

Άγιες Θεραπεύτριες στο Βυζάντιο Κοινωνικό φύλο και θεραπεία

Το παράδειγμα της Ειρήνης Χρυσοβαλάντου στα αγιολογικά κείμενα¹

Ιωάννης Κολάκης

Θεολόγος

Κοινωνικός Ανθρωπολόγος – Ιστορικός

Η παρούσα δημοσίευση αφορά επεξεργασία παλαιότερης μελέτης με θέμα «Η βυζαντινή γυναίκα μέσα από τα αγιολογικά κείμενα και το Ποινικό Δίκαιο της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας».² Στην μελέτη εκείνη, μέσα από την κριτική και την ανάλυση των κειμένων, που αφορούσαν τους βίους των αγίων γυναικών Γοργίας (374), Δομνίνας (388), Πελάγιας (662), Ελισάβετ (465), Αθανασίας Αιγίνης (784) και Ειρήνης Χρυσοβαλάντου (872), προσπάθησα να ανιχνεύσω το κοινωνικό φύλο στο Βυζάντιο, όπως αυτό περιγράφεται στα κείμενα αυτά και να δω πώς αυτό οριοθετείται κατά την συμβολική ερμηνεία του μύθου της Πτώσης και του μύθου της Ανάστασης, οι οποίοι διέπουν το αξιακό σύστημα της βυζαντινής κοινωνίας, συγχρονικά με τα ιστορικά γεγονότα που διέπουν κάθε διήγηση και την θεσμοθέτηση των κοινωνικών ρόλων στο Ποινικό Δίκαιο της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας.

Η κριτική ανάλυση και η επεξεργασία των κειμένων απέδειξε την ερμηνεία του μύθου ανάλογα με τα γεγονότα και την εποχή, σε συνάρτηση με την βιωματική εμπειρία των ανώνυμων ή επώνυμων συγγραφέων των κειμένων, και σε αμφίδρομη σχέση με το ιδεολογικό-θεολογικό πλαίσιο (π.χ. δόγματα, αιρέσεις). Αν και στις περισσότερες διηγήσεις συστατικό στοιχείο του κοινωνικού φύλου προβάλλει η ενοχή της γυναίκας στο κοινωνικό και φυσικό γίγνεσθαι, λόγω του «φύσει» *τρεπτού* του φύλου της, καθιερωμένου από τον μύθο της Πτώσης, στην αμέσως μετά (και κατά) την Εικονομαχία περίοδο, συστατικό στοιχείο του κοινωνικού φύλου προβάλλει η ενοχή του άνδρα λόγω της «φύσει» *ορμής* του και η απενοχοποίηση της γυναίκας, η οποία στην ουτοπική «μοναχική» της διάσταση ταυτίζεται με το θεομητορικό-αγγελικό πρότυπο. Στην συνέχεια θα προσπαθήσω, αναλύοντας τον βίο της αγίας Ειρήνης Χρυσοβαλάντου, να δείξω πώς πραγματοποιείται αυτή η μετάθεση μετά το τέλος της Β΄ Εικονομαχικής Περιόδου (813-843).

Στην αγιολογική αυτή διήγηση, η γυναίκα αντί για *ένοχη* περιγράφεται ως *θεραπεύτρια* του κοινωνικού κακού και ως *θεραπεύτρια* των ψυχών που ευθύνονται γι' αυτό. Η σωματική ασθένεια και η θεραπεία της όχι μόνο δεν απασχολούν τον συγγραφέα του κειμένου, αλλά εννοιολογούνται διαφορετικά.

Χρονολόγηση – γεγονότα

Ο βίος της Ειρήνης Χρυσοβαλάντου είναι μια συγχρονική ιστοριογραφία με αγιολογική επένδυση. Τα γεγονότα, που περιγράφονται ή υπονοούνται, δεν απέχουν από την πραγματικότητα. Το αγιολογικό κείμενο αρχίζει με την ανάληψη της

εξουσίας του Βυζαντίου από την Θεοδώρα, ως επιτρόπου του ανήλικου τριετούς γιου της Μιχαήλ Γ΄, μετά τον θάνατο του εικονομάχου συζύγου της αυτοκράτορα Θεοφίλου (829-842). Η σύγκρισή της με την αυτοκράτειρα Ειρήνη την Αθηναία (797-802) αφορά την όμοια πολιτική τους στην αναστήλωση των εικόνων.³ Με την Σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως (843) γίνεται η οριστική αναστήλωση των εικόνων, καθαιρείται ο εικονομάχος πατριάρχης Ιωάννης ο Γραμματικός (837-843) και αναλαμβάνει ο Μεθόδιος ο Ομολογητής (843-846).⁴ Με την ενηλικίωσή του το 858 ο Μιχαήλ γίνεται αυτοκράτορας, με σύμβουλο τον θείο του καίσαρα Βάρδα και επιδιώκεται η συζυγική του αποκατάσταση. Η Ειρήνη θα υπάρξει υποψήφια μνηστή του Μιχαήλ και η αδελφή της θα παντρευτεί τον θείο του Βάρδα.⁵

Στο κείμενο μνημονεύονται ο σκληρός χαρακτήρας του Βάρδα και η ροπή του Μιχαήλ στην μέθη και στις απολαύσεις.⁶ Η συμφωνία του συγγραφέα του κειμένου με τους ζηλωτές μοναχούς είναι φανερή και επιβεβαιώνεται στην μεία του Ιγνατίου πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως (847-858, 867-877), ο οποίος ήταν γιος του αυτοκράτορα Μιχαήλ Α΄ Ραγγαβέ (811-813) και μοναχός.⁷ Εν τούτοις στην αναφορά του «συκοφαντούμενου ιλλουστρίου» υπονοείται ο Φώτιος (πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως 858-867, 877-886), ο οποίος είχε το αξίωμα του πρωτασκηρήτου και ήταν καθηγητής στην σχολή της Μαгнаύρας πριν γίνει πατριάρχης.⁸ Ο Ιγνάτιος έγινε πατριάρχης το 847, όταν πέθανε ο Μεθόδιος και καθαιρέθηκε το 858, κυρίως επειδή κατηγορήσε τον Βάρδα για τις σχέσεις του με την νύφη του Ευδοξία και αρνήθηκε να τον κοινωνήσει στον ναό της Αγίας Σοφίας αλλά και επειδή προστάτεψε τον μοναχό Γήβωνα από το Δυρράχιο, ο οποίος



1. Η αυτοκράτειρα Θεοδώρα, που ανακηρύχθηκε αγία λόγω του σημαντικού ρόλου της στην αναστήλωση των εικόνων. Εικόνα του Εμμανουήλ Τζάνε, 1671.

έλεγε ότι ήταν γιος της αυτοκράτειρας Θεοδώρας. Επίσης αρνήθηκε να χρίσει μοναχές την Θεοδώρα και τις κόρες της μετά την ανάληψη της βασιλείας από τον Μιχαήλ το 858.⁹

Ο Φώτιος, ο οποίος διαδέχτηκε τον Ιγνάτιο το 858, δεν ήταν αρεστός στους ζηλωτές. Κατηγορείται από αυτούς σαν «ληστής και μοιχεπιβάτης», επειδή κατέλαβε την θέση του Ιγνατίου, μετά τον εξαναγκασμό του τελευταίου σε παραίτηση από τον Βάρδα «βία και άκων και ελκυσθείς», όπως λέει ο ίδιος.¹⁰ Στην συνέχεια, ο Φώτιος εκθρονίστηκε το 867 από τον Βασίλειο Α΄ τον Μακεδόνα (867-886), αντικαταστάθηκε από τον Ιγνάτιο και εξορίστηκε στην Μονή της Σκέπης στον Βόσπορο. Ο Βασίλειος το 872 αίρει την εξορία του Φωτίου, ο οποίος επανέρχεται στην Κωνσταντινούπολη (όχι όμως ως πατριάρχης), γίνεται σύμβουλος του στα εκκλησιαστικά θέματα, συμφιλιώνεται με τον πατριάρχη Ιγνάτιο, τον βοηθά στο έργο του και μετά τον θάνατό του, το 877, τον διαδέχεται στον πατριαρχικό θρόνο Κωνσταντινουπόλεως.¹¹

Το κείμενο που εξετάζουμε πρέπει να γράφεται την περίοδο αυτή, μετά την επάνοδο του Φωτίου και πριν από την δεύτερη πατριαρχία του, όπως φαίνεται από την επαγωγική χρο-

νολογική διάρθρωση των γεγονότων της διήγησης. Η διάσωση και η απελευθέρωση του «ιλλουστρίου» Φωτίου συμβαίνει μετά τον θάνατο του Βάρδα, όταν αυτοκράτορας ήταν ο Βασίλειος και πατριάρχης ο Ιγνάτιος (867-877).¹²

Η αναφορά του κειμένου σε γυναίκα και παιδιά του Φωτίου δεν ακυρώνει την υπόθεση, μιας και γνωρίζουμε ότι τόσο ο Φώτιος όσο και ο Γρηγόριος Νύσσης ήταν έγγαμοι επίσκοποι.¹³ Η συγγένεια του Φωτίου με την Ειρήνη αναφέρεται στην πνευματική συγγένεια, λόγω του ιερατικού σχήματος αμφοτέρων. Η συγγένεια αυτή επιτρέπει να είναι ένας αξιωματούχος «ιλλουστριος» ομοτράπεζος της μοναχής Ειρήνης σε αντίθεση με τον υψηλότατο αξιωματούχο «βασιλέα».¹⁴

Κοινωνικό φύλο

Το αγιολογικό κείμενο με τον βίο της μοναχής Ειρήνης, πρώην μνηστής του αυτοκράτορα Μιχαήλ Γ΄, προβάλλει τις περί κοινωνικού φύλου αντιλήψεις των ζηλωτών-εικονολατρών, οι οποίες επικράτησαν στην μετά την Εικονομαχία περίοδο, μέσα από την αφήγηση πραγματικών γεγονότων με μυθική-συμβολική επένδυση. Οι αντιλήψεις αυτές, αφενός προβάλλονται στο παράδειγμα των περιφερικών αυτοκρατειρών Ειρήνης της Αθηναίας (830-856) και Θεοδώρας (830-856) και στο παράδειγμα της μοναχής Ειρήνης και αφετέρου στο παράδειγμα των κοσμικών και κληρικών αξιωματούχων ανδρών, αυτοκράτορα Βασιλείου, «ιλλουστρίου» (πατριάρχου) Φωτίου και πατριάρχου (μοναχού) Ιγνατίου, αντιδιαστέλλονται δε πλήρως με το παράδειγμα των εικονομάχων αυτοκρατόρων και των διαδόχων τους αυτοκράτορα Μιχαήλ Γ΄ και του θείου του καίσαρα Βάρδα. Τα αντιθετικά επίσης παραδείγματα τυπικών χαρακτήρων της καθημερινότητας, όπως του στρατιώτη, του ευνούχου, του ναυτικού, του αμπελουργού κ.λπ. συμπληρώνουν την διήγηση.

Από την διήγηση προκύπτει ότι οι περιφερικές γυναίκες με αξιώματα δρουν ως θεσμικοί παράγοντες ανόρθωσης συμβόλων –εν προκειμένω των εικόνων– και έτσι συμβάλλουν στην νομική κατοχύρωση του κοινωνικού status των ζηλωτών, το οποίο προβάλλει τις διαμεσολαβούμενες ανιδιοτελείς αγαπητικές σχέσεις μεταξύ ιερού και κοσμικού, κτιστού και ακτίστου, εμψύχων και αψύχων, αρχόντων και αρχομένων, ανδρών και γυναικών, ως συνεκτικού στοιχείου της κοινωνίας.¹⁵ Οι μοναχές μαζί με τους μοναχούς γίνονται στην συνέχεια οι καθιερωτές και θεματοφύλακες των διαμεσολαβούμενων αυτών σχέσεων, μέσω του προσωπικού τους παραδείγματος, όπως εκείνου της μοναχής Ειρήνης και του πατριάρχη (πρώην μοναχού) Ιγνατίου. Αυτό το προσωπικό παράδειγμα, το οποίο στην διήγηση επενδύεται μυθικά και συμβολικά και προβάλλεται ουτοπικά και δυναμικά, ενώ καθιερώνει τις σχέσεις που προαναφέραμε, ακυρώνει παράλληλα εκείνες που προηγήθηκαν και είχαν ως βάση την ιδιοτελή, δικαϊκή και αξιολογική θεώρηση των κοινωνικών ρόλων, την ιεραρχική δηλαδή βάση του συστήματος των εικονομάχων.

Έτσι οι γυναίκες, ως μοναχές, προσομοιούμενες με τους άνδρες μοναχούς γίνονται οι θεραπεύτριες του κοινωνικού κακού και της ανθρώπινης εκτροπής κατ' αναλογία του θεομητορικού προτύπου, το οποίο διά του Ιησού έγινε ο θεραπευτικός παράγοντας του προπατορικού αμαρτήματος.

Σε αντίθεση με τους μοναχούς, οι άνδρες μη μοναχοί, έστω και αν υπήρξαν κληρικοί ή αυλικό αξιωματούχοι, όπως π.χ. ο «ιλλούστριος» πρώην πατριάρχης Φώτιος, είναι δυνατόν να στραφούν στον ορθό δρόμο μόνο μέσω της δράσης των μοναχών, εν προκειμένω της Ειρήνης Χρυσοβαλάντου.¹⁶ Στην ίδια θεραπευτική αγωγή υποβάλλεται και ο ανώτατος άρχων, ο αυτοκράτορας Βασίλειος Α΄.¹⁷ Οι εικονομάχοι αυτοκράτορες και ο διάδοχός τους Μιχαήλ με τον θείο του καίσαρα Βάρδα είναι παραδείγματα προς αποφυγή, διότι εμμένοντες στις ιδιοτελείς «παράνομες και αθέμιτες πράξεις τους», όχι μόνο δεν επιδέχονται θεραπείας, αλλά προκαλούν την θεία οργή και την ανθρώπινη τιμωρία.¹⁸

Σε επίπεδο αξιακού συστήματος τα ιστορικά και κοσμολογικά γεγονότα της περιόδου που προηγήθηκε, όπως οι πόλεμοι με τους Άραβες, οι σεισμοί και τα ηφαίστεια, οι επιδημίες και η πείνα¹⁹ επιβάλλουν αναθεωρήσεις των κοινωνικών ρόλων και επανερμηνεία του μύθου της Πτώσης.

Οι εικονομάχοι, οι οποίοι στην πλειονότητά τους αποτελούνται από τον στρατό εκστρατείας με επικεφαλής τον αυτοκράτορα, θεωρούν ενόχους για το κοινό κακό τους μοναχούς και τις γυναίκες που τους ακολουθούν, ως σφάλλτοντες κατά την

πίστη.²⁰ Σφάλμα πίστεως δε είναι η προσκύνηση των εικόνων. Οι επικρατήσαντες μετά την Εικονομαχία ζηλωτές θεωρούν αντίθετα ενόχους για το κοινό κακό τους κοσμικούς άρχοντες, με πρώτο και καλύτερο τον αυτοκράτορα και τον στρατό, που τον ακολουθεί.²¹

Και στις δύο περιπτώσεις βάση καθορισμού των κοινωνικών ρόλων αποτελεί ο μύθος της Πτώσης και οι «φύσει» ιδιότητες του βιολογικού φύλου. Στην πρώτη περίπτωση ισχύει η κλασική θεώρηση για το «φύσει *τρεπτό* και *ασταθές*» της γυναίκας,²² ενώ στην δεύτερη περίπτωση επανερμηνεύεται ο μύθος και προβάλλει η «φύσει *ορμή*» του άνδρα.²³

Διαμεσολαβούμενο στοιχείο και στις δύο ερμηνείες του κοινωνικού φύλου είναι οι γαμικές σχέσεις. Αναλόγως, στην πρώτη περίπτωση οι γαμικές σχέσεις, σε αντίθεση με τον μοναχισμό που διώκεται, όχι μόνο συνιστώνται, αλλά και επιβάλλονται, ως ανάγκη ενίσχυσης του στρατεύματος μέσω των γεννήσεων. Έτσι δρουν θεραπευτικά στην κοινωνική απειλή, όπως αυτή εκφράζεται με τις εκστρατείες των Αράβων, την επιδημία πανώλης, τους σεισμούς κ.λπ.²⁴ Στην δεύτερη περίπτωση οι γαμικές σχέσεις και κυρίως όταν εκτρέπονται των νόμιμων προδιαγραφών, όπως διά της μοιχείας, παλλακείας και πορνείας (π.χ. η παράνομη ερωτική δραστηριότητα Μιχαήλ και Βάρδα), είναι καταδικαστέες και υπεύθυνες για το κοινωνικό κακό, την δυστυχία, την φτώχεια κ.λπ.²⁵ Ως ιδανικός βίος προβάλλει ο μοναχισμός. Σε επίπεδο συμβολικής σκιαγράφησης του κοινωνικού φύλου αντιδιαστέλλεται «ο μαύρος άσχημος άντρας», ο οποίος



2. Ο Χριστός, ως Νέος Αδάμ, ανασκάνει –δίκην ζυγού– την πεπρωκυία γυναίκα «ελαφρά», «τρεπτή» Εύα-Παναγιά, σε αντίθεση με τον γέροντα «βαρύ», «σταθερό» Παλαιό Αδάμ. Τοιχογραφία, αρχές 14ου αι. Κωνσταντινούπολη, Μονή της Χώρας (παρεκκλήσιο).

ταυτίζεται με τον διάβολο, με το «μαύρο χρώμα του ενδύματος» των μοναχών, οι οποίοι κατ' επέκταση και σε αντίθεση ταυτίζονται με τους «φωτόμορφους, λευκοφορεμένους, ωραίους» αγγέλους, την «αστραποβολούσα πανάμωμη Μητέρα του Κυρίου» και τους «λαμπρούς θεραπευτές» Αγίους.²⁶

Η συμβολική αντιπαράθεση του καλού με το κακό, του θεϊκού-αγγελικού με το διαβολικό καταγράφεται στις εξής αντιθέσεις: του «καλού ποιμένος» με τον «μισόκαλο κυνηγό»,²⁷ του «ποιμνίου» με την «αγέλη»,²⁸ του «πρόβατου, αμνού ή αμνάδας» με τον «λύκο, χοίρο, λιοντάρι, ποντικό»,²⁹ των «παρελαιούντων» αγγέλων, με την «φάλαγγα δαιμόνων»,³⁰ της «πολυάνθρωπης πομπής» του λαού με το «μεγάλο σύνταγμα ιππέων και πεζών»,³¹ του αυτοκράτορα,

του «θεραπευτού» μοναχού με τον «μάγο». ³² Όσον αφορά τις αρετές, που προκρίνονται, ως στοιχεία υγιούς προσωπικότητας και υγιούς κοινωνίας αντιπαράθεται: η αγάπη με το μίσος,³³ η σεμνότητα με την υπεροψία,³⁴ η ταπεινωση με την κενοδοξία,³⁵ η σύνεση με την ανοησία,³⁶ η μετριοφροσύνη με την αφροσύνη,³⁷ η αυτάρκεια με την πλεονεξία,³⁸ η απλότητα με την πολυτέλεια,³⁹ η φτώχεια με τον πλούτο,⁴⁰ η ελεημοσύνη με την ιδιοτέλεια,⁴¹ η εγκράτεια και η παρθενία με την ηδυπάθεια,⁴² η πραότητα με τον φθόνο,⁴³ οι ανιδιοτελείς μοναχικές σχέσεις με τις ιδιοτελείς κοσμικές σχέσεις και η ουτοπική υπεροχή του ιερού έναντι του κοσμικού.⁴⁴ Αυτή η υπεροχή του ιερού καθιερώνει την μοναχή γυναίκα *θεραπεύτρια*⁴⁵ του κοινωνικού κακού και της ανθρώπινης εκτροπής, που την προϋποθέτει, με ευθύνη του άνδρα.⁴⁶ Ως εκτροπή δε λαμβάνεται κάθε παρέκκλιση από τον αξιακό πίνακα, που αναφέραμε, με κυρίαρχη εκείνη των γαμικών σχέσεων, «το γλυκό δέλεαρ της ηδονής, τις εκτροπές στη συνουσία».⁴⁷

Η εκτροπή αυτή εκλαμβάνεται ως δαιμονική ενέργεια και ψυχική ασθένεια. Επέκτασή της είναι το κοινωνικό κακό, όπως εκφράζεται διά των «αρπαγών και των σκοτωμών», της φτώχειας. Θεραπεία του, η ειρήνη, η ισότητα, οι ανιδιοτελείς, αγαπητικές, «ένθεες» σχέσεις.⁴⁸

Θεραπεία: Σωματική ή ψυχική;

Από την ανάγνωση του αγιολογικού κειμένου προκύπτει ότι η σωματική ασθένεια αξιολογείται θετικά, ενώ η σωματική υγεία αρνητικά. «Σ' ολάκερη την ζωή σας να μην έχετε πλήρη σωματική υγεία. Γιατί ξέρω, το ξέρω πολύ καλά, ότι από την σωματική ασθένεια πηγάζει μεγάλη πνευματική ωφέλεια και μάλιστα όταν ευγνωμονεί η ψυχή για το γεγονός αυτό τον Θεό, τον κηδεμόνα της»,⁴⁹ λέει ευχόμενη η Ειρή-



3. Άγγελος που μοιάζει έντονα με γυναίκα, κοινωνικό πρότυπο της εποχής. Τοιχογραφία, αρχές 14ου αι. Κωνσταντινούπολη, Μονή της Χώρας (παρεκκλήσιο).

νη Χρυσοβαλάντου στις υποτακτικές της μοναχές. Η σωματική ασθένεια είναι λοιπόν δώρο Θεού και μέσο παιδαγωγίας και ψυχικής θεραπείας, που οδηγεί στην πνευματική τελείωση.

Η σωματική ασθένεια δεν είναι προϋπόθεση του σωματικού θανάτου. Ο σωματικός θάνατος προκύπτει ως απόλυτος προορισμός κατά ευδοκία του «κηδεμόνα Θεού». Στην αφήγηση την σχετική με τον θάνατο του «φίλου και γνωστού της μονής» Χριστοφόρου λέγεται ότι, ενώ «αυτός όντας υγιής και μην έχοντας καμιά φανερή ενόχληση από κάποια σωματική αρρώστια», οι λαμπροφορεμένοι άγγελοι «με τα δάκτυλά τους μετρούσαν τα χρόνια της ζωής του».⁵⁰

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι κατά το αγιολογικό κείμενο και για την εποχή που εξετάζουμε η έννοια της θεραπείας αφορά μόνο την ψυχική ασθένεια, η οποία ενοχοποιείται ως αιτία του κοινωνικού κακού, ενώ παράλληλα απαξιώνεται η σωματική ασθένεια ως αιτία του θανάτου. Όπως προαναφέραμε, η ψυχική ασθένεια ταυτίζεται με κάθε ατομική εκτροπή από τις αξίες του κοινωνικού συστήματος με κυρίαρχη εκείνη που σχετίζεται με την παράβαση των νόμιμων γαμικών σχέσεων, δηλαδή τον παράνομο έρωτα⁵¹ διά της παλλακειάς, της μοιχείας και της πορνείας.⁵² Ως νόμιμες δε σχέσεις νοούνται οι καθαγιασμένες από την εκκλησία και θεσμοθετημένες από τον αυτοκράτορα, δηλαδή ο γάμος και η μνηστεία,⁵³ τόσο σε κοσμικό όσο και ιερό επίπεδο (μοναχισμός-ιερά μνηστεία⁵⁴).



4. Η ομοιότητα του αρχάγγελου Γαβριήλ με γυναίκα είναι φανερή στη λεπτομέρεια αυτή απεικόνισής του. Ψηφιδωτό, 9ος αι. Κωνσταντινούπολη, Ναός Αγίας Σοφίας.

Εκτός από τις θεραπευτικές αγωγές, που αφορούσαν την παιδαγωγία του σώματος μέσω της νηστείας, της προσευχής, της νουθεσίας και της τιμωρίας,⁶¹ στο κείμενο φαίνεται να υπονοείται και η χρήση φαρμακευτικής αγωγής για την επίτευξη του σκοπού, δηλαδή την πρόληψη και την θεραπεία της εκτροπής. Η ίδια η Ειρήνη Χρυσοβαλάντου την περίοδο της νηστείας και της εντατικής προσευχής «δεν έτρωγε ούτε ψωμί, ούτε και κανένα άλλο προσφάγι, παρά μόνο λίγο μέλι ανακατεμένο με σπόρους από καννάβι και λίγα φρούτα».⁶² Το ίδιο φαίνεται να έκαναν και οι άλλες μοναχές, όπως φαίνεται από το «θαύμα»-παραίσθηση, που αναφέρεται στο κείμενο: «Κάποια φορά, κατά θεία οικονομία, για να μην μείνει κρυφό το θαύμα μια αδελφή σκύβοντας έξω από το κελλί της, την είδε να αιωρείται. Βρισκόταν δύο πήχεις πάνω από την γη και προσευχόταν μετέωρη με τα χέρια υψωμένα στον ουρανό. Έπειτα έσκυψε και προσκύνησε τον Θεό. Υπήρχαν δύο κυπαρίσσια μέσα στην αυλή δεξιά και αριστερά της μονής, πολύ υψηλά. Σαν την έβλεπαν σ' αυτήν την στάση, έσειαν ήρεμα το φύλλωμά τους και έγερναν τις πανύψηλες κορφές τους στη γη και προσκυνούσαν την αγία. Έμεναν έτσι εκεί περιμένοντας και την δική της έγερση».⁶³

Σε επίπεδο αντιθετικής αξιολόγησης των αιτιών της ψυχικής ασθένειας αντιπαραβάλλεται η μέθη, η πολυφαγία, η διασκέδαση με την νηστεία,⁵⁵ την προσευχή και την εγκράτεια.⁵⁶

Ως μέσα θεραπείας της ασθένειας αντιπαραβάλλονται το «λύσιμο» των μαγικών με το «δέσιμο» του πάσχοντος, το «μασίγωμα» του διαβόλου με την «απελευθέρωση» του ασθενούς.⁵⁷ Οι αντιθετικές αυτές συμβολικές θεραπευτικές παρεμβάσεις υπονοούν και τις πρακτικές, που στόχευαν στην διασφάλιση του κοινωνικού status, μέσω της τιμωρίας και της παιδαγωγίας του σώματος.⁵⁸ Η καινοτομία στο κείμενο είναι ότι τις πρακτικές αυτές, για την περίοδο που εξετάζουμε, τις ασκούσαν γυναίκες μοναχές.⁵⁹

Στην ίδια αντίληψη των θεραπευτικών εφαρμογών ανήκει και ο φόνος του εκτρεπομένου μοιχού από τον απατηθέντα σύζυγο. Η πρακτική αυτή, ως θεραπεία του κοινωνικού κακού, είναι αποδεκτή κατ' οικονομία στο αγιολογικό κείμενο (φόνος Βάρδα, Μιχαήλ Γ' από τον Βασίλειο Α') και θεσμοθετείται αργότερα από τον ίδιο τον Βασίλειο τον Μακεδόνα στον *Πρόχειρο Νόμο*.⁶⁰

Όμως η εφαρμογή της φαρμακευτικής αγωγής φαίνεται να εφαρμόζεται εκτός από την πρόληψη στους μοναχούς και για την θεραπεία των «πνευματικά» πασχόντων. Στην θεραπεία του ερωτευμένου με δόκιμη μοναχή αμπελοουργού της μονής Νικολάου, εκτός από το αλυσοδέσιμο⁶⁴ στον ναό της μεγαλομάρτυρος Αναστασίας, εφαρμόζεται και το «δέσιμο» με «ολόκληρες σειρές από αφανείς αλυσίδες, πολύ ισχυρότερες από τις αισθητές, που ήταν πριν δεμένους».⁶⁵ Η χρήση αντιδότην κατασταλτικών ουσιών, οι οποίες ως «αφανείς αλυσίδες» χρησιμεύουν για την θεραπεία του παρεκκλίνοντος οινοπότη αμπελοουργού, είναι εμφανής εδώ.⁶⁶

Συμπεράσματα

Στην αμέσως μετά την Εικονομαχία περίοδο, τα κοσμοϊστορικά γεγονότα που προηγήθηκαν είχαν ως αποτέλεσμα την επανεμφάνιση του μύθου της Πτώσης. Με βάση αυτήν την ερμηνεία καθίσταται ένοχος ο άνδρας, λόγω της «φύσει» ορμής του, για την ατομική και κοινωνική εκτροπή. Πα-

ράλληλα, απενοχοποιείται η γυναίκα, λόγω ακριβώς της «φύσει» τρεπτότητάς της, η οποία την καθιστά, ως περιφερική γυναίκα, θεσμοθέτρια της νέας τάξης πραγμάτων και ως μοναχή, θεσμοφύλακά της και θεραπεύτρια της όποιας εκτροπής. Έτσι, κύριος φορέας εκτροπής θεωρείται ο κοσμικός άνδρας και κυρίως ο έχων εξουσία, μέσω των «παράνομων και αθέμιτων πράξεών του»,⁶⁷ σε αντίθεση με τον μοναχό άνδρα, ο οποίος ελέγχει την «ορμή» του, καταστέλλοντάς την.

Η γυναίκα μοναχή, ως θεραπεύτρια, ασκεί θεραπευτικό έργο για τις «πνευματικές» και όχι τις σωματικές ασθένειες, οι οποίες αξιολογούνται θετικά. Το έργο αυτό συνίσταται: στο προσωπικό παράδειγμα, στην νουθεσία-διδασκαλία, στην σωματική παιδαγωγία και τιμωρία και στην χρήση φαρμακευτικών αναβολικών ή κατασταλτικών ιδιοσκευασμάτων.

Το παιδαγωγικό και θεραπευτικό έργο της μοναχής αποσκοπεί στην διατήρηση των κοινωνικών ρόλων, οι οποίοι καθιερώνονται στην μετά την Εικονομαχία περίοδο και ουτοπικά στηρίζονται στις ανιδιοτελείς αγαπητικές μοναχικές σχέσεις. Οι σχέσεις αυτές διακρίνονται από τις ιδιοτελείς γαμικές σχέσεις της εγκοσμιότητας, οι οποίες μόνο κατά παραχώρηση Θεού επιτρέπονται στο πλαίσιο της νομιμότητας του καθγιασμένου συζυγικού δεσμού.

Παράρτημα: Ιστορικά στοιχεία για την Μονή Χρυσοβαλάντου

Κατά τον Σκαρλάτο Δ. Βυζάντιο, *Η Κωνσταντινούπολις περιγραφή τοπιογραφική, αρχαιολογική και ιστορική*, τόμ. Α', «Εστία», Αθήνησι 1890, σ. 370, «Πλησίον της κιστέρνας του Άσπαρος, προς τον Κεράτιον κόλπον τοποθεείται υπό των τα Πάτρια ΚΠ συγγραψάντων *Το Χρυσοβάλανδον*, το και *Χρυσοβάλανον* καλούμενον, και υπ' αυτών μόνον αναφερόμενον, οίκος πρότερον Νικολάου του Πατρικίου και Δομεστικού της Ανατολής (των Ανατολικών θεμάτων), μεταποιηθείς υπ' αυτού εις ναό του Αγίου Αρχιστρατήγου ή του Αγίου Παντελεήμονος, ή και αμφοτέ-

ρων, προς εξιλασμόν του φόνου της γυναίκος αυτού, ην εφώρασε μοιχευομένην. Περί δε της ονομασίας αυτού λέγει ο Κωδινός (Κεφ. ΜΗ΄) τω βουλομένω πιστεύειν, ότι απορών χρημάτων προς συντέλεσιν του έργου εχρηματίσθη, υπό του Αρχαγγέλου απελθείν εις τόνδε τον τόπον, και ευρείν βαλάντιον, ο και εύρε τω όντι, περιέχον εκατόν λίτρας χρυσίου».

Ο Νίκος Ατσέμογλου (*Τ' Αγιάσματα της Πόλης*, «Ρήσος», Αθήνα 1990, σ. 34-35) γράφει τα εξής για τα αγιάσματα Αγίου Νικολάου και Ταξιαρχών τα οποία βρίσκονται εντός του περιβόλου του ναού των Ταξιαρχών στον Βαλατά:

1. Για το αγίασμα του αγίου Νικολάου: «Βρίσκεται στο *Ayan sokak αρ.15* πίσω απ' το Ιερό Βήμα του ναού των Ταξιαρ-



5. Η ηγουμένη και οι μοναχές της Μονής Θεοτόκου Βεβαίας Ελπίδος. Σημαντικός ήταν ο ρόλος που διαδραμάτιζαν στη βυζαντινή κοινωνία οι γυναικείες μοναστικές κοινότητες. Παράσταση από το *Τυπικό της Μονής Θεοτόκου Βεβαίας Ελπίδος* (φ. 12α), 1327-1342. Οξφόρδη, Lincoln College.

χών. Ο Μ. Γεδεών αναφέρει ότι ο ναός μέχρι το 1700 περίπου λεγόταν ναός του Αρχιστρατήγου, μετά και επί 100 περίπου χρόνια λεγόταν ναός του Αγίου Νικολάου και τελικά επειδή μετακομίσθηκε εκεί το εικόνισμα του Ταξιάρχη απ' τον ομώνυμο αρμένικο ναό στον Βαλατά, ονομάσθηκε ναός των Ταξιάρχων»

2. Για το αγίασμα των Ταξιάρχων: «Μέσα στον ίδιο περίβολο του ναού των Ταξιάρχων βρίσκεται κι άλλο αγίασμα που τιμάται στο όνομα του Ταξιάρχη και που είναι πιο γνωστό στο κοινό σαν η Ζουρλόπετρα [...] Μέσα στο αγίασμα, όπου το δάπεδο είναι μαρμάρινο, στην αριστερή πλευρά βρίσκεται το πηγάδι με μαρμάρινο περιστόμιο. Στην απέναντι πλευρά απ' την είσοδο βρίσκεται η Ζουρλόπετρα, η οποία έχει στο κάτω μέρος της σχισμή 50x36 εκατοστών απ' όπου συνηθίζεται να περνούν τα άρρωστα παιδιά».

Κατά την δρα Ελένη Γλύκατζη-Αρβελέρ, *Η Επιστήμη στα χρόνια του Πορφυρογέννητου*, Δόμος, «Ιατρικά Βυζαντινά Χειρόγραφα», Αθήνα 1995, το όνομα του Θεοφάνη Χρυσοβαλάντη δείχνει την σχέση του με τον ευαγή οίκο (ξενώνανοσοκομείο) Χρυσοβαλάντου. Ο Θεοφάνης Χρυσοβαλάντης έζησε την εποχή του Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου (913-959) και έγραψε τα «Περί Θεραπείας», «Περί Διαίτης» και «Περί Φαρμάκων».

Από τις παραπάνω βιβλιογραφικές πληροφορίες συμπεραίνω ότι η Βυζαντινή Μονή του Χρυσοβαλάντου, αφιερωμένη στην μνήμη του Αρχιστρατήγου Γαβριήλ, κατά το αγιολογικό κείμενο, ταυτίζεται τοπογραφικά με τον σημερινό ναό των Ταξιάρχων στην συνοικία Βαλατά της Κωνσταντινούπολης. Το Βαλατά μπορεί να εκληφθεί ως παραφθορά του Χρυσοβαλάνδου. Επίσης η προσωνυμία του αγιάσματος του Αγίου Νικολάου ταυτίζεται με το όνομα του κτήτορος Νικολάου του Πατρικίου. Ο σημερινός ναός των Ταξιάρχων στον Βαλατά περιστοιχίζεται από τους βυζαντινούς ναούς Παμμακάριστου (Fethiye cami), Αγίου Ιωάννου εν Τρούλλω (Ahmet pasa cami), Παντεπόπτου Σωτήρος (Eski imaret meskidi) και Αγίας Θεοδοσίας (Gul cami),⁶⁸ όπως και η Βυζαντινή Μονή.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

¹ Το αγιολογικό κείμενο BHG 952, τόμ. 2, σ. 41 λαμβάνεται από το πολύτομο έργο του τώως καθηγητή της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Δημητρίου Γ. Τσάμη, *Μητρικόν*, «Ειρήνη Χρυσοβαλάντου, βίος και δράση της οσίας μητέρας μας Ειρήνης Ηγουμένης της μονής του Χρυσοβαλάντου», εκδ. Η αγία Μακρίνα, Θεσσαλονίκη 1991, τόμ. Β'.

Ο κ. Δ. Τσάμης υπήρξε καθηγητής μου στη Σχολή.

² Η μελέτη εκπονήθηκε στο πλαίσιο του μαθήματος «Βυζαντινή οικογένεια» στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας της Σχολής Κοινωνικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Αιγαίου υπό τον καθηγητή κ. Νικόλαο Καλογερά.

³ Ιωάννης Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1999, σ. 140-141, 138-139.

⁴ Τσάμης, *ό.π.*, σ. 238-239 σημ. 10. Ι.Ε. Αναστασίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1983, σ. 423.

⁵ Τσάμης, *ό.π.*, σ. 243· Αναστασίου, *ό.π.*, σ. 513· Καραγιαννόπουλος, *ό.π.*, σ. 141.

⁶ Τσάμης, *ό.π.*, σ. 243, 277, 279· Αναστασίου *ό.π.*, σ. 522.

⁷ Τσάμης, *ό.π.*, σ. 304-305, σημ. 96· Αναστασίου, *ό.π.*, σ. 513.

⁸ Τσάμης, *ό.π.*, σ. 311· Καραγιαννόπουλος, *ό.π.*, σ. 414: *ιλλούστριοι, illustres* =συγκλητικοί· Αναστασίου, *ό.π.*, σ. 514, 561.

⁹ Αναστασίου, *ό.π.*, σ. 513-514.

¹⁰ Είναι γνωστό το ανάθεμα της Συνόδου του 869 στην Κωνσταντινούπολη, η οποία αποκατέστησε τον Ιγνάτιο, κατά του Φωτίου: *Φωτίω τω βουλευτικώ και επιβήτορι ανάθεμα / Φωτίω τω κοσμικώ και αγοραίω ανάθεμα / Φωτίω τω νεοφύτω και τυράννω ανάθεμα / Φωτίω τω μοναχώ και κατακεκριμένω ανάθεμα* (Mansi SCC,16, 381). Βλ. Αναστασίου, *ό.π.*, σ. 523-525 και 514-515. Η αντικανονική οικειοποίηση του επισκοπικού αξιώματος θεωρείται μοιχεία κατά το Ποινικό Δίκαιο της Ορθόδοξης Εκκλησίας (καν. δ' Γρηγορίου Νύσσης). Εκτός του Φωτίου και ο Άνθιμος Α' καθαιρέθηκε από την Σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως του 536. Βλ. Κ.Μ. Ράλλη, *Ποινικό Δίκαιο της Ορθόδοξης Ανατολικής Εκκλησίας*, Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1998.

¹¹ Αναστασίου, *ό.π.*, σ. 522-526.

¹² Τσάμης, *ό.π.*, σ. 279, 305, 311, 319.

¹³ Στο ίδιο, σ. 323· και του ίδιου, *Εκκλησιαστική Γραμματολογία*, Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 148, 211. Βλ. Και σημείωση 10.

¹⁴ Τσάμης, «Ειρήνη Χρυσοβαλάντου...», *ό.π.*, σ. 319, 321.

¹⁵ Στο ίδιο, σ. 291, 305. Το παράδειγμα του δώρου των τριών μήλων, τα οποία αποστέλλονται από τον άγιο Ιωάννη τον Θεολόγο μέσω του πάτριου ναύκληρου στην μοναχή Ειρήνη Χρυσοβαλάντου και στον πατριάρχη Ιγνάτιο, αφενός συμβολίζει τις θεανδρικές αγαπητικές σχέσεις, οι οποίες προβάλλονται σε επίπεδο εγκοσμιότητας στις σχέσεις μεταξύ του εαυτού, του πλησίον και του Θεού, και αφετέρου καθιερώνει τις ισότιμες σχέσεις μεταξύ των μοναχών, έστω και αν κάποιοι βρίσκονται υψηλότερα στην ιεραρχία. Παράλληλα δηλώνεται η σχετικότητα των κοινωνικών ρόλων. Ο ναύκληρος εδώ γίνεται φορέας θείου δώρου και όχι εκτροπής λόγω επαγγέλματος, όπως θα περίμενε κανείς. Αντιθέτως, στο άλλο παράδειγμα της ιδιοτελούς ερωτικής διάθεσης του αμπελοργού της Μονής Νικολάου, η σημειολογική αντιστροφή του μηνύματος μέσω του ονόματος δηλώνει ότι και ο ήσυχος καλλιεργητής μπορεί να γίνει φορέας εκτροπής και επιβεβαιώνει την σχετικότητα των κοινωνικών ρόλων.

¹⁶ Στο ίδιο, σ. 321.

¹⁷ Σε αντίστοιχη αγωγή είχε υποβληθεί «μετά θάνατο» και ο οικονομάρχος Θεοφίλος με την μεσιτεία στους μοναχούς της γυναίκας του Θεοδώρας, στο ίδιο, σ. 241, 319, 321· Αναστασίου *ό.π.*, σ. 423.

¹⁸ Τσάμης, «Ειρήνη Χρυσοβαλάντου...», *ό.π.*, σ. 277, 279.

¹⁹ Cyril Mango, *Βυζάντιο*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1999, σ. 97-101.

²⁰ Στο ίδιο, σ. 120-121· Καραγιαννόπουλος *ό.π.*, σ. 135· Αναστασίου *ό.π.*, σ. 405.

²¹ Τσάμης, «Ειρήνη Χρυσοβαλάντου...», *ό.π.*, σ. 239· Αναστασίου *ό.π.*, σ. 404.

²² Mango, *ό.π.* σ. 267.

²³ Τσάμης, «Ειρήνη Χρυσοβαλάντου...», *ό.π.*, σ. 237: «Με την χάρη του Θεού που αντιτάσσεται στους υπερήφανους, νικήθηκε και εξαφανίσθηκε η παράλογη ορμή της λύσσης των εικονομάχων. Εκείνος ο έντονος, ο μη κατ'επίγνωσιν ζήλος τους, διαλύθηκε σαν καπνός με τον θάνατο του τελευταίου τους βασιλιά, του πλεονέκτη και μισόχριστου Θεοφίλου, που έμοιαζε νά 'ταν η ουρά ενός τεράστιου φιδιού» και σ. 291: «Ο διάβολος προσπαθούσε διαρκώς όλο και νέες θλίψεις να δημιουργεί στην οσία. Στον αμπελώνα της μονής εργαζόταν ως μισθωτός κάποιος νέος με άτιθασες ορμές, ονομαζόταν Νικόλαος».

²⁴ Είναι ενδεικτικό ότι, ενώ γενικά οι παράνομες γαμικές σχέσεις είναι επιλήψιμες και τιμωρούνται στο Βυζάντιο, στην *Εκλογή* των Ισαύρων η μεν πορνεία δεν τιμωρείται, η δε παλλακεία λογίζεται σαν γάμος. Βλ. Ράλλης, *ό.π.*, σ. 241, 253.

²⁵ Ενδεικτικά πάλι αναφέρεται ότι, ενώ στην *Εκλογή* των Ισαύρων καταργείται η ποινή του εγκλεισμού της μοιχαλίδα σε μοναστήρι και η θανατική ποινή σε μοιχό, με τον *Πρόχειρο Νόμο* του Βασιλείου Α' ο σύζυγος που σκοτώνει τον επ' αυτοφώρω συλληφθέντα μοιχό της συζύγου του δεν τιμωρείται: «ο τον μοιχόν μετά της ίδιας γυναίκας εν συμπλοκή καταλαβών, ει συμβή αυτόν ανε-

λείν ουκ ευθύνεται ως ανδροφόνος» (Πρόχειρος 39.42). Βλ. Alexander P. Kazhdan, *Η Βυζαντινή Οικογένεια και τα προβλήματά της*, ανάπτυπο από τα Βυζαντινά 14, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 1988 και Γιώργος Δ. Καούρας, *Βυζάντιο, τα ερωτικά εγκλήματα και οι τιμωρίες τους*, Περίπλους Αθήνα 2003, σ. 62, 64.

²⁶ Τσάμης, «Ειρήνη Χρυσοβαλάντου...», *ό.π.*, σ. 247, 253, 257, 269, 285, 287, 293, 307, 327, 329.

²⁷ Στο ίδιο, σ. 251, 261, 271, 279, 281, 327.

²⁸ Στο ίδιο, σ. 255, 257, 259, 261, 289.

²⁹ Στο ίδιο, σ. 255, 261, 281, 289, 303.

³⁰ Στο ίδιο, σ. 273, 283.

³¹ Στο ίδιο, σ. 283, 315.

³² Στο ίδιο, σ. 253, 279, 285, 293, 299.

³³ Στο ίδιο, σ. 255, 257, 263, 267, 281, 311, 327

³⁴ Στο ίδιο, σ. 259, 313, 319.

³⁵ Στο ίδιο, σ. 249, 251, 255, 259, 263, 265.

³⁶ Στο ίδιο, σ. 263, 277.

³⁷ Στο ίδιο, σ. 249, 259, 277.

³⁸ Στο ίδιο, σ. 237, 265.

³⁹ Στο ίδιο, σ. 263, 265.

⁴⁰ Στο ίδιο, σ. 247, 251, 267.

⁴¹ Στο ίδιο, σ. 237, 271.

⁴² Στο ίδιο, σ. 249, 251, 263.

⁴³ Στο ίδιο, σ. 243, 265.

⁴⁴ Στο ίδιο, σ. 253, 263, 265.

⁴⁵ Στο ίδιο, σ. 285, 289, 293.

⁴⁶ Έτσι η γυναίκα γίνεται σωτήρας του άνδρα. Βλ. στο ίδιο, σ. 241-242: «Πού ξέρεις εσύ γυναίκα; Ίσως σώσεις τον άνδρα σου».

⁴⁷ Στο ίδιο, σ. 297.

⁴⁸ Στο ίδιο, σ. 237, 243, 247, 253, 257, 263, 267, 271, 277, 279, 281, 291, 293, 295, 309, 311.

⁴⁹ Στο ίδιο, σ. 309.

⁵⁰ Στο ίδιο, σ. 323, 325.

⁵¹ Στο ίδιο, σ. 279, 291, 295.

⁵² Βλ. σημειώσεις 24 και 25.

⁵³ Ράλλης, *ό.π.*, σ. 244.

⁵⁴ Στο ίδιο, σ. 257.

⁵⁵ Τσάμης, «Ειρήνη Χρυσοβαλάντου...», *ό.π.*, σ. 263, 265, 299.

⁵⁶ Στο ίδιο, σ. 261, 267, 271, 281.

⁵⁷ Στο ίδιο, σ. 287, 293, 295, 295, 289, 299.

⁵⁸ Μισέλ Φουκώ, *Επιτήρηση και Τιμωρία*, μτφρ. Καίτη Χατζηδημητρίου / Ιουλίττα Ράλλη, Ράππα, Αθήνα 1976.

⁵⁹ Τσάμης, «Ειρήνη Χρυσοβαλάντου...», *ό.π.*, σ. 247: «το μοναστήρι αυτό [...] τελευταία από ανδρικό μεταβλήθηκε σε γυναικείο». Μέχρι τότε τις θεραπευτικές πρακτικές τις ασκούσαν κυρίως άνδρες μοναχοί. Χαρακτηριστικό είναι το κείμενο «Τα θαύματα του Αγίου Αρτεμίου» (γράφτηκε περί το 659). Ο θεραπευτής άγιος Αρτέμιος υπήρξε διοικητής της Αιγύπτου, η εκκλησία του βρισκόταν σε μια εργατική γειτονιά της Κωνσταντινούπολης και ειδικευόταν στην θεραπεία όγκων των γεννητικών οργάνων (βουβωνική πανώλη). Βλ., Mango, *ό.π.*, σ. 98-99. Στο κείμενο (σ. 249), η Ειρήνη Χρυσοβαλάντου είχε πρότυπο τον άγιο Αρτέμιο.

⁶⁰ Βλ. σημείωση 25. Ο φόνος της μοιχαλίδας δεν προβλέπεται από τον αυστηρό για την μοιχεία Ιουστινιάνειο Κώδικα, διότι η γυναίκα αντιμετωπίζεται ως συγγνωστός δράστης λόγω της αδύναμης φύσης της. Εν τούτοις το φαινόμενο ως πρακτική δεν πρέπει να είναι σπάνιο την εποχή αυτή. Ως αιτία ίδρυσης της Μονής Χρυσοβαλάντου από τον Πατριό και Δομέστιχο της Ανατολής Νικόλαο, αναφέρεται από τον Σκαρλάτο Δ. Βυζάντιο ο φόμος υπ' αυτού της μοιχαλίδας γυναικός του, την οποία συνέλαβε μοιχευομένη, για τον εξιλασμό του. Βλ. Παράρτημα, Ιστορικά στοιχεία για την Μονή Χρυσοβαλάντου.

⁶¹ Τσάμης, «Ειρήνη Χρυσοβαλάντου...», *ό.π.*, σ. 249, 251, 255, 257, 261, 263, 267, 273, 281, 283, 287, 293, 299, 311, 317, 321.

⁶² Στο ίδιο, σ. 299.

⁶³ Στο ίδιο, σ. 301.

⁶⁴ Στο ίδιο, σ. 293: «Εκεί οι αρμόδιοι γι' αυτό το διακόνημα τον έδεσαν με αλυσίδες και τον κρατούσαν περιμένοντας να θεραπευθεί». Το μοναστήρι συν τοις άλλοις χρησιμοποιείτο και ως χώρος εγκλεισμού και σωφρονισμού για τις σαρκικά εκτρεπόμενες γυναίκες. Βλ. Καούρας, *ό.π.*, σ. 60-62, 126.

⁶⁵ Τσάμης, «Ειρήνη Χρυσοβαλάντου...», *ό.π.*, σ. 295.

⁶⁶ Στο *Περί Βασιλείου τάξεως* του Κωνσταντίνου Ζ' (913-959) αναφέρονται τα φάρμακα, τα οποία πρέπει να έχει ο Αυτοκράτορας στην εκστρατεία: «θηριακή, ηνίτζιν [...] το σαγαπινόν, [...] βότανα, έλαια, αλεπτά των εις θεραπείαν ανθρώπων και κτηνών τυγχανόντων, καπνίσματα [...] ξυλοκιννάμων, μυρισμάτα [...] σάγχαριν, κρόκκον, θυμίαμα». Βλ. Ελένη Γλύκατζη-Αρβελέρ, *Στα χρόνια του Πορφυρογέννητου*, Δόμος, «Ιατρικά Βυζαντινά χειρόγραφα», Αθήνα 1995, σ. 22.

⁶⁷ Τσάμης, «Ειρήνη Χρυσοβαλάντου...», *ό.π.*, σ. 277.

⁶⁸ Μενέλαος Μαυριδής, *Βυζαντινοί ναοί στην Πόλη*, Εκδόσεις του Συνδέσμου αποφοίτων του Ιωακείμειου Παρθεναγωγείου, Αθήνα 1986.

Social Gender and Therapy: the Example of Irene Chrysovalandou in the Hagiological Texts Ioannis Kolakis

This article is a version of an earlier monograph entitled “The Byzantine Woman in the Hagiological Texts and the Penal Law of the Orthodox Church”, in which we tried to trace the social gender of women in Byzantium on the basis of the *Vitae* of various female saints who lived from the fourth to the ninth century; and also to find out how the social gender is defined according to the interpretation of the myths of Fall and Resurrection, which govern the value system of the Byzantine society along with the historical facts conditioning every narrative and the enactment of social roles in the Penal Law of the Orthodox Church.

The critical analysis and processing of *Vitae* proved the various interpretations of the myths, depending on the period, its historical facts and ideological-theological framework, and the lived experience of the anonymous or eponymous authors.

The guilt of woman due to her mutable “by nature” gender in the social and natural being is stressed in most accounts, a guilt already established by the myth of Fall. However, in the years following Iconomachy the guilt of man, due to his impetus “by nature”, is emphasized as the major component of the social gender, and thus the woman, becoming innocent, is identified with the Mother of God or the angelic model.

In the present article we will try to elucidate this shift by analyzing the *Vita* of saint Irene Chrysovalandou, in which the woman is not described as guilty but as healer of the social evil and of the souls responsible for it. The physical disorder and cure are not only beyond the interests of the author of the hagiological text but they are conceived absolutely differently.