλικές, ειδικά η δουλειά στην κουζίνα. Ο Παλλάδιος εκθέτει την ιστορία (Λαυσαϊκή Ιστορία 34: K. Vogt 1987) μιας «δια

Χριστόν σαλής», μέλους του μοναστηριού του Παχωμίου στην Ταβέννησο*, της οποίας η αλλόκοτη συμπεριφορά αποδείχτηκε πως ήταν αποτέλεσμα της αγιότητάς της. Έδειξε την ταπείνωσή της επιμένοντας να παραμείνει στην κουζίνα και να κάνει ταπεινές δουλειές, ακόμα κι όταν δεν ήταν η σειρά της. Το γεγονός αυτό γινόταν ακόμα πιο εντυπωσιακό, όταν γυναίκες υψηλής κοινωνικής θέσεως συμμετείχαν κατά σειρά στις αγγαρείες. Η Μακρίνα έφτιαχνε το ψωμί της μητέρας της με τα ίδια της τα χέρια και δεν υπήρχαν κοινωνικές διακρίσεις στο σπιτικό της (Γρηγορίου Νύσσης, Βίος Μακρίνης 11, PG 46.969). Η Παύλα και η κόρη της Ευστοχία (*Eustochium*) μοιράζονταν την προετοιμασία των λαχανικών — εντούτοις στην κοινότητά τους, στη Βηθλεέμ, οι γυναίκες διαφορετικής κοινωνικής θέσεως έτρωγαν χωριστά. Σε μικρότερη κλίμακα, η Μαράνα και η Κύρα ζούσαν με τους πρώην υπηρέτες τους, που είχαν τη δική τους καλύβα (Θεοδωρήτου, Ιστορία των μοναχών της Συρίας 29, PG 82.1489-92).

Η εργασία του μαλλιού ήταν εύκολο να ενσωματωθεί στον ασκητικό τρόπο ζωής. Οι γυναίκες όλων των τάξεων μάθαιναν να φτιάχνουν υφάσματα και αυτό αποτελούσε μια παραδοσιακή δραστηριότητα των ενάρετων γυναικών του σπιτιού. Οι μοναχοί της Αιγύπτου χρησιμοποιούσαν το πλέξιμο καλαθιών από κλαδιά φοινίκων για να απασχολούν τα χέρια τους και να αφήνουν το νου τους απερίσπαστο να προσεύχεται. Το ίδιο μπορούσε να γίνει με το πλέξιμο μαλλιού, και ο Ιερώνυμος (Επιστολή 130. 15, PL 22.1119) συνιστούσε στη Δημητριάδα να φτιάχνει υφάσματα για δική της χρήση ή για πώληση, και οι εισπράξεις να δίνονται στους φτωχούς. Εναλλακτικά, οι γυναίκες μπορούσαν να φτιάχνουν ρουχισμό για να δίνεται απευθείας στους φτωχούς. Η οικογένεια της Πουληρίας, της αδελφής του Θεοδο-

* Ταβεννησιώτες ονομάζονταν οι μοναχοί που ανήκαν στα κοινόβια του Αγίου Παχωμίου. Πήραν το όνομά τους από τοποθεσία της Άνω Αιγύπτου. Η άνηση του μοναχισμού στην Ταβέννησο υπήρξε πρωτοφανής αφού ζώντος ακόμη του Οσίου Παχωμίου οι μοναχοί ανέρχονταν σε περισσότερους από 7.000. Πληροφορίες γι' αυτούς παρέχει ο αββάς Κασσιανός στο έργο του «Περί των κανονικών των κοινοβίων διατυπώσεων». (Σ.τ.Μ.).

οίου του Β', ύφαινε υφάσματα αντί να ξοδεύει το χρόνο της σε διασκεδάσεις (Σαζομενού, Εκκλησιαστική Ιστορία, 9.3, PG 67.1604)· οι άγιες Ευφημία και η κόρη της Μαρία συντηρούσαν οι ίδιες και συντηρούσαν και μερικούς φτωχούς πουλώντας ρούχα, η Μαρία υφαίνοντας και η Ευφημία πουλώντας τα υφαντά της (Harvey 1990:123).

Σε μια ασκητική κοινότητα, η εργασία του μαλλιού μπορούσε να απαιτεί πάρα πολύ μεγάλη φροντίδα. Ο κανονισμός του Αυγουστίνου για τους μοναχούς και τις μοναχές όριζε πως μερικά μέλη της κοινότητας έπρεπε να είναι υπεύθυνα για το ρουχισμό, ο οποίος θα αποτελούσε κοινό κτήμα (Κανονισμός για τους δούλους του Θεού 8, PL 32.1382· Lawless 1987:114-15). Ο Βασιλείος (Οροι κατ' επιτομήν 153, PG 31.1181) απαιτούσε να είναι υπεύθυνη μια αδελφή για την εργασία του μαλλιού, και ο Καισάριος (Κανόνας 27) υποστήριζε ότι η Ηγουμένη έπρεπε να είναι ελεύθερη από τις έγνοιες της εργασίας του μαλλιού, εργασία η οποία, κατά συνέπεια, έπρεπε να ανατίθεται σε κάποιον άλλον. Οι περισσότεροι κανονισμοί των ασκητικών κοινοτήτων ήταν σχεδιασμένοι για να εφαρμόζονται τόσο από άνδρες όσο και από γυναίκες — με τη διαφορά ότι οι γυναίκες θα χρειάζονταν περισσότερη κοσμιότητα, υποχωρητικότητα, συναισθημα αλληλεγγύης και σύνεση για τις συναντήσεις και γενικά οποιαδήποτε κίνηση εκτός της κοινότητας (ψευδο-Βασιλείου, Δεύτερη ασκητική ομιλία 2, PG 31.888a). Εναλλακτικά, ο κανονισμός που προοριζόταν για την ανδρική κοινότητα, ελαφρά τροποποιημένος εφαρμόζοταν και από τις γυναίκες (Elm 1991:120), όπως συνέβαινε σε μεγάλο βαθμό στα σχολεία θηλέων και στα κολλέγια γυναικών στα τέλη του δέκατου τρίτου αιώνα. Αυτό ενίοτε είχε σαν αποτέλεσμα την αλλαγή της παραδοσιακής αναθέσεως εργασιών ανάλογα με το γένος, ωστόσο μερικές φορές, όπου υπήρχαν διπλές κοινότητες μοναχών και μοναστριών, η καθιερωμένη από το χρόνο διάκριση των ρόλων συνεχίστηκε, με τη λήψη κατάλληλων προφυλάξεων για το ενδεχόμενο συναντήσεων. Στις Αιγυπτιακές κοινότητες που ιδρύθηκαν από τον Παχώμιο, οι γυναίκες κατασκεύαζαν υφάσματα και οι άνδρες ασχολούνταν με το σκληρό σκάψιμο και την παραγωγή τροφής (Elm 1987:167-72): ουσιαστικά, αυτό, θα μπορούσε να πει κανείς, ήταν ένα οι-

κονομικά επιτυχημένο χωριό, στο οποίο τα δύο φύλα δεν συγκατοικούσαν. Ο Κανονισμός του Βασιλείου, ο οποίος είναι στην πραγματικότητα μια σειρά απαντήσεων σε ερωτήσεις που του είχαν απευθύνει διάφορες κοινότητες, καλύπτει το πρόβλημα μιας μικρής ομάδας ανδρών μοναχών οι οποίοι δουλεύουν για μια μεγαλύτερη ομάδα μοναστριών, και οι οποίοι δεν μπορούν πάντοτε να μένουν μαζί (Οροι κατ' επιτομήν 154, PG 31.1184). Επιπλέον ο Καισάριος (Κανόνας 36) δεν επέτρεπε σε άνδρες να μπαίνουν σε γυναικείο μοναστήρι — εξαιρουμένου του ιερέα που θα τελούσε τη Λειτουργία και των εργατών που θα έκαναν τυχόν επισκευές στο κτίριο.

4.3. Ενδύματα και κώδικες ενδύσεως

Μια από τις συνηθισμένες επικρίσεις που δέχονταν οι γυναίκες και που ήταν ριζωμένη στην παράδοση και επαναλαμβανόταν σε ατέλειωτους πατερικούς λόγους, είναι ο χρόνος, η προσπάθεια και τα χρήματα που ξόδευαν για την εμφάνισή τους: ενδύματα, κοσμήματα, κόμμωση, μακιγιάζ. Σημειωτέον ότι εδώ βρισκόμαστε σε μια γνωστότατη σε όλους περιοχή αμοιβαίων παρεξηγήσεων των δύο φύλων και αυτό που έχει φτάσει έως εμάς σχετικά μ' αυτήν είναι μόνο η ανδρική αντίληψη περί των γυναικών. Κατά τον ίδιο τρόπο αυτό απεικονίζεται επίσης και στις εικαστικές τέχνες. Μπορεί να υπήρχαν γυναίκες καλλιτέχνιδες ζωγράφοι, ψηφοθέτριες, εικονογράφοι χειρογράφων, χαράκτριες σε ξύλο, σε φίλντισι ή ακόμα και σε πέτρα, εργάτριες σε πολύτιμα μέταλλα από τα οποία έφτιαχναν μενταγιόν, κασετίνες και πιάτα — αλλά από τον Πλίνιο, τον πρώτο αιώνα, μέχρι τον Vasari, το δέκατο έκτο αιώνα, δεν μπήκε στον κόπο κανείς να γράψει γι' αυτές (Chadwick 1990: κεφ. 1). Τα υφαντά ήταν η πιο συνηθισμένη γυναικεία εργασία, όπως άλλες μορφές τέχνης ήταν ανδροκρατούμενες, όμως τα περισσότερα απ' αυτά έχουν καταστραφεί. Μπορούμε να δούμε και να διαβάσουμε, ότι τα ενδύματα εμπλουτιζόνταν με χρυσές κλωστές, με πλούσια κεντήματα και ενεπίγραφα πλαίσια τα οποία αποτελούσαν από μόνα τους έργα μικρογραφίας, αλλά δυστυχώς διασώζονται μόνο

μικρά δείγματα (Monnas and Granger-Taylor 1989· Bowersock 1990:52-3).

Έτσι, όπως συνήθως, δουλεύουμε με βάση την «ανδρική ματιά», αλλά αυτό δεν αποτελεί και το μοναδικό πρόβλημα. Η τέχνη της ύστερης αρχαιότητας δεν αναφέρει πώς στην πραγματικότητα ήταν οι γυναίκες. Είναι δύσκολο να ερμηνεύσουμε ακόμα και το είδος της εικόνας —διάφορα σχέδια μόδας και φωτογραφίες— η οποία σχεδιάστηκε με σκοπό να μας μιλήσει για τα ενδύματα: μερικές φορές είναι αδύνατον να φανταστούμε γιατί θα ήταν κανείς πρόθυμος να φορέσει κάτι τέτοιο. Όμως τα γυναικεία ενδύματα που εικονίζονταν στην τέχνη της ύστερης αρχαιότητας, ανήκουν συνήθως στην κατηγορία του υφασματομπορίου, δηλαδή είναι υφάσματα που χρησιμοποιούνταν από έναν καλλιτέχνη για τη γραμμή, την κίνηση, τον όγκο, τα σημεία αποκάλυψης του σώματος, ή οτιδήποτε άλλο σχετίζεται με το σώμα που το ύφασμα στολίζει. Ο καλλιτέχνης φέρνει στο προσκήνιο το λεξιλόγιο της καλλιτεχνικής παραδόσεως, όχι το λεξιλόγιο των ενδυμάτων που φορούσαν στην εποχή του.

Τα «κλασικά υφάσματα» ήταν τόσο διαδεδομένα στην ευρωπαϊκή τέχνη, ώστε οι κλασικιστές τείνουν να τα θεωρούν όχι απλώς ως ένδυση αλλά ως μια πλευρά της ελληνικής ή της ρωμαϊκής τέχνης, και οι ιστορικοί της κλασικής τέχνης έχουν χρησιμοποιήσει κατά κανόνα την απεικόνιση ενδυμάτων καθώς και των τρόπων κομμώσεως για να περιγράψουν το ύφος ενός συγκεκριμένου καλλιτέχνη ή ακόμα (ειδικά στη ρωμαϊκή γλυπτική) και ως κριτήριο χρονολόγησης. Ωστόσο, όσον αφορά τουλάχιστον στη μόδα, δεν αποτελεί πολύ καλό κριτήριο χρονολόγησης, ακόμα κι όταν μπορούμε να συνδέσουμε μια συγκεκριμένη προσωπογραφία με μια συγκεκριμένη γνωστή γυναίκα (Holm 1982: 41-2), ακριβώς για το λόγο ότι οι καλλιτέχνες ξαναχρησιμοποιούσαν διάφορες τεχνολογίες. Γυναικεία πορτρέτα της ύστερης αυτοκρατορικής εποχής έχουν την τάση ν' ακολουθούν μοντέλα του δευτέρου αιώνας. Επίσης φειδωλοί στα έξοδα κάτοχοι έργων τέχνης ξαναχρησιμοποιούσαν αγάλματα, προσαρμόζοντας ένα νέο κεφάλι σε ένα παλαιό σώμα ή ακόμη αντικαθιστώντας μια πέτρινη περούκα.

Όμως τα πτυχωτά υφάσματα μας φανερώνουν, τουλάχιστον,

ότι ο καλλιτέχνης προτιμούσε να παρουσιάσει το πρόσωπο ντυμένο κατ' αυτόν τον συγκεκριμένο τρόπο, και πιθανώς η επιλογή του καλλιτέχνη ήταν προϊόν αλληλεπιδράσεων των δικών του αντιλήψεων και των αντιλήψεων που το ίδιο το πρόσωπο είχε σχετικά με την εμφάνισή του. Οι σχεδιαστές μόδας, στη δεκαετία του 1970 και του 1980 (Hollander 1975· Lurie 1981), μας κάνουν να υποψιαστούμε ποια είναι η σχέση μεταξύ ενδύματος και σώματος, ποιες περιοχές του σώματος τονίζονται ή χρειάζεται να υποτονιστούν, ή τι μήνυμα μεταδίδουν στους άλλους τα ρούχα σχετικά με το πρόσωπο που τα φοράει. Χρειάζεται να γίνει μια πολύ περισσότερο εξειδικευμένη μελέτη γι' αυτή τη μέθοδο προσεγγίσεως του θέματος, σχετικά με τα ενδύματα της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας: οι κλασικιστές παρασύρθηκαν, πιθανώς, από το μεγάλο χρονικό διάστημα κατά το οποίο τα ενδύματα, οι τρόποι κομμώσεως και οι τελετές γάμου κάλυπταν το μεγαλύτερο μέρος του περιεχομένου οποιασδήποτε συγγραφής περί των γυναικών. Όμως σχετικές εργασίες αρχίζουν να εμφανίζονται τόσο όσον αφορά στις εικόνες, όσο και όσον αφορά στα υφαντά (Mills 1984· Geddes 1987· Granger-Taylor, υπό έκδοση).

4.4. Η εικόνα της Θεοδώρας

Η διασημότερη εικαστική εικόνα γυναίκας από την ύστερη αυτοκρατορία είναι ένα μωσαϊκό της εκκλησίας του Αγίου Βιταλίου, στη Ραβένα. Δείχνει την αυτοκράτειρα Θεοδώρα, ανάμεσα σε κυρίες της αυλής, απέναντι από τον Ιουστινιανό και τους αυλικούς του. Εκεί που τα αγάλματα ενδέχεται να επαναλάβουν μια «κλασική» συμβατικότητα, έχουμε μια σύγχρονη εικόνα αυτοκράτειρας. Τα ρούχα που φοράει (και εκείνα των ακολούθων της) δεν θα μπορούσαν επιτυχώς να αποδοθούν με τη γλυπτική, εν μέρει εξαιτίας της γραμμής τους, αλλά κυρίως εξαιτίας του έντονου χρώματός τους και του λεπτομερειακού στολισμού. Ο αυτοκρατορικός πορφυρός της μανδύας έχει μια βαθιά μπορντούρα, ίσως κεντημένη, η οποία δείχνει τους Μάγους (που είναι κι αυτοί πλούσια ντυμένοι σύμφωνα με τον περσικό τρό-

πο, και στα ρούχα τους επικρατεί το πορφυρούν χρώμα) οι οποίοι φέρνουν δώρα στο Χριστό, ενώ το περιλαίμιό της και το κάλυμμα του κεφαλιού της είναι βαρυφορτωμένα με κοσμήματα διαφόρων χρωμάτων.

Η ζοηρότητα και η ποικιλία των χρωμάτων είναι από τα πιο εντυπωσιακά γνωρίσματα της όψιμης ρωμαϊκής τέχνης. Αυτό μπορεί να οφείλεται μάλλον στο γεγονός ότι κατά τύχη μόνο αυτά διασώθηκαν παρά στις καλλιτεχνικές προτιμήσεις: έχουμε στη διάθεσή μας πολύ περισσότερα μωσαϊκά, σε σχέση με τις αχρωμάτιστες πλάκες και τις ξεθωριασμένες τοιχογραφίες, απ' ό,τι στις προηγούμενες περιόδους, και η τεχνική του ψηφιδώτη (Onians 1980) λειτουργεί καλύτερα με τα πολλά χρώματα και με το λεπτομερειακό στολισμό. Ωστόσο, σε ένα διαφορετικό χώρο, η όψιμη ρωμαϊκή ποίηση (Roberts 1990) αποκαλύπτει επίσης την προτίμησή της στις χρωματικές αντιθέσεις και στην ποικιλία σχεδίασης των μορφών.

Η ψηφιδωτή προσωπογραφία της Θεοδώρας είναι εντελώς διαφορετική από τις εικόνες των βασιλικών γυναικών της πρωιμότερης αυτοκρατορίας. Λίγα έχουμε να πούμε για τα πτυχωτά ενδύματα: το ύφασμα δεν εφάπτεται στο σώμα που βρίσκεται κάτω απ' αυτό· το σώμα απλώς αποτελεί το στήριγμα για το μανδύα που πέφτει σχεδόν σε ευθεία γραμμή από το πλούσια διακοσμημένο με πετράδια περιλαίμιο. Όπως ο μανδύας, έτσι και το σώμα είναι κάθετο. Το σώμα δεν κυρτώνει, το ύφασμα δεν συγκρατείται στο στήθος ή στη μέση, και η κάθετη γραμμή κάτω από το λαιμό, που τονίζεται από τις κάθετες ρίγες, μετριάζεται μόνο με την πλούσια μπορντούρα στο στρίφωμα. Μόνο το πρόσωπο και τα χέρια της γυναίκας είναι ορατά κάτω από τις στρώσεις των ενδυμάτων.

Η σκόπιμη επιστροφάτωση των ενδυμάτων αποτελεί συχνά ένδειξη πλούτου. Αντιθέτως, η γυναίκα που καθ' ολοκληρίαν ή στο μεγαλύτερο μέρος της αποκαλύπτεται σωματικά, μένει κοινωνικά απροστάτευτη. Ένα από τα ψηφιδωτά της θίλας στην Piazza Armerina της Σικελίας, δείχνει γυναίκες γυμνάστριες, οι οποίες φορούν μόνο μπκίνι· η ίδια η Θεοδώρα, στην προηγούμενη θεατρική σταδιοδρομία της, λέγεται πως φορούσε ακόμη λιγότερα ρούχα (Προκόπιος, Μυστική Ιστορία 9.1-30). Εξάλλου, η γυναίκα που εμφανιζόταν γυμνή ή σχεδόν γυμνή, αισθανόταν τόσο ανώτερη,

ώστε δεν την πείραζε να τη βλέπουν έτσι οι σκλάβες της, (Brown 1988: 315-17). Πιθανώς η αντίδραση στη σεξουαλική εκμετάλλευση ή στην αλαζονεία, όπως επίσης και η ακραία ανησυχία να μην προκληθεί η ερωτική επιθυμία, είναι παράγοντες καθοριστικοί στα χριστιανικά δεδομένα περί σεμνότητας.

Μη γυμνώνεσαι εντελώς· άφησε το ένδυμα να σκεπάζει τη σάρκα μέρα και νύχτα. Μη αφήσεις να δει το σώμα σου γυμνό καμιά άλλη γυναίκα, εκτός αν υπάρχει μεγάλη ανάγκη, και μην ανησυχείς όταν δεν έχεις ρούχα να καλύψεις το σώμα σου. Από τη στιγμή που αποφάσισες να μείνεις αγνή για το Θεό, το σώμα σου αγιάστηκε και είναι ναός του Θεού. Δεν πρέπει κανείς να απογυμνώνει το ναό του Θεού.

(Ψευδο-Αθανάσιος, Πραγματεία περί παρθενίας PG, 28.264).

Όπως τα ενδύματα της Θεοδώρας, μολονότι καλύπτουν το σώμα της, δεν είναι σαν το προστατευτικό chadur που έχει σκοπό να καταστήσει αυτόν που το φορά κοινωνικά αφανή. Το πρόσωπό της δεν είναι μόνο ορατό, αλλά και τονίζεται ιδιαίτερα, έτσι καθώς πλαισιώνεται από τα κοσμήματα και τον κεφαλόδεσμο που υψώνεται πάνω από το μέτωπο. Στις δύο κοντινότερες σ' αυτήν γυναίκες οι πτυχώσεις του μανδύα τους συγκλίνουν προς την κεφαλή, ενώ άλλες είναι καθώς φαίνεται ασκεπείς. (Όταν η Μελάνη πήγε να δει τη Σερένα, τη σύζυγο του Ονώριου, στη Ρώμη, στις αρχές του πέμπτου αιώνα (Βίος Μελάνης 11), η εθιμοτυπία της αυλής απαιτούσε ακάλυπτη την κεφαλή). Πάντως, το τυπικό είδος χτενίσματος —αν υποθέσουμε ότι οι γλύπτες και οι χαράκτες των νομισμάτων το αναπαριστούν σωστά— δίνει τέτοιο σχήμα στα μαλλιά, ώστε σχεδόν δεν μοιάζουν με μαλλιά. Φαίνεται σαν να σχημάτιζαν (τα μαλλιά) χωρίστρα στο κέντρο και να τραβιούνταν προς τα πίσω με μια κοτσίδα ή με αρκετές πλεξίδες. Η μπροστινή πλεξίδα είναι κυματοειδής. Η κοτσίδα μπορεί να τραβηχτεί προς τα πίσω στην κορυφή του κεφαλιού, ή, αν είναι αρκετά μακριά, να τυλιχτεί γύρω από ένα διάδημα.² Αυτά τα «πυργωτά μαλλιά» (turriti crines) αποτε-

2. Παραδείγματα στον von Heintze (1971), L' Orange (1973), Holum (1982:32-4). Ο Lafontaine (1970:58-61) πραγματεύεται τα χτενίσματα και άλλες πλευρές της ενδύσεως, που περιγράφονται από τον Προυδέντιο.

λούν μέρος της συνηθισμένης περιγραφής που αφορά στις «ματαιόδοξες γυναίκες». Οι άνδρες συγγραφείς δεν αναφέρουν αν η αντίρρησή τους έχει ως πηγή το χρόνο που ξοδεύταν για μια τέτοια κόμμωση, ή τη λανθάνουσα αξίωση της γυναίκας να θεωρηθεί ότι ανήκει σε ανώτερη τάξη, ή τις προσπάθειές της να βελτιώσει τη φύση της με πρόσθετα μαλλιά, βάτες, βαφές και κατοάρωμα. Η όμορφη Ευδοκία, άλλοτε Αθηναΐς, σύζυγος του Θεοδοσίου του Β', είχε κατσαρά ξανθά μαλλιά (Holum 1982:114): αν αυτό ήταν το ιδανικό, οι Μεσογειακές δεσποσύνες αντιμετώπιζαν σίγουρα πρόβλημα.

Είναι, όπως πάντοτε (MacMullen 1980), δύσκολο να προσδιορίσουμε πόσο μέρος της κόμμης ή του προσώπου τους απαιτείτο να έχουν καλυμμένο οι απλές γυναίκες του λαού. Ο Αυγουστίνος μιλώντας για τη μοναστική κοινότητα της αδελφής του λέει πως τα μαλλιά τους έπρεπε να είναι καλυμμένα, και μάλιστα όχι με κάτι λεπτό ώστε να φαίνεται ο φιλές των μαλλιών τους. Θα πρέπει να μην εμφανίζονται στον κόσμο έξω από το σπίτι με τα μαλλιά τους λυτά ή προσεχτικά επιμελημένα (Επιστολή 211.10, PL 33.1181). Μια από τις αποφασιστικές σημασίας δεσμεύσεις για την αγαμία συμβολιζόταν από την *velatio*, την τυπική καλύπτρα. Ο Αμβρόσιος (Περί των παρθένων 1.65-6, PL 16.218) περιγράφει μια νεαρή γυναίκα που σπεύδει στο θυσιαστήριο και δηλώνει ότι στο εξής ρούχο της θα είναι ο πέπλος της — καλύτερος από το *maforte* (δες παρακάτω) μιας μοναχής ή το *flammeus* της ρωμαίας νύφης. Η μεταφορική φράση «νύμφη του Χριστού» εκλαμβάνόταν πολύ σοβαρά, ενώ η καλύπτρα δήλωνε τόσο ότι η γυναίκα ήταν σεμνή και ενάρετη, όσο και πως ήταν παντρεμένη. Οι άγιες γυναίκες εγκωμιάζονταν γιατί κρατούσαν το κεφάλι τους καλυμμένο και το βλέμμα τους χαμηλωμένο, έτσι ώστε ποτέ δεν κοίταζαν έναν άνδρα στα μάτια (δες παρακάτω, Παράγραφ. 5.2). Δεν ήταν χρήσιμο για τις γυναίκες με ριζοσπαστικές αντιλήψεις περί της αγαμίας, να υποστηρίζουν ότι δεν χρειαζόνταν πέπλο, επειδή είχαν ελευθερωθεί από την ιδιότητα του θηλυκού: εκείνοι που τις έβλεπαν δεν είχαν ελευθερωθεί από την ιδιότητα του αρσενικού.

Η αυτοκράτειρα ήταν ένα δημόσιο πρόσωπο που το αντίκρι-

ζαν όλοι, όχι μια μετριόφρων ηλικιωμένη κυρία. Με σύγχρονους όρους, η Θεοδώρα ενδιαφέρεται για το δυναμικό ντύσιμο που εκφράζεται τόσο από τα ρούχα όσο και από τη γλώσσα του σώματος, δηλ. από το πώς αυτά αφήνουν να διαγραφεί το σώμα. Έχει δυνατούς ώμους και είναι ευθυτενής, — κι αυτήν την εικόνα δεν τη μεταβάλλουν καθόλου τα απαλά και κυματιστά μαλλιά που ακόμη και μια σύγχρονη ανώτατη «λειτουργό» με την επίσημη στολή της θα την έκαναν *sexy* — εκτός (Barber 1990) αν το υψηλό καταστόλιστο στέμμα της, με τις πλεξούδες από πολύτιμους λίθους που αιωρούνται πάνω από τον κατάφορτο με κοσμήματα λαιμό, έχει παρόμοιο, γεμάτο θηλυκότητα αποτέλεσμα. Το στέμμα, που το σχήμα του τονίζεται από τα αβαθή κενά διαστήματα στο πάνω μέρος του, της δίνει ένα πρόσθετο ύψος και τα ενδύματά της (όπως το σύγχρονο κοστουμί του διευθυντή) αποτελούν προσαρμογή της ομοιόμορφης ανδρικής στολής. Οι άλλες γυναίκες φορούν την *palla*, έναν ανάλαφρο πέπλο που μοιάζει με φαρδύ σάλι, το οποίο είναι ποικιλότροπα στολισμένο κατά μήκος του επάνω μέρους του σώματος. Η Θεοδώρα φορά το *paludamentum*, τον αυτοκρατορικό πορφυρό μανδύα. Η πλούσια κεντημένη του μπορντιούρα, η οποία παριστά τους Μάγους να φέρνουν δώρα στο Χριστό, επισημαίνει ότι κι αυτή επίσης είναι ένα βασιλικό πρόσωπο που φέρνει δώρα: κομίζει ένα δικοπότηρο που χρησιμοποιείται στη Θεία Κοινωνία.

Όμως υπάρχουν σημαντικές διαφορές ανάμεσα στη δική της εμφάνιση και σε εκείνη του συζύγου της αυτοκράτορα, καθώς επίσης και συνειδητές ομοιότητες (Holum 1982:30-4· Smith 1985:215). Το διάδημα του Ιουστινιανού είναι πολύ λιγότερο επιβλητικό: μπορεί να υποτεθεί πως αυτό συμβαίνει επειδή φορά την πλήρη αυτοκρατορική στολή. Τα πέδιλά του είναι πορφυρά και ο μανδύας του είναι δεμένος με τα επίσημα *fibula*. Βρίσκεται σε ανοιχτό χώρο, συνοδευόμενος από αναγνωρίσιμους υψηλόβαθμους αξιωματικούς και επισκόπους, ενώ αντιθέτως η Θεοδώρα και οι κυρίες της περνούν από τον έναν περικλειστο χώρο στον άλλο — πιθανώς στο εσωτερικό μιας εκκλησίας, έτσι ώστε έχουν κάθε λόγο να επιθυμούν να εκτεθούν ευκαιριακά στη δημόσια θέα (MackCormack 1981: 260-4· Barber 1990).

Τα ενδύματα της Θεοδώρας δεν προσιδιάζουν στο βασιλικό αξίωμα. Με εξαίρεση τον αυτοκρατορικό μανδύα, η αμφίεσή της είναι, σύμφωνα με τις μαρτυρίες της τέχνης, μια παραλλαγή της συνηθισμένης γυναικείας αμφίεσης κατά την όψιμη αρχαιότητα. Ο μακρύς ευθύγραμμος χιτώνας, η *dalmatica*, διαφέρει στο φάρδος, όχι όμως σε τέτοιο βαθμό που να σουρώνει και να σχηματίζει πτυχώσεις, όπως ο κλασικός ελληνικός χιτώνας ή η πρόωμη αυτοκρατορική εσθήτα. Η γραμμή του είναι αυστηρά κατακόρυφη, συχνά τονιζόμενη με μια κεντρική ρίγα ή ένα βολάν κεντητό ή κάποιο υφαντό σχέδιο. Μπορούσε επίσης να δεθεί κάτω από το στήθος ή τη μέση. Το πολύ διαφορετικό αποτέλεσμα που προκύπτει από ένα στενό χιτώνα δεμένο στη μέση, καταφαίνεται σε ένα άλλο ψηφιδωτό της Ραβέννας, αυτό της πομπής των γυναικών μαρτύρων, στον Άγιο Απολλινάριο: από εδώ έλκει την καταγωγή του το καμπυλωτό μεσαιωνικό σώμα που διαγραφόταν μάλλον παρά κρυβόταν, κάτω από το ρούχο. Μπορεί επίσης να υπάρχει μια έντονη οριζόντια γραμμή στο στρίφωμα, σχηματισμένη από μια διακοσμημένη μπορντούρα στον ίδιο το χιτώνα, στο μανδύα ή στα εσωτερικά ενδύματα. Ο χιτώνας έχει ψηλά τη λαιμόκοψη και το τελείωμά της τονίζεται με κοσμήματα, που κλιμακώνονται από το απλό «μονό» περιδέραιο μέχρι τα αυτοκρατορικά αστραφτερά αριστουργήματα της Θεοδώρας: για μια ακόμη φορά, υπάρχει μεγάλη διαφορά από τη χαλαρή και σε σχήμα θύλακου λαιμόκοψη των προγενέστερων ενδυμάτων. Τα χέρια συνήθως δεν εκτίθενται γυμνά: το εσωτερικό ένδυμα έχει εφαρμοστά, στενά μανίκια που φτάνουν μέχρι τον καρπό, ενώ ο χιτώνας έχει κοντύτερα και φαρδύτερα μανίκια πάνω απ' αυτό. Τα στενά μανίκια, σύμφωνα με τον Ιερώνυμο (Επιστολή 130.18, PL 22.1122), είναι προκλητικά — αν και μπορεί να μην είναι άδικο να λέμε ότι, κατά τον Ιερώνυμο, κάθε τεμάχιο ρουχισμού που εφαρμόζει στο σώμα είναι προκλητικό, συμπεριλαμβανομένων και των υποδημάτων (δες παρακάτω, Παράγρ. 4.5). Σε γενικές γραμμές, πρόκειται για ρούχα που ράφτηκαν ή σχεδιάστηκαν για να εφαρμόζουν στο σώμα και όχι για να το στολίζουν.

Πάνω απ' όλα αυτά τα ρούχα, ο μανδύας μπορεί να «φορεθεί» με πολλούς τρόπους. Της Θεοδώρας είναι κάθετος και η

μπορντούρα του κρέμεται στη δεξιά κάτω πλευρά, έτσι ώστε να μη διακόπτεται η εντυπωσιακή της στάση. Όμως ένας μανδύας μπορεί και να ανοίγει από μπροστά σε δύο «φύλλα» έτσι ώστε και φάρδος μεγαλύτερο ν' αποχτάει και κατακόρυφα να πέφτει: συνήθως το ύφασμα από κάτω κρέμεται ίσιο, χωρίς ζώνη. Μπορεί επίσης ο μανδύας να δημιουργεί ποικίλες πτυχώσεις, φορεμένος ατημέλητα ή κολπούμενος περίπλοκα: μπορεί όμως και απλώς να σκεπάζει αυτόν που τον φοράει χωρίς να εκπέμπει οποιαδήποτε μηνύματα για το σώμα.

Τα βασικά εξαρτήματα του ενδύματος της όψιμης αρχαιότητας είναι σταθερά, αλλά μπορούν να φορευθούν έτσι, ώστε να δημιουργήσουν διαφορετικά αποτελέσματα. Δεν έχουμε τρόπο να ανιχνεύσουμε τις αλλαγές της μόδας — για παράδειγμα, τα χρώματα, το βάρος του υφάσματος ή τη θέση της μπορντούρας: οι κυρίες της επαρχίας μπορεί να έσπευδαν να αντιγράψουν τον τρόπο κομμώσεως της τελευταίας αυτοκρατορικής προσωπογραφίας (Smith 1985), αλλά είναι πολύ δυσκολότερο να αποκαλύψουμε τι έκαναν με τα ενδύματα. Πάντως αυτό που μπορούμε ίσως να κάνουμε, είναι να εξετάσουμε τον τρόπο «υποδοχής» των ενδυμάτων: με άλλα λόγια, το είδος των μηνυμάτων τα οποία οι άνδρες νόμιζαν πως τους στέλνει ο τρόπος ντυσίματος των γυναικών, και τα οποία οι γυναίκες γνώριζαν ίσως πως στέλνουν σ' αυτούς. Η γλώσσα των ενδυμάτων προϋποθέτει τόσο αυτόν που ακούει, όσο και αυτόν που ομιλεί.

4.5. Η ένδυση ως γλώσσα

Οι άνδρες που έγραψαν για τη γυναικεία αμφίεση το έκαναν σύμφωνα με τις γενικές ηθικές αντιλήψεις τις καθιερωμένες από τον καιρό που ο Ησίοδος περιέγραψε την Πανδώρα, την πρώτη γυναίκα. Αυτό που κάνουν είναι να κατηγορούν την αμφίεση των γυναικών χωρίς παράλληλη αναφορά σε κάποιες ενδιαφέρουσες λεπτομέρειες. Ο James Laver, ο ιστορικός της φορεσιάς, ερμήνευσε τη μόδα με βάση την Αρχή της Αποπλάνησης για τις γυναίκες και την Αρχή της Ιεραρχίας για τους άνδρες. Αλλά, αν πρέπει να πιστέψουμε τους άνδρες συγγραφείς της

ύτερης αρχαιότητας, τα ενδύματα των γυναικών συνδύαζαν και τα δύο: εκφράζοντας την κοινωνική θέση τραβούσαν ταυτόχρονα και την προσοχή, και φαίνεται πως το θεωρούσαν δεδομένο ότι μια τέτοια «προσοχή» (αν ήταν ανδρική) σήμαινε ερωτικό πόθο. Συνεπώς, το χρυσάφι και τα κοσμήματα, τα πορφύρα και τα κεντημένα μεταξωτά, τα περίτεχνα χτενίσματα και το μακιγιάζ ελεεινολογούνται προς όφελος των γυναικών οι οποίες είχαν λίγες πιθανότητες να τα προμηθευτούν όλα αυτά, ή που δεν είχαν σκοπό να προβούν κατά προτεραιότητα στην αγορά τους. Εξαρτάται, φυσικά, από το κοινό που αντιμετωπίζουν (MacMullen 1989). Ο Ιερώνυμος και ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, οι οποίοι ήταν σύγχρονοι, χρησιμοποιούν ίδια γλώσσα για να καταγγείλουν τις προσπάθειες των γυναικών να στολιστούν όμως ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος ενδιαφέρεται περισσότερο για τα χρήματα που σπαταλούσαν, τα οποία θα μπορούσαν να διατεθούν για τους φτωχούς, ενώ τον Ιερώνυμο (όπως συνήθως) τον ανησυχεί περισσότερο η σεξουαλική πρόκληση (E. A. Clark 1979:58-9).

Μερικές πατερικές καταγγελίες αντλούνται κατευθείαν από τη Βίβλο, καθώς επαναλαμβάνουν τις επιθέσεις που έγιναν εναντίον των αλαζόνων γυναικών της Βαβυλώνας του έκτου αιώνα π.Χ. ή εναντίον των γυναικών της Μικράς Ασίας τον πρώτο αιώνα μ.Χ. (Α' Τιμοθ. 2:9). Αυτό δεν σημαίνει ότι αποτελούν στερεότυπα άσχετα με την καθημερινή πρακτική. Εκφράζουμε μόνο το παράπονο ότι, ενώ η «μαζική συνέχεια» της ζωής των γυναικών θεωρείται, κατά τα άλλα, πράγμα εντελώς φυσικό, εντούτοις τα πορφύρα, τα χρυσά και τα υπέροχα λινά καθώς και τα περίτεχνα χτενίσματα πρέπει να καταγγέλλονται, κατά την ύστερα αυτοκρατορία, επειδή συνέχιζαν ν' αποτελούν καταφανή επίδειξη πλούτου. Τα ενδύματα ήταν πολύτιμα πράγματα. Τα λύτρα που ζητούσε ο Γότθος Αλάρικος το 411, όταν κατέλαβε τη Ρώμη, συμπεριλάμβαναν μεταξωτούς χιτώνες και πορφύρα μάλλινα. Η Σωσιάνα, χήρα κάποιου cubicularius (αυτοκρατορικού αρχιθαλαμηπόλου), χάρισε στην εκκλησία κεντημένα μεταξωτά ενδύματα που άξιζαν μια λίβρα χρυσού το καθένα, και λινά με σχέδια υφαντά καθώς και διάφορα άλλα ρούχα κεντημένα με χρυσοκλωστής. Αυτά επρόκειτο να χρησιμοποιηθούν ως

καλύμματα της Αγίας Τραπέζης και ως πέπλοι: έδωσε οδηγίες ότι δεν έπρεπε να πωληθούν προς όφελος των φτωχών, γιατί υπήρχε η πιθανότητα να βρεθούν στην κατοχή κάποιας πόρνης (Ιωάννου Εφέσου, Βίοι των αγίων της Ανατολής 55).

Υπάρχουν σαφείς ενδείξεις, από τη μια μεριά, για τους τρόπους αμφίσεσης και για τα ρούχα που φανέρωναν πλούτο και υψηλή κοινωνική θέση, και από την άλλη συνειδητή απόρριψη του πλούτου και της υψηλής κοινωνικής θέσεως. Ο αρχαίος κόσμος (αντίθετα απ' το σημερινό) είχε τη δυνατότητα να θέτει τέτοιους δείκτες κοινωνικής θέσεως —με κάποια ελπίδα εφαρμογής τους— σχετικούς είτε με τους κανονισμούς της λατρείας (Mills 1984) είτε με τους περί δαπανών νόμους (Culham 1982, 1986). Στην ύστερη αυτοκρατορία (CT 15.7.11-12, 393-4 μ.Χ.), οι γυναίκες ηθοποιοί απαγορευόταν να ντύνονται κατά τρόπο που να μοιάζουν με μοναχές, ούτε όμως τόσο πλούσια που να μοιάζουν με μέλη της βασιλικής οικογένειας. Τα πολύχρωμα μεταξωτά και τα απόφια χρυσά κοσμήματα επιτρέπονταν: οι πολύτιμοι λίθοι, τα κεντημένα μεταξωτά, και τα χρυσοποίκιλτα υφάσματα, βαμμένα με μια ειδική βαφή που, υπό κάποιο φωτισμό, έμοιαζε σαν πορφύρα, ξέφευγαν από τα καθιερωμένα.

Η πορφύρα ήταν ο διασημότερος δείκτης υψηλής κοινωνικής θέσεως (Reinhold 1970: κεφ. 6): για να είμαστε περισσότερο συγκεκριμένοι, όχι όλοι οι τύποι πορφύρας αλλά μια ειδική κατηγορία πορφύρας, η οποία από τον Κωνσταντίνο και εξής έφτασε να συνδέεται με την αυτοκρατορική οικογένεια, έτσι ώστε όποιος τη χρησιμοποιούσε παράνομα, μπορούσε να κινήσει υποψίες για ένα προσχεδιασμένο πραξικόπημα. Η αληθινή πορφύρα ήταν ακριβή και προσέλκυε τα βλέμματα. Η ακριβής χρωματική ποικιλία της πορφύρας αποτελεί πρόβλημα, όπως και όλες οι ονομασίες των χρωμάτων από την αρχαιότητα: οι βαφές δεν ήταν σταθερές (Oprians 1980), οι ομάδες χρωμάτων μπορεί να ήταν πολύ διαφορετικές από τις δικές μας, και τα χρώματα σίγουρα δημιουργούσαν διαφορετικές εντυπώσεις σε κάθε εποχή. Η πορφύρα είχε μακρά ιστορία στη Ρώμη. Το δεύτερο αιώνα π.Χ. ο έλληνας ιστορικός Πολύβιος διαπίστωσε την κωδικοποίηση της κοινωνικής θέσης των ρωμαϊκών συγκλητικών ενδυμάτων με βάση την πορφύρα και το χρυσό, και ο Λίβιος ίσως είχε

δίκιο να ερμηνεύει τη συζήτηση του τρίτου αιώνα π.Χ. για τον *lex Oppia*, —ο οποίος απαγόρευε στις γυναίκες να φορούν αυτά τα πράγματα— ως ενδεικτική των αξιώσεων των γυναικών για κοινωνική καταξίωση και απόκτηση δύναμης (Culham 1982).

Ένας άλλος δείκτης κοινωνικής θέσεως είναι το μετάξι, το οποίο πιθανόν εισαγόταν μέχρι τον έκτο αιώνα και ήταν εν πάση περιπτώσει πολύ ακριβό να παραχθεί (Muthesius 1989). Υπήρχαν λιγότερο ακριβά «συνθετικά» υφάσματα και διαφοροποιήσεις στο βάρος και στην ύφανση του μεταξιού. Το διάταγμα του Διοκλητιανού για τις τιμές αναφέρεται και σε εσώρουχα κατά πενήντα τοις εκατό μεταξωτά με πορφυρές ρίγες. (Αυτό το διάταγμα στο σύνολό του είναι κατατοπιστικό σχετικά με τις κατηγορίες ενδυμάτων, υφαντών, και με την κατασκευή τους στα τέλη του τρίτου αιώνα, αλλά, φυσικά, δεν μας δίνει πληροφορίες για το πώς φαινονταν). Άλλα υφάσματα που προσέδιδαν γόητρο ήταν οι εκλεκτότερες ποιότητες λινών και μάλλινων, συχνά από φημισμένες περιοχές (κάτι σαν το αντίστοιχο της περιοχή του Cashmere). Το μετάξι, το μαλλί και το λινό μπορούσαν να εμπλουτιστούν με χρυσοκλωστές, οι οποίες υφαινόταν μέσα στο ύφασμα ή χρησιμοποιούνταν στα πολύπλοκα σχέδια που διακοσμούσαν μερικά ενδύματα, όπως οι Μάγοι στο μανδύα της Θεοδώρας (Maguire 1990) ή τα βολάν τα οποία δήλωναν έναν ανώτερο υπαλληλικό βαθμό. Στη διακόσμηση των ενδυμάτων χρησιμοποιούνταν επίσης και πολύτιμα πετράδια με προτίμηση στις ισχυρές χρωματικές αντιθέσεις (Roberts 1990). Τέτοια κοσμήματα (*monilia*) αποτελούσαν σημαντικό μέρος της οικογενειακής περιουσίας, όπως η τιάρα για τη βρετανική αριστοκρατία: φαίνεται πως αρχικά η λέξη *monilia* σήμαινε το βαρύ περιδέραιο που φοριόταν πάνω από την ψηλή λαιμόκοψη του χιτώνα. Από τις γυναίκες που είχαν πρόθεση να γίνουν διακόμισες απαιτούσαν να δώσουν τα κοσμήματά τους στην οικογένεια, όχι στην Εκκλησία (CT 16.2.27, 390 μ.Χ. δες παραπάνω, Παράγραφ. 2.7). Ο Ιερώνυμος μάς λέει (Επιστολή 127.4, PL 22.1089) ότι η αγία Μαρκέλλα, σύμφωνα με την επιθυμία της μητέρας της, έδωσε απρόθυμα τα δικά της στους πλούσιους συγγενείς της αντί στους φτωχούς και (αυτόθι, 130.7, PL 22.1113) ότι η κληρονόμος Δημητριάς, η οποία επέλεξε με αξιο-

θαύμαστο τρόπο την παρθενία, κατείχε ιδίω δικαιώματι πολλά κοσμήματα ώστε να προκαλεί το φθόνο των παντρεμένων γυναικών.

Οι χριστιανοί που επέλεγαν την ασκητική ζωή εγκατέλειπαν τα κεντημένα μεταξωτά τους ρούχα (Patlagean 1977:54). Μερικοί έφταναν στο ακραίο σημείο της ολοτελούς σχεδόν γύμνιας απορρίπτοντας τον διεφθαρμένο ανθρώπινο πολιτισμό, όπως η Μαρία η Αιγυπτία (Brock and Harvey 1987), όμως οι περισσότεροι επέλεγαν την ένδυση των φτωχών, που μπορεί να είχαν ένα μόνο ρούχο και που οίγουρα δεν είχαν και πολλές δυνατότητες για θέρμανση και καθαριότητα. Δεν θα περίμενε κανείς να συναντήσουμε «ευτελή ρούχα» ως ένδειξη αρετής σε έναν κατάλογο αρετών της Ολυμπιάδος (Βίος Ολυμπιάδος 13. E. A. Clark 1979:137), αλλά κάτι τέτοιο θα πρέπει να το πάρουμε στα σοβαρά: αυτά τα ρούχα μαρτυρούσαν χαμηλή κοινωνική θέση, όπως γινόταν εξάλλου και στη Βρετανία πριν εμφανιστούν τα πολυκαταστήματα. Οι «αντίστροφοι» δείκτες κοινωνικής θέσεως για την όψιμη αρχαιότητα είναι τα τραχιά ενδύματα και η απουσία χρωμάτων ή διακοσμήσεως. Αυτή η απουσία χρώματος δεν σημαίνει λευκό, αλλά μάλλον μαύρο ένδυμα.

Τα λευκά συμβόλιζαν την αγνότητα και συνεπώς χρησιμοποιούνταν για φορέματα βαπτίσματος, όπως συνέβαινε και σε παλαιότερες πνευματικές παραδόσεις. Σύμφωνα με τον Ιάμβλιχο (Βίος Πυθαγόρου 153), οι οπαδοί του Πυθαγόρα εμμούντιο την ένδυση του φορώντας καθαρά λευκά λινά ρούχα, όπως και οι μύστες των Μυστηρίων απαγόρευαν τα μαύρα γιατί δεν φαινόταν επάνω τους η βρωμιά, και το κοκκινωπό γιατί πάνω του δεν φαινόταν οι κηλίδες αίματος. Όμως ποιος επρόκειτο να πλύνει όλα αυτά τα λευκά λινά; Οι πυθαγορικοί ήταν μια αριστοκρατική ομάδα. Οι χριστιανοί που απαρνούσαν τον κόσμο φορούσαν μαύρα, ακριβώς γιατί αυτό υποδήλωνε τη βρωμιά και τη στέρση: ήταν το χρώμα του πένθους και οι φτωχοί άνθρωποι φορούσαν μαύρα ενδύματα. Τα μαύρα που φορούσαν οι ασκητές, ήταν σαν να δήλωναν «είμαι ένας άθλιος αματωλός». Οι μοναχές, απ' ό,τι φαίνεται, δεν ήταν υποχρεωτικό να φορούν μαύρα. Τον Αυγουστίνο τον ενδιαφέρει πάνω απ' όλα στην κοινότητα της αδελφής του οι γυναίκες να φορούν απλά

ενδύματα και αυτά να είναι κοινά για όλες, έτσι ώστε οι αδελφές να μην προσκολλώνται σε κάποιο φόρεμα που προτιμούσαν. (Αυτός ο κανονισμός, όπως και όλοι οι κανονισμοί του Αυγουστίνου για τις μοναστικές κοινότητες, ίσχυε επίσης και για τους μοναχούς: Lawless 1987: 114-15). Ο Καισάριος Αρελάτης στην πραγματικότητα απαγορεύει και τα μαύρα και τα εκθαμβωτικά λευκά: «μόνο ένα απέριττο, ευπρεπές ένδυμα» (Κανόνας 44) επιτρέπεται, η *laia* ή *lactina*, κατά κυριολεξία «γαλακτερό», που πιθανώς σημαίνει αχρωμάτιστο ένδυμα. Δεν πρόκειται για άλλη στολή, αλλά για μια συμβολική αλλαγή στην ένδυση, ενδεικτική της μετάβασης στην ασκητική ζωή, και οι μοναχές του Καισάριου έπρεπε να περιμένουν ένα χρόνο γι' αυτή τη μετάβαση.

Είναι αρκετά ενδιαφέρον σε συνδυασμό με τα παραπάνω, ότι τα πολύχρωμα ρούχα, όπως αυτά που φορούσαν ο γιος της Μελάνης και οι όμοιοί του (Παυλίνος, Επιστολή 45.3, PL 61.393) που δεν είχαν «αλλάξει τα ρούχα τους» για κάποιο ασκητικό ένδυμα, μπορούσαν ακόμη να έχουν ένα θετικό συμβολισμό. Στην πλατωνική παράδοση το λευκό είναι αγνό, απλό, αμιγές· η *ποικιλία*, τα διάφορα χρώματα ή ο στολισμός, είναι το περίτεχνο και πολλαπλό. Τον πρώτο αιώνα μ.Χ. ο στωικός Επίκτητος οραματίζεται το σοφό άνθρωπο σαν τη μονή πορφυρή ταινία η οποία μεταμορφώνει την όψη και τη σημασία ενός απέριττου ενδύματος (έχει στο νου του το επίσημο ένδυμα ενός ρωμαίου συγκλητικού). Όμως ο Αμβρόσιος, τον τέταρτο αιώνα ερμήνευε το πολύχρωμο παλτό του Ιωσήφ ως σύμβολο των πολλαπλών του αρετών (Schwartz 1973· McHugh 1976).

Η απουσία χρώματος και στολισμού έπρεπε να υποκατασταθεί από την υφαντική ύλη. Το χοντρό ένδυμα μπορεί να κατασκευαζόταν από μαλλί κατοίκας: αυτό είναι το *cilicium*, ο αρχικός τρίχινος σάκος. Διάφορες ποιότητες αυτού του είδους χρησιμοποιούνταν για σκηνές. Υπήρχε επίσης και το μαλλί καμήλας, όπως αυτό που φορούσε ο Ιωάννης ο Βαπτιστής, το οποίο, αν κρίνουμε από ένα ευχαριστήριο γράμμα του Παυλίνου Νόλης (Επιστολή 29.1.5· PL 61.312,315), όσο λεπτά κι αν ήταν επεξεργασμένο, δεν ήταν καθόλου βολικό. (Το δώρο που του ανταπέδωσε ήταν ένας χιτώνας από μαλλί προβάτου, ο οποίος αναμφίβολα συσώρευε άνθρακες πυρός επί της κεφαλής του

αποστολέα). Στην ίδια επιστολή ο Παυλίνος μάς περιγράφει τη γερόντισσα Μελάνη καθώς επέστρεφε από τους Αγίους Τόπους για να κανονίσει τα της οικογενείας της, και μας παρέχει μια ζωνρή εικόνα της σημασίας των ενδυμάτων. Όλοι οι συγγενείς της, φορώντας (και άνδρες και γυναίκες) τα κέντητά τους μάλλινα και μεταξωτά, έρχονται να τη συναντήσουν στη Νεάπολη, πάνω στα κάρα τους που προκάλεσαν κυκλοφοριακή συμφόρηση στην Αππία οδό — και ανάμεσά τους υπήρχε μια νεαρή γυναίκα που φορούσε κουρελιασμένα μαύρα ρούχα.

Ο Βίος της Μελάνης της Νεωτέρας (E. A. Clark 1984), που αποδίδεται στο ιερέα Γερόντιο, χρησιμοποιεί το ρουχιόμο ως δείκτη της προόδου της στην αγιότητα. Στην προγενέστερη έγγαμη ζωή της (Βίος Μελάνης 4) φορούσε ήδη χιτώνα από χοντρό μαλλί κάτω από τα ολομέταξα φορέματά της, και αναστατώθηκε πολύ όταν η θεία της το ανακάλυψε. (Αυτή η θεία ήταν τυχερή. Ο Ιερώνυμος (Επιστολή 107.5, PL 22.873) μάς λέει ότι η *Praetextata*, η θεία της ευνοούμενης του *Eustochium*, προσπάθησε να περιποιηθεί τα μαλλιά της ασκήτριας ανιψιάς της και τιμωρήθηκε με μια μοιραία θανατηφόρα ασθένεια). Η Μελάνη κατόπιν χρησιμοποίησε το θάνατο του δεύτερου παιδιού της ως λόγο για να εγκαταλείψει τα μεταξωτά ρούχα (Βίος Μελάνης, 6). Η δική της εμπειρία κατά την οποία σχεδόν προσέγγισε το θάνατο λόγω της υπερβολικής εργασίας, έπεισε το σύζυγό της να την ακολουθήσει στον ασκητισμό (αυτόθι, 8). Η Μελάνη φορούσε ένα φτηνό, χρησιμοποιημένο *μάτιο* (ένα ένδυμα για όλες τις περιστάσεις) για να αφανίσει κάτω απ' αυτό τη νεανική ομορφιά της· ενώ ο άνδρας της φορούσε Σικελικά ενδύματα, αλλ' εξακολουθούσε ακόμη να ενδιαφέρεται για την εμφάνισή του. Η Μελάνη τελικά τον έπεισε να φορέσει άβαφτα ρούχα από την Αντιόχεια. Τα «Σικελικά ενδύματα» δεν ήταν προφανώς το φτιαγμένο από μαλλί *cilicium*: ίσως φτιάχνονταν από Σικελικό λινό (E. A. Clark 1984:189), το οποίο δεν ήταν κορυφαίας ποιότητας, αλλά αρκετά καλό ώστε να κάνει τη Μελάνη να ανησυχήσει.

Η Μελάνη στη συνέχεια επιμένει (Βίος Μελάνης 11) να φορέσει τα «ενδύματα της σωτηρίας» της, τα οποία συμπεριλαμβάνουν κι έναν πέπλο της κεφαλής, για την περίπτωση επισκέψεως στην αυτοκράτειρα: η εθιμοτυπία της αυλής στη Ρώμη

απαιτούσε η κεφαλή να είναι ακάλυπτη. Εντούτοις προσφέρει μεταξωτά ρούχα ως δώρα στους αυλικούς αξιωματούχους. Αργότερα (αυτόθι 19) αυτή και ο Πινιανός προσφέρουν τα εναπομείναντα μεταξωτά τους στα θυσιαστήρια των εκκλησιών και των μοναστηριών, όπου χρησιμοποιούνταν πιθανώς ως καλύμματα της Αγίας Τραπέζης. Στο μοναστήρι της, η Μελάνη φορά μέρα και νύχτα, μεταξύ του Πόσχα και της Πεντηκοστής, ιμάτιο, μαντίλι και κουκούλα καλογερική από μάλλινο ύφασμα — παρόλο που το ευαίσθητο δέρμα της, κατά την παιδική της ηλικία, ερεθιζόταν ακόμα και από το κέντημα που μπορεί να είχε ένα λινό φόρεμα (οθόνη). Το μαντίλι (μαφόριον, *maforte*) κάλυπτε το κεφάλι και το λαιμό· φοριόταν από τις γυναίκες ως κάλυμμα του κεφαλιού και μπορούσε επίσης να συγκρατήσει την κορυφή ενός ριχτού μοναστικού χιτώνα στη σωστή θέση, ώστε να ελευθερωθούν τα χέρια για μια σκληρή εργασία (Κασσιανού, Θεσμοί 1.7, PL 49.72). Όταν ο θεός της τη συνάντησε στην Κωνσταντινούπολη και είδε τα φτηνά και φτωχά της ρούχα, ένιωσε θλίψη στην ανάμνηση του «μοσχαναθρεμμένου» παιδιού (Βίος Μελάνης 53). Τάφηκε φορώντας ένα χειριδωτό χιτώνα (στιχάριον), ένα μαντίλι, μια ζώνη, ένα μέρος αχειρίδωτου χιτώνα και έναν καλογερικό σκούφο — κι όλα αυτά ανήκαν προηγουμένως σε άλλους αγίους και μετέφεραν μέρος από την αγιότητά τους· την τύλιξαν σε ένα απλό σεντόνι (αυτόθι 69).

Η περί παρθενίας πραγματεία που αποδίδεται στον Αθανάσιο (PG 28.264) μας δίνει λεπτομερείς οδηγίες για την αμφίεση και τη σημασία της.

Αν εσύ η ίδια δεν ντύνεσαι με νεανικά ενδύματα, δεν θα σε αποκαλέσουν ποτέ «νεαρή γυναίκα»: θα σε αποκαλέσουν «κυρία» και θα σου συμπεριφερθούν με σεβασμό, όπως σε μια ηλικιωμένη γυναίκα. Ας μην είναι ακριβό το υλικό από το οποίο είναι κατασκευασμένα τα ρούχα σου. Ο μανδύας σου θα πρέπει να είναι μαύρος — όχι βαμμένος, αλλά στο φυσικό του χρώμα — ή στο χρώμα του όνυχας³. Το μαντίλι σου θα πρέπει να είναι του ίδιου χρώματος, χωρίς φούτες. Τα μανίκια θα πρέπει να είναι μάλλινα, και να καλύπτουν τα

3. Φαίνεται πως υπάρχουν δύο εκδοχές για τα ενδύματα με χρωματιστό όνυχα: μαύρα με άσπρα στίγματα, όπως ο Αραβικός όνυχας, ή λευκά.

χέρια μέχρι τα δάχτυλα· τα μαλλιά να είναι κομμένα κοντά, και ένας μάλλινος κεφαλόδεσμος να δένεται γύρω από το κεφάλι και να φοράς κουκούλα και ένα κάλυμμα των ώμων χωρίς φούντες. Αν συναντήσεις κάποιον, ας είναι σκεπασμένο το πρόσωπό σου και ας έχεις το βλέμμα σου χαμηλωμένο: μη σηκώνεις το πρόσωπό σου σε κανένα ανθρώπινο πλάσμα, παρά μονάχα στο Θεό. Όταν προσεύχεσαι, ας φοράς παπούτσια, γιατί αυτό το είδος ενδύσεως είναι κατάλληλο για την αγιότητα.

Η «τυπική» παρθένος (Ιωάννης Χρυσόστομος, Περί Παρθενίας 7, PG 48. 537-8) είχε θρώμικα μαλλιά, χαμηλωμένα μάτια και ένα σκουρόχρωμο μανδύα, που ήταν όλα τους τόσο ευδιάκριτα, όσο ο μανδύας και η ράβδος του περιπλανώμενου φιλοσόφου. Όμως ακόμα κι αυτός ο εξοπλισμός παρείχε δυνατότητες προς διάπραξη της αμαρτίας και ο Ιερώνυμος έδειχνε ιδιαίτερη ευαισθησία σ' αυτό. Όπως ο ίδιος επισημαίνει στην αδελφή ενός ανήσυχου Γαλάτη μοναχού (Επιστολή 117.7, PL 22.957), ένα φτηνό σκουρόχρωμο ρούχο μπορούσε να δημιουργεί ελεύθερες πτυχώσεις και να είναι μακρύ μέχρι το δάπεδο, ώστε να κάνει αυτόν που το φορά να φαίνεται ψηλότερος· μπορούσε να έχει ανοίγματα με πολύ έξυπνο τρόπο τοποθετημένα, ώστε να αποκαλύπτουν σημεία της σάρκας που θα έβαζαν κάποιον σε πειρασμό· ένας στηθόδεσμος και μια σφιχτή ζώνη ανασήκωναν το στήθος· τα μαλλιά δεν τραβιόνταν πίσω, αλλά κρέμονταν από το μέτωπο ή γύρω από τα αυτιά· το σάλι γλιστράει δήθεν τυχαία από τους ώμους· τα μαύρα παπούτσια μπορούσαν να είναι γυαλισμένα και να τρίζουν ώστε να τραβούν την προσοχή. Η εντύπωση που σχημάτιζε κανείς απ' όλα αυτά ήταν πως δεν διέφεραν από τα «κόλπα» που χρησιμοποιούσαν αποκάλυπτα τα κορίτσια για να τραθήξουν την προσοχή: μακιγιάζ, μαλλιά λυτά να κατεβαίνουν από το μέτωπο, σφιχτά μανίκια, απαλά φορέματα, βαθιά ντεκολτέ και παπούτσια ταιριαστά μ' όλα τ' άλλα. (αυτόθι, 130.18, PL 22.1122). Υπήρχε επίσης η ψευδο-παρθένος με ένα πορφυρό *maforte* που κυμάτιζε γύρω από τους ώμους της (αυτόθι, 22.13, PL 22.402). Οι φτωχοί άνθρωποι προφανώς δεν μπορούσαν να έχουν ενδύματα, ή παπούτσια που να δημιουργούσαν ένα αρμονικό σύνολο.

Ο Ιερώνυμος αντίκριζε με δυσπιστία τη γυναικεία γοητεία, αλλά επίσης εναντιωνόταν (αυτόθι, 22.27, PL 22.413) και προς τις γυναίκες εκείνες που προσπαθούσαν να αρνηθούν τη θηλυκή τους φύση κόβοντας τα μαλλιά τους κοντά και φορώντας — όπως έκανε η Μελάνη— cilicia με καλογερικό σκούφο. Τα μικρά παιδιά, λέει, φορούσαν επίσης μανδύες με καλογερικό σκούφο, αλλά αυτές οι γυναίκες με το πρόσωπο ευνούχου έμοιαζαν σαν κουκουβάγιες. Ίσως αυτή η αντίδραση εξηγεί το γιατί οι μοναχές στις κοινότητες του Παχωμίου δεν φορούσαν το μοναχικό μανδύα (Παλλάδιος, Λαυσαϊκή Ιστορία 33). Η Θέκλα, πρότυπο προς μίμηση για τις υποψήφιες ασκήτριες, είχε ντυθεί σαν άνδρας για να ταξιδεύσει σε αναζήτηση του Παύλου (Πράξεις Παύλου και Θέκλας 40), αλλά αυτό, προφανώς, συνέβαινε στις επικίνδυνες παλαιές ημέρες. Ο Ιερώνυμος δεν ήταν ο μόνος που σκανδαλίστηκε. Η Σύνοδος της Γάγγρας (πιθανώς στα μέσα του τετάρτου αιώνα: Wimbush 1990:27) είχε καταγγείλει τις γυναίκες που έκοβαν τα μαλλιά τους και ντύνονταν σαν άνδρες και ένας νόμος του 390 (CT 16.2.27.1), που ρύθμιζε τη συμπεριφορά των γυναικών που είχαν επιλέξει ν' ακολουθήσουν την ασκητική ζωή, δηλώνει ότι εκείνες που είχαν κόψει τα μαλλιά τους κοντά, δεν επιτρεπόταν να μπαίνουν στην εκκλησία, και αν ο επίσκοπος τους επέτρεπε να μπουν, έπρεπε να τιμωρηθεί. Μερικές περιπτώσεις γυναικών που φορούσαν ρούχα σταυροκουμπωτά έγιναν δεκτές με συγκατάβαση (βλ. παρακάτω, Παράγρ. 5.2), επειδή οι εν λόγω γυναίκες ήταν ασφαλώς κρυμμένες στην έρημο κι επειδή προσπαθούσαν να κρατήσουν κρυφό το φύλο τους για να μπορέσουν ν' αντέξουν την αυστηρή ασκητική ζωή παρά να αρνηθούν τον κώδικα της θηλυκότητας.

Κατά συνέπεια η Θεοδώρα μπορεί να ντυθεί κατά τρόπο που να ομοιάζει πολύ με εκείνον του συζύγου της, αλλά η εσκεμμένη «αρσενικοποίηση» θεωρείται ανάρμοστη. Το ιδεώδες, σύμφωνα με τους χριστιανούς συγγραφείς, είναι ένας τρόπος ντυσίματος ο οποίος δεν τραβά την προσοχή ούτε με τη λαμπρότητά του, ούτε με την επιδεικτική φτώχεια. (Ιερωνύμου, Επιστολή 22.27, PL 22.413). Οι γυναίκες, φαίνεται, έκρυβαν πάντοτε την αληθινή τους όψη, είτε μέσω του μακιγιάζ και της μόδας, είτε με την άρνηση του φύλου τους (Averil Cameron 1989:189).

Υπάρχει μια υπέροχη (αλλά μη εξυπηρετική για το σκοπό μας) διακήρυξη αρχής στην επιστολή του Αυγουστίνου (262.9, PL 33.1081) προς την Εκδικία, μια κυρία που είχε αποφασίσει να απαρνηθεί τον κόσμο χωρίς να έχει στην πραγματικότητα συμβουλευθεί το σύζυγό της.

Είναι γραμμένο ότι οι γυναίκες πρέπει να φορούν ένα ευπρεπές ένδυμα· ο στολισμός με χρυσό, τα πλεγμένα μαλλιά και όλα τα συναφή, τα οποία οδηγούν στην επίδειξη και στη γοητεία, θα πρέπει δικαίως να στιγματίζονται. Ωστόσο υπάρχει ένας τρόπος ενδύσεως που αρμόζει σε μια παντρεμένη γυναίκα και διακρίνεται από εκείνον μιας χήρας, ο οποίος είναι ο κατάλληλος για τις πιστές συζύγους χωρίς να μειώνει σε τίποτα τη θρησκευτικότητά τους.

Ο σύζυγός σας, λέει ο Αυγουστίνος, προτιμά να μη μοιάζετε σαν χήρα ενώ αυτός ακόμη βρίσκεται εν ζωή και θα πρέπει να τον υπακούετε επιδεικνύοντας μια διαγωγή απαστράπτουσας καθαρότητας και όχι να τον απώθετε φορώντας μαύρα ρούχα. Η μητέρα του Θεοδώρητου, αν και μόλις 23 ετών και παντρεμένη, απαρνήθηκε τα όμορφα ρούχα, το μακιγιάζ και τα στολίδια, σύμφωνα με τις εντολές του Πέτρου του Γαλάτη (Ιστορία των μοναχών της Συρίας 9, PG 82.1383). Η Γοργονία, η αδελφή του Γρηγορίου του Ναζιανζηνού και επίσης έγγαμη γυναίκα, έκανε κάτι παρόμοιο (Εγκώμιον της αδελφής Γοργονίας 10, PG 35.800). Και οι δύο επαινέθηκαν γι' αυτό: είτε γιατί διατήρησαν τις σωστές ισορροπίες σχετικά μ' αυτά, είτε γιατί στάθηκαν τυχερές όσον αφορά στο επικριτικό μάτι των ανδρών συγγενών τους.

ΤΟ ΝΑ ΕΙΣΑΙ ΓΥΝΑΙΚΑ

Το να είσαι γυναίκα, κατά γενική ομολογία, ήταν ένα μειονέκτημα. Εθεωρείτο δεδομένο ότι οι γυναίκες ήταν εκ φύσεως ασθενέστερες από τους άνδρες, πως ήταν απίθανο να είναι πνευματικά ίσες μ' αυτούς και πως έλεγχαν δυσκολότερα τις σωματικές επιθυμίες και τις βίαιες επιθέσεις του συναισθήματος. Η άποψη αυτή εθεωρείτο αληθινή ακόμα κι αν οι γυναίκες διέφευγαν μερικούς από τους κινδύνους της θηλυκότητας επιλέγοντας την παρθενία, ή είχαν φιλοσοφική μόρφωση ή γίνονταν αξιοσέβαστες σύντροφοι φιλοσόφων ανδρών. Για το θέμα αυτό, δεν πάσχουμε από τη συνήθη έλλειψη μαρτυριών: είμαστε πολύ καλά πληροφορημένοι για την επικρατούσα ιδεολογία.

Οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι φιλόσοφοι συνήθως λησιμονούσαν πως αυτά που είχαν γράψει για τις ηθικές επιλογές και τον τρόπο ζωής δεν σχετίζονταν με τις γυναίκες, κι αυτό γιατί οι μαθητές τους ήταν νεαροί άνδρες και γιατί συχνά δίδασκαν σε δημόσιους χώρους όπου δεν σύχναζαν γυναίκες. Αν ήταν παρούσες κάποιες γυναίκες στις διαλέξεις τους, ίσως σε ιδιωτικά σπίτια, αυτές ήταν θυγατέρες ή σύζυγοι ανδρών που αποτελούσαν οι ίδιοι μέρος της φιλοσοφικής ομάδας (δες παρακάτω, Παράγραφ. 5.3). Ο φιλόσοφος μπορούσε να θεωρήσει δεδομένο ότι το ακροατήριό του διακατεχόταν από την αντίληψη ότι έπρεπε να παρασχεθεί και στις γυναίκες η ίδια ηθική μόρφωση όπως και στους άνδρες, αλλά όχι η ίδια παιδεία στη γυμναστική και στη ρητορική· μπορεί να ήταν τόσο ενάρετες όσο και οι άνδρες, όμως έπρεπε να εξασκούν την αρετή τους μέσα στα πλαίσια του παραδοσιακού τρόπου ζωής της συζύγου και μητέρας. Μια σύ-

ντομη —σ' αυτό το πλαίσιο— συζήτηση που δεν θα άφηνε χώρο για αμφισβητήσεις, θα τακτοποιούσε το ζήτημα.

Όμως οι χριστιανοί φιλόσοφοι δεν μπορούσαν να αποφύγουν το θέμα με τόσο μεγάλη ευκολία. Ακόμα και οι ερημίτες καταδιώκονταν στην έρημο από τις ανησυχίες και τις αρρώστιες των γυναικών, και η εκκλησιαστική ιεραρχία αναγκαζόταν να ασχολείται συνέχεια με τις γυναίκες. Όταν ο Αυγουστίνος (ή ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, ή ο Βασίλειος) ήταν λαϊκός, είχε τη δυνατότητα να συζητά για τη φιλοσοφία με μια ισαξία ομάδα ανδρών. Ως επίσκοπος αναγκαζόταν να κηρύττει σε ένα εκκλησίασμα γυναικών (που πιθανώς ήταν η πλειονότητα) και ανδρών, να αντιμετωπίζει τα ποικιλικά προβλήματα των γυναικών, εγγάμων και αγάμων, και να έχει καλές σχέσεις με τις πλούσιες και ισχυρές γυναίκες που ήταν οι κύριοι ευεργέτες της εκκλησίας. Έπρεπε να ερμηνεύσει ένα αποκαλυπτικό κείμενο το οποίο περιέγραφε τη δημιουργία της γυναίκας και τη σωτηρία του κόσμου από ένα σωτήρα που γεννήθηκε από μια γυναίκα, κείμενο που αποδίδει την ίδια εγκυρότητα τόσο στη διατήρηση, όσο και στην απόρριψη των κοινωνικών κανόνων που διέπαν τη ζωή των γυναικών.

Βλέπουμε λοιπόν πως οι πατέρες της εκκλησίας έχουν πει πολλά σχετικά με τη φύση των γυναικών και με τον τρόπο που οι γυναίκες θα έπρεπε να ζουν. ΑΛΛ' όπως είναι επόμενο, πολύ λίγα ξέρουμε για την ανταπόκριση που βρήκαν εκ μέρους όσων δεν ανήκαν στην ανώτερη τάξη των μορφωμένων ανδρών. Είχαν οι γυναίκες συνειδητοποιήσει την αντίληψη πως ήταν αδύναμα και κατώτερα όντα; Αποτελούσαν αυτοί οι ισχυρισμοί απλές «εθιμοτυπίες», πράγματα τα οποία οι άνθρωποι αισθάνονταν πως έπρεπε να διατηρήσουν στο δημόσιο βίο, πέρα απ' ό,τι κι αν γνώριζαν στην πραγματικότητα για τις ικανές γυναίκες; Πόσοι άνθρωποι ενδιαφέρονταν σοβαρά για το κατά πόσον οι γυναίκες είχαν την ίδια αντιληπτική ικανότητα με τους άνδρες, ή κατά πόσο δημιουργήθηκαν, όπως και οι άνδρες, κατ' εικόνα Θεού;

5.1. Κατώτερότητα

Οι φυσικές διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα στον άνδρα και στη γυναίκα μπορούσαν να εξηγηθούν από τη συγγενή αδυνα-

μία και ψυχρότητα του θηλυκού. Αυτή η αδυναμία και η ψυχρότητα έβρισκε την πρακτική της εφαρμογή στην αναπαραγωγή και οπωσδήποτε αποτελούσε απόδειξη της γυναικείας κατωτερότητας. Αλλά τα ανθρώπινα όντα, όπως πίστευαν, δεν είναι μόνο σώμα αλλά και ψυχή: η ψυχή είναι η έλλογη δύναμη, η οποία διαφοροποιεί τους ανθρώπους από τα άλλα έμβια όντα. Μας καθιστά ικανούς όχι μόνο να σκεφτούμε, να αντιληφθούμε τον κόσμο, αλλά και να καταλαβαίνουμε ποιο είναι το καλό και να το πράττουμε απερίσπαστοι από άλλες επιθυμίες. Ο Θεός είναι καθαρός λόγος και καθαρή αγαθότητα: όσο περισσότερο είναι αφοσιωμένη η ανθρώπινη ψυχή στη σοφία και όσο περισσότερο είναι απερίσπαστη από το σώμα, τόσο εγγύτερα στο Θεό βρίσκεται το ανθρώπινο ον.

Αυτή η αντίληψη ήταν κοινή τόσο σε χριστιανούς όσο και σε μη χριστιανούς φιλοσόφους, με τη διαφορά ότι οι χριστιανοί αναγνώριζαν μια βαθιά σοφία στον άνθρωπο που, σύμφωνα με τα ανθρώπινα μέτρα ήταν εντελώς απαίδευτος, αλλά του οποίου η ζωή μέσα στην προσευχή και την απάρνηση του κόσμου τον καθιστούσε ικανό να αισθάνεται το Θεό. (Μερικοί από τους Πατέρες της Ερήμου, για παράδειγμα, ήταν αγράμματοι, ή δεν είχαν την απαιτούμενη γνώση των ελληνικών ή των λατινικών που θα τους συνέδεε με τον πολιτισμό των θαυμαστών τους: E. A. Clark 1986:198). Διεξάγονταν κι άλλες συζητήσεις, για την αθανασία της ψυχής, για τη μετεμψύχωση και ιδιαίτερα γι' αυτό που οι χριστιανοί ονομάζουν χάρη. Μπορεί η ψυχή, ύστερα από σκληρή μελέτη και άσκηση στην αυτοπειθαρχία, να πλησιάσει με τις δικές της δυνάμεις το Θεό, ή πρέπει να υποθέσουμε ότι ο Θεός προσφέρει ο ίδιος τη βοήθειά του γι' αυτό της το πλησίασμα; Κοντά σ' αυτό υπάρχει και το πρόβλημα αν η ψυχή της γυναίκας είναι, όπως και το σώμα της, ασθενέστερη από εκείνη του άνδρα και λιγότερο ικανή για πνευματικά και ηθικά επιτεύγματα.

Ο Αριστοτέλης θεωρούσε πως είναι. Το γυναικείο σώμα διαφέρει από τον ανδρικό γιατί έχει χαμηλότερο επίπεδο ζωτικής θερμότητας. Αυτό θα πρέπει να επηρεάζει τη γυναικεία αντιληπτική ικανότητα, η οποία ποτέ δε φθάνει σε πλήρη ανάπτυξη στο γυναικείο φύλο, και εν πάση περιπτώσει το καταμνησιακό

αίμα δεν είναι πάντοτε επαρκώς θερμό ώστε να γίνει σπέρμα. Από τις γυναίκες δεν μπορούμε, συνεπώς, να προσδοκούμε είτε να συναγωνιστούν τη διανοητική ικανότητα των ανδρών είτε να ελέγχουν με τη λογική τους πλήρως την επιθυμία: χρειάζονται εξωτερική καθοδήγηση και χαλιναγώγηση για να ξεφύγουν από τα διάφορα προβλήματα. Αυτή ήταν μια καθησυχαστική επιστημονική ερμηνεία των κοινών προκαταλήψεων, οι οποίες ήταν πολύ διαδεδομένες ανάμεσα στους ανθρώπους που δεν είχαν ακούσει ποτέ τον Αριστοτέλη.

Οι Πλατωνικοί και οι Στωικοί διαφωνούσαν: υποστήριζαν ότι οι γυναίκες έχουν την ικανότητα να αναδειχθούν σε διάφορα επίπεδα, και παρόλο που η γυναίκα είναι προφανώς κατώτερη, εντούτοις και οι άνδρες και οι γυναίκες μετέχουν στην κοινή ανθρώπινη φύση και στοχεύουν στην κατάκτηση μιας κοινής αρετής. Συνεπώς η ψυχή των γυναικών δεν είναι και τόσο κατώτερη από την ψυχή των ανδρών, και, αν εκπαιδευθεί καταλλήλως, έχει την ίδια ικανότητα να εκδηλώσει την αρετή. Χριστιανική ομοφωνία (Waszink 1947: 420) επικρατούσε στο ότι η ψυχή δεν έχει φύλο. Οι χριστιανοί πίστευαν ότι ο Θεός έπλασε τα ανθρώπινα όντα κατ' εικόνα Του — επομένως ο Θεός δεν περιορίζεται από τις ανθρώπινες κατηγορίες, συμπεριλαμβανομένων των κατηγοριών αρσενικού και θηλυκού. Αν η γυναίκα, όπως και ο άνδρας, δημιουργήθηκε κατ' εικόνα Θεού, τότε η γυναίκα πρέπει να έχει έλλογη ψυχή η οποία αποτελεί και τη θεοειδέστερη πλευρά των ανθρώπων, οπότε και η φυσική αδυναμία της γυναίκας δεν αποτελεί δικαιολογία για ηθικά παραπτώματα. Το σημείο αυτό τονίζεται ιδιαίτερα σε μια ομιλία, πιθανόν του Βασιλείου Καισαρείας, σχετική με το βιβλίο της Γενέσεως (Horowitz 1979:195) η άποψη αυτή ενισχύεται και σε άλλα γραπτά του Βασιλείου, του Γρηγορίου του Ναζιανζηνού και του Γρηγορίου Νύσσης (Gould 1990).

Όμως μερικοί χριστιανοί φιλόσοφοι συζητούσαν ένα επιπλέον πρόβλημα. Το εδάφιο της Γενέσεως 1:26-7, στην ελληνική ή στη λατινική μετάφραση, δηλώνει ότι ο Θεός δημιούργησε τον άνθρωπο ή *homo* κατ' εικόνα Του: ο Θεός δημιούργησε το αρσενικό και το θηλυκό. Τόσο η λέξη *άνθρωπος* όσο και η λέξη *homo* σημαίνουν ανθρώπινη ύπαρξη. Τα ελληνικά και τα λατινικά έχουν

άλλη λέξη (*ανήρ* και *vir*) για να δηλώσουν την αρσενική ανθρώπινη ύπαρξη, και δεν επιτρέπουν να εμφιλοχωρήσει η σύγχυση που δημιουργείται από την αγγλική χρήση της λέξεως *man* που είναι κοινή τόσο για τον «άνδρα» όσο και για τον «άνθρωπο»¹. Ο Βασίλειος (Ομιλία 10 εις την Εξαήμερον, PG 30.33) μπήκε στον κόπο να αντικρούσει πιθανή ένσταση που θα πρόβαλαν οι γυναίκες, ότι δηλαδή, αφού το ελληνικό κείμενο χρησιμοποιεί το αρσενικό άρθρο στη λέξη άνθρωπος, εννοούνται μόνο τα αρσενικά ανθρώπινα όντα: η Γραφή, λέει, αποκλείει αυτό το λάθος προσθέτοντας «άρσεν και θήλυ εποίησεν αυτούς». Αλλά, αν ο Θεός δεν έχει φύλο, γιατί υπάρχουν δύο φύλα του κατ' εικόνα Θεού πλασθέντος ανθρώπινου όντος;

Ο Γρηγόριος Νύσσης (Περί κατασκευής του ανθρώπου 16-17, PG 44.182; Floeri 1953) έκανε μια έξυπνη πρόταση, ότι δηλ. το εδάφιο 1:27 της Γενέσεως περιγράφει στην πραγματικότητα μια διπλή δημιουργία. Οι άνθρωποι αποτελούνται από θεία και ζωική φύση: το θείο στοιχείο είναι η έλλογη ψυχή, την οποία πρώτη δημιούργησε ο Θεός κατ' εικόνα Του, χωρίς διάκριση αρσενικού και θηλυκού. Έτσι είναι δυνατόν να πούμε ότι εν Χριστώ, ο οποίος είναι το πρωτότυπο της εικόνας του Θεού, δεν υπάρχει ούτε αρσενικό ούτε θηλυκό (Γαλ. 3:28). Η διάκριση μεταξύ αρσενικής και θηλυκής ζωικής φύσεως, στο δεύτερο μισό της σχετικής παραγράφου της Βίβλου είναι η πρόνοια του Θεού για την αναπαραγωγή, αφού ο Θεός προγνώριζε ότι τα ανθρώπινα όντα θα έπεφταν στην αμαρτία: έχοντας λοιπόν εξαιτίας της αμαρτίας απομακρυνθεί από το Θεό, θα ήταν ανίκανα να πολλαπλασιασθούν όπως οι άγγελοι, αφού ούτε θα επεδίωκαν τη γαμική σχέση, ούτε θα ενέδιδαν σ' αυτήν. Απ' αυτή την ομάδα επιχειρημάτων (Gould 1990:6) προκύπτει ότι οι γυναίκες δεν χρειάζεται να υπερθούν ή να αρνηθούν τη θηλυκότητά τους.

Μια απλούστερη λύση ήταν να διαβαστεί το εδάφιο 1:26-7 της Γενέσεως υπό το φως του 2:17-25, το οποίο περιγράφει τη

1. Αυτή η χρήση, δυστυχώς, διασώζεται: έπρεπε να αποτελεί αρχαϊσμό. Αυτό που οφείλουμε να πούμε σχετικά μ' αυτό είναι πως (όπως και το να αναφερόμαστε στο Θεό με την αντωνυμία «αυτός») αποδίδει τον ανδροκεντρικό των πατερικών κειμένων.

δημιουργία της Εύας από το πλευρό του Αδάμ. Η σύγχρονη φεμινιστική εξήγηση τονίζει ότι, στο Εβραϊκό κείμενο, Αδάμ σημαίνει ανθρώπινη ύπαρξη που δημιουργήθηκε από το Θεό: δεν υπάρχει αρσενικός Αδάμ μέχρι τη στιγμή που ο «Αδάμ» χωρίζεται σε αρσενικό Αδάμ και θηλυκή Εύα. Αλλά, ακόμα και με την επισήμανση αυτή, το αρσενικό ανθρώπινο ον είναι εκείνο που φέρει το όνομα της αρχικής δημιουργίας. Οι πατερικοί συγγραφείς το έβρισκαν φυσικό να θεωρούν δεδομένο ότι πρώτη μορφή του ανθρώπινου όντος ήταν ο άνδρας, όπως ακριβώς έβρισκαν φυσικό να μιλούν για το Θεό χρησιμοποιώντας το αρσενικό γένος, ακόμα κι όταν επιβεβαίωναν ότι ο Θεός δεν περιορίζεται από τις ανθρώπινες κατηγορίες. Έτσι, μοιλονότι η Εύα ήταν σάρκα από τη σάρκα του Αδάμ, ίδιο είδος δημιουργήματος (Θεοδώρητου, Ερωτήματα πάνω στη Γένεση 30, PG 80.127), που έχει έλλογη ψυχή όπως κι αυτός, και μοιλονότι ο Αδάμ ήταν ατελής χωρίς την Εύα, η γυναίκα αποτελούσε μια υποδεέστερη δημιουργία που πλάστηκε προς όφελος του άνδρα. Αυτό διευκόλυνε τα πράγματα για να ερμηνεύσουν τον ισχυρισμό του Παύλου (κατά τη διάρκεια των προσπαθειών του να πείσει τις γυναίκες της Κορίνθου ότι όφειλαν να φορούν πέπλο, Α' Κορινθ. 11:7) ότι ο άνδρας είναι εικόνα και δόξα του Θεού, όμως η γυναίκα είναι η δόξα του άνδρα. Ο Λακτάντιος, για παράδειγμα, το έβρισκε προφανώς απόλυτα τίμιο: «όταν δημιούργησε πρώτα το αρσενικό καθ' ομοίωσή Του, δημιούργησε τότε και το θηλυκό κατ' εικόνα του ανθρώπινου όντος που είχε δημιουργήσει (στα λατινικά homo), έτσι ώστε τα δύο φύλα μαζί να μπορέσουν να γεννήσουν απογόνους και να εξαπλωθούν σ' όλη τη γη (Θείοι θεσμοί 2.13.1, PL 6.319· Perrin 1981:416).

Ο Αυγουστίνος (Περί της Αγίας Τριάδος 12.7, PL 42.1003-5) δεν το έβρισκε καθόλου τίμιο: φαίνεται, λέει, πως υπάρχει εδώ μια αντίφαση μεταξύ της Γενέσεως και του Αποστόλου Παύλου σχετικά με το κατά πόσον η γυναίκα είναι δημιουργημένη κατ' εικόνα Θεού. Η λύση που δίνει είναι όμοια με εκείνη των Πλατωνικών και των Στωικών: η γυναίκα θεωρούμενη χωριστά, ως βοηθός (Γεν. 2:8), δεν έχει δημιουργηθεί κατ' εικόνα Θεού, ενώ αντιθέτως η γυναίκα θεωρούμενη μαζί με τον άνδρα, ή ο άνδρας θεωρούμενος χωριστά, έχει δημιουργηθεί κατ' εικό-

να Θεού. Ο Αυγουστίνος επιχειρεί μια παρομοίωση του ανθρώπινου όντος με τον ανθρώπινο νου, ο οποίος είναι κατ' εικόνα Θεού όταν στοχάζεται την αλήθεια. Όταν ένα μέρος αυτού συλλογίζεται την αλήθεια και ένα άλλο μέρος του περιπατάει από τις κοσμικές μέριμνες, είναι εικόνα του Θεού μόνο κατά το μέρος εκείνο το οποίο συλλογίζεται την αλήθεια. Η σωματική κάλυψη της γυναίκας διά του πέπλου, ως μη ούσης κατ' εικόνα Θεού, αντιπροσωπεύει το μέρος του νου το οποίο στρέφεται στα κοσμικά πράγματα — μολονότι φυσικά οι γυναίκες μπορούν να στοχάζονται τις αιώνιες αλήθειες όπως ακριβώς και οι άνδρες. Υπάρχει μια παρόμοια ιδέα στις *Εξομολογήσεις*, καθώς ο Αυγουστίνος στοχάζεται τις δόξες της δημιουργίας:

Όπως ακριβώς στην ανθρώπινη ψυχή υπάρχει ένα μέρος το οποίο κυβερνά παίρνοντας τις αποφάσεις, και ένα άλλο το οποίο είναι υποδεέστερο και υπακούει, έτσι και η γυναίκα βρίσκεται σ' αυτή τη σωματική σχέση με τον άνδρα: έχει την ίδια φύση όσον αφορά στην ικανότητά της να σκέφτεται λογικά, αλλά σωματικά το φύλο της υποτάσσεται στο ανδρικό φύλο, όπως ακριβώς η ώθηση για δράση υποτάσσεται στη διάνοια, για να λάβει απ' αυτήν τη γνώση και να ενεργήσει σωστά.

(*Εξομολογήσεις* 13.22, PL 32.866).

Συνεπώς η ερμηνεία της Γενέσεως ενίσχυσε την κοινή αντίληψη: οι γυναίκες έχουν έλλογη ψυχή όπως και οι άνδρες, όμως συνδέονται εκ φύσεως με την αδυναμία, το παράλογο και τη ζωώδη πλευρά του ανθρώπινου όντος περισσότερο απ' ό,τι οι άνδρες. Ένα παράδειγμα μεταξύ άλλων είναι η αλληγορική ερμηνεία του Ωριγένη (*Ομιλίες επί της Εξόδου*, 2, PG 12.305) σχετικά με την εντολή του Φαραώ προς τις μαμές των Ισραηλιτών να σκοτώνουν τα αρσενικά βρέφη και να αφήνουν να ζουν τα θηλυκά. «Συχνά έχω δείξει, στη συζήτηση, ότι η γυναίκα συμβολίζει τη σάρκα και τις σαρκικές επιθυμίες (στο βιβλικό κείμενο) ο άνδρας είναι η λογική εγρήγορση και ο νους που διανοείται». Γι' αυτό το λόγο η εντολή του Φαραώ συμβολίζει την επιθυμία να καταστρέψει τη λογική ψυχή και να αφήσει τη σάρκα να θριαμβεύσει. Δυστυχώς, και η ελληνική λέξη «επιθυμία» και η λατινική (*cupido*) είναι θηλυκά ουσιαστικά: όπως

συμβαίνει και με τις ονομασίες πολλών συγκεκριμένων επιθυμιών: ήταν πολύ εύκολο να τα προσωποποιήσουν ως σαγηνευτικά θηλυκά. Έτσι φαίνεται καθαρά ότι ο άνδρας είναι το πρότυπο και προγενέστερο δημιουργήμα του Θεού, και πως το γεγονός ότι η γυναίκα πλάστηκε ως βοηθός του άνδρα, επιβάλλει να υποτάσσεται σ' αυτόν. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος έχει έτσι τη δυνατότητα (*Ομιλία 8*, εις την Γένεσιν 1, PG 53.72) να απορρίψει οποιαδήποτε υπόθεση πως «εικόνα» μπορεί να σημαίνει «σωματική μορφή»: αυτό θα σήμαινε ότι ο Θεός είναι ένα υποτέλες ον, μια γυναίκα, πράγμα που είναι αδύνατον. (Η φεμινιστική εξήγηση αντιστρέφει το επιχείρημα: αφού η εβραϊκή λέξη *ezer*, που μεταφράστηκε «βοήθεια», ισχύει επίσης και για το Θεό, δεν μπορεί να σημαίνει υποταγή). Ο Αυγουστίνος διευκρινίζει την έννοια της φυσικής υποταγής (σε αντιδιαστολή προς τις κοινωνικές ιεραρχίες ενός πεπτωκότος κόσμου) με τα παραδείγματα του σωματικού προς το πνευματικό, του γήινου προς το ουράνιο, του θηλυκού προς το αρσενικό, του παραλόγου προς το λογικό, του λιγότερο αξιού προς το ευγενέστερο, του περισσότερο περιορισμένου προς το περισσότερο περιεκτικό (*Ερμηνεία εις την Γένεσιν 8. 23*, PL 34.390).

Γιατί, λοιπόν, δημιουργήθηκε αυτό το κατώτερο είδος ανθρώπου; Η προφανής απάντηση είναι ότι οι γυναίκες είναι διαφορετικά από τους άνδρες πλασμένες έτσι ώστε να μπορεί να εξασφαλιστεί η αναπαραγωγή. Αυτό που θα μπορούσε να τονιστεί εδώ είναι ότι, στην πραγματικότητα, μια γυναίκα είναι ένας άνδρας με εσωτερικά και όχι εξωτερικά όργανα αναπαραγωγής. Αντί τούτου βλέπουμε να υποστηρίζεται ότι ο μοναδικός λόγος ύπαρξης των γυναικών είναι αποκλειστικά η αναπαραγωγή. Ο Αυγουστίνος εξετάζει το θέμα στην *Ερμηνεία της Γενέσεως* (9.5, PL 34.396): τι εννοεί λέγοντας ότι η γυναίκα δημιουργήθηκε ως βοηθός του άνδρα (*Γέν. 2:18*); Αν ο Αδάμ ήθελε βοηθό για να καλλιεργήσει την Εδέμ, ένας άλλος άνδρας θα ήταν δυνατότερος από την αδύναμη γι' αυτές τις δουλειές γυναίκα: αν ένιωθε μόνος, ένας άλλος άνδρας μπορεί να ήταν καλύτερη συντροφιά. Μήπως το πρόβλημα ήταν ότι ένας άλλος άνδρας θα αρνιόταν να αναγνωρίσει την ηγεσία του Αδάμ; Ωστόσο θα γνώριζε πως είχε δημιουργηθεί δεύτερος. Η μοναδική βοήθεια που η

γυναίκα θα μπορούσε να προσφέρει καλύτερα από έναν άλλον άνδρα έγκειται στην αναπαραγωγή. Εν τούτοις, ο Αυγουστίνος αποφάνθηκε (Πολιτεία του Θεού 22.17, PL 41.778), ότι οι γυναίκες δεν θα γίνουν στην ανάσταση άνδρες (όπως μερικοί συμπέραναν από την Εφεσ. 4:13), γιατί ο Θεός έχει δημιουργήσει δύο φύλα.

Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος μπόρεσε μολαταύτα να προβάλλει μια ένσταση σχετικά με την παρθενία (Περί παρθενίας 14, PG 48.543): αν δεν υπάρχει γάμος και τεκνοποιία, ποια είναι η χρησιμότητα των γυναικών; Όταν παρακινεί τους άνδρες να ζήσουν εν παρθενία (αυτόθι, 46-7, PG 48.567), δηλώνει ότι οι γυναίκες είναι περισσότερο εμπόδιο παρά βοήθεια, εκτός από το σημείο εκείνο που αφορά στη ρύθμιση της παρούσης ζωής, δηλαδή την τεκνοποιία και την ερωτική επιθυμία — και φυσικά, (κεφ. 47), εκτός από το ενδεχόμενο να αποτελούν όντως μια πνευματική βοήθεια. Όταν καταφέρεται εναντίον του δευτέρου γάμου των χηρών (Περί του δευτέρου γάμου 4, PG 48. 615) ακολουθεί διαφορετική γραμμή: πολλές χήρες είναι απόλυτα ικανές (όπως ήταν η ίδια η μητέρα του), και ο Θεός είπε «ποιήσωμεν βοηθόν αυτού» για να κάνει τον άνδρα να σταματήσει να φέρεται αλαζονικά και να φαντάζεται ότι θα μπορούσε να τα καταφέρει όλα μόνος του.

Η διαφοροποίηση του φύλου λοιπόν, έγινε για την αναπαραγωγή. Στην Πολιτεία του Θεού (14.21-4, PL 41.428-32) ο Αυγουστίνος φαντάζεται με τι θα έμοιαζε η αναπαραγωγή, αν οι άνθρωποι δεν είχαν παρακούσει το Θεό και δεν είχαν υποταχθεί στον ερωτικό πόθο: οραματίζεται μια συνειδητή επιλογή τεκνοποίησης, στην οποία θα υπάκουαν τα γεννητικά όργανα, χωρίς την παράλυση του λογικού που προκαλεί ο οργασμός και χωρίς βλάβη του γυναικειού σώματος (δες παραπάνω, Παράγραφ. 3.). Είναι η αφήγηση της Πτώσεως, στο χωρίο 3 της Γενέσεως, η οποία προσθέτει την τελευταία πράξη στην ιστορία της υποταγής των γυναικών: «Εν λύπαις τέξη τέκνα και προς τον άνδρα σου η αποστροφή σου και αυτός σου κυριεύσει» (3:16): οδυνηρή γέννα, ερωτική επιθυμία παρά τους κινδύνους της τεκνοποιίας, κυριαρχία του άνδρα, είναι η τιμωρία της Εύας γιατί άκουσε το Σατανά και έδωσε στον Αδάμ την κακή συμβουλή.

Οι «επί της Γενέσεως Ομιλίες» του Ιωάννου του Χρυσόστομου αποτελούν μια ιδιαίτερα αποκαλυπτική σειρά στοχασμών πάνω σ' αυτή την ιστορία. Φανταζόταν το Θεό να λέει στην Εύα, «σε δημιούργησα, στην αρχή, ισοτίμη ήταν επιθυμία Μου να έχεις ίση θέση μ' αυτόν σε όλα, και όπως εμπιστεύτηκα την κυριαρχία πάνω σ' όλα τα πράγματα στον άνδρα, το ίδιο έκανα και με σένα» (Ομιλία 17 επί της Γενέσεως 3, PG 53.144). Η Εύα δημιουργήθηκε υποταγμένη στον Αδάμ αλλά όμοια μ' αυτόν σε όλα: ολοκληρωμένη και τέλεια, λογική, ικανή να προσφέρει βοήθεια. Έχασε τα πλεονεκτήματά της με χαρακτηριστικά γυναικείο τρόπο. Δεν είχε δουλειά να μιλά με ένα φίδι (που ήταν, εν πάση περιπτώσει, ένας από τους υπηρέτες της, αφού ο Θεός έδωσε στον άνθρωπο την εξουσία επί της γης) όταν θα μπορούσε να είχε μιλήσει στον ίδιο τον άνδρα της; και ο Σατανάς την πλησίασε γιατί είναι πάντοτε ευκολότερο να εξαπατήσεις μια γυναίκα. Αφού η συμβουλή της Εύας ήταν κακή, οι γυναίκες μονίμως εμποδίζονται από το να δίνουν οδηγίες: παραιτήσου από την καρέκλα του καθηγητή!, φαίνεται να είναι η εντολή του προς όλες. Ωστόσο, ακόμα και στην τιμωρία διακρίνεται το έλεος του Θεού. Είναι στην πραγματικότητα καλύτερα για τις γυναίκες να τις έχουν υπό έλεγχο, όπως ακριβώς είναι καλύτερα για ένα άλογο να έχει χαλινάρι, παρά να είναι ελεύθερο και να πέσει σε κανένα γκρεμό. Οι γυναίκες υποφέρουν στην εγκυμοσύνη και στη γέννα, αλλά δοκιμάζουν μεγάλη χαρά με τη γέννηση ενός παιδιού: λησμονούν τον πόνο και είναι πρόθυμες να περάσουν ξανά την ίδια δοκιμασία. Ακόμα και η εξουσία των συζύγων τους μπορεί να είναι ευχάριστη γι' αυτές: αν και, συλλογίζεται ο Χρυσόστομος, η ανδρική αρχηγία δεν λειτουργεί πάντοτε σε απόλυτη συμφωνία με το σχέδιο του Θεού. Όπως γνώριζε και το ακροατήριό του, δεν είχαν επιτύχει όλοι οι άνδρες σε ό,τι αφορά τον έλεγχο των γυναικών τους.²

2. Δες E. A. Clark 1979: κεφ. 1 για την εξέλιξη αυτής της προσεγγίσεως; Pagels 1988 για μια εκτενή αντίθεση του Ιωάννη του Χρυσόστομου και του Αυγουστίνου.

5.2. Η κληρονομία της Εύας

Μια χριστιανή γυναίκα είχε την επιλογή να αρνηθεί τον καθορισμένο ρόλο που έθετε γι' αυτήν η κοινωνία και η Γραφή. Μπορούσε να υποστηρίξει ότι η υπακοή της Μαρίας στο Θεό είχε εξαγοράσει την παρακοή της Εύας: ότι ο Χριστός είχε λυτρώσει όλα τα τέκνα του Θεού από τη δουλεία στην αμαρτία και ότι και η ίδια ήταν βαπτισμένη χριστιανή που δεχόταν τη βοήθεια του Χριστού για να αντισταθεί στην αμαρτία. Η φυσική της αδυναμία μπορούσε να υπερπηδηθεί και διέθετε την ηθική και την πνευματική δύναμη να τα καταφέρει χωρίς την υποστήριξη ενός συζύγου: μπορούσε να αντισταθεί στην επιθυμία και να αρνηθεί να γεννήσει παιδιά μέσα σε πόνους: θα επέλεγε την εκλεκτή μερίδα αφιερώνοντας τη ζωή της στο Θεό, ως νύμφη του Χριστού, ως μια αγνή χήρα, ή ακόμα (με τη συγκατάθεση του συζύγου της) και σε έναν χωρίς σωματική συνάφεια γάμο.

Έτσι μια χριστιανή γυναίκα μπορούσε να αξιώσει το σεβασμό απορρίπτοντας τις απαιτήσεις της οικογένειας, αφιερώνοντας τον εαυτό της στη μελέτη της θεολογίας, ακόμα και ταξιδεύοντας για προσκύνημα σε ιερούς τόπους και σε σκηνώματα μαρτύρων και αγίων ασκητών, κινούμενη ανάμεσα σε ανθρώπους από τους οποίους συνήθως θα κρατούσε την επιβαλλόμενη απόσταση, πάνω στη ράχη κάποιου μουλαριού και με συνοδεία (Brown 1981:43-4), αν πράγματι ήταν έτοιμη να κάνει δημόσιες εμφανίσεις: η νομοθεσία του Ιουστινιανού έχει προβλέψει σχετικά για τις γυναίκες εκείνες που δεν ήταν συνηθισμένες σε οποιαδήποτε δημόσια εμφάνιση (Beaucamp 1990:137-8). Ο Γρηγόριος Νύσσης προειδοποιούσε την εξ αγαθής προθέσεως προσκυνήτρια για τους κινδύνους και τις ταλαιπωρίες του ταξιδιού (Hunt 1982:70-1). Τα πράγματα ήταν, φυσικά, πολύ ευκολότερα αν είχε κάποιες γνωριμίες: οι προσκυνήτριες Μελάνη η πρεσβυτέρα, Παύλα, Σύλβια και Ποιμενία (και πιθανώς η Εγερία, η οποία έμεινε για κάποιο διάστημα στην Κωνσταντινούπολη) είχαν φίλους αυλικούς καθώς και επισκόπους (Hunt 1982:76-82, 159-56). Ίσως μόνο ο επίσκοπος Αττικός, κηρύττωντας στην Κωνσταντινούπολη παρουσία της Πουλχερίας, της αδελφής του Θεοδοσίου, μπορούσε να φτάσει στο σημείο να

δηλώσει ότι: «μέσω της Μαρίας» όλες οι γυναίκες είναι ευλογημένες: η γυναίκα δεν μπορεί πια να θεωρείται καταραμένη, γιατί η αξία αυτού του φύλου ξεπερνά στη δόξα ακόμα και τους αγγέλους. Τώρα η Εύα θεραπεύθηκε...» (Holum 1982:141) και συνέχισε, προλαμβάνοντας το φεμινισμό της δεκαετίας του 1970, — να απαριθμεί τις θαυμαστές γυναίκες που μπορεί κανείς να βρει στη Βίβλο. Ο Αμβρόσιος (Περί των χηρών 9.51, PL 16.263) χρησιμοποιεί επίσης βιβλικές ηρωίδες για να αποδείξει ότι οι γυναίκες δεν μπορούν να επικαλούνται τη φύση τους ως δικαιολογία, ούτε οι χήρες να προβάλλουν ως δικαιολογία την αδυναμία του φύλου τους και την ανάγκη τους να υποστηριχθούν από ένα σύζυγο.

Οι κοινωνικές πιέσεις παρέμεναν. Η παρθενία (Averil Cameron 1989) ήταν απελευθέρωση από τις απαιτήσεις της κοινωνίας, αλλά επίσης και έλεγχος των επιθυμιών που μπορεί να εμφανισθούν σε μια άγαμη γυναίκα ή σε εκείνους τους οποίους συναναστρέφεται. Μια ομιλία του τετάρτου αιώνας για την παρθενία, η οποία απευθυνόταν στον πατέρα μιας οικογένειας, φτάνει ως το σημείο να τον προτρέπει να κρατήσει τη «φυλακισμένη» του ασφαλή από τους κινδύνους των αγρυπνιών, των συνάξεων και των κηδειών.³ Όπως έχουμε δει, από τις γυναίκες ασκήτριες περίμεναν να ακολουθήσουν το πρότυπο της σεμνής σπτικής ζωής, επιτρέποντάς τους να διακινδυνεύουν μόνο εκ του ασφαλούς, γι' αυτό και η εμφάνισή τους και η συμπεριφορά τους αποτελούσε απόρριψη κάθε επιθυμίας. Η υπακοή της Μαρίας είχε αναίρει την παρακοή της Εύας (Graef 1966), όμως αυτό δεν σήμαινε ότι οι θυγατέρες της Εύας μπορούσαν τώρα να θεωρούν τον εαυτό τους απαλλαγμένο από τις γυναικείες αδυναμίες, ή ότι μπορούσαν να γεννήσουν παιδιά χωρίς πόνο. Η Μαρία είχε πει ότι όφειλε, ανταποκρινόμενη στη βούληση του Θεού, ενώ αντιθέτως η Εύα είχε συγκατατεθεί στο κακό: αλλ' αυτό δεν σημαίνει ότι οι χριστιανές γυναίκες μπορούσαν τώρα να δίνουν δημόσια εντολές ή να ασκούν αρχηγία. Ο Απόστολος

3. Το κείμενο στον de Mendieta 1953, μετ. Teresa M. Shaw στον Wimbush 1990:33-44.

Παύλος είχε πει «γυναϊκή δε διδάσκειν ουκ επιτρέπω» (Α΄ Τιμόθ. 2:12) και η διδασκαλία ήταν αποδεκτή μόνο κατ' ιδίαν και με τον ανάλογο σεβασμό στους καλούς τρόπους, συμπεριλαμβανομένης και της υπακοής προς τους άνδρες (Nürnberg 1988:66-73).

Όταν η πολυμαθής Μαρκέλλα απαντούσε σε ερωτήματα που χρειάζονταν εξηγήσεις, αναφέρει επιδοκιμαστικά ο Ιερώνυμος, βασιζόταν με εμπιστοσύνη στον ίδιο τον Ιερώνυμο ή κάποιον άλλον άνδρα «για να μη φανεί πως αδικεί το ανδρικό φύλο, ή, μερικές φορές, ακόμη και τους ιερείς» (Επιστολή 127.7, PL 22.1091). Υπάρχει μια ενδιαφέρουσα διάσταση ανάμεσα στην ελληνική και τη λατινική εκδοχή του Βίου της Μελάνης (E. A. Clark 1984:22-3) σχετικά με την εκ μέρους της αμφισβήτηση του Νεστοριανισμού στην Κωνσταντινούπολη. Στη λατινική, συμβουλεύει τις αριστοκράτισσες γυναίκες να επιδείξουν σταθερότητα χαρακτηριστική στην ελληνική, το ακροατήριό της περιλαμβάνει μορφωμένους άνδρες. Όμως οι κατ' ιδίαν συζητήσεις με μια διακεκριμένη χριστιανή γυναίκα δεν συνιστούσαν κήρυγμα. Εξακολουθούσε να είναι έργο του άνδρα να βγαίνει έξω και να διδάσκει το λόγο του Θεού, επειδή οι γυναίκες διαθέτουν λιγότερη αποφασιστικότητα να κηρύττουν το λόγο και είναι πολύ πιο αδύναμες να ακολουθήσουν τις επιταγές του (Αμβρόσιος, Εξήγηση του κατά Λουκάν Ευαγγελίου 10.157, PL 15.1937). Οι γυναίκες έπαιξαν ηγετικό ρόλο σε πολλά θεολογικά κινήματα τα οποία κατέληξαν να θεωρούνται αιρετικά (Van Dam 1985: 74-7, 100-1. E. A. Clark 1986: 33-7). Αυτή καθαυτή η θέση τους μέσα σε κάθε τέτοιο κίνημα παρείχε πρόσφορο έδαφος στους αντιπάλους του να επιτεθούν και να το αποδοκιμάζουν με το επιχείρημα ότι οι γυναίκες είναι εκ φύσεως περισσότερο εύπιστες από τους άνδρες, και ως εκ τούτου είναι εντελώς ακατάλληλες να κατέχουν αξιώματα. Αφού η Μαρία δεν βάπτιζε ούτε ασκούσε ιεροσύνη, δεν ήταν σε καμιά περίπτωση σωστό να κάνουν κάτι τέτοιο οι άλλες γυναίκες (Επιφάνιος, Πανάριον των αιρέσεων 79, PG 42.743: ένα επιχείρημα το οποίο έχει επιδιώσει μέχρι σήμερα). Η ίδια η Μαρία έγινε παράδειγμα πτωχείας και σεμνότητας (J. Vogt 1974: 163-8) ακόμα κι όταν πόλεις επικαλούνταν την προστασία της ως βασίλισσας του ου-

ρανού (Averil Cameron 1978, 1979, 1991). Μόνο ο Διάβολος μπορούσε να εμπνεύσει σε δύο μοναχούς το όραμα της Παναγίας ένθρονης και περικυκλωμένης από αγγέλους που ζητούσαν να τη λατρέψουν ιερατικά, αφού πρώτα τους χειροτονούσε ιερείς. Όταν το όραμα χάθηκε, το κορίτσι που καθόταν στο θρόνο αποδείχτηκε πως ήταν μια απ' αυτές που περίμεναν εξορκισμό (Harvey 1990:119).

Οι χριστιανοί διδάσκαλοι συμφωνούσαν με τους μη χριστιανούς ότι μια γυναίκα μπορεί να επιδείξει τόλμη, αρετή της οποίας το ουσιαστικό στα ελληνικά και στα λατινικά σημαίνει «ανδρεία» (virtus) αλλά θα έπρεπε να δώσει μοναχική της τη μάχη ενάντια στην αμαρτία, μέσα στην ησυχία του δωματίου της, και όχι να επιχειρεί ανάρμοστη διείσδυση στη δημόσια ζωή (Ιωάννου Χρυσόστομου προς Ολυμπιάδα: Επιστολή 6, PG 52.599). Και μια γυναίκα που είχε θριαμβεύσει πάνω στη γυναικεία αδυναμία εγκωμιαζόταν —όπως έγινε με την Ολυμπιάδα και με πολλές άλλες— όχι γιατί υπήρξε μια γενναία γυναίκα, αλλά γιατί φανέρωσε ανδρικό φρόνημα. Η αμμά Σάρα, μια από τις πολύ λίγες «μητέρες της ερήμου», ζούσε μόνη κοντά στο Νείλο εξήντα χρόνια, και δεν επέτρεψε ποτέ στον εαυτό της ούτε καν να κοιτάξει το ποτάμι: δεκατρία χρόνια πάλεψε με τους πειρασμούς της σάρκας. Δύο μοναχοί αποφάσισαν να την ταπεινώσουν: «Πρόσεχε να μην υπερηφανευθείς σκεφτόμενη: να που οι αναχωρητές έρχονται να με δουν, εμένα μια απλή γυναίκα!» Απάντησε: «Σύμφωνα με τη φύση μου είμαι γυναίκα, όχι όμως και σύμφωνα με τις σκέψεις μου... είμαι άνδρας και εσείς είστε γυναίκες» (Ward 1975:193).*

* Το χωρίο έχει ως εξής: «Άλλοτε ήλθον δύο γέροντες, μεγάλοι αναχωρηταί εκ των μερών του Πηλουσίου, προς την αμμάν Σάρραν. Και πλησιάσαντες, έλεγον προς αλληλους «ταπεινώσωμεν τη γραϊδι ταύτη». Και εισελθόντες, προσαγορεύσαντες, έφησαν αυτή: «βλέπε μη επαρθή ο λογισμός σου και είπης, «ιδού οι αναχωρηταί έρχονται προς με, γυναίκα ούσαν». Και αυτή απεκριθη αυτοίς «τη μεν φύσει ειμι γυνή, αλλ' ου τω λογισμώ». Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τη ζωή και την δράση των αμμάδων της ερήμου βλέπε την έκδοση ΝΕΟΝ ΜΗΤΕΡΙΚΟΝ του Π. Β. Πάσχου των εκδόσεων ΑΚΡΙΤΑΣ. (Σ.ε.Μ.).

Υπάρχει η συχνά επαναλαμβανόμενη ιστορία της γυναίκας ασκήτριας που, έχοντας αποκτήσει μια ανδροπρέπεια μέσω της νηστείας και καλυμμένη κάτω από το μοναχικό σχήμα, εισέρχεται σε μια κοινότητα μοναχών ή ζει ως άνδρας ερημίτης· λέει ότι είναι ευνούχος για να εξηγήσει γιατί δεν είχε ανάγκη να ξυρισθεί και αποκαλύπτεται μόνο όταν ετοιμάζουν το σώμα της για την ταφή (Anson 1974· Patlagean 1981). Η πιο διάσημη απ' αυτούς τους «μεταμφιεσμένους» αγίους ήταν η μετανοημένη πόρνη Πελαγία (Brock and Harvey 1987). Αυτός ο τύπος αγιότητας έπαψε να είναι μια της μόδας κατά τον ένατο αιώνα, αλλά, κατά την εποχή που πλάστηκαν αυτές οι ιστορίες, η μετριοφροσύνη και η αποφασιστικότητα της αγίας έκανε τη συμπεριφορά της μάλλον θαυμαστή παρά εξοργιστική. Εντούτοις, δεν αποτελούσε παράδειγμα που θα μπορούσαν να το ακολουθήσουν όλοι, και εν πάση περιπτώσει βρισκόταν εντός της ερήμου, μακριά από τη δημόσια θέα. Η γυναικεία φύση αυτή καθ' εαυτή εξακολουθούσε ακόμα να αποτελεί αιτία ντροπής, ακόμα κι αν η μονάστρια έβρισκε καταφύγιο στην εσώτερη έρημο μαζί με τα άγρια θηρία, μακριά από όλους τους κινδύνους που κρύβει η ανθρώπινη επαφή. Κλασική περίπτωση είναι αυτή της Μαρίας της Αιγυπτίας (Brock and Harvey 1987), την οποία τελικά βλέπει ο ιερέας Ζωσιμάς, γυμνή, μόλις και μετά θίας να μοιάζει με γυναίκα, με τα κοντά λευκά μαλλιά της σε εντυπωσιακή αντίθεση με το ηλιοκαμμένο της δέρμα. Ζητά το μανδύα του για να καλύψει την ντροπή και την αδυναμία της εννοώντας μ' αυτό πως είναι γυναίκα*. Ο αββάς Μακάριος θεράπευσε ένα πολύ άρρωστο μικρό κορίτσι, που η σάρκα του είχε καταφαγωθεί και ήταν γεμάτη σκουλήκια και δυσωδία. Την ανακούφισε λέγοντάς της ότι την ασθένειά της την είχε στείλει ο Θεός για να τη σώσει από τον κίνδυνο· και «αποκατέστησε την υγεία της, αλλά με τέτοιο τρόπο που δεν φαινόταν πια καμιά θηλυκότητα στη μορφή της και τα διακριτικά του φύλου της όργανα δεν διακρίνονταν πια, έτσι που σε όλες τις συναναστροφές της με άνδρες, ποτέ δεν

* Καλαισθηση έκδοση με παράλληλη ερμηνεία του Βίου της Αγίας Μαρίας της Αιγυπτίας υπάρχει στις εκδόσεις ΔΟΜΟΣ. (Σ.τ.Μ.).

τους έκαμε να καταλάβουν πως ήταν γυναίκα» (Ρουφίνου, Ιστορία των μοναχών της Αιγύπτου 28, PL 21.451). Η θαύμαστη Σουζάνα (Harvey 1990:124-5) ήταν η αναγνωρισμένη αρχηγός μιας μεικτής κοινότητας μονοφυσιτών μοναχών και μοναστριών. Είχε δώσει όρκο να έχει πάντοτε καλυμμένο το κεφάλι της να κοιτά προς τα κάτω: φοβόταν τις συνέπειες που θα προέκυπταν για τους άνδρες ή και για την ίδια, αν τους κοιτούσε κατά πρόσωπο.

5.3. Γυναίκες φιλόσοφοι

Στην πράξη, η διαφορά ανάμεσα σε μια χριστιανή και μη χριστιανή γυναίκα που επιθυμούσε να ζήσει μια ενάρετη ζωή, ήταν η επιλογή της πρώτης να απαρνηθεί το γάμο. Το μεγαλύτερο μέρος των μαρτυριών που έχουμε στη διάθεσή μας, αναφέρουν ότι η φιλόσοφος Υπατία, κόρη μαθηματικού, αρνιόταν να παντρευτεί. Κάποια (που μάλιστα σφάλλει στις ημερομηνίες) την παρουσιάζει ως παντρεμένη με το φιλόσοφο Ισίδωρο, που σύμφωνα με τον Δαμάσκιο ήταν κατά πολύ ανώτερός της, «όχι μόνο όπως ο άνδρας ξεπερνά μια γυναίκα, αλλά όπως ο πραγματικός φιλόσοφος υπερβαίνει το γεωμέτρη» (απ. 164 Zintzen). Δεν υπάρχουν άλλα παραδείγματα μη χριστιανών γυναικών που να επέλεξαν την αγαμία. Η υπέροχη Σωσιπάτρα, σύμφωνα με τον Ευνάπιο (Βίοι 469), μνήθηκε κατά τη νεότητά της στα μυστήρια των Χαλδαιών και όχι μόνο κατανοούσε την ποίηση, τη φιλοσοφία και τη ρητορική αλλά και οραματιζόταν το μέλλον και προέβλεπε εξ αποστάσεως τα γεγονότα. Αυτός ο τύπος χαρισμάτων είναι αντιπροσωπευτικός ενός «αγίου άνδρα» ή μιας αγίας γυναίκας (Fowden 1982). Η Σωσιπάτρα αποφάσισε να παντρευτεί στην κατάλληλη ηλικία, πληροφορώντας το μελλοντικό σύζυγό της ότι θα αποκτήσει τρεις γιους, που δεν θα γευθούν την κοσμική επιτυχία και δόξα. Ο γάμος της δεν ήταν απόφαση του πατέρα της. Ο ίδιος είχε εγκαταλείψει κάθε απόπειρα να ελέγξει τη ζωή της κόρης του, μολονότι πραγματικά επιθυμούσε μερικές φορές να την ακούσει να του λέει κάτι: η σιωπή ήταν κι αυτή χαρακτηριστικό της βαθυστόχαστης φιλοσόφου.

Δεν υπήρχε καμιά οργάνωση για να υποστηρίξει μια μη χριστιανή γυναίκα που επέλεγε την αγαμία, εκτός αν επρόκειτο για το σπανιότατο φαινόμενο της παρθένου ιέρειας μιας άλλης λατρείας (δες παραπάνω, Παράγραφ. 3.3). Επιπλέον, μια μη χριστιανή θα ήταν απίθανο να αποδεχθεί το χριστιανικό επιχείρημα ότι δεν υπάρχει ανάγκη να γεννηθούν περισσότερα ανθρώπινα πλάσματα. Οι χριστιανές γυναίκες, όπως και οι χριστιανοί άνδρες, θα περίμενε κανείς να σκεφτούν ότι η ανθρώπινη κοινωνία είναι πολύ ατελής και δεν θα έπρεπε να διαιωνισθεί: ήταν πολύ καλύτερο να σώσεις, διά της προσευχής και της απαρνήσεως των εγκοσμίων, την ψυχή σου και την ψυχή των άλλων που βρίσκονταν ήδη στην ύπαρξη, παρά να εμπλακείς στην αναπαραγωγή και στις φροντίδες του κόσμου τούτου. Το θεολογικό επιχείρημα έδινε έμφαση στην απερίσπαστη αφοσίωση στο Θεό, στην απαλλαγή του ανθρώπου από το άγχος της οικογένειας, στην απελευθέρωσή του από τη σεξουαλική επιθυμία, και στο θρίαμβό του πάνω στην κατηφορική πορεία της πεπτωκυίας ανθρώπινης φύσεως. Οι χριστιανοί άκουγαν ότι τα ανθρώπινα πλάσματα μπορούν, σ' αυτή τη ζωή, να ζήσουν όπως οι άγγελοι, ακυρώνοντας την πτώση του Αδάμ και της Εύας, ακυρώνοντας δηλαδή την ανυπακοή, την ερωτική επιθυμία και το θάνατο.

Δίπλα-δίπλα με το θεολογικό συλλογισμό, υπήρχε ένα απόλυτα κατηγορηματικό επιχείρημα που αποδοκίμαζε ως αηδιαστική την έγγαμη ζωή, τις απαιτήσεις του σεξ και της τεκνοποιίας, την υποταγή των γυναικών στους πατεράδες τους, στους συζύγους και γενικώς στις επιδιώξεις που είχε η οικογένεια γι' αυτές. Αυτή η άποψη έχει εντυπωσιάσει περισσότερο τους σύγχρονους σχολιαστές, που δύσκολα μπορούν να πιστέψουν ότι η άρνηση του κόσμου και η άρνηση της σεξουαλικής ζωής μπορούσαν καθ' εαυτά να είναι ο δρόμος που φέρνει στο Θεό. Η πλειονότητα των σωζομένων πραγματειών για την παρθενία απευθύνεται σε γυναίκες. Αυτό μπορεί να δίνει την εντύπωση ότι για τις γυναίκες υπήρχαν περισσότερες θρησκευτικές δεσμεύσεις, ή ότι ήταν προθυμότερες από τους άνδρες να αποφύγουν το γάμο, όμως είναι πολύ πιθανό να συνέβαινε το αντίθετο: χρειαζόταν να πείσουν περισσότερο τις γυναίκες. Μια γυναίκα

που δεν παντρευόταν, απαρνιόταν το μοναδικό κοινωνικό ρόλο που της αναγνωριζόταν και ίσως δεχόταν μεγάλες οικογενειακές πιέσεις. Ο άνδρας είχε τη δυνατότητα να επιλέξει να απαρνηθεί το γάμο χωρίς να απαρνηθεί ταυτόχρονα τη σταδιοδρομία του: μπορούσε να κάνει συμβιβασμούς και είχε μεγαλύτερη ελευθερία επιλογών. Όμως είναι απόλυτα δίκαιο να πούμε ότι, αν τα επαναλαμβανόμενα παράπονα για τις ψευδο-παρθένες και τις εύθυμες χήρες είναι καθ' ολοκληρίαν δικαιολογημένα, μερικές γυναίκες επέλεξαν πράγματι την αγαμία για να αποφύγουν τα δεσμά του γάμου και να απολαύσουν μια γεμάτη δράση κοινωνική ζωή.⁴

Στους φιλόσοφους άνδρες λεγόταν, από τον τέταρτο αιώνα π.Χ., ότι ο Σοφός Άνδρας θα έπρεπε να νημφευθεί ακόμα κι αν χρειαζόταν να μελετά και να στοχάζεται χωρίς τους περισπασμούς της οικογένειας: είχε την υποχρέωση να χαρίσει εγγόνια στους γονείς του, πολίτες στην πατρίδα του και λάτρεις στους θεούς. Απ' όσο γνωρίζω, κανένας φιλόσοφος δεν συζητούσε τις υποχρεώσεις μιας υποτιθέμενης σοφής γυναίκας: ο γάμος της εθεωρείτο δεδομένος. Όμως μια φιλόσοφος γυναίκα μπορούσε να ελπίζει πως θα αφιέρωνε μόνο μια σύντομη περίοδο της ζωής της στην τεκνοποιία, και υπήρχε το ενδεχόμενο να την ενθαρρύνουν να χρησιμοποιήσει τη ζωή μέσα στο σπίτι σαν έναν τρόπο εκδήλωσης της αρετής της. Δεν υπήρχε κανένας λόγος να θεωρεί ότι ήταν μονίμως παγιδευμένη στη γυναικεία της φύση.

«Συνεπώς μην ανησυχείς για το εάν είσαι άνδρας ή γυναίκα στο σώμα, και μην αισθάνεσαι σαν γυναίκα, γιατί δεν ήλθα κοντά σου βλέποντάς σε σαν γυναίκα. Να αποφεύγεις κάθε εκθήλυνση της ψυχής, σαν να είχες ακριβώς ανδρικό σώμα. Ο πιο ευλογη-

4. Περί των κινήτρων για την επιλογή της αγαμίας, δες Brown (1988): Averil Cameron (1989, 1991): επίσης, κάπως συντομότερα, Drijvers (1987): Bremmer (1989). Ο Van Eijk (1972) τονίζει το θρίαμβο πάνω στη θνητότητα, ο Crouzel (1982) το προσηλωμένο σε ένα σκοπό θρησκευτικό καθήκον, η Rousselle (1988) την απροθυμία για το γάμο. Η E. A. Clark (1983b) κάνει μια επισκόπηση της χριστιανικής διδασκαλίας για την αγαμία με ειδική αναφορά στον Ιωάννη το Χρυσόστομο: η επισκόπηση του Pagels (1988) διαθέτει μεγαλύτερη ευρύτητα.

μένος βλαστός προέρχεται από μια παρθένα ψυχή και από ένα άγαμο νου». Τα λόγια του Πορφύριου στη σύζυγό του Μαρκέλλα (Προς Μαρκέλλα 33) συνιστούν μια ακραία περίπτωση, γιατί αυτή είχε ήδη παιδιά και δεν επιθυμούσε κι άλλα — ήταν χήρα ενός φίλου και την είχε παντρευτεί μόνο για να της προσφέρει προστασία. Ο Θεοσέβιος (Δαμάσκιος, απ. 311 Zintzen) ήταν ίσως περισσότερο τυπικός προσφέροντας στη γυναίκα του ένα «δαχτυλίδι αγνότητας», όπως της είχε άλλοτε προσφέρει το γαμήλιο δαχτυλίδι για να ζήσουν μαζί και να αποκτήσουν παιδιά. Χαρακτηριστικό ωστόσο της φιλοσόφου γυναίκας είναι το να έχει γεννηθεί μέσα και (ή) το να έχει παντρευτεί μέσα σε ένα σπίτι που ζούσε στην ατμόσφαιρα της φιλοσοφίας, και τέλος, το να έχει διδαχθεί πως το να είσαι γυναίκα δεν αποτελεί εμπόδιο στη φιλοσοφία, υπό τον όρο όμως να μη συμπεριφέρονται όπως συμπεριφέρονται οι απαίδευτες γυναίκες.

Η Μαρκέλλα, σύμφωνα με τον Πορφύριο (Προς Μαρκέλλα 3), είναι εκ φύσεως προικισμένη και κατάλληλη για τη φιλοσοφία: χρειάζεται μόνο την κατάλληλη βοήθεια, και ο φίλος του συζύγου της είναι το πρόσωπο που θα της την προσφέρει. Μέσα στην ίδια φιλοσοφική παράδοση, ο Πλωτίνος είχε χρησιμοποιήσει για σχολείο το σπίτι μιας πλούσιας χήρας (Πορφυρίου, Βίος Πλωτίνου 9) και μια από τις μαθήτριάς του, η Αμφίκλεια, παντρεύτηκε το γιο του «θείου» Ιάμβλιχου. Ο Ευνάπιος, γράφοντας τους βίους των φιλοσόφων, έχει την ευκαιρία να αναφέρει (Βίοι 477) την εξαδέλφη του Μελίτη, που παντρεύτηκε το μαθητή του Ιάμβλιχου Χρυσάνθιο. Ο κύκλος του Ιάμβλιχου συμπεριλάμβανε την Αρετή και στο έργο του *Περί του βίου του Πυθαγόρα*, ένα έργο που προοριζόταν να εμπνεύσει τους σπουδαστές της φιλοσοφίας, οι γυναίκες των Πυθαγορείων εμφανίζονται συχνότερα απ' ό,τι αναμένεται μέσα στο γενικό πλαίσιο της ελληνο-ρωμαϊκής φιλοσοφίας (G. Clark 1989: σελ. xvii-xviii). Υπάρχουν παρόμοιες φίλιες και οικογενειακοί δεσμοί μεταξύ των χριστιανών θεολόγων του τέλους του τετάρτου αιώνα (Hunt 1982). Το παράδειγμα συνεχίστηκε: ο Δαμάσκιος αφιέρωσε το έργο του *Βίος του Ισιδώρου του Φιλοσόφου* στη Θεοδώρα (όχι την αυτοκράτειρα), η οποία μαζί με τις αδελφές της υπήρξε μαθήτρια και του Ισιδώρου και του Δαμάσκου και της οποίας

τα ενδιαφέροντα εκτεινόταν πέρα από τη λογοτεχνία, ακόμη και στα μαθηματικά και τη γεωμετρία. (Λέω «ακόμα» γιατί ήταν δυνατόν να ενστερνισθεί τις ηθικές και θρησκευτικές διδασκαλίες της φιλοσοφίας χωρίς να σπουδάσει τα μαθηματικά, τα οποία, καθώς πίστευαν πολλοί φιλόσοφοι, εξέφραζαν ή αποτελούσαν τη βάση της φύσεως του σύμπαντος: O'Meara 1989). Η Υπατία, κόρη του Θεόντος του μαθηματικού, ήταν και μαθηματικός και φιλόσοφος.

Δεν είναι εύκολο να ανακαλύψουμε τι άλλο έκαναν αυτές οι γυναίκες φιλόσοφοι, εκτός από το να παρακολουθούν διάφορες συζητήσεις και να κηρύσσουν την αρετή (δες Wicker 1987:34-5). Η σύζυγος του Μαξίμου (σύμφωνα με τον Ευνάπιο, που σημειωτέον τον αποδοκίμαζε) τον έκανε να φαίνεται μπροστά της σαν να ήταν εντελώς ερασιτέχνης στη φιλοσοφία — αλλά όταν τους προσκαλούσαν στην αυλή του Ιουλιανού, μιλούσε με τις γυναίκες που έμπαιναν από τη διπλανή θύρα την ώρα που ο Μάξιμος δεχόταν όλους τους εξέχοντες άνδρες. Ό,τι γνωρίζουμε για τις πεποιθήσεις αυτής της κυρίας είναι ότι ο Ευνάπιος (Βίοι 477) τη θαύμαζε, και αυτό μπορεί να οφειλόταν μάλλον στην ευλάβεια και την αποφασιστικότητά της παρά στις τεχνικές της ικανότητες. Η Σωσιπάτρα ήταν μια άλλη περίπτωση. Ο Ευνάπιος (αυτόθι, 466, 469) θεωρούσε ότι της άξιζε να συμπεριληφθεί σε ένα έργο που θα αναφερόταν στο βίο των μεγάλων φιλοσόφων: τη θεωρούσε ανώτερη ακόμα και από το λαμπρό σύζυγό της Ευστάθιο, το μοναδικό άνδρα που ήταν αντάξιός της, με το να δηλώνει καθαρά ότι η ψυχή της Σωσιπάτρας (και η ίδια είχε συνείδηση αυτού του πράγματος) θα βρίσκεται σε υψηλότερη θέση μετά το θάνατό τους. Η Σωσιπάτρα δίδασκε πράγματι φιλοσοφία. Ως χήρα επέστρεψε στην Πέργαμο, όπου ο φίλος της και φιλόσοφος Αιδέσιος εκπαίδευε τους γιους της, και ήταν ανταγωνίστριά του στη φιλοσοφία: «έστησε την έδρα της» μέσα στο ίδιο της το σπίτι και οι σπουδαστές έρχονταν σ' αυτήν αφού είχαν πρώτα ακούσει τη διάλεξη του Αιδεσίου. Την βλέπουμε (αυτόθι, 469-70) να εκφωνεί μια εμπνευσμένη ομιλία περί της ψυχής, σε κατάσταση εξάρσεως: πρώτα όμως είχε καταρρίψει διάφορα επιχειρήματα, κι έτσι ήταν φανερό ότι δεν ήταν απλώς προικισμένη, πως δεν ήταν το όχημα κάποιας ανώτερης

δύναμης χωρίς να το ξέρει. Η Υπατία (Rist: 1965:216, 220) δίδασκε στους μαθητές της, αλλά ήταν επίσης και δημόσιο πρόσωπο στην Αλεξάνδρεια, έδινε διαλέξεις πάνω στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη και κινιόταν ελεύθερα στο δρόμο ντυμένη με το φιλοσοφικό χιτώνα της. Τόσο το περιεχόμενο, όσο και αυτό καθαυτό το γεγονός της διδασκαλίας της, υπήρξαν αναμφίβολα αιτία να λυντσαριστεί από το χριστιανικό όχλο. Ο Αρειανός συγγραφέας Φιλοστόργιος αποδοκίμασε έντονα το λυντσαρίσμα και απέδωσε ευθύνες στην ανταγωνιστική μερίδα των «ομοουσιανών» χριστιανών.

Δεν διασώζεται τίποτα απ' αυτά που δίδαξαν η Σωσιπάτρα και η Υπατία, εκτός ίσως από μερικά μαθηματικά κείμενα της Υπατίας (Waithé 1987). Αυτό μπορεί να είναι, εν μέρει, αποτέλεσμα των κοινωνικών συμβάσεων. Οι περισσότερες γυναίκες δεν έγραφαν με σκοπό να κυκλοφορήσουν ευρέως τα γραπτά τους ή να συμβάλουν στην προώθηση κάποιου θέματος, και αν το έκαναν, σίγουρα δεν προκαλούσαν την προσοχή. Οι άνδρες δεν συμφωνούσαν συνήθως με τις γυναίκες: κάτι τέτοιο δεν θα ήταν σωστό, κατά κανόνα, αν η γυναίκα δεν ήταν στενός συγγενής. Η εκτενής αλληλογραφία του Ιερωνύμου με γυναίκες μπορεί κάλλιστα να ήταν ένας από τους λόγους που του ζήτησαν να εγκαταλείψει τη Ρώμη. Επιπλέον, κύριος λόγος ύπαρξης της επιστολογραφίας ήταν να επιδειχθεί λογοτεχνικό ταλέντο, να γίνουν επαφές, και να ζητηθούν ρουσφέτια, — και για το τελευταίο σίγουρα οι άνδρες ήταν πιο χρήσιμοι. Οι επιστολές του Ιωάννου του Χρυσοστόμου προς την Ολυμπιάδα αποτελούν εξαίρεση, γιατί ήταν εκείνος που της ζητούσε να χρησιμοποιήσει την επιρροή της και να μάθει πράγματα γι' αυτόν, αλλά εξαίρεση επίσης ήταν η κοινωνική θέση της Ολυμπιάδας στην Κωνσταντινούπολη και η δική του θέση ως εξορίστου επισκόπου της.

Όταν υπήρχε αλληλογραφία, οι άνδρες φαίνεται πως κρατούσαν αντίγραφα των δικών τους επιστολών, αλλά όχι και εκείνων των γυναικών (Rousselle 1988: 179-83). Στο διάβα πολλών αιώνων γυναίκες που δεν έγραφαν τυπικά λογοτεχνικά έργα, έχουν γράψει έξοχες επιστολές, ή ημερολόγια, ή έχουν καταγράψει τους πνευματικούς τους αγώνες. Μπορεί κάλλιστα να το είχαν κάνει στην ύστερη αρχαιότητα, αλλά δεν διασώζεται τίποτα. Δεν έχουμε τις επιστολές της Μελάνης της πρεσβυτέρας

προς τον Ευάγριο (Ιερωνύμου, Επιστολή 133.3, PL 22.1151), ούτε τις επιστολές προς τον Ιερώνυμο, γραμμένες από την Παύλα, την Eustochium, τη Δημητριάδα, την Hedybia, τη Μαρκέλλα, τη Φούρια και άλλες, που του ζητούσαν διάφορες εξηγήσεις ή τις συμβουλές του για τη χριστιανική ζωή. Δεν γνωρίζουμε πώς η μεγαλύτερη αδελφή του Αμβροσίου η Μαρκελλίνα, μια αφιερωμένη γυναίκα, απάντησε στις παρατηρήσεις του σχετικά με τη σύγκρουσή του με τον αυτοκράτορα, ή τι σκεφτόταν η αδελφή του Αυγουστίνου για τις οδηγίες του σχετικά με τη λειτουργία του κοινοβίου της. Διασώζονται πάνω από 1.500 επιστολές του ρήτορα Λιβάνιου, του διδασκάλου τού Ιωάννου του Χρυσοστόμου: τέσσερις απευθύνονται σε γυναίκες (Schouler 1985). Η πιο ενδιαφέρουσα απ' αυτές (Επιστολή 677) απευθύνεται στη Μαριάννα, σύζυγο του φιλοσόφου Σαρπηδόνα, και της ανακοινώνει τα νέα της φίλης της Αλεξάνδρας, της οποίας ο αδελφός ήταν συμμαθητής του Λιβάνιου. Δεν μπορεί να λεχθεί πως έχει φιλοσοφικό περιεχόμενο.

Υπάρχει ένα πιθανό δείγμα φιλοσοφικού έργου μιας γυναίκας, αλλά είναι δύσκολο να το αξιολογήσουμε. Ο Γρηγόριος Νύσσης ισχυρίζεται πως αναφέρει (Περί ψυχής και αναστάσεως, PG 46.11-160) τα επιχειρήματα της αδελφής του Μακρίνας «της διδασκάλου» που διατύπωσε από τη νεκρική της κλίνη, σχετικά με την ανάσταση και την αθανασία της ψυχής. Η Μακρίνα, δηλώνει αλλού (Βίος Μακρίνης 3, PG 46.961), δεν είχε καμιά επίσημη εκπαίδευση: η μητέρα της την είχε μορφώσει με τους Ψαλμούς και τη Σοφία Σολομώντος, και όχι με την ακατάλληλη κλασική παιδεία. Ίσως αισθανόμαστε δεσμευμένοι να δεχθούμε κατά παραχώρηση τη φιλοσοφική μόρφωση, από τους συμβατικούς φιλοσοφικούς διαλόγους και από την επιθυμία κάποιου χριστιανού να αποδείξει ότι η προσευχή και ο διαλογισμός πάνω στην Αγία Γραφή αποτελούσαν καθ' εαυτά φιλοσοφική παιδεία. (Έτσι η μητέρα του Αυγουστίνου, η Μόνικα, που ήταν παιδαγωγός στη φιλοσοφία και δεν έπαιρνε μέρος στις συζητήσεις του γιου της με τους φίλους του, ήταν πιθανό να τελείωνε ένα φιλοσοφικό διάλογο τραγουδώντας κάποιον ύμνο ο οποίος της φαινόταν πως εξέφραζε πλήρως τα συμπεράσματά τους περί της Αγίας Τριάδος: Περί της μακαρίας ζωής 35, PL 32.976). Από

την άλλη μεριά (Wolfskeel 1987), η Μακρίνα ήταν μέλος μιας δραστήριας και πνευματικής οικογένειας, κόρη μιας πολύ ικανής μητέρας, και με αδελφούς που είχαν πανεπιστημιακή μόρφωση, κάτι που δεν δόθηκε στην ίδια.

Η στοιχειώδης εκπαίδευση, η οποία ήταν συχνά εκπαίδευση μεικτή (δηλ. και των δύο φύλων μαζί) περιλάμβανε και διάβασμα κειμένων, αν και μόνο με στόχο τη βελτίωση της αναγνωστικής ικανότητας (Kaster 1983). Τα κορίτσια και οι γυναίκες που προχωρούσαν σε περαιτέρω σπουδές, το έκαναν με ιδιωτικούς δασκάλους και με δαπάνες της οικογένειάς τους.⁵ Υπάρχουν μαρτυρίες ότι οι μορφωμένες τάξεις επιδοκίμαζαν τις μορφωμένες γυναίκες. Για παράδειγμα, ένα γαμήλιο ποίημα, γραμμένο για το γάμο της Μαρίας, κόρης του μεγάλου στρατηγού Στιλχωνος, με τον επίδοξο διάδοχο, κάνει νύξεις πως η Μαρία δεν είχε το νου της στο γάμο: διάβαζε ευτυχισμένη λατινικά και ελληνικά κείμενα (Όμηρο, Ορφέα και Σαπφώ) μαζί με τη μητέρα της (Claudian, ποίημα 10. 229-37). Αυτό αποτελεί σαφώς τιμή και για τις δύο τους. Όταν ο Αυγουστίνος αναρωτιέται αν είχε πράγματι παραιτηθεί από τα εγκόσμια αγαθά, η πιο δελεαστική προοπτική είναι εκείνη της γυναίκας: «όμορφη, σεμνή, εξυπηρετική, μορφωμένη ή να μπορείς εύκολα εσύ να τη μορφώσεις, που να σου φέρνει αρκετή προίκα —αφού περιφρονείς τα πλούτη— ώστε να μη σου γίνεται θάρος στις πνευματικές ενασχολήσεις του ελεύθερου χρόνου σου, ιδιαίτερα αν ελπίζεις (αν πράγματι, είσαι οίγουρος) ότι δεν θα σου δημιουργήσει κανένα πρόβλημα» (Μονόλογοι 1.10.17, PL 32.878). Ήταν πολύ πιθανόν για τις γυναίκες, με δεδομένη μια τέτοια υποστήριξη, να φτάσουν σε υψηλό επίπεδο μορφώσεως, αλλά μέσα σε κάποια όρια. Πολλές γυναίκες διάβαζαν καλά και λατινικά και ελληνικά, όμως περίμεναν απ' αυτές να μιλούν και να γράφουν σε διαφορετικό ύφος και να έχουν διαφορετικό πνευματικό υπόβαθρο, από εκείνο ενός μορφωμένου άνδρα. Δεν ήταν εκπαιδευμέ-

5. Δεν υπάρχει ειδική αναφορά για την παιδεία «των γυναικών» στο κλασικό έργο του Marrow «Ιστορία της εκπαίδευσως κατά την αρχαιότητα» (1956): Λαμβάνοντας υπόψη τη χρονολογία εκδόσεως του έργου δεν θα πρέπει να εκπλησώμαστε.

νες σ' αυτό που επίσημα θεωρούμε ρητορική δεξιότητα, η οποία περιλαμβάνει το χειρισμό πολιτισμικών αναφορών. Το ίδιο και οι γυναίκες που έγραφαν στα αγγλικά από το δέκατο έβδομο μέχρι και το δέκατο ένατο αιώνα, ήταν συχνά απαίδευτες στους «κλασικούς», δηλαδή στην ελληνική και τη λατινική γραμματεία και στο επίσημο ύφος που διαμορφώνει κανείς με τη μελέτη της. (Η διαφορά επιβιώνει ακόμα και στις νουβέλες της δεκαετίας του 1950 της Angela Thirkell, κόρης ενός κλασικού φιλολόγου, η οποία προτιμούσε περισσότερο τις «μορφωμένες» γυναίκες —με άλλα λόγια, εκείνες που δεν ήταν επίσημα (δηλαδή που δεν είχαν επίσημους τίτλους) μορφωμένες, είχαν όμως ένα ιδιαίτερο είδος γενικής παιδείας— από τις γυναίκες που είχαν πάει στο κολέγιο· ωστόσο οι νουβέλες της είναι συνειδητά νοσταλγικά έργα). Ο χριστιανισμός ενίσχυσε την παραδοσιακή διαφορά· σχεδόν δεν ήταν δυνατό να μορφώσει κανείς ένα αγόρι χωρίς τη μεγάλη και παλαιά μορφωτική δύναμη της κλασικής παιδείας, αντίθετα, το κορίτσι μπορούσε να καλλιεργηθεί μελετώντας την Αγία Γραφή και τους εκλεκτούς ερμηνευτές της. Όταν ο Ιερώνυμος γράφει σε γυναίκες, αναφέρει περισσότερο τη Γραφή και τους Πατέρες παρά τους κλασικούς — εκτός αν η επιστολή προορίζεται στην πραγματικότητα για ένα ευρύτερο κοινό (E. A. Clark 1979:72-6). Θα αποτελούσε ανάρμοστη συμπεριφορά —στο γραπτό λόγο ή στην καθημερινή ομιλία — να θεωρείς ότι τις γυναίκες τις ενδιέφερε το επίσημο ύφος.

Ο Σιδώνιος περιγράφει τη βιβλιοθήκη της βίλας ενός συγκλητικού στη νότια Γαλλία:

Υπήρχαν πάμπολλα βιβλία που τα έπανεες εύκολα απλώνοντας το χέρι σου... κατά τέτοιο τρόπο ταχτοποιημένα, ώστε αυτά που βρίσκονταν κοντά στα καθίσματα των γυναικών, είχαν θρησκευτικό [religiosus] χαρακτήρα, και εκείνα που βρίσκονταν κοντά στα ανάκλιτρα των ανδρών διακρίνονταν για τη μεγαλοπρέπεια της λατινικής γλώσσας. Όμως μερικά απ' αυτά, συγκεκριμένων συγγραφέων, διατηρούσαν το ίδιο επίπεδο ύφους, για διαφορετικό όμως σκοπό: οι άνδρες εφάμιλλης παιδείας —ο Αυγουστίνος και ο Βάρρων, ο Οράτιος και ο Προυδέντιος— αναγινώσκονταν αδιάκοπα.

(Επιστολή 2.9.4)

Οι φίλοι του Σιδώνιου έχουν συχνά την ευκαιρία να εμπλέκονται σε θρησκευτικές συζητήσεις αρκεί να μπορούν να τις διεξάγουν με τον τρόπο που συνήθιζαν. Ο φίλος του Εσπέριος (αυτόθι, Επιστολή 2.10.5) θεωρούσε ότι δεν μπορεί κανείς να ασκεί το ρητορικό ή το ποιητικό ταλέντο του σε μια συντροφιά γυναικών. Ο Σιδώνιος τον ενθαρρύνει προβάλλοντάς του παραδείγματα γυναικών που «κρατούσαν το κηροπήγιο» ενώ οι άνδρες τους διάβαζαν και σκέφτονταν.

Όμως οι γυναίκες μπορούσαν να κάνουν και πράγματα καλύτερα απ' αυτό. Η Αθηνάϊς, που μετονομάστηκε σε Ευδοκία, σύζυγος του Θεοδοσίου του Β', είχε μορφωθεί από τον πατέρα της, έναν Αθηναίο σοφιστή. Μπορούσε να γράφει καλαισθητους στίχους: στίχοι της για τα λουτρά των Γαδάρων ανακαλύφθηκαν πρόσφατα εκεί (JRS 76.144). Όταν εκφώνησε ένα λόγο στο λαό της Αντιοχείας, εγκωμίασε την πόλη τους με αυτοσχέδιους εξάμετρους στίχους και είχε την ικανότητα να ανασυνθέσει το έργο της «Ομηρόκεντρα» (Homero-centones), διασκευάζοντας τον Όμηρο και χρησιμοποιώντας στίχους του Ομήρου κατάλληλα συναρμολογημένους. Αυτό δεν αποτελούσε επίδειξη τεχνικής ικανότητας: χρησιμοποιούσε τη μόρφωσή της, όπως η Πρόδα έκανε με το δικό της cento* του Βιργιλίου, για να ενοποιήσει τον χριστιανικό και τον κλασικό πολιτισμό (Alan Cameron 1982:270-89· E. A. Clark 1986:124-71). Επίσης παράφραζε στίχους των βιβλίων της Βίβλου και έφτιαχνε εξάμετρα για το θάνατο μαρτύρων. Το πιο αξιοσημείωτο είναι ότι μπορούσε, καθώς φαίνεται, να αναπτύξει δημόσια ρητορικές ικανότητες.

Η Ευδοκία ήταν μια εξαιρετική γυναίκα σε μια εξαιρετική θέση. Άλλες γυναίκες έβρισκαν τις χριστιανικές τους υποχρεώσεις ως την καλύτερη δυνατή δικαιολογία για μελέτη και συζήτηση. Η σοβαρή μελέτη της Βίβλου ίσως απαιτούσε πολλά πνευματικά προσόντα. Για παράδειγμα, ο Ευστάθιος μετέφρασε στα λατινικά την Εξαήμερον του Βασιλείου 1-9 (στοχασμούς πάνω στις έξι ημέρες της δημιουργίας όπως αυτή περιγράφεται στη Γένεση) και την αφιέρωσε στην αδελφή του. Πρέπει να παραδε-

* Cento: (σύνθεση) έργο φτιαγμένο από «κομμάτια» ξένων έργων. (Σ.τ.Μ.).

χθούμε ότι η αφιέρωση ενός βαθυστόχαστου έργου δεν αποδεικνύει πάντοτε ότι θα το διάβαζε αυτός στον οποίον γινόταν η αφιέρωση, αλλά υπήρχαν γυναίκες που σίγουρα θα το θεωρούσαν ευπρόσδεκτο. Η Παύλα και οι κόρες της Βλεσίλλα και Ευστοχία (Eustochium) μελετούσαν τόσο τα εβραϊκά όσο και την Ερμηνευτική. Η Μελάνη η νεώτερα σύμφωνα με το θεοσεβή βιογράφο της, έγραφε —χωρίς λάθη— σε σημειωματάρια: διάβαζε τη Γραφή, ομιλίες, (απολαμβάνοντάς τα), βίους των Πατέρων και όποιο άλλο χριστιανικό κείμενο έπεφτε στα χέρια της όταν διάβαζε ελληνικά, ήταν σαν να διάβαζε στη μητρική της γλώσσα (Βίος Μελάνης 23, 26). Η Μελάνη η πρεσβυτέρα διάβαζε «χιλιάδες» στίχους του Ωριγένη (Παλλαδίου, Λαυσαϊκή Ιστορία 55). Η πατρικία Καισαρεία (Harvey 1990:127) αφιέρωσε πολλά χρόνια μελετώντας τους επτακόσιους τόμους έργων των Πατέρων. Ένα Βιβλικό ερμηνευτικό σχόλιο, κατά την όψιμη αρχαιότητα, αποτελούσε πολύ συχνά και φιλοσοφικό έργο και βαθυστόχαστη ερμηνεία, και οι γυναίκες που δεν έγραφαν δικά τους ερμηνευτικά σχόλια έδειχναν την ικανότητά τους διαβάζοντάς τα. Δεν είναι αρκετό να τους στερήσουμε αυτό το δικαίωμα με τον ισχυρισμό ότι «οι χριστιανές γυναίκες που κατείχαν ηγετικές θέσεις έπρεπε να γνωρίζουν τη Βίβλο και να συντάσσονται με τα καθιερωμένα» (Momigliano 1987:346).

Θα ήταν ευχάριστο, αλλά όχι ρεαλιστικό, να τελειώσουμε μ' αυτήν την παρατήρηση. Οι γυναίκες που, απ' ό,τι γνωρίζουμε, είχαν εμπλακεί σε τέτοιες μελέτες, είχαν εξαιρετική κοινωνική θέση. Κι αν ακόμη είχαν χρησιμεύσει ως κοινωνικά πρότυπα, το παράδειγμά τους δεν έκανε απαραίτητα και τη ζωή διαφορετική για τα κορίτσια που μεγάλωναν. Η δυνατότητα για αλλαγή υπήρχε, αλλά δεν έχει ακόμη ωριμάσει. Στις γυναικείες κοινότητες, τους κανονισμούς των οποίων έγραφαν ο Αυγουστίνος και, ακολουθώντας τον, ο Καισάριος, υποτίθεται πως υπήρχε μια μοναχή υπεύθυνη για τα βιβλία, όπως και μια για την κατεργασία του μαλλιού. Ο Καισάριος θεωρούσε την ικανότητα για γραφή και ανάγνωση ως μέσον κατανοήσεως της Γραφής: απαιτούσε από τις μοναχές, αν ήταν αναγκαίο, να μαθαίνουν γράμματα και να διαβάζουν δύο ώρες κάθε μέρα. Όταν η ίδια η αδελφή του Καισαρεία έγινε ηγουμένη (Βίος Καισαρίου 1.58), ζη-

τούσε από τις μοναχές να κάνουν όμορφα αντίγραφα θρησκευτικών βιβλίων: αυτό μπορεί να σημαίνει επιπλέον (Chadwick 1990:39) διακοσμημένα χειρόγραφα, αλλά πιθανώς εκείνο που ζητούσε, ήταν καθαρά και ευανάγνωστα αντίγραφα προς διανομή. Αυτή η μέριμνα για την παιδεία σταματά λίγο πριν τα κορίτσια εισέλθουν στα μοναστήρια με σκοπό ακριβώς να διδαχθούν. Ο Βασίλειος (Όροι κατά πλάτος 15, PG 31.952) είχε κατά νου να μπαίνουν και παιδιά στα κοινόβια προς εκπαίδευση, για τα οποία μάλιστα συνέγραψε κανονισμούς, αλλά ο Καισάριος (Κανόνας 5) έλεγε πως αυτό δεν έπρεπε να γίνει: ίσως η παρουσία τους να δημιουργούσε περισπασμούς, ή να αποτελούσε μια πολύ ζωντανή υπενθύμιση των άλλων δυνατοτήτων της ζωής.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Δεν μπορεί κανείς να καταλήξει σε συμπεράσματα βασισμένος σε αποσπασματικές παραπομπές σε γραπτά κείμενα: μόνο το γενικό πλαίσιο του θέματος μπορεί να διαγράψει κανείς, όταν αυτό φαίνεται αρκετό για το συγκεκριμένο σκοπό του. Και η παραμικρή πληροφορία που αποσπά κανείς σχετικά με το υλικό του, πρέπει να συνοδεύεται με τη χρονολογία, την αρχική της πηγή, την πρόθεσή της, τις προηγούμενες γνώμες που έχουν διατυπωθεί γι' αυτή, το κοινωνικό επίπεδό της. Μερικά κομμάτια δεν θα πρέπει να συρραφούν μαζί με άλλα. Μπορούμε ενίοτε να δούμε αποσπάσματα από ένα σχέδιο, αλλά όχι ολόκληρο το σχέδιο. Θα ήταν (για παράδειγμα) δυνατόν να δώσουμε μια αισιόδοξη έκθεση των δικαιωμάτων των γυναικών και της θέσης τους στην όψιμη αρχαιότητα, πράγμα που είναι απόλυτα εντυπωσιακό τουλάχιστον για τα δεδομένα του ελληνο-ρωμαϊκού κόσμου, αν όχι για εκείνα της Δύσεως του τέλους του εικοστού αιώνα. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι το μετακλασικό δίκαιο δείχνει μια γενική τάση, η οποία αποσαφηνίστηκε με τη νομοθεσία του Ιουστινιανού, να σεβαστεί το αυτεξούσιο των γυναικών πάνω στην περιουσία τους και στο σώμα τους. Η ιατρική θεωρία το ενίσχυε αυτό αντιμετωπίζοντας τις γυναίκες ως φυσικά ίσες με τους άνδρες: οι γιατροί και οι μαμές επηρεασμένοι από τον Σορανό, ήταν απίθανο να θεωρούν το γάμο και την εγκυμοσύνη ως θεραπεία για πλείστα γυναικεία προβλήματα. Τόσο η χριστιανική, όσο και η μη χριστιανική φιλοσοφία ενθάρρυνε τις γυναίκες να θεωρούν τον εαυτό τους άξιο για την κατάκτηση της αρετής, και ήταν δυνατόν γι' αυτές, ακόμα

και μέσα στο οικογενειακό τους περιβάλλον, να φτάσουν σε ένα πολύ υψηλό επίπεδο λογοτεχνικής και φιλοσοφικής παιδείας. Όμως δεν μπορούμε να κάνουμε γενικεύσεις. Δεν γνωρίζουμε κατά πόσον η κωδικοποίηση του δικαίου από τον Ιουστινιανό διέφερε από το προηγούμενο δικαιο· γνωρίζουμε όμως (από τους αιγυπτιακούς παπύρους) ότι η αυτοκρατορική νομοθεσία και το δικαιο στην καθημερινή πρακτική δεν συμβάδιζαν, και (από τους ίδιους τους κώδικες) ότι η ζωή πολλών ανθρώπων παρέμενε στην πράξη αμετάβλητη. Οι ιατρικές θεωρίες διέφεραν και δεν είναι σαφές πόσους ανθρώπους επηρέαζαν· και η πρόταξη της ιδεολογίας της γυναικείας φύσεως είχε διαφορετικές πλευρές, έτσι ώστε μπορούσαν να επικαλεσθούν τη δύναμη ή την αδυναμία ανάλογα με την περίπτωση.

Η συνολική ύφανση των κομματιών, πιστεύω, μας παραπέμπει στις κληρονομημένες προϋποθέσεις. Συνεχίζουν να μας λένε, όπως και σε κάθε εποχή από τον πέμπτο αιώνα π.Χ., πως οι γυναίκες είναι για το σπίτι και πως ό,τι κάνουν στον ελεύθερο χρόνο τους δεν είναι στην πραγματικότητα και πολύ ενδιαφέρον. Οι δημόσιες θέσεις δεν είναι κατάλληλες γι' αυτές, εκτός αν είναι μέλη του αυτοκρατορικού οίκου, αλλά ακόμα και στην περίπτωση αυτή, αυτό που περιμένουμε απ' αυτές είναι να επιδείξουν τις παραδοσιακές αρετές της μετριοφροσύνης, της σεμνότητας και της ευλάβειας προς τους θεούς και την οικογένεια. Ο σκοπός των γυναικών στη ζωή είναι ο γάμος και η τεκνοποιία, πράγμα που αποτελεί επίσης τον πιο σημαντικό παράγοντα για την υγεία τους. Πρέπει να προστατεύονται ώστε να μην εκμεταλλεύονται την αδυναμία τους αναξίοιστοι άνδρες και συγχρόνως να εμποδίζονται από την αναιδή διεκδίκηση των δικαιωμάτων τους έναντι των αξιόπιστων. Τα χαρακτηριστικά τους λάθη είναι ότι μιλούν πάρα πολύ, ότι νοιάζονται για την εμφάνισή τους και ότι χρειάζονται βοήθεια για να κρατήσουν τις ορμές τους υπό έλεγχο. Υπάρχουν καλές γυναίκες, που είναι πιστές, σεμνές και αξίες στην οικογενειακή τους ζωή και που έχουν την ικανότητα να καταλαβαίνουν και να ενεργούν σύμφωνα με τις ηθικές αξίες· ωστόσο, παρά το γεγονός ότι έχουν την ίδια ικανότητα να είναι αγαθές όσο και οι άνδρες, αναμένεται φυσιολογικά να εκδηλώσουν αυτή τους την αγαθότητα εντός

των πλαισίων της ιδιωτικής ζωής.

Μερικές απ' αυτές τις κληρονομημένες προϋποθέσεις αμφισβητήθηκαν από τις χριστιανικές αντιλήψεις, όμως είναι παραπλανητικό να αναζητούμε κατά πόσο ο χριστιανισμός εν προκειμένω έκανε τους ανθρώπους να σκέφτονται διαφορετικά για τις γυναίκες ή να συμπεριφέρονται καλύτερα προς αυτές. Η χριστιανική διδασκαλία μπορούσε να ενισχύει ή και να υπονομεύει τις παραδοσιακές αντιλήψεις για τις γυναίκες — και μπορούσε να χρησιμοποιεί τις παραδοσιακές αντιλήψεις για να θεμελιωθεί η ίδια. Μπορούσε να υποτιμήσει ακόμα και μια πιστή και γόνιμη σύζυγο λέγοντας πως τα ενδιαφέροντά της ήταν ένα μείγμα λαγνείας, αθλιότητας και αδαημοσύνης, ή μπορούσε να επιμένει στο ότι οι γυναίκες πρέπει να προσαρμόσουν τον ασκητισμό τους στις επιθυμίες των πατεράδων και των συζύγων τους. Οι γυναίκες ήταν δυνατόν να δεχτούν πιέσεις τόσο σχετικά με την αγαμία, όσο και σχετικά με το γάμο. Ο χριστιανικός ισχυρισμός ότι οι άνδρες και οι γυναίκες είναι πνευματικά ίσοι, δεν είχε περισσότερες πρακτικές συνέπειες από το φιλοσοφικό ισχυρισμό ότι οι γυναίκες μπορούν να επιδείξουν τις ίδιες αρετές όπως και οι άνδρες.

Εντούτοις ο χριστιανισμός διεύρυνε τις δυνατότητες των γυναικών. Η πραγματικά σημαντική μεταβολή αντιλήψεων εν προκειμένω είναι ότι το χρέος προς το Θεό μπορεί να απαιτήσει, τόσο από τους άνδρες όσο και από τις γυναίκες, την εγκατάλειψη των υποχρεώσεών τους προς την οικογένεια και το κράτος. Για πρώτη φορά, οι γυναίκες (μερικές γυναίκες) είχαν τη δυνατότητα να απορρίψουν το γάμο και την τεκνοποιία και να ζήσουν στο σπίτι με τις μητέρες τους ή στο ερημητήριο, ή σε μια μοναστική κοινότητα γυναικών. Η προσευχή και η μελέτη της Βίβλου μπορούσε να εκτιπώσει την οικογενειακή ζωή, ενώ η λογοτεχνία και η φιλοσοφία έπρεπε να προσαρμοστούν γύρω απ' αυτήν. Οι γυναίκες είχαν ανέκαθεν τη δυνατότητα να συμμετέχουν στη θρησκευτική λατρεία και να κάνουν προσφορές στους θεούς, τώρα όμως μπορούσαν να αποκτήσουν μόνιμη δόξα με τη δωρεά του πλούτου τους στην Εκκλησία και με την αφιέρωσή τους στην υπηρεσία του Θεού. Οι πνευματικοί αγώνες έγιναν εξίσου ενδιαφέροντες με τους πολιτικούς· ως τότε οι

γυναίκες δύσκολα έγραφαν βιβλία, αλλά ο κόσμος έγραφε βιβλία γι' αυτές.

Μπορεί κάλλιστα να αγανακτούμε από τη γενική χριστιανική υποτίμηση της γυναικείας φύσεως, από τις ταλαιπωρίες στις οποίες μερικές γυναίκες υπέβαλαν τον εαυτό τους και τις οικογένειές τους, και συγχρόνως από τα εγκώμια τα οποία προκαλούσε αυτή η συμπεριφορά τους. (Είναι παράλληλα με τις προσπάθειες των γυναικών στη δεκαετία του 1960 και 1970 να ξεφύγουν από τον παραδοσιακό γυναικείο ρόλο). Δεν μπορούμε να αποφανθούμε για πνευματικά κέρδη ή ζημιές. Όμως υπήρξαν πρακτικά κέρδη, όχι μόνο για εκείνες που απόκτησαν φήμη, αλλά και για τις γυναίκες των φτωχών των οποίων ο βίος έγινε επιτέλους επίκεντρο ενδιαφέροντος και έρευνας. Ένα μέλος της κοινότητας της Μελάνης τη ρώτησε μια φορά (Βίος Μελάνης 62) πώς αντιστάθηκε στον πειρασμό της πνευματικής υπερηφάνειας κατά την ασκητική ζωή της. Όταν έμπαινε στον πειρασμό, απάντησε, προσπαθούσε να σκέφτεται τους ανθρώπους που λιμοκτονούσαν παρά εκείνους που νήστευαν, τους φυλακισμένους, τους απελπιστικά φτωχούς, ή αυτούς που κοιμούνταν στο δριμύ ψύχος. Τέτοιες γυναίκες, μερικές τουλάχιστον, είχαν αναγνωρισθεί ως μέλη της Εκκλησίας και εξασφάλιζαν τη σίτιση και το ντύσιμό τους από την ελεημοσύνη των πλουσίων, από τους οποίους δεν είχαν προσωπικά κανένα παράπονο, αφού τις γλίτωσαν από το να πεθάνουν στο δρόμο· άλλες πάλι μπήκαν σε γυναικείες κοινότητες, όπου η αυστηρότητα που επικρατούσε εκεί, ήταν γι' αυτές η μεγαλύτερη άνεση που γνώρισαν ποτέ. Μ' αυτές τις γυναίκες θέλω να κλείσω αυτό το βιβλίο.

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Adnés, A., and Canivet, P. (1967), «Gurisons miraculeuses et exorcisme dans l' *Histoire Philothée* de Théodoret de Cyr», *Revue de l' Histoire des Religions*, 171: 53-82, 149-79.
- Amunsden, D.W., and Diers, C.J. (1969), «The Age of Menarche in Classical Greece and Rome», *Human Biology*, 41:125-32.
- Amunsden (1970), «The Age of Menopause in Classical Greece and Rome», *Human Biology*, 42:79-86.
- André J. (1981), *L' Alimentation et la cuisine à Rome* (Paris: Les Belles Lettres).
- Anson, J. (1974), «The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif», *Viator*, 5:1-32.
- Arjava, A. (1988), «Divorce in Later Roman Law», *Arctos*, 22:5-21.
- Arjava, (forthcoming), *Women and Law in Late Antiquity*.
- Bagnall, R.S. (1987), «Church, State and Divorce in Late Roman Egypt», in K.-L. Selig and R. Somerville (eds.), *Florilegium Columbianum: Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller* (New York: Italica Press), 41-61.
- Barber, C. (1990), «The imperial Panels at San Vitale: A Reconsideration», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 14:19-42.
- Beaucamp, J. (1976), «Le Vocabulaire de la faiblesse féminine dans les textes juridiques romains du 3e au 6e

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος	9
Κατάλογος εικόνων	12
Σημείωση για τις πηγές και τις μεταφράσεις.....	13
Συντομογραφίες και Σύντομες Παραπομπές.....	17
Εισαγωγή.....	23
1. Νόμος και ηθική.....	31
2. Ανοχή, απαγόρευση και προστασία.....	60
3. Υγεία.....	105
4. Οικογενειακή ζωή και ασκησιμός.....	146
5. Το να είσαι γυναίκα.....	180
Συμπέρασμα	207
Παραπομπές.....	211
Γενικό ευρετήριο.....	231