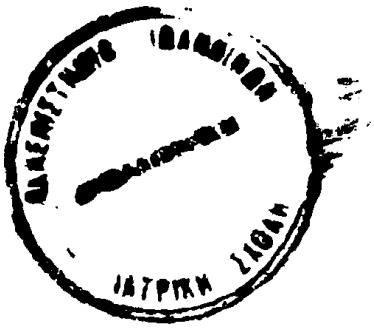
ΨΥΧΟΑΘΛΙΑ [illegible]
ΚΑΙ ΨΥΧΙΚΟΙΝΩΝΙΚΗ [illegible] ΣΤΑΛΙΑΣΗ ΤΩΝ ΑΣΘΕΝΩΝ [illegible]

[illegible]
[illegible]



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΙΑΤΡΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΟΜΕΑΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΙΑΤΡΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΙΚΗΣ ΥΓΕΙΑΣ
ΨΥΧΙΑΤΡΙΚΗ ΚΛΙΝΙΚΗ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ ΣΤΗΝ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΨΥΧΙΑΤΡΙΚΗ - ΠΑΙΔΟΨΥΧΙΑΤΡΙΚΗ
ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΜΑΥΡΕΑΣ ΒΕΝΕΤΣΑΝΟΣ
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΨΥΧΙΑΤΡΙΚΗΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

"ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΒΑΘΟΥΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΩΝ ΑΣΘΕΝΩΝ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ"

ΝΕΚΤΑΡΙΟΣ ΘΕΟΧΑΡΑΚΗΣ
ΨΥΧΟΛΟΓΟΣ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2001

«ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΒΑΘΟΥΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΩΝ ΑΣΘΕΝΩΝ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ»

Η έγκριση της διδακτορικής διατριβής από την Ιατρική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων δεν υποδηλώνει αποδοχή των γνωμών του συγγραφέα, Ν. 5343/32, άρθρο 202, παράγραφος 2.

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

Επιβλέπων Καθηγητής:

Δαμίγος Δημήτριος, Επίκουρος Καθηγητής Ιατρικής Ψυχολογίας

Μέλη:

Γερουλάνος Στέφανος, Καθηγητής Ιστορίας της Ιατρικής

Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, Επίκουρος Καθηγητής Ιστορίας της Ιατρικής

ΕΠΤΑΜΕΛΗΣ ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Δαμίγος Δημήτριος, Επίκουρος Καθηγητής Ιατρικής Ψυχολογίας

Γερουλάνος Στέφανος, Καθηγητής Ιστορίας της Ιατρικής

Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, Επίκουρος Καθηγητής Ιστορίας της Ιατρικής

Μαυρέας Βενετσάνος, Καθηγητής Ψυχιατρικής

Γιαννίτση Σταυρούλα, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Ψυχιατρικής

Βελογιάννη Λαμπρινή, Επίκουρη Καθηγήτρια Ηθικής και Δεοντολογίας

Αλαμάνος Ιωάννης, Επίκουρος Καθηγητής Υγιεινής

Περιεχόμενα

1. **Επιστήμη Ιατρική και Ψυχολογία στο Βυζάντιο**.....7

Επιστήμη.....7

Ιατρική.....7

Ψυχολογία.....8

Θρησκευτική ψυχολογία.....9

Σχολαστική Ψυχολογία και Φιλοσοφία.....11

- Οι Έλληνες Πατέρες.....13

Ο Μέγας Ιατρός κι η αρχή της Ψυχικής Ίασης.....15

- Η Θαυματουργική Θεραπευτική των Αναργύρων.....17

Ιάματα αγίων Κοσμά και Δαμιανού.....17

Ιάματα αγίων Κύρου και Ιωάννου.....18

2. **Στοιχεία γενικής ψυχολογίας**.....19

- Περί ψυχής.....19
- Συναισθήματα.....22

Λύπη.....22

Φόβος.....22

Θυμός.....23

- Γνωστικές Λειτουργίες.....24

Φαντασία.....24

Μνήμη.....27

Γνώση.....28

Βούληση- αυτεξουσιότης.....31

Οι απόψεις του Μάξιμου του Ομολογητή.....32

- Συνείδηση.....34
- Το σεξουαλικό ένστικτο κατά τον Νεμέσιο Εμέσης.....35
- Μουσικοθεραπεία.....35

3. **Ψυχολογία του Βάθους**.....37

- Τι είναι η ψυχή.....41

Ασθένεια της ψυχής.....45

Θεραπεία της ψυχής.....46

- Το τριμερές της ψυχής.....47

Παθητικό – θυμικό.....50
Επιθυμητικό.....52
Ηδονή.....53
Επιθυμία.....56
Λύπη.....56
Φόβος.....57
Θυμός.....57
Λογικό.....58
- Νους.....63
Ασθένεια του νου.....64
Θεραπεία του νου.....66
Νους και ψυχή.....69
Νους και καρδιά.....70
Νους και διάνοια.....70
Νους και προσοχή.....70
- Καρδιά.....71
Ασθένεια της καρδιάς.....72
Θεραπεία της καρδιάς.....73
- Λογική.....75
- Λογισμοί.....78
Αίτια των λογισμών.....79
Αποτελέσματα των λογισμών.....82
Θεραπεία των λογισμών.....83
- Πάθη.....86
Διαίρεση κι εξέλιξη των παθών.....89
Εξέλιξη παθών ανάλογα με ηλικία.....95
Συγκάλυψη των παθών.....96
Πως γίνεται κατανοητή η παρουσία κάποιου πάθους.....96
Αποτελέσματα των παθών.....97
Θεραπεία των παθών.....98
Γενικοί θεραπευτικοί τρόποι των παθών.....100
- Η λειτουργία του ονείρου.....102
- Θεραπεία.....104

- Ο ησυχασμός ως μοντέλο ψυχοθεραπείας....113
- Απάθεια....116
- Σχόλια συμπεράσματα....118
- Σαλοί....125

4. Ψυχοσωματική συμφυία....127

Παθολογικές ψυχοσωματικές αλληλεπιδράσεις....130

Οργανικά νοσήματα και επιδράσεις στη ψυχή....130

Ψυχικές διαταραχές και πρόκληση παθολογικών καταστάσεων....131

Ενιαία αγωγή ψυχής και σώματος....132

5. Ψυχοπαθολογία....135

- Μανία....138

  Αιτιολογία....139

  Θεραπεία....140
- Λυκανθρωπία....141
- Μελαγχολία....142

  Αιτιολογία....143

  Θεραπεία....144
- Παράνοια....146

  Αιτιολογία και είδη παράνοιας....146

  Θεραπεία....147
- Φρενίτις....147

  Αιτιολογία και διάγνωση....148

  Θεραπεία....150
- Φλεγμονή του εγκεφάλου....152
- Υστερική πνιξ....153

  Θεραπεία....154

  Υστερικός πνιγμός σε άνδρες....155
- Κατοχή ή coma vigil....156

  Θεραπεία....157
- Κατάθλιψη....157
- Επιλόχεια κατάθλιψη....158
- Ημικρανία....158

  Θεραπεία....159

- Εφιάλτες....160

Θεραπεία....160

- Επιληψία....161

Θεραπεία....164

Θεραπεία επιληπτικής κρίσης....166

Παιδική επιληψία....168

- Αυτοκτονία....168
- Απώλεια μνήμης και μωρία....168
- Απώλεια μνήμης....169

Θεραπεία....170

- Ανορεξία....170
- Βουλιμία....171
- Πίκα....172
- Αλκοολισμός....173

Αποτοξίνωσις αλκοολικών....174

- Υπόκριση....174
- Ανικανότης....175

Αναστολή σπέρματος....175

Σεξουαλική διαταραχή – ανικανότης με παράλυση....176

- Γονόρροια και λιβιδινικά όνειρα....177
- Ασθένεια του αισθήματος....178
- Σχόλια και συμπεράσματα....180

6. **Νομικές ρυθμίσεις**....182

- Ειδικές νόσοι και παθήσεις....182
- Μανία....182
- Επιτροπεία μαινομένου....183
- Εγκληματικές πράξεις ψυχιατρικού ασθενή....184
- Τύφλωση....185
- Κώφωσις κι αλαλία....185
- Αυτοκτονία....186
- Οικογενειακά θέματα....187
- Λήψις διαζυγίου....187

Λέπρα....187
Ψυχιατρικές παθήσεις....188
Έκτρωση....189
Ανικανότης....189
- Ειδικά θέματα....190
  - Πρόκλησις μανίας ή φόνου....190
  - Προγαμιαίος ιατρικός έλεγχος....190
  - Ικανότης μελλονύμφων....191
  - Διαθήκες....191
  - Περί αιμομικτών....192
  - Οι Εκλογαί του Λέοντος III, για τα σεξουαλικά εγκλήματα....193
  - Εκκλησιαστικά θέματα....194
  - Ο θεσμός του επιτρόπου....194
  - Διάκρισις μεταξύ νόσου και παθήσεως....196

7. **Βυζαντινή φιλανθρωπία**....198

Η φιλανθρωπία στη Βυζαντινή θρησκευτική έκφραση....200

Η φιλανθρωπία ως απαιτούμενη αρετή των βυζαντινών Αυτοκρατόρων....203

8. **Κοινωνική ιατρική και φιλανθρωπία**....205

Ο θεσμός των περιοδευόντων ιατρών....205

Μοναχισμός και νοσοκομεία....206

9. **Είδη ιδρυμάτων**....208

- Νοσοκομεία....208

  Το νοσοκομείο του Παντοκράτορα....209

  Ασθενείς....210

  Μέθοδοι θεραπείας....211

  Νοσοκομεία και πρακτική της Βυζαντινής ιατρικής....211
- Ξενώνες....212
- Γηροκομεία....214
- Πτωχοκομεία....214
- Ορφανοτροφεία....215
- Άλλα ιδρύματα....216

- Αναμορφωτήρια.....216
- Ξενοταφεία.....216
- Οίκοι τυφλών.....217
- Σχόλια και συμπεράσματα.....218
- Περίληψη.....219
- Περίληψη στην Αγγλική...Summary.....221
- Βιβλιογραφία.....223
- Χρονολογικός πίνακας ερευνηθέντων συγγραφέων.....287
- Χρονολογικός πίνακας ερευνηθέντων ιατρών συγγραφέων.....289

1. Επιστήμη, Ιατρική και Ψυχολογία στο Βυζάντιο

Επιστήμη

Η επιστημονική κίνηση στο Βυζάντιο παρουσιάζει γενικά την έκταση που παρουσιάζει και η μεταφυσική έξαρση, είτε στην μυστική, είτε στην ορθολογική της πορεία κι είναι σχετικά άγνωστη τόσο στην Ελλάδα, όσο και στη Δύση. Η μελέτη αυτής της περιόδου έχει να προσφέρει πολλά στη μελέτη της ιστορίας της ιατρικής και της ψυχολογίας. Ειδικά ο χώρος της ψυχολογίας έχει πολλά να προσφέρει στον ερευνητή.

Ο βυζαντινός είναι στραμμένος προς την μεταφυσική σφαίρα. Κύριο μέλημά του αποτελεί η σωτηρία της ψυχής του ή ακόμη η θέωση του, η υπέρβαση του ανθρώπινου αλλά και του ανθρώπου Σ' αυτό τον προσανατολισμό- και κάθε ιστορική περίοδος εκφράζει μ' όλα της τα έργα ορισμένο ψυχικό προσανατολισμό- σ' αυτόν στρέφονται και σ' αυτόν αναλίσκουν τις πνευματικές τους δυνάμεις όλες οι διάνοιες της Βυζαντινής περιόδου, αλλά και προς την επιστημονική έρευνα. Η επιστήμη αποτελεί έναν ενδιάμεσο σταθμό προς την μεταφυσική και την φιλοσοφία. Η επιστημονική έρευνα δεν αποτελεί αυτοσκοπό αλλά το μέσο. Οι Βυζαντινοί θεωρούν ότι η παραδομένη επιστήμη τους δεν είναι αρκετή (1).

Η κάμψη των επιστημών δεν είναι έργο του Βυζαντίου. Άρχισε από τους ελληνορωμαϊκούς χρόνους (2). Το Βυζάντιο. συνεχίζει και καλλιεργεί την επιστήμη με την μορφή που την παρέλαβε. Φυσικά δεν λείπουν οι επιστημονικές επιδόσεις από το Βυζάντιο, αλλά δεν είναι τόσες ώστε να δημιουργήσουν νέα εποχή για την επιστήμη γενικά.

Αν κάνουμε ένα διαχωρισμό, βλέπουμε ότι η επίδοση των βυζαντινών στις πνευματικές επιστήμες είναι πολύ πιο μεγάλη και πιο αποτελεσματική από την επίδοσή τους στις θετικές επιστήμες. Παρ' όλα αυτά, ιδιαίτερη επίδοση σημείωσε η φιλολογία, η ιστορία και το δίκαιο αλλά και η ιατρική. Οι επιστήμες αυτές υπηρετούν κατά τρόπο άμεσο την μόρφωση του ήθους, ή θεραπεύουν σπουδαίες ανάγκες της κοινωνικής ζωής.

Ιατρική

Οι Βυζαντινοί εκδηλώνουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την ιατρική. Ειδικά για την εφαρμοσμένη ιατρική, τα νοσοκομεία (οργάνωση και λειτουργία), τη κατανομή του θεραπευτικού έργου σε ειδικότητες.

Σπουδαίες ιατρικές φυσιογνωμίες είναι ο Ορειβάσιος ο Αέτιος Αμιδηνός, ο Παύλος Αιγινήτης, ο Τριαλλιανός, ο Νικόλαος Μυρεψός ειδικά στην φαρμακολογία.

Ενδεικτικά, μια σπουδαία ιατρική φυσιογνωμία αναφέρεται ο Αλέξανδρος Τραλλιανός (6ος αιώνας). Τα έργα του τα είχαν σε εκτίμηση ακόμη και τα επόμενα χρόνια. Μεταφράστηκαν στα Λατινικά, τα Εβραϊκά και τα Αραβικά. Χαρακτηρίζονται από παρατηρητικότητα, αγάπη για τάξη, σαφήνεια και λογική καθαρότητα. Συγκρίνοντας τις θεωρίες των παλαιών ο Τραλλιανός αποδέχεται εκείνες που πλησιάζουν περισσότερο στις δικές του παρατηρήσεις. Περιορίζει στο ελάχιστο τα θεωρητικά ζητήματα. Η πρώτη του προσπάθεια είναι η κατανόηση της κατάστασης του αρρώστου, κι έπειτα ενδιαφέρεται να τον ανακουφίσει και να τον γιατρέψει. Προσπαθεί να μη δουλεύει σε καμιά ιατρική αίρεση η κλινική του μελέτη της θεραπευτικής (3). Για το σκοπό αυτό χρησιμοποιεί όλα τα μέσα που του παρέχει η ιατρική, η υγιεινή, η τροφή, οι φυσικοί όροι (φως, κλίμα κλπ.) με εμπειρικό τρόπο, προσαρμοσμένο όμως με ακρίβεια στο σκοπό του ιατρού, την αποκατάσταση δηλαδή της υγείας. Για τον Τραλλιανό, πρέπει να λαμβάνεται υπ' όψιν η γενική κατάσταση του οργανισμού κι όχι τα συμπεράσματα που συνάγονται από φιλοσοφικές ιατρικές θεωρίες όως η θεωρία των κράσεων.

Και τον 7ο αιώνα βρίσκομε ιατρικά έργα με νέες παρατηρήσεις, με καθαρή στροφή προς την παρατήρηση. Κατόπιν όμως η ιατρική θεωρήθηκε θεωρητική επιστήμη, με αποτέλεσμα να σταματήσει η πρόοδος της ως τους νεώτερους χρόνους.

Ψυχολογία

Η Βυζαντινή περίοδος έχει σαν κύριο χαρακτηριστικό της το θεοκεντρισμό. Θρησκευτική διδασκαλία και Σχολαστική φιλοσοφία συγχέονται στη προσπάθεια τους να συμφιλιώσουν την πίστη με τη γνώση. Τα δύο αυτά πνευματικά ρεύματα, συγγενικά μεταξύ τους, χαράζουν τις διαφορές τους στον ψυχολογικό τομέα. (4).

Το έργο των Απολογητών συνεχίζουν αυτήν την περίοδο οι Πατέρες της Εκκλησίας, στην Ανατολή και την Δύση. Από τους Έλληνες Πατέρες διατύπωσαν ψυχολογική θεωρία ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός, ο Μ. Βασίλειος και ο Γρηγόριος ο Νύσσης. Από τους Πατέρες της Δύσεως αξιόλογη ψυχολογική θεωρία αναπτύσσει ο Άγιος Αυγουστίνος που η θεωρία του για το σχηματισμό της γνώσεως είναι πλατωνική και πλωτινική. Ο άνθρωπος, σύμφωνα με τον Άγιο Αυγουστίνο έχει σώμα φθαρτό και ψυχή αθάνατη. Η ψυχή χωρίζεται σε θρεπτική, αισθητική, συλλογιστική κι ανώτερη νοητική. Θεωρεί την βούληση ως την ανώτερη δύναμη της ψυχής Είναι μυστικιστής και βουλησιαρχικός (5).

Αριστοτελικός αντίθετα είναι ο Θωμάς ο Ακινάτης (αντίθετος του Αυγουστίνου), για τον οποίο τα είδη της ψυχής είναι πέντε: φυτική, αισθητική, ορεκτική, κινητική, πνευματική. Ο άνθρωπος έχει εσωτερικές και εξωτερικές αισθήσεις, παθητική και ενεργητική νόηση. Με την συνεργασία αισθήσεων και νου γεννάται η γνώση

Σ' όλο το μεσαίωνα, επικρατούν δύο διαφορετικές κατευθύνσεις. Η *Θρησκευτική* , από την μια μεριά με εκπροσώπους τους Πατέρες της Εκκλησίας και τους εκκλησιαστικούς συγγραφείς τόσο στην ανατολή όσο και στην Δύση, και η πιο ξεκάθαρη *φιλοσοφική σκέψη*, από την άλλη μεριά με αφετηρία το Βυζάντιο και έδρα την Ιταλία που ονομάζεται Σχολαστική Φιλοσοφία με έντονες επιρροές από το αρχαίο ελληνικό πνεύμα.

Ο διαχωρισμός αυτός είναι γενικός, διότι κι οι εκπρόσωποι της «θρησκευτικής ψυχολογίας» είναι επηρεασμένοι από τους αρχαίους Έλληνες φιλόσοφους.

Η Θρησκευτική Ψυχολογία. Ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός, βλέπει τον άνθρωπο όπως όλη η χριστιανική φιλοσοφία σαν « εικόνα και ομοίωμα» του Θεού. Ο θεός έπλασε τον κόσμο εκ του μηδενός, και τον άνθρωπο με ψυχή και σώμα. Απαραίτητη θεωρεί την αυτοσυγκέντρωση για την κάθαρση της ψυχής και του σώματος (6) ο άνθρωπος έχει στην διάθεση του τρία μέσα, θετικά, για την σωτηρία του: το νου, την ελεύθερη βούληση και την πίστη. Με το νου, με το λογικό θα κατευθύνει τον έμφυτο πόθο του για το καλό, θα αποφύγει το κακό, θα θεραπεύσει τα πάθη του σώματος θα παιδαγωγήσει την ψυχή του(7) με την ελεύθερη εκλογή, ο άνθρωπος υπεύθυνος για τις καλές και κακές πράξεις του θα οδηγήσει την ψυχή του προς την άνοδο, ή προς την πτώση, ή προς το Θεό ή προς την κακία,(8).

Πολλές είναι οι πλωτινικές και πλατωνικές απόψεις που αποδέχεται ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός. Σε αυτές όμως προσθέτει την αδιαχώριστη σύνθεση σώματος και ψυχής, επικεντρώνεται στην αυτογνωσία, και στην σημασία της ατομικής και προσωπικής συγκεκριμένης προσωπικότητας του ανθρώπου κι ιδιαίτερα του δασκάλου(9).

Ο Μ. Βασίλειος επιχειρεί την σύνθεση μεταξύ του αρχαίου ελληνικού πνεύματος και του Χριστιανισμού(10). Ο άνθρωπος για το Μ. Βασίλειο έχει ψυχή και σώμα. Το σώμα είναι υλικό, πηγή των ηδονών και των απολαύσεων, και αν θέλουμε να βρούμε την σωτηρία μας θα πρέπει να περιορίζουμε τις φροντίδες μας για αυτό(11). Οι φροντίδες του σώματος είναι εμπόδιο της ψυχής προς την πραγμάτωση του προορισμού της. Η κάθαρση της ψυχής μόνο με περιορισμό των σωματικών

απολαύσεων μπορεί να επιτευχθεί (12). Το καθήκον του ανθρώπου είναι να μορφώνει την ψυχή του και να ελευθερώνεται από το σώμα του, το «όχημα» αυτό της ψυχής(13).

Το σώμα με τα πάθη του, όπως διαφαίνεται και μέσα από την ομιλία του «Πρόσεχε σ' εαυτώ», μπορεί να παρασύρει το νου και την ψυχή σε αμαρτήματα. Για αυτό απαιτείται άγρυπνη προσοχή στον εαυτό μας, που σημαίνει αυτοσυγκέντρωση και αυτογνωσία. Το «γνώθι» γίνεται «πρόσεχε», δεν είναι απλή γνώση, αλλά ηθική ενδοστρέφεια, αυτοπαρατήρηση, ψυχολογική αυτοανάλυση της ουσίας μας. Ουσία μας είναι η ψυχή και το « ηγεμονικό» της μέρος, ο νους(14).

Ο Γρηγόριος ο Νύσσης, υποστηρίζει ότι το σύμπαν, δημιούργημα του Θεού, διαιρείται σε δύο ζώνες: τον ορατό και τον αόρατο κόσμο. Ο άνθρωπος ανήκει στον ορατό κόσμο με το σώμα του. Με την ψυχή του στον αόρατο. Είναι ένας σύνδεσμος ανάμεσα στους δύο κόσμους και βρίσκεται ακριβώς στην κορυφή του αισθητού κόσμου, διότι είναι ένα ζώο προικισμένο με «λογικό»(15).

Κάτω από τον άνθρωπο βρίσκονται τα ζώα, που έχουν αισθητικότητα, κίνηση και ζωή. Κάτω από τα ζώα, βρίσκουμε τα φυτά, τα οποία δεν έχουν ολοκληρωμένη ψυχή, γι' αυτό μόνο αυξάνονται και τρέφονται. Πιο κάτω από τα φυτά βρίσκονται τα άψυχα αντικείμενα, χωρίς ζωή και κίνηση. Ο άνθρωπος είναι εφοδιασμένος μ' όλα τα παραπάνω χαρακτηριστικά της ζωής. Τρέφεται, κινείται, και παρατηρεί, όπως τα ζώα, αλλά επιπλέον σκέπτεται. Ο άνθρωπος έχει μια ψυχή και το λογικό του εμπεριέχει την αισθητική και ζωϊκή δύναμη(16).

Ο άνθρωπος έχει τρεις διαφορετικές δυνάμεις : τη θρεπτική και την αισθητική (που είναι συγγενείς με το σώμα) και τη νοητική που ενεργεί δίχως σωματικά όργανα (17).

Η ψυχή του ανθρώπου εμπεριέχει το λογικό, τη σκέψη, δεν προϋπάρχει του σώματος. Σώμα και ψυχή αποτελούν ενότητα αδιαχώριστη, αντίθετα από τις δυϊστικές απόψεις του Πλάτωνα. (18).

Ο άνθρωπος έχει αισθήσεις για να βλέπει τα αισθητά και να τα απολαμβάνει, νου για να μετατρέπει τα πάθη, σε αγάπη, σε «απάθεια», και το θυμό σε ανδρεία, αλλά κι ελεύθερη βούληση, με την οποία και το σώμα, μπορούν να τείνουν προς το καλό(19). Ο άνθρωπος έχει ακόμη την ομιλία για να εκφράζει τις σκέψεις του(20). Πάνω απ' όλα όμως ο άνθρωπος για τον Γρηγόριο, έχει την πίστη, που δεν είναι τίποτε άλλο από το πλατωνικό «γνώθι σαυτόν», την οποία ο άνθρωπος

αυτοαναγνωρίζεται, αναγνωρίζει τη θεϊκή του εικόνα και αυτό σημαίνει αναγνώριση και του Θεού(21).

Στους Πατέρες της Εκκλησίας βρίσκουμε τις πρώτες αρχές της ψυχολογίας του βάθους και της ψυχολογίας της μάθησης. Έτσι ο Χρυσόστομος αναφέρει ότι δεν πρέπει να προχωρούμε στην διδασκαλία νέου μαθήματος να οι μαθητές δεν αποκτήσουν πρώτα αυτό που διδάχτηκαν, να συμμορφωνόμαστε προς την αντιληπτικότητα και την αφομοιωτική δύναμη των μαθητών. Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος ζητεί να διδάσκονται λίγα και καλά, και όχι πολλά και βιαστικά. Ο Μ. Βασίλειος υποστηρίζει ότι η διδασκαλία πρέπει να είναι ανάλογη προς τις δυνάμεις των μαθητών, να μην διδάσκει ο δάσκαλος γνώσεις τις οποίες μπορούν τα παιδιά μόνα τους να βρουν, να μεταχειρίζονται παραδείγματα στην διδασκαλία, και να είναι ο δάσκαλος χαρούμενος όταν διδάσκει (22).

Τα «άτομο» γίνεται «πρόσωπο» και η ιδέα της ανθρώπινης προσωπικότητας αποκτά νόημα και περιεχόμενο.

Η Σχολαστική Φιλοσοφία και η Ψυχολογία. Οι εκπρόσωποι αυτής της τάσεως παραμερίζουν τον θεοκεντρισμό ενώ προσπαθούν να συνδυάσουν την παράδοση μαζί με την ελευθερία της σκέψεως με σκοπό μια νέα αντίληψη για τον άνθρωπο, τη φύση το Θεό.

Η φιλοσοφική αυτή κατεύθυνση καλύπτει όλη το εύρος της Βυζαντινής περιόδου, που αρχίζει από τον έκτο αιώνα έως το τέλος του 15^{ου} αιώνα με φωτεινά σημεία στον 9^{ο}, 12^{ο} και 15^{ο} αιώνα.

Οι Έλληνες του Βυζαντίου είναι οι περισσότεροι εκπρόσωποι αυτής της κινήσεως. Βυζαντινοί εκπρόσωποι που ασχολήθηκαν με την γνωσιολογία είναι οι: Γαζαίος, Λεόντιος, Δαμασκηνός, Φώτιος, Ψελλός , Πλήθων, Χούμνος, Βησσαρίων. Αυτοί, κινούνται στα χνάρια του Πλάτωνα. Αριστοτελικοί είναι ο Γεννάδιος Σχολάριος και ο Θεόδωρος Γαζής.

Ο Αινείας ο Γαζαίος εκφράζει πολλές ψυχολογικές γνώμες, ειδικά στο διάλογο « Θεόφραστος ή για την αθανασία της ψυχής». Η ψυχή γεννιέται με το σώμα με κυριότερη δύναμη της την ελευθερία βούλησης(24).

Ο Λεόντιος ο Βυζάντιος υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος έχει σώμα και ψυχή. Δεν είναι άνθρωπος ούτε μόνο με το σώμα ούτε μόνο με την ψυχή, αλλά με την συνύπαρξη αυτών των δύο (25). Η ψυχή είναι άϋλη, αυτοκίνητη κι αθάνατη με τρεις ιδιότητες την επιθυμητική, την ενεργητική (Θυμοειδής) και λογιστική.

Επηρεασμένος όμως κι από τον Αριστοτέλη εκφράζει την άποψη ότι το σώμα είναι «οργανικόν δυνάμει ζωήν έχον»(26).

Τις ίδιες αντιλήψεις συναντούμε και στον Μάξιμο τον Ομολογητή που διακρίνει δύο είδη γνώσεων: τις *εμπειρικές* (με αισθήσεις και νου), που είναι όμως απατηλές και τις *πραγματικές* που συλλαμβάνουμε με την ενόραση.

Ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός, θεωρεί τον άνθρωπο μια υπόσταση αποτέλεσμα της ένωσης δύο φύσεων: της ψυχής και του σώματος. Ψυχή και σώμα δημιουργήθηκαν συγχρόνως. Ο άνθρωπος έχει προικισθεί με το «λογικό» αλλά και με το «άλογο» μέρος της ψυχής που εκδηλώνεται με τα «πάθη». Πηγή και αιτία του κακού στον άνθρωπο είναι η ελευθερία της βουλήσεως του, ενώ δεν υπάρχουν έμφυτες ή κακές διαθέσεις στον άνθρωπο. (28). Για το λόγο αυτό ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος των πράξεων του. Όλα εξαρτώνται από την κατεύθυνση που θα δώσει στο λογικό του.

Ο Μιχαήλ Ψελλός έγραψε ειδική ψυχολογική μελέτη, με τον τίτλο « Εις την ψυχογονία του Πλάτωνος», υποστηρίζοντας απόλυτα την πλατωνική άποψη στα-ψυχολογικά θέματα του ανθρώπου, καταπολεμώντας ταυτόχρονα τις προλήψεις και τον αποκρυφισμό με απώτερο σκοπό την απελευθέρωση του πνεύματος, του νου, που τον θεωρεί ανώτατη βαθμίδα της τέλειας ψυχής(29). Ο Ψελλός πιστεύει στην ύπαρξη έμφυτων προδιαθέσεων στον άνθρωπο « φυσικών τινών αρετών εν ημίν»(30).

Ο Βησσαρίων (1403-1457), υποστηρίζει ότι η ψυχή του ανθρώπου είναι κάτι «αυτοκίνητο» που εκδηλώνεται με την βούληση και την σκέψη(31). Παραδέχεται την ελευθερία του ανθρώπου και την υπευθυνότητά του Δεν αντλεί για την θεωρία του μόνο από τους αρχαίους Έλληνες αλλά παρακολουθεί στενά και τα πνευματικά ρεύματα της Δύσης(32).

Ο Γεννάδιος ο Σχολάριος (1405-1468) στα έργα του υποστηρίζει ότι η λογική ψυχή του ανθρώπου είναι θείο δημιούργημα που πλάσθηκε μαζί με το σώμα, στο οποίο κατοικεί χωρίς να είναι βαπτισμένη μέσα στην ύλη(33). Δεν προϋπάρχει η ψυχή του σώματος αλλά εγκαθίσταται μέσα στο σώμα σαν όργανό του και προκαλεί την κίνηση του. Και όταν το σώμα φθαρεί, αυτή ζει μόνη της, δεν φθείρεται, όπως συμβαίνει με την φυτική και αισθητική ψυχή. Αλλά και όταν το σώμα ζει, η λογική ψυχή ενεργεί από μόνη της, δίχως τη βοήθεια του σώματος, δηλαδή σκέπτεται. Για αυτό λέγεται «λογική» ψυχή, με νου και σκέψη (34).

Ο Θεόδωρος Γαζής (1370-1477), στα έργα του, «Εάν η φύσις βούλεται», «Περί ακουσίου κι εκουσίου» και « Θεοδώρου προς Πλήθωνα και Αριστοτέλη»,

αναλύει τις ψυχολογικές αντιλήψεις του Αριστοτέλη και τις αποδέχεται δίχως καμία θεολογική ανάμιξη(35).

Στην Δύση, εκπρόσωποι της Σχολαστικής Φιλοσοφίας είναι οι: Cusa, Bouille, Boethius, Alcuin, Jean Scot Erigene, Anselme, Roger Bacon και άλλοι.

Οι Έλληνες Πατέρες

Οι Έλληνες Πατέρες, προσπάθησαν να συνδέσουν τις απόψεις του Ωριγένη και του κλασσικού αρχαίου ελληνικού πολιτισμού. Προχώρησαν πέραν του Ωριγένη, αποδεχόμενοι κι άλλες απόψεις και θέσεις πέραν αυτών του Πλάτωνα, πολλές απόψεις του οποίου ενσωμάτωσε ο Ωριγένης στη χριστιανική σκέψη. Η θετική στάση του Ωριγένη, έναντι της ιατρικής αναπτύσσεται, εξελίσσεται από τους Πατέρες της εκκλησίας (1).

Ο Γρηγόριος Νύσσης, ήταν από τους πρώτους που εξέφρασε την άποψη της εμπειρίας και της συνεργασίας στον χώρο της ιατρικής. Θεώρησε την παρατήρηση ιδιαίτερης σημασίας. Χρησιμοποίησε την ιστορία της ιατρικής ως δείγμα των όσων επέτρεψε ο Θεός, να επιτύχουν οι άνθρωποι συνεργαζόμενοι αρμονικά μαζί του και μεταξύ τους(2). Ο Γρηγόριος Νύσσης υπερτονίζει την σημασία των γενεών στην εξέλιξη κι της γνώσεως σε όλους τους τομείς και στην ιατρική(3). Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος θεωρεί ότι ο άνθρωπος είναι καλός, για ένα τομέα της γνώσης στον οποίο πρέπει να εντρυφήσει. Να εντρυφήσει στην γνώση και να αγαπά τους συνανθρώπους του. Οι Ιατροί, για τον ίδιο είναι υποχρεωμένοι να μοιράζονται τις γνώσεις τους. Θεωρεί ότι η γνώση εξελίσσεται μέσα στην ίδια γενιά (4).

Ο Βασίλειος Καισαρείας επεξεργάζεται τον συμβολισμό του Ωριγένους για τα θεραπευτικά φυτά. Τόνισε την φυσική, έμφυτη καλοσύνη των ανθρώπων. Ο φυσικός κόσμος για τον Βασίλειο αντανακλά την σοφία του Θεού. Ακόμη και τα επιβλαβή δημιουργήματα έχουν κάποιο καλό σκοπό. Την άποψη αυτήν την εφαρμόζει για παράδειγμα στα δηλητηριώδη φυτά, τα οποία στα χέρια των ιατρών αποτελούν χρήσιμες ουσίες. Τα ολέθρια στοιχεία, τονίζει, είναι καλά, ευεργετικά όταν χρησιμοποιούνται από τους κατάλληλους ανθρώπους(5). Για τον Βασίλειο, στο σύγγραμμά, «Όροι κατά πλάτος», η ιατρική είναι συμβατή προς την ευσέβεια(6). Αντιτάσσεται σε όσους θεωρούν ότι πρέπει να βασίζονται μόνο στις υπερφυσικές

ιδιότητες του Θεού. Οι θεραπείες που κατορθώνει η ιατρική, δείχνουν την χάρη του Θεού (7).

Παρ' όλα αυτά εκφράζονται και κάποιες αμφιβολίες. Οι αμφισβητήσεις έντονες αρχικά, με την πάροδο των χρόνων μειώθηκαν. Ακόμη κι οι Πατέρες της Εκκλησίας, σύμφωνοι κι οπαδοί της ιατρικής, κάποιες φορές άφηναν κάποιες να φανούν κάποιες επιφυλάξεις. Ο Ωριγένης είχε συμβουλεύσει να βασίζονται στην προσευχή για την καλή υγεία(8). Ο Βασίλειος είχε εκφράσει ότι ο χριστιανός κάποιες φορές πρέπει να υπομένει τις ασθένειες χωρίς την βοήθεια των ιατρών(9). Οι πατέρες όμως του Δ΄ αιώνα, θεώρησαν την ιατρική ως έμπρακτη μορφή της φιλανθρωπίας. Για τον Γρηγόριο Νύσσης η ιατρική αποτελούσε την ύψιστη μορφή της φιλευσπλαχνίας ακολουθώντας το παράδειγμα του Κλήμη Αλεξανδρείας, ο οποίος θεωρούσε την ιατρική ως την πλέον έμπρακτη απόδειξη της αγάπης (10).

Ο συμβολισμός, η σύνδεση της φιλανθρωπίας με την ιατρική, ως απόδειξη της φιλευσπλαχνίας, είχε σαν αποτέλεσμα την της εμφάνισης των ιατρών-κληρικών από τα πρώτα χρόνια του Βυζαντίου. Ο τρεις Πατέρες της Καππαδοκίας είχαν στενούς δεσμούς με την ιατρική. Ο Μ. Βασίλειος είχε σπουδάσει ιατρική στην Αθήνα, και χρησιμοποίησε τις γνώσεις αυτές για να βοηθήσει τους φτωχούς στο πτωχοτροφείο που είχε ιδρύσει, αλλά και στις παθήσεις από τις οποίες έπασχε τα μετέπειτα χρόνια (11). Η σύνδεση ιατρικής και κλήρου συνεχίζεται καθ' όλη τη διάρκεια της βυζαντινής αυτοκρατορίας με σπουδαία παραδείγματα το Συμεών το Νέο Θεολόγο ή τον Αββά Δωρόθεο και άλλους(12).

Η ιατρική ως επάγγελμα, συνδέεται με εκείνο της εκκλησιαστικής σταδιοδρομίας. Η στενή σχέση των ηγετών της Ελληνικής εκκλησίας και της ιατρικής πρακτικής συνεχίσθηκε σε όλη την χρονική διάρκεια της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Ο Πατριάρχης Φώτιος συχνά από το έντονο ενδιαφέρον του για την ιατρική, συνταγογραφούσε σαν επαγγελματίας ιατρός (13). Το τέλος έρχεται με τον πατριάρχη Λουκά Χρυσοβέργη (1115-1170) ο οποίος απαγόρευσε στους κληρικούς να εντάσσονται στην ιατρική συντεχνία(14). Μετά από αυτήν την απαγόρευσή του Λουκά Χρυσοβέργη, ιερείς, επίσκοποι και διάκονοι δεν είχαν πλέον την δυνατότητα να δρούν ελεύθερα ως ιατροί. Εντούτοις, αρκετοί εξ αυτών είχαν σπουδάσει ή και ασκήσει την ιατρική πριν ενταχθούν στην εκκλησία, ενώ άλλοι παρείχαν ιατρικές συμβουλές ατύπως. Όταν τον ΙΔ΄αιώνα ο Ματθαίος ο Εφέσου αφίχθηκε στην θρακική πόλη Βρυσίδα ως επίσκοπος, οι κάτοικοι κατέφευγαν σε αυτόν για ιατρική βοήθεια (15).

Ο Μέγας Ιατρός κι η αρχή της ψυχικής ίασης

Από πολύ νωρίς, οι εκκλησιαστικοί άνδρες και οι θεολόγοι συνέδεσαν την ιατρική για να εκφράσουν πνευματικές αλήθειες, πρακτική που εδραίωσε την ιατρική, ως βασικό στοιχείο του Ορθόδοξου κόσμου.

Ο Ωριγένης συνέχισε αυτήν την ιδιότητα, θεωρώντας ότι κι οι εκπρόσωποι του Θεού ήταν πνευματικοί ιατροί. Μ' αυτόν το χαρακτηρισμό, τους κατατάσσει στους θεραπευτές της ψυχής. Ο επίσκοπος, ο κληρικός γίνεται ο θεράπων των ψυχών (16).

Οι Πατέρες της Καππαδοκίας, ενσωμάτωσαν την εικόνα του Χριστού, ως αρχιάτρου, που διέθετε την θεραπεία του Λόγου, στους νοσούντες από αμαρτήματα (17).

Ο Γρηγόριος Νύσσης σε σχόλιο στο « Εις το Πάτερ ημών», αποκαλεί το Χριστό «ο αληθής της πασχούσης ψυχής», εικόνα που επεκτάθηκε σύντομα σε όλα τα αγιογραφικά κείμενα. Ο Χριστός αποτέλεσε για τους ορθόδοξους συγγραφείς τον μέγα Αρχίατρο, του πνευματικού ιατρού (18). Ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός, συγκρίνοντας το έργο των ιατρών, (αναφέρεται στους ιατρούς που θεραπεύουν σωματικές νόσους), μ' αυτό του Μ. Βασιλείου, που χρησιμοποιούσε το λόγο, κατευναστικό ή τραχύ, ακριβώς όπως τα φάρμακα που έδιναν οι ιατροί στις θεραπείες τους. Οι ιατρικές γνώσεις του Βασίλειου σίγουρα τον βοήθησαν να συγκεράσει σωματική και πνευματική, ψυχική θεραπεία, σωματική και ψυχική νόσο (19).

Ο επίσκοπος, έως τα τέλη του Ε' αιώνα, λαμβάνει την θέση του πνευματικού θεράποντα, του ψυχικού θεράποντα. Η βιογραφία του Πατριάρχου Αλεξανδρείας Ιωάννου του Ελεήμονος Ζ΄, απεικονίζει τον επίσκοπο, να χρησιμοποιεί το «φάρμακο» της ενθάρρυνσης και την κριτική, για να θεραπεύσει τον αμαρτωλό ανεψιό του (ειδικά αν δει κανείς την αμαρτία, σαν ενόρμηση, με ψυχαναλυτική προοπτική). Η ράβδος του επισκόπου, υποδηλώνει την μεγάλη σημασία που έδιναν οι βυζαντινοί κι η Ανατολική εκκλησία στο ρόλο αυτών ως πνευματικών, ψυχικών ιατρών, και υποστηρικτών των σωματικώς πασχόντων (ο επίσκοπος κρατώντας ένα από τα αρχαιότερα σύμβολα της Ελληνικής Ιατρικής, με την επισκοπική ράβδο, την Βακτηρία, εκονίζει την αποδοχή της Αρχαίας Ελληνικής Ιατρικής από τον Βυζαντινό Χριστιανισμό και την Βυζαντινή Ιατρική) (20).

Η ιδιότητα του επισκόπου ως ιατρού ψυχών, μεταφέρεται και στους ηγουμένους των μοναστηριών. Ο Ιωάννης της Κλίμακος, κάνει ολόκληρο

παραλληλισμό, με τα εργαλεία των ιατρών, για να τονίσει πως ο καλός «ψυχοθεραπευτής» ηγούμενος, πρέπει να χρησιμοποιεί το λόγο και τις πράξεις για να θεραπεύει ψυχές. Οι περισσότεροι ηγούμενοι αλλά και μοναχοί ασκούσαν την ιατρική, πριν γίνουν μοναχοί (21). Ο Νικόλαος Μυστικός μίλησε για συγκεκριμένες θεραπείες που εφήρμοσαν οι Έλληνες Πατέρες για να θεραπεύσουν τις ψυχές των μοιχών. Οι ποινές της Ορθοδόξου Εκκλησίας για τον ίδιο, αντιστοιχούν σε φάρμακα για τις πνευματικές παθήσεις (22).

Ίσως το Πτωχοτροφείον που ίδρυσε ο Μ Βασίλειος να αποτελεί, εκτός των άλλων, και το πρώτο δείγμα και ψυχιατρικής περίθαλψης. Ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός σχολιάζει το ίδρυμα του Μ. Βασιλείου « εδώ η νόσος φιλοσοφείται, και η συμφορά μακαρίζεται, και το συμπαθές δοκιμάζεται» (23).

Συνεχίζοντας την εικόνα του πνευματικού ιατρού, πολλά χρόνια αργότερα, ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος, τον ΙΑ' αιώνα, αναφέρει τις αυτοψίες που διενεργούσαν οι σύγχρονοί του ιατροί. Ιεροί άνδρες μελετούσαν, σπούδαζαν τις πνευματικές ασθένειες της ψυχής, για να μάθουν ποιες δυνάμεις ευθύνονταν για τις διαταραχές-αυτές, και να καθορίσουν τα αίτια. Αυτό γίνονταν για να βρουν αποτελεσματικές θεραπείες για τις ψυχικές παθήσεις (24).

Ίσως τα άλλα ιδρύματα, πτωχοτροφεία, ξενώνες κτλ. να εξυπηρετούσαν τους ψυχικά πάσχοντες κι όχι τα νοσοκομεία, αφού στα τυπικά ιδρυμάτων δεν γίνεται καμιά αναφορά για κλίνες, ή για ειδικό χώρο των ψυχικά ασθενών. Αν κι Μ. Βασίλειος αναφέρει ότι μανιακοί νοσηλεύονται σε έσχατη περίπτωση όταν η νόσος είναι βαρυτάτη και όλα τα μέτρα δεν είναι εφικτό να παρθούν στο σπίτι των ασθενών25. Την ίδια άποψη, με την κατ' οίκον νοσηλεία, συναντούμε και στα κείμενα του Παύλου Αιγινήτη, χρόνια αργότερα, ο οποίος συνιστά ποιοι από τους υπηρέτες θα βοηθούν στην νοσηλεία των ασθενών, ψυχικά νοσούντων. Ο ίδιος συνιστά οι εύποροι ασθενείς που είχαν υπηρέτες κι οικογένεια να παραμένουν στο σπίτι τους για νοσηλεία (26).

Τα ιδρύματα όπως τα πρωχοκομεία, ήταν για τους αναξιοπαθούντες, τους πένητες και γενικά για τους κατατρεγμένους. Από την άλλη μεριά, οι χαρακτηρισμοί αποδίδονταν και στους σαλούς, τους σημερινούς τρελούς. Δεν είναι απίθανο αυτοί οι «τρελοί», να νοσηλεύονταν σ' αυτά; τα ιδρύματα, αφού πουθενά δεν διαφαίνεται καθαρά η δημιουργία, ή η ύπαρξη ψυχιατρικών κλινών.

Η Θαυματουργή Θεραπευτική των Αναργύρων

Παρ' όλο που η ορθόδοξη εκκλησία κι η βυζαντινή κοινωνία, ήταν με το μέρος της ιατρικής επιστήμης στηρίζοντάς την, υπήρχαν κι οι αντιρρήσεις. Αντιρρήσεις που ξεπέρασαν τα στενά όρια κάποιου μοναστηριού, και παγιώθηκαν με την εξάπλωση της λατρείας των Αναργύρων. Λατρεία που έστρεψε μεγάλη εχθρότητα εναντίων των ιατρών και των νοσοκομείων. Οι συγγραφείς τονίζουν τις δυνάμεις των Αναργύρων Κοσμά και Δαμιανού, τονίζοντας ταυτόχρονα την αδυναμία της ιατρικής να θεραπεύσει κάποιες ασθένειες. Οι συγγραφείς κι οι υπέρμαχοι θεωρούσαν ότι οι θεραπευτικές επεμβάσεις ήταν εντελώς άχρηστες όταν κάποιος εμπιστεύονταν το Θεό ή τον δούλο το Αρτέμιο. Αν κι η φιλολογία υπέρ των Αναργύρων στρέφεται εναντίον των ιατρών και των νοσηλευτικών ιδρυμάτων, πρέπει να τονισθεί ότι η παράδοση θέλει να συνδέει τους αγίους αυτούς με το ιατρικό επάγγελμα. Ο Κοσμάς, ο Δαμιανός, ο Σαμψών είχαν όλοι ασκήσει την ιατρική.

Οι λατρείες των Αναργύρων δανείζονται πάρα πολλά από τις θεραπευτικές παρεμβάσεις των Ασκληπιείων, δηλαδή την εγκοίμηση, τις ειδικές αγρυπνίες, ακόμη και την καταγραφή των θαυματουργών θεραπειών. Όπως ο Ασκληπιός είχε τεράστια δύναμη, με την οποία κανείς απλός θνητός ιατρός δεν μπορούσε να συγκριθεί, ομοίως κι οι Ανάργυροι είχαν λάβει την χάρι από τον Θεό(1).

Παρ' όλα αυτά, είναι φανερό από τις πηγές, ότι οι εκκλησίες των Αναργύρων, ο κλήρος, οι μοναχοί, αλλά κι οι λαϊκοί που τις υπηρετούσαν, φαίνεται ότι είχαν ανέκαθεν στενούς δεσμούς με τα νοσοκομεία. Αξίζει να σημειωθεί ότι τα ιστορούμενα θαύματα, παρουσιάζουν τους ιατρούς-αγίους ως ιατρούς ξενώνων. Οι Ανάργυροι εμφανίζονταν στα όνειρα των πιστών, με ιατρικά ενδύματα. Πήγαιναν από πιστό σε πιστό μέσα στην εκκλησία, όπως έκαναν οι αρχίατροι στα νοσοκομεία. Στο έκτο θαύμα από τον κύκλο του Αρτεμίου αναφέρεται ότι πολλοί είδαν τον άγιο να πραγματοποιεί επισκέψεις «ακριβώς όπως στον ξενώνα»(2).

Κάποια από τα ιάματα των αγίων Αναργύρων, παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την σύγχρονη ψυχολογία.

Ιάματα αγίων Κοσμά και Δαμιανού

Στο ίαμα Κ. 24αβ, παρουσιάζεται μια φιλοπαίγμονας διάθεσις των αγίων, η οποία δεν συμβιβάζεται με τις αυστηρές αρχές που διέπουν τα άλλα ιάματα. Πλούσιος παρετικός ασθενής, κοιμώμενος στον ναό δίπλα σε άλαλη γυναίκα, διετάχθη στο όνειρό του, τρεις φορές, να κοιμηθεί μετ' αυτής. Συμμορφωθείς ο

παρετικός ασθενής, μετέβει το βράδυ στο κρεββάτι της άλλαλης. Η άλαλος όμως τρόμαξε, και άρχισε μεγαλοφώνως να φωνάζει, καλώντας σε βοήθεια κι έτσι επήλθε η ίαση. Ο παρετικός φοβούμενος όσους έτρεξαν προς βοήθεια, άρχισε να τρέχει, θεραπευμένος κι αυτός (3).

Ιάματα των Αγίων Κύρου και Ιωάννου.

Στο ίαμα Α. 54, έχουμε την περίπτωση επιληπτικού παιδιού δαιμονιόπληκτον. Οι άγιοι εμφανιζόμενοι εν οράματι στην μητέρα του, της συνέστησαν να επαλείψει το παιδί με λίπος χοιρινό. Συμμορφωθείσα η μητέρα, επήλθε η ίαση. Η ίδια όμως δεν έτρωγε ποτέ χοιρινό κρέας, διότι ήταν ακόλουθος του Αδώνιδος, ο οποίος σκοτώθηκε από κάποιο δαιμονικό κάπρο. Σύμφωνα με τον καθηγητή Χάρη Τουλ, το ίαμα ομοιάζει προς συμπαθητικήν μαγείαν, διότι προς την εκβολήν του δαίμονος εχρησιμοποιήθη το λίπος δαιμονικού ζώου.

Στο ίαμα Α. 57 όμως που αφορά δαιμονισμένο μανιακό, οι άγιοι χρησιμοποίησαν ψητό κρέας μοσχαριού το οποίο διαλύθηκε σε κρασί προς εντριβή. Στο ίαμα Α. 36β, αναφέρεται η περίπτωση δαιμόνιών το οποίο συμβούλευσε αιρετικό ασθενή να επανέλθει στην ορθοδοξία. Εδώ βλέπουμε το δαιμόνιο να ενεργεί ενάντια προς το συμφέρον του (4).

2. ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΓΕΝΙΚΗΣ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

Περί ψυχής

Οι βυζαντινές αντιλήψεις περί ψυχής ακολουθούν τις αρχαιοελληνικές, κυρίως αυτές του Πλάτωνα και Αριστοτέλη.

Ο Πλάτων, τονίζει την θεία ουσία της ψυχής «τω θείω και αθανάτω και νοητώ και μονοειδεί και αδιαλύτω και αεί ωσαύτως και κατά ταυτά έχοντι εαυτώ ομοιότατον είναι ψυχή», άποψη που βρήκε έκφραση στους βυζαντινούς χρόνους(1). Κατά τον Αριστοτέλη, η ψυχή είναι η αρχική δύναμη της ζωής που μορφοποιεί το σώμα, και είναι συνεδεμένη με το σώμα (2). Ο Γαληνός τονίζει ότι «Ψυχή εστί ουσία ασώματος, αυτοκίνητος κατά Πλάτωνα, κατά δε τον Αριστοτέλη εντελέχεια σώματος φυσικού, οργανικού, δυνάμει ζωήν έχοντος»(3).

Τον ορισμό του Αριστοτέλη αποδέχεται και μεταφέρει ο Ιωσήφ Καλόθετος(4).

Ο Μ. Βασίλειος θεωρεί το «άφθαρτον την ψυχήν». Τονίζει το θεοειδές της ψυχής. Θεωρεί υπάρχουν «τα της ψυχής δυνάμεις» οι οποίες είναι απαραίτητο να βρίσκονται σε πλήρη αρμονία (5).

Ο Γρηγόριος Νύσσης ότι η φύση της ψυχής είναι βούλημα του Θεού (6).

Ο Μάξιμος θεωρεί ότι: «ψυχή εστιν ουσία γεννητή, ουσία ζώσα, νοερά...ασώματος κι αθάνατος»(7), χρησιμοποιεί ως όργανο το σώμα και του παρέχει ζωή(8). Ο ιατροσοφιστής Μελέτιος τονίζει ότι η βαθύτερη έννοια της ψυχής είναι ακατάληπτη, «φεύγει την γνώσιν ημών της ουσίας της ψυχής η κατάληψις». Θεωρεί ότι «το γαρ της ουσίας αυτής παρ' ημίν άγνωστον και αγνώριστον. Σύμφωνα με τον ίδιο, «επειδή αθάνατός εστι η ψυχή, εισίν αμοιβαί φαύλων και αγαθών πράξεων»(9).

Ο Νεμέσιος Εμέσης, θεωρεί ότι ο άνθρωπος αποτελείται από τη ψυχή και το σώμα. «και άλλως δε κυριωτέρα του σώματος η ψυχή πάσιν ανθρώποις είναι...Υπό ταύτης γάρ, ως όργανον κινείται το σώμα»(10). Η ουσία της ψυχής για τον ίδιο είναι νοερή και «το νοερόν αφ' εαυτής η ψυχή και φύσει κέκτηται»(11). Θεωρεί ότι «τη μεν γάρ ψυχή σύμφυτός εστιν η ζωή, τω δε σώματι, κατά μέθεξιν» (12).

Σύμφωνα δε με τον Μάξιμο τον Ομολογητή, στο *Περί Ψυχής*, η ψυχή δεν μπορεί να συλληφθεί παρά μόνο από από τα αποτελέσματά της, όχι από τις αισθήσεις αλλά από το νου. Η ύπαρξη και μόνο του σώματος αναγκάζει τον άνθρωπο να αποδεχτεί την ύπαρξη της ψυχής. Το σώμα για τον Μάξιμο κινείται από την ψυχή που του χρησιμεύει ως αρχή ζωής(13). Η ψυχή για τον ίδιο είναι μια ουσία που ταυτίζεται προς τον εαυτό της και που μπορεί να επιδέχεται εναλλακτικά τα αντίθετα, χωρίς να χάσει την ταυτότητα προς τον εαυτό της. Η ψυχή για τον Μάξιμο, είναι ασώματη χωρίς όγκο, και τρέφεται από το λόγο(14). Ο Μάξιμος δέχεται ότι οι αισθήσεις απατούν, εξαπατούν την ψυχή.

Ο Γρηγόριος Νεοκαισαρείας θεωρεί ότι «η ψυχή, ή έξωθεν ή ένδοθεν κινείται. Η δε ψυχή αυτοκίνητος ούσα, ουδέποτε του είναι διαλείπει», «λογική άρα ημών η ψυχή»(15). Παρόμοιες θέσεις εκφράζει κι ο Κύριλλος Ιεροσολύμων, «και γίγνωσκε ψυχήν έχειν το αυτεξούσιον», «εργαλείον εστί το σώμα και ώσπερ ιμάτιον και στολή ψυχής», «...ομοίαι πάσαι αι ψυχαί εισιν ανδρών τέ και γυναικών»(16).

Ο Ψελλός αναφέροντάς την θέση του Ηρακλείδη σημειώνει: «ψυχήν σώμα ουράνιον απεφήνατο Ηρακλείδης ο Ποντικός»(17). Για τον ίδιο «διαφόρως ορίζεται την ψυχήν ο φυσικός και διαλεκτικός...ο φυσιολόγος επιστημονικός ων...σωμάτων αχώριστον...ο δε φιλόσοφος περί της χωριστικής ζωής της ψυχής πραγματεύεται». Δέχεται ότι «ψυχή θείον έχει αξίωμα, πόρρω της φύσεως ίσταται»(18). Σε αντίθεση με άλλους βυζαντινούς συγγραφείς, θεωρεί τη ψυχή αυτόνομη από το σώμα(19). «Διαιρείται η ψυχή εις ουσίαν, δύναμιν και ενέργειαν, η δε ουσία εις ύπαρξιν, αρμονίαν και είδος»(20), διευκρινίζοντάς ότι «των ψυχικών δυνάμεων, αι μέν εισι άλογοι, αι δε λογικαί...των δε αλόγων...φαντασία και αίσθησις»(21). Στο Ψελλό βρίσκουν έκφραση οι πλατωνικές ιδέες. Θα εξετάσει την ψυχή και θα στηριχτεί πολύ στις αλληγορικές ερμηνείες(22). Η έρευνα του για την ψυχή, δεν σταματά στην χριστιανική διδασκαλία, αλλά στρέφεται προς κάθε κατεύθυνση, σε όλο το παρελθόν της ανθρωπότητας. Θεωρεί τον αποκρυφισμό εχθρό της υγείας του νου, διότι δεν αφήνει καμία θέση στο πνεύμα(23). Ο Ψελλός αποδέχεται το δαιμόνιον του Σωκράτη, ακολουθώντας πιστά τα λόγια του Σωκράτη στο Φαίδρο σχετικά με τη μανία(24). Καταλήγει μάλιστα στο συμπέρασμα ότι, εκτός από τα κακά τα οποία οφείλονται στις ατελείς κινήσεις της ύλης και τα οποία αντιμετωπίζει θεραπευτικά η ιατρική, «οι *ενθουσιασμοί, αι μανίαι, αι κατοχαί» κ.τ.λ.*, είναι αποτέλεσμα «των της ενέργειας των δαιμόνων»(25). Για το Ψελλό, ο νους αποτελεί την ανώτατη τελείωση της ψυχής(26). Θεωρεί ότι η νόηση είναι τα ίδια τα όντα, τα εμπεριέχει. «αναγκαίον δε εν τω νώ το

αρχέτυπον είναι, και κόσμον νοητόν τούτον υπολαβείν τον νουν παράδειγμα του ορατού»(27). Η ψυχή για το Ψελλό δεν αποτελεί πάντα μια καθαρή πράξη και δεν είναι αμέριστη. Παράγει η ίδια δυνάμεις, που κατέρχονται προς το σώμα και το διαπερνούν. Δέχεται ότι η ψυχή είναι μια ουσία με την καθαυτό σημασία του όρου και ότι έχει ορισμένες ιδιότητες και ορισμένες φυσικές αρετές, όπως συμβαίνει και με το σώμα., «ούτω δη και των ψυχών η μεν τις ευθύς χαριεστάτη και ιλαρωτάτη διέγνωσται, η δε συννεφής». Θεωρεί ότι υπάρχει μια φύση κοινή σε όλες τις ψυχές, τις οποίες διαιρεί ανάλογα με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους. Για αυτό το λόγο κρίνει τα πάθη, όχι αναφέροντάς τα προς τις εξωτερικές αιτίες οι οποίες τα προκαλούν, αλλά ανάγοντάς τα στην ψυχή του υποκειμένου που τα υφίσταται. Θεωρεί πως το ίδιο επεισόδιο, προκαλεί διαφορετικό πόνο σε κάποιον άνθρωπο και διαφορετικό ή κανέναν σε κάποιον άλλο(28).

Ο Νικηφόρος Βλεμμύδης τονίζει ότι «η ψυχή αυτοκίνητός εστι και το αυτοκίνητον αθάνατον»(29).

Ο Λεόντιος Βυζάντιος ορίζει τη ψυχή ως ουσία ασώματη, αυτοκίνητη και κατά συνέπεια ως αθάνατη και άφθαρτη(30). Γενικά η αντίληψη του ομοιάζει με αυτήν του Πλάτωνος, αλλά ο Λεόντιος προσπαθεί, ως χριστιανός να εξασφαλίσει κυρίως την εντελέχεια της ανθρώπινης σύνθεσης.

Ο Ιωάννης Λυδός, ακολουθώντας τις απόψεις του Πλάτωνα θεωρεί: «και γάρ την ψυχήν ο Τίμαιος εξ επτά, αριθμών συνέστησε και κινήσεις δε αι πάσαι μόναι εισίν επτά, η τέ άνω ή τέ κάτω, η επί δεξιά ή ευώνυμα, ή πρόσω, η κατόπιν, η εν κύκλω...»(31).

Ο Δίδυμος ο Αλεξανδρεύς παρατηρεί: «αυτή η ψυχή αυξάνει και πληθύνεται ου κατ' ουσίαν αλλά κατά πρακτικόν και θεωρηματικόν βίον. Διανοητικήν έχειν αρετήν, πρακτικήν δύναται κατορθώσαι. Λέγεται γουν προκοπή της ψυχής ως ανθρώπου, οτέ μεν γάρ ονομάζεται νήπιον, οτέ παις, οτέ νεναίσκος, οτέ ανήρ. Και ταύτα ουκ επί των χαρακτήρων του σώματος ή των ηλικών λαμβάνομεν, ψυχή γαρ ου μεθηλικιούται ει μη κατά αρετήν, κατά προκοπήν, κατά βελτίωσιν»(32). Σημειώνει, «τρόποι ψυχής αν οίεν διάφοροι κατά διαφόρους ενεργούμενοι χρόνους»(33). Τονίζει ότι « μόνη η του ανθρώπου ψυχή λογική εστιν χωριστήν ύπαρξη έχουσα»(34).

Ο Ευσέβιος Καισαρείας, δίνει ιδιαίτερη βαρύτητα στις διανοητικές δυνάμεις της ψυχής, « οστά ψυχής αι διανοητικαί αυτής δυνάμεις»(35).

Ο Δαβίδ ο Δισύπατος τονίζει ότι «επειδή πολλά και διάφορα τα νοήματα των επιτηδευμάτων περί την μίαν θεωρείται ψυχήν, σύνθετος δια τούτο η ψυχή νομίσθήσεται»(36).

ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΑ

Λύπη

«Λύπη δε συστολήν ψυχής απειθή λόγω»(1).

Η λύπη για τον Ι. Χρυσόστομο: « εισέρχεται τις ενταύθα λύπη, πραγμάτων πιεζόμενος και δια τούτο καταχώννυται τη αθυμία...»(2) ενώ, ο Μ. Βασίλειος θεωρεί ότι η λύπη μπορεί να μετατραπεί σε πάθος, η οποία σαν πάθος μπορεί να κατευναστεί με ηρεμία, χωρίς διαρκή ερεθισμό. Καταβάλλεται εύκολα από την δύναμη του λογικού (3). Η λύπη σε μεγαλύτερη διάρκεια «μέθη εστί και αυτή, καταβαπτίζουσα την διάνοιαν»(4).

Η λύπη διαιρείται σε τέσσερα είδη: άχος, άχθος, φθόνος και έλεος . « Εστι δε άχος, λύπη αφωνίαν εμποιούσα, άχθος δε, λύπη βαρύνουσα, φθόνος δε λύπη επ' αλλοτροίοις αγαθοίς, έλεος δε, λύπη επ' αλλοτροίοις κακοίς.» και «πάσα δε λύπη κακόν τη εαυτής φύσει»(5). Η φυσιολογική λύπη δεν προκαλεί ηδονή, ενώ η υπερβολική λύπη συνδέεται με υπερβάλλουσα ηδονή κι είναι βλαβερή για τον άνθρωπο. Συμμερίζοντάς τις απόψεις του Γαληνού ο Νεμέσιος δέχεται ότι όργανον της λύπης είναι το στόμα της κοιλίας και ότι κατά την διάρκεια της λύπης « εις την γαστέρα καταρρεί ξανθής χολής»(6) (κι όχι μέλανα χολή που είναι ίδιον της μελαγχολίας).

Η λύπη διαφέρει από την θλίψη ως προς την χρονική διάρκειά της. Η λύπη είναι περιστασιακή(7). Ο Μ. Βασίλειος δέχεται ότι φάρμακο, αντίδοτο έναντι της λύπης είναι ο λογισμός(8), διότι «ούτω χρή και την ψυχή μη συνεχώς καταβλέπειν το λυπηρόν»(9).

Φόβος

«Φόβος ετέρα μέθη, όταν εφ' ά μη δει γέννηται»(10).

Ο φόβος διαιρείται σε όκνο, αιδώ αισχύνη, κατάπληξη και αγωνία. Όκνος είναι ο φόβος μπροστά σε μια μελλοντική μας ενέργεια. Κατάπληξη ο φόβος που

προκαλείται από την φαντασία, έκπληξη ο φόβος που προκαλείται από ασυνήθιστη φαντασία. Αγωνία ο φόβος που προκαλεί η αποτυχία, «φοβούμενοι γαρ αποτυχειν της πράξεως, αγωνιώμεν». Αιδώς αποκαλείται ο φόβος που αισθανόμαστε μπροστά σε μια επίπληξη. Αισχύνη ο φόβος που προκαλείται από κάποια ενέργεια που έχει διαπραχτεί και χαρακτηρίζεται άσχημη από τον εαυτό μας (11).

Ο φόβος δημιουργείται « κατά περίψυξιν, του θερμού παντός συντρέχοντος εις την καρδίαν» (12).

Ο Ορειβάσιος μεταφέρει τις απόψεις του Γαληνού, και θεωρεί ότι ο φόβος συστέλλει το πνεύμα και το αίμα, αλλά και όλο το σώμα. Αυτή η συστολή που επιφέρει ο φόβος οδηγεί στην λιποθυμία, η λιποθυμία στην έκλυση κι αυτή με την σειρά της σε συγκοπή η οποία μπορεί να οδηγήσει σε θάνατο (13).

Θυμός

Ο θυμός θεωρείται δορυφόρος του λογιστικού μέρους της ψυχής(14).

«Θυμός μέθη εστί της ψυχής, έκφρονα αυτήν ποιών ως ο οίνος»(15).«Θυμός δε εστι ζέσις του περί καρδίαν αίματος, εξ' αναθυμιάσεως της χολής ή αναθολώσεως γινομένη. Διό και χολή λέγεται και χόλος.»(16).

Για τον Ιωάννη το Χρυσόστομο, ο θυμός είναι χαρακτηριστικό της παιδικής ηλικίας. Το παιδί χρειάζεται εξάσκηση για να μπορεί να ελέγξει το θυμό. Τα παιδιά αντιδρούν με θυμό ιδιαίτερα στην απώλεια (17). Αντίθετα με τον Μ. Βασίλειο που θεωρεί ότι τα παιδιά αντιδρούν με θυμό στην κοροϊδία, θυμός οποίος εύκολα στην παιδική ηλικία μετατρέπεται σε μίσος (18). Ο θυμός μαζί με την επιθυμία και τα λογιστικόν αποτελούν τις διαιρέσεις των ψυχικών λειτουργιών, άποψη σύμφωνη με αυτήν του Πλάτωνα (19) και αποτελούν εσωτερικές λειτουργίες της ψυχής(20). Ο θυμός για τον ίδιο έχει έδρα το στήθος ενώ η επιθυμία το συκώτι κι ο λόγος τον εγκέφαλο (21). Διαφαίνονται καθαρά οι παθολογοανατομικές γνώσεις των βυζαντινών.

Ο Δίδυμος ο Αλευξανδρεύς (22), αναφέρει: « ο θυμός ουκ εστιν αρετή καρδίας αλλά του θυμοειδούς. Τούτο ούν λέγει: μη τω λογιστικώ σου και των νώ καταχρώ εις θυμόν αλλά καν ποτέ παραστή, αύτη η κίνησις εν τω θυμοειδή, τη καρδία σου κώλυε».

Ο Νεμέσιος Εμέσης θεωρεί ότι: « και ο θυμός εστι όρεξις αντιτιμωρήσεως. Αδικούμενοι γαρ, ή νομίζοντες αδικείσθε, θυμούμεθα, και γίνεται τότε μικτόν το πάθος εξ επιθυμίας και θυμού»(23). Ο θυμός ανήκει στο άλογο μέρος της ψυχής μαζί

με τις ορμές και τα πάθη(24). Για το ίδιο, τα είδη του θυμού είναι: η οργή, (η οποία αποκαλείται και χολή και χόλος) η μήνις και ο κότος. « Θυμός μεν γαρ αρχήν και κίνησιν έχων, οργή και χολή και χόλος λέγεται, μήνις δε, χολή εις παλαίωσιν αγομένη, είρηται γαρ παρά το μένειν και τη μνήμη παραδεδόσθαι, κότος δε οργή επιτηρούσα καιρόν εις τιμωρίαν, είρηται δε και ούτως παρά το κεισθαι» (25).

Για τους Πατέρες κυρίως της Εκκλησίας αλλά και για τους Βυζαντινούς φιλόσοφους, ο θυμός έχει ιδιαίτερη αξία διότι εύκολα μπορεί να μετατραπεί σε πάθος και να συσκοτίσει τον οφθαλμό του νού και να δημιουργήσει διάφορες παθολογικές καταστάσεις («Αλλά και ο της ψυχής μου οφθαλμός, αυτός ο νους και το εν εμοί λογιστικόν, εταράχθη εκ θυμού...»)(26), ενώ ο Δίδυμος ο Αλεξανδρεύς τονίζει ότι ο θυμός συνήθως ταράσσει όλη την ψυχή του ανθρώπου με αποτέλεσμα σημαντικές αλλοιώσεις της όλης προσωπικότητας(27). Ο Μ. Βασίλειος θεωρεί ότι ο θυμός εύκολα μπορεί να μετατραπεί σε μανία(28), ειδικά αν δεν μάθει κανείς να ελέγχει το θυμό μέσω των λογισμών(29). Για τον ίδιο υπάρχει κι ο θετικός θυμός- διότι αν μπορούμε να τον ελέγχουμε, τότε κινητοποιεί όλη την ψυχή για θετική δράση (30).

Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος τονίζει ότι ο θυμός είναι νόσος των «ασχέτων». Ο ίδιος θεωρεί ότι από τον θυμό πηγάζουν διάφορες σωματικές ασθένειες, διότι ο θυμός συνδέεται με την «αίματος ζέσιν» (31).

Παρόμοιες θέσεις παρουσιάζονται κι από τον Ορειβάσιο. Τονίζει ότι ο θυμός επιφέρει ζέσιν του περικαρδίου αίματος και σημειώνει ότι πολλοί θεωρούν ότι ο «θυμός εστι ζέσις άμετρος της θυμοειδούς ουσίας»(32).

Γνωστικές Λειτουργίες

Φαντασία

Ο άγιος Ιωάννης της Κλίμακος ορίζει την φαντασία ως εξής: « Φαντασία εστιν απάτη οφθαλμών εν κοιμωμένη διανοία, φαντασία εστιν έκστασις νοός, εγρηγορότος του σώματος. Φαντασία εστιν ανυπόστατος θεωρία»(1).

Πρέπει να γίνει εδώ μια σαφή διάκριση μεταξύ φανταστικού και φαντασίας. Το φανταστικό για τους Βυζαντινούς είναι η φυσική δύναμη της ψυχής ενώ η φαντασία είναι η ενεργοποίηση του φανταστικού. Το φανταστικό είναι μεταξύ νού και αισθήσεως. Δεν είναι ούτε καθαρή ενέργεια του νου ούτε ενέργεια καθαρή των

αισθήσεων. Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς γράφει: « Τούτο δε το της ψυχής φανταστικόν, εν τω λογικώ ζώω, νου και αισθήσεως μεθόριον γίνεται»(2).

Ο Νεμέσιος Εμέσης δίνει έναν πιο εμπεριστατωμένο ορισμό. « Φανταστικόν μεν ουν εστι δύναμις της αλόγου ψυχής δια των αισθητηρίων ενεργούσα, φανταστόν δε το τη φαντασία υποπίπτον, ως αισθήσει αισθητόν, φαντασία δε εστί πάθος της αλόγου ψυχής υπό φανταστού τινός γινόμενον, φάντασμα δε πάθος διάκενον εν τοις αλόγοις της ψυχής μέρεσιν απ' ουδενός φανταστού γινόμενον» (3).

Ο Νεμέσιος θεωρεί ότι η φαντασία εδρεύει στο «Όργανα δε αυτού αι πρόσθιοι του εγκεφάλου κοιλίαι, και το εν αυταίς ψυχικόν πνεύμαν, και τα εξ αυτών νεύρα, τα διάβροχα τω ψυχικώ πνεύματι, και η κατασκευή των αισθητηρίων». Πιθανά να εννοεί τους λοβούς, αφού ο ίδιος, όπως θα δούμε παρακάτω, θεωρεί ότι η μνήμη εδρεύει στην παρεγκεφαλίδα (3).

Η φαντασία είναι φυσική κατάσταση . «...και αυτή η ψυχή αφ' εαυτής φυσικώς έχει το φαντάζεσθαι» κι αποτελεί μια από τις πέντε δυνάμεις της ψυχής. «...μίαν δε εστίν των της ψυχής δυνάμεων και η φαντασία, δι' ης η ψυχή και φαντάζεται». Οι πέντε δυνάμεις της ψυχής είναι: ο νους, η διάνοια, η δόξα, η φαντασία κι η αίσθηση, όπως ακριβώς κι οι πέντε αισθήσεις του σώματος (4).

Κατά τον άγιο Μάξιμο, η φαντασία μαζί με όλες τις εικόνες που προσφέρει στον άνθρωπο, είναι οι λεπίδες της οπτικής ενεργείας της ψυχής (5). Ο Μ. Βασίλειος αναφέρει τις εικόνες που δημιουργεί στο νου η φαντασία (6).

Διαιρέσεις της φαντασίας Η φαντασία διαιρείται σε τρία μέρη: α) την φαντασία που είναι εικονιστική των αντιλήψεων, η οποία κάνει εικονιστική την αντίληψη(η ικανότητα να κάνει τις ιδέες και τις αντιλήψεις αισθητές εικόνες). Αποτελεί την δυνατότητα εισρεύσεως εντός μας μιας εικόνας β) η ανατυπωτική φαντασία, που δεν είναι τίποτε άλλο από την ανατύπωση και την παραμονή των εικόνων που προσέφερε η πρώτη περίπτωση και γ) η « εν η πάσα ηδονή και φαντασία δοκούντος αγαθού ή κακού κατά λύπην συνίσταται», δηλαδή η λύπη κι η ηδονή που προξενείται από τις φαινομενικά αγαθές ή κακές εικόνες που παραμένουν στο φανταστικό της ψυχής.

Είδη φαντασίας Μιλώντας για είδη της φαντασίας εννοούνται τα διάφορα επίπεδα στα οποία εργάζεται η φαντασία. Το πρώτο είδος της φαντασίας συνδέεται με την ενέργεια των σαρκικών παθών. Ο άνθρωπος σ' αυτήν την κατάσταση δέχεται συνεχώς εικόνες γύρω από σαρκικά πάθη.

Το δεύτερο είδος της φαντασίας είναι η ονειροπόληση. Το είδος αυτό της φαντασίας συνδέεται με τις εικόνες του πραγματικού κόσμου (φαντάζομαι ότι είμαι επιστήμονας)

Το τρίτο είδος τρίτο είδος της φαντασίας είναι η καλλιτεχνική και πολιτιστική δημιουργία.

Το τέταρτο είδος είναι η λεγόμενη θεολογική δημιουργία(7).

Εκδηλώσεις της φαντασίας

Για τον Νεμέσιο Εμέσης σπουδαίο ρόλο για την φαντασία διαδραματίζουν οι αισθήσεις. Η φαντασία είναι επεξεργασία των εικόνων που δεχόμαστε μέσω των αισθήσεων. Ο άγιος Μάξιμος διδάσκει ότι ο νους, κινουμένου του σώματος δια των αισθήσεων στις επιθυμίες και τις ηδονές, « εξακολουθεί και συγκατίθεται ταις τούτου φαντασίαις και ορμαίς» (βλέπει δηλαδή κανείς το αντικείμενο, το επιθυμεί κι έτσι δημιουργείται η φαντασία). Επίσης, η μνήμη ενός προσώπου εξάπτει την φαντασία (8).

Για τον άγιο Γρηγόριο το Παλαμά, το φανταστικό οικειοποιείται τις εικόνες από τις αισθήσεις. Εκτός αυτών, η φαντασία συνδέεται με τους λογισμούς που κι αυτοί συνδέονται με τις αισθήσεις. Ο άγιος Γρηγόριος ο Σιναϊτης θεωρεί την φαντασία (την παθολογική φαντασία) αποτέλεσμα των λογισμών. (Αμαρτίες- πάθη- λογισμοί- φαντασία). Ο ίδιος αφήνει το περιθώριο άλλοτε να προηγείται η φαντασία κι άλλοτε ο λογισμός. Η περίπτωση όμως του να έπεται ο λογισμός της φαντασίας είναι σπανιότερη (9).

Η φαντασία εκδηλώνεται και με τα όνειρα. Ο Διάδοχος ο Επίσκοπος Φωτικής λεει: « οι όνειροι ουδέν έτερον ως επί το πλείστον εισιν αλλ' ή είδωλα λογισμών πλανωμένων», ενώ ο άγιος Μάξιμος « εν τοις ύπνοις ο νους φαντάζεται»(10).

Ο ύπνος για τους Βυζαντινούς συνδέεται άμεσα με την φαντασία αφού την αφήνει ελεύθερη « ύπνος εν κόρω πλήθος φαντασιών»(11).

Η φαντασία όταν πάρει παθολογικές διαστάσεις έχει ως αποτέλεσμα τις ψευδαισθήσεις και τις παραισθήσεις. Όταν υπερτερούν οι φανταστικές εικόνες όταν ενεργεί κατά κύριο λόγο το φανταστικό τότε θα πρέπει να σταματά αυτήν την κίνηση ο άνθρωπος. « περισσοτέραν δύναμιν και δυναστείαν έχει η εμπαθής φαντασία»(12).

Επειδή η φαντασία έχει σχέση άμεση με την ασθένεια, η θεραπεία της επιτυγχάνεται μόνο μέσα από την ψυχοθεραπεία . Ενδεικτικά ο Άγιος Μάξιμος γράφει: « όταν η ψυχή άρχηται της ιδίας υγείας επαισθάνεσαι, τότε και τας εν τοις ύπνοις φαντασίας, ψιλάς και αταράχους άρχεται βλέπων»(13).

Μνήμη

Ο Νεμέσιος Εμέσης δίνει τον ορισμό της μνήμης συμφωνώντας με την άποψη του Ωριγένη: «το δε μνημονευτικόν εστι μνήμης και αναμνήσεως αίτιον τε και ταμιείον, εστι μνήμη, ως Ωριγένης φησίν». Για τον Νεμέσιο «μνημονευτά εστι τα γινόμενα και τα φθειρόμενα» ενώ αντίθετα « ανάμνησις λέγεται όταν λήθη μεσολαβήση την μνήμην. Έστι γάρ ανάμνησις, μνήμης ξιτήλου γενομένης ανάκτησις, γίνεται εξίτηλος υπό της λήθης, λήθη δε εστί μνήμης αποβολή» (14).

Το φανταστικό παραδίδει στο διανοητικό όλα τα φαινόμενα τα οποία ανιλαμβάνεται μέσω των αισθήσεων και το διανοητικό αφού τα επεξεργαστεί τα μεταφέρει στην μνήμη.

Η μνήμη εδρεύει στην παρεγκεφαλίδα του εγκεφάλου σύμφωνα με τον Νεμέσιο : « Όργανον δέ και τούτου η όπισθεν κοιλία του εγκεφάλου ήν και παρεγκεφαλίδα και παρεγκρανίδα καλούσι...». Ο ίδιος αναφέρει και πως οι διάφορες βλάβες επηρρεάζουν την μνήμη αλλά και τις βοηθητικές σ' αυτήν λειτουργίες « των μεν γαρ προσθίων κοιλίων καθ' όντινα δήποτε τρόπον βλαβεισών, αι μεν αισθήσεις παραποδίζονται, το δε διανοητικόν έτι μένει σωζόμενον της δε μέσης κοιλίας μόνης παθούσης, η μεν διάνοια σφάλλεται, τα δε αισθητήρια μένει φυλάττοντα την κατά φύσιν αίσθησιν, εάν δε και οι πρόσθιοι και η μέση κοιλίαν πάθωσιν, ο λογισμός άμα ταις αισθήσωσι παρακόπτει, της δε παρεγκεφαλίδος παθούσης, η μνήμη μόνη παραπόλλυται, της αισθήσεως και της διανοίας εις ουδέν καταβλαπτομένων, εάν δε συν τοις προσθίοις και η μέση και η όπισθεν πάθη τι, και η αίσθησις και ο λογισμός και η μνήμη ομού παραφθείρονται, προς τω και το παν κινδινεύειν απολέσθαι ζώον». Τα παραπάνω είναι φανερά και στη φρενίτιδα αλλά και σε άλλες παθήσεις για τον Νεμέσιο. Οι παραπάνω θέσεις είναι σίγουρο ότι προϋποθέτουν γνώσεις παθολογικής ανατομίας (15).

Για τον Ευσέβιο Καισαρείας, αν η μνήμη συνδυασθεί με θυμό και οργή τότε οδηγεί σε παθολογική κατάσταση.« Η μνήμη, φησί, του θυμού συν και της οργής τον εμόν ετάραξεν νουν»(16).

Για τον Αββά Ησαϊα το « αντιστήναι τη λήθη» βοηθά ψυχολογικά τον άνθρωπο, ενώ ο ίδος θεωρεί τη λήθη ένα από τα βασικά προβλήματα του ανθρώπου γράφοντας ότι: «πολεμεί μετά του ανθρώπου η λήθη»(17).

Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος αντιτίθεται στην άποψη του Κλήμη Αλεξανδρείας ο οποίος δέχεται ότι υπάρχουν περιπτώσεις όπως τα νεύρα όπου η λήθη είναι

ευεργετική(18). Παρουσιάζεται όμως, σύμφωνος με τις απόψεις του Αββά Ησαία και γράφει: « και τι αν τις εν καιρώ φαιδρότητος αναξαίνει την ακηδίαν, ενδιατρίβων τοις λυπηροίς, ων απευκταία μεν η πείρα, φευκτή δε η μνήμη; κρείττων δε σιωπή λόγου, το συμπεσόν ημίν θραύσμα λήθης βάθεσι συγκαλύπτουσα...»(19).

Ο Νικόλαος Καβάσιλας θεωρεί την ανάμνηση αναγκαία διότι η λήθη οδηγεί συνήθως τον άνθρωπο σε πάθη « Τις δε η ανάγκη της αναμνήσεως; πολλή της λήθης η τυραννίς, και ουδέν των ανθρωπίνων παθών ούτω συνεχώς και ραδίως εκτρέπει τον άνθρωπο ως τούτο το πάθος» (20).

Γνώση

Η γνώση στη βυζαντινή περίοδο, διαχωρίζεται από την πίστη. Το γνώρισμα της γνώσεως είναι η εξέταση και η έρευνα. Κατά τον Ισαάκ τον Σύρο, η ανθρώπινη γνώση απαιτεί εξέταση, ενώ η πίστη «φρόνημα εν καθαρόν και απλούν επιζητεί το απέχον πάσης πανουργίας...ο οίκος της πίστεως έννοια νηπιώδης εστί, και καρδία απλή»(1). Η ανθρώπινη γνώση «όρος της φύσεως εστν», ενώ η πίστη «υπέρ την φύσιν ενεργεί την εαυτής οδοιπορίαν»(2). Η ανθρώπινη γνώση είναι απόλυτα φυσική κατάσταση, λειτουργεί με φυσικούς όρους, δεν μπορεί να λειτουργήσει χωρίς την ύλη, δεν μπορεί και δεν τολμά να υπερβεί την ύλη, ενώ η πίστη «εν εξουσία διαβαίνει ταύτα». Η γνώση «φυλάττει τους όρους της φύσεως», ενώ η πίστη «υπεράνω της φύσεως διαβαίνει». Ο άνθρωπος με την γνώση προσπαθεί να βρει τρόπους «προς φυλακήν των κτωμένων αυτήν»(3).

Η γνώση φθάνει στην τελείωση μόνο με την πίστη «η γνώσις βαθμίς εστι, δι' ης ανέρχεται τις εις το ύψος της πίστεως»(4). Κατά τον Ισαάκ τον Σύρο, η γνώση είναι αυτή που διαφυλάττει ό, τι καλό και θετικό κάνει ο άνθρωπος, η γνώση είναι αυτή που θα βοηθήσει τον άνθρωπο να ξεπεράσει την κατάσταση των παθών. «Η γνώση φυλάττει αυτά, και διδάσκει την τάξιν αυτών»(5).

Η γνώση διαπερνά το σώμα την ψυχή και το πνεύμα. Η φύση της γνώσης είναι μία, αλλά: « Και ει μία εστιν η γνώσις εν τη φύσει αυτής, αλλά προς τα χώρας ταύτας των νοητών και των αισθητών, και λεπτύνεται, και επαλλάττει τους τρόπους αυτής, και τας εργασίας των νοημάτων αυτής»(6). Έτσι κατά αναλογία με το σώμα, τη ψυχή και το πνεύμα, υπάρχουν κι τα αντίστοιχα είδη της γνώσης. Η σωματική, η ψυχική και η πνευματική. Ανάλογα με το ποιο είδος γνώσης κατέχει κανείς φανερώνει, την πνευματική πρόοδο ή την θεραπεία την οποία απαιτείται. Ο ψυχικά άρρωστος κατέχει την σωματική γνώση, ο θεραπευόμενος κατέχει την ψυχική. Ο

θεραπευθείς κατέχει την πνευματική. Η σωματική αποκτάται με την μάθηση, η ψυχική προέρχεται από το αγαθό που ενυπάρχει σε κάθε άνθρωπο και την νοητική εξερεύνηση, ενώ η πνευματική «τη πίστει και μόνη κεκλήρωται»(7).

Η σωματική γνώση, συνδέεται με την σαρκική επιθυμία. Αποτελεί το πλούτο, τη κενοδοξία, την ανάπαυση τη λογική σοφία. Η γνώση εδώ, είναι αντίθετη με την πίστη, θεωρεί «τη εαυτής προνοία τα πάντα είναι»(8). Με αυτό το είδος της γνώσης δεν υπάρχει η ψυχική και πνευματική γνώση. Για αυτό το λόγο η σωματική γνώση «αδυναμίαν άλογον εισφέρει κατά της διανοίας»(9). Χαρακτηριστικά των ανθρώπων που εμμένουν σε αυτού του είδους την γνώση είναι η ακαθόριστος λύπη, οι φοβίες, η απόγνωση, ο φόβος του θανάτου, ο φόβος των παθών. Αυτός που κατέχει μόνο την σωματική γνώση «μάχεται μετά των ανθρώπων των εμποδιζόντων αυτήν, και εναντιουμένων αυτή»(10). Η σωματική γνώση είναι ίδιον των ψυχικά ασθενών. Ο Ιωάννης Χρυσόστομος τονίζει: «τι δε εστί το σαρκικώς νοήσαι; Το απλώς εις τα προκείμενα οράν, και μη πλέον τι φαντάζεσθαι. Τούτο γαρ εστί σαρκικώς. Χρή δε μη ούτω κρίνειν τοις ορωμένοις, αλλά πάντα τα μυστήρια τοις ένδον οφθαλμοίς κατοπτεύειν. Τούτο γαρ εστι πνευματικώς»(11).

Η ψυχική γνώση, επέρχεται όταν ο άνθρωπος στραφεί περισσότερο προς στις επιθυμίες και το διαλογισμό. Αυτό το είδος της γνώσης επέρχεται στον άνθρωπο μόνο σε συνδυασμό με την ησυχία. «Ότε θήσει το θεμέλιον της εργασίας αυτής εν τη ησυχία τη εκ των ανθρώπων, και εν τη αναγνώσει των γραφών»(12). Αυτό το είδος της γνώσης αντιπροσωπεύει τους ανθρώπους που έχουν επιτύχει κάποιο στάδιο αυτογνωσίας και αυτοανάλυσης, ή βρίσκονται σε ικανοποιητικό επίπεδο θεραπείας.

Η πνευματική γνώση, αποτελεί την ανώτερη. Απαιτεί την ανύψωση του ανθρώπου πέραν από το αυστηρό όριο του γήινου και το διαλογισμό «εν τοις κεκαλυμμένοις έσωθεν των οφθαλμών». Με την πνευματική γνώση, σ' αυτό το επίπεδο ο άνθρωπος δεν επηρεάζεται από τα πάθη(13). Θεωρητικά είναι η γνώση που οδηγεί στο Θεό.

Σύμφωνα δε με τον Μάξιμο, του οποίου η θεωρία για την ψυχή προτρέπει σε μια θεωρία της γνώσης. Κατά τον Μάξιμο, υπάρχουν δύο είδη αλήθειας, ανάλογα με τον χρησιμοποιεί κανείς για την πρόσκτησή τους το λόγο ή το νου. Το πρώτο, αποτελεί την ανθρώπινη γνώση, κι είναι αποτέλεσμα συλλογιστικό(14). Για τον ίδιο υπάρχει αντιστοιχία ανάμεσα στον αισθητό και το νοητό κόσμο, έργο της αλληγορίας και του συμβολισμού. Ο νοητός κόσμος βρίσκει, με τρόπο μυστικό, τη συγκεκριμένη μορφή στα συμβολικά είδη του αισθητού κόσμου. Με τον ίδιο τρόπο ο αισθητός

κόσμος εισέρχεται με τη γνώση, στο νοητό κόσμο και εκεί οργανώνεται με τα λογικά επιχειρήματα. Με αυτό τον τρόπο ο αισθητός κόσμος εκφράζει με τους τύπους του το νοητό κόσμο και μέσα σε αυτόν πάλι, βρίσκεται ο πρώτος με την μορφή συλλογισμών. Μπορεί δηλαδή κανείς μέσω των φαινομένων να συλλάβει τα μη φαινόμενα. Και από τα μη φαινόμενα σε μια πνευματική θεώρηση, μπορεί να συλλάβει τα φαινόμενα(15). Η αλληγορία και ο συμβολισμός προϋποθέτουν μια ορθολογική θεωρία της γνώσης(16).

Το δεύτερο είδος της αλήθειας που μπορεί να αποκληθεί γνώση για τον Μάξιμο, είναι η ενόραση του νου, η οποία ενώνει τον άνθρωπο με το Θεό. Για να φτάσει κανείς σε αυτού του είδους την γνώση, χρειάζεται ορισμένες αρετές ήτοι: την αγάπη, την σωφροσύνη, την προσευχή. Η πρώτη αρετή, η αγάπη, κάμπτει το θυμικό, η δεύτερη, η σωφροσύνη την επιθυμία. Η προσευχή, σύμφωνα με τον Μάξιμο, χωρίζει τον νου από όλες τις σκέψεις(17). Ο ίδιος θεωρεί ότι οι σκέψεις είναι αντιλήψεις για όντα, είτε αισθητά είτε νοητά. Όταν ο νους καταγίνεται με τα πράγματα, γυρίζει γύρω από αντιλήψεις που απορρέουν από αυτά. Για τον Μάξιμο, προκειμένου να αποσπαστεί ο νους από τις αντιλήψεις του, πρέπει να συναισθανθεί ότι το είναι ανώτερο από το γιγνώσκειν(18).

Για τον Μάξιμο, «Η δόξα είναι δύο είδών, λογική και άλογος,...την μέν άλογο δόξα την λένε γνώση απλή και πρόχειρη, όπως όταν κάποιος διατυπώνει δόξα άλλων και αγνοεί την αιτία της...την λογική δόξα την ονομάζουν γνώση, γιατί συγκροτείται με την ολοκλήρωση της περί αυτήν σκέψεως...όπως όταν κάποιος σκεφθεί κάτι, αποδώσει δε και την αιτία του με επιστημονικό τρόπο. Διάνοια λοιπόν είναι εκείνο που από την αρχή μέχρι το τέλος και καθ' όλην τη έκταση ενεργεί αρχίζοντας από την πρόταση και φθάνοντας μέχρι το συμπέρασμα....είναι λοιπόν ίδιον της διάνοιας να διανύει μια οδό, που φέρνει στην γνώση του πράγματος. Οδεύει από τις προτάσεις δια των συλλογισμών προς τα συμπεράσματα και δημιουργεί την λογική δόξα. Και βέβαια η δόξα δεν είναι μόνο για όσα βρίσκονται στην εξουσία μας, αλλά και για όσα δεν εξαρτώνται από μας...»(19).

Ο Νικόλαος Καβάσιλας, εκφράζει μια διαφορετική θέση: «Λόγω δή πείρα τινί τελειώτερον ή διδασκαλία δύνανται γνωρίσαι καταμαθόντες. Διττής γαρ ημίν της των πραγμάτων γνώσεως ούσης, της μεν ην αν τις ακοή τύχοι λαβών, της δε ήν δι' εαυτού καταμάθοι, εκείνης μέν ουκ αυτού του πράγματος απτόμεθα, αλλ' ώσπερ εν εικόνι τινί τοις λόγοις ορώμεν, και ουδ' ακριβώς αυτού του είδους εικόνι, και γαρ αμήχανον αυτώ παντάπασιν όμοιον ευρείν εν τοις ούσιν, ω παραδείγματι χρησάμενοις εις την

εκείνου γνώσιν αρκέσει, το δε πείραν λαβείν αυτοίς εστι τοις πράγμασιν εντυχείν Όθεν ενταύθα μεν αυτό το είδος τη ψυχή προσβάλλει και την επιθυμίαν ανίστησι καθάπερ ίχνος τω κάλλει σύμμετρον, εκεί δε της μέν ιδέας αυτής της ιδίας του πράγματος απολειφθέντες, εξ ών δε κοινωνεί τοις άλλοις, ασαφή τινα και αμυδράν εικόνα λαβόντες αυτού ταύτη μετρούμεν τον περί το πράγμα πόθου. Όθεν φιλούμεν όσον εκείνο φιλητόν, ουδέ πάσχομεν όσον εκείνο δύναται δραν αυτού του είδους μη γεγευμένου»(20).

Βούληση

Τόσο οι ιατροί όσο και οι φιλόσοφοι ασχολήθηκαν με την έννοια της βουλήσεως, έννοια η οποία στα περισσότερα κείμενα εξετάζεται σε συνάρτηση με την έννοια της αυτεξουσιότητος.

Αυτεξουσιότης

Κατά τον Μ. Βασίλειο στον άνθρωπο «το εφ' ημίν το αυτεξοούσιον»(1). Ο Γρηγόριος Νύσσης θεωρεί ότι ο άνθρωπος «συνουσιώσθη τη φύσει και το αυτοκρατές και αυτεξούσιον και πάσης ανάγκης ελεύθερον»(20). Ο Νεμέσιος Εμέσης θεωρεί «το αυτεξούσιον, ό εστι το εφ' ημίν» απόρροια της λογικότητάς του προσώπου και για αυτό το λόγο «συνάγεται το του ανθρώπου εξ ανάγκης αυτεξούσιον είναι...επειδή και λογικός»(3). Σύμφωνα με τον Επιφάνιο Κύπρου, «τον άνθρωπον αυτεξούσιον και αυτοκράτορα...την κατά φύσιν ενός εκάστου προαίρεσιν του θελήματος» η οποία εκδηλώνεται «δια του αυτεξουσίου και λογιότητος και νου»(4).

Βούληση

Η έννοια της βούλησης συναντάται στα βυζαντινά κείμενα με τους όρους: βούλση, βούλημα, θέληση, αίρεση, προαίρεση προαίρεση του θελήματος, κατά φύσιν προαίρεση.

Ο Γρηγόριος Νύσσης ορίζει ότι «η προαίρεσις ουδέν έτερον, ειμή νους τις εστι και προς τι διάθεσις»(5). Δέχεται ότι η ελευθερία των αποφάσεων δημιούργησε πολλά προβλήματα στον άνθρωπο, «ίδιον δε ψυχής η προαίρεσις, αφ' ης πάσα η της φύσεως συμφορά την αρχήν έσχε»(6).

Ο Μ. Βασίλειος δέχεται το αυτοφυές της βουλήσεως «και προαίρεσιν ημίν αυτεξούσιον εμβαλεί...την προαίρεσιν...ο παρά του κτίζοντος εδίδετο τη φύσει ημών»(7).

Ο Επιφάνιος Κύπρου τονίζει: «ο άνθρωπος αυτοδέσποτον βούλησιν και αυτοπροαίρετον την αίρεσιν του καλού λαβών»(8). Κατά τον Μιχαήλ Ψελλό η βούληση είναι αυτοφυής δύναμη, «των λογικών...δυνάμεις πρακτικαί βούλησις και προαίρεσις»(9). Ορίζει ότι «η βούλησις περί το λογιστικόν μόριόν εστι της ψυχής»(10), αναγνωρίζει τις ελεύθερες πράξεις ως προερχόμενες «παρά της ιδίας φύσεώς τε και προαιρέσεως»(11). Για το Νικηφόρο Βλεμμίδη «η βούλησις δύναμίς εστι λογική»(12).

Οι απόψεις του Μάξιμου του Ομολογητή

Ισχυρή θέση έναντι της αυτεξουσιότητος και της βουλήσεως πήρε ο φιλόσοφος Μάξιμος ο Ομολογητής.

«Το φυσικό θέλημα, δηλαδή την θέληση, την λένε δύναμη που ορέγεται το κατά φύσιν όν και συνέχει όλα τα ιδιώματα που ουσιωδώς ανήκουν στην φύση. Αυτή συνέχει φυσικώς την ουσία, ώστε να ωρέγεται και να υπάρχει και να ζει και να κινείται σύμφωνα με την αίσθηση και τον νου, επειδή σφοδρώς επιθυμεί την δική της φυσική και πλήρη οντότητα». «Η θέλησις δεν είναι προαίρεσις. Διότι η μεν θέλησις είναι ένα είδος απλής ορέξεως λογικής και ζωτικής, η δε προαίρεσις κριτική διάθεσις της αυτεξουσιότητός μας, σύνοδος ορέξεως και βουλής και κρίσεως. Όταν ορεγώμεθα λοιπόν προηγουμένως σκεπτώμεθα, και όταν σκεπτούμε κρίνουμε, και αφύ κρίνουμε προαιρούμεθα εκείνο που αναδείχηκε εκ της κρίσεως καλύτερο και όχι το χειρότερο. Κι η μεν θέλησις εξαρτάται μόνο από τα φυσικά, η δε προαίρεσις μόνο από τα εφ' ημίν και τα δυνάμεθα να γίνωνται δι' ημών»(13).

Η θέλησις, το φυσικό θέλημα, είναι μια έλλογος φυσική επιθυμία, δύναμις κατά φύσιν που τείνει στην εσωτερική πληρότητα του ανθρώπου με ροπή αταλάντευτη, μια απόσπασις από το αντικείμενο και την συγκεκριμένη πράξη και στροφή προς το εαυτό μας. Η απόσπασις αυτή εντείνει την εσωτερικότητα, αφού η εσχάτη αναφορά της θελήσεως είναι πλέον εσωτερική και όχι εξωτερική, όπως στην αρχαία ελληνική βούληση. Η βούληση στον Αριστοτέλη, παραδείγματος χάριν, η σκέψη προσλαμβάνει κάτι έξωθεν, το επεξεργάζεται λογικά και το αποδίδει, εξαρτάται δηλαδή από το έξωθεν παρουσιαζόμενο.

Ο Μάξιμος ορίζει την βούληση ως «ποια» φυσική θέληση, δηλαδή θέληση περί τινος συγκεκριμένου πράγματος. Είναι μια όρεξις που με τον λογισμό πλάθει εικόνα κάποιου πράγματος και κατόπιν το ζητεί δια της λειτουργίας που θέτει σε κίνηση. Η επιθυμία έπεται όχι μόνο αυτής της συγκεκριμένης ενεργείας της

θελήσεως αλλά και της ίδιας της αισθήσεως. Η έννοια της βουλής ορίζεται απο τον Μάξιμο σχεδόν ομοίως με τον Αριστοτέλη στα Ηθικά Νικομάχεια (14)

«Την βουλή, δηλαδή την βούλευση, την λένε όρεξη ζητητική, η οποία ζητεί να κρίνει περί ενός πράγματος που είναι στην δυνατότητα μας να πράξουμε ή όχι. Αυτό που προέκυψε από τη βουλή είναι το προαιρετόν....η βούλευσις αφορά αυτά που είναι ακόμη αντικείμενα ζητήσεως, η προαίρεσις όμως αυτά που ήδη έχουν περάσει από μια διαδικασία κρίσεως»(15).

«Βουλευόμεθα λοιπόν περί όσων είναι στην εξουσία μας και μπορούν να γίνονται από μας και έχουν το τέλος άδηλο. ...βουλευώμεθα μόνο περί των πρακτών, αυτών που εμπίπτουν στις δυνατότητές μας....η βουλή δεν ζητά το τέλος αλλ' αυτά που φέρουν προς το τέλος. Βουλευόμεθα περί αυτών μόνο, των οποίων η πράξις επίσης είναι ενδεχόμενη»(16).

Η βούληση είναι το πρώτο στάδιο μιας διαδικασίας που μπορεί να ορισθεί ως το «πως θέλειν». Είναι ενέργεια της θελήσεως του ανθρώπου, η εγγενής έκφραση της ἐλευθερίας τους εκάστου, που θέτει το στόχο, τον μορφώνει ή τον αναιρεί, ενεργοποιεί δε και τον υπόλοιπο μηχανισμό της ζητήσεως, κρίσεως, προαιρέσεως, ορμής, χρήσεως.

Ο ορισμός της προαίρεσης στον Μάξιμο συμπίπτει με τον ορισμό του Νεμέσιου Εμέσης (17), αλλά και τον ορισμό που δίνει ο Αριστοτέλης(18). Αφορά τα εφ' ημίν, ασχολείται με τα άγοντα προς τα τέλη; είναι όρεξις μετά λόγου και διανοίας και έρχεται μετά την κρίση από την βουλή. Η προαίρεσις δεν είναι μια διαδικασία επιλογής, αλλά απόφαση να πράξει ο άνθρωπος σ' αυτό που είναι ήδη προεγκεκριμένο από την βουλή. Στον Μάξιμο η προαίρεσις δεν είναι μόνο μια απόφαση που αφορά μόνο στα πράγματα, όπως είναι ή φαίνονται ότι είναι, αλλά απόφαση για το αγαθό ή το κακό. Η προαίρεση να πράξω στο αγαθό ή όχι κάνει την χρήση, την πράξη αγαθή ή όχι(19). Η προαίρεση πραγματοποιεί την ελευθερία της θελήσεως και φανερώνει στην πράξη την γνώμη, τον χαρακτήρα. Η προαίρεση σχηματίζεται από την γνώμη, τον χαρακτήρα του ανθρώπου, ο οποίος διαμορφώνεται ελεύθερα από την κρίση και τις επιλογές του. Ο άνθρωπος αντί να έλκεται παθητικά από το αντικείμενο, γίνεται δημιουργός της πράξης (20).

Συνείδηση

Σύμφωνα με τον Ιωάννη Χρυσόστομο,: « την γνώσιν των πρακτέων και μη πρακτέων ενέθηκα τη φύσει»(1). Την διάκρισην μεταξύ καλού και κακού ενεργεί ο άνθρωπος δια της συνειδήσεως,(2). Το λογικόν του όμως προτρέπει προς την αρετήν και την αποφυγή της κακίας, θεωρεί την αρετή σύμφωνη προς την ανθρώπινη φύση(3), η οποία δίνει στην ψυχή ρωμαλεότητα, ευγένεια και ευτυχία, ενώ την κακία και την αμαρτία την θεωρεί παρά φύσιν (4). Ο Μ. Βασίλειος θεωρεί: «μήτε ίδιαν υπόστασιν του κακού είναι...το κακόν ουκ εν ιδία υπάρξει εστίν, αλλά τοις της ψυχής πηρώμασιν επιγίγνεται»(5). Ο ίδιος διακρίνει κριτική λειτουργία της συνείδησης αναφέροντάς «ψευδείς ανθρώπους διεφθαρμένα έχοντας της ψυχής τα κριτήρια»(6) κατά τον Γρηγόριο Νύσσης «παρρησίαν την τη ελευθερία της ψυχής ενυπάρχουσαν, την εξ αρχής συνουσιωμένην τη φύσει»(7).

Σύμφωνα με τον Πρόκλο Κωνσταντινουπόλεως «πρώτον νόμον τον έμφυτον»(8). Η διδασκαλία στην διάπλαση της συνείδησης, τονίζεται από τον Αέτιο Αμιδηνό: «από δε του ιδ΄ετών μέχρι των και΄αρμόζει φιλοσόφων λόγων κατήχησις»(9). Για τον Μιχαήλ Ψελλό, «έμφυτον ήθος κατά τήν φύσιν...έθος παρά της φύσεως»(10). Για τον ίδιο «φυσικαί τινες αρεταί...τη γενέσει ημών συνεκδίδονται...η φύσις σπίλους τινάς εξ αρχής και ρυτίδας εντέθεικε»(11). Θεωρεί ότι το ήθος επηρεάζεται επό εξωτερικά ερεθίσματα «των πραγμάτων οίον επιστυψάντων αυτώ το ήθος»(12). Ο Ψελλός σημειώνει περιπτώσεις μη έκφρασης της συνείδησης «ανελευθέρα ψυχή χρώμενος»(13). Ο ιατροσοφιστής Μελέτιος αναφερόμενος στην κριτική λειτουργία της συνείδησης αναφέρει: «ενδιάθετος λόγος...ο εν καρδία λαλούμενος»(14).

Ο Αββάς Δωρόθεος τονίζει: « ...ώσπερ λογισμόν τινά θερμότερον και φωτεινόν σπινθήρος λόγον επέχοντα, φωτίζοντα τον νουν και δεικνύοντα αυτώ το καλόν από του κακού. Τούτο καλείται συνείδησις, ός εστιν ο φυσικός νόμος»(15).

Ο Μακάριος ο Αιγύπτιος αναφέρει: «οράς ότι η συνείδησις ου συγκρύβει τους τοιούτους λογισμούς τους υπακούοντας τη αμαρτία, αλλ' ευθύς ελέγχει, ου ψεύδεται γαρ...»(16).

Το Σεξουαλικό Ένστικτο κατά τον Νεμέσιο Εμέσης

Ο Νεμέσιος Εμέσης θεωρεί το «γεννητικόν», μέρος του παθητικού, μέρος «του μη κατηκόου λόγω». Θεωρεί ότι η ονείρωξη όπως και η επιθυμία της συνουσίας είναι φυσική διαδικασία. Τονίζει όμως ότι η «η πράξις εφ' ημίν και ψυχική». Για τον ίδιο τα όργανα της σπερματικής δυνάμεως είναι οι φλέβες και οι αρτηρίες. «εν ταύταις γαρ το θορώδες πρώτον υγρόν τίκτεται, μεταβληθέντος, του αίματος, καθάπερ εν τοις τιθοίς το γάλα. Θεωρεί ότι τροφή των αγγείων είναι αυτός «ο χυμός». Ότι περισσεύει από αυτόν τον χυμό ως τροφή για φλέβες και αρτηρίες, γίνεται σπέρμα. Κρίνει ότι η παραγωγή γίνεται κάπου στο κεφάλι και από κει δια μέσου δύο φλεβών και δύο αρτηριών περνάει σ' όλο το σώμα. Συνεχίζοντας ο Νεμέσιος τονίζει ότι αν κάποιος κάνει εκτομή των φλεβών «τας παρά τα ώτα και τας παρά της καρωτίδας, άγονον ποιεί το ζώον». Αυτές οι φλέβες κι οι αρτηρίες που ξεκινούν από το κεφάλι, γίνονται «το ελικοειδές και κιρσοειδές πλέγμα παρά το όσχεον, ένθα το θορώδες υγρόν εμπίπτει εις εκάτερον των διδύμων (μία αρτηρία και μία φλέβα πλήρεις σπέρματος)». Θεωρεί φανερό την χρησιμοποίηση μιας φλέβας σαν σπερματικό αγωγό, και δηλώνει ότι αυτό διαφαίνεται καθαρά στην περίπτωση της λαγνείας. «όταν γαρ επί πολύ συνουσιάσωσι και καταναλώσωσι τον σπερματικόν και θορώδη χυμόν, τότε υπό της βιαίας ολκής αίμα καθαρόν εκκρίνουσι.».

Ο Νεμέσιος τονίζει ότι κι οι γυναίκες έχουν τα ίδια όργανα με αυτά των ανδρών, με την διαφορά ότι των γυναικών είναι εσωτερικά (1).

Μουσικοθεραπεία

Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος τονίζει τις θεραπευτικές ιδιότητες της μουσικής: «της δι' αυ μουσικής όσον μέν αρχαίον και εναρμόνιον εκμαθόντες, το της ψυχής θυμοειδές τέ και δυσκάθεκτον εξεμάλασσον»(1). Κατά τον ιατρό Ορειβάσιο, «το της φωνής όργανον... ηχείον οργάνου μουσικού μεμιμήσθαι»(20. Ο Αέτιος Αμιδηνός συνδέει την μουσική έκφραση με την υγεία και την κράση του ανθρώπου, «κράσεως θερμής γνωρίσματα...οι απ' αρχής τοιαύτην φύσιν σώματος λαχόντες υγιεινότεροι των άλλων φαίνονται και φθέγονται διηρθρωμένοι φωνή και άδουσι»(3). Σύμφωνα με τον ιατροσοφιστή Μελάνιο, «μόνον γαρ άνθρωπος όργανα προς ωδάς κατασκευάζειν δύναται και θελκτήρια μέλη ποιείν»(4). Ο Μιχαήλ Ψελλός εξετάζοντας την αρμονία

της μουσικής εκφράζει ότι «έστιν αρμονικόν διάστημα η από φθόγγου εις φθόγγον μετάβασις της πληγής, οίον από τὸυ βαρυτέρου εις το οξύτερον ή το ανάπαλιν»(5).

3. Ψυχολογία του Βάθους

Από την αρχαιότητα, πολλοί ήταν αυτοί οι φιλόσοφοι κι οι ιατροί, που αναφέρονται στην σημερινή ψυχολογία του βάθους. Ήδη τα πρώτα σπέρματα της φροϋδικής ψυχαναλύσεως, της ατομικής ψυχολογίας της αναλυτικής ψυχολογίας, ευρίσκονται σε εμβρυακή φάση στον Όμηρο. Κατά τον Ηράκλειτο, « ψυχής πείρατα ιών ουκ αν εξεύροιο πάσαν επιπορευόμενος οδόν, ούτω βαθύν λόγον έχευ»(1). Ο Πλάτων χρησιμοποιεί τον όρο «ψυχήν άπαν κύτος». Για τον Πλάτωνα: «έξωθεν αισθήσεις τινές φερόμεναι και προσπεσούσαι συνεπισπάσονται και το της ψυχής άπαν κύτος, τόθ' αύται κρατούμεναι κρατείν δοκούσι, και διά δη ταύτα πάντα τα παθήματα νυν κατ' αρχάς τε άνους ψυχή γίγνεταυ»(2).

Στο Βυζάντιο οι απόψεις για το βάθος της ανθρώπινης ψυχής, ακολουθεί τις απόψεις του Ωριγένη για , «το κρυπτόν της καρδίας άνθρωπου» και «ασθενείας τας της ψυχής και νόσους τας του κρυπτού της καρδίας ημών ανθρώπου, δι' άς ασθενείας και νόσους βαστάσας αυτάς αφ' ημών, περίλυπον έχει την ψυχήν ομολογεί και τεταραγμένην»(3), αλλά και τις απόψεις του Κλήμη Αλεξανδρείας. Σύμφωνα με τον Κλήμη Αλεξανδρείας «της ψυχής κατείληφε το άδυτον, το τέ αληθινόν θηρίο ελεχθήσεταυ» (4). Η ομοιότης των θέσεων του Κλήμη, με τις σύγχρονες απόψεις της ψυχοθεραπείας διαφαίνεται από το ακόλουθο χωρίο : «Ταύτη ουν και σωτήρ ο λόγος κέκληται, ο τα λογικά ταύτα εξευρών ανθρώποις εις ευαισθησίαν και σωτηρίαν φάρμακα, επιτηρών μεν την ευκαιρίαν, ελέγχων δε την βλάβην και τας αιτίας των παθών διηγούμενος και τας ρίζας των αλόγων εκκόπτων επιθυμιών, παραγγέλων μεν ων απέχεσθαι δεί, τας αντιδότους δε απάσας της σωτηρίας τοις νοσούσι προσφέρων...»(5).

Το βάθος της ανθρώπινης ψυχής και τα κρυπτά αυτής, τονίζει η Άννα Κομνηνή (6). Οι περισσότεροι εκ των Νηπτικών Πατέρων, θεωρούν ότι η πραγματικότητα είναι σε συνάρτηση με τις δυνάμεις του ασυνειδήτου. Θέτουν τους εαυτούς τους αρχικά, στην γνώση του βάθους της ψυχής, σκοπός τους είναι να γνωρίσουν τα φαινόμενα αλλά και τα μη φαινόμενα. Προσπαθούν αναζητώντας τα βάθη της ψυχής να κατανοήσουν όσα συμβαίνουν στην επιφάνεια. Οι Πατέρες κυρίως, θεωρούν ότι πολλοί λογισμοί εμφανίζονται στο νου ακούσια κι αυθόρμητα. Ο νοητός πόλεμος δεν διεξάγεται καθ' ολοκληρία στην περιοχή του συνειδητού. Ο

Κασσιανός ο Ρωμαίος τονίζει: «πόθεν ουν συμβαίνει τούτο; ότι πολλάκις μη θελόντων ημών, πολλαί ενθυμήσεις και πονηροί λογισμοί παρανοχλούσι και σχεδόν αγνοούντων ημών, κλέπτουσιν ημάς, λανθανόντως και λεπτώς εισερχόμενοι, ως μη μόνον μη δύνασθαι κωλύειν έρχεσθαι αυτούς, αλλά και δυσχέρειαν πολλήν είναι επιγιγνώσκειν αυτούς;»(7). Η δύναμη του ασυνειδήτου παρατηρείται από πολλούς την βυζαντινή περίοδο. Ο Νείλος ο Ασκητής αναφέρει την διαδικασία της απώθησης. Αναφερόμενος στην καταπίεση των παθών τονίζει: «Καν γαρ μη οχλώσι τα πάθη δια τας συνεχείς συντυχίας, καιρόν κινήσεως ουχ ευρίσκοντα, την εκ του χρόνου ισχύν προσλαμβάνοντα και ώσπερ η συνεχώς πατουμένη γη, καν έχη ακάνθας, ουκ αναδίδωσιν μεν αυτάς, κωλύει γαρ την φύσιν η τριβή των ποδών, βαθείας δε εν τοις τοιούτοις κόλποις τας ρίζας ενδιατείνουσα, ευερνείς και πάνυ τεθηλυίας, όταν, καιρού του συγχωρούντος, την ανατολήν λάβηται, βλαστάνει. Ούτω τα πάθη ταις συνεχέσι συντυχίαις προκύπτειν εις φανερόν κωλυόμενα,, αλκιμώτερα γίνεται και ησυχίας ευπορήσαντα, μετά πολλής της ρώμης επιτίθενται, βαρύν και επικίνδυνον τοις εν αρχή της προς αυτά μάχης αμελήμασι, ποιούντα τον πόλεμον»(8). Αντίστοιχα ο Δίδυμος Αλεξανδρείας αναφέρει: «τον λογισμόν αυτόν επεζήτησεν η ψυχή μου, και ουχ εύρον»(9). Ο Δίδυμος ο Αλεξανδρεύς θεωρεί ότι: «τα της ψυχής άλογα κινήματα φωτίζεται επιστημονικώς επιτελούμενα, ουχ ότι εξ αυτών τα άλογα μετέχει φωτός (επιστήμης γάρ ανεπίδεκτα), αλλά ότι υπό του πεφωτισμένου, υπό επιστήμης και αρετής, όν δει τρόπον άγονται». Ο Δίδυμος ο Αλεξανδρεύς εκφράζει τις ψυχαναλυτικές απόψεις περί σύγκρούσεων: « όταν οι δυνάμεις της ψυχής αντακολουθούσιν, ειρηνεύουσιν. Όταν μη διαστασιάζη το θυμικόν προς το λογιστικόν, το επιθυμητικόν προς το νουν, τότε ειρήνη εστιν». Ο ίδιος συμπληρώνει: «όταν τάραχον το διανοητικόν υπομείνη, η ισχύς μακράν γίνεται, ερρωμένης γάρ της διανοίας και του νου ηκριβωμένου ισχύς πρόσεστιν τω ούτω διατεθέντι ως ειπείν»(11). Ο Δίδυμος ο Αλεξανδρεύς θεωρεί ότι: «τα της ψυχής άλογα κινήματα φωτίζεται επιστημονικώς επιτελούμενα, ουχ ότι εξ αυτών τα άλογα μετέχει φωτός (επιστήμης γάρ ανεπίδεκτα), αλλά ότι υπό του πεφωτισμένου, υπό επιστήμης και αρετής, όν δει τρόπον άγονται»(12). Τονίζει ότι «ως γαρ η επιστήμη εις ψυχήν ελθούσα αφανίζει και εξαλείφει την άγνοιαν»(13). Σημειώνει ο ίδιος «εν έξει τας αρετάς έχων, μη επιπολαίως ούτος έχει αυτάς γεγραμμένας επί πλακός της εαυτού καρδίας, επί του βάθους δηλαδή της εαυτού ψυχής, ήτοι της διηνεκούς επιθυμήσεως, ίνα ο εξ' εναντίας μη παρατρέπη σε...»(14).

Κατά τον Μ. Βασίλειο, είναι πολύ δύσκολο ο άνθρωπος να γνωρίσει «κεκρυμμένας οδούς» του εαυτού του, χρειάζεται υπομονή και προσπάθεια, θεωρώντας ότι είναι πιο εύκολο να γνωρίσει κανείς τα ουράνια παρά τον εσωτερικό του εαυτό(15). Ο ίδιος εκφράζει: « τοσούτον αποκεκρυμμένον το βάθος της διανοίας εύρομαυ», « απρόσιτος μεν γάρ αυτών και η θέα, δυσερμήνευτος δε παντελώς νοηθέντων ο λόγος»(16), « και εν ταις ψυχαίς τοίνυν εστίν οιονεί όρυγμα, εν αις καταπίπτει τα κρείττονα μεταβάλλοντα και περιχαραττόμενα, ότε τις τας περί των καλών εννοίας πεσούσας εις αυτόν τρέπει επί το κακουργότερον αυτάς διαστρέφων»(17). Για τον ίδιο οι εξωτερικές επιδράσεις επηρεάζουν, μεταβάλλουν το βάθος αυτό της ψυχής: « ημείς δε αλλοιούμεθα...κατά την ψυχήν και τον έσω άνθρωπο τοις αεί προσπίπτουσι πράγμασι συμμετιθέντες τας διανοίας»(18). Επίσης, «αι άλογοι των ακολάστων ορμαί και παροιστρώσαι επιθυμίαι... μετά οξύτητος εγγίγνεσθαι τη ψυχή....ο εν τω βάθει πληγήν εαυτού γνωρίζων, ώστε δύνασθαι τω ιατρώ προσιέναυ»(19). Ο Μ. Βασίλειος ερμηνεύει το «σαυτώ πρόσεχε»ως «επί την οικείαν έρευναν στρέφε σου το όμμα της ψυχής» ενώ αναγνωρίζει τις παραδρομές της γλώσσας σαν λειτουργία του άλογου-παθητικού μέρους της ψυχής και « αλλά σεαυτόν ανακρίνων μη διαλείπης, μη τι κατά τας ενθυμήσεις ήμαρτες, μη τι η γλώσσα παρώλισθε της διανοίας προεκδραμούσα, μη εν τοις έργοις των χειρών πέπρακταί τι των αβουλήτων»(20), ενώ προτρέπει «Είσελθε εις το ταμιείόν σου της ψυχής, ανακίνησόν σου των πεπραγμένων την μνήμην»(21). Κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή, «περί τον κρυπτόν της καρδίας η πάσα σπουδή»(22), ενώ ο Καισάριος αναφέρει «εν βυθώ τινι γενομένης της διανοίας...εκ του βιωτικού βυθού...της ψυχής»(23). Ο Ιωάννης Δαμασκηνός αναφέρει «τον βυθόν των νοημάτων»(24). Ο Ευσέβιος Καισαρείας τονίζει; «πάσης λογικής ψυχής τα απόρρητα διερευνάσθαυ»(25).

Ο Γρηγόριος Νύσσης ερευνά ψυχοπαθολογικές διαταραχές: «το λάθρα ται ψυχαίς εγκαθήμενον...παν το ύπουλον της κακίας σμήνος» και ανακαλύπτει την υποσυνείδητη ενέργεια «των ταις ψυχαίς εγκρυπτομένων παθών». Σ' αυτό το ψυχικό χώρο ο ίδιος τοποθετεί την έδρα των ψυχικών διαταραχών, οι οποίες «την ισχύν εν τω βάθει της ψυχής κέκτηνταυ», αναδύονται δε ως «λόγος κακίας εκ βάθους ανακύψας»(26).

Κατά τον Μάξιμο, το βάθος του υποσυνειδήτου περιέχει ψυχικά τραύματα και εμπαθείς επιθυμίες «την ευλάβειαν δείξομεν...διαθέσει ψυχής και ταπεινώσει καρδίας...κατά το βάθος και τη μάστιγι της των προημαρτημένων μνήμης κατά την

συνείδησιν αφανώς πληττομένης», και συμβαίνει «δια την:...εν τω βάθει που κειμένην της ψυχής προς τα πάθη φιλίαν»(27). Τονίζει την κρυφή λειτουργία του υποσυνειδήτου, «καθάπερ χυμός δριμύτατος...τω βάθει του σώματος εμφωλεύων...ούτως... την κατά ψυχήν κακουργίαν η κεκρυμμένη διάθεσις τοσούτον βάθος κατέχειν πέφυκεν»(28). Ο ίδιος τονίζει την επίδραση αλόγων ερωτικών παθών «πάθος τι προσέπεσε τη ψυχή έρως...εστιν αλογίστου τινός επιθυμίας υπερβολή», ενώ άλλοτε «άφατος ταις ψυχαίς εισρεί κακία»(29). Ο Μάξιμος τονίζει την δυσκολία της θεραπείας «παλαιωθέν τραύμα ψυχής και κακού μελέτη χρόνω βεβαιωθείσα δυσίαστός εστιν»(30). Με την φανέρωση όμως των μύχιων της ψυχής με το λόγο, την κατανόηση του εαυτού, των λογισμών και των παθών, αλλά και την ψυχοθεραπεία, «η κεκρυμμένη διάθεσις ...κενούσθαι τη προόδω κατά το εικός έδοξε»(31).

Ο Αέτιος Αμιδηνός περιγράφει τις μεταβολές της ψυχής και τη δυνατότητα εξωτερικεύσεως και ανόδου στην επιφάνεια των ψυχικών τραυμάτων. « Διαπόντιος αιώρα μεταβολάς τέ πλείστας και μεγίστας εργάζεται της ψυχής, συμμιγής ούσα εκ τε ραθυμίας και φόβου και κινδύνου, ποτέ μεν χαιρόντων, ποτέ-δε αγωνιώντων των πλεόντων, πάντα δε ταύτα ικανά εστι πάσαν χρονίαν νόσον εκμοχλεύσαι και εξαγαγείν»(32).

Ο Μιχαήλ Ψελλός ακολουθώντας τον Αριστοτέλη, μεταφέρει τις απόψεις του αρχαίου φιλοσόφου: «οίδε πολύ...μάλλον δε βάθος ψυχών»(33). Κατά τον Μιχαήλ Ψελλό, «το εν ψυχή κεκρυμμένον απόρρητον ην». Θεωρεί ότι το βάθος της ψυχής, «υποβρύχιον εν ταις ψυχαίς την γνώμην εφύλαττον», «τας ορμάς ταμιεύων και ώσπερ υπό σποδιά κρύπτων την εαυτού ψυχή». Για τον Ψελλό οι δυνάμεις του ψυχικού κόσμου ενίοτε λανθάνουν, καθώς «η φύσις ταύτην την ισχύν έκλεισεν εν καρδίας βάθεσι κρύψασα»(34). Για τον ίδιο τα ψυχολογικά ζητήματα έρχονται στην επιφάνεια με διάλογο «το απόρρητο της ψυχής εξεταζόμενος ανακάλυψεν». Σημειώνει, την αιφνίδια ανάσυρση από το υποσυνείδητο αναμνήσεων κι ενορμήσεων «απόρρητον τη ψυχή κατ' αυτού περιελίξας ενθύμημα απροσδοκήτως αναρρήγνυσι», ενώ τονίζει την απώθηση στο υποσυνείδητο των τραυματικών εμπειριών: «δυσθανατώ μεν και βεβάπτισταί μοι τω βάθει της συμφοράς η ψυχή». Η ερωτική επιθυμία υπάρχει στον εσωτερικό κόσμο κι επηρεάζει την ψυχολογική συμπεριφορά: «έμφυτός τις έρως εκ πρώτης ηλικίας τη εμή ψυχή εντακείς»(35).

Σύμφωνα με τον Ευσέβιο Καισαρείας, «Η μνήμη, φησί, του θυμού σου και της οργής τον εμόν ετάραξε νουν...»(36). Ο ίδιος θεωρεί ότιπρέπει να γίνεται

«μελέτη των κρυφίων λογισμών και επιθυμιών», ώστε «καθαρίσαντός με απο των κρυφίων μου»(37). Για τον ίδιο, « ...μη κρύπτειν τα εαυτών κακά, μηδ' ώσπερ τινά μελανίαν και σήψιν κατά βάθους της ψυχής συνέχειν τα αμαρτήματα»38. Τονίζει ότι, «τα γαρ ένδον μου εξαρίθμησας πάντα, και τα κρύφια μου και τας ενθυμήσεις της ψυχής μου γιγνώσκεις...»(39). Ο Ιωάννης Χρυσόστομος αναφέρει: «..., ως τα εαυτής οίδεν η των ανθρώπων ψυχή...»(40).

Οι απόψεις του Παχώμιου καλύπτουν κάποιες βασικές ιδέες της ψυχαναλυτικής θεωρίας. Δυστυχώς ο ίδιος δεν δίνει περισσότερες πληροφορίες για αυτό το είδος της θεραπείας. «...η της ψυχής γαλήνη και το της γνώμης ευθύ και προς αρετήν ευφυές ου μετρίως διεφαίνετο τοις οξύτερον διοράν δυναμένοις και της ψυχής ανιχνεύειν τα απόρρητα και κρυπτόμενα»(41). Ο ίδιος δίνει παράδειγμα της αναδρομής προς τα πίσω, προς την παιδική ηλικία, ως μέρος της θεραπείας: «ταύτα δε αυτός εκείνος χρόνω ύστερον διηγείτο, μοναχός ήδη γενόμενος και των κατά την παιδικήν ηλικίαν γεγονότων αυτώ την μνήμην ανανεούμενος»(42), «...δεινούς δε όντας ήθος ψυχής ανθρωπίνης ευθύς εκ παιδός ανιχνεύειν και διοράν και την εφ' εκατέρα ταύτης ροπήν είτε τα καλά είτε τα φαύλα, εκ των πρώτων κατανοείν κινημάτων και διαθέσεων...»(43).

Ο Μακάριος ο Αιγύπτιος δέχεται την αλληλεπίδραση και την μετατροπή, «έοικε γαρ το σώμα τη ψυχή και τα του σώματος πράγματα τοις της ψυχής, και τα φαινόμενα τοις κρυφίοις»(44).

Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος κρίνει ότι πρέπει να εξετάξονται «..τα δε βάθη μελαίνουσαν της ψυχής», τονίζει ότι, «όντως ου μετρείται ψυχή και δει τον εκτός εόντα προς τον εντός βλέπειν άνθρωπον» και Γνώθι σαυτον πρώτον, τα εν χερσί κατανόησον, τις ει και πως επλάσθης και πως συνέστης...»(45). Ο ίδιος προτρέπει: «ερεύνα σαυτόν πλείον ή τα των πέλας, το μεν γαρ αυτός καρδανείς, το δ' οι πέλας»(46).

Τι είναι η ψυχή

Η λέξη ψυχή αναφέρεται σε ολόκληρο τον άνθρωπο. Η ψυχή δεν κατοικεί απλώς στο σώμα, αλλά εκφράζεται με το σώμα, που κι αυτό, όπως η σάρκα ή η καρδία αντιστοιχεί στο εγώ μας, στον τρόπο με τον οποίο πραγματοποιούμε την ζωή μας(1). Για τον Πλάτωνα, η ψυχή σχετίζεται με τους αιώνιους τύπους, είναι αθάνατη κι αγέννητη. Η ψυχή είναι έδρα της λογικής και της ευφυίας, δεν είναι μόνο η πηγή

της ζωής, αλλά κι η αιτία της, η ψυχή είναι ένα και το αυτό, με βασικό γνώρισμα την αυτοκινησία της(2). Ψυχή είναι η πνευματική και η βιολογική ζωή, « ώσπερ υπό της ψυχής η ζωή εγγίνεται τω εμψύχω σώματι, λέγομεν δε και την ζωήν αυτήν ψυχήν, αλλ' ίσμεν άλλο τι παρά ταύταν ούσαν την εμίν ούσαν και παρεκτικής ζωής ψυχήν....»(3).

Κατά τον Ιωάννη Δαμασκηνό η ψυχή είναι ζώσα, απλή, ασώματη, αόρατη, λογική και νοερά, ασχημάτιστη, χρησιμοποιεί το σώμα ως όργανο και του δίδει ζωή, θελητική κι ενεργητική, αυτεξούσια, εθελότρεπτη, κτιστή (4). Ο Γρηγόριος ο Νύσσης δίνει τον ακόλουθο ορισμό: «ψυχή εστιν ουσία γεννητή, ουσία ζώσα, νοερά, σώματι οργανικώ και αισθητικώ δύναμιν ζωτικήν και των αισθητών αντιληπτικήν δι' εαυτής ενιούσα, έως αν η δεκτική τούτων συνέστηκε φύσις»(5).

Σημαντική είναι η θεώρηση της συνύπαρξης ψυχής και σώματος. Δεν έχουμε ύπαρξη ψυχής χωρίς την ύπαρξη σώματος. Κατά τον Ιωάννη Σιναίτη, « ούτε γάρ σώμα πρό της ψυχής υφίστατο, ούτε ψυχή πρό του σώματος»(6). Αντικρούοντάς τον Ωριγένη, ο Ιωάννης Δαμασκηνός τονίζει: « άμα δε το σώμα και η ψυχή πέπλασται, ου το μέν πρώτον, το δε ύστερον»(7). Η ψυχή κτίζεται μαζί με την δημιουργία του σώματος: « Την ψυχήν ούτε γάρ προϋφίσταται του σώματος, ούτε μεθυφίσταται, αλλ' άμα τη τούτου γενέσει κτίζεται και αυτή»(8).

Η ψυχή έχει τρεις δυνάμεις. Το νου, το λόγο και το πνεύμα. Ταυτόχρονα, για τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά, η ψυχή διαιρείται αδιαιρέτως σε ουσία και ενέργεια.(9). Ο Ορειβάσιος θεωρεί ότι ο εγκέφαλος δεν αποτελεί την ουσία της ψυχής αλλά «όργανον πρώτον, αυτής οικούσης κατά τον εγκέφαλον»(10).

Κατά τον άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή, οι δυνάμεις της ψυχής είναι τρεις. Η θρεπτική, η φανταστική κι ορμητική και τρίτη είναι η λογιστική και νοητική. Της θρεπτικής δυνάμεως μετέχουν τα φυτά. Της θρεπτικής φανταστικής και ορμητικής μετέχουν τα άλογα ζώα, και της λογιστικής και νοητικής, μαζί με τις προηγούμενες μετέχει ο άνθρωπος(11)

Για τον Ιωάννη Δαμασκηνό, η ψυχή είναι λογική και νοερά. Νους και λογική είναι δύο παράλληλες ενέργειες της ψυχής(12).

Κατά τον Νικήτα Στηθάτο, η ψυχή διαιρείται σε τρία μέρη, αλλά εμμένει στο λογικό και στο δεύτερο μέρος του παθητικού, το επιθυμητικό. Το λογικό είναι αόρατο κι άσχετο με τις αισθήσεις, «ως εκτός και εντός υπάρχον αυτών». Το παθητικό κατακερματίζεται σε αισθήσεις και πάθη. Ονομάζεται παθητικό, «ως εξεταζόμενον εν τοις πάθεσιν»(13).

Ο άγιος Γρηγόριος ο Σιναίτης, τονίζει ότι στο λογικό ενεργούν οι λογισμοί, στο θυμικό, τα πάθη και στο επιθυμητικό η μνήμη της κτηνώδους ορέξεως, στο νοερο οι φανταστικές μορφώσεις και στο διανοητικό οι έννοιες(14). Για τον ίδιο, με την δημιουργία της ψυχής σε λογική και νοερά, « θυμόν και επιθυμίαν κτηνώδη ου συνέκτησεν αυτή ο Θεός, αλλ' εφέσεως δύναμιν ορεκτικήν και προς αυτή θέλξεως ανδρείαν ερωτικήν...»(15). Με την δημιουργία της ψυχής, αφού δημιουργείται μαζί με το σώμα, «συνεκτίσθη αυτή θυμός άλογος και άνους επιθυμία»(16). Ο Αθανάσιος Αλεξανδρείας θεωρεί ότι: «ψυχής μεν ουν έργον εστί θεωρείν μέν και τα έξω του ιδίου σώματος τοις λογισμοίς, ου μην και έξωθεν του ιδίου σώματος ενεργείν, ή τα τούτου μακράν παρουσία κινείν»(17).

Η σχέση της ψυχής με το σώμα στο Βυζάντιο ακολουθεί τις πλατωνικές θέσεις. Η ψυχή προσφέρει στο σώμα τη δύναμη, κι είναι η αιτία της ζωής του, αλλά από την άλλη πλευρά, το σώμα αποτελεί τη φυλακή της ψυχής. Ο Πλάτων θεωρεί ότι το σώμα ασκεί κακή επιρροή στη ψυχή, το σώμα και οι επιθυμίες του προξενούν αναστάτωση και σύγχυση στη ψυχή. Το σώμα και οι ορέξεις του γεμίζουν την ψυχή με πάθη, επιθυμίες, φόβους, φαντασίες κάθε είδους, και είναι η πραγματική αιτία της διαμάχης, της διχόνοιας(18).

Ψυχή και σώμα είναι άρρηκτα συνεδεμένα μεταξύ τους. Η ψυχή κτίζεται μαζί με το σώμα. Το έμβρυο « εν τη συλλήψει εψύχωται». Μαζί με την σύλληψη δημιουργείται η ψυχή, όσο αυξάνεται το σώμα, τόσο φανερώνονται κι οι ενέργειες της ψυχής. Στην Κλίμακα, ο Ιωάννης Σιναίτης αναφέρει: «τοσούτον η ψυχή ενεργεί τότε, όσον και η σάρξ, κατ' αύξησιν γάρ την του σώματος και αύτη τας οικείας ενεργείας διαδείκνυσι»(19).

«Ουκ έσται η ψυχή σώμα, αλλ' ασώματος»(20), τονίζει ο Γρηγόριος ο Θεολόγος. Παρ' όλα αυτά, ο Μάξιμος, θεωρεί ότι η σχέση σώματος ψυχής, «η γάρ σχέσις ακίνητος»(21).

Ο Μακάριος ο Αιγύπτιος αναφέρει: «ώσπερ τα μέλη του σώματος πολλά όντα εις ανθρώποις λέγεται, ούτω και μέλη ψυχής εισί πολλά, νους, συνείδησις, θέλημα, λογισμοί κατηγορούντες και απολογούμενοι, αλλά ταύτα πάντα εις έναν λογισμόν εισιν αποδεδεμένα, μέλη δε εστί ψυχής, μία δε εστι η ψυχή ο έσω άνθρωπος»(22).

Για τον Γρηγόριο Παλαμά, η καρδιά του ανθρώπου αποτελεί το ηγεμονικό όργανο της ψυχής. Εκεί βρίσκεται ο νους και όλοι οι λογισμοί της ψυχής. Τονίζει ότι δια της καρδίας εξέρχονται όλοι οι λογισμοί(23). Παραθέτοντας κείμενο του αγίου

Μακαρίου θεωρεί ότι: «η καρδία ηγεμονεύει όλου του οργάνου, και, επάν κατάσχη τας νομάς της καρδίας η χάρις, βασιλεύει όλων των λογισμών και των μελών, εκεί γάρ εστιν ο νους και πάντες οι λογισμοί της ψυχής»(24). Για τον ίδιο, η θεραπεία της ψυχής αποσκοπεί στην επαναφορά του εγκεχυμένου δια των αισθήσεων νούν» από έξω μέσα στην καρδιά, που είναι και «πρώτον σαρκικόν όργανον λογιστικόν»(25). Η ψυχή χρησιμοποιεί ως όργανο την καρδιά και διευθύνει το σώμα. Ο Ορειβάσιος τονίζει ότι μέσω της καρδιάς η ψυχή προσδίδει το «πνεύμα ζωτικόν»(26). Κατά τον Νεμέσιο Εμέσης, τονίζει: « ασώματος ούσα και μη περιγραφομένω τόπω, όλη δι' όλου χωρεί και του φωτός εαυτής, και του σώματος, και ουκ έστι μέρος φωτιζόμενον υπ' αυτής εν ώ μη όλη πάρεστιν» και προσθέτει «η ψυχή ενουμένη τω σώματι, μένει παντελώς ασύγχυτος»(27). « Η ψυχή τά του σώματος μέλη και ενεργεί και κινεί έκαστον προς την ιδίαν ενέργειαν»(28). Κατά τον Γρηγόριο Παλαμά, η ψυχή έχει μέσα της μονοειδώς «πάσας τας προνοητικάς του σώματος δυνάμεις»(29).

Σύμφωνα με τον Γρηγόριο Νύσσης, η ψυχή είναι άϋλος κι ασώματη, «τη ιδία φύσει ενεργούσα και κινούμενη και δια των σωματικών οργάνων τας ιδίας κινήσεις ενδεικνυμένη»(30). Για τον ίδιο η ψυχή κρατά το σώμα, κι όχι το σώμα τη ψυχή, και «ουκ έστι μέρος φωτιζόμενον υπ' αυτής, εν ώ μη όλη πάρεστιν»(31).

Ο Λεόντιος ο Βυζάντιος θεωρεί ότι η ατομική ψυχή ενώνεται με την ψυχή ως είδος με την ταυτότητα της ουσίας. Ο άνθρωπος κατά τον Λεόντιο, είναι κάτι διαφορετικό από το σώμα και την ψυχή, ως απόλυτες έννοιες. Η ένωση της ψυχής με το σώμα δεν είναι ένωση φυσική, αλλά έργο της θείας δύναμης(32). Μεταξύ ψυχής και σώματος δεν υπάρχει φυσικός δεσμός, έχουν μια κοινή στον άνθρωπο υπόσταση, αλλά καθένα έχει τη δική του φύση και το δικό του λόγο (33). Κάθε μία ουσία από τις παραπάνω αποτελεί ως ξεχωριστή ουσία το τέλειο είναι, αλλά σε σχέση με τον άνθρωπο είναι ατελείς, διότι αποτελούν μέρη του(34). Τονίζει ότι η ένωση της ψυχής με το σώμα γίνεται χωρίς σύγχυση των δύο φύσεων (35). Η ψυχή κατά τον Λεόντιο, από την φύση της υπόκειται σε συναισθηματικές αλλαγές, λόγω των ανάλογων ικανοτήτων της.(36). Η ψυχή, αποτελεί ουσία που επιδέχεται τα πάθη, έτσι τα συναισθήματά μπορούν να καθορίζονται είτε από την ιδιοσυγκρασία του σώματος, με το οποίο είναι ενωμένη, είτε από τις ιδιαίτερες συνθήκες του τόπου στον οποίο ζει. Η ψυχή μπορεί να έχει και θεϊκά συναισθήματα, τα οποία δεν απορρέουν από το σώμα, το οποίο μάλιστα θεωρεί ότι τα αντικρούει. Τα συναισθήματα οφείλονται στην ιδιαίτερη φύση της, τότε το επιθυμητικό μέρος της ψυχής (που αποτελεί τις επιθυμίες και τις τάσεις) τείνει προς το Θεό με αγάπη, το θυμοειδές, (ενεργητική δύναμη της

ψυχής) γεμάτο δύναμη συμβαδίζει με το επιθυμητικό, και το λογιστικό δέχεται χωρίς σκιές τις άϋλες εντυπώσεις και φωτίζεται εσωτερικά με τη σκέψη που οδηγεί προς το Έν. Όταν η ψυχή ρυπαίνει τις ικανότητές της, τότε στρέφεται προς το κακό και την αμάθεια. Υπεύθυνη για αυτήν την μεταστροφή, ο Λεόντιος θεωρεί την ψυχή κι όχι το σώμα (37). Η ύπαρξη της ψυχής, είναι περιορισμένη, έχει όρια εκ φύσεως. Περιορίζεται κατά δεύτερο λόγο επειδή ζεί στα συγκεκριμένα όρια ενός σώματος(38). Η ψυχή, για τον ίδιο πάσχει, διότι της έχουν προστεθεί για το συμφέρον της παθητικές δυνάμεις.(39). Θεωρεί ότι δεν υπάρχει καθαρή ψυχή έστω και από διάνοια ανά τους αιώνες(40), κι ότι η ψυχή έχει πάντα την ανάγκη καθάρσεως(41).

Ο Μ. Βασίλειος θεωρεί ότι η ψυχή αλλάζει ώρα με την ώρα(42).

Ασθένεια της ψυχής

Η ψυχή, ασθενεί όταν ο άνθρωπος αφήνει ελεύθερες τις αισθήσεις του, και δια των αισθήσεων ο νους διαχέεται έξω από την καρδιά. Τότε υπάρχει η δέσμευση της ψυχής.

Κατά τον Μ. Βασίλειο, η αλλοίωση του ψυχικού προέρχεται από την συνεχή μετατόπιση των σκέψεων στις εκάστοτε περιστάσεις (43). Ο ίδιος χαρακτηριστικά αναφέρει «άλλο είναι τα πάθη της σάρκας, άλλο εκείνα της έμψυχής σάρκας και άλλο εκείνα της ψυχής που χρησιμοποιεί το σώμα. Το ιδίωμα της σάρκας είναι να κόβεται, να λιγοστεύει και να διαλύεται. Της έμψυχης σάρκας, το να κουράζεται, να πονά, να πεινά, να διψά, να νικιέται από τον ύπνο. Της ψυχής, τέλος, που χρησιμοποιεί το σώμα, οι λύπες, οι ανησυχίες, οι μέριμνες κι όσα παρόμοια. Τα μεν είναι φυσικά κι αναγκαία στο ζωντανό ον. Τα άλλα προέρχονται από στρεβλή προαίρεση και μπαίνουν στην μέση εξ' αιτίας ζωής χωρίς αγωγή...»(44).

Για τον Ορειβάσιο η ψυχή κινδυνεύει περισσότερο από την έξι, τον εθισμό(45).

Σύμφωνα με τον όσιο Θαλάσσιο, η ασθένεια της ψυχής είναι η έξη της κακίας, ενώ η κατ' ενέργεια αμαρτία αποτελεί τον θάνατο της ψυχής(46). Η ασθένεια, η ψυχική, στην ουσία είναι η παρά φύσιν κίνηση της ψυχής. Από αυτήν την κατάσταση δημιουργούνται στο νου οι εμπαθείς λογισμοί (47). Κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή, η ασθενής ψυχή, είναι γεμάτη από λογισμούς, επιθυμίες και μίση (48). Για την Άννα Κομνηνή, η ψυχή νοσεί εξ' αιτίας των λογισμών (49).

Όταν η ψυχή δεν ενεργεί κατά φύσιν είναι νεκρή. Κατά τον Ιωάννη Χρυσόστομο, «Όταν μηδέν υγιές έχη, καν δοκή ζην, τέθνηκεν...Οίον, όταν μη

επιμελήται αρετής, αλλά αρπάζη και παρανομή, πόθεν δύναμαι ειπείν ότι ψυχήν έχεις; ότι βαδίζεις; αλλά τούτο και των αλόγων. Αλλ' ότι εσθίεις και πίνεις; αλλά τούτο και των θηρίων. Αλλ' ότι ορθός έστηκας επί δύο ποσί; Τούτό μοι μάλλον δείκνυσιν, ότι θηρίον ει ανθρωπόμορφον»(50). Ο ίδιος συμπληρώνει, «η γαρ ασθενής και ηδικημένη ψυχή ουχ ούτως ευκόλως αφίησι της οργής τον ιόν»(51).

Για τον αββά Αμμωνά, « Πολύς ύπνος σκοτοί την ψυχήν»(52). Για το Νικήτα Στηθάτο, «η ψυχή επλανήθη δια των οφθαλμών του σώματος»(53). Ο Συμεών ο Νέος ο Θεολόγος αναφέρει: «Ακηδία θάνατος ψυχής και νοός εστι»(54). Σύμφωνα με τον Αββά Δωρόθεο, η ψυχή είναι επιρρεπής από την συνήθεια του πάθους, την έξη που προκαλείται από το πάθος(αλλά και της ηδονής που προκαλεί) :«πλην ίνα οίδατε και τούτο, ότι εστιν ότε ευρίσκεται επιρρεπώς έχουσα ψυχή περί πάθος και εάν άπαξ μόνον εμπέση, εις ενέργειαν εκείνου του πάθους, κινδυνεύει ευθέως εις έξιν ελθείν»(55).

Θεραπεία της ψυχής

Βλέπουμε ότι οι απόψεις των βυζαντινών αφορούν τόσο την πρόληψη, όσο και την θεραπεία.

Κατά τον Κλήμη Αλεξανδρείας, «η γνώσις του ηγεμονικού της ψυχής κάθαρσις εστί...»(56), «αναισθησία και μωρίαν ψυχής εστίν η αγνωσία. Το γαρ κακόν εκ της αγνωσίας τίκτεται»(57).

Υγεία της ψυχής θεωρείται η απάθεια κι η γνώση(58). Η υγιής ψυχή είναι «η παθών ελευθερωθείσα...»(59). Ο Μ. Αντώνιος συνιστούσε την κάθαρση της διάνοιας για την υγεία της ψυχής.(60). Η διάνοια καθάρεται με την απομάκρυνση των εμπαθών λογισμών και και των εικόνων στην μνήμη, των αναπαραστάσεων. Η όλη προσπάθεια να κρατηθεί καθαρός ο νους είναι θεραπευτική διαδικασία.

Ο Μάξιμος ο Ομολογητής προτείνει: « Το θυμικόν της ψυχής αγάπη χαλίνωσον, και το επιθυμητικόν αυτής, εγκρατεία καταμάρανον και το λογιστικόν αυτής, προσευχή πτέρωσον και το φως του νου ουκ αμαυρούται ποτέ»(61).

Το Τριμερές της Ψυχής

Η ψυχή στα βυζαντινά κείμενα διαιρείται σε τρία μέρη. Η διαίρεση αυτή ακολουθεί με ελάχιστες ή καθόλου διαφορές, την τριμερή διαίρεση του Πλάτωνα. Το λογικό ή ηγεμονικό, το επιθυμητικό και το θυμικό. Το επιθυμητικό μαζί με το θυμικό αποτελούν το παθητικό μέρος της ψυχής.

Οι βυζαντινοί ακολουθούν την άποψη του Γαληνού για τα ανθρώπινα πάθη και το παθητικό μέρος της ψυχής: «τα πάθη ψυχής...εν τη καρδία άρα το παθητικόν της ψυχής εστιν»(1).

Ο Κλήμης Αλεξανδρείας αναλύει: «τριγενούς ουν υπαρχούσης της ψυχής το νοερόν, ο δη λογιστικόν καλείται, ο άνθρωπός εστιν ο ένδον, ο του φαινομένου τούδε άρχων ανθρώπου, αυτόν δε εκείνον άλλος άγει, θεός. Το δε θυμικόν, θηριώδες όν, πλησίον μανίας οικεί, πολύμορφον το επιθυμητικόν και τρίτον, υπέρ τον Πρωτέα τον θαλάττιον δαίμονα ποικίλον, άλλοτε άλλως μετασχηματιζόμενον, εις μοιχείας και λαγνείας και εις φθοράς εξαρεσκευόμενον»(2).

Ο Νικήτας Στηθάτος διαιρεί την ψυχή σε τρία μέρη αλλά επιμένει κυρίως στα δύο, το λογικό και το παθητικό. Το λογικό είναι αόρατο και άσχετο στις αισθήσεις, «ως εκτός και εντός υπάρχον αυτών». Το παθητικό της ψυχής είναι αυτό που κατακερματίζεται στις αισθήσεις και τα πάθη. Λέγεται παθητικό «ως εξεταζόμενον εν τοις πάθεσιν»(3). Δέχεται ότι και τα τρία μέρη της ψυχής υπάρχουν ταυτόχρονα από την στιγμή της γέννησης,άποψη με την οποία συμφωνεί κι ο Νικόλαος Καβάσιλας (4), και τονίζει: «εκ δύο των εναντίων κτιθείσθα δυνάμεων η ψυχή εις μίαν ασυγχύτως συνεκεράσθη υπόστασιν και το μεν αυτής λογικόν εστί, το δε άλογον, ό και παθητικόν ονομάζεται δια το τοις πάθεσιν υποπίπτειν, εν τρισί τέ μερίζεται ταις δυνάμεσιν, αις συνετέθη σύνθετος ούσα, εν τω λογιστικώ, θυμικώ τέ και επιθυμητικώ, φαμέν, ότι τω μεν ενί αυτής μέρει, τω λογιστικώ δηλονότι, τη λογική των αγγέλων ουσία κοινωνεί και συνάπτεται, ως και φθάσαντες είπομεν, τη δε των ετέρων δυάδι, τω θυμικώ τέ φημί και επιθυμητικώ, τοις αλόγοις, μεθόριος τις ούσα ουσία και φύσις δύο δυνάμεων, παραδόξως εναντίως προς εαυτούς εχουσών και αεί φιλονικούσα και μαχομένη ποίω δώ την ροπήν, τω κρείττονι λόγω, δι' ου θεία ούσα τοις θείοις συνάπτεται, ή του χείρου, δι' ου κατασπάται και τοις αλόγοις συμπαραβάλλεται»(5).

Κατά τον Ιωάννη Λυδό, « και της ψυχής τα κυριώτατα, λογικόν, θυμικόν και επιθυμητικόν »(6) . Ο ίδιος μάλιστα, συμφωνεί απόλυτα με τον Πλάτωνα στο έργο του Περί Μηνών : « τριπλάς γάρ έχιν την ψυχήν δυνάμεις ο εν Φαίδωνι Σωκράτης παραδίδωσιν, ηνίοχον μεν τον νουν, ίππους δε ταις της ψυχής δυνάμεις τοιαύτη και χαλινώσαι την ψυχή θεσπίζει λόγια, Χρή δέ χαλινώσαι ψυχήν βροτόν όντα νοητόν, όφρα μη εγκύρση χθονί δυσμόρω αλλά σαωθή. Της γάρ των όλων φύσεως εξ εναντίων δυνάμεων τυγχανούσης, ανάγκη και τη δια πάντων κεχωρηκυία ψυχή τας εναντίας εφαρμόζειν αρχάς : το μέν γαρ αυτής λογικόν εκ της μονάδος, τουτέστι του νου, το δε θυμικόν και επιθυμητικόν εκ της δυάδος οίον της ύλης εστί, κάν ει το λόγιον όλην την ψυχήν τριάδα θείαν παραδίδωσι. Φησί γαρ αυτός ψυχαίον σπινθήρα δυσί κράσας ομοναίαις, νω και πνεύματι θείω, εφ' οις τρίτον αγνόν έρωτα, συνδετικόν πάντων επιβήτορα σεμνόν, έθηκεν »(7).

Σύμφωνα με τον Ιωάννη Δαμασκηνό : « τριμερή λέγομεν την ψυχήν...ίνα διά μεν του λογικού λογίζεται, διά δε του θυμικού οργίζεται, δια δε του επιθυμητικού αγαπά ». Θεωρεί ότι, « της ψυχής εισι δυνάμεις πέντε. Νους, διάνοια, δόξα, φαντασία, αίσθησις »(8) Για τον ίδιο έδρα της ψυχής « καΐ αυτή η ψυχή επί τω εγκεφάλω εστί »(9), βασική θέση διότι αποδείχθηκε μόλις το 1958 με τις πρώτες μεταμοσχεύσεις.

Κατά τον άγιο Γρηγόριο το Παλαμά, όπως ο Θεός είναι Νους Λόγος και Πνεύμα, έτσι κι η ψυχή έχει νου, λόγο και πνεύμα. Το πνεύμα της ψυχής είναι «ορμή του νου, τω ημετέρω λόγω συνδιατεινιμένη χρονικώς και διαστημάτων δεομένη των αυτών και εξ ατελούς προϊούσα εις τελείωσιν»(10), ακολουθεί όμως και την διαίρεση της ψυχής που επικράτησε κυρίως με τον Πλάτωνα. Έτσι για τον ίδιο η ψυχή του ανθρώπου είναι πολυδύναμη και ενιαία. «Εν εστί πολυδύναμον πράγμα η ψυχή»(11) η οποία διαιρείται σε τρία μέρη. Το λογιστικό, το θυμικό και το επιθυμητικό(12). Ο άγιος Δωρόθεος, χρησιμοποιώντας την έκφραση του Γρηγορίου του Θεολόγου, θεωρεί ότι η ψυχή είναι τριμερής: « Έχει γάρ το επιθυμητικόν και το θυμικόν και το λογιστικόν»(13). Για τον ίδιο, αλλά και για τον Ευάγριο, «κατά φύσιν ενεργεί ψυχή λογική, όταν το μεν επιθυμητικόν μέρος αυτής της αρετής εφίεται, το δε θυμικόν υπέρ ταύτης αγωνίζεται, το δε λογιστικόν επιβάλλει τη θεωρία των γεγονότων» (14). Κατά τον όσιο Θαλάσσιο, γνώρισμα του λογιστικού της ψυχής είναι να σχολάζει στην γνώση του Θεού, του δε παθητικού, στην αγάπη και την εγκράτεια (15).

Την ίδια διαίρεση χρησιμοποιεί κι ο Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής. Θεωρεί τρεις δυνάμεις βασικές της ψυχής. Αυτές είναι ο λόγος, η επιθυμία κι ο θυμός. Η

επιθυμία κι ο θυμός αποτελούν το λεγόμενο παθητικό μέρος της ψυχής και ο λόγος το λογιστικό. Το παθητικό μέρος της ψυχής είναι αυτό που μολύνεται και πρέπει να θεραπευθεί, δηλαδή ο θυμός κι η επιθυμία (16).

Κατά τον άγιο Μάξιμο, όπως, είδαμε και παραπάνω οι δυνάμεις της ψυχής, είναι τρεις. Αποτελούν ιδιότητες ή διαφορετικές δραστηριότητες της ίδιας έλλογης ανθρώπινης ψυχής. Ο λόγος, η επιθυμία και ο θυμός. Όταν αυτές οι δυνάμεις είναι κατά φύσιν τότε το αποτέλεσμα είναι η αγάπη. Όταν οι δυνάμεις αυτές χρησιμοποιούνται παρά φύσιν τότε το αποτέλεσμα του λόγου είναι η άγνοια, της επιθυμίας η φιλαυτία και του θυμού η τυραννία (17). Συνεχίζοντας ο ίδιος αναλύει την παράχρηση. Της λογιστικής δυνάμεως παράχρηση είναι η αγνωσία και αφροσύνη, της θυμοειδούς και επιθυμητικής είναι το μίσος και η ακολασία. Αντίθετα, η χρήση των δυνάμεων αυτών είναι η γνώση και η φρόνηση, η αγάπη και η σωφροσύνη (18). Για το Μάξιμο, τίποτα δεν είναι κακό. Το κακό και η ασθένεια, δημιουργούνται από κακή χρήση, από διαστρέβλωση των δυνάμεων από τον άνθρωπο (19). Η παράχρηση των τριών αυτών δυνάμεων της ψυχής είναι η αμαρτία, η ασθένεια. Κατά τον άγιο Δωρόθεο, «αρρωστία της ψυχής, στερουμένης, της ιδίας, αυτής κατά φύσιν υγείας, ήτις εστίν η αρετή»(20).

Ο Λίδιμος Αλεξανδρείας, εκφράζει απόψεις της ψυχαναλυτικής σύγκρουσης « όταν αι δυνάμεις της ψυχής αντακολουθούσιν, ειρηνεύουσιν. Όταν μη διαστασιάζη το θυμικόν προς το λογιστικόν, το επιθυμητικόν προς το νουν, τότε ειρήνη εστίν»(21). Ο ίδιος τονίζει « ...την ψυχήν ταράτεσθαι; τινες βούλονται λέγειν την ψυχήν τριδύναμον είναι παχύτερον δε και μεριστήν αυτή λέγουσιν. Νουν δε αυτής το λογιστικόν λέγουσιν, τούτο γάρ επιστήμης εστιν δεκτικόν, τούτον γνώσιν έχει δύναται. Το επιθυμητικόν, ου δέχεται γνώσιν, πείθεται δε ενίοτε τω λογιστικώ επιπειθές εστιν, ουκ αυτό δε επιστήμην έχει. Και ώσπερ όταν τα πνεύματα του αέρος καλώς πνέη, επιπειθές γίνεται τω κυβερνήτη το πλοίον ουκ έχον κίνησιν τοιαύτην, αλλά μη αντιταττόμενον τη τέχνη των πνευμάτων μη όντων εναντίων, και το επιθυμητικόν πάλιν πείθεται τω λογιστικώ ουκ αυτό έχον λογισμόν. Το λογιστικόν ουν ουκ αν τις αμάρτοι νουν λόγων. Όλα δε άμα συνελθόντα η ψυχήν εστίν». Ο ίδιος συμπληρώνει ότι: « οίκον δε λέγει της λογικής ψυχής τας δυνάμεις, εποίλεις δε, τας του θυμικού και του επιθυμητικού, εν αυταίς γαρ τα άλογα διατρίβουσι πάθη»(23). Κατά τον Νικήτα Στηθάτο. «...δια την υλικήν δυάδα του αλογωτέρου μέρους, της ψυχής αυτού, ης το μέν, θυμός, δια ταπεινώσεως εις την αυλήν εισέρχεται της

πράοτητας, το δε η επιθυμία δια της αγάπης των εγκοσμίων και της των ορωμένων προσπαθείας εξέρχεται»(24).

Κατά τον Νεμέσιο Εμέσης, «διαιρούσι δε και άλλως εις δυνάμεις ή είδη ή μέρη την ψυχήν, εις το φυτικόν, ο και θρεπτικόν και παθητικόν καλείται, και εις το αισθητικόν και εις το λογικόν.» (25). Ο ίδιος περιγράφει το άλογο μέρος της ψυχής, το οποίο κι αυτός αποκαλεί παθητικό, το οποίο χωρίζεται σε δύο μέρη το θυμικό και το επιθυμητικό._Για τον Κλήμη Αλεξανδρείας, όποιος_κυβερνάται από το παθητικό, όταν υπερισχύει το παθητικό μέρος έναντι του λογικού, : « ουκ έστιν λογικός έτι ο παρά λόγον αμαρτάνων, θηρίον δε άλογον, έκδοτον επιθυμίαις, ω πάσαι επικαθηνται ηδοναί»(26). Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος θεωρεί ότι το παθητικό μέρος της ψυχής πολλές φορές εκφράζεται μέσα από την γλώσσα (27), ενώ ο Μ. Βασίλειος θεωρεί ότι και τα τρία μέρη της ψυχής εκφράζονται μέσω της γλώσσας αλλά κι από τις κινήσεις του σώματος ή από την ενδυμασία (28).

Παθητικό- Θυμικό

Το άλογο μέρος της ψυχής καλείται παθητικό. Είναι κοινό στους ανθρώπους και στα ζώα. «Του δε θυμικού σύμβολόν εστι η καρδία, εκεί γαρ λέγουσι είναι το θυμόν και τούτο σημαίνει και ο Άγιος Βασίλειος λέγων, θυμόν εστί ζέσις και κίνησις του περικαρδίου αίματος»(29). Θεωρείται το παθητικό ως ένα μέρος του λογικού. Στο παθητικό κατά τον Νεμέσιο Εμέσης, επικρατεί η όρεξις η οποία «η γάρ όρεξις κινήσεώς εστιν αρχή». Χαρακτηριστικά αναφέρει ότι : «του δε αλόγου το μέν ου πείθεται λόγω, το δε επιπειθές εστι λόγω, πάλιν δε το επιπειθές λόγω διαιρείται εις δύο, εις τέ το επιθυμητικόν και το θυμικόν». Θεωρεί ότι «έστι δε όργανα του επιθυμητικού, του δι' αισθήσεως, το ήπαρ, του δε θυμικού η καρδία, σκληρόν μόριον και κίνησιν εύτονον επιδεχόμενον, εις σκληράν υπηρεσίαν και σύντομον ορμήν τεταγμένον, ώσπερ το ήπαρ, απαλόν σπλάχνον, της απαλής επιθυμίας όργανον γέγονε». Στο παθητικό μέρος της ψυχής εδρεύουν τα πάθη τα οποία « και ταύτα τα πάθη συστατικά της ζωώδους ουσίας». Θεωρεί ότι: «άνευ γάρ τούτων(των παθών) ουκ εστι συστήναι την ζωήν». Υπάρχει διάκριση μεταξύ σωματικού και ψυχικού πάθους. Το ψυχικό, «εστί κίνησις της ορεκτικής δυνάμεως αισθητή επί φαντασία αγαθού ή κακού», ή «πάθος εστί κίνησις άλογος της ψυχής δι' υπόληψιν καλού ή κακού». Στο παθητικό μέρος της ψυχής το πάθος «εστι κίνησις εν ετέρω εξ ετέρου». Το πάθος συνδέεται με την ενέργεια όταν είναι κατά φύσιν. «Ενέργεια μέν γάρ εστί κατά φύσιν κίνησις, πάθος δε παρά φύσιν».το πάθος εξελίσσεται κι εγκαθίσταται όταν δεν υπάρχει επαρκής κυριαρχία του λογικού-ηγεμονικού στο παθητικό μέρος. Ο

Νεμέσιος Εμέσης τονίζει ότι: «Καθ' ό μέν γάρ κινήσεις εισίν εξ' αυτού του παθητικού της ψυχής, ενέργειαί τινές εισί, καθ' ό δε άμετροι και ου κατά φύσιν, ουκ ενέργειαι αλλά πάθη. Ούτως ουν η κίνησις του αλόγου, πάθος εστί κατ' άμφω τα σημαινόμενα. Ου πάσα κίνησις του παθητικού, πάθος καλείται, αλλ' αι σφοδρότεραι και εις αίσθησιν προβαίνουσαι. Αι γάρ μικραί και ανεπαίσθητοι, ουδέπω πάθη. Δεί γάρ έχειν το πάθος και μέγεθος αξιόλογον. Διό πρόσκειται τω όρω του πάθους το, κίνησις αισθητή. Αι γάρ μικραί κινήσεις, λανθάνουσαι την αίσθησιν, ου ποιούσι το πάθος ως είρηται»(30). Σύμφωνες είναι κι οι θέσεις που εκφράζει ο Δίδυμος ο Αλεξανδρεύς, κατά τον οποίο «...έχουσι και της ψυχής ορμάς ή θυμούς, ή αγριότητας ή έτερα πάθη...»(31). Ο ίδιος τονίζει ότι η επικράτηση του άλογου μέρους «τα λυμαινόμενα αυτήν άγριά εισί πάθη και αι πονηρόταται δυνάμεις, αισχραί επιθυμίαι και ακόλασται ηδοναί, άς δια το ακάθαρτον εν δρυμώ, τουτ' έστιν εν ακάρποις φυτοίς εικότως λοχάν, περί γάρ τας αλόγους ορμάς τα πάθη ταύτα εγκρύπτεται, θυμούς και οργάς αποσημαίνειν δύναται του μονιού προσηγορία»(32). Σημειώνει επίσης ότι «τράχηλος δε νοείται το υποτακτικόν της ψυχής...(δηλαδή το παθητικό)»(33).

Ο Ηλίας Έκδικος, χωρίζει το άλογο μέρος της ψυχής σε έξι μέρη, τις πέντε αισθήσεις και τον προφορικό λόγο(34), διάκριση η οποία παραπέμπει στους Στωϊκούς φιλοσόφους. Ο Μεθόδιος θεωρεί ότι στο άλογο μέρος της ψυχής εδρεύουν τα πάθη της ψυχής και οι επιθυμίες του σώματος (35).

Για το Θεόδωρο Μετοχίτη, «το παθητικό κυριαρχείται από τα πάθη και από τούτο εξαρτώνται , αμέσως μόλις λειτουργήσει η αίσθηση, η ηδονή και ο πόνος σαν κάποια κομματάκια που κρέμονται πάνω του κι υπακούουν αναγκαστικά στις επιταγές της φύσης, χωρίς να υπάρχει τρόπος να ξεφύγουμε από αυτά. Πρέπει να συμβιβασθούμε, με τέτοιον τρόπο ώστε να προκύψει για μας η μεγαλύτερη δυνατή ωφέλεια» (36). Για τον ίδιο ο μόνος τρόπος να βρει κανείς ωφέλειες μέσα από τα πάθη είναι ο λόγος. Διότι ο λόγος εκτός των άλλων αντιπροσωπεύει το ανώτερο μέρος της ψυχής, το λογικό ή ηγεμονικό. Ο ίδιος θεωρεί ότι το παθητικό δεν υπάρχει άσκοπα. «ούτε έχει φτιαχτεί αυτό το κατώτερο μέρος της ψυχής για να καταστραφεί...έγινε για να χρησιμοποιείται από το ανώτερο μέρος της ψυχής, σαν ένα είδος υποζυγίου, για όποια υπηρεσία φανεί ωφέλιμη για να δαμάζεται σωστά...»(37). Ο Ιωάννης Λυδός, σημειώνει: «..το μέν θυμικόν εκ του αιθέρος λαμβάνει, το δ' επιθυμητικόν εκ της σεληνιακής σειράς. Και γάρ υγρά τη φύσιν η σελήνη, όθεν και αι περί ερώτων μαγγανείαι προς αυτήν γίνονται»(38). Σύμφωνα με τον Διάδοχο, Επίσκοπο Φωτικής, αρχή της ψυχοπαθολογίας έγκειται επί αδυνάμου

λογιστικού, κι όταν το παθητικό μέρος και ειδικά το θυμικό επικρατεί, «ότε το θυμώδες της ψυχής κινείται κατά το παθών, ειδέναι δει σιωπής είναι καιρόν, ώρα γάρ εστι πάλης»(39). Ο Μακάριος ο Αιγύπτιος αναφέρεται περί των βασικών στοιχείων του θυμικού: ...από της δεινής δυσωδίας των ματαίων λογισμών του σκότους και των παθών των εν τη τοιαύτη ψυχή ενοικούντων»(40).

Ο Ι. Χρυσόστομος τονίζει ότι το παθητικό μέρος της ψυχής λειτουργεί με βάση την αρχή της ηδονής, λόγω του φόβου του θανάτου (41). «Ο γαρ του θανάτου φόβος εις τούτο ημάς ελθείν κατηνάγκασε» (42). Ο Συμεών ο Νέος ο Θεολόγος αναφερόμενος στο φόβο του θανάτου που διέπει το παθητικό μέρος, τονίζει: «η δε κατανόησις της αληθούς ασθενείας ημών θανάτου μνήμην εγέννησεν»(43). Αλλά και ο αββάς Δωρόθεος τονίζει: «πάσαν γαρ η κατ' ενέργειαν αμαρτία υπό τον άδη εστιν». Είναι ξεκάθαρη σ' αυτό το σημείο η ομοιότης με την ψυχαναλυτική θεωρία για την αρχή της ηδονής και το ένστικτο του θανάτου (44).

Ο Νικήτας Στηθάτος τονίζει: «ήρου δε μαθείν και πως την πλεονεξίαν του θυμικού μέρους ωρισάμην είναι της ψυχής. Πρόσεχε αξιώ. Η φιλαργυρία μίσους γεννητική εστιν, ωμότητός τέ και απανθρωπίας, άτινά εστιν ίδια προδήλως του θυμικού της ψυχής»(45). Ο Μ. Βασίλειος τονίζει ότι το θυμοειδές πρέπει να βρίσκεται υπό τη καθοδήγηση. Την κηδεμονία του λογικού, οπότε και αποτελεί σύμμαχο του (46).

Επιθυμητικό.__ Αποτελεί το δεύτερο μέρος του παθητικού, το «επιπειθές λόγω». Δια τον Αββά Δωρόθεο, « ...εκεί δε εισιν οι νεφροί εν οις λέγεται είναι το επιθυμητικόν της ψυχής» (47). Το επιθυμητικό διαιρείται σε δύο μέρη, σε δύο βασικά στοιχεία, στις ηδονές και τις λύπες, « επιτυγχάνουσα η επιθυμία, ηδονήν εμποιεί, αποτυγχάνουσα δε, λύπην». Η επιθυμία συνδέεται με το μέλλον με το «προσδοκώμενον αγαθόν», ενώ η ηδονή αποτελεί επιθυμία που συνδέεται με το παρόν αγαθόν. Ο Μ. Αντώνιος τονίζει ότι «αρχή αμαρτίας η επιθυμίαν εστι, δι' ης απόλλυται η λογική ψυχή» (48), άποψη που μεταφέρεται και στους μεταβυζαντινούς χρόνους από τον Ιουστίνο. Για τον Ιουστίνο, εξαιτίας της επιθυμίας, «παν δεινόν φύεται»(49). «Όταν όμως στρέφονται προς το κακό, τότε, έχουμε φόβο και λύπη. Ο φόβος συνδέεται με το προσδοκώμενον κακόν ενώ η λύπη με το παρόν κακόν. Από αυτήν την ανάλυση της επιθυμίας και της ηδονής, ο Νεμέσιος Εμέσης θεωρεί ότι και το πάθος «είς τέσσαρα διαιρούσιν, επιθυμίαν, ηδονήν, φόβον και λύπην»(50). Διακρίνει ότι τα αγαθά και φαύλα είναι « ή τα όντα ή τα νομιζόμενα»(51).

Στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής εδρεύει η ηδονή, η λύπη, οι επιθυμίες, ο φόβος κι ο θυμός. Το επιθυμητικό αποτελεί το συνδετικό κρίκο ανάμεσα στο άλογο και το λογικό μέρος, και χαρακτηρίζεται από την κατ' ορμήν κίνηση κι είναι «επιπειθές τω λόγω» (δηλαδή μπορεί εύκολα να δαμαστεί από το λογικό)(52). Το θυμικό ομοιάζει με το προσυνειδητό του Freud.

- ***Ηδονή*** . « Πάσα ψυχής κίνησις εις επιθυμίαν χρειώδους και αναγκαίου πράγματος δια ηδονήν καλήν και αναγκαίαν τη φύσει κινείται, τροφάς τυχόν ζητούσα τω σώματι ή ενδύματα ή φυσικήν και νόμιμον μίξιν»(53). Ο Κλήμης Αλεξανδρείας ορίζει: ηδονήν δε έπαρσιν ψυχής απειθή λόγω»(54).

Οι ηδονές που εδρεύουν στο επιθυμητικό διακρίνονται σε σωματικές και ψυχικές. «Σωματικαί δε εισιν, αι μετά κοινωνίας του σώματος και της ψυχής γινόμεναι, και δια τούτο σωματικαί καλούμεναι, ως αι περί τας τροφάς και τας συνουσίας»(55). Για το Νικήτα Στηθάτο, «των ηδονών αι μεν εισί ψυχικαί αι δε σωματικαί. Και ψυχικαί μέν αι περί την θεωρίαν και τα μαθήματα, σωματικαί δε αι μετά κοινωνίας της ψυχής γινόμεναι και του σώματος, όσαι περί τροφάς και συνουσίας και τα τοιαύτα. Τούτων δε πάλιν, αι μεν εισίν αληθείς, αι δε ψευδείς, και αι μεν μόνης της διανοίας κατά θεωρίαν και επιστήμην, αι δε μετά σώματος κατ' αίσθησιν. Και των μετά σώματος ηδονών, και αι μεν εισι φυσικαί τέ και αναγκαίαι, ων χωρίς ζην άνθρωπον αδύνατον, ως αι τροφαί και τα ενδύματα, αι δε φυσικαί μεν, ουκ αναγκαίαι δε, ως αι κατά νόμον και κατά φύσιν μίξεις ων και χωρίς δυνατόν εν παρθενία ζην τον βουλόμενον, αι δε ούτε φυσικαί, ούτε μην αναγκαίαι ως λαγνεία και μέθη και πλησμοναί την χρείαν υπερβαίνουσαι»(56). Η ψυχική ηδονή συνδέεται με την παρούσα επιθυμία. Οι σωματικές συνδέονται με τις αισθήσεις ενώ οι ψυχικές με την διάνοια, ή με την διάνοια και τις αισθήσεις (57). Οι σωματικές διακρίνονται σε φυσικές, «ως χωρίς ζήν αδύνατον», και σε φυσικές αλλά μη αναγκαίες, όπως η λαγνεία.(58). Ψυχικές θεωρούνται κι οι διανοητικές ηδονές, οι οποίες για τον Νεμέσιο Εμέσης μπορεί να αποτελούν αντιστάθμισμα, ως θεραπεία των παθών. Ο ίδιος συμφωνεί με τον Πλάτωνα στην διάκριση των ηδονών σε ψευδείς κι αληθείς. «Ψευδείς όσαι μετ' αισθήσεως γίνονται και δόξης ουκ αληθούς, και λύπας έχουσι συμπεπλεγμένας», ενώ αληθείς είναι «όσαι της ψυχής εισι μόνης αυτής καθ' εαυτήν μετ' επιστήμης και νου και φρονήσεως, καθαραί και ανεπίμικτοι λύπης, αις ουδέ μία μετάνοια παρακολουθεί ποτέ». Συμφωνεί επίσης με τον Πλάτωνα στο ορισμό της ηδονής ως «γένεσιν εις φύσιν αισθητήν», θεωρώντας όμως ότι αυτός ο όρος αντιστοιχεί μόνο στην σωματική ηδονή. Θεωρεί την ηδονή ενέργεια η οποία κινεί την ζωή. Θεωρώντας ότι η ηδονή

των ήδη όντων αποτελεί έξη. Η έξη είναι αυτή που επηρεάζει τις ψυχικές δυνάμεις. Το επιθυμητικό κυριαρχείται από την ηδονή, ηδονή που είναι η ενέργεια, άλογη κατά φύσιν ενέργεια. Διευκρινίζει ότι κάθε ενέργεια δεν συνεπάγεται κίνηση με την γενική σημασία του όρου, τονίζοντας ότι ενέργεια μπορεί να είναι η ακινησία. Θεωρεί ότι όσα είναι τα είδη των ενεργειών τόσες κι οι ηδονές. Διακρίνει δύο είδη διανοητικών ηδονών, την θεωρητική και την πρακτική(59).

Για τον Μάξιμο τον Ομολογητή, «κάθε ηδονή, από όσες είναι απαγορευμένες εξαιτίας κάποιου πάθους, από τη φύση της αναφέρεται δια μέσου της αισθήσεως σε κάτι αισθητό. Γιατί η ηδονή, δεν είναι τίποτα άλλο παρά ένα είδος αίσθησης που μορφοποιείται στην περιοχή των αισθήσεων με την μεσολάβηση ενός αισθητού, ή ένας τρόπος που ενεργούν οι αισθήσεις και που συνίστανται σε μια άλογη επιθυμία. Η επιθυμία που δένεται με την αίσθηση μεταπίπτει σε ηδονή, με το να της δίνει μορφή». Κατά τον Μάξιμο, από την αίσθηση ως αντιληπτική διαδικασία ως την ηδονή δεν υπάρχει παρά ένα βήμα. Η ηδονή δεν είναι παρά μια μορφή αίσθησης, στην οποία ένα πράγμα που αισθανθήκαμε δίνει την αντίστοιχη μορφή. Η ηδονή από το να γεύεται κανείς δεν είναι παρά μια γεύση, στην οποία ένα πράγμα που γεύεται δίνει κάποια μορφή ή ποιότητα. Ή είναι μια γεύση που ρυθμίζεται από το πράγμα. Αυτό αποτελεί τον πρώτο ορισμό της ηδονής. Κατά δεύτερο λόγο η ηδονή είναι τρόπος αίσθησης, τρόπος ταυτόσημος σχεδόν με την μορφή της αίσθησης. Το νέο στοιχείο που παρεμβάλλεται εδώ είναι η όρεξις. Η ηδονή είναι ο τρόπος αίσθησης, (της διαδικασίας των αισθητηρίων οργάνων) προσδιοριζόμενος από την όρεξη. Σύμφωνα με τον πρώτο ορισμό, το συγκεκριμένο πράγμα παράγει με τρόπο άμεσο την ηδονή ενώ σύμφωνα με τον δεύτερο, το συγκεκριμένο πράγμα παράγει την ηδονή σύμφωνα πάντα με την όρεξη. Δηλαδή, έχουμε περίπου το ακόλουθο σχήμα: ένα πράγμα που γίνεται αντιληπτό από την αίσθηση δημιουργεί την όρεξη, η όρεξη κινεί την αίσθηση προς το αντίστοιχο πράγμα. Όταν το αντίστοιχο πράγμα κατακτηθεί, εμφανίζεται η ηδονή. Για τον ίδιο, με την ηδονή που πραγματοποιείται μέσω του σώματος, εκτυπώνεται στην ψυχή, το γήινο. Με την αρετή, που εκδηλώνεται στο σώμα μέσω της ψυχής, εντυπώνεται στο σώμα, η ωραιότητα των θείων πνευματικών χαρακτηριστικών. Οι αρετές είναι αυτές που ελευθερώνουν τον άνθρωπο από τον εγωισμό, θέτοντάς τον σε κοινωνία με τους άλλους. Οι αρετές, απαιτώντας έντονες προσπάθειες, πραγματοποιούν περισσότερο από ότι οι ηδονές την κινητική ικανότητα του είναι του ανθρώπου. Για τον Μάξιμο, ο άνθρωπος έχει στην φύση του την τάση να υπερβαίνει τα επίπεδα που επιτυγχάνει και τον ίδιο του τον εαυτό, η κίνηση των

αρετών είναι η κίνηση η σύμφωνη με την ανθρώπινη φύση, ενώ η ηδονή αντιπροσωπεύει μια κίνηση που διατηρείται σε κατώτερο επίπεδο, στο παθητικό, κι επομένως αντίθετο με την ανθρώπινη φύση(60).

Ο Συμεών ο Νέος ο Θεολόγος αντικρούει την άποψη του Μάξιμου: «Μισήσωμεν μη τας ηδονάς μόνον του σώματος, αλλά και τας αλόγους κινήσεις αυτού, δια τούτον γαρ ενεργούνται τα της επιθυμίας και εις έργον εξάγονταυ»(61), ακολουθώντας την άποψη του προγενέστερου του Κλήμη Αλεξανδρείας, ο οποίος τονίζει: « Ανθρώποις δε τα μεν πολλά βλάβην και λύπην ενεγέννησεν ηδονή, δυσπάθειαν δε και λήθην και αφροσύνην η πολυτροφία εντίκτει τη ψυχή»(62).

Αντίθετα, ο Θεόδωρος Μετοχίτης θεωρεί ότι δεν πρέπει να φοβάται κανείς την ηδονή η οποία έχει σχέση με τη ψυχή και συνδέεται με την λογική(63). Για τον ίδιο, η δύναμη που ασκεί η ηδονή σε κάθε άνθρωπο είναι πολύ μεγάλη, «έκαστος δε πάντως καθ' οτιούν προς ταύτην επείγονται και ανύττουσιν». Θεωρεί την ηδονή που πηγάζει από το λογικό μέρος ως την ανώτερη. Είναι η ηδονή που προέρχεται από τη διάνοια και την επιστήμη. Η ηδονή που πηγάζει από το λογικό, προκαλεί την ψυχική χαλάρωση. «οπλίζουσα δε μάλιστα και ανεγείρουσα και τελεσιουργόν των εαυτής, η δή πρότερον είρηται, παρασκευάζουσα, διανοίας τέ και επιστήμης». Παράλληλα συντελλεί στο να βρίσκεται ο νους στην καλύτερη κατάσταση, δηλαδή δραστήριος αλλά και πρόσχαρος. Θεωρεί ότι δίνεται σημασία σ' αυτού του είδους την ηδονή, λόγω του κέρδους του νου από αυτήν (64). Για τον Μετοχίτη, ακόμη κι η ηδονή που ακολουθεί κάποια αδυναμία, και « νόσημα αναγκαίον και φύσεως πάθος άτμητον», θα πρέπει να σταφεί το πάθος έτσι ώστε να φανεί χρήσιμο(65) Κατά τον Μεθόδιο, «σάρκα φησίν ου την σάρκα αυτήν εδήλωσεν, αλλά την άλογον προς τας μαχλώσας της ψυχής ορμήν ηδοναίς»(66). Ο Μ. Αντώνιος αναφερόμενος στην ηδονή και στην λύπη, τονίζει: «ψυχή εν σώματι γενομένη, ευθύς από της λύπης και της ηδονής σκοτίζεται και απόλλυται, και ώσπερ χυμοί εισί του σώματος η τέ λύπη και ηδονή. Ο δε θεοφιλής νους αντιπράττων, λυπεί το σώμα και σώζει την ψυχήν, ως ιατρός τέμνων ή καίων τα σώματα»(67). Ο Ι. Χρυσόστομος αναφέρει: «αν μεν ουν εξή χρήσασθαι, πάσης ηδονής μείζων η αισχύνη και η εκ τούτης αηδία(από το πάθος που εκδηλώνεται στην συνέχεια)»(68). Όταν γαρ υπό ασελγούς επιθυμίας αλώ η ψυχή, καθάπερ νέφος και αχλύς τους του σώματος οφθαλμούς, ούτω της διανοίας το προορατικόν προκαταλαβούσα εκείνη, ουδέν αφίησιν ιδείν παραιτέρω, ου κρυμνόν, ου γέενναν, ου φόβον...»(69), η επικράτηση δηλαδή της ηδονής σκοτοί, δημιουργεί

προβλήματα στο λογικό. Για τον Νικόλαο Καβάσιλα, «υπερβολή δε θελήσεως ηδονή και λύπη...»(70).

- ***Επιθυμία.*** Σημαντική θέση στο επιθυμητικό, κρατούν οι επιθυμίες. Για τον Κλήμη Αλεξανδρείας: « επιθυμίαν όρεξιν απειθή λόγω»(71). Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος, εκτός του ότι τις θεωρεί αλόγιστες, κρίνει ότι σκοπός τους είναι «ο περισπασμός ανθρώπου»(72). Ο Ιωάννης Παχυμέρης συνιστά: «ανέζεσέ τέ τας της ψυχής ορμάς...»(73). Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος θεωρεί ότι: «τοσαύτη γαρ της επιθυμίας η ισχύς όση και πυρός και σιδήρου», «ώτε μεν γαρ την απόλαυσιν έχομεν, ου ταχέως υπό της επιθυμίας αλισκόμεθα, της αδείας τη ψυχή ραθυμείν συγχωρούσης». Τονίζει: «ου γαρ εστιν η επιθυμία φυσική, και δήλον τούτο εκ των απηλλαγμένων αυτής.τα γαρ της φύσεως κοινά πάντων εστιν, αύτη δε εν ραθυμίας η επιθυμία γίνεται μόνης, εντεύθεν φύεται, εντεύθεν αύξεται». Ο ίδιος θεωρεί την επιθυμία τόσο αφύσικη και παθολογική όσο και «... ούτος ημίν εξαίφνης πυρετώ κατασχεθείς επιθυμίας ατόπου...»(74). Ο αββάς Ζωσιμάς θεωρεί ότι οι επιθυμίες «προαιρέσεων εισί»(75).

Κατά τον Μ. Βασίλειο, οι επιθυμίες συνδέονται αρχικά με το νεαρό της ηλικίας, κι οδηγούν στα πάθη. Το ψυχικό λόγω της νεαράς ηλικίας, επηρεάζεται και οδηγείται από επιθυμίες, που στόχο έχουν την ηδονή (76). Η επίθυμία για τον ίδιο ταυτίζεται με την ορμή, και τονίζει «τον λογικόν άνθρωπο καταβλάπτει η ορμή» (77). Για τον Νικόλαο Καβάσιλα: « έστι τοίνυν πράξεως μέν επιθυμία πάσης αρχή, επιθυμίας δέ λογισμός»(78) και τονίζει όμως: «διττής γαρ ημίν της ζωής και της γεννήσεως ούσης, της μεν πνευματικής, της δε σαρκικής. Και τω μεν σώματι του πνεύματος οις επιθυμεί πολεμούντος, του σώματος δε κατά του πνεύματος ισταμένου, ταναντία επείσασθαι και συνελθείν αμήχανον όν, οποτέρα των επιθυμιών τη μνήμη κρατήσει των λογισμών, ως εκβαλείν την ετέραν, παντί που δήλον. Έπειτα καθάπερ της σαρκικής ζωής και της γεννήσεως η μνήμη και το τοιοίσδε τον νουν προσέχειν την κάκιστ' απολουμένην επιθυμίαν και τον εκείθεν εντίθησιν μολυσμόν, τον ίσον τρόπον και την του λουτρού γέννησιν και την κατάλληλον τη γεννήσει τροφήν και τα' άλλα δη τα της καινής ζωής τη συνεχεί μνήμη την ψυχήν κατασχόντα, την επιθυμίαν εικός εστίν από της γης επ' αυτόν άγειν τον ουρανόν» (79).

- ***Λύπη.*** Η λύπη αποτελεί βασικό συστατικό του επιθυμητικού. Ο Κλήμης Αλεξανδρείας ορίζει: «λύπην δε συστολήν ψυχής απειθή λόγω»(80). Για τον Ι. Χρυσόστομο, «επί ανθρώπων μεν γαρ εικός τούτο συμβαίνειν, επειδή θυμώ και πάθει

τας τιμωρίας επάγουσιν»(81). Πρόκειται για μη εκπληρωμένη ηδονή, συνδεόμενη «με το κακόν» η οποία «κακόν τη εαυτής φύσευ». Σύμφωνα με τον Ι. Χρυσόστομο, η επικράτηση της λύπης οδηγεί στην αθυμία, «Εισέρχεται τις ενταύθα λύπη και πραγμάτων περιστάσει πιεζόμενος και δια τούτο καταχώννυται τη αθυμία...»(82). Για τον Νεμέσιο Εμέσης υπάρχουν τέσσερα είδη λύπης: «άχος, άχθος, φθόνος, έλεος», διευκρινίζοντας «έστι δε άχος, λύπη αφωνίαν εμποιούσα, άχθος δε, λύπη βαρύνουσα, φθόνος δε, λύπη επ' αλλοτρίοις αγαθοίς, έλεος δε, λύπη επ' αλλοτρίοις κακοίς»(83). Σύμφωνα με τον Κασσιανό το Ρωμαίο η λύπη θα οδηγήσει στην απόγνωση και σε παθολογικές καταστάσεις, « και πάντα τα σωτηριώδη βουλεύματα της ψυχής η λύπη συγχέασα, και την ευτονίαν αυτής και καρτερίαν παραλύσασα, ως άφρονα ταύτην και παραπλήγα απεργάζεται, τω της απογνώσεως ενδήσασα λογισμώ»(84). Η λύπη που εδρεύει στο παθητικό μέρος της ψυχής (δηλαδή στο επιθυμητικό) αν δεν δαμαστεί από το λογικό για τον ίδιο, «την του ανθρώπου ψυχήν κατεσθίει...αλλά πάσαν την ψυχήν παραλαβούσα, πικρίας αυτήν και ακηδίας πληροί»(85).

- ***Φόβος***. Ο φόβος στο επιθυμητικό διαιρείται «εις όκνον, εις αιδώ, εις αισχύνην, εις κατάπληξιν, εις έκπληξιν, εις αγωνίαν» (86).
- ***Θυμός***. Κατά τον Κλήμη Αλεξανδρείας, «θυμόν μεν άρρενα ορμήν, θήλειαν δε την επιθυμίαν αινίττεται»(87). Με τρία είδη, «οργή ή και χολή και χόλος καλείται, μήνις και κότος.». Ο θυμός είναι ο απαραίτητος δορυφόρος του λογισμού(88).(θα εξετασθεί ο λογισμός παρακάτω). Κατά τον Μ. Βασίλειο, όταν ο θυμός είναι κάτω από τον απόλυτο έλεγχο του λογικού είναι χρήσιμος, δεν αγγίζει βλαπτικά όρια, κινητοποιεί τον άνθρωπο «Νεύρον γαρ εστι της ψυχής ο θυμός, τόνον αυτή προς την των καλών έντασιν εμποιών.... Προς όπερ μάλιστα χρήσιμος ο θυμός επειδάν οίον κύων ποιμένι, ούτως ο θυμός τω λογισμώ παρεμπόμενος, πράος μένη και χειροήθης τοις ωφελούσι και ευανάκλητος τω λογισμώ, προς μεν την αλλοτρίαν και φωνήν και όψιν εξαγριούμενος, κάν θεραπείαν έχειν δοκή, του δε συνήθους αυτώ και φίλου εμβοήσαντος, υποπτήσσων»(89).

Στο παθητικό μέρος της ψυχής όμως σύμφωνα με τον Νεμέσιο Εμέσης υπάρχει και το άλογο μέρος «του μη κατηκόου λόγου». Αυτό το μέρος διακρίνεται σε «θρεπτικόν και γεννητικόν και σφυγμικών. Καλείται δε φυσικόν μέν, το θρεπτικόν και γεννητικόν, ζωτικόν δε το σφυγμικόν»(90).

Το θρεπτικό, έχει τέσσερις φυσικές δυνάμεις, ήτοι «ελκτική, καθεκτική, αλλοιωτική, αποκριτική»(91). Αυτές οι τέσσερις δυνάμεις είναι κοινές σε ζώα και ανθρώπους και συνδέονται με τις φυσιολογικές λειτουργίες. **Η Σφυγμική κίνηση** καλείται και ζωτική δύναμη (92). **Το γεννητικό ή σπερματικό**, αποτελεί μέρος του μη κατηκόου λόγου. «αβουλήτως γάρ εν ταις ανοειρώξεσι προίεμεν την γονήν». Ο Νεμέσιος Εμέσης θεωρεί, «η επιθυμία της συνουσίας φυσική. Άκοντες γάρ επ' αυτήν κινούμεθα. Η δε πράξις ομολογουμένως εφ' ημίν και ψυχική. Και γάρ το διά των καθ' ορμήν οργάνων συντελείται, και αποσχέσθαι και κρατήσαι της ορμής εφ' ημίν εστιν»(93).

Ο Συμεών ο Νέος ο Θεολόγος αναφέρει: «οπηνίκα το επιθυμητικόν μέρος της ψυχής περί τα πάθη και μίξεις και τρυφάς και απολαύσεις ερεθίζεται του βίου, τοιαύτα ωσαύτως βλέπει και τα ενύπνια η ψυχή, ει δε το θυμικόν αυτής κατά των ομοφύλων εκθηριούται, θηρίων εφόδους και ερπετών πολέμους και μάχας ονειροπολεί, διαπληκτιζόμενη ως επί δικαστηρίων μεθ' ων διαφέρεται, ει δε το λογιστικόν αυτής επαίρεται τοις αλαζονείαις και υπερηφανείαις, αρπαγάς εις αέρα πτεροφυείς και θρόνων υψηλής καθέδρας και ηγεμονίας λαού επί αρμάτων προερχόμενη και προπεμπομένη φαντάζεται»(94).

Εν κατακλείδι ο Μ. Αθανάσιος τονίζει: «Άνθρωπος εν πληγή ων, και ειδώς φέρειν μαλακίαν. Τι δε εστι το, ειδώς φέρειν μαλακίαν; ότι εκ του πεπονθότος το παθητικόν επεδείκνυτο»(95).

Λογικό

Το λογικό μέρος της ψυχής αποτελεί και το ανώτερο μέρος της ψυχής. Αποκαλείται και ηγεμονικό. « Το δε στηθύνιον σύμβολον εστι του λογιστικού» (96). Κατά τον άγιο Μάξιμο, στο λογικό απονέμονται δύο λειτουργίες, μία θεωρητική και μία πρακτική. Η πρακτική λειτουργία γνωρίζει πως είναι τα πράγματα, η θεωρητική είναι αυτή που αποφασίζει. Το πρώτο κατά τον Μάξιμο τον ονομάζουν νου, ενώ το δεύτερο λόγο. Η υπερίσχυση του λογικού οδηγεί στην υγεία, ενώ, η του παθητικού στην ασθένεια. Το λογικό δεν κρατιέται από μόνο του μέσα στον εαυτό του, αλλά είναι η έκφραση του προσώπου, είναι το μέσο επικοινωνίας ανάμεσα στα πρόσωπα για χάρη ενός σκοπού, που αυτά επιδιώκουν (97). Ο Γρηγόριος ο Παλαμάς τοποθετεί την ύπαρξη του λογικού στον εγκέφαλο, όπως κι ο Μ. Αθανάσιος, ενώ ο Μακάριος «εν τη καρδία την του νου ενέργειαν»(98).

Κατά τον Νικόλαο Καβάσιλα « το μέντοι λογικόν μείζόν εστι του παθητικού της ψυχής μέρος. Του μεν γαρ κοινωνούμεν τοις αλόγοις, τω δε βέλτιστοί εσμεν. Έχει δε ως η φρόνησις ή η γνώσις των όντων ή ο λόγος, ταυτόν γαρ, προς το λογικόν, ούτως η σωφροσύνη και ανδρία προς το παθητικόν, εναλλάξ άρα εστίν, ως το λογικόν προς το παθητικόν....»(99).

Κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή, νους αποτελεί το λογιστικό μέρος της ψυχής, το πιο καθαρό και το πιο λογικό μέρος της, το οποίο έχει προοριστεί για την θεωρία των όντων και αυτού που υπάρχει πριν από το είναι (100). Σύμφωνος με τις απόψεις του Μάξιμου κι ο Νεμέσιος Εμέσης στο Περί Φύσεως Ανθρώπου, όπου θεωρεί ότι ο νους αποτελεί το «ηγεμονικόν» της ψυχής(101). Ο ίδιος θεωρεί ότι ο άνθρωπος: «συνάπτεται δε δια του λογικού ταις ασωμάτοις και νοεροίς φύσεσι, λογιζόμενος και νοών και κρίνων έκαστα, και τας αρετάς ματαδιώκων, και των αρετών τον κολοφώνα την ευσέβειαν ασπαζόμενος»(102). Για τον Νεμέσιο, το λογικό υπάρχει από την βρεφική ηλικία, απλά διαμορφώνεται με την πάροδο των ετών, «τα βρέφη...αλλά ψυχήν λογικήν φαμέν έχειν αυτά, επειδήπερ αυξανόμενα την λογικήν αναδείκνυσιν ενέργειαν. Το δε άλογον, κατ' ουδεμίαν ηλικίαν εμφαίνον το λογικόν, περιττώς αν έσχε λογικήν ψυχήν, αχρήστου παντελώς μελλούσης έσεσθαι της λογικής δυνάμεως». Για τον ίδιο χαρακτηριστικό γνώριμα του λογικού μέρους της ψυχής είναι: «ελεύθερον γάρ τι και αυτεξούσιον το λογικόν» (103).

Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος αναφερόμενος στο λογικό, ή ηγεμονικό μέρος της ψυχής αναφέρει τις βασικές λειτουργίες του: «...δια βουλήσεως κυβερνώμενον, τις δε παύλα κινήσεως, τις ο των αισθήσεων μερισμός και πως δια τούτων ο νους ομιλεί τοις έξω και τα έξωθεν παραδέχεται, πως αναλαμβάνει τα είδη, και τις η τήρησις του ανακαλυφθέντος ή μνήμη, και τις η του απελθόντος ανάληψις ή ανάμνησις, πως ο λόγος νου γέννημα και γεννά λόγον εν άλλω νοί, και πως λόγω νόημα διαδίδοται, πως τρέφεται δια ψυχής σώμα και πως ψυχή δια σώματος κοινωνεί πάθους, πως πήγνυσι φόβος και λύει θάρσος και συστέλλει λύπη και διαχεί ηδονή και τίκτει φθόνος και μετεωρίζει τύφος και κουφίζει ελπίς, πως εκμαίνει θυμός, και αιδώς ερυθραίνει δι' αίματος, ο μεν ζέσαντος, η δε αναχωρήσαντος, και πως οι χαρακτήρες των παθών εν τοις σώμασι, τις η λογισμού προεδρία και πως πάσι τούτοις επιστατεί και ημεροί τα των παθών κινήματα, πώς αίματι κρατείται και πνοή το ασώματον και πως η τούτων έκλειψις ψυχής εστίν αναχώρησις»(104).

Ο Ιωάννης Λυδός θεωρεί: «όθεν τα κατά την ημετέραν ψυχήν δια του ηγεμονικού λόγου επιταχή σχίζεται, προς τέ πέντε αισθήσεις και το φωνητικόν όργανον και επί πάσι το γόνιμον»(105).

Ο Δίδυμος Αλεξανδρείας τονίζει: «το δεκτικόν φωτός της ψυχής μόριον, ήτοι δύναμις, τουτ' έστιν ο νους, ο και λογιστικόν τινες καλούσι, λύχνος αυτής είναι λέγεται. Ουκ ων αυτός κατ' ουσίαν φως, αλλά φωτός δεκτικός. Το δε σκότος αυτής το θυμοειδές και το επιθυμητικόν εστί»(106). Ο ίδιος τονίζει ότι ταραχή του λογικού ισοδυναμεί με ταραχή, εμπλοκή σε όλο το ψυχικό: «ειπών ουκ περί του λογιστικού ή του νου εαυτού, ότι υπό θυμού τετάρακται, λέγει και η ψυχή. Οίδας ότι του ηνιόχου κακώς υποσυρέντος και όλον το όχημα βλάπτεται, και ανατραπέντος κυβερνήτου ανατρέπεται και το σκάφος. Ο λεγόμενος ουν οφθαλμός, ούτος νοητική δύναμις τις ούσα κυβερνά την όλην ψυχήν. Εάν ουν ούτος ταραχθή, και η ψυχή συνταράττεται»(107). Ο ίδιος τονίζει: « της λογικής ψυχής αυτοκινήτου και αεικινήτου υπαρχούσης,...όταν ευ και μακαρίως κινήται, ηρεμεί και ησυχάζει από της ατάκτου κινήσεως...»(108). Σημειώνει δε ότι: « προκοπάς πολλάκις και του ηγεμονικού διαστροφάς εν τισιν ορώμεν γινομένας...»(109). Ο Δίδυμος τονίζει πότε το λογιστικό περνά σε παθολογική κατάσταση: « και εάν το λογιστικόν άρχηται υπό θυμού ή υπό επιθυμίας, η αρχή αύτη παράνομός εστιν»(110). Σύμφωνος με την παραπάνω θέση είναι κι ο Ευσέβιος Καισαρείας(111). Ο ίδιος θεωρεί ότι: «τολμήσας διαπράξασθαι τα θυμού και οργής άξια, το τηνικαύτα σύγχυσις και θόλωσις και αυχμός το λογιστικόν της εμής ψυχής κατείληφεν. Αλλά και η ψυχή μου, φησί, και η γαστήρ μου, και αυτή εθολώθη και εταράχθη κατά τον καιρό του παροργισμού του»(112). Συμπληρώνει, «κανταύθα τοίνυν την μνημονικήν δύναμιν, ή και αυτό το ηγεμονικόν της ψυχής, κοιλίαν ωνόμασε ο Σωτήρ. Θολωθείς τοίνυν τον οφθαλμόν της ψυχής και την γαστέρα την παραδεδομένην, ιατρεία και θεραπεία εμαυτόν παρείχον, οδύνη και στεναγμοίς και πτωχεία παραδιδούς του εμαυτού βίου, ώσπερ δια τινών κύκλων ιατρευόμενος»(113). Σύμφωνος με τις παραπάνω απόψεις είναι κι ο Μ. Αντώνιος: «όσαι ψυχαί υπό του λογικού μη ηνιοχούνται και κυβερνώνται υπό του νου, ίνα άγχη και επέχη και κυβερνά αυτών τα πάθη, τουτέστιν την τέ λύπην και την ηδονήν, αύται αι ψυχαί ως τα άλογα απόλλυνται ζώα, παρασυρομένου του λογικού υπό των παθών ως ηνιόχου νικηθέντος υπό των ίππων»(114).

Κατά τον Μακάριο τον Αιγύπτιο, στο λογικό ή ηγεμονικό, ενυπάρχουν «οι βασιλικώτεροι λογισμοί της ψυχής, λέγω δή το θέλημα, η συνείδησις, ο νους, η αγαπητική δύναμις, δι' αυτών γάρ το άρμα της ψυχής κυβερνάται...»(115).

Ο Μ. Βασίλειος τονίζει ότι το λογικό μέρος της ψυχής είναι και νοερό(116) και μπορεί να επηρεαστεί από τα πάθη(117). Ο ίδιος τονίζει ακόμη μία λειτουργία του λογικού μέρους: « ποίας αποθήκας των μαθημάτων έχει, δια τι ουκ επισκοτεί την γνώσει των προλαβόντων η των επιγινομένων προσθήκη, αλλ' ασύγχυτοι και ευκρινείς αι μνήμαι, οίον χαλκή τινι στήλη τω ηγεμονικώ της ψυχής εγκεχαραγμέναι, διαφυλάττονται, πως μεν, της σαρκός υπολισθαίνουσα πάθη το οικείον απόλλυσι κάλλος, πως δε πάλιν, το από κακίας αίσχος καθηραμένη, δι' αρετής προς την ομοίωσιν ανατρέχει του κτίσαντος»(118). Ο Μεθόδιος θεωρεί ότι το ηγεμονικό μέρος της ψυχής διαπλάθεται ανάλογα με την ηλικία, δίνοντάς βαρύτητα σε τρεις ηλικίες «τας τρεις ημών τας ηλικίας ηνίξατο μεταβολάς, την μειρακιώδη και την πρόσηβον και την πρεσβευτικήν, βουλόμενος ίνα καν την πρώτην άγοντας ηλικίαν, τουτέστι παίδας όντας, εάν έλθη παραληψόμενος του κόσμου, ετοίμους καταλάβη και καθαρά». Ο ίδιος συμπληρώνει: «...εσπερινή γαρ φυλακή ο καιρός εστι της ακμής του ανθρώπου και η νεότης, καθ' ήν άρχεται ταράσσεσθαι το ηγεμονικόν, επικαλούμενον ταις εξαλλαγαίς του βίου, ηβώσης αυτού της σαρκός ήδη και τρεπομένης εις πάθη. Δευτέρα δε, οπηνίκα λοιπόν ΄΄εις άνδραν τέλειον΄΄ ελάσας άρχεται στάσιν και βεβαιότητα των θορύβων ο νους προσλαμβάνειν και της οιήσεως. Τρίτη δε, ότε αι πλείσται φαντασίαι φθίνουσι των επιθυμιών, απομαραινομένης ήδη της σαρκός και εις γήρας προκοπτούσης»(119).

Για τον Μ. Βασίλειο, αλλά και για τον Δίδυμο τον Αλεξανδρείας, στο λογικό, με την πάροδο της ηλικίας, εμφανίζεται ο φόβος. Φόβος που λειτουργεί ακριβώς όπως το φροϋδικό Υπερεγώ. Ο φόβος αυτός, είναι απαραίτητος για την ψυχική υγεία και την καταστολή του παθητικού, κι ειδικά των επιθυμιών και των λογισμών. Ο φόβος αυτός κρατά τον άνθρωπο σε επαφή με την πραγματικότητα, αλλά και τις κοινωνικές επιταγές. Η διαφορά με την φροϋδική θεωρία, έγκειται στο ότι αυτός ο φόβος για τον Μ. Βασίλειο προέρχεται από το Θεό, και την δικαιοσύνη. Χαρακτηριστικά σημειώνει: «Η δε ψυχή προς το φοβούντι εστι, προς τη προσδοκία των επηρτημένων δεινών. Φόβος γαρ εξωθεί πάσαν την εμπολιτευομένην ταις ψυχαίς ημών εμπαθή διάνοιαν»(120). Ο ίδιος θεωρεί ότι αυτός ο φόβος συνδέεται με τον σώφρωνα λογισμό, ο οποίος ορίζει τα μέτρα , αλλά κι υπενθυμίζει στον άνθρωπο την ευπάθειά του (121). Ο Άββάς Αμωνάς σημειώνει «η μελέτη εν φόβω φυλάττει την ψυχήν από των παθών»(122). Κι ο προγενέστερος Κλήμης ο Αλεξανδρεύς στο σύγγραμμά του ο Παιδαγωγός, θεωρεί ότι αυτός ο φόβος εκφράζει φόβο κι επίπληξη και «σωφρονίζουσαι τας αμαρτίας». Χαρακτηρίζει μάλιστα αυτόν τον φόβο ως «θεό

φόβο». Αυτό το είδος φόβου για τον ίδιο: «άριστον το υγιαίνειν αεί, καλόν δε και το ανασφήλαι της νόσου». Συμφωνεί μάλιστα με τον Πλάτωνα που θεωρεί αυτόν τον φόβο ως «την μεγίστην της επανορθώσεως δύναμιν και την κυριωτάτην κάθαρσιν τον έλεγχον ειδώς ...». Ο Κλήμης, τονίζει: «Ιστάσιν γουν των αμαρτιών τας νομάς αι πικραί του φόβου ρίζαι, διό και σωτήριος, ει και πικρός, ο φόβος»(123). Την ίδια έννοια του φόβου συναντούμε και στην Άννα Κομνηνή (124).

Για να υπάρχει ισορροπία κατά τον Αββά Δωρόθεο, που τονίζει τα λόγια του Ευάγριου, « κατά φύσιν ενεργεί ψυχή λογική, όταν το μεν επιθυμητικόν μέρος αυτής της αρετής εφίεται, το δε θυμικόν υπέρ ταύτης αγωνίζεται, το δε λογιστικόν επιβάλλει τη θεωρία των γεγονότων»(125).

Ο Ορειβάσιος τονίζει ότι το ηγεμονικό βρίσκεται στον εγκέφαλο και περιλαμβάνει ηγεμονικές ενέργειες όπως η αρετή κι η κακία, η αγχίνοια, η διάνοια η μνήμη η σταθερότητα ή όχι του χαρακτήρα (126).

ΝΟΥΣ

Η ασθένεια και η θεραπεία της ψυχής είναι κυρίως ασθένεια και θεραπεία του νου, της καρδιάς και των λογισμών. Ο νους αποτελεί το λογικό μέρος της ψυχής, ή λογιστικό κατά την τριμερή διαίρεση της ψυχής. «η μεν ψυχή εστιν εν τω σώματι, εν δε τη ψυχή εστιν ο νους, εν δε τω νω εστιν ο λόγος»(1). Η σημασία που δίδεται στο νου από τους Βυζαντινούς, αποτυπώνεται στην ακόλουθη πρόταση : « Ζωή εστι η ένωσις και συνάφεια του νοός και της ψυχής και του σώματος»(2) και « Νουν τον μέγιστον ίσμεν ανθρώπου φύσιν παγέντα, εκ τριών συγκημένην, ψυχής τέ και νου και πάχους του σώματος...»(3).

Με τον όρο νους, εννοείται κυρίως η φυσική δύναμη της ψυχής κι επίσης το καθαρό εκείνο σημείο της ψυχής, τον οφθαλμό της ψυχής(4). Κατά τον Ιωάννη Δαμασκηνό, « ουχ έτερον έχουσα παρ' εαυτήν τον νουν, αλλά μέρος αυτής το καθαρώτατον, ώσπερ γάρ οφθαλμός εν σώματι, ούτως εν ψυχή νούς...»(5). Ο νους, ο οφθαλμός της ψυχής όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται, ενεργεί δια των αισθήσεων, είναι αυτός που μολύνεται, αρρωσταίνει κι απαιτείται θεραπεία.

Ο όσιος Μάρκος ο Ασκητής, περιγράφει τρεις κινήσεις του νου. Τρεις είναι οι νοητοί τόποι στους οποίους εισέρχεται ο νούς του ανθρώπου, «κατά φύσιν, υπέρ φύσιν και παρά φύσιν.»(6). Σύμφωνα με τον Αββά Ησαία «τρεις αρεταί εισί, προνούσα του νου δια παντός και χρείαν αυτών έχει, η κατά φύσιν ορμή και η ανδρεία και η αοκνησία» (7). Κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή, ο νους ενεργεί κατά φύσιν, όταν έχει τα πάθη υποταγμένα (8). Ο νους μετασχηματίζεται προς κάθε νόημα πραγμάτων το οποίο δέχεται. Θεωρώντας τα νοήματα των πραγμάτων πνευματικώς, «προς έκαστον θεώρημα ποικίλλως μεταμορφούται»(9). Ο νους πρέπει να δέχεται πνευματικώς τα νοήματα των πραγμάτων, διότι αλλιώς δεν ζει στην κατά φύσιν κατάσταση, οπότε αλλοιώνεται και μαζί του παρασύρει όλη την ψυχή. Αν ασθενήσει μια ενέργεια της ψυχής, τότε αλλοιώνονται κι ασθενούν όλες οι δυνάμεις της ψυχής. Κατά τον Δίδυμο Αλεξανδρείας «Νόημα εστιν το ενέργημα του νου, ούπερ σύμβολον εστίν η φωνή»(10).

Η όλη κατάσταση του ανθρώπου καθορίζεται από τον νου, ο οποίος κινείται ανάμεσα στην αρετή και την κακία. «Εξουσία δε έχειν ο νους και δύναμιν, ό θέλει, είται έπεσθαι, είτε αντισθήναι»(11). « Η ψυχή μερίζεται ένθα αν την ροπήν ο νους

δώ, εις πράγμα τι κατά πάθος ανθρώπινον»(12). Χαρακτηριστικό γνώρισμα του νου είναι ότι σε όποιο πράγμα παραμένει, εκεί πλατύνεται και προς αυτό στην συνέχεια στρέφει την επιθυμία. Αν ο νους στραφεί μόνο σε υλικά πράγματα, αν μολυνθεί από τα νοήματα των πραγμάτων, τότε ασθενεί, μεταφέροντας την ασθένεια σε όλες τις δυνάμεις της ψυχής. Ο Συμεών ο Νέος ο Θεολόγος τονίζει: «Νους αισθήσεων δίχα τας ιδίας ενεργείας ουκ επιδείκνυται και άνευ νοός αι αισθήσεις τας εαυτών ουδαμώς»(13).

Κατά τον Γρηγόριο Νύσσης, «ουχί μέρει τινί των εν ημίν ο νους περιέχεται, αλλ' επίσης εν πάσι και δια πάντων εστιν»(14). Κατά τον Γρηγόριο Παλαμά,οι απόψεις του Γρηγορίου Νύσσης, ότι ο νους είναι κάπου έξω από το σώμα, κι οι απόψεις του Μακαρίου ότι ο νους και όλοι οι λογισμοί της ψυχής, βρίσκονται μέσα στην καρδιά, δεν είναι εκ διαμέτρου αντίθετες αλλά συνάγονται σε μια ενότητα (15). Απλά θεωρεί ότι ο νους ως ασώματος είναι εκτός σώματος, κι είναι ταυτόχρονα μέσα στο σώμα, χρησιμοποιώντας ως όργανο την καρδιά (16).

Ο νους έχει ουσία κι ενέργεια, κι ως ουσία βρίσκεται μέσα στην καρδιά, ενώ ως ενέργεια μέσα στους λογισμούς κι έτσι δύναται να εξέρχεται του σώματος και να αντιλαμβάνεται το νόημα των πραγμάτων. Στην φυσική κατάσταση, ο νους εισέρχεται στην καρδιά, κι η ενέργεια στην ουσία. Αυτή αποτελεί και τη κυκλική κίνηση του νου. Κατά τον Ιωσήφ Καλόθετο, «Εαυτόν νοείν ο νους και τούτον ου μόνον παρά των έξω αλλά και παρά των ημετέρων»(17).

Σύμφωνα με τον Ψελλό, «αναγκαίον δε εν τω νώ το αρχέτυπον είναι, και κόσμον νοητόν τούτον υπολαβείν τον νουν παράδειγμα του ορατού»(18). Ο νους συλλαμβάνει γυμνά και καθαρά τα όντα στην ουσιώδη φύση τους.

Στον υγιή νου, το παθητικό είναι σύμμαχός προς αυτόν, «και το παθητικόν μέρος θείον γέγονε όπλον»(19). Κατά τον Νικήτα Στηθάτο, τέσσερις είναι οι δυνάμεις του νου. Η σύνεση, η αγχίνοια, η κατάληψη κι η εντρέχεια. Αυτές οι τέσσερις δυνάμεις του νου, πρέπει να ενωθούν με τις τέσσερις αρετές της ψυχής, η αγχίνοια με την φρόνηση, η κατάληψη με την δικαιοσύνη, η σύνεση του νου με την σωφροσύνη της ψυχής, και η εντρέχεια με την ανδρεία. Αυτή η σύνδεση, μπορεί να αντιμετωπίσει τα τρία μεγάλα γενεσιουργά πάθη της φιλαργυρίας, φιληδονίας και φιλοδοξίας (20). «Τέλειος εστίν ο νους, ο ποιωθείς τη γνώσει»(21).

Ασθένεια του νου

Η ασθένεια του νου είναι η προσέλκυση κι ο αιχμαλωτισμός του νου από τον εμπαθή λογισμό. Στον ασθενή νου υπάρχει συνεχώς η αμαρτία (η παρά φύσιν κίνηση

του νου) κι η αναπαράστασή της. Τότε κυριαρχούν τα πάθη και «νους υπό παθών κεκρατημένος, εννοεί τα μη πρέποντα»(22), πράγμα το οποίο φανερώνεται από τα λόγια και τις πράξεις του ανθρώπου(23). «Εσκοτισμένος γάρ όλος ο νους υπό της δεινότητος των παθών ων, αλλότριος της οικείας πάντως γίνεται αισθήσεως»(24). Η σχέση του νου προς την αίσθηση « δούλον αυτόν καθίστησι των του σώματός ηδονών»(25). Σύμφωνα με τον Μ. Βασίλειο ο νους επηρεάζεται παθολογικά από τις αισθήσεις και σκορπίζεται προς τα έξω, και δεν γυρνά στον εαυτό του, έτσι εύκολα ο νους επηρεασμένος από τις αισθήσεις, αναστατώνεται από τους αιφνιδιασμούς των παθών (26). Χαρακτηριστική είναι η φράση του Θαλάσσιου, «Σαλεύεται ο νους εκ του τόπου της γνώσεως, ότε το παθητικόν της ψυχής κινηθή εκ των ιδίων αρετών»(27). Απομακρύνεται ο νους από την γνώση του για τον εαυτό του.

Ο ασθενής νους χαρακτηρίζεται και με την λέξη σκοτασμός, λέξη η οποία συναντάται σε πολλούς συγγραφείς. Ο σκοτασμός προέρχεται από την επήρεια των λογισμών. Οι λογισμοί, είναι αυτοί, που όπως θα δούμε διεξοδικά παρακάτω, θα προκαλέσουν την σύγχυση του νου.

Εκτός των άλλων, ο σκοτασμός ονομάζεται και τύφλωση του νου. Η τύφλωση του νου προέρχεται από τα τρία μεγάλα πάθη, την φιλαργυρία, την κενοδοξία και την ηδονή (28). Ο Μ. Βασίλειος θεωρεί ότι όπως όταν περιστρέφονται συνεχώς τα μάτια, δεν είμαστε σε θέση να καθορίσουμε ακριβώς το αντικείμενο, έτσι όταν περισπάται ο νους «ούτω και νουν ανθρώπου, υπό μυρίων των κατά κόσμον φροντίδων περιελκόμενον, αμήχανον εναργώς ενατενίσαι τη αληθεία»(29), και «όταν μεν εφ' εαυτού μένη ο νους, μικρά καθορά και τα εαυτώ σύμμετρα, όταν δε τοις απαντώσιν εαυτόν επίδώ αφανίσας το οικείον κριτήριον, φαντασίαν σύνεστιν αλλοκότοις» (30).

«Αναλγησία καρδίας, επώρωσε τον νουν»(31), κατά τον Ιωάννη Σιναίτη. Επίσης ο ίδιος θεωρεί βλαπτικές καταστάσεις για τον νου τις « αναλγησία, και αναισθησία και αδιακρισία, και αβλεψία»(32).

Κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή, « ούτω και ο νους, μήπω απάθειαν κτησάμενος και επί την γνώσιν των ουρανίων πετόμενος, υπό των παθών καθελκόμενος, επί την γήν κατασπάται»(33).

Σημαντική είναι η άποψη περί παραρριπισμό του νου του Ιωάννη της Κλίμακος. Χωρίς την μεσολάβηση χρόνου, λόγου ή εικόνας, παρουσιάζεται με οξύτητα το πάθος στον άνθρωπο (34).

Ο Δίδυμος Αλεξανδρείας σημειώνει: «η ψυχή τοίνυν, ότε παροράματι και σφάλματι υποπίπτει, απογεννά φαύλα γεννήματα, εάν δε ανανήψας ο νους

επιστροφήν τινα σχή, τότε δήτον άρχεται εκείνα μέν απωθείσθαι, τίκτειν δε εισαγωγήν αρετής, όπερ εστιν αποδεκτόν. Κατ' ολίγον δή, προκοπή αυξανομένη επί το τέλειον ήξει ποτέ, το ανάπαλιν δε άπευκτον, αρετής προκαταρξαμένης, κακίαν προσθείναι του αστείου λογισμού παρατραπέντος»(35). Ο Κασσιανός ο Ρωμαίος τονίζει την αρνητική επίδραση του θυμού, αλλά και του θυμοειδούς της ψυχής στο νου : «Εξ οίας γάρ δήποτε αιτίας ή της οργής κίνησις υπερζέσασα, τυφλοί τους οφθαλμούς της ψυχής»(36). Ο Νικόλαος Καβάσιλας θεωρεί ότι εύκολα ο νους κυριεύεται από την παθολογική λήθη «...χρεία δε της έξωθεν υπομνήσεως, ίνα συνεχώς υπό της λήθης συλώμενον τον ημέτερον νουν, και περιελκόμενον εις ματαίας μερίμνας αναλαμβάνειν δυνώμεθα πάλιν»(37), και πως η αθυμία επηρεάζει αρνητικά το νου, «νους γαρ επειδάν αθυμία κάτοχος η, τω σεισείσθαι εκείθεν ιλίγγοις και καταπεσεί, τα φαυλότατα πάντων εαυτώ χρήται, την μεν ενέργειαν την εαυτού και την αξίαν ετοίμως άγαν προϊέμενος και ο πέφυκε, καθάπερ οι μακρώ κάρω κατασχεθέντες τα εν χερσί, πάθεσι δε ραδίως είκων ανδραπόδων δίκην, οις επιτάττειν δίκαιος ήν, και ούτως ουδέν κωλύει, την ψυχήν αποθανείν, μυρίας λαβούσαν πληγάς...»(38). Κατά τον Συμέων το Νέο τον Θεολόγο, «Ακηδία θάνατος ψυχής και νοός εστι»(39).

Συμπερασματικά, κάθε τι που αποτρέπει τον νου από την φυσική κίνηση είναι ασθένεια, η οποία προκαλεί την νέκρωση του νου.

Θεραπεία του νου

Βασική αγωγή κατά της ασθένειας του νου κατά την Πατερική διδασκαλία αποτελεί η νήψη, δηλαδή η τήρηση του νου. Είναι η προσπάθεια του ανθρώπου, συνειδητή, να ελέγχει τους λογισμούς(40). Η φυλακή του νου δεν είναι μόνο η προσπάθεια να μην εισέλθουν οι λογισμοί στο νου, αλλά ποικίλη εργασία. Επειδή οι λογισμοί έρχονται λαμβάνοντας αφορμή από τα πάθη, αρχή τηρήσεως του νου είναι η εγκράτεια, άρνηση και αποχή από τους λογισμούς, και ησυχία καρδίας(41). Αυτό σημαίνει ότι τήρηση του νου, συνεπάγεται της προσπάθειας να απαλλαγεί κανείς από τα πάθη.

Κατά τον Νικήτα Στηθάτο, απαραίτητη είναι η ησυχία των αισθήσεων. Η ησυχία των αισθήσεων επιτρέπει στο νου να δει καθαρά τον εαυτό του, και να διακρίνει τις κινήσεις του (42). Έτσι ο νους καθίσταται « ώσπερ τις ηγεμών αυτοκράτωρ μέσον ιστάμενος εννοιών, κρίνων και διαιρών τους κρείττονας των λογισμών από των χειρόνων». Τους θετικούς λογισμούς τους αποδέχεται και «εις

νοεράς ανατίθησιν αποθήκας», και τους αρνητικούς «τω της λήθης βυθώ την τούτων πικρίαν αποσειόμενος»(43).

Ο Μάξιμος ο Ομολογητής θεωρεί ότι πρέπει να ενδυναμωθεί το θυμικό της ψυχής με αγάπη, το επιθυμητικό με εγκράτεια και να γίνει προσπάθεια αναπτέρωσης του λογιστικού. Για τον ίδιο η προσπάθεια αναπτέρωσης του λογιστικού γίνεται με την προσευχή (44).

Κατά τον Νικήτα Στηθάτο, υπάρχουν πέντε ασκήσεις, που αντιστοιχούν στις αισθήσεις, και βοηθούν στην κάθαρση του νου. Οι πέντε ασκήσεις είναι η αγρυπνία, η μελέτη, η ευχή η εγκράτεια και η ησυχία. απαιτείται κανείς να συνδέσει την όραση με την αγρυπνία, την ακοή με την μελέτη, την όσφρηση με την ευχή, την γεύση με την εγκράτεια και την αφή με την ησυχία. Με αυτόν τον τρόπο «...ταχέως καθαίρει τον νουν της ιδίας ψυχής και, λεπτύνας δια τούτον αυτόν, απαθή και διορατικόν αυτόν απεργάζεται»(45).

Από όλους τους συγγραφείς τονίζεται ιδιαίτερα, ότι στην προσπάθεια αυτή, ο άνθρωπος πολλές φορές αντιδρά με υπερβολικό ύπνο. Συνιστούν εγκράτεια ύπνου «άγρυπνον όμμα, ήγνισε νουν»(46).

Βασικό στην κάθαρση του νου, αλλά και σε οποιαδήποτε θεραπευτική διαδικασία, είναι η γνώση. Για τον Νικήτα Στηθάτο, η άγνοια αυτή θεραπεύεται με μετάνοια. «Ταύτα δε αποκαλυπτόμενη δια μετανοίας τους οφθαλμούς, ορά καθαρώς, ακούει εν γνώσει και νοεί συνετώς». Η μετάνοια για τον ίδιο, κι η γνώση που θα επιφέρει, ολοκληρώνεται περνώντας στο στάδιο του πένθους, που αυτό στην ουσία θα επιφέρει τις διεργασίες για αλλαγή (47).

Πολλές φορές θα συναντήσει κανείς στα κείμενα την επιστροφή του νου στην καρδιά, την επιστροφή της ενέργειας στην ουσία (48). Ο Μ. Βασίλειος αναφέρει: «Νους μέν γάρ μη σκεδαννύμενος επί τα έξω, μηδέ υπό των αισθητηρίων επί τον κόσμον διαχεόμενος, επάνεισι μέν προς εαυτόν, δι' εαυτού δε προς την περί Θεού έννοιαν αναβαίνει, κακείνω τω κάλλει περιλαμπόμενός τέ και ελλαμπόμενος και αυτής της φύσεως λήθην λαμβάνει, μήτε προς τροφής φροντίδα, μήτε προς περιβολαίων μέριμναν την ψυχήν καθελκόμενος, αλλά, σχολήν από των γήινων φροντίδων άγων, την πάσαν εαυτού σπουδήν επί την κτήσιν των αιωνίων αγαθών μετατίθησιν» (49).

Κατά τους βυζαντινούς, η επιστροφή του νου από την διάχυσή του στην καρδιά, η επιστροφή της ενέργειας στην ουσία, είναι η θεραπεία του νού. Στην επιστροφή του βρίσκει πρώτα την σαρκική καρδία και εν συνεχεία την μεταφυσική

και πνευματική. Διεισδύει ο νους σε βάθος. Κι εδώ είναι σημαντική η ομοιότης που παρουσιάζεται με την αντίληψη του Γιούνγκ. Με την διείσδυση του νου στην καρδιά, αναγνωρίζει το βάθος της ανθρώπινης ατομικής και συλλογικής ύπαρξης. Ανακαλύπτει το βάθος της καρδιάς, την πνευματική και μεταφυσική, και εντός της διακρίνει ότι η ύπαρξη της όλης ανθρωπότητας δεν είναι κάτι ξένο, έξω από αυτόν αλλά απόλυτα συνδεδεμένη με την δική του ύπαρξη(50). Μιλώντας για επιστροφή του νου εννοείται η ενοποίηση της καρδιάς με τον νου. Με την είσοδο του νου στην καρδιά, αποκλείεται κάθε εικόνα αισθητή και νοητή(51).

Κατά τον Διονύσιο τον Αεροπαγίτη, επιστρέφοντας ο νους στην καρδιά, δηλαδή της ενεργείας του νου στην ουσία του, τρεις είναι οι κινήσεις του νου. Η πρώτη είναι η κυκλική, η δεύτερη η κατ' ευθείαν κι η τρίτη η λεγόμενη ελικοειδής. Η κυκλική, «η εις εαυτήν είσοδος από των έξω, και των νοερών αυτής δυνάμεων η ενοειδής συνέλιξης». Η ψυχή κατ' αυτήν την κίνηση επιστρέφει, στρέφεται προς τον εαυτό της, και συλλέγει ξανά όλες τις δυνάμεις της, αποβάλλοντάς πολλές εικόνες, πλαστές εικόνες και αναπαραστάσεις. Στην δεύτερη κίνηση, την κατ' ευθείαν κίνηση, « προς τα περί εαυτήν προϊούσα και από των έξωθεν, ώσπερ από τίνων συμβόλων πεποικιλμένων, και πεπληθυσμένων, επί τας απλάς και ηνωμένας ανάγεται θεωρίας». Η τρίτη κίνηση, η ελικοειδής, αποτελεί ένα συνδυασμό των δύο προηγούμενων(52).

Από τα πρώτα άμεσα αποτελέσματα της θεραπείας του νου, είναι η απάθεια. Απαθής νους « ο των εαυτών κρατήσας παθών και υπεράνω λύπης και χαράς γεγονώς»(53). Ο απαθής νους «ψιλά βλέπει τα νοήματα, και εγρηγορότος του σώματος και κατά τους ύπνους»(54). Με την απάθεια συνδέεται στενότατα κι η κάθαρση. «Νους εστι καθαρός, ο αγνοίας χωρισθείς και υπό του θείου φωτός καταλαμπόμενος»(55). Ο καθαρός νους κατά τον Μάξιμο, ευρίσκεται ή στα ψιλά νοήματα των ανθρωπίνων πραγμάτων, ή στην φυσική θεωρία των ορατών κι αοράτων (56).

Η κάθαρση του νου απαιτείται για την κατάσταση της αυτογνωσίας. Ο φιλόσοφος Βαρλαάμ, θεωρεί ότι για την αυτογνωσία είναι απαραίτητο «διαιρέσεως, και συλλογισμού και αναλύσεως»(57). Ο Γρηγόριος Παλαμάς εκφράζει μια κάπως διαφορετική άποψη από αυτήν του Βαρλαάμ. Εκτός από τις μεθόδους της ανάλυσης, του συλλογισμού θεωρεί απαραίτητο την κάθαρση του νου μαζί με σύντονες ασκήσεις. Διότι, μόνο με την κάθαρση του νου, επέρχεται κι η αυτογνωσία(58).

Κατά τον Διάδοχο Φωτικής, ο νους όταν θεραπευθεί, είναι αφάνταστος, δηλαδή ελεύθερος από κάθε εμπαθή φαντασία, κι ανώτερος από κάθε επιθυμία (59). Συμφωνεί, δε με την άποψη ότι ο νους καθαίρεται απαλλαγμένος από τα πάθη, « όταν η δύναμις της ψυχής κατακυριεύσει τα πάθη»(60). Σε άλλο σημείο συμπληρώνει: « τούτο το άγιον και ένδοξο όνομα εν τω βάθει αυτών μελετώσιν απαύστως της καρδίας, ούτοι και το φώς αυτών του νου δύναται οράν ποτε»(61).

Διανοιγόμενος ο νους, ελευθερούμενος από κάθε εμπαθή φαντασία, εικόνα κι αναπαράσταση, αναπτύσσει την πνευματική ηδονή. « Διανοιγόμενος ο νους περί την των νοητών θεωρίαν, δυσαπόσπαστον έχει την περί αυτά ηδονήν»(62).

Ταυτόχρονα με την θεραπεία του νου, θεραπεύεται το σώμα. Κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή, « όταν βλέπεις τον νου σου ευσεβώς, και δικαίως αναστρεφόμενον εν τοις του κόσμου νοήμασι, γίγνωσκε και το σώμα σου καθαρόν και αναμάρτητον διαμένειν»(63).

Σύμφωνα με τον Ευάγριο, «νουν μεν πλανώμενον ίστησιν ανάγνωσις και αγρυπνία και προσευχή»(64).

Νους και ψυχή

Γενικά στα Βυζαντινά κείμενα οι λέξεις νους και ψυχή εναλλάσσονται. Αυτή η εναλλαγή ξεκινά από τα κείμενα της Καινής Διαθήκης και των Πατέρων της Εκκλησίας.

Ο Γρηγόριος Παλαμάς χρησιμοποιεί τον όρο νου με δύο σημασίες. Νους είναι και ολόκληρη η ψυχή αλλά, και μια δύναμη της ψυχής(65). Ενώ ο νους ταυτίζεται με την ψυχή αποτελεί και μια ιδιότητά της. «Είναι τα τρία έν, η ψυχή, ο νους και ο λόγος, δι' ων εις το είναι διατηρείται το σώμα και ζη και κινείται σαφώς»(66). Κατά τον Ιωάννη Δαμασκηνό, αποτελεί τον οφθαλμό της ψυχής (67).

Βασιζόμενοι στην χριστιανική θεολογία, στην βυζαντινή περίοδο, η ψυχή είναι τριαδική. Είναι νους, λόγος και πνεύμα. Ο νους ταυτίζεται με τη ψυχή, κι έχει τρεις δυνάμεις, αλλά ταυτόχρονα αποτελεί και μια από τις δυνάμεις της ψυχής. Η ψυχή «εν έστι πολυδύναμον πράγμα» της οποίας μία δύναμις είναι ο νους, αλλά και όλη η ψυχή με τις τρεις δυνάμεις της είναι και λέγεται νους(68). Η ψυχή, άρα και ο νους, έχει ουσία κι ενέργεια. Ουσία της ψυχής είναι η καρδιά, και ενέργεια της ψυχής

είναι η «εν λογισμοίς συνισταμένη και νοήμασι». Ο Γρηγόριος Παλαμάς τονίζει: «Νους λέγεται και η του νου ενέργεια εν λογισμοίς συνισταμένη και νοήμασι. Νους εστι και η ενεργούσα ταύτα δύναμις, ήτις καρδία καλείται...»(69). Ο Μ. Αντώνιος τονίζει: « του σώματος η όρασις, οι οφθαλμοί εισί, της δε ψυχής η όρασις ο νους εστι»(70). Για τον ίδιο, «ου πάσα ψυχή λέγεται νουν έχει»(71), «ο νους ουκ έστι ψυχή, και προτρέχει και συμβουλεύει τη ψυχή ο νους»(72).

Νους και καρδιά

Νους είναι και η ουσία της ψυχής, δηλαδή η καρδιά. Σε πολλά χωρία συναντούμε την ταύτιση νου και καρδιάς. Χαρακτηριστικό είναι το απόσπασμα του Μάξιμου του Ομολογητή: «...αλλά τον νουν καθαίρειν σπευδόντων από μίσους και ακρασίας, όν καρδίαν ονομάζει ο Κύριος...»(73). Ο Δίδυμος ο Αλεξανδρεύς τονίζει: «η καρδία πολλάκις ήδη είρηται ότι τον νουν σημαίνει. Ο νους δε ου λοξώς ουδέ εις ευθείαν χωρεί, αλλά περί εαυτόν στρέφεται. Αυτίκα και τινές των έξω ειρήκασιν, ότι αι νοήσεις ώσπερ τροχοί εισιν και κύκλοι στρεφόμενοι. Όταν γαρ ο νους περί τα έξω τείνη εαυτόν, ου στρέφεται περί εαυτόν. Όταν δε νοή και εαυτώ επιστάνη, αυτός εστιν και το νοούν και το νοούμενον. Ο γάρ κατ' ενέργειαν νους αεί το νοείν έχει, και ουκ έστιν ότε χείται επί τα έξω»(74).

Ο Μακάριος ο Αιγύπτιος αναφέρει: «...ούτω και η καρδία έχει πολλούς λογισμούς φυσικούς συνδεδεμένους αυτή, και ο νους εστι και η συνείδησις επιτιμώσα και κατευθύνουσα την καρδίαν και διϋπνίζουσα τους φυσικούς λογισμούς βρύοντας εν τη καρδία»(75). Ο ίδιος θεωρεί ότι: « ...η καρδία έχουσα τον νουν κυβερνήτη, την συνείδησιν ελέγχουσαν, λογισμούς κατηγορούντας και απολογουμένους»(76).

Νους και Διάνοια

Νους όμως ονομάζεται και η ενέργειά του, «η εν λογισμοίς συνισταμένη και νοήμασι». Ο Μάξιμος ο Ομολογητής, χαρακτηρίζοντας την λογική λόγο και την καρδιά, που είναι το κέντρο της υπάρξεώς μας, παρουσιάζει την διαφορά και την ενέργεια κάθε λειτουργίας. «Νους μέν καθαρός, ορθά βλέπει τα πράγματα. Λόγος δε γεγυμνασμένος, υπ' όψιν άγει τα οραθέντα»(77).

Νους και Προσοχή

Πολλοί ορίζουν τον νου με την προσοχή, λειτουργία πιο λεπτή από την διάνοια. Ο νους λοιπόν είναι αυτός, που είναι όχι απλώς οι λογισμοί, αλλά η λεπτοτέρα προσοχή, πρέπει να επιστρέψει στην καρδιά, στην ουσία της ψυχής, που βρίσκεται, μέσα στο σαρκικό όργανο της καρδιάς, και είναι «το του λογιστικού ταμείον και πρώτον σαρκικόν όργανον λογιστικόν». Έτσι τον νού που διαχέεται δια

των αισθήσεων, προς τα έξω, πρέπει να τον συγκεντρώσουμε και να τον επαναφέρουμε «προς αυτήν ταύτην την καρδίαν, το των λογισμών ταμείον»(78).

Καρδιά

Καρδιά στα βυζαντινά κείμενα ορίζεται πέρα από την σαρκική καρδιά, το όργανο, και το κέντρο της ανθρώπινης ύπαρξης. Υπάρχει σαφής διαχωρισμός δύο κατηγοριών. Της σαρκικής και της μεταφυσικής καρδιάς.

Η μεταφυσική καρδία, συναντά το συλλογικό ασυνείδητο του Γιούγκ,. Για τους βυζαντινούς, η μεταφυσική καρδιά, αγγίζει την πηγή της ύπαρξης του ανθρώπου(1). Είναι ο χώρος όπου αναπτύσσεται η πνευματική ζωή. Αποτελεί την «βαθεία καρδία», χώρο που διαμένει κρυφός για τους άλλους ανθρώπους, αλλά και σε πολλές περιπτώσεις και για τον ίδιο τον άνθρωπο. Είναι το πεδίο της πνευματικότητάς.

Σε πολλά κείμενα νούς και καρδιά, εναλλάσσονται και συνδέονται. Κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή, «...τον νουν καθαίρειν σπευδόντων από μίσους και ακρασίας, όν καρδίαν ονομάζει ο Κύριος»(2). Ενώ υπάρχει η διάκριση ότι ο νους είναι ο οφθαλμός της ψυχής, κι η καρδιά το κέντρο της ανθρώπινης ύπαρξης, το κέντρο της πνευματικής ζωής, φαίνεται ότι αυτά τα δύο συνδέονται μεταξύ τους.

Ειδικά οι Πατέρες της εκκλησίας ονομάζουν νου και την ουσία της ψυχής η οποία βρίσκεται μέσα στην καρδιά, και την ενέργεια της ψυχής που συνίσταται στους λογισμούς. « Νους λέγεται και η του νου ενέργεια εν λογισμοίς συνισταμένη και νοήμασι. Νους εστι και η ενεργούσα ταύτα δύναμις, ήτις και καρδία καλείται παρά της Γραφής»(3). Ο Ορειβάσιος σημειώνει ότι «εκ καρδίας δ' η θυμούμεθα». Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε ότι η καρδιά συνδέεται με το θυμοειδές(4).

Η πνευματική καρδιά, βρίσκεται μέσα στην σαρκική καρδιά, σαν σε όργανο. Κατά τον Γρηγόριο Παλαμά, «εκ γάρ της καρδίας εξέρχονται οι διαλογισμοί πονηροί, φόνοι, μοιχείαι, πορνείαι κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι». Ο ίδιος αναφέροντας τα λόγια του Μακαρίου τονίζει: « η καρδία ηγεμονεύει όλου του οργάνου και, επάν κατάσχη όλας τας νομάς της καρδίας η χάρις, βασιλεύει όλων των λογισμών, και των μελών, εκεί γάρ εστίν ο νους και πάντες οι λογισμοί της ψυχής...η καρδία ημών εστι το του λογιστικόν ταμείον και πρώτον σαρκικόν όργανον λογιστικόν»(5).

Κατά τον άγιο Νικόδημο τον Αγιορείτη, ο οποίος μεταφέρει χρόνια αργότερα τιςε απόψεις των βυζαντινών, η σαρκική καρδιά είναι κέντρο φυσικό, παραφυσικό

και υπερφυσικό(6). Κέντρο φυσικό διότι πλάθεται πρώτη απ' όλα τα μέλη του ανθρώπου. Ο Μ. Βασίλειος μάλιστα θεωρεί ότι: « Εν τη γενέσει των ζώων η καρδία πρώτη καταβληθείσα παρά της φύσεως, αναλογούσα τω μέλλοντι συνίστασθαι ζώω, την παρά φύσεως, λαμβάνει καταβολήν»(7). Αποτελεί παραφυσικό κέντρο, διότι από κει πηγάζουν τα πάθη κι οι εμπαθείς λογισμοί.

Θεωρητικά η καρδιά χαρακτηρίζεται ως χώρος, όπου κατοικεί η διάνοια κι η πνευματική ζωή. «ανάπτει το διανοητικόν ημών προς θεωρίας, ως φλόξ κηρόν»(8).

Παρά του Ιωάννη Λυδού, γίνεται η ακόλουθη παρατήρηση: «το δ' αυτό και επί της καρδίας παρατηρητέον. Της γάρ υγράς πόσεως συμμέτρης προσαχθείσης ρώννυσθαί τέ και τοις λογισμοίς διεστηρίχθαι πέφυκε, και της μεν οικείας έδρας, ήνοπερ φρένα καλούσιν, ουκ εξίστασθαι, νηφαλέαν τέ είναι, υποβληθείσαν δε τοις παλμοίς τον ίδιον σάλον δι' όλου του σώματος εξεργάζεσθαι. Πάσχουσι δε ταύτα υπό μέθης άνθρωποι το άκρατον της ιδίας ισχύος προτετιμηκότες»(9). Για τον Μακάριο τον Αιγύπτιο, « ο ουν ποιών τα θελήματα της ψυχής αυτού τα θελήματα της καρδίας ποιεί, επειδή συμπλέκεται και συγκέκραται η ψυχή»(10).

Ασθένεια της καρδιάς

Για τον Ορειβάσιο η ασθένεια της καρδιάς όσον οφορά τις ψυχικές δυνάμεις, οδηγεί στην μανία, μελαγχολία, φρενίτιδα και λήθαργους, αποπληξία, επιληψία(11).

«Ταραχή δε εστιν αύτη η κίνησις και συμβολή των λογισμών, ήτις διεγείρει και θρασύνει την καρδίαν»(12).

Μια από τις ασθένειες της καρδιάς, είναι η άγνοια κι η λήθη. Ακόμη, η σκληρότης και η πώρωση. Η ακαθαρσία θωρείται επίσης ασθένεια, με την μορφή των εμπαθών λογισμών και παθών. Ασθένεια είναι κι η έλλειψη ευθύτητας. Ευθεία θεωρείται η καρδιά που πράττει κατά φύσιν. Τα πάθη τα οποία βρίσκονται στην ψυχή, την καθιστούν τραχεία, και αυτή η τραχύτητα εκδηλώνεται κι εξωτερικά. Ο Ι. Χρυσόστομος σημειώνει την γλώσσα σαν ένα μέσο έκφρασης της ασθένειας, της τραχύτητάς: «όταν γαρ το πάθος ενδιθεν διεγείρηται, και η καρδία οιδαίνει, ουκ έτι λοιπόν η γλώσσα ηρέμα φθέγγεσαι ενέχεται, αλλά την διάθεσιν της καρδίας εμφαίνουσα, μετά κραυγής τω πλησίον διαλέγεσθαι παρασκευάζει»(13).

Ασθένεια της καρδιάς αποτελεί κι η φιληδονία. Τα πάθη και κυρίως η φιληδονία της ψυχής, μη βρίσκοντας ικανοποίηση, προκαλεί ψυχική ασθένεια, η οποία μεταδίδεται σε όλη την ψυχοσωματική ύπαρξη. Κατά τον Αββά Δωρόθεο, όσο υπάρχουν εμπαθείς λογισμοί, δεν πρέπει να εμπιστεύεται κανείς την καρδιά(14).

Ο Δίδυμος ο Αλεξανδρεύς θεωρεί ότι η καρδιά ασθενεί: «τα έξωθεν ημών θλίβουσιν ου χωρούσαι μέχρι του ταράξαι την καρδίαν. Όμως ει και ατάραχος η ψυχή, αλλ' ουν ένδον εισί φόβοι οι περί μεταπτώσεως, τρεπτοί γαρ εσμέν»(15). Επίσης σύμφωνα με τον ίδιο, « όταν τοίνυν ταραχθή η καρδία, και η ισχύς η ενδυναμούσα τον έσω άνθρωπον πόρρω γίνεται, και αυτό το των οφθαλμών φως το φωτίζον τον έσω άνθρωπο εγκαταλείπει τούτον εαυτόν σκότω και αγνοία παραδεδωκότα» (16).

Ο Ησύχιος ο Πρεσβύτερος τονίζει; «Επειδή πας λογισμός δια φαντασίας αισθητών τινων εισέρχεται εν τη καρδία»(17).

Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος αναφέρει σχετικά: « Και γαρ η καρδία, όταν τινά δέξηται βλάβην, άπαν το σώμα ούτω διατίθησι, καν δύσκρατός γέννηται, τω παντί λυμαίνεται, καν εύκρατος, το παν ονίκνησιν. Αν δε τι των λοιπών διαφθαρή, ταύτης μενούσης υγιούς, ευκόλως κακείνων την λύμην αποτινάσσεται. Ίνα δε και σαφέστερον ο λέγω ποιήσω, τι κλάδων όφελος, ειπέ μοι, χλωρών, όταν ρίζα μαραίνηται; τι δε βλάβος των άνωθεν ξηραθέντων φύλλων; ταύτης ούσης υγιούς;»(18). Σύμφωνα με τον Συμεών τον Νέο Θεολόγο, «Ακηδία και βάρος του σώματος, εξ' οκνηρίας και αμελείας προσγενόμενα τη ψυχή, του συνήθους αφιστώσι κανόνος και σκότωσιν τη διανοία προξενούσι και αθυμίαν ως εντεύθεν δειλίας και βλασφημίας λογισμούς επιπολάζειν εν τη καρδία»(19).

Θεραπεία της καρδιάς

Για τους Εκκλησιαστικούς Πατέρες πρώτο ψυχοθεραπευτικό μέσο για την θεραπεία της καρδιάς αποτελεί η μετάνοια. Η μετάνοια που έχει την μορφή της αυτογνωσίας, της συνειδητοποίησης της ασθένειας. « Μετάνοια αυτοκατάκριτος λογισμός, δυνειδότος καθαρισμός, σωματικής παρακλήσεως διηνεκής ανελπιστία...»(20). Εκτός της μετανοίας θεωρείται αποτελεσματικός ο συντριμμός που οδηγεί και αυτός στην αυτογνωσία κατά τον Νικήτα Στηθάτο (21). Ακολουθούν τα δάκρυα, που ανοίγουν τους οφθαλμούς της ψυχής, και θεωρούνται σημείο ζωής από τον Συμεών το Νέο Θεολόγο, «συνεπόμενον η φύσις έχει από γεννήσεως το πένθος ομού και τα δάκρυα» (22). Επισημαίνεται όμως, « Πολλοί δακρύοντες υπέρ αμαρτιών, επιλαθόμενοι του των δακρύων σκοπού, μανέντες εξετράπησαν»(23). Ακριβώς αυτή η παρατήρηση ομοιάζει με τις ψυαχαναλυτικές παρατηρήσεις για τον χειρισμό του πένθους, που δημιουργείται κατά την περίοδο της ψυχοθεραπείας, ή ανάλυσης. Θεωρητικά, για τους βυζαντινούς το δάκρυ, στρέφει το άτομο στον εαυτό του, να ελέγξει τα βάθη της καρδιάς του.

Κατά τον Διάδοχο Φωτικής, όταν το άτομο αποκτήσει γνώση του εαυτού του, επικρατεί μια ψυχοσωματική θερμότης. Αλλά χρειάζεται πολύ πνευματική εργασία, ώστε αυτή η θέρμη να παραμείνει, διότι εύκολα εξασθενεί. Για τον ίδιο πρέπει η φυσική θέρμη να μετατραπεί σε πνευματική(24). Η πνευματική θερμότης είναι βοήθημα έναντι των λογισμών. «Και τάυτην μόνην εν καρδία σου πόθησον ευρείν και κτήσασθαι, τηρών σου τον νουν αεί αφάνταστον και γυμνόν νοημάτων και λογισμών»(25).

Το πένθος, απαραίτητο για την αναγέννηση του ψυχικού, δεν συντελλείται μόνο στην ψυχή, αλλά και στο σώμα. «Από ταύτης και επί το σώμα και την κατά σώμα διαβαίνει αίσθησιν»(26). Δια την καθαρότητα της καρδιάς συνιστώνται όλες οι ψυχικές και σωματικές ασκήσεις, ώστε να κατευνασθεί το παθητικό μέρος της ψυχής από την κατ' ενέργεια αμαρτία.

Κατά τον Γρηγόριο τον Παλαμά, η ενέργεια της ψυχής είναι στους λογισμούς και η ουσία της ψυχής βρίσκεται στην καρδιά, η εν λογισμοίς ενέργεια του νου με συγκέντρωση και προσευχή καθαίρεται, Αυτό που συνιστάται από τους Πατέρες είναι προσοχή και διαρκής νήψη(27).

Λογική

Η λογική, συνδέεται άμεσα με τους λογισμούς. Τα δύο αυτά παίζουν τον πρωτεύοντα ρόλο στην ασθένεια αλλά και στην υγεία της ψυχής.

Ο Ορειβάσιος τοποθετεί την λογική στον εγκέφαλο και την συνδέει άμεσα με τους λογισμούς (1).

Η ψυχή του ανθρώπου είναι λογική και νοερά. Για τους βυζαντινούς με την λογική και το νου γνωρίζει ο άνθρωπος το Θεό. Η λογική ενέργεια της ψυχής συνδέεται με την νοερά ενέργεια. Συνδέονται αλλά δεν ταυτίζονται. Κατά τον όσιο Θαλάσσιο, ο Θεός δημιούργησε την λογική και την νοερά ουσία, «δεκτικήν του παντός και της εαυτού γνώσεως», την αίσθηση και τα αισθητά «εις χρήσιν αυτής παρήγαγεν»(2).

Ο νους ο λόγος και το πνεύμα είναι ενέργειες της ψυχής, ενέργειες οι οποίες συνδέονται μεταξύ τους. Ο νους είναι ο οφθαλμός της ψυχής, ο λόγος είναι «έμφυτος τω νω, ως αεί συνυπάρχουσα γνώσις»(3). Ο λόγος είναι αυτός που αποκαλύπτει όσα αισθάνεται και βιώνει ο νους. Και ο λόγος συνδέεται με το πνεύμα (4). Το πνεύμα στον άνθρωπο είναι η ορμή του νου «τω ημετέρω λόγω συνδιατεινομένη χρονικώς και διαστημάτων δεομένη των αυτών και εξ ατελούς προϊούσα εις τελείθωσιν»(5). Ο λόγος εκφράζει την εμπειρία του νου.

Εξετάζοντάς κανείς τα Πατερικά κείμενα ως επί το πλείστον, διαπιστώνει, ότι ο λόγος είναι ενωμένος με τον νου, ενώ η λογική συνδέεται με την διάνοια κι είναι το όργανο μέσω του οποίου εκφράζεται ο λόγος. Διαφαίνεται μια διαφορά μεταξύ λόγου και λογικής, και μεταξύ λόγου και διανοίας. « Ίδιον του λογικού, το υποταγήναι τω λόγω»(6). Ο λογικός άνθρωπος πρέπει να υποταγεί στο λόγο, ενώ κατά τον Γρηγόριο το Παλαμά, η διάνοια δεν αποτελεί οφθαλμό της ψυχής αλλά ο νους(7). Η διάνοια καθιστά τα αισθητά και νοερά διανοητάό, «αύτη γάρ και τα αισθητά και τα νοερά επίσης δι' εαυτής ποιεί»(8). Ο νους του ανθρώπου φτάνει σε ανώτερα επίπεδα, και μεταφυσικά, ενώ η διάνοια απλά κάνει κατανοητά όσα βιώνει ο νους του ανθρώπου.

Λογικός άνθρωπος δεν είναι μόνο αυτός που σκέπτεται και δρά με την λογική. Είναι αυτός που μέσω του λόγου και του λογικού ζητά να γνωρίσει το θεό και να

ενωθεί μαζί του, είναι ο άνθρωπος που αναζητά τα ανώτερα πνευματικά στάδια, και στην συνέχεια εκφράζει αυτήν την εσωτερική εμπειρία με το λόγο και την διάνοια(9).

Κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή, : «Νους μέν καθαρός, ορθά βλέπει τα πράγματα. Λόγος δε γεγυμνασμένος, υπ' όψιν άγει τα οραθένται»(10). Κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή ο λόγος είναι το λογιστικόν μέρος της ψυχής. Για τον ίδιο ο λόγος είναι ενδιάθετος κι εσωτερικός. Η εξωτερική σιωπή, δεν συνεπάγεται απουσία εσωτερικού λόγου.

Σύμφωνα με τον όσιο Θαλάσσιο, κι εδώ διαφαίνεται η ομοιότης με την γιουγκιανή θεωρία, χαρακτηριστικό γνώρισμα του λογικού ανθρώπου είναι η ακολουθία του λόγου, και η χαλιναγώγηση των σωματικών επιθυμιών. Ο νους του ανθρώπου, στο πέρας των αιώνων, σαν συλλογικός νους, είναι καλλυμμένος από πάθη. Ο λόγος μη έχοντας να εκφράσει εμπειρίες του νου, ταυτίσθηκε με την διάνοια. Έτσι το λογικό υψώθηκε περισσότερο και κυριαρχεί του νου. Αυτό δημιουργεί γενικά μια ανώμαλη κατάσταση στην πνευματική ζωή του ανθρώπου. Η υπερτοποθέτηση πάνω από όλα του λογικού, πάνω από το νου αποτελεί πηγή εσωτερικών ανωμαλιών(11).

Η διανοητική φαντασία αποτελεί σημείο ασθένειας του ανθρώπου. Χαρακτηριστική είναι η έκφραση του Γρηγορίου Σιναϊτη : «οι κατά φύσιν λογικοί, μόνοι οι διά της καθαρότητος ώφθησαν άγιοι, λόγον γάρ καθαρόν ουδείς των εν λόγω σοφών έσχηκε, το λογικόν άνωθεν δια λογισμών διαφθειράντων»(12).

Ακόμη και θεραπευτικά, ακολουθείται μια διαφορετική προσέγγιση. Ενώ τονίζεται από πολλούς συγγραφεί η εξέταση του βάθους της ψυχής, βάθος ισοδύναμο με την έννοια της βαθυψυχολογίας, απορρίπτεται η λογική ως μέσον ανάλυσης. Η βυζαντινή προσέγγιση, ακολουθεί την χριστιανική παράδοση και φιλοσοφία, και μέσω των εκκλησιαστικών συγγραφέων, προτείνουν την μετάνοια (για την οποία, έχουμε μιλήσει παραπάνω), και την σύντονη άσκηση. Η αυτογνωσία, η γνώση του εσωτερικού εαυτού, δεν επιτυγχάνεται με την λογική, αλλά με την νήψη, την κάθαρση του νου, με την άσκηση και την μετάνοια.(13). Προσπαθώντας να διαφυλάξει το νου καθαρό ο άνθρωπος, γνωρίζει τα εσωτερικά προβλήματα κι ανακαλύπτει τα πάθη που κυριαρχούν μέσα του. Η λογική αποφεύγεται ακόμη και στην κατηγοριοποίηση των ψυχικά ασθενών. Αυτό που συνιστάται από όλους τους συγγραφείς είναι η προσέγγιση του ασθενή με αγάπη. Κι ερμηνεύοντας αυτήν την αγάπη δεν νοείται τίποτα άλλο παρά η αγάπη και το ενδιαφέρον με το οποίο προσεγγίζει κανείς έναν ασθενή σε οξεία φάση της ασθένειάς του. Συνιστάται από

όλους τους συγγραφείς η προσωπική εξατομικευμένη θεραπεία. Σαν θεραπεία, πρέπει η λογική, να είναι υποδεέστερη του νου.

Λογισμοί

Στο λογιστικό μέρος της ψυχής ενεργούν κι έχουν την έδρα τους οι λογισμοί. Οι λογισμοί ερεθίζουν το επιθυμητικό και προσπαθούν να αιχμαλωτίσουν το νου ώστε να συντελεστεί η αμαρτία. Όλα τα αρνητικά, κάθε βλαβερή ενέργεια, ξεκινά από τους λογισμούς. Η προσπάθεια για θεραπεία, ψυχοθεραπεία επικεντρώνεται σ' αυτό το σημείο. Στο λογιστικό, και ιδιαίτερα στους λογισμούς. Πρέπει να εξεταστούν οι λογισμοί και να επικρατήσει ο έλεγχος πάνω τους. Οι λογισμοί, δεν ευθύνονται μόνο για τις ψυχικές ασθένειες αλλά και για τις σωματικές. Για τον Μ. Βασίλειο, με τον υγιή λογισμό ο άνθρωπος, «τα εν τω βυθώ διερευνάται, τα υπέρ γης θηράται, τα εν τω αέρι προκαταλαμβάνει»(1).

Ο λογισμός δεν είναι απλά μια σκέψη, αλλά συμπεριλαμβάνει, εικόνες και παραστάσεις μαζί με τις οποίες υπάρχουν κάθε φορά οι σκέψεις. Η εικόνα μαζί με σκέψη αποτελεί τον λογισμό. Η παθολογική σκέψη χρησιμοποιεί ό,τι φέρνουν οι αισθήσεις στον νου, ή επιστρατεύουν την φαντασία και την μνήμη και προσβάλλουν το άνθρωπο στο σύνολό του. Η φαντασία παίζει το σπουδαιότερο ρόλο στον σχηματισμό της εικόνας και ενός λογισμού. Κατά τον Ευσέβιο Καισαρείας, Αποστραφέντος δε, μηκέτι φωτιχομένη σκοτούται η ψυχή, μηδέν ενεργούντων των ένδον οφθαλμών, αίτινες διανοίας εισί λογισμοί»(2). Σύμφωνα με τον Νικόλαο Καβάσιλα, «ως αν της φαντασίας δια των οφθαλμών εναργέστερον ημίν τυπουμένης, εκείνω δε μη δώ τη λήθη χώραν, μηδ' εάση προς άλλο τι τρέψαι τον λογισμόν»(3).

Όλα τα πράγματα έχουν τους λόγους τους με τους οποίους επικοινωνούν στον άνθρωπο. Η Αγία Γραφή, σύμφωνα με τον Άγιο Γρηγόριο το Σιναίτη, ονομάζει λογισμούς κι αυτούς τους λόγους των πραγμάτων(4). Οι λόγοι των πραγμάτων λέγονται και νοήματα κι αντιστρόφως. Ο Δίδυμος ο Αλεξανδρεύς θεωρεί: «Νόημα εστιν το ενέργημα του νου, ούπερ σύμβολον εστιν η φωνή»(5).

Ο άγιος Μάξιμος διαιρεί τους λογισμούς, σε απλούς και σύνθετους. Απλοί λογισμοί ονομάζει τους απαθείς, δηλαδή αυτούς που δεν συνδέονται με κάποιο πάθος. Σύνθετοι, είναι οι εμπαθείς λογισμοί « εκ πάθους και νοήματος συγκείμενου»(6).Η μνήμη ενός πράγματος εμπλεκόμενη με το πάθος κάνει το λογισμό εμπαθή ή σύνθετο. Ο άγιος Μάξιμος, αναλύει τις έννοιες του πράγματος, του νοήματος και του πάθους. Αναφέρει ότι πράγμα είναι ο χρυσός ο ανήρ, η γυνή κ.λ.π. Νόημα είναι η ψιλή μνήμη αυτών των παραδειγμάτων. Πάθος είναι «φιλία άλογος ή

μίσος άκριτον τινός των προειρημένων». Εμπαθές νόημα είναι ο σύνθετος λογισμός αποτελούμενος από πάθος και νόημα. Πρέπει να χωρισθεί το πάθος από το νόημα ώστε ο λογισμός να γίνει, να παραμείνει απλός(7). Για τον ίδιο, οι εμπαθείς λογισμοί δρουν με δύο τρόπους. Ερεθίζουν το επιθυμητικό της ψυχής ή ταράσσουν το θυμικό και το λογιστικό(8).

Σύμφωνα με τον Ευάγριο υπάρχουν λογισμοί που τέμνουν και λογισμοί που τέμνονται. Οι πονηροί λογισμοί τέμνουν τους αγαθούς αλλά κι οι πονηροί τέμνονται από τους αγαθούς(9).

Ο Δίδυμος ο Αλεξανδρεύς τονίζει: «επεί των διαλογισμών σου ουδείς όμοιός εστίν». Ο ίδιος διευκρινίζει: « Διαλογισμοί κυρίως λέγονται οι λογισμοί οι περί των καθέκαστα. Ώσπερ ομιλία εστιν ψυχής το διαλογίζεσθαι και ουκ εστιν εν προφορά άμα πολλά ειπείν, ούτω και οι λογισμοί οι των καθέκαστα διαλογισμοί λέγονταυ»(10). Ο ίδιος περιγράφει κι ακραία κατάσταση «ουν ο υποκριτής ταύτα σπουδάζη, του λογισμού δε αυτού διεστραμμένου τυγχάνοντός, τον αδελφόν σφάττει, ασύμφωνον την διάνοιαν τοις έξωθεν έχων»(11). Κατά τον Τίτο, Επίσκοπο Βόστρων, «...ο δε λογισμός χωρίζει τω σκοπώ τα παραπλησίως γινόμενα»(12). Ο ίδιος διευκρινίζει: «ει μεν γαρ, μη διαγιγνώσκουσα την ποιότητα της επιθυμίας, επί την πράξιν αλογίστως εχώρει η ψυχή, διισχυρίσαιτ' άντις, ως εκ του αλογίστου μέρους φέρεται τα παραλόγως πραττόμενα, ει δε πολλάκις αυτός ο λογισμός πή μεν αιρείται, ως υποκατακλινόμενος εκών αγωγή φαύλη, την επιθυμίαν, πη δε παραιτείται πάλιν, όταν ο φόβος αυτόν οστισούν αναστείλη, ή επιθυμία γουν αρετής ανθελκούσης προς εαυτήν, δήλον, ως ο λογισμός εστιν ο μόνος οικειούμενος τα καλώς τέ και ως ετέρως πραττόμενα»(13). Σύμφωνα με τον Ιωάννη Χρυσόστομο, « και ούτε θύρα, ούτε μοχλός, αλλά πάσιν ανέωκται τοις ψυχοφθόροις και αισχροίς λογισμοίς» και «από της απογνώσεως λογισμόν όντα μόλυβδον βαρύτερον επιτίθησιν»(14). Ο Αββάς Ησαίας συνδέει την λειτουργία των λογισμών με την ταυτόγχρονη λήθη (που μας θυμίζει έντονα την λειτουργία της απώθησης), με αποτέλεσμα την κατάλυση όλου του ψυχικού οργάνου(15).

Αίτια των λογισμών

« Η διαιρεθείσα ενοειδής διά της παραβάσεως του ανθρώπου απλή μνήμη», είναι η αρχή κι αιτία των λογισμών για τον άγιο Γρηγόριο το Σιναίτη(16), η μνήμη που συνοδεύεται με πάθος, που δεν είναι απλή. Για τον όσιο Θαλάσσιο, τα αίτια είναι τρία. Η αίσθηση, μνήμη, από την οποία προέρχονται και τα χειρότερα είδη λογισμών, και η κράση του σώματος(17) [την κράση ως αιτιολογικό παράγοντα το συναντούμε

και στον Ορειβάσιο(18)]. Ο Ησύχιος ο Πρεσβύτερος θεωρεί ότι «πας λογισμός δια φαντασίας αισθητών τινών εισέρχεται εν τη καρδία» (19).

Για τον Ισαάκ τον Σύρο η κίνηση των λογισμών στον άνθρωπο γίνεται από τέσσερα αίτια. Πρώτον, από το φυσικό θέλημα της σαρκός,, δεύτερον από την φαντασία των αισθήσεων των πραγμάτων του κόσμου μέσω των οποίων ακούει και βλέπει ο άνθρωπος, τρίτον, από τις προλήψεις και την έκκληση της ψυχής που έχει κατά νουν, και τέταρτον από προσβολές των δαιμόνων που μας πολεμούν σε όλα τα πάθη. Θεωρεί ότι είναι αδύνατο ζωντανός άνθρωπος να μην έχει λογισμούς (20).

Οι λογισμοί αποτελούν τους πρόδρομους των παθών. Προηγείται ο λογισμός και μετά η διάπραξη της αμαρτίας.(21). Ο Θεόδωρος ο Ασκητής περιγράφει: «...πρότερον μεν γαρ ο λογισμός άρχεται δια του παθητικού μέρους τον νουν σκοτίζειν, είτα νεύει η ψυχή προς την ηδονήν μη αντέχουσα της πάλης. Και λοιπόν συγκατάθεσις λέγηται, ήτις ως είρηται, αμαρτία εστί. Χρονίζουσα δε κινεί το λεγόμενο πάθος»(22). Για τον Μάρκο τον Ασκητή, «όπου εικόνες λογισμού, εκεί συγκατάθεσις γέγονε. Κίνημα γαρ εστιν ανείδωλον, αναίτιος προσβολή»(23) και «η ανισότης των λογισμών, τας των ιδικών μεταβολάς επιφέρει»(24).

Αιτία των πραγμάτων είναι η ακοή κι η όραση, ενώ των λογισμών αιτία η συνήθεια κι οι δαίμονες (25) [το θέμα της συνήθειας αναλύεται κι από τον Ορειβάσιο ως βασικό αιτιολογικό παράγοντα της ψυχικής νόσου, αλλά και της εξέλιξης των λογισμών σε πάθος (26)]. Από το πάθος της φιλαυτίας, το οποίο είναι το βασικότερο πάθος, γεννώνται οι « τρεις γενικώτατοι της επιθυμίας λογισμοί» κατά τον όσιο Θαλάσσιο(27). Η καρδιά του ανθρώπου όταν ρέπει προς την ηδυπάθεια, γίνεται αφορμή κακών λογισμών, « Καρδίας ηδυπαθούσης, λογισμοί και λόγοι λοιμοί αναφύονται»(28).

Υπάρχουν εκούσιοι κι ακούσιοι λογισμοί. Οι εκούσιοι λογισμοί αναφύονται από το αυτεξούσιο θέλημα, ενώ οι ακούσιοι από την ήδη διαπραχθείσα αμαρτία. Οι εκούσιοι λογισμοί αποτελούν αίτια των ακουσίων(29). Η αιτία των λογισμών είναι τα πάθη και αίτια των παθών είναι οι πράξεις κάθε αμαρτίας(30).

Οι λογισμοί μπλοκάρουν τον νού, και οδηγούν στην κατ' ενέργεια ή στην κατά διάνοια διάπραξη της αμαρτίας. Η επαναλαμβανόμενη αμαρτία με την σειρά της θα γίνει συνήθεια, συνήθεια του ψυχοσωματικού οργανισμού, και θα οδηγήσει στο πάθος. Το πάθος με την σειρά του θα φέρει κι άλλους λογισμούς, και δημιουργείται ένας φαύλος κύκλος.

Λογισμοί προέρχονται κι από την ύλη των πραγμάτων. Η ύλη των πραγμάτων γεννά απλούς λογισμούς (31). Κατά τον άγιο Γρηγόριο Σιναίτη, η ύλη δεν είναι κακή, αλλά κακή είναι η εντός των ανθρώπων αισχρή επιθυμία, τα υπάρχοντα εσωτερικά πάθη, κι η προσβολή εκ μέρους των δαιμόνων. Από τον ίδιο τον άνθρωπο εξαρτάται σε τι κίνηση θα εμπλακεί η διάνοια (32).

Οι λογισμοί είναι ανάλογοι κι όσοι τα πάθη. Ο άγιος Κασσιανός ο Ρωμαίος διαιρεί τους λογισμούς σε οκτώ. Οι λογισμοί της κακίας είναι: « της γαστριμαργίας, και πορνείας, φιλαργυρίας, οργής λύπης, ακηδίας, κενοδοξίας και υπερηφανίας»(33). Όσον αφορά την υπερηφάνια ως βασικό αίτιο των λογισμών, τονίζει: « και καθάπερ νόσος λοιμική και φθοροποιός, ουχ εν μέλος του σώματος, αλλ' όλον διαφθείρει, ούτως η υπερηφανία, ου μέρος της ψυχής, αλλά πάσαν αυτήν διαφθείρευ»(34).

Για τον όσιο Θαλάσσιο, υπάρχουν τρεις βασικοί λογισμοί, ήτοι της γαστριμαργίας, της κενοδοξίας και της φιλαργυρίας35. Αυτούς τους λογισμούς, τους ακολουθούν όλοι οι εμπαθείς λογισμοί. Οι τρεις βασικοί λογισμοί, ανταποκρίνονται και στα τρία γενικά πάθη, της φιληδονίας, της φιλοδοξίας, και της φιλαργυρίας(36).

Ο Μάξιμος ο Ομολογητής θεωρεί ότι οι λογισμοί που εκτυλλίσσονται από τα πάθη, πολεμούν τον νου, ώστε να συγκαταθέσει προς την αμαρτία. Όταν ηττηθεί ο νους, « άγουσιν εις την κατά διάνοιαν αμαρτίαν και, ταύτης αποτελεσθείσης, φέρουσιν αυτόν λοιπόν αιχμάλωτον εις την πράξιν»(37). Η αμαρτία είναι αυτή που χρονίζουσα θα φέρει τις ανωμαλίες στον πνευματικό οργανισμό(38). Ο Κύριλλος Ιεροσολύμων αναφέρει σχετικά με την αμαρτία, «καίει γαρ η αμαρτία τα νεύρα της ψυχής υποτέμνεται και συντρίβει τα νοητά της διανοίας οστέα, και σκοτοί το φωτεινόν της καρδίας»(39).

Ο λογισμός, εισερχόμενος στο λογιστικό της ψυχής έχει σκοπό να προκαλέσει εμπλοκή στον νού. Προς αυτόν τον σκοπό επιδιώκει να προκαλέσει την ηδονή του πάθους στην ψυχή. Αυτό το στάδιο ονομάζουν οι Πατέρες της Εκκλησίας πειρασμό (40). «Η προτεινόμενη εμπαθής ηδονή προσελκύει την προσοχήν του νοός»(41). Αν ο άνθρωπος δεν αποκόψει τον νου από την ηδονή, εμφανίζεται η συμπάθεια, η ευνοική προς αυτήν συνομιλία , ακολουθεί ο συνδυασμός και φθάνει στην συγκατάθεση(42). Η αυξανόμενη ηδονή αιχμαλωτίζει τον νου και την θέληση. Έτσι ο άνθρωπος καθίσταται ανίσχυρος στην αντίσταση. Στην συνέχεια θα πραγματοποιηθεί η αμαρτία. Η επανάληψη έχει ως αποτέλεσμα να δημιουργείται το πάθος κι όλες οι φυσικές δυνάμεις του ανθρώπου να εργάζονται για αυτό. Αποφασιστικής σημασίας αποτελεί η ύπαρξη κι η παράταση της ηδονής(43). Οι Πατέρες της εκκλησίας

συνιστούν την νέκρωση της ηδονής, ή καλύτερα την μεταμόρφωσή της, ώστε να μην αιχμαλωτίζει το νου του ανθρώπου.είναι ξεκάθαρη η ομοιότης με την αρχή της ηδονής του Freud, και για τους πατέρες της Εκκλησίας η ηδονή, αντιπαρέρχεται την αρχή της πραγματικότητας. Ο αββάς Δωρόθεος θεωρεί ότι όταν προβάλλουν οι εμπαθείς λογισμοί, τότε είναι κι εμφάνιση των παθών(44). Οι εμπαθείς λογισμοί θολώνουν και προκαλούν σύγχυση στο νού, και τον φέρνουν « βία και μη βουλόμενον εις την κατ' ενέργειαν αμαρτίαν» (45).

Όταν κρατάει κανείς μέσα του τους λογισμούς και τους επεξεργάζεται, αναπτύσσει παράλληλα και την ηδονή, κι έρχεται με αυτό τον τρόπο ο νους στην συγκατάθεση και στην πράξη. « Ώσπερ τα ωά των ορνίθων εν κόπρω θαλπόμενα ζωογονούνται, ούτω κι οι λογισμοί μη φανερούμενοι, ζωογονούνται και εις έργα προβαίνουσι» (46). Κατά τον Μ. Βασίλειο: « παυσάσθωσαν ουν μυθικών πλασμάτων, εν τη ασθενεία των οικείων λογισμών την ακατάληπτον διανοίας και άφατον παντελώς ανθρωπίνη φωνή δύναμιν εκμετρούντες»(47).

Αποτελέσματα των Λογισμών

Ο λογισμός όταν χρονίζει και δεν καταπολεμείται, αλλά πραγματοποιείται, τότε ενδυναμώνει το πάθος και ισχυροποιείται (48). Ο Μ. Βασίλειος τονίζει: « τι τούτου χαλεπώτερον, όταν άνθρωπος υπό του πάθους κρατηθή, όταν ο θυμός τον λογισμόν παρωσάμενος, αυτός την δυναστείαν ψυχής παραλάβη;»(49).

Οι λογισμοί δημιουργούν προβλήματα στις διαπροσωπικές σχέσεις, συντρίβοντας τον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου: « ...μένομεν όλον τον χρόνον ημών σηπόμενοι εκ των λογισμών ημών κατ' αλλήλων και συντρίβοντες εαυτούς...»(50). Ο λογισμός που χρονίζει, καθιστά τον άνθρωπο δούλο της προσπάθειάς. « Λογισμός εγχρονίζων, δηλοί την του ανθρώπου προσπάθειαν»(51). Η προσπάθεια είναι η κίνηση του ανθρώπου μόνο προς τα αισθητά, με αιχμάλωτο και θολωμένο νου. Με τον χρόνιο χωρίς καταπολέμηση λογισμό, ο άνθρωπος καθίσταται ακρατής, « ουκ έστιν εγκρατής ο λογισμοίς τρεφόμενος»(52).

Οι λογισμοί έχουν ως αποτέλεσμα τον ερεθισμό του επιθυμητικού, ταράσσουν το θυμικό και το λογιστικό, « και εκ τούτου συμβαίνει το νού οφθαλμιάσαι προς την πνευματικήν θεωρίαν και την της προσευχής εκδημίαν»(53). Σύμφωνα με την άποψη του Νικήτα Στηθάτου54, όποιος βιώνει την συνεχή ενέργεια των λογισμών, και φλέγονται τα υπογάστρια της σαρκός, φανερώνει ότι βρίσκεται μακριά από την ευωδία του Πνεύματος. Σύμφωνα με τον Αστέριο το Σοφιστή, «ούτως εν τη ψυχή

αρχή μοιχείας και πορνείας και αμαρτίας ο των λογισμών της διανοίας βορβορώδης τάραχος»(55).

Οι λογισμοί έχουν σαν αποτέλεσμα το άγχος, την ανασφάλεια, τις σωματικές ανωμαλίες. Ένας λογισμός μπορεί να είναι η αιτία της αϋπνίας. Ο λογισμός ταράσσει τον άνθρωπο « έρχεται ο λογισμός και ταράσσει με...»(56). Ο Νικόλαος Καβάσιλας αναφέρει: « προς γαρ τους τότε κατέχοντας λογισμούς διατιθέμεθα, και τοιαύτα πάθη οία δραν εκείνοι δύναται»(57).

Η περιπλοκότης των λογισμών οδηγεί και σε πιο βαριές μορφές όπως η μανία, σύμφωνα με τον Αββά Ζωσιμά (58).

Θεραπεία των λογισμών

« Άρχε των εν σοι λογισμών, ίνα γένη άρχων των όντων πάντων»(59).

Ο Ιωάννης Χρυσόστομος τονίζει: ει δε ένθα το σώμα θεραπεύειν δεί, τοσαύτης ημίν ακριβείας χρεία, πολλώ μάλλον όταν ψυχής επιμελώμεθα και λογισμούς θεραπεύωμεν, πάντα διερευνάσθαι και σκοπείν αναγκαίον μετά ακριβείας απάσης»(60). Ο Μακάριος ο Αιγύπτιος τονίζει: « ...ο γαρ νους, αντίπαλός εστι και έχει ισόρροπον δύναμιν προς την αμαρτίαν του αντιλέγειν και εναντιούσθαι λογισμοίς»(61),διευκρινίζοντάς: «όατν ημείς λέγομεν αντίπαλον είναι τον νουν ισόρροπον, και η τοιαύτη ψυχή επιζητούσα τυγχάνει βοηθείας και αντιλήψεως». «Εν τοις έσω λογισμοίς αγώνα και πόλεμον ποιείν οφείλουσιν»(62). Σύμφωνα με τον Αββά Ησαία, « εάν ερωτάς περί των λογισμών σου, μη μετά το ποιήσαι ερωτήσης, αλλ' ειπέ ο πολεμεί σε επί του παρόντος...είτε περί ασθενείας ψυχής ή παθών σωματικών έτι καταφερόντων σε εις αυτά, μη ερωτήσης περί αυτών ως μήπω αυτά πράξας, αλλ' ερώτησον περί της πληγής λέγων, ότι ήδη επλήγην, ίνα θεραπευθής προς την πληγήν»(63).

Διακρίνεται η πρόληψη και η θεραπεία από τους λογισμούς.

Η προληπτική αγωγή έγκειται στην προσπάθεια, συνειδητή, να μην εισχωρήσει στο νου ο λογισμός. Οι Πατέρες της Εκκλησίας συνιστούν την νήψη, την προσοχή, την ησυχία και ην αποκοπή των κακών λογισμών (64).

Η νήψη ονομάζεται και φυλακή των λογισμών. Διαφέρει από την τήρηση του νού, η οποία είναι υψηλοτέρα από την φυλακή των λογισμών (65). Ο λογισμός είναι αυτό που λειτουργεί στη διάνοια του ανθρώπου. Η καθαρότης των λογισμών είναι απαραίτητη για την καθαρότητα και την διαύγεια του νου. Στην καθαρότητα, στην προσπάθεια έναντι των εμπαθών λογισμών είναι απαραίτητο να προσέχουμε τους διαλογισμούς τις ενθυμήσεις και τις έννοιες (66). Η κάθαρση, κι πνευματική διαύγεια

έρχεται με την αποθήκευση στην μνήμη των καλών λογισμών και την συνειδητή διαγραφή των εμπαθών(67). Στην Ορθόδοξη διδασκαλία η νήψη, η φυλακή των λογισμών, καλείται ησυχία. αποτελεί ησυχία από τους εσωτερικούς ερεθισμούς, τους λογισμούς. Κατά τον άγιο Ιωάννη τον Σιναΐτη, η ησυχία του σώματος είναι επιστήμη και κατάσταση των ηθών και των αισθήσεων, αλλά η ησυχία της ψυχής είναι «λογισμών επιστήμη και ασσύλητος έννοια. Σύμμαχος της ησυχίας είναι « ανδρείός τις και απότομος λογισμός, εν θύρα καρδίας ανυστάκτως ιστάμενος, και τους προσερχόμενους λογισμούς ή κτείνων ή αποσειόμενος»(68).

Εκτός από την νήψη και από την νοερά ησυχία, ένας άλλος προληπτικός τρόπος είναι η αποφυγή των αιτίων που προκαλούν τους λογισμούς. Ο Μάξιμος ο Ομολογητής θεωρεί ότι οι εμπαθείς λογισμοί ταράσσουν το θυμικό και το λογιστικό, ενώ ερεθίζουν το επιθυμητικό. Συμβουλεύει να προσέχει κανείς τους λογισμούς και να προσπαθεί να γνωρίζει, να συνειδητοποιεί τις αιτίες τους(69).

Άλλο τρόπο εναντίων των λογισμών, έχουμε με την περικοπή της ηδυπαθείας, αφού σκοπός των λογισμών είναι η έξαψη της ηδονής κι η προσέλκυση μέσω αυτής του νου. Μαζί με την ηδυπάθεια της καρδιάς, χρειάζεται κι η περικοπή της σωματικής ηδυπάθειας(70).

Μόνο όταν ο άνθρωπος έχει σαν αρχή την συνεχή τήρηση του νου, την προσοχή των πραγμάτων, την προσοχή σε πρόσωπα κι αντικείμενα, τότε μόνο μπορεί να γνωρίσει που πως και γιατί έχει ένα πάθος(71).

Σύμφωνα με τον όσιο Θαλάσσιο(72) και άλλους Πατέρες, χρειάζεται ο φόβος του Θεού, ώστε να μην υπάρχει σύγχυση των λογισμών. Όλοι οι Πατέρες της Εκκλησίας χρησιμοποιούν αυτό το φόβο, σαν υπερεγωτική λειτουργία. Χωρίς την ύπαρξη ενός αυστηρού υπερεγώ-φόβου, ο άνθρωπος χάνεται μέσα σε λογισμούς.

Για την ορθόδοξη παράδοση, ο κόπος κι η ασκητική ζωή, συντελλούν στην καταπολέμηση αλλά και στην πρόληψη των λογισμών(73). Δεν είναι λίγοι οι συγγραφείς οι οποίοι συνιστούν εξουθένωση ψυχής και θλίψη σώματος, όχι κάποιες φορές, αλλά «εν παντί καιρώ και τόπω και πράγματι»(74).

Θεραπευτικά, έναντι των λογισμών το πρώτο πράγμα που συνιστάται είναι η αποφυγή της ταραχής. Κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή, « φέρε γενναίως τα κύματα των λογισμών και μάλιστα των της λύπης και ακηδίας»(75). Δεν θεωρείται κακό η δημιουργία του εμπαθούς λογισμού. Καταστρεπτικό είναι η μη καταπολέμηση του, η μόνιμη εγκατάστασή του κι η συνεχής δράση του.

Συνήθως το πνευματικό επίπεδο του ανθρώπου, είναι αποφασιστικής σημασίας για την συνειδητοποίηση και καταπολέμηση ενός λογισμού

Θεραπευτικά, συνιστάται η αποκοπή κι η περιφρόνηση των εμπαθών λογισμών από τους αρχάριους σε πνευματικά θέματα ανθρώπους. Σε διάλογο με τον λογισμό, χωρίς καταστροφικές συνέπειες, μπορεί να εισέλθουν οι άνθρωποι ανώτερου πνευματικού επιπέδου. Κι αυτό, διότι αν ο νους αρχίσει τον εσωτερικό διάλογο με τον λογισμό, χωρίς τα πνευματικά εφόδια, τότε συγκαταβατεί στην εξέλιξή του, θα αρχίσει η διάσπαση του νου, θα επέλθει η ταραχή. Η όλη προσοχή και προσπάθεια θα επιγκεντρωθεί στην άρνηση της συγκατάβασης στην προσπάθεια στην διάπραξης των επιταγών του λογισμού(76). Η μετατόπιση του χρόνου ικανοποιήσεως του λογισμού βοηθά στην απαλλαγή από αυτόν(77).

Προσπάθεια θα επικεντρωθεί και στο να μην γίνουν χρόνιοι οι λογισμοί. Ο άγιος Μάξιμος θεωρεί ότι όλη η προσπάθεια θα επικεντρωθεί στο να μη κινήσει ο λογισμός το πάθος και να μη γίνει ο εμπαθής λογισμός συγκατάθεση. « Οι αμφότεροι τρόποι ουκ εώσι χρονίσαι τους λογισμούς»(78). Επίσης δεν πρέπει να αφήνεται να γίνει η μετατροπή του απλού λογισμού σε σύνθετου, κι αν συμβεί, τότε πρέπει να προσπαθήσει κανείς να μετατρέψει τον σύνθετο σε απλό. Ο σύνθετος λογισμός αποτελείται από πάθος και νόημα. Η συγκράτηση, η πνευματική εργασία, η πνευματική αγάπη, η εγκράτεια, βοηθά στο χωρισμό του πάθους από το νόημα και την μετατροπή του λογισμού σε απλού (79). Συνεχίζοντάς ο Μάξιμος ο Ομολογητής θεωρεί ότι πρέπει να απαλλαγόμεθα όχι μόνο από τα σωματικά πάθη αλλά κι από τα ψυχικά, από των κατά την ψυχήν εμπαθών λογισμών (80).

Ιδιαίτερα αποτελεσματικός ως τρόπος εξουδετέρωσης των λογισμών θεωρείται η εξαγόρευσή τους. «Και οι πονηροί λογισμοί, δια της αρίστης ομολογίας και εξαγορεύσεως φανερωθέντες, σπουδάζουσι φεύγειν από του ανθρώπου»(81). Οι ορθόδοξοι, οι βυζαντινοί θεωρούν ότι αυτή η εξαγόρευση γίνεται σε κάποιο πνευματικό. Αναφέρεται μάλιστα: « ο γάρ σιωπών ειπείν αυτού τους λογισμούς, μένει αθεράπευτος»(82).

Μια διαφορετική προσέγγιση, είναι η δημιουργία καλών λογισμών. Η τακτική αυτή, είναι η καλύτερη σε όποιον βρίσκεται σε πρώιμα στάδια πνευματικής ζωής, «Σπουδάσατε γεωργείν καλούς λογισμούς, ίνα αυτούς εύρητε εκεί»(83) αυτή όμως η τακτική, δεν εφαρμόζετε αποκλειστικά στους λογισμούς, αλλά σαν στάση ζωής έναντι σε κάθε δυσκολία, σε κάθε ανωμαλία.

Πάθη

Το πάθος στην βυζαντινή πραγματολογία, αποτελεί τον σημαίνοντα όρο της εσωτερικής ασθένειας. « Πάθος δε κυρίως λέγουσι τω χρόνω μακρώ εμπαθώς τη ψυχή εμφωλεύον»(1). Η επαναλαμβανόμενη αμαρτία, δηλαδή η παράχρηση των ψυχικών δυνάμεων, η οποία δημιουργεί το δικό της στίγμα στην ψυχή, γίνεται πάθος. Πάθος είναι το « επί ψυχήν κινούμενος», ενώ η αμαρτία σαν πράξη είναι « η επί το σώμα θεωρούμενη»(2).Ο Κλήμης Αλεξανδρείας τονίζει: «το γαρ πάθος ου φύσις, παραχαράττειν δε, ου μετακοσμείν το πάθος οίωθεν την πλάσιν...»(3).

Αυτός που υφίσταται τα πάθος κατά τον Γρηγόριο Παλαμά, μισεί την ψυχή του, και υφίσταται πάθος όπως ο μανιακός « ανεπαισθήτως λυμαίνεται και αθλιώτατα διασπαράττει την έμφυτον εαυτού καλλονήν»(4). Τα πάθη αποτελούν παρά φύση κατάσταση. Αποτελούν διεστραμμένες ενέργειες της ψυχής Ο Μάξιμος ο Ομολογητής αναφέρει: « πάθος εστί ψεκτόν, κίνησις ψυχής παρά φύσιν»(5). Ο ίδιος εξηγώντας ποια είναι η παρά φύση κίνηση ης ψυχής λέγει ότι « ή επί φιλίαν άλογον, ή επί μίσος άκριτον ή τινός ή δια τι των αισθητών»(6). Σε άλλο σημείο γράφει ο ίδιος ότι η κακία είναι εσφαλμένη κρίση των νοημάτων, στην οποία ακολουθεί και η παράχρηση των πραγμάτων(7). Γενικά αυτός που αποβλέπει μόνο στην ηδονή, «εσφάλη περί την κρίσιν, το μη καλόν, καλόν ηγησάμενος»(8).

Κατά τον Ευσέβιο Καισαρείας, «Εξ ασθενείας γάρ άπαν αμάρτημα γίνεται, προς το πάθος αεί της ψυχής ενδούσης»(9).

Όσον αφορά την τοποθέτηση των παθών, στο λογιστικό μέρος της ψυχής κυριαρχεί η υπερηφάνεια, στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής τα σαρκικά κυρίως παραπτώματα και στο θυμικό τα πάθη του μίσους, της οργής, της μνησικακίας.

Ο Μάξιμος ο Ομολογητής, ασχολήθηκε τόσο με την κατά φύσιν όσο και την παρά φύσιν ζωή- κίνηση της ψυχής και τις αναλύει. Οι φυσικές δυνάμεις της ψυχής για τον Μάξιμο, είναι ο λόγος, η επιθυμία και ο θυμός [για τον Ορειβάσιο οι φυσικές δυνάμεις της ψυχής είναι ο λόγος κι η μνήμη(10)]. Η κατά φύσιν χρήση των δυνάμεων αυτών για τον ίδιο, οδηγεί προς τον Θεό, οδηγεί στην καλύτερη γνώση των πάντων, οδηγεί σε ανώτερα πνευματικά και διανοητικά μονοπάτια. Αποτέλεσμα της κατά φύσιν κίνησης είναι η αγάπη(11). Αντίθετα, όταν ο άνθρωπος χρησιμοποιεί αυτές τις τρεις δυνάμεις της ψυχής παρά φύσιν, τότε το αποτέλεσμα του λόγου είναι η άγνοια, της επιθυμίας η φιλαυτία και του θυμού η τυραννία (12).

Ο Μάξιμος ο Ομολογητής αναλύει την έννοια της παράχρησης. Της λογιστικής δυνάμεως η παράχρηση είναι η αγνωσία και η αφροσύνη. Της θυμοειδούς και επιθυμητικής το μίσος και η ακολασία. Αντίθετα η χρήση των δυνάμεων αυτών είναι η γνώση και η φρόνηση, η αγάπη κι η σωφροσύνη(13). Ό,τι είναι φυσικό δεν είναι κακό, το κακό, υπάρχει με την διαστρέβλωση των φυσικών δυνάμεων από τον άνθρωπο.

Η παράχρηση των δυνάμεων της ψυχής είναι αμαρτία, ασθένεια.(14). Ο αββάς Δωρόθεος σημειώνει « πρώτον γαρ συγχείται η ψυχήν, και ούτως αποτελεί την αμαρτίαν» (15). Η ακαθαρσία της ψυχής είναι το «μη ενεργείν κατά φύσιν» κατάσταση από την οποία γεννώνται στον νου οι εμπαθείς λογισμοί. Η φυσική κατάσταση της ψυχής του ανθρώπου, που είναι κατ' εξοχήν υγεία, φαίνεται από το ότι, όταν προσβάλλονται- ερεθίζονται, οι παθητικές δυνάμεις της ψυχής, ο θυμός και η επιθυμία, διαμένουν απαθείς(16). Η ψυχή του ανθρώπου είναι ενιαία και πολυδύναμη. Όταν αρρωστήσει μια δύναμη της ψυχής, αμέσως αρρωσταίνουν και οι υπόλοιπες δυνάμεις(17), άποψη που την συναντούμε και στον Ορειβάσιο (18).

Ο Γρηγόριος Ο Παλαμάς θεωρεί ότι όπως η παράχρηση της γνώσεως των όντων δημιουργεί την «μεμωραμένην σοφίαν», έτσι κι η παράχρηση των δυνάμεων της ψυχής είναι « η τα των παθών αποτρόπαια φύουσα»(19).

Τα πάθη όπως είδαμε, είναι η παρά φύσιν κίνηση της ψυχής. Μεταστροφή του παθητικού και λογιστικού μέρους της ψυχής. Όταν ο άνθρωπος θεραπευθεί εσωτερικά δεν σημαίνει ότι χάνει τις παθητικές δυνάμεις της ψυχής. Αλλάζουν πορεία. Πορεύονται προς την γνώση, πορεύονται μια άνωθεν πορεία. Υπάρχουν «πάθη μακάρια και κοιναί ενέργειαι ψυχής και σώματος». Είναι ενέργειες πνευματικές, οι οποίες δεν προχωρούν από το σώμα στο νου, αλλά από το νου στο σώμα(20). Για αυτό όταν μιλάμε για θεραπεία, δεν εννοείται η νέκρωση των παθών, αλλά η μεταστροφή τους, εννοείται η κάθαρση του παθητικού και του λογιστικού μέρους της ψυχής.

Τα πάθη, είναι το σημείο όπου διαφαίνεται η ψυχοσωματική συμφυία. Τα πάθη του σώματος, είναι διεστραμμένες ενέργειες της ψυχής. Τα πάθη κινούνται δια των αισθήσεων(21). Για το Θεόδωρο Μετοχίτη, η ζωή στα πλαίσια των αισθήσεων είναι ίδιον ψυχοπαθολογίας Θεωρεί ότι οι άνθρωποι αυτοί ζουν, χωρίς να γνωρίζουν τίποτα για τις πολλές και καλές πλευρές της ψυχής τους κι αδιαφορούν τόσο για τον εαυτό τους όσο και για την φύση. Αναφέρει χαρακτηριστικά «έθαψαν βαθειά μέσα στη γη το πατρικό τους πλούτο, που είναι τόσο μεγάλος, ...και καταδίκασαν τον

εαυτό τους σε μια φτώχεια που οι ίδιοι προκάλεσαν....αμαύρωσαν την ατμόσφαιρα των λογισμών και της διάνοιας τους και βυθίστηκαν στο σκοτάδι. Ύστερα ύψωσαν γύρω τους ένα τείχος, για να μη μπορεί να περάσει καμία ακτίδα γνώσης και θεωρίας, κι έτσι δεν καταλαβαίνουν τίποτα για τον εαυτό τους και τα άλλα πράγματα ούτε αισθάνονται τι βλέπουν. ...ούτε χρησιμοποιούν τον νου τους, που τον έχουν κρύψει βαθειά στη σάρκα τους. Μόνο το σώμα σαλεύει που το κυβερνούν αισθήσεις ανεξέλεγκτες και δίχως λογική»(22). Για τον ίδιο τα πάντα στρέφονται γύρω από το νου και το λόγο, ενώ η αίσθηση θεωρεί ότι πρέπει να χρησιμοποιείται σαν να είναι το πιο ασήμαντο μέρος του συνόλου και μόνο για να σταματήσουμε την έντονη κι επίπονη δραστηριότητα της σκέψης(23). Η σωματική ασθένεια συνεπάγεται και παρά φύσιν κίνηση της ψυχής, οπότε έχουμε και αρρώστια ή νέκρωση της ψυχής.

Κατά τον Ψελλό, τα πάθη δεν πρέπει να κρίνονται σύμφωνα με τις εξωτερικές αιτίες που τα προκαλούν, αλλά ανάγοντάς τα στην ψυχή του ανθρώπου, του υποκειμένου που τα υφίσταται. «Ένα ορισμένο επεισόδιο προκαλεί διαφορετικό πόνο σ' ένα Σκύθη και διαφορετικό σ΄έναν φιλεύσπλαχνο άνθρωπο»(24).

Κατά τον Λεόντιο τον Βυζάντιο, η ψυχή έχει πάθη, όχι διότι επειδή βρίσκεται σε κάποιο σώμα, αλλά διότι της είναι φυσικό να πάσχει κι εκτός σώματος. Όμως, με το σώμα, γίνεται συγκεκριμένη και μπορεί να υποστεί όσα πάθη ακολουθούν την συνάφεια με το σώμα(25). Για τον ίδιο, κάθε πάθος πάντα φθείρει τον πάσχοντα. Τα ανθρώπινα πάθη είναι φυσικά στην σάρκα. Ταλαιπωρούν τη φύση, επενεργούν διαλυτικά στη σύνθεσή της, και τέλος, φέρουν τον διαχωρισμό του σώματος από τη ψυχή, έτσι ώστε να επιβάλλεται η φθορά(26).

Κατά τον Μ.Αντώνιο «η εκ της ενθυμήσεως επιθυμία, ρίζα εστί των παθών...και η ψυχή ούσα εν τη ενθυμήσει της επιθυμίας, αγνοεί εαυτήν»(27).

Σύμφωνα με τον Ιουστίνο, «ει δε τη του πάθους οικονομία τοσαύτη δύναμις. Δείκνυται παρακολουθήσασα και παρακολουθούσα»(28). Ο Ιουστίνος θεωρεί το πάθος χαρακτηριστικό ύπαρξης ψυχικής νόσου (29), ενώ κι ο Μεθόδιος εκφράζει: «τα επισκοτούντα και καλύπτοντα πάθη την ψυχήν»(30).

Ο Ιωάννης Χρυσόστομος τονίζει τη σχέση του πάθους με το θυμό: «όταν γαρ τι μέγα και υψηλόν φθέγξηται, αναχωρεί ταχέως, ενδιδούς αυτών τω θυμώ, ώστε λωφήσαι και λήξαι το πάθος δια της απουσίας αυτού...»(31). Ο Ορειβάσιος τονίζει την σύνδεση θυμού με θυμοειδές μέρος της ψυχής δηλαδή με το παθητικό(32). Για τον Ι. Χρυσόστομο, «ουδέν γαρ εστι των την ανθρωπίνην φύσιν συνεχόντων ούτε ψυχικόν ούτε σωματικό πάθος, ο μη την εντεύθεν ιατρείαν δέξασθαι δύναται»(33).

Σύμφωνα με τον Μ. Βασίλειο, «δει τοιγαρούν την ψυχήν άρχειν μέν των παθών», την ουν φλόγα των παθών, την εξ' αμαρτίας εγγινομένην ταις ψυχαίς». Ο ίδιος τονίζει πόσο εύκολα καταβάλλεται το ψυχικό υπό του πάθους(34). Για τον Γρηγόριο Νύσσης, τα πάθη όχι απλά συνδέονται με την ηδονή, αλλά κι η ηδονή των παθών είναι αυτή που τα συντηρεί (35), άποψη που παραπέμπει στην ψυχαναλυτική θεωρία.

Διαίρεση κι εξέλιξη των παθών

Ο Κλήμης ο Αλεξανδρείας θεωρεί ότι πολλά από τα πάθη μαθαίνονται μέσω της μίμησης(36).

Ο Ι. Χρυσόστομος θεωρεί ότι υπάρχουν πάθη τα οποία είναι ανίατα (37). Ο Δίδυμος ο Αλεξανδρεύς θεωρεί ότι: «τα διάφορα πάθη και κινήματα της ψυχής, πολλά όντα και ποικίλλα»(38). Για τον ίδιο: « δει γάρ πρότερον εγγενέσθαι τι τη ψυχή πάθος ειθ' ούτω διάθεσιν γενέσθαι, και ούτως επί την πράξιν ορμήσαι. Πάθος Δε φαμέν ου το ψεγόμενον, αλλά την ως αν εντύπωσιν της ψυχής επί ενάρετου ορμήν, γίνεται δε και εκ του εναντίου ταύτα. Τρία ουν ταύτα γεννήματα σπουδαίου, εάσθω γαρ νυν η προσπάθεια ως ροπήν εις τα αδιάφορα έχουσα»(39). Ο Θεόδωρος ο Ασκητής, επίσκοπος Εδέσσης, τονίζει ότι τα πάθη κινούν τις έννοιες, τις εικόνες τις αντιλήψεις: «τινές μεν ηπόρησαν ειπόντες, η έννοια τα πάθη κινεί ή τα πάθη την έννοιαν, ως τινων μέν τούτο λεγόντων, τινών δε εκείνο, εγώ δε φημί εκ των παθών τας εννοίας κινείσθαι. Ει γαρ ουκ ην εν τη ψυχή τα πάθη, ουκ αν αι τούτων έννοιαι ώχλησαν αυτήν»(40). Για τον ίδιο, «τρία εισί τα γενικώτερα πάθη, δι' ων γεννώνται πάντα, φιληδονία, φιλαργυρία και φιλοδοξία» (41).

Ο Κλήμης ο Αλεξανδρείας θεωρεί ότι πολλά από τα πάθη μαθαίνονται μέσω της μίμησης(42).

Ο Μάξιμος ο Ομολογητής, θεωρεί το βασικό πάθος από το οποίο γεννώνται όλα τα άλλα την φιλαυτία. Φίλαυτος είναι ο άνθρωπος που αγαπά υπερβολικά τον εαυτό του, που τον λατρεύει. Ο φίλαυτος, στρέφεται αποκλειστικά στον εαυτό του και μοναδική του επιδίωξη και στόχος είναι να τον ικανοποιεί. « Πρόσεχε σεαυτώ, από της μητρός των κακών φιλαυτίας», συνιστά ο ίδιος. Ορίζει την φιλαυτία ως « η του σώματος άλογος φιλία». Από αυτό το πάθος της φιλαυτίας, γεννώνται οι πρώτοι εμπαθείς, «γενικώτατοι τρεις εμμανείς λογισμοί», της γαστριμαργίας, της φιλαργυρίας και της κενοδοξίας. Από αυτούς, « γεννάται άπας των κακών κατάλογος»(43). Παράλληλες θέσεις με του Μάξιμου εκφράζονται κι από το Θεόδωρο Μετοχίτη. Ο Θεόδωρος Μετοχίτης, θεωρεί τη φιλαυτία το μεγαλύτερο πάθος διότι δεν δείχνουν καμία κατανόηση κι είναι πάντα έτοιμοι για οποιαδήποτε

απερισκεψία. Εκτός των άλλων «και τρίβουσιν ευ μάλα πονούντες οι περί λόγους, ως αν δη δοκείεν έκαστος πάνυ τοι πλείστον ανύσαντες, και πλειν ως αληθώς ή και ηνυκόντες εισί, καταψευδόμενοι πολλάκις εαυτών και συκοφαντούντες παντί τρόπω ταληθές των προσόντων σφίσι και των προσηκόντων αντιποιούμενοι και κακουργούντες ούτω και αδικούντες τους ξυτυγχάνοντας απατηλαίς επιτηδεύεσι και προσχήμασι.(44). Για τον ίδιο, είναι το πιο βίαιο πάθος από το οποίο δεν μπορεί να ξεφύγει κανείς. Την θεωρεί μάλιστα αρρώστια (45).

Στο «προς Θαλάσσιον», ο Μάξιμος απαριθμεί όλα τα γεννήματα της φιλαυτίας,[και ο αββάς Δωρόθεος θεωρεί την φιλαυτία ρίζα όλων των παθών (46)], κατατάσσοντάς τα σε δύο κατηγορίες. Στην μια κατηγορία τα πάθη που οδηγούν στις ηδονές και στην άλλη τα πάθη που απομακρύνουν από την οδύνη. Στην πρώτη κατηγορία ονομάζει τα εξής πάθη: « Την γαστριμαργίαν, την υπερηφάνειαν, την φυσίωσιν, την φιλαργυρίαν, την πλεονεξίαν, την τυραννίδα, τον γαύρον, την αλαζονείαν, την απόνοιαν, την μανίαν, την οίησιν, τον τύφον, την καταφρόνησιν, την ύβριν, το βέβηλον, το ευτράπελον, την ασωτείαν, την ακολασίαν, την περπερείαν, τόν μετεωρισμόν, την βλακείαν, τον ακισμόν, τον εκμυκτηρισμόν, την πολυλογίαν, την ακιρολογίαν, την αισχρολογίαν, και όσα εκ τοιούτου γένους εστίν». Η δεύτερη κατηγορία περιλαμβάνει τα εξής πάθη: « Τον θυμόν, τον φθόνον, το μίσος, την έχθραν, την μνησικακίαν, την λοιδορίαν, την καταλαλιάν, την συκοφαντίαν, την λύπην, την ανελπιστίαν, την απόγνωσιν, την της προνοίαν διαβολήν, την ακηδίαν, την ολιγωρίαν, την αθυμίαν, την δυσθυμίαν, την ολιγοψυχίαν, το άκαιρον πένθος, τον κλαυθμόν, την κατήφειαν, τον ολοφυρμόν, τον ζήλον, την ζηλοτυπίαν, την παραζήλωσιν, και όσα άλλα της των καθ' ηδονήν αφορμών εστερημένης εστίν διαθέσεως»(47).

Άλλη διαίρεση συναντούμε στον άγιο Γρηγόριο το Παλαμά. Σύμφωνα με την τριμερή διαίρεση της ψυχής, ήτοι το λογιστικό, το θυμικό, και το επιθυμητικό. Του επιθυμητικού γέννημα θεωρείται η φιλοκτημοσύνη και η φιλαργυρία. Του λογιστικού μέρους της ψυχής, η φιλοδοξία και του θυμικού η γαστριμαργία, από την οποία προέρχεται « ακαθαρσία πάσα σαρκική»(48). Χαρακτηριστικό είναι το σχόλιο του Ι. Χρυσόστομου που συνδέει την ηδονή με αυτά τα πάθη: « τα μεν ουν άλλα πάθη, καν πολλήν την βλάβην έχει, φέρειν γουν τινα και ηδονήν, ει και πρόσκαιρον και βραχείαν. Και γαρ ο φιλοχρήματος, και ο φίλοινος και ο φιλογύνης έχουσι τινά μετά της βλάβης και ηδονήν, ει και βραχείαν, οι δε του πάθους αιχμάλωτοι, τούτον δια παντός κατάπικρον ζώσι βίον, και ηδονής αποστερημένον ου γαρ επιτυγχάνουσιν, ου

σφόδρα ερώσι, δόξης λέγω, της παρά των πολλών, αλλά δοκούσι μεν απολαύειν αυτής, ουκ απολαύουσι δε δια το μηδέ είναι δόξαν το πράγμα»(49).

Ο άγιος Μάρκος ο Ασκητής, θεωρεί ότι η άγνοια είναι η μητέρα όλων των κακών, η λήθη η οποία είναι «αδελφή και συνεργός και συνέριθος» της αγνοίας, και η ραθυμία που εξυφαίνει «το σκοτεινόν του μελανού νέφους ένδυμα και κάλυμμα της ψυχής». Από τα τρία αυτά βασικά πάθη, την λήθη, την ραθυμία και την άγνοια, « τα των λοιπών παθών υποστηρίγματα κραταιούνται και μεγαλύνονταυ»(50).

Ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός όπως έχουμε δει, διαιρεί την ψυχή σε λογιστικό, θυμικό και επιθυμητικό. Στο λογιστικό ενυπάρχει η απιστία, η αίρεση, η αφροσύνη, η βλασφημία, η αχαριστία, και « αι συγκαταθέσεις των αμαρτημάτων, αι γίνονται εκ του παθητικού μέρους». Στο θυμικό διακρίνει, την ασπλαχνία, το μίσος, το ασυμπαθές, το μνησίκακον, το φθόνο, το φόνο και την « συνεχή προς τα τοιαύτα μελέτη». Στο επιθυμητικό διακρίνει, την γαστριμαργία, την λαιμαργία, την οινοφλυγία, την πορνεία, την μοιχεία, την ακαθαρσία, την ασέλγεια, την φιλοχρηματία, την επιθυμία της κενής δόξης, το πλούτο και τις σαρκικές ηδονές. Ο ίδιος καταγράφει και τους οκτώ της κακίας λογισμούς, που συνδέονται με τα αντίστοιχα πάθη, αφού μέσω των λογισμών γίνονται οι αμαρτίες και εξελίσσονται σε πάθη. Αυτοί οι οκτώ λογισμοί είναι της γαστριμαργίας, της πορνείας, της φιλαργυρίας, της οργής της λύπης, της ακηδίας, της κενοδοξίας, και της υπερηφανείας(51).

Για τον Νικόλαο Καβάσιλα, το πιο σημαντικό πάθος είναι η λήθη, λήθη η οποία στα κείμενα του έχει την μορφή της ψυχαναλυτικής απώθησης (52).

Υπάρχει όμως κι η διαίρεση σύμφωνα με τη οποία τα πάθη διαιρούνται σε σωματικά και ψυχικά.

Κατά τον άγιο Μάξιμο, από τα πάθη άλλα είναι σωματικά και άλλα ψυχικά. Αφορμή των σωματικών είναι το σώμα, ενώ τα ψυχικά έχουν αφορμή τα έξω πράγματα(53). Ο Ιωσήφ Καλόθετος, θεωρεί ότι από την στιγμή της ύπαρξης κάποιου πάθους, ο άνθρωπος είναι στα όρια της ψυχικής ασθένειας(54).

Καταγραφή τόσο των σωματικών όσο και των ψυχικών παθών έχουμε από τον Ιωάννη Δαμασκηνό. Τα ψυχικά πάθη είναι η λήθη, η ραθυμία κι η άγνοια, από τα οποία σκοτίζεται ο οφθαλμός της ψυχής (δηλαδή ο νους) και κυριεύεται στην συνέχεια από όλα τα άλλα πάθη που είναι η ασέβεια, η κακοδοξία, ο θυμός, η οργή, η πικρία, η οξυχολία, η μισανθρωπία, η μνησικακία, η καταλαλιά, η κατάκριση, η άλογος λύπη, ο φόβος, η δειλία, η έρις, ο ζήλος, ο φθόνος, η κενοδοξία, η

υπερηφανία, η υπόκριση, το ψεύδος, η απιστία,, η πλεονεξία, η φιλοϋλία, η προσπάθεια, η ακηδία, η μικροψυχία,, η αχαριστία, ο γογγυσμός, ο τύφος η οίηση, η σοβαρότης, η αλαζονία, η φιλαρχία, η ανθραπαρέσκεια, η δολιότης, η αναίδεια, η αναισθησία, η κολακεία, η υπουλότης, η ειρωνεία, η διψυχία, « αι συγκαταθέσεις των αμαρτημάτων εκ του παθητικού μέρους και η συνεχής τούτων μελέτη» επίσης η πλάνη των λογισμών, η φιλαυτία, η φιλαργυρία, η κακοήθεια κι η πονηρία(55). Τα σωματικά πάθη κατά τον Ιωάννη τον Δαμασκηνό είναι η γαστριμαργία, λαιμαργία, η τρυφή, μέθη, λαθροφαγία, φιληδονία ποικίλη, πορνεία, μοιχεία, ασέλγεια, ακαθαρσία, αιμομιξία, παιδοφθορία, κτηνοβασία, κακές επιθυμίες και όλα τα παρά φύσιν αισχρά πάθη, κλεψιά, ληστεία, φόνος, κάθε σωματική άνεση και απόλαυση των θελημάτων της σαρκός όταν υγιαίνει το σώμα. Επίσης σωματικά πάθη είναι η φιλοσώματος ζωή, « ήτις παχύνουσα τον νουν, γεώδη και κτηνώδη τούτον αποτελεί, και ουδέποτεν προς Θεόν και την των αρετών εργασίαν ανανεύσαι εά»(56).

Ο Γρηγόριος Σιναίτης γράφει: « πάθη λέγονται πολυτρόπως, διαιρούνται δε εις σωματικά, και ψυχικά. Τα σωματικά διαιρούνται εις αλγεινά και αμαρτητικά, τα αλγεινά υποδιαιρούνται εις νοσηρά, και παιδευτικά. Τα ψυχικά διαιρούνται εις θυμικά, επιθυμητικά και λογιστικά. Τα λογιστικά διαιρούνται εις φανταστικά και διανοητικά. Τούτων τα μέν εισι κατά παράχρησιν θελητικά, τα δε, κατ' ανάγκην ακούσια, ως αδιάβλητα πάθη λεγόμενα, ά και παρακολουθήματα και φυσικά ιδιώματα οι Πατέρες εκάλεσαν. Άλλα τα σωματικά πάθη και άλλα τα ψυχικά. Τα της επιθυμίας έτερα και άλλα του θυμού. Έτερα τα του λογιστικού, και άλλα τα του νοός και της διανοίας. Κοινωνούσι δε αλλήλοις, και συνεργούσι θάτερα τοις ετέροις. Τα μεν σωματικά, προς τα της επιθυμίας, τα δε ψυχικά, προς τα του θυμικού, και πάλιν τα λογιστικά, προς τα νοερά και τα νοερά, προς τα ης διανοίας και της μνήμης παθήματα»(57).

Κανένα πάθος δεν αποκλείει το άλλο, κανένα πάθος δεν είναι απόλυτα διαχωρισμένο από το άλλο. Το βασικό χαρακτηριστικό είναι ότι το πάθος αρρωσταίνει την ψυχή και νεκρώνει το νου. «Νικηθείς υπό του πάθους και εξατονήσας»(58).

Κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας υπάρχει κι άλλη μια διάκριση. Η διάκριση των παθών μεταξύ κοσμικών και μοναχών. Ο Ιωάννης Σιναϊτης θεωρεί ότι για τους κοσμικούς γεννήτρια όλων των κακών είναι η φιλαργυρία, ενώ για τους μοναχούς η γαστριμαργία(59). Ο ίδιος εξηγεί, πως άλλα πάθη αρχίζουν εσωτερικά κι εκδηλώνονται στο σώμα, κι άλλα από το εξωτερικό, προχωρούν προς τα έσω, προς

την ψυχή. Το πρώτο συνήθως γίνεται στους μοναχούς «δια την των υλών απορίαν», ενώ το δεύτερο συνήθως στους κοσμικούς(60). Οι κοσμικοί ασθενούν όταν προσβάλλονται από το πάθος του θυμού. Οι μοναχοί όταν προσβάλλονται από την ακηδία την αχαριστία, την γαστριμαργία(61). Ο Μ. Αντώνιος θεωρεί ότι: « πλήθος γαρ εδεσμάτων και ηδυφαγίας επεγείρει τα πάθη της κακίας τοις ανθρώποις. Εγκράτεια δε γαστρός ταπεινοί τα πάθη και σώζει την ψυχήν (62), ενώ τονίζει, « μεγίστη και ανίατος νόσος ψυχής και απώλεια το φιλόδοξον»(63).

Η ψυχική ασθένεια είναι πολυπαραγοντική. Εξαρτάται από τον τρόπο ζωής, την πνευματική κατάσταση κι άλλους παράγοντες που θα εμπλακούν.

Η αμαρτία που είναι παράχρηση των ψυχικών δυνάμεων, παρά φύσιν χρήση, εξελίσσεται σε πάθος. Κατά τον Ευσέβιο Καισαρείας, «κατά γαρ τον της αμαρτίας καιρόν ου μικράν υπέμεινεν αυτού ταραχήν το διανοητικόν, συγχυθέν και σκοτωθέν υπό του την αμαρτίαν ενεργούντος, ως και εις αφροσύνην πεσείν και πράττειν αφροσύνης έργα»(64). Ο ίδιος συμπληρώνει «το γαρ της ψυχής μου άλγος και το εκ της αμαρτίας εγγενόμενον μοι έλκος, κατά βάθος εγκείμενον, και κατ' αυτής της συνειδήσεως εμπεμπηγμένον, ανενεούτο, επαναβαίνονός μοι και επονειδίζοντος του την αμαρτίαν ενηργηκότος»(65). Για τον ίδιο και μόνο η ανάμνηση της αμαρτίας, της παρά φύσιν κίνησης δημιουργεί προβλήματα στον άνθρωπο(66). Ο Θεόδωρος ο Ασκητής περιγράφει την διάταξη με σειρά από όπου αρχίζει κανείς και καταλήγει στο πάθος. Πρώτα έχουμε το λογισμό, μετά την ηδονή, συγκατάθεση, αμαρτία πάθος: «...πρότερον μεν γαρ ο λογισμός άρχεται δια του παθητικού μέρους τον νουν σκοτίζειν, είτα νεύει η ψυχή προς την ηδονήν μη αντέχουσα της πάλης. Και λοιπόν συγκατάθεσις λέγηται, ήτις ως είρηται, αμαρτία εστί. Χρονίζουσα δε κινεί το λεγόμενο πάθος»(67). Βασικό σημείο εδώ, είναι η χρονίζουσα αμαρτία, η χρονίζουσα παράχρηση, που κατά τον Ορειβάσιο οδηγεί στο έθος, στην συνήθεια η ποία οδηγεί στο πάθος στην ασθένεια(68). Σύμφωνα με τον Νικόλαο Καβάσιλα, «της αμαρτίας διττής ούσης και εις άμφω χωρούσης και της μεν εν ταις ενεργείαις γινομένης, της δε εν τη έξει συνισταμένης, η ενέργεια αυτή μεν ου πάρεστιν ενίοτε, ουδέ μένει, αλλ' ευθύς τέ εγένετο και ουκ έστι, καθάπερ βέλος άμα τω πλήξαι παρελθόν, καταλείπε δε το τραύμα τοις ειργασμένοις, τους τύπους της κακίας και την αισχύνην και το υπόχρεως είναι δίκης. Η δε έξις από των πονηρών ενεργειών, καθάπερ νόσος εκ διεφθαρμένης διαίτης εντεθείσα, μόνιμός εστι και δεσμοίς αλότοις την ψυχήν καταδεί και δουλούται το φρόνημα και τα πάντων κάκιστα εργάζεται, τους

αλόντας εις τας πονηροτάτας ενεργείας ενάγουσα, γι' ών συνέστη και άς εκάστοτε τίκτει γεννωμένη και γεννώσα κατά ταυτόν ώσπερ εν κύκλω»(69).

Κατά τον όσιο Θαλάσσιο, τα πάθη κινούνται δια «διά τέ της μνήμης και της κράσεως και της αισθήσεως»(70) [ο Ορειβάσιος αποδέχεται την κράση και την μνήμη ως αποτέλεσμα της συνήθειάς, του έθους στην εξέλιξη της ψυχικής ασθένειας (71)] όταν δρούν ανεξέλεγκτα οι αισθήσεις, τότε γίνεται η επανάσταση των παθών, και « η των ανδραποδέστερων αισθήσεων κινείται ενέργεια»(72). Το άλογο των αισθήσεων, όταν δεν υπακούει πια στην εγκράτεια,(στην ουσία όταν δεν είναι κάτω από το έλεγχο του λογικού-ηγεμονικού) δημιουργεί τις αιτίες των παθών(73). Όταν ο νους χρονίσει σε κάποιο αισθητό πράγμα, τότε « πάντως πάθος έχει προς αυτό, οίον επιθυμίας ή λύπης ή οργής ή μνησικακίας»(74). Την αγκύλωσή του νου σε κάποιο αισθητό ή σε κάποια ιδέα ακολουθεί το πάθος.

Εκτός από αυτήν την επιμονή του νου σε κάποια ιδέα ή σε κάτι αισθητό, στην εξέλιξη προς το πάθος, απαραίτητη είναι κι η επιθυμία.

Κατά τον άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή, η μνήμη φέρνει κάποιον ψιλόν λογισμό στο νου. Όταν χρονίζει αυτός ο λογισμός, τότε δραστηριοποιείται, υπάρχει η κίνηση του πάθους. Αλλά, απαραίτητη είναι η συγκατάθεση που θα οδηγήσει στην κατ' ενέργεια αμαρτία, δηλαδή στην κατ' ενέργεια παράχρηση των ψυχικών δυνάμεων(75).

Κατά τον Ησύχιο τον Πρεσβύτερο, πρώτα είναι η προσβολή. Ακολουθεί η ανάμειξη των λογισμών. Στην συνέχεια χρειάζεται η συγκατάθεση και στην συνέχεια « η αισθητή πράξις, ήγουν η αμαρτία» κι όταν επαναλαμβάνεται η αμαρτία, τότε γίνεται πάθος(76). Ο Αββάς Δωρόθεος αφού τονίζει ότι τα πάθη είναι η ο θυμός, η κενοδοξία, φιληδονία το μίσος η επιθυμία θεωρεί ότι: «αι δε αμαρτίαι εισίν αύται αι ενέργειαι των παθών, ότε τις ενεργώς πιει αυτά, ότε πράττει δια του σώματος εκείνα τα έργα ά υπαγορεύουσιν αυτώ τα πάθη. Αμέλλει ενδέχεται τινά έχειν πάθη, μη ενεργείν δε αυτά»(77).

Διαφορετική προσέγγιση, περισσότερο ψυχαναλυτική παρουσιάζει ο Γρηγόριος Παλαμάς. Η φιληδονία για τον ίδιο είναι η αρχή των παθών και νόσος της ψυχής. Σ' αυτά « πρωτοπαθής εστίν ο νους». Ο νους προσβάλλεται πρώτος, εισάγει δια των αισθήσεων μέσα στην ψυχή την φαντασία των αισθητών πραγμάτων και διατίθεται προς αυτά παρά φύσιν. Κυρίως η αποτύπωση αυτών των εικόνων γίνεται δια των οφθαλμών(78), άποψη που μας συνδέει με την μεταγένεστερη φροϋδική άποψη της αρχής της ηδονής.

Κατά τον Ιωάννη το Σιναίτη, υπάρχει εξέλιξη του λογισμού ώστε να γίνει πάθος. Αυτή η εξέλιξη ακολουθεί μια σειρά σταδίων. Τα στάδια αυτά είναι η προσβολή, ο συνδυασμός, η συγκατάθεση, αιχμαλωσία, πάλη, πάθος. Η προσβολή είναι ένας λόγος ή μια τυχαία εικόνα, που εμφανίζεται για πρώτη φορά στην καρδιά. Η προσβολή δεν εμπεριέχει ενοχή ούτε παρά φύσιν ενέργεια. Συνδυασμός είναι η συζήτηση μ' αυτό που εμφανίσθηκε, είτε απαθώς, είτε εμπαθώς. Κι αυτή η κατάσταση δεν είναι ακόμη τόσο ένοχη. Συγκατάθεση, είναι η ενήδονη νεύση της ψυχής προς το εμφανισθέν. Σημαντικό ρόλο εδώ έχει η μέχρι τώρα ψυχοσωματκή κατάσταση του ανθρώπου. Αιχμαλωσία είναι η « βιαία και ακούσιος της καρδίας απαγωγή ή επίμονος συνουσία προς το τυχόν». Η πάλη είναι η προσπάθεια να μην γίνει η κατάχρηση των ψυχικών δυνάμεων. Τελευταίο στάδιο είναι αυτό του πάθους, που είναι, «το χρόνω μακρώ τη ψυχή εμφωλεύον» και το οποίο από την συνήθεια κάνει την ψυχή να παραδίνεται σε αυτό(79).

Εξέλιξη των παθών ανάλογα με την ηλικία

Τα πάθη αναπτύσσονται ανάλογα με την ηλικία. Ο Γρηγόριος ο Παλαμάς, θεωρεί ότι τα πάθη εξελίσσονται από την μικρή ηλικία. Πρώτα αναπτύσσονται τα πάθη του επιθυμητικού μέρους της ψυχής, δηλαδή η φιλοκτημοσύνη και η φιλαργυρία. Αργότερα αναπτύσσεται το πάθος της φιλοδοξίας. Φιλοδοξία η οποία διακρίνεται σε δύο μορφές. Πρώτη είναι η κοσμική φιλοδοξία, και δεύτερη η φιλοδοξία η οποία προσβάλλει τους εναρέτους κι εκδηλώνεται με την οίηση και την υποκρισία. Τέλος, μετά την φιλοκτημοσύνη και την φιλοδοξία αναπτύσσεται η φιληδονία, δηλαδή η γαστριμαργία, «παρ' ής ακαθαρσία πάσα σαρκική»(80). Ο ίδιος κάνει μια ιδιαίτερη παρατήρηση. Καίτοι η φιληδονία, «και οι προς τεκνογονίαν φυσικαί κινήσεις επισημαίνουσι υπομαζίοις έτ' ούσι τοις παισί», εν τούτοις, « ουκ εστι δείγματα νοσούσης ψυχής», επειδή τα φυσικά πάθη είναι ακατηγόρητα. Το πάθος γίνεται καταστρεπτικό όταν «της σαρκός πρόνοιαν ποιούμεθα προς τας επιθυμίας»(81). Στην βρεφική ηλικία λοιπόν αναπτύσσονται τα πάθη της φιλοκτημοσύνης και της φιλαργυρίας, στην παιδική ηλικία αναπτύσσονται τα πάθη της φιλοδοξίας και αργότερα της φιληδονίας.

Σύμφωνα με τον Συμεών το Νέο Θεολόγο, η δειλία αποτελεί πάθος, χαρακτηριστικό της παιδικής ηλικίας. Στην ενήλικη ζωή, ο ίδιος συνδέει αυτό το πάθος με ΄΄παλινδρόμηση΄΄ κι υϊοθέτηση παιδικών συμπεριφορών. Η έννοια της παλινδρόμησης είναι ξεκάθαρη στο κείμενο του Συμεών(82).

Συγκάλυψη παθών

Τα πάθη τόσο τα σωματικά όσο και τα ψυχικά είναι δυσδιάκριτα. Απαιτείται καλός θεραπευτής, για να τα διακρίνει και να τα θεραπεύσει. Ο Ι. Χρυσόστομος τονίζει την ομοιότητα μεταξύ σωματικών και ψυχικών παθών αλλά και την σημασία της συνήθειας, του έθους στην συγκάλυψη αυτών: «τούτο δε και επί των σωματικών παθών συμβαίνειν έθος, επειδάν γαρ δύο κατά ταυτό πάθη πολιορκεί το σώμα το ημέτερον, η του ενός επίτασις αποκρύπτει το έτερον και όλοι της οδύνης εκείνης γινόμεθα και πολλάκις ουδέ αίσθησιν του ετέρου λαμβάνομεν, της πολλής οδύνης περισπώσης ημάς και ουκ αφιείσης του ελάττοντος πάθους πείραν λαβείν»83. Ο Γρηγόριος Νύσσης αναφέρει: «Ούτως εμπλέκεται και συμπέφυκεν αλλήλοις τα ανθρώπινα πάθη, και δι' ενός του επικρατήσαντος και ο λοιπός των κακών ολκός συνεισέρχεται τη ψυχή»(84). Από τον Ιωάννη Σιναίτη αναφέρονται μερικά παραδείγματα συγκάλυψης. Όπως θα δούμε με τα παραδείγματα από την Κλίμακα, βλέπουμε την ψυχαναλυτική έννοια της λειτουργίας με το αντίθετο. Με την φιλοξενία συμπλέκεται η γαστριμαργία. Με την αγάπη, η πορνεία. Με την διάκριση, η δεινότης. Με την φρόνηση, η πονηρία. Με την χαρά, η οίηση. Με την αγάπη, η κατάκριση. Με την πραότητα, η υπουλότητα, και η νωθρότητα και η οκνηρία και η αντιλογία και η ανυπακοή. Με την σιωπή, συμπλέκεται η διδασκαλική υπεροψία. Με την ησυχία η ακηδία και η οκνηρία. Με την ταπεινοφροσύνη, η παρρησία. Με την αγνότητα, η πικρή συμπεριφορά(85).

Πως γίνεται κατανοητή η παρουσία κάποιου πάθους

Σύμφωνα με τον Αββά Δωρόθεο, « σημείον εστίν ότι εκουσίως ενεργεί πάθος, ότε ελεγχόμενος ή διορθούμενος υπέρ αυτού ταράσσεται. Το δε αταράχως βαστάζειν τον περί αυτού έλεγχον ήγουν διόρθωσιν, σημείον εστι όττε ηττώμενος εστιν ή αγνοών ενήργησεν αυτό»(86). Σημείο ότι ενεργεί εκούσια το πάθος είναι, όταν ο άνθρωπος, «ελεγχόμενος ή διορθούμενος υπέρ αυτού ταράσσεται». Όταν κανείς αντέχει ατάραχος τον έλεγχο που του γίνεται, είναι σημείο ότι «ηττώμενος εστίν ή αγνοών ενήργησεν αυτό»(87). Ο έλεγχος κι η ταραχή ή η αταραξία φανερώνουν την ύπαρξη του πάθους και το εκούσιο ή ακούσιό του. « Κάκιστα πάθη εν ταις ψυχαίς ημών κέκρυπται, τότε δε φαίνονται, ότε τα πράγματα ελέγχονται»(88).

Στο σημείο αυτό πρέπει να γίνει αναφορά ακόμη μια φορά στο τι θεωρεί ο Μάξιμος ο Ομολογητής πάθος, πράγμα, νόημα. Πράγμα είναι ο ανήρ, η γυνή ο χρυσός, το φυτό κ.λ.π. Το νόημα είναι η «μνήμη ψιλή τινός των προειρημένων», το

πάθος είναι «φιλία άλογος ή μίσος άκριτόν τινός των προειρημένων»(89). Σύμφωνα δε με τον Αββά Δωρόθεο, άλλο είναι το πάθος κι άλλο η αμαρτία. Πάθος είναι ο θυμός, η κενοδοξία, η φιληδονία το μίσος, κ.λ.π. Οι αμαρτίες αποτελούν τις ενέργειες των παθών. Κι έτσι είναι εφικτό, κάποιος άνθρωπος να « έχειν μέν τα πάθη μη ενεργείν δε αυτά»(90). Είναι εφικτό, να υπάρχει πληθώρα παθών, αλλά να μηνυπάρχουν οι ενέργειες, ώστε να γίνουν αντιληπτά, να είναι συγκαλλυμμένα ή σε μια λανθάνουσα κατάσταση.

Αποτελέσματα των παθών

«Πολλάκις δε, οις αν υπερανίσχη το πάθος και περισσοτέρως καταποθή ο λογισμός υπό της λύπης, εις πικρότερον πέρας η τραγωδία κατέληξεν, ουδέν του περιλειφθέντος επιβιώναι τη συμφορά δυνηθέντος»(91).

Τα πάθη έχουν σαν αποτέλεσμα την νέκρωση του νου. Εκτός από την νέκρωση προκαλούν την ταραχή και το κατακερματισμό του νου. Επιφέρουν την ασθένεια με την πάροδο του χρόνου(92). Το χρόνιο πάθος, κατά τον Μ. Βασίλειο, έχει ως αποτέλεσμα την νέκρωση του λογικού μέρους της ψυχής και τον κατακερματισμό της ψυχής(93). Για τους Πατέρες της Εκκλησίας το πάθος έχει εν δυνάμει το σπέρμα του θανάτου(94). Τα πάθη δυσκολεύουν με την νέκρωση του νου και τον κατακερματισμό του, την αποδοχή του ατόμου για θεραπεία, αλλά και την ίδια την θεραπεία. Ο Αββάς Αμωνάς τονίζει ότι τα πάθη, έχουν σαν αποτέλεσμα την αναδίπλωση του ανθρώπου, την μη κοινωνικότητά του και θεωρεί «το αγαπάν τον κόσμον μίσός εστί προς τα πάθη»(95).

Ο Δίδυμος ο Αλεξανδρεύς τονίζει ότι: « ...τα γάρ πάθη ταρακτικά εισίν του νου»(96). Ο Ι. Χρυσόστομος τονίζει: «και προς των έξωθεν πολεμίων υπ' αυτού του πάθους πολιορκούμενος μονουχί καταναλίσκεται και ώσπερ αδήλοις γνάθοις κατεσθιόμενος ούτω δαπανόμενος υποβρύχιος, ως ειπείν γίνεταυ»(97). Για τον ίδιο η υποχώρηση του νου, του λογικού στα πάθη «...αλλά καθάπερ υπό μέθης τινός, υπό του φθόνου σκοτωθείς τον της διανοίας λογισμόν, τον ευεργέτην ως πόλεμιον εώρα»(98). Ο Μ. Αθανάσιος σημειώνει: «ουδαμού δε θεότης πάθος προσίεται δίχα πάσχοντος σώματος, ούτε ταραχήν και λύπην επιδείκνυται δίχα ψυχής λυπουμένης και ταραττομένης»(99).

Θεραπεία των Παθών

«Τρεις γαρ καταστάσεις εισίν εν τω ανθρώπω, εστιν ο ενεργών το πάθος και εστιν ο ιστών αυτό, και έστιν ο εκριζών αυτό»(100). Ο Αββάς Δωρόθεος μεταφέροντάς τα λόγια του Μ. Βασιλείου τονίζει την δυσκολία θεραπείας ενός πάθους λόγω της συνήθειας, του έθους που έχει επέλθει: « και ο Άγιος Βασίλειος λέγει, ου μικρός δε ούτος αγών, της συνηθείας εαυτού περιγενέσθαι. Έθος γαρ δια μακρού χρόνου βεβαιωθέν, φύσεως ισχύν ως τα πολλά λαμβάνειν. Θέλει ουν τις αγωνίσασθαι, ως είπον ου μόνον προς κακάς συνηθείας και προς τα πάθη, αλλά και προς τας αιτίας αυτών αιτινές εισι αι ρίζαι» (101).

Η θεραπεία των παθών αρχικά διαβλέπει την μεταστροφή τους σε απαθή πάθη, σε φυσικά. Πρέπει να γίνει μεταστροφή της διεστραμμένης ενέργειας σε φυσιολογική, σε κατά φύσιν. Βασικό θέμα που τίθεται από τους περισσοτέρους συγγραφείς, είναι η εξατομικευμένη θεραπεία. Υπάρχουν κάποιοι βασικοί κανόνες, αλλά όλοι πρέπει να εξατομικεύονται. Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος συνιστά το *Φιλοσοφείν* των παθών, το οποίο είναι απαραίτητο τόσο για τα σωματικά όσο και για τα ψυχικά πάθη (102).

Αυτό που απαιτείται αρχικά, είναι η αυτογνωσία. Ο άνθρωπος πρέπει να έχει συναίσθηση των παθών του, και των ενεργειών του(103). Συνιστάται η επίμονη εύρεση των παθών από τον ίδιο τον άνθρωπο(104), «ζήτει και των παθών απαύστως τα τεκμήρια, και τότε πολλά τούτων ευρήσεις ενόντας σου»(105). Είναι αναγκαίο σ' όλα τα πάθη «εαυτούς συζητούντες», «που τυγχάνομεν, εν αρχή, εν μεσότητι ή εν τέλει»(106). Κατά τον Νεμέσιο Εμέσης: «εν αγνωσία του κακού το πάθος ουκ ιώμενου»(107).

Το απαραίτητο της αυτογνωσίας στον άνθρωπο ορίζεται κι από την ύπαρξη τριών καταστάσεων: « έστιν ο ενεργών το πάθος και έστιν ο ιστών αυτό, και έστιν ο εκριζών αυτό»(108). Δεν αρκεί δηλαδή μόνο η θεραπευτική διεργασία. Απαιτείται και εσωτερική διεργασία, ώστε να γίνει η μεταστροφή του πάθους. Πρέπει να λειτουργούν οι αισθήσεις νοητικά, πνευματικά κι όχι μόνο σαρκικά. (πνευματικός-σαρκικός άνθρωπος). Η αυτογνωσία απαιτεί, είναι αδύνατη μόνο με τις σαρκικές αισθήσεις. «Χρή ουν τηρείν τον νούν επί των πραγμάτων και γνώναι προς ποίον έχει το πάθος»(109).

Για τους Πατέρες της Εκκλησίας, η αυτογνωσία των παθών συνδέεται άμεσα με την μετάνοια και την εξομολόγηση. Μετάνοια με την μορφή της αυτογνωσίας, της

αίσθησης της ασθένειας της ψυχικής, και εξομολόγηση η οποία δεν είναι τίποτα άλλο από την εξωτερίκευση της μετανοίας, την εξωτερίκευση δηλαδή της αυτογνωσίας.

Εξάλλου η φάση της εξωτερίκευσης της αυτογνωσίας δημιουργεί «λήθη φύσεως»(110). Βασική αρχή που ακολουθείται από όλους τους συγγραφείς είναι ότι τα τραύματα που αναγγέλλονται θεραπεύονται. «Μώλωπες γάρ θριαμβευόμενοι, ου προκόψουσιν επί το χείρον, αλλ' ιαθήσονταυ»(111). Ο Νικήτας Στηθάτος τονίζει ότι είναι αρκετά δύσκολη η διάγνωση των ψυχικών παθών και των ψυχικών ασθενειών εν γένει: « Σφαλερωτέρα και πολλώ μάλλον ή εκείνη, η των ψυχικών»(112). Τονίζει επίσης ότι τα πάθη της ψυχής είναι «δυσκατανόητα». Ο Ιωάννης ο Σιναίτης θεωρεί ότι: «χωρίς ιατρού σπάνιοι οι θεραπευόμενου»(113).

Θεωρείται δύσκολη η παραδοχή κι η εξομολόγηση των τραυμάτων σε ιατρό, «Γύμνου, γύμνου, σόν μώλωπα τώ ιατρώ» προστάζει και προτρέπει ο Ιωάννης Σιναίτης στην Κλίμακα. Αλλά μαζί με την εξομολόγηση, θεωρείται αναγκαίο η ανάληψη της ευθύνης από τον πάσχοντα(114). Θεωρείται ότι αυτό που εμποδίζει την εξομολόγηση των παθών-τραυμάτων, είναι η αισχύνη. Εμπόδιο το οποίο πρέπει να υπερνικηθεί « μη κρύπτε σήν την αισχύνην»(115). Θεωρείται επίσης δεδομένο ότι με την εξομολόγηση των παθών, θα έρθει κι η αντίδραση του ασθενή, εναντίον του ιατρού, θα επιτεθεί ο ασθενής στον ιατρό (116). Αυτή η απόκρουση κι η επίθεση, η απόκρουση του ελέγχου φανερώνει την ύπαρξη του πάθους(117).

Η διαδικασία είναι χρονοβόρος. Όπως ένας άρρωστος που πάσχει από μακροχρόνια σωματική νόσο δεν αποκτά υγεία σε μια στιγμή, «ούτως ουκ ΄στιν εξαίφνης παθών, ή πάθους περιγενέσθαυ»(118). Απαιτείται χρόνος και άσκηση, διότι «τα εμπράκτως τελούμενα πάθη, εμπράκτως και θεραπεύονταυ»(119).

Η θεραπεία των παθών, σωματικών και ψυχικών, συμπλέκει με την θεραπεία του τριμερούς της ψυχής. (η ψυχή χωρίζεται στο λογιστικό, επιθυμητικό και θυμικό).

Το λογιστικό, όπου υπάρχουν τα πάθη της φιλοδοξίας, θεραπεύεται με ταπείνωση. Το επιθυμητικό, με τα πάθη της φιλοκτημοσύνης με με ακτημοσύνη, και το θυμικό, όπου εδρεύουν τα σωματικά πάθη, τα πάθη της σαρκός, με άσκηση και εγκράτεια. Για τον ίδιο, μέσα στην θεραπευτική αντιμετώπιση των παθών της φιλοδοξίας, συγκαταλέγεται κι η νοερά ησυχία κι η αναχώρηση. « Συνεργεί δε προς τούτων ίασιν διαφερόντως και η αναχώρησις και το κατά μόνας πολιτεύεσθαι και τη κέλλη παραμένειν»(120). Και όσον αφορά τα πάθη της σαρκός, «ουδέν έτερον ιάται η

κακοπάθεια σώματος και προσευχή εκ' τεταπεινωμένης καρδίας ενεργουμένη, ό εστιν η εν πνεύματι πτωχεία»(121).

Η αυτογνωσία γεννά πένθος. Το πένθος τα δάκρυα. Η αξία αυτού του πένθους για την κάθαρση του νου και της καρδίας είναι μεγάλη. Η σωματική πτωχεία, συντρίβει την καρδιά. « Συντρίβει δε καρδίαν η τριμερής εγκράτεια ύπνου και τροφής και σωματικής ανέσεως. Απαλλαγείσα δε ψυχή, δια της συντριβής ταύτης, κακίας και πικρίας, αντιλαμβάνει πάντως την πνευματικήν θυμηδίαν»(122). Η αυτομεμψία θεωρείται μέρος της θεραπευτικής διαδικασίας και παίζει μεγάλο ρόλο στην πνευματική ζωή του ανθρώπου. Γεννιέται από την ταπείνωση και το σωματικό πένθος(123).

Ο Ιωάννης Δαμασκηνός θεωρεί ότι θεραπεία του λογιστικού αποτελεί « η συνεχής μελέτη των λογίων του πνεύματος». Του θυμικού η θεραπεία είναι «η φιλανθρωπία, η αγάπη, η πραότης, η φιλαδελφία, η συμπάθεια, η ανεξικακία, και η χρηστότης». Και του επιθυμητικού μέρους της ψυχής «η εγκράτεια, η νηστεία, η κακοπάθεια, η ακτημοσύνη,...»(124).

Θεραπεία για το παθητικό (θυμικό και επιθυμητικό) θεωρεί ο όσιος Θαλάσσιος την αγάπη και την εγκράτεια, και για το λογιστικό, την ανάγνωση και την προσευχή(125).

Η σειρά θεραπείας των βασικών παθών είναι πρώτα η καταπολέμηση της φιληδονίας, μετά της φιλαργυρίας και τέλος η φιλοδοξία (126).

Γενικοί θεραπευτικοί τρόποι των παθών

Ο Δίδυμος Αλεξανδρείας τονίζει: «Εκ μελέτης πολλής και ασκήσεως η βία και αγριότης των παθών ασθενείς»(127).Αρχικά πρέπει να διατηρηθεί η ηρεμία. « το γάρ ταραχθήναί τινα οχλούμενον υπό πάθους, αγνωσίας εστί και υπερηφανίας, και εκ του μη ειδέναι την ιδίαν κατάστασιν, και εκ του φεύγειν τον κόπον»(128).

Η καταπολέμηση των παθών πρέπει να γίνει όσο πιο γρήγορα είναι εφικτό(129).

Χρειάζεται η περικοπή των προσβολών και των αίτιων που προκαλούν τα πάθη. «Ωσπερ τα ξύλα αίτιά εισι της φλογός του πυρός, και εάν μη επαρκέση τις σβέννυται το πυρ, ούτως εισι τινά αίτια των παθών, και εάν εκκόψη τις τα αίτια ουκ ενεργούσι τα πάθη»(130). Αυτό επιτυγχάνεται με τον έλεγχο των λογισμών. Επίσης χρειάζεται η καταφρόνηση του πράγματος στο οποίο αιχμαλωτίστηκε ο νους (χρόνιος λογισμός). Εάν δεν καταφρονήσει κανείς αυτό το πράγμα « του πάθους εκείνου ελευθερούσθαι ου δύναται»(131). Η εναντίωση στο λογισμό εξασθενεί τα πάθη,

«εξασθενείν το πάθος και ανίσχυρον γίνεται εις τον πολεμείν και θλίβειν αυτόν»(132). Η προσπάθεια μείωσης των παθών, απαιτεί νήψη . είναι μια διεργασία μεταξύ πολέμου και νήψης(133). Ο Κλήμης Αλεξανδρείας τονίζει: « θεραπεύεται πολλά των παθών τιμωρία και προστάξει αυστηροτέρων παραγγελμάτων και δη και δια της ενίων θεωρημάτων διδασκαλίας. Έστι δε οιονεί χειρουργία των της ψυχής παθών ο έλεγχος, απόστασις δε τα πάθη της αληθείας, ά χρή διελέγχειν διαιρούντα τη τομή»(134).

Ο άνθρωπος που βιώνει, ζει με τα πάθη, χρειάζεται αγάπη. Η αγάπη είναι σημαντικό θεραπευτικό στοιχείο. Ταυτόχρονα μέσα από την θεραπευτική διαδικασία πρέπει να μάθει να αγαπάει: « αγώνισαι αγαπήσαι πάντα άνθρωπον εξ' ίσου, και απελαύνεις συλλήβδην πάντα τα πάθη σου»(135). Η αγάπη εδώ εισάγεται και με την έννοια της εμπάθειας από την μεριά του θεραπευτή.

Απαιτείται η υποταγή, η πλήρης αποδοχή στον θεράποντα(136). Επίσης μεγάλης θεραπευτικής σημασίας θεωρείται η ησυχία, κι ειδικά η νοερά ησυχία. αλλά είναι ίσως το πιο δύσκολο σημείο, και το πιο κρίσιμο, διότι δεν αρμόζει σε όλους.

Τα πάθη επιστρέφουν εύκολα(137). Είναι σημαντικό, το ότι θεωρείται ότι κατά την θεραπευτική διαδικασία, φαίνονται αρχικά ότι εξαφανίσθηκαν, θεραπεύτηκαν, και σε λίγο χρονικό διάστημα να κάνουν αισθητή την παρουσία τους. Για αυτό προτείνεται να γίνεται θεραπευτική αντιμετώπιση ενός πάθους τη φορά, και να αρχίζει κανείς μ' αυτό που θεωρείται ότι είναι μεγαλύτερο. Ο Ιωάννης ο Σιναίτης προτρέπει να θεραπεύεται πρώτα το ισχυρότερο, κι όχι το ελαφρύτερο διότι τα αποτελέσματα θα είναι τραγικά (138).

Ο αββάς Ιωσήφ θεωρεί ότι σε μερικές περιπτώσεις πρέπει να αντιμετωπίζει κανείς τα πάθη, σε αρχικό στάδιο κι άλλοτε αφού έχουν εγκατασταθεί. Χρειάζεται ο θεραπευτής για να κρίνει το πότε πρέπει να δράσει θεραπευτικά(140).

Η λειτουργία του ονείρου

Από την αρχαιότητα το όνειρο έχει πρωταρχική θέση. Οι βυζαντινοί συγγραφείς κρατούν μια διφορούμενη στάση έναντι του ονείρου. Η στάση τους είναι περισσότερο αρνητική, διότι τα όνειρα εκφράζουν τα πάθη, είναι αποτέλεσμα και δημιούργημα της φαντασίας και των λογισμών. Παρατηρείται έντονη η ομοιότης με την νεότερη ψυχολογία του βάθους.

Ο Κλήμης Αλεξανδρεύς εκφράζοντας μια γενική θέση θεωρεί ότι «ύπνος γαρ δή πολύς ούτε τοις σώμασι ούτε ταις ψυχαίς ημών ωφέλειαν επιφέρων ουδ' αυταίς ταις περί την αληθείαν πράξεσι πάντα αρμόττων εστίν, ει και κατά φύσιν εστίν.» Κρίνει ότι ο ύπνος δεν είναι απαραίτητος για την ψυχή, διότι ο ύπνος επιφέρει κι όνειρα τα οποία δημιουργούνται από τους λογισμούς, οι οποίοι δρουν κατά την διάρκεια του ύπνου(1). Ο ίδιος αναφέρει: «ονειρώττει μεν ουν της συγκαταθεμένης τη φαντασία της ψυχής, ύπαρ δε ονειρώττει ο προς επιθυμίαν βλέπων...»(2), «τω γάρ μη παρεισιέναι ποτέ εννοίας διαφόρους αναλλοίωτον το ηγεμονικόν μένον ου προσλαμβάνει τινά ετεροίωσιν φαντασιών, τας εκ των μεθημερινών κινήσεων ανειδωλοποίας ονειρώττον»(3).

Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος αναφέρει ότι δεν υπάρχει καμία διαφορά στην ηδονή που ενυπάρχει μέσα στο όνειρο: «αλλ' αι μεν άτοπαι του βίου ηδοναί των σκιών και των ονειράτων διαφέρουσιν ουδέν»(4). «...εκείνων των θεαμάτων, εκείνων των ακουσμάτων κατεχόντων σου την ψυχήν, και ονείρων τοιούτων διαδεχομένων λοιπόν, πέφυκε γαρ ως τα πολλά τοιούτα φαντασιούσθαι η ψυχή, οία αν εν ημέρα βούληται και επιθυμή»(5), «πως ουν ουκ αν είη παιδικής διανοίας περί τας σκιάς εκτοήσθαι, και επί ονείρασι μέγα φρονείν, και τούτοις προστετηκέναι τοις μικρόν ύστερον παρερχόμενοις;»(6), «η δευτέρωσις φησί, βεβαίωσις εστι των φανέντων, και πληροφορία ότι πάντως ταύτα γεννήσεται»(7).

Κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή, ο Μ. Βασίλειος διακρίνει «ονείρατα φοβερά επί μέθης και αδηφαγίας» θεωρεί ότι το όνειρο αντανακλά τις καθημερινές φροντίδες και το άγχος «πεφύκασί πως αι καθ' ύπνον φαντασίαι, ως τα πολλά, απηχήματα είναι των μεθημερινών φροντίδων». Τα όνειρα αποτελούν δημιούργημα της φαντασίας και «εξαπατώσι τον νουν». Επίσης ο Μ. Βασίλειος σημειώνει: «το κατ' όναρ ιδείν τα ποθούμενα φέρει τοις αγαπώσι παραμυθίαν»(8). Για τον ίδιο,

«ίδιον αρρώστημα τούτο αργής και ραθύμου ψυχής, ενύπνια βλέπειν εγρηγορότος του σώματος. Ταύτην τοίνυν την χαυνότητα της διανοίας και την φλεγμονήν των λογισμών καταπιέζων ο λόγος και οίον χαλινώ τινι ανακρούων της διανοίας το άστατον,...»(9). Τόσο ο Μάξιμος, όσο και ο Γρηγόριος ο Θεολόγος, κρίνουν ότι ο νους πρέπει να παραμένει ελεύθερος από τις εσωτερικές και παράδοξες επιδράσεις των ονείρων «παιγνίοις ενυπνίων μηδ' ευπτόητον εις άπαντ' έχειν φρένα»(10).

Κατά τον Ευάγριο το Μοναχό «ζητητέον πως εν ταις καθ' ύπνον φαντασίαις τυπούσιν ημών το ηγεμονικόν και σχηματίζουσιν οι δαίμονες. Το γαρ τοιούτον έοικε συμβαίνει το νω, ή δι' οφθαλμών ορώντι ή δι' ακοής ακούοντι ή δι' αισθήσεων οποιασούν, ή από της μνήμης, ήτις τυποί το ηγεμονικόν, ά δια του σώματος έσχε, ταύτα κινούσα. Το γάρ όργανον υπό του ύπνου κατέχεται ανενέργητον. Πως ουν πάλιν την μνήμην κινούσι ζητητέον, ή τάχα δια των παθών. Και τούτον δήλον, εκ του μηκέτι τους καθαρούς και απαθείς πάσχει τι τοιούτον...Πλήν προσεκτέον ότι άπερ μετά του σώματος η μνήμη κινεί. Και τούτο σαφές, εκ του πολλάκις και εν τοις ύπνοις πάσχει ημάς τούτο, ηρεμούντος του σώματος. Ως γαρ εστι μνημονεύσαι ύδατος, και μετά δίψης και άνευ δίψης, ούτως εστί μνημονεύσαι χρυσίου, μετά πλεονεξίας και άνευ πλεονεξίας. Και επί των άλλων δε, ωσαύτως.»(11). Βλέπουμε στον Ευάγριο, ότι οι επιθυμίες βρίσκουν διέξοδο στο όνειρο, διότι με τον ύπνο, το λογικό, ηγεμονικό δεν είναι σε πλήρη ενέργεια,αλλά βρίσκει διέξοδο έκφρασης το παθητικό, και δη το επιθυμητικό, και για αυτό είναι τόσο έντονες κάποιες αισθήσεις, άποψη απόλυτα σύμφωνη με την ψυχαναλυτική θεωρία. Ο Κασσιανός ο Ρωμαίος, κρίνει ότι στα όνειρα καταφαίνεται η ψυχική ασθένεια, η οποία δύναται να μην είναι φανερή με κάποιον άλλο τρόπο αλλά κι ότι το προϊόν της απώθησης βρίσκει διέξοδο στ' όνειρο. «...το μηδεμιά εικόνι αισχράς φαντασίας εν τοις ύπνοις την ψυχήν προσέχειν. Ει γάρ και μη λογίζεται αμαρτία η τοιαύτη κίνησις, όμως τεκμήριον υπάρχει του νοσείν την ψυχήν και μη του πάθους απηλλάχθαι. Και τούτον χάριν, τας συμβαινούσας ημίν εν τοις ύπνοις αισχράς φαντασίας, έλεγχον είναι της προλαβούσης ραθυμίας και της εν ημίν ασθενείας πιστεύειν οφείλομεν, την εν τοις αποκρύφοις της ψυχής κεκρυμμένην νόσον, φανεροποιούσης της συμβαινούσης ρεύσεως εν τη του ύπνου ανέσει»(12).

Σύμφωνα με τον Διάδοχο, τον επίσκοπο Φωτικής, «όθεν και μετά το διυπνισθήναι το σώμα, πολλώ τω πόθω ζητεί η ψυχή την χαρά του ονείρου...»(13).

Κατά τον Γρηγόριο Νεοκαισαρείας: «ώσπερ δε φροντίσι ψυχής ποικίλαις παρέπεται ονειράτων παντοδαπή φαντασία»(14).

Ο Μεθόδιος τονίζει την αρχή της ηδονής με την οποία λειτουργεί το όνειρο: «τούτο γαρ ίσως ηνίσσετο και η κατά τον ύπνον έκστασις επιβληθείσα, την επί της φιλοτησίας θέλξιν του ανδρός, οπότε διψήσας τέκνων εξίσταται ταις παιδογόνοις εκθηλυνόμενος καθ' ύπνον ηδοναίς»(15). Ο Πέτρος Αλεξανδρείας τονίζει ότι πολλές φορές διαταραχές του ύπνου, οφείλονται στην ενέργεια των λογισμών, μέσω του ονείρου(16). Την ύπαρξη λιβιδινικών ονείρων παρατηρεί ο Τιμόθεος Αλεξανδρείας: «περί των εν ονείροις φανταζομένων, οις και σπέρματος ίσως γίνεται εκροή φησίν ο πατήρ ούτος, ότι ειμέν προ τούτου προσέβαλλε τω ονειρασθέντι επιθυμίας γυναικός λογισμός και ενέμεινεν ο νους επί τη επιθυμία, και ονεφιλοχώρησε ταύτη κανταύθεν η φαντασία, επήλθεν η ρύσις του σπέρματος»(17).

Για τον Γρηγόριο το Θεολόγο: «Τάλλα δέ, οις μέγα φρονούσι τινες, ονειράτων όψις εστί κατά των όντων παίζουσα και ψυχής απατηλά φάσματα»(18), και «πολλά περί της εν ύπνοις αναπαύσεως και της δι' ονειράτων αναπλάσεως, μνήμης τέ και αναμνήσεως, λογισμού και θυμού και εφέσεως και συντόμως ειπείν, όσοις ο μικρός ούτος κόσμος διοικείται, ο άνθρωπος»(19). «Ανήρ υπνώδης, ευρέτης ονειράτων, μύστης γαρ ύπνος φασμάτων, ου πραγμάτων»(20). Ο Μ. Αθανάσιος τονίζει: «ύπνος εν κόρω πλήθος φαντασιών»(21). Ο Συμεών ο Νέος ο Θεολόγος αναφέρει: «ένθεν τοι και περί όψεων και ονειράτων τούτο αληθές είναι υπέλαβον, εν οις γαρ η ψυχή ενασχολείται γρηγορούσαι ή εμβατεύει, εν τούτοις και κατά ύπνους ή εμφιλοσοφεί...»(22) και «οπηνίκα το επιθυμητικόν μέρος της ψυχής περί τα πάθη και μίξεις και τρυφάς και απολαύσεις ερεθίζεται του βίου, τοιαύτα ωσαύτως βλέπει και τα ενύπνια η ψυχή, ει δε το θυμικόν αυτής κατά των ομοφύλων εκθηριούται, θηρίων εφόδους και ερπετών πολέμους και μάχας ονειροπολεί, διαπληκτιζόμενη ως επί δικαστηρίων μεθ' ων διαφέρεται, ει δε το λογιστικόν αυτής επαίρεται τοις αλαζονείαις και υπερηφανείαις, αρπαγάς εις αέρα πτεροφυείς και θρόνων υψηλής καθέδρας και ηγεμονίας λαού επί αρμάτων προερχόμενη και προπεμπομένη φαντάζεται»(23).

Θεραπεία

Οι ψυχοθεραπευτικές προσεγγίσεις έχει επηρεαστεί από το χριστιανισμό. Οι ιατροί ήταν αυτοί που άσκησαν περισσότερο την βιολογική θεραπεία των ψυχολογικών διαταραχών, ενώ, με την ψυχοθεραπεία ασχολήθηκαν οι Πατέρες της Εκκλησίας, μέσα από το πρίσμα του χριστιανισμού. Είδαν την ψυχοθεραπεία, την ασθένεια, μέσα σε ένα ευρύτερο χριστιανικό πλαίσιο. Παράλληλα όμως όπως αναφέρει ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος, ιεροί άνδρες αναζητούσαν μέσω αυτοψιών τα αίτια των ψυχικών διαταραχών (1). Η επίδραση του Κλήμη Αλεξανδρείας παραμένει και κατά τους Βυζαντινούς χρόνους και στις θέσεις του στηρίζονται οι περισσότεροι εκ των συγγραφέων.

Για τον Κλήμη Αλεξανδρείας ο λόγος αποτελεί το καλύτερο φάρμακο στις ψυχικές ασθένειες «άριστον μεν ο λόγος φάρμακον, βοηθεί δε και η ένδεια του κόρου, δι' ου φλεγμαίνουσαι αι επιθυμίαι σκιρτώσι περί τας ηδονάς»(2). Θεωρεί ότι υπάρχουν ειδικοί, ιατροί και παιδαγωγοί που θεραπεύουν με το λόγο, με σκοπό την βελτίωση ή την ίαση της ψυχής, «ασθενούσι την ψυχήν παιδαγωγού δεί...»(3). Για τον ίδιο, σημαντικό σημείο στην θεραπεία αποτελεί η αναχαίτιση της ηδονής, «κρατούντες δηλονότι των ηδονών κωλύωμεν τας επιθυμίας». Αυτό, αποτελεί μέρος της θεραπείας(4). Ο λόγος χαλιναγωγεί τις άλογες επιθυμίες και «δεσμεύων ορμάς»(5). Τονίζει ότι σκοπός της θεραπείας είναι «σωφρονούσιν εν θεραπείας και διορθώσεως μέρει»(6) αλλά κι η γνώση του εαυτού και των πράξεων του(7). Η θεραπεία για το Κλήμη ξεκινά με σκοπό την εκτροπή των εικόνων που έχει ένας ασθενής και στην συνέχεια θα προχωρήσει κανείς στην θεραπεία των παθών (8). Ο ίδιος τονίζει ότι ο λόγος του θεραπευτή πρέπει να είναι «λόγος δια παραινέσεων», ώστε να είναι αποτελεσματικός στη θεραπεία των παθών. Για τον ίδιο ο λόγος έχει θεραπευτικά αποτελέσματα τόσο στα σωματικά όσο και στα ψυχικά νοσήματα(9). Για τον ίδιο, «η νουθέτησις συν οιονεί δίαιτά εστι νοσούσης ψυχής, ων χρη μεταλαμβάνειν συμβουλευτική και ων ου χρη απαγορευτική, τα δε πάντα εις σωτηρίαν και αίδιον υγείαν διατείνει»(10). Για τον Κλήμη, ο η θεραπεία μέσω του λόγου, είναι ιδανική για τις ψυχικές παθήσεις, λόγω της ύπαρξης του φόβου, του φόβου ελέγχου που υπάρχει στο λογικό μέρος της ψυχής, και που όπως έχουμε δει λειτουργεί σαν το φροϋδικό υπέρ εγώ(11). «...εξ' ου λόγου η αληθής της ψυχής υγεία

και η αιόιος ευκρασια περιγινεται»(12). Η ομοιοτης των θεσεων του Κλημη, με τις σύγχρονες απόψεις της ψυχοθεραπείας διαφαίνεται από το ακόλουθο χωρίο : «Ταύτη ουν και σωτηρ ο λογος κεκληται, ο τα λογικα ταυτα εξευρων ανθρωποις εις ευαισθησίαν και σωτηρίαν φάρμακα, επιτηρών μεν την ευκαιρίαν, ελέγχων δε την ρωμην και τας αιτιας των παθων διηγουμενος και τας ριζας των αλογων εκκοπτων επιθυμιών, παραγγέλων μεν ων απέχεσθαι δεί, τας αντιδότους δε απάσας της σωτηριας τοις νοσουσι προσφερων...»(13).

Ο Αββάς Δωρόθεος (με ιατρική παιδεία) θεωρεί ότι: « ουκούν τη υγεία της ψυχης ουδεν εστι το εμποιοιζον, ει μη μονον η ατοξια αυτης»(14). Ο Ιωάννης Χρυσόστομος τονίζει την σπουδαιότητα, αναγκαιότητα της ψυχοθεραπείας, αλλά και την βαρυτητα των ψυχικων τραυματων: « Ουδε γαρ τα εν τοις σωμασι τραυματα μόνα θάνατον εργάζεσθαι πέφυκεν αμελούμενα, αλλά και τα της ψυχής»(15). «Αλλ' εως αν μενη το ελκος της αθυμιας, και το φαρμακον της παραμυθιας επιθησομεν. Ει γαρ επί του σώματος τραυμάτων ου παύοντες επαντλούντες ιατρών παίδες, έως αν ιωσι λησαν το παθος, πολλω μαλλον επι της ψυχης τουτο ποιειν χρη. Και γαρ ελκος ψυχής η αθυμία, και δει συνεχώς αυτήν επαντλείν προσηνέσι ρήμασι. Ουδέ γαρ ουτως ιωμα σαρκος χαλαν ειωθε θερμων υδατων φυσις, ως ψυχης παθος καταστέλλειν πέφυκε παρακλητικών λόγων δύναμις, ου χρεία σπογγιας ενταύθα καθαπερ επι των ιατρων, αλλ' αντι σπογγου την γλωτταν μεταχειρισωμεθα»(16). Για τον Θεόδωρο Μετοχίτη η ψυχοθεραπεία είναι η ανώτατη μορφή θεραπείας.θεωρεί ότι οι λόγοι θεραπευτικα σωζουν ψυχες. «οι λογοι προσφερουν τα φαρμακα που ιεραπεύουν τη θλίψη»(17). Ο Κύριλλος Ιεροσολύμων, προτείνει «λέγε τω ιατρώ το παθος»(18). Ο Ψελλος προτείνει τη συνειδητοποιηση των μυχων ερωτικων διαθέσεων και την αποκάλυψη του απορρήτου της ψυχής του εξεταζόμενου (19).

Ο Ιουστινος αναφερει την «των εντος θεραπειαν»(20). Τονιζει: « ...ουτως ο Λόγος εξ αυτών των της ψυχής μυχών τα δεινά της αισθήσεως απελαύνει πάθη, πρωτον επιθυμιαν, οι ης παν δεινον φυεται, εχθραι, ερεις, ζηλος, εριθειαι, θυμοι και τα όμοια τούτοις. Επιθυμίας ουν απελαθείσης, εύδιος η ψυχή και γαληνιώσα γίνεται. Περιλυθεισα δε των περι τον τραχηλον αυτης κακων περιρρεοντων, απερχεται προς τον ποιήσαντα αυτήν. Δεί γαρ αποκατασταθήναι όθεν απέστη, όθεν τις εγένετο, ή εστιν»(21).

Ο Γρηγόριος ο Νύσσης θεωρεί ότι η θεραπεία της ψυχής είναι επιστήμη η οποια μελεται και χρειαζεται αρκετη εξασκηση. Τονιζει ότι η θεραπεια

επικεντρώνεται στα σημεία-συμπτώματα τα οποία επαναλαμβάνονται από ένα σημειο και μετά και δια της συνηθείας (22).

Ο Δίδυμος ο Αλεξανδρεύς τονίζει ότι εκτός από την αναγκαιότητα της ψυχοθεραπείας, και το πόσο παλαιό μπορεί να είναι το πρόβλημα: «και των πολλών και διαφόρων και ανωμάλων και δυσλύτων διαθέσεων ψυχικών τέ και σωματικών η ίασις ευρίσκεται μία και ουδέν καθοτιούν έτι παλαιόν έπεται άλγημα των εντός ή των εκτός»(23), «...τας νόσους της ψυχής θεραπεύειν ιατρικώς...»(24), θεωρεί αρχή της θεραπείας « αρχή σωτηρίας η εαυτού κατάγνωσις»(25). Τονίζει μάλιστα «ουκ αμυνόμενος αλλ' ιατρικώς και προς υγείαν ψυχής, επάγει τας θλίψεις»(26). Θεωρεί ότι η θεραπεία πρέπει να είναι ισόβια, διότι εύκολα μπορεί να φανεί η ίαση, αλλά στην ουσία το αίτιο να παραμένει «ο των παθών ηνίοχος ουχ άπαξ καθυποτάξας εά. Αεί γαρ πόλεμος ούτος ίσταται, εφ' όσον ο άνθρωπος εστιν εν ζωή»(27).

Για τον Συμεών τον νέο Θεολόγο, η ασθένεια προέρχεται από την επικράτηση του παθητικού μέρους της ψυχής έναντι του λογικού, «Η δε κατανόησις της αληθούς ασθενείας ημών θανάτου μνήμην εγέννησεν»(28), άποψη που συνδέεται με τις σύγχρονες ψυχαναλυτικές απόψεις ειδικά σε νευρωσικό επίπεδο.

Ψυχοθεραπεία την βυζαντινή περίοδο, νοείται η ελευθέρωση του νου. Η ασθένεια του νου συνεπάγεται τρία πράγματα. Α) την αποτυχία της νοεράς δυνάμεως να λειτουργεί σωστά, Β) την πλήρη σύγχυση των λειτουργιών του εγκεφάλου και του σώματος, και Γ)την πλήρη υποταγή σε αγχώδεις καταστάσεις και στο περιβάλλον(29).

Πολλοί Πατέρες της Εκκλησίας, ερμηνεύουν ιατρικά το χωρίο του Αποστόλου Παύλου «ώσπερ δια της παρακοής του ενός ανθρώπου αμαρτωλοί κατεστάθημεν οι πολλοί» (Ρωμ.ε', 19) (30). Ο νους κατά τον Μάξιμο: «ώσπερ το σώμα έχειν κόσμον τα πράγματα, ούτω και ο νους έχειν κόσμον τα νοήματα», εξηγώντας ότι « ούτω και ο νους πορνεύει μετά του νοήματος της γυναικός, δια της φαντασίας του ιδίου σώματος»(31). «Ούτω και ο νους δια των εμπαθών νοημάτων αμαρτάνει και έχει ωσαύτως προς παιδαγωγίαν τας ψυχικάς αρετάς»(32). Με τα παραπάνω γίνεται φανερό ότι με την ασθένεια του νου δημιουργείται σύγχυση σε όλο το πνευματικό οργανισμό, δημιουργείται μια ταραχή. Κατά τον Μάξιμο, η ασθένεια του νου είναι τέσσερα πράγματα. Πρώτον «το γνώσιν έχει ψευδή», δεύτερον «το αγνοείν τι των καθόλου», τρίτον «το εμπαθείς έχειν λογισμούς», και τέταρτον «το

συγκατατίθεσθαι τη αμαρτία»(33). Μια πιο γενική εξήγηση δίδεται από τον Θεόδωρο: « Κάθαρσίς δε ψυχής εστι, του μεν λογιστικού, η των κάτω χαρακτήρων και πλανωμένων, κατά την θεολόγον φωνήν των βιοτικών λέγω φροντίδων τέ και θορύβων και των φαύλων κλίσεων, ήτουν ατόπων προλήψεων απαλλαγή και τελεία απάλειψις. Του δε επιθυμητικού, το μηδέν προς την ύλην ορμάν, μηδέ προς την αίσθησιν αφοράν, αλλά τω λόγω γενέσθαι πειθήνιον. Του δε θυμοειδούς ακολούθως, το προς μηδέν εκταρράττεσθαι των συμπιπτόντων»(34).

Για τους βυζαντινούς λοιπόν η θεραπευτική προσέγγιση συνδέεται απαραίτητα με την κάθαρση του νου και της καρδιάς. Και όταν συναντάται στα κείμενα η έκφραση κάθαρση της ψυχής, εννοείται η απαλλαγή από τα πάθη, και συγκεκριμένα, η μεταμόρφωση των παθών. Η κάθαρση, ακόμη περισσότερο είναι είναι και η «ενοειδής συνέλιξις»του ανθρωπίνου που καταλήγει στην έλλαμψη του νου (35).

Πρώτα από όλα είναι απαραίτητη η αίσθηση της ασθένειας. Ο Συμεών ο Νέος ο Θεολόγος τονίζει σχετικά: « Ο δε μη ειδώς πρόδηλός εστιν ότι ουδέ τα αισθητήρια της ψυχής τετρανωμένα και υγιή επιφέρεται» (36). Κατά τον Μάξιμο η γνώση και η συνειδητοποίηση της ασθένειας, «είληφε πείραν της θείας δυνάμεως»(37). Για τον Ιουστίνο, είναι απαραίτητο στην θεραπεία να ξεπεραστεί «η οικεία λήθη της ψυχής», από την οποία λήθη πάσχει η ψυχή(38) και ο Ιωάννης Χρυσόστομος θεωρεί απαραίτητο για την ψυχοθεραπεία την θέληση «...αρκεί θελήσαι και βουληθήναι μόνον, και πάντα κατόρθωται» (39). Ο αββάς Ησαίας θεωρεί ότι για να ομιλούμε για θεραπεία, πρέπει να ξεπεράσει κανείς τη λήθη του εαυτού, ώστε μέσω «το Δε αντιστήναι τη λήθη» να βοηθηθεί ψυχολογικά ο άνθρωπος(40).

Πρακτικά η συνειδητοποίηση επιτυγχάνεται για τον Πέτρο Δαμασκηνό όταν ο άνθρωπος ειδικά το βράδυ, μελετά, ανασκοπεί τα της ημέρας. «ίνα τις λάβη αίσθησιν δια της ησυχίας της νυκτός και δυνηθή πενθείν, εφ' οις ήμαρτε»(41). Το πένθος ψυχοθεραπευτικά, επέρχεται μόνο με την γνώση του εαυτού. Και το πένθος αποτελεί απαραίτητη διαδικασία κατά τον Ι.Χρυσόστομο για την πορεία της θεραπείας (42).

Με πολλές ομοιότητες με την γιουγκιανή θεωρία, οι ψυχολογικές διαταραχές για τους βυζαντινούς αποτελούν νέκρωση του πνευματικού. Η μη ανάπτυξη του πνευματικού μέρους της ψυχής, οδηγεί σε διαταραχές ανάπτυξης της εσωτερικής ζωής.

Σύμφωνα με τον Γρηγόριο Παλαμά, η αίσθηση της ασθενείας πρέπει να συνδέεται με «την οικεία κατάγνωσι», διότι « αυτομεμψία σύνεστιν αεί τη ταπεινώσει

της ψυχής»(43). Η αυτομεμψία μαζί με τα πένθος που την συνοδεύει, είναι αυτή που αρχίζει να χαλιναγωγεί τα πάθη (44).

Για τους βυζαντινούς η ύπαρξη ψυχολογικών διαταραχών, προϋποθέτει την παρουσία ιατρού. Αλλά ο ιατρός, «Ιατρός εστι νους ο εαυτόν ιασάμενος και εξ ων ιάθη, τους άλλους ιώμενος»(45), άποψη σύμφωνη με τις ψυχαναλυτικές απόψεις για αυτοανάλυση του θεραπευτή. Μάλιστα θεωρείται ότι ο καλός ιατρός, θεραπευτής «Ιατρός εστιν ο το σώμα και την ψυχήν κεκτημένος άνοσον, μηδεμιάς εμπλάστρου δεόμενος επ' αυτοίς»(46). Ενώ προτείνονται μέθοδοι θεραπείας, συνιστάται ότι κάθε ασθενής είναι διαφορετικός «Έστιν ότε το ετέρου φάρμακον, ετέρω δηλητήριον γίνεται, έστι δ' ότε και το αυτό τω αυτώ, κατά μεν τον οικείον καιρόν προσφερόμενον, φάρμακον γίνεται, εν ου καιρώ δε πάλιν, δηλητήριον καθίσταται»(47).

Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος θεωρεί «το μεν αρρωστήσαι της κοινής φύσεως και της ασθενείας της ανθρωπίνης ή πάντων άπτεται και των λίαν ισχυρών το σώμα και την διάνοιαν, το δε θεραπευθήναι και προς αλλήλους επανελθείν του λογισμού...»(48). Ο ίδιος τονίζει: « Τι λοιπόν έτι; την εκ λόγου θεραπεία τοις αλγούσι προσενεγκείν. Μέγα δε το παρά των συναλγούντων φάρμακον, και οι το ίσον του πάθους έχοντες πλέον εισί εις παραμυθίαν τοις πάσχουσι»(49). Για τον ίδιο, σκοπός της θεραπείας είναι: «...ελευθερίαν λάβη ψυχή και μη παραποδίζηται ταις αισθήσεσιν»(50). Ο ίδιος κρίνει ότι η ψυχοθεραπεία εξατομικεύεται, ανάλογα με τον ασθενή και το τι έχει ανάγκη (51).

Γενικά, η ψυχοθεραπευτική προσέγγιση στο Βυζάντιο βασίζεται στην θεραπευτική προσέγγιση των διαφόρων μερών του ψυχικού.

Σύμφωνα με τον Μακάριο τον Αιγύπτιο με τη η θεραπεία «η ψυχή δια χρόνου εις μίαν αγωγή νικά την αμαρτίαν»(52). Για τον ίδιο, ο σκοπός μιας ψυχοθεραπευτικής προσέγγισης εκφράζεται στην παρακάτω προτροπή « και εν τω μάχεσθαι τη συνηθεία ευρίσκεις λογισμούς αντικειμένους σοι και μαχομένους τω νω σου, και έλκουσί σε οι λογισμοί και ρεμβάζουσιν, όθεν εξήλθες εις το φαινόμενον. Άρχη λοιπόν ποιείν αγώνα και πόλεμον, λογισμούς κινών προς λογισμούς, νουν προς νουν, ψυχήν προς ψυχήν, πνεύμα προς πνεύμα. Και λοιπόν εκεί αγωνιά η ψυχή»(53). Ο Αββάς Δωρόθεος τονίζει την σειρά που πρέπει να ακολουθήσει η ψυχοθεραπεία: «Πρώτον ανατέλλουσιν οι εμπαθείς λογισμοί, έπειτα ανακύπτουσιν τα πάθη, ειθ' όντως εξολοθρεύονται»(54).

Κατά τον Ηλία τον Έκδικο, η θεραπεία αποτελεί την επαναφορά του αλόγου μέρους της ψυχής στην αθωότητα, περνώντας από τον εξαγνισμό του σώματος στον εξαγνισμό της ψυχής. Ο εξαγνισμός κατά τον Έκδικο, επιτυγχάνεται «ου δύναται, ούτε σώμα καθαρθήναι νηστείας και αγρυπνίας χωρίς ούτε ελέους και αληθείας ψυχή, αλλ' ούτε νους άνευ θεωρίας και ομιλίας Θεού. Αύται γάρ αι συζυγίαι εν τούτοις επισημότατου»(55), και συμπληρώνει, «η ανδρεία ψυχή, ως γυνή, παρ' όλον αυτής τον βίον, εις δύο λύχνους, το πρακτικόν Τε και θεωρητικόν, καιομένους κατέχουσα, πράττει τα οφειλόμενα»(56). Για τον ίδιο, πρέπει να προστεθεί και ένας τρίτος ΄΄λύχνος΄΄, η φρόνηση. Κατά τον Έκδικο, οι πρακτικοί άνθρωποι θεωρούν τα πράγματα μόνο σ σχέση με την θέση τους, οι θεωρητικοί σε σχέση με την φύση τους και μόνο οι γνωστικοί βλέπουν τους λόγους και των δύο(57). Ο άνθρωπος πρέπει να αντιλαμβάνεται τα πράγματα όχι μόνο σε σχέση με την φύση τους αλλά να συλλαμβάνει και τους λόγους τους και αυτό προς το οποίο τείνουν(58). Ο Έκδικος δίνει στα μέρη της λογικής ψυχής συμβολισμούς, και τα παριστάνει ως: η αίσθηση είναι η αυλή, η διάνοια ο ναός και το πνεύμα ο αρχιερεύς (59). Καθένα από τα μέρη αυτά έχει το δικό του όργανο. Με το νόημα, ο νους διέρχεται προς τα νοητά, ενώ ο λόγος διέρχεται με το λογισμό προς τα λογικά, η αίσθηση με την φαντασία προς τα πρακτικά (60). Αυτό που είναι αναγκαίο, είναι ο άνθρωπος να γνωρίζει πότε ο νους είναι στην κατάσταση των νοητών, πότε στην περιοχή των λογισμών, και πότε στην περιοχή της αίσθησης (61). Η ενδιάμεση περιοχή, είναι η περιοχή του λογισμού, η οποία βρίσκεται ανάμεσα στην περιοχή του αλόγου και του νοητού. Οι λογισμοί, χρησιμοποιούν την φαντασία για να εισχωρήσουν από την αίσθηση στο πνεύμα, προκειμένου να μεταφέρουν τα μηνύματά της, και ξανά προς την αίσθηση ώστε να μεταφέρουν τις υποδείξεις του πνεύματος(62). Η αντίληψη ενός πράγματος αποδίδει την ουσία του. Ο λόγος του αποδίδει το συμβεβηκός, και το αντικείμενο της αίσθησης, αποτελεί την ατομική διαφορά(63). Αυτή η φορά ή διαδικασία, αποτελεί για τον Έκδικο, την υγιή ψυχική συμπεριφορά. Η απόλυτη ψυχική υγεία, που θεωρείται τελείωση του νου για τον Έκδικο, επέρχεται μόνο στο γνωστικό άνθρωπο, «εις εαυτόν ο νους συναγόμενος, ουδέν ούτε των κατά τον λογισμόν θεωρεί, γυμνούς δε νόας και θείας αυγάς, βλυζούσας ειρήνην τέ και χάριν»(64).

Υπό του Ιωάννη Λυδού, ορίζεται, ότι μέσω του λόγου έχουμε την ανάσυρση των λογισμών και των επιθυμιών που απωθούνται «όπερ εστί του κατά διάνοιαν λόγου σχήμα, πρίν μεν γάρ λεχθήναι σκότιος, λεγόμενος δε φωτίζεται, και ρηθείς εις αφανές οίχεται»(65).

Ο Ευσέβιος Καισαρείας θεωρεί ότι για την θεραπεία, ήτοι κάθαρση, απαιτείται «μελέτη του διανοητικού μου γινομένη εν λογισμοίς και νοήσεσιν, ...καθαρίσαντός με από των κρυφίων μου»(66). Για τον ίδιο, για τη θεραπεία, «... μη κρύπτειν τα εαυτών κακά, μηδ' ώσπερ τινά μελανίαν και σήψιν κατά βάθους της ψυχής συνέχειν τα αμαρτήματα»(67). Ο ίδιος θεωρεί ότι η θεραπεία είναι συνήθως επίπονη, δεν αντέχει ο ασθενής, και την παρομοιάζει με τις θεραπευτικές μεθόδους οργανικών νοσημάτων, αλλά και εμφανίζεται και το σημερινό στάδιο της άρνησης και της μεταβίβασης: «ωσεί και ιατρώ τις τα δια καυτήρος και σιδήρου και πικρών αντιδότων προσφέροντι βοηθήματα επί θεραπεία πάθους υποκείμενος λέγοι: Μη δια πυρός με θεραπεύσης, μηδέ δια σιδήρου και τομών, αλλά δια ηπίων και πραοτέρων φαρμάκων. Ο γαρ τοιούτος ου την θεραπείαν αρνείται, αλλά τον επίπονον τρόπον των βοηθημάτων»(68). Για τον ίδιο η αρχή της θεραπείας αλλά και σκοπός της είναι να βρει κανείς «τα ένδον» αλλά και «τα κρύφια και τας ενθυμήσεις της ψυχής»(69). Τονίζει δε, «ο δε το αισχρόν των της ψυχής τραυμάτων...ως ποσούντα θεράπευσον»(70).

Ο Μ. Βασίλειος τονίζει: «Η δε κατ' αρετήν της ψυχής επιμέλεια, δυνατή εστί παντοδαπών αρρωστημάτων επικρατήσαι»(71). Ο ίδιος θεωρεί ότι οι ψυχικές ασθένειες είναι ιάσιμες, προτρέπει «κεχρήσθαι δε αυτώ αντ' επωδής, επί θεραπεία της εαυτού ψυχής», και «Λόγος εξεικονίσαι της ψυχής τα απόρρητα»(72), συμπληρώνοντάς, «ουδέ μακρών μοι λόγων ην προς την εξομολόγησιν, απήρκουν γάρ οι στεναγμοί της καρδίας μου προς εξομολόγησιν, απήρκουν γαρ οι στεναγμοί της καρδίας μου προς εξομολόγησιν και α από βάθους ψυχής...»(73). Για το Μ. Βασίλειο η θεραπεία περνά απαραίτητα το στάδιο του πένθους, (άποψη σύμφωνη με τα σημερινά ψυχοθεραπευτικά δεδομένα) από το οποίο θα πρέπει να βγει κανείς για να συνεχιστεί η θεραπεία. Ο θεραπευτής πρέπει να προσφέρει τις απαραίτητες διαδικασίες ώστε να απαλλαγεί απ' αυτό ο ασθενής, αλλά ταυτόχρονα τονίζει ότι αυτή η κατάσταση δεν πρέπει να κρατήσει καιρό διότι περνά σε άλλες παθολογικές καταστάσεις(74). Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος εκτός των άλλων προτείνει: «και όπερ η σωματική τροφή προς την σύστασιν της ημετέρας ισχύος, τούτο και η ανάγνωσις τη ψυχή γίνεται. Τροφή γαρ εστι πνευματική και νευροί τον λογισμόν και ισχυράν εργάζεται την ψυχήν και εντονωτέραν και φιλοσοφωτέραν, ουκ αφιείσα λοιπόν αλίσκεσθαι τοις αλόγοις πάθεσιν...»(75).

Ο Γεώργιος ο Παχυμέρης στο βιβλίο του για τον Ανδρόνικο Παλαιολόγο, αναφέρει, « ...ήρξαντο θεραπεύειν και τρόποις και λόγοις υπέρ ο προσήκεν

εκείνω»(76), και «...την θεραπεία του συνειδότος ξητεί και ο μεν έλεγεν, ο δε άλλος άλλο τι τα εις θεραπείαν του συνειδότος απεσχεδίαζεν» (ο Πατριάρχης Αθανάσιος κι ο Φιλαδελφείας Θεόκλητος παρείχαν ψυχική θεραπεία προς τον βασιλιά)(77).

Παρά του Ιωσήφ Καλόθετου γίνεται αναφορά για την ύπαρξη ψυχοθεραπευτών, που με τα λόγια προσέφεραν το κατάλληλο φάρμακο για την ψυχική νόσο(78).

Η αντίδραση του ασθενή κάποια στιγμή προς την θεραπεία, τονίζεται από τον Ιωάννη Χρυσόστομο, ο οποίος δηλώνει ότι αυτό είναι αποτέλεσμα της νόσου. «Τοις κάμνουσι και ψυχορραγούσι και αι τροφαί αι υγιείς αηδείς, και οι φίλοι και οι προσήκοντες επαχθείς, και ουδέ γνωρίζονται πολλάκις, αλλά και ενοχλείν δοκούσιν. Ούτω δη και τοις τας ψυχάς απολλημένοις συμβαίνει είωθεν τα γαρ προς σωτηρίαν φέροντα αγνοούσι και τους κηδομένους αυτών ενοχλείν νομίζουσι. Γίνεται δε τούτο ου παρά την του πράγματος φύσιν αλλά παρά την εκείνων νόσον. Και όπερ οι παραπαίοντες ποιούσιν, απεχθανόμενοι προς τους επιμελούμένους αυτών, και λοιπόν λοιδορούμενοι, τούτο και οι άπιστοι πάσχουσιν»(79). Σύμφωνος ως προς την αντίδραση του ασθενή, όσον αφορά την θεραπεία του είναι κι ο Νικόλαος Καβάσιλας(80).

Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος επί σοβαρών ψυχικών παθήσεων συνιστά εκτός των άλλων ψυχοθεραπευτικών μεθόδων και τον ύπνο. «...ύπνος δε αυτόματος επελθών, το παν έλυσε νόσημα, και των μυρίων εκείνους απήλλαξε πόνων, ου παθών δε σωματικών μόνον, αλλά και ψυχικών νοσημάτων εστί φάρμακον η νυξ αναπαύουσα τας οδυνωμένας ψυχάς»(81). Τον ύπνο συνιστά κι ο Ορειβάσιος καθώς «τας ψυχικάς ταραχάς καθίστησι και το πνεύμα ομαλύνει»(82).

Ο Παχώμιος αναφέρει για την θεραπεία δίνοντας και κάποια χαρακτηριστικά του ιδανικού θεραπευτή: «...και ότι ο λόγος αυτού χάριν είχε και ίασιν ψυχής εν θλίψει» και θεωρεί τον αββά Θεόδωρο, σαν ένα ιδανικό ψυχοθεραπευτή «και ην αββάς Θεόδωρος νηφάλεος σφόδρα περί τας ψυχάς, παραμυθούμενος έκαστον καθ' εαυτόν ως ιατρός θεραπεύων»(83), ενώ ο Αστέριος ο Σοφιστής σημειώνει την εξάρτηση από το θεραπευτή του ασθενούς: « επειδή δε τω αρρωστούντι γίνεται νόμος ο του αρίστου ιατρού λόγος»(84).

Ο Ησυχασμός ως Μοντέλο Ψυχοθεραπείας

« ...και μόνην ασφάλεια ψυχής την ησυχίαν ενόμισα» (1). Η ησυχία ως μέθοδος, καθαρίζει το νου του ανθρώπου και τις αισθήσεις του. Η ησυχία, «τον νου καθαίρουσαι, διορατικόν απεργάζονται»(2). Ο Μ. Βασίλειος γράφει « ...η ερημία κατευνάζει τα πάθη, επιτρέποντας στο λογικό να τα ξερριζώσει ολότελα από την ψυχή. Τα πάθη είναι πιο εύκολο να τιθασευτούν, όταν προηγηθεί χάδι. Έτσι κι οι επιθυμίες κι οι οργές κι οι φόβοι κι οι λύπες, αυτά τα φαρμάκια της ψυχής... με τον ησύχιο βίο δεν εξαγριώνονται από αδιάκοπο ερεθισμό...καταβάλλονται πιο εύκολα από την δύναμη του λογικού....Η ησυχία λοιπόν είναι η βάση για την κάθαρση της ψυχής...διότι ο νους δεν σκορπίζεται προς τα έξω κι ούτε ξεχύνεται στον κόσμο μες από τις αισθήσεις, γυρνά στον εαυτό του» (3).

Ως μέθοδος διακρίνεται σε σωματική και ψυχική ησυχία. Η σωματική είναι η προσπάθεια να μειώσει ο άνθρωπος τις εξωτερικές παραστάσεις, τις εικόνες που του προσφέρουν οι αισθήσεις, αλλά και τις εικόνες που δέχονται από το περιβάλλον οι αισθήσεις. Η ψυχική ησυχία έγκειται στο να αποκτήσει ο νους την δυνατότητα να μην περισπάται.

Στην σωματική ησυχία, έχουμε τον περιορισμό του σώματος. «Ο αγαπήσας ησυχίαν, απέκλεισε στόμα»(4). Κατά τον Μ. Βασίλειο, η ησυχία αποτελεί την αρχή της ψυχικής καθάρσεως. Πρόκειται χαρακτηριστικά: «Ησυχία συν αρχή καθάρσεως της ψυχής, μήτε γλώσσης λαλούσης τα των ανθρώπων, μήτε οφθαλμών ευχροίας σωμάτων και συμμετρίας περισκοπούντων, μήτε ακοής τον τόνον της ψυχής εκλυούσης εν ακροάμασι μελών προς ηδονήν πεποιημένων, μήτε εν ρήμασι ευτραπέλων και γελοιαστών ανθρώπων, ο μάλιστα λύειν της ψυχής τον τόνον πέφυκεν»(5). Θεωρεί ότι ο νους που δεν διασκορπίζεται προς τα έξω και δεν διαχέεται μέσω των αισθήσεων στρέφεται προς τον εαυτό. « Νους μεν γάρ μη σκεδανύμμενος επί τα έξω, μηδέ υπό των αισθητηρίων επί τον κόσμον διαχεόμενος, επάνεισι μέν προς εαυτόν, δι' εαυτού δε προς την περί Θεού έννοιαν αναβαίνει, κακείνω τω κάλλει περιλαμπόμενός τέ και ελαμπόμενος και αυτής της φύσεως λήθην λαμβάνει, μήτε προς τρυφής φροντίδα, μήτε προς περιβολαίων μέριμναν την ψυχήν καθελκόμενος, αλλά, σχολήν από των γήινων φροντίδων άγων, την πάσα εαυτού σποδήν επί την κτήσιν των αιωνίων αγαθών μετατίθησι...»(6).

Η σωματική ησυχία στην ουσία είναι η βοηθητική της ψυχικής. «Ησυχία μεν σώματός εστιν, ηθών, και αισθήσεων επιστήμη και κατάστασις»(7).

Η ψυχική ησυχία κατά τον Ιωάννη της Κλίμακος, «είναι λογισμών επιστήμη», και «ησυχία δε ψυχής, λογισμών επιστήμη και ασύλητος έννοια. Ησυχίας φίλος, ανδρείός τις και απότομος λογισμός, εν θύρα καρδίας ανυστάκτως ιστάμενος, και τους προσερχομένους λογισμούς ή κτείνων ή αποσειόμενος»(8). Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος αναφέρει: «Εκείνην εγώ ζητώ την ησυχίαν, την από διανοίας, την από ψυχής»(9).

Κατά τον Συμεών τον Νέο Θεολόγο, «Ησυχία εστί νοός κατάστασις ανενόχλητος, γαλήνη ελευθέρας και αγαλλιωμένης ψυχής, καρδίας ατάραχος και ακύμαντος βάσις, θεωρία φωτός, γνώσις Θεού μυστηρίων, λόγος σοφίας, άβυσσος νοημάτων Θεού, αρπαγή νοός, ομιλία καθαρά προς Θεόν, ακοίμητος οφθαλμός, προσευχή νοερά, ένωσις μετά Θεού και συνάφεια και τέλος θέωσις και άπονος ανάπαυσις εν μεγάλοις πόνοις ασκήσεως»(10). Ο Γρηγόριος ο Σιναίτης θεωρεί ότι: «ησυχία γάρ εστιν απόθεσις νοημάτων των ουκ εκ του πνεύματος θειοτέρων, έως καιρού, ίνα μη προσέχων τούτοις ως καλοίς το μείζον απολέσης»(11). Απόθεση νοημάτων που συνεπάγεται την προσπάθεια του ανθρώπου να καθαρίσει το λογιστικό μέρος της ψυχής.

Η ησυχία αποτελεί ψυχοθεραπευτική μέθοδο διότι αναφέρεται πρώτα στην φυλακή του νου και των λογισμών. Σύμφωνα δε με τον όσιο Θαλάσσιο: «Ασφάλισαι τας αισθήσεις τω τρόπω της ησυχίας και δίκασον τους λογισμούς εφεστώσας τη καρδίαι»(12). Η ησυχία, ως θεραπεία συνίσταται στην κάθαρση από τα αισθητά και τις αισθήσεις, συνίσταται στην υπέρβαση ων λογισμών.

Η ησυχία εκτός των άλλων αποτελεί και μέθοδο αυτοσυγκεντρώσεως. Είναι μέθοδος επαναφοράς του νου προς τον εαυτό του με την καρδιά. «Η άσκησις της ψυχής εστι το μισήσαι τον περισπασμόν, η δε του σώματος εστιν ένδειαι»(13). Ο αββάς Αμωνάς τονίζει: «ο δε περισπασμός τίκτει τα πάθη...Η άσκησις της ψυχής εστι το μισήσαι τον περισπασμόν. Η έκπτωσις της ψυχής εστι το αγαπάν τον περισπασμόν, η δε διόρθωσις της ψυχής εστιν ησυχία εν γνώσει» (14).

Η ησυχία συνδέεται θεραπευτικά με το πένθος ως απαραίτητο στάδιο της ψυχοθεραπευτικής διαδικασίας. «΄Ανευ πενθικής εργασίας και πολιτείας αδύνατον τον της ησυχίας κάυσωνα υπομείναι»(15).

Οι πατέρες της εκκλησίας συνδυάζουν την ησυχία με την «εγκράτεια και αγάπη, και προσοχή και ανάγνωσις»(16). Αυτές οι τέσσερις βασικές αρχές θα

μπορούσαν κάλλιστα να λειτουργήσουν και στις μέρες μας ψυχοθεραπευτικά. Συνιστούν επίσης και την προσοχή, όσον αφορά την τροφή, ώστε να μην θολώνεται ο νους από την υπερβολική τροφή. «Ο ησυχάζων πάντοτε ενδεής οφείλει είναι, μη κορεννύμενος. Βαρυνουμένου γάρ του στομάχου και του νοός θολωθέντος δια τούτου...»(17).

Κατά τον Γρηγόριο το Παλαμά, «...ταμείον της ψυχής είναι το κορμί, θύραις του εαυτού μας αι πέντε αίσθησες, η ψυχή εμβαίνει μέσα εις το ταμείόν της, όταν Δε περιπατή ο νους εδώ κι εκεί εις τα πράγματα του κόσμου, αλλά ευρίσκεται μέσα εις την καρδίαν μας, και η αίσθησές μας κλείουν και μένουν σφαλισμένας, όταν δε ταις αφίνομεν να προσηλώνονται εις τα αισθητά και φαινόμενα πράγματα, και με τούτον τον τρόπον μένειν ο νους μας ελεύθερος από κάθε προσπάθειαν κοσμικήν...»(18). Κατά τον Γρηγόριο το Παλαμά, ο ησυχασμός ή η ησυχία εν γένει είναι μια ψυχοσωματική μέθοδος, η οποία επιδιώκει την ένωση νου και καρδιάς. Ως μέθοδος αποτελεί την συγκέντρωση του νου στην καρδιά. Όλοι πάντως οι συγγραφείς θεωρούν απαραίτητη σε αυτήν την μέθοδο την νήψη, ώστε να μπορέσει ο νους να συγκεντρωθεί στους λογισμούς. Ενώ, για την συγκέντρωση του νου βασική θεωρείται η μετάνοια.

Στην βυζαντινή θεραπεία, των εκκλησιαστικών πατέρων, σημαντική θέση έχει η νήψη, που δεν είναι τίποτα άλλο από πνευματική εγρήγορση. «πάντες οι άνθρωποι χρήζονται της τοιαύτης σχολής, είτε εκ μέρους, είτε ολοκλήρως, και εκτός ταύτης αδύνατον εις γνώσιν πνευματικήν και ταπεινοφροσύνην ελθείν τινα»(19). Ο Ι. Χρυσόστομος αναφέρει: «...ώστε μη το σώμα μόνον υγιαίνειν, αλλά και της ψυχής τα διάφορα νοσήματα ιατρεύειν. Εάν γαρ βουλώμεθα νήφειν και εγρηγορέναι, των του σώματος παθών ευκολώτερον τα της ψυχής ιασόμεθα νοσήματα (20).

Σύμφωνα με την βυζαντινή θεώρηση, τα πάθη, οι ψυχικές ασθένειες, προέρχονται από την επεξεργασία των λογισμών, που έχουν βλαπτικές συνέπειες σον νου και την καρδιά. Η ησυχία είναι αυτή που θα τον στρέψει τον άνθρωπο στον εαυτό του, θα μάθει να αγαπά τον εαυτό του και στην συνέχεια τους υπόλοιπους ανθρώπους του περιβάλλοντός του. Οι βυζαντινοί συγγραφείς θεωρούν την αρχή της ψυχοπαθολογίας, την αγνωσία, την μη γνώση του εαυτού. Σύμφωνα δε με τον Μάξιμο, «Αγαπάν ησυχίαν ο μη πάσχων προς τα του κόσμου, και αγαπά ανθρώπους, ο μηδέ αγαπών ανθρώπινον»(21).

Πολλοί συγγραφείς συνιστούν και κατάλληλες στάσεις του σώματος ώστε να συγκεντρωθεί ο νους, όπως ο Γρηγόριος ο Παλαμάς, που αναφέρει για στάση στην

οποία ο άνθρωπος κάθεται με το κεφάλι στα γόνατα. «...τον τέ οφθαλμόν μη ώδε κακείσε περιάγειν, αλλ' οίον ερείσματί τινι τω οικείω στήθει ή τω ομφαλώ τούτον προσερείδειν και την δι' όψεως έξω χεομένην δύναμιν του νου της καρδίας είσω πέμπειν αύθις διά του τοιούτου σχήματος του σώματος»(22).

Ο Γρηγόριος ο Σιναίτης τονίζει: «και από μεν πρωίας καθεζόμενος εν σπιθαμιαία καθέδρα, άγξον τον νουν εκ του ηγεμονικού εν καρδία και κράττει αυτόν εν αυτή, κύπτων δε εμπόνως, και τα στέρνα, ώμους τέ και τον τράχηλον σφοδρώς περιαλγών, επιμόνως κράζε νοερώς ή ψυχικώς...», συνιστά επίσης «κράττει δε και τον ανασασμόν του πνεύματος, ίνα μη αδεώς πνής. Η γάρ αύρα των πνευμάτων από καρδίας αναδιδομένη, σκοτίζειν τον νουν και ριπίζει την διάνοιαν εκείθεν αυτόν επείργων»(23), δηλαδή προτείνει να κρατά ο άνθρωπος την αναπνοή ώστε να συγκεντρωθεί ο νους. Μιλώντας με ψυχαναλυτικούς όρους, η συνένωση νου και καρδιάς, επιτρέπει στον νου να ελέγχει, να είναι γνώστης μ' όσα λαμβάνουν χώρα στο υποσυνείδητο, όταν ο νους μπορεί να είναι συνδεδεμένος με την καρδιά, τότε μπορεί να αντιλαμβάνεται τις εικόνες που δημιουργεί ο ίδιος ο άνθρωπος αλλά και τίς εικόνες που προέρχονται από το περιβάλλον του. Η όλη προσπάθεια με την ησυχία έγκειται στην μείωση των εικόνων. Τη μείωση των εικόνων που συνδέονται με τους λογισμούς που προέρχονται από το παθητικό μέρος της ψυχής, δηλαδή το φροϋδικό ασυνείδητο και προσυνειδητό.

Απάθεια

Η απάθεια σύμφωνα με την διδασκαλία των Πατέρων αποτελεί την κατάσταση που ονομάζουμε υγεία της ψυχής. Με τα πάθη η ψυχή βρίσκεται σε παρά φύσιν κατάσταση, ενώ με την απάθεια βρίσκεται στην κατά φύσιν κατάσταση. Είναι ακριβώς η αντίθετη κατάσταση των παθών. «Τούτο λέγω είναι απάθειαν, ου το έξω μόνον γενέσθαι της πράξεως των παθών, αλλά και το αλλοτριωθήναι της επιθυμίας αυτών, και ουδέ τούτο αλλά και το γυμνωθήναι ημών τον νουν εκ της εννοίας αυτών, ως αν ότε βουλόμεθα γινώμεθα υπεράνω των ουρανών, έξω πάντων γινόμενοι ορατών τε και αισθητών, οιονεί αποκλειομένων ημών των αισθήσεων και του νοός ημών εις τα υπέρ αίσθησιν εμβατεύοντος, συνεπιφερομένου δυνάμει τας αισθήσεις, μεθ' εαυτού ώσπερ τις αετός τας εαυτού πτέρυγας»(1). Ο Γρηγόριος Νύσσης κρίνει ότι: «ότι προηγείσθαι χρή της ψυχής απάθειαν της σωματικής καθαρότητος»(2). Για τον ίδιο, μέσω της απάθειας, ο άνθρωπος μπορεί να ξεπεράσει την ηδονή που

συνδέεται με τα πάθη και να την μετατρέψει σε ανώτερη, πνευματική «νοητην τε και άυλον του καλού». Μόνο μέσω της απάθειας για το Γρηγόριο Νύσσης, «ην μόνη καρδίας καθαρότης του εν ημίν ηγεμονικού θηρεύειν ...»(3). Ο ίδιος θεωρεί ότι η απάθεια είναι το μόνο μέσο για την διατήρηση τόσο της σωματικής όσο και της ψυχικής υγείας(4), τονίζοντάς ότι όλα πρέπει να ασκούνται με μέτρο, ακόμη κι η εγκράτεια διότι διαφορετικά «εναντιούται της ψυχής»(5).

Η έννοια της απάθειας δεν πρωτοεμφανίζεται στην βυζαντινή περίοδο. Ήδη, οι Στωϊκοί φιλόσοφοι μίλησαν για την απάθεια, ως νέκρωση του παθητικού μέρους της ψυχής. Εδώ υπάρχει η διαφορά με την αρχαία περίοδο. Στην βυζαντινή περίοδο απάθεια εννοείται η μεταμόρφωση του παθητικού μέρους της ψυχής.

Κατά τον Μάξιμο Ομολογητή, η απάθεια είναι η ειρηνική κατάσταση της ψυχής στην οποία: « δυσκίνητη γίνεται η ψυχή προς κακίαν»(6). Αυτό σημαίνει ότι η απάθεια είναι να μην πάσχει κανείς από τα νοήματα τω πραγμάτων(7). Σημαίνει ότι η ψυχή είναι ελεύθερη από τους λογισμούς, οι οποίοι κινούνται από τις αισθήσεις αλλά κι από τα ίδια τα πράγματα. Με την απάθεια βιώνεται η ελευθερία του νοός. Η απάθεια αποτελεί την φυσική κατάσταση, την μεταμόσφωση και επαναφορά του παθητικού στην φυσική κατάσταση. Απαθής είναι ο «ούτω ποιωθείς ταις αρεταίς ως οι εμπαθείς ταις μη καλαίς ηδοναίς» οι εμπαθείς υποτάσσουν το λογιστικό μέρος της ψυχής στο παθητικό, ενώ ο απαθής υποτάσσει το παθητικό μέρος της ψυχής « τώ γνωστικώ και κριτικώ και λογιζομένω της ψυχής»(8). Καταλαβαίνουμε εδώ την διαφορά με τους Στωϊκούς φιλοσόφους. Η απάθεια στους βυζαντινούς, δεν δηλώνει την νέκρωση του παθητικού, αλλά την ενδυνάμωση του και την ζωοποίησή του. Κατά τον Γρηγόριο Παλαμά, οι απαθείς δεν νεκρώνουν το παθητικό, αλλά « ζών έχουσι και τα κρείττω ενεργούν»(9).

Υπάρχουν διάφορα στάδια απάθειας. Ο Μάξιμος αναφέρει τέσσερις βαθμούς απάθειας. Η πρώτη απάθεια είναι η «αποχή των κατ' ενέργειαν παθών». Εδώ, ο άνθρωπος πράττει-διαπράττει εσωτερικά. Σε δεύτερο στάδιο απάθειας, είναι η παντελής αποβολή των κατά διάνοιαν εμπαθών λογισμών. Το τρίτο στάδιο είναι η παντελής ακινησία της επιθυμίας για τα πάθη, και το τέταρτο στάδιο, περιλαμβάνει την κάθαρση, την κάθαρση ακόμη και της απλής φαντασίας(10).

Κατά τον Συμεών τον Νέο Θεολόγο, η απάθεια χωρίζεται σε δύο κατηγορίες. Την απάθεια της ψυχής και την απάθεια του σώματος (11).

Κατά τον Νικήτα Στηθάτο, η απάθεια διακρίνεται σε δύο κατηγορίες. Στην διττή απάθεια, όταν νεκρώνονται τα πάθη, και μένουν άπρακτες οι ορμές, και η

δεύτερη κατηγορία, κατά την οποία, «έπειτα από της αρχής της φυσικής θεωρίας...σοφοίς αυτοίς επιγίγνεται»(12).

Η μερική απάθεια, καταφαίνεται όταν είναι δεν ενοχλείται κανείς από τα πάθη, στην απουσία των πραγμάτων, αλλά στην παρουσία των πραγμάτων, τα πάθη, αναφαίνονται κι υπάρχει η περίσπαση του νου. Η απάθεια διακρίνεται σε ψευδή και πραγματική. Κατά τον Ιωάννη Σιναίτη, τα πάθη δεν φεύγουν πάντοτε, αλλά ενυπάρχουν σε άλλη μορφή. Μπορεί τα πάθη, να εμμένουν σε άλλη μορφή, να γίνεται αντιληπτή μόνο μια μορφή τους μετουσιωμένη(13).

Η τελεία απάθεια επιτυγχάνεται όταν ο άνθρωπος μένει ακίνητος στην εεμφάνιση του πράγματος αλλά και στην αναπαράστασή του. « ο διηνεκώς εντρυφών τη απαθεία, και των αιτιών, παρόντων των παθών, μένων ακίνητος»(14).

Εξ υπακοής ταπείνωσις, εκ δε ταπεινώσεως απάθεια», αναφέρει ο Ιωάννης Σιναίτης(15). Η απάθεια απαιτεί την αγάπη. Η βίωση της αγάπης φέρει την απάθεια κι η απάθεια συνδέεται στενά με την αγάπη(16). Η αγάπη κι η εγκράτεια «απαθή τον νούν διατηρούσι, προς τέ τα πράγματα και προς τα τούτων νοήματα»(17). Σημαντικό, για την κατόρθωση της απαθείας, είναι το πένθος. « Πένθος γάρ εστι, πεποιωμένων άλγημα ψυχής εμπύρου. Πρόδρομον εν πολλοίς της μακαρίας απαθείας το πένθος γέγονε, προευτρπίσαν, και προσαρώσαν και αναλώσαν την ύλην(18). Το πένθος εδώ, παίρνει την μορφή του ψυχοθεραπευτικού πένθους, του πένθους, που βιώνει κανείς όταν αγγίξει κάποια στάδια μιας ψυχοθεραπευτικής διεργασίας.

Η μερική ή ολική απάθεια θα δείξει την θεραπεία της ψυχής.

Σχόλια - Συμπεράσματα

Η ψυχολογία του βάθους που κάνει την εμφάνιση της στους αρχαίους ελληνικούς χρόνους, κυρίως από τις θέσεις του Πλάτωνα, ολοκληρώνεται την βυζαντινή εποχή.

Το υποσυνείδητο αναφέρεται με ποικίλους όρους, την βυζαντινή περίοδο, όπως όρυγμα, βυθός ψυχής, έσω άνθρωπος, βάθη καρδίας, απόρρητο της ψυχής, υποβρύχιος γνώμη.

Αίτια των ψυχικών τραυμάτων, θεωρούνται τόσο οι επιδράσεις των εξωτερικών ερεθισμάτων, όσο και τα πάθη, οι ένοχες ανεκπλήρωτες ερωτικές επιθυμίες, η κακία, η ζηλοτυπία, η οργή.

Η τραυματική εμπειρία ανασύρεται στην επιφάνεια, με το διάλογο, ανάμεσα στον θεραπευτή και τον ασθενή.

Το όνειρο, όπως και στην αρχαιότητα δίνει έκφραση στο ασυνείδητο κι υποσυνείδητο.

Οι Βυζαντινοί παίρνουν τις θέσεις του Πλάτωνα, αλλά προχωρούν, φτιάχνουν μια συστηματική ψυχολογία του ανθρώπου. Συνοπτικά θα αναφερθούμε στην σχέση του Πλάτωνα με την ψυχολογία του βάθους.

Πλάτων και Freud

Ο Πλάτων, βλέπει τον άνθρωπο, όχι σαν έρμαιο των δικών του ορμών, όπως ο Freud, αλλά ως λογικό, και πνευματικό όν, ως ένα ελεύθερο και υπεύθυνο παράγοντα, ένα μοναδικό άτομο. Ασχολείται με την αυτοπραγμάτωση του ανθρώπου, την αυτογνωσία και την αρμονική ανάπτυξη του όλου ανθρώπου.

Υπάρχουν αρκετές ομοιότητες και διαφορές μεταξύ της τριμερούς διαιρέσεως της ψυχής του Freud και του Πλάτωνος, ειδικά σε ό,τι αφορά στη φύση του ανθρωπίνου νου και τη λειτουργία του. Ο Πλάτων αντιμετωπίζει την ανθρώπινη ψυχή ως πνευματική, λογική αλλά κι αθάνατη οντότητα, θεώρηση που απουσιάζει από τα φροϋδικά κείμενα. Παρ' όλα αυτά υπάρχουν ομοιότητες μεταξύ των θεωριών Πλάτωνα και Freud.

1. Το id και το Επιθυμητικόν, αντιστοιχεί στην άλογη επιθυμία. Είναι το στοιχείο της προσωπικότητας το οποίο είναι τυφλό κι αντικοινωνικό. Ο Πλάτων ομιλεί για το επιθυμητικό στοιχείο κι ο Freud για το id, ως την πηγή όλων των ενστίκτων ορμών κι επιθυμιών, πείνας δίψας, αγάπης κι

έρωτα(1). Ο Freud θεωρεί ότι το id είναι άλογο κι ακολουθεί την αρχή της ηδονής(2), κι ο Πλάτων αναφέρει ότι το επιθυμητικόν είναι στενά συνδεδεμένο με την ηδονή και την ικανοποίηση(3). Ο Πλάτων αναφέρει ότι οι επιθυμίες είναι τρομερές κι άγριες, ενώ ο Freud, περιγράφει το id, ως ένα χάος, από αναβράζουσες διεγέρσεις. Ο Freud, θεωρεί ότι οι λογικοί νόμοι δεν εφαρμόζονται στο id, για τον ίδιο, αντίθετες παρορμήσεις υπάρχουν δίπλα - δίπλα, χωρίς να ακυρώνει η μία την άλλη. Ο Πλάτων λέγει το ίδιο, ότι λόγω διαφορετικών επιθυμιών και παρορμήσεων «η ψυχή χαρακτηρίζεται από ποικιλία και ανομοιότητα και είναι γεμάτη από εσωτερικές συγκρούσεις»(4).

2. Εγώ και λογική. Το φροϋδικό εγώ, αντιστοιχεί, είναι παρόμοιο με το λογιστικό του Πλάτωνα(5). Το εγώ κατά τον Freud, είναι η λογική, συνειδητή πλευρά της προσωπικότητας, που λειτουργεί ως μεσολαβητής μεταξύ του id και του υπερεγώ. Το λογιστικό, η λογική του Πλάτωνος, πρέπει να εξετάζει, να συλλογίζεται, να έχει υπό έλεγχο τα άλλα δύο στοιχεία της ψυχής(6). Ο Freud χρησιμοποιεί τις μεταφορές του μύθου του Φαίδρου και παραβάλλει το εγώ με αναβάτη και το id με ίππο(7).

3. Υπερεγώ και Συναίσθημα (Θυμοειδές). Το υπερεγώ είναι ισοδύναμο με αυτό που αποκαλείται συνείδηση, αντιπροσωπεύοντας τις εσωτερικευμένες απαγορεύσεις και περιορισμούς που βασίζονται στα ηθικά πρότυπα των γονέων και, στις αξίες παραδόσεις και τα ιδεώδη της κοινωνίας. Ο Freud, θεωρεί ότι οι κύριες λειτουργίες του υπερεγώ είναι α)να αναστέλλει τις παρορμήσεις του id, ιδαίτερα τις παρορμήσεις σεξουαλικής ή επιθετικής υφής, β) να πείθει το εγώ να αντικαθιστά τους πραγματιστικούς σκοπούς με ηθικοπλαστικούς, και γ) να αγωνίζεται για τελειοποίηση(8). Οι λειτουργίες αυτές του υπερεγώ είναι αντίστοιχες με τις λειτουργίες του θυμοειδούς του Πλάτωνα(9). Το θυμοειδές αντιτάσσεται εναντίον της επιθυμίας, επιπλήττει τη λογική. Το υπερεγώ, είναι είναι διάδοχος ή κληρονόμος του Οιδιποδείου συμπλέγματος, αλλά για τον Πλάτωνα το θυμοειδές αρχίζει από την στιγμή της γέννησης(10). Μια ακόμη σημαντική διαφορά μεταξύ πλατωνικής και φροϋδικής θεωρίας είναι ότι το λογιστικό, επιδρά επί του θυμοειδούς και του επιθυμητικού(11), το υπέρεγώ, αντιτίθεται και είναι κύριος των δύο άλλων συστατικών της ανθρώπινης προσωπικότητας, του id και του εγώ.

Οι βυζαντινοί προχωρούν πέραν του Πλάτωνος, και μεταλλάσουν την θεωρία του. Η θεωρία του ομοιάζει περισσότερο στην φροϋδική, και είναι πιο συστηματική.

Η τριμερής διαίρεση της ψυχής των Βυζαντινών, θυμικό, επιθυμητικό και λογικό-ηγεμονικό, ομοιάζει με την πρώτη τοπική θεωρία του Freud.

Οι Βυζαντινοί δέχονται ότι και τα τρία μέρη της ψυχής υπάρχουν ταυτόχρονα από την στιγμή της γέννησης. Τα τρία στοιχεία είναι αλληλένδετα μεταξύ τους σε αντίθεση με τη θεωρία του Freud.

Το θυμικό ομοιάζει με το ασυνείδητο της φροϋδικής θεωρίας. Είναι κοινό τόσο στα ζώα όσο και στον άνθρωπο. Εξυπηρετεί όλες τις βιολογικές ανάγκες του ανθρώπου και λειτουργεί βάσει των αισθήσεων. Βασικός σκοπός είναι η εκπλήρωση των βιολογικών αναγκών κι η κίνηση του οργανισμού ενστικτωδώς. . Είναι τυφλό, σ' αυτό εδρεύουν όλα τα καταστρεπτικά πάθη. Βασική αρχή του είναι η ικανοποίηση, η ηδονή, αλλά στο θυμικό συναντάται κι ο φόβος του θανάτου που ενυπάρχει ασυνείδητα. Στο θυμικό οι μνήμες, όπως και στο φροϋδικό ασυνείδητο, έχουν χάσει την σύνδεση τους με λεκτικά σύμβολα, Παρατηρούμε δηλαδή πλήρη κάλυψη των θέσεων των βυζαντινών με την φροϋδική θεωρία

Το δεύτερο μέρος του παθητικού, το επιθυμητικό, είναι το αντίστοιχο προσυνειδητό της φροϋδικής θεωρίας. Το επιθυμητικό εν μέρει υπακούει στο λόγο, στη λογική, ενώ το χαρακτηρίζει η κατ' ορμήν κίνηση. Λειτουργεί αποκλειστικά με την αρχή της ηδονής. Εδώ εδρεύουν οι επιθυμίες, η ηδονή, ο φόβος κι ο θυμός. Σκοπός του επιθυμητικού είναι η εκπλήρωση της παρούσας επιθυμίας. Και το επιθυμητικό επηρεάζεται από τις αισθήσεις και κατ' επέκτασιν και από το σώμα. Το επιθυμητικό συνήθως συνδέεται με κάποιο αντικείμενο, συνδέεται η ενέργεια του με κάποιο αντικείμενο, στοιχείο το οποίο αντιστοιχεί με την φροϋδική κάθεξη ή επένδυση. Θυμικό κι επιθυμητικό είναι στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους. Βασική διαφορά με την φροϋδική θεωρία είναι ότι οι βυζαντινοί δέχονται ότι υπάρχει το επιθυμητικό κατά την γέννηση, ενώ ο Freud δέχεται ότι το προσυνειδητό αναπτύσσεται παράλληλα με το εγώ με την πάροδο των ετών.

Το λογικό μέρος της ψυχής αποτελεί και το ανώτερο μέρος της ψυχής. Σημαντική είναι η ομοιότης με το συνειδητό του Freud. Το λογικό λειτουργεί με την αρχή της πραγματικότητος, λειτουργεί θεωρητικά αλλά και πρακτικά. Λειτουργεί με λογικές διαδικασίες κι έχει προσαρμοστικές ικανότητες Υπάρχει από την στιγμή της

γέννησης αλλά διαμορφώνεται με την πάροδο της ηλικίας, με δύο βασικούς ηλικιακά σταθμούς, την παιδική ηλικία αλλά και την προεφηβική. Η υγεία καθορίζεται από την επικράτηση του λογικού επί των άλλων δύο μερών της ψυχής. Απαραίτητο στοιχείο του λογικού μέρους, το οποίο εμφανίζεται με την πάροδο της ηλικίας, είναι ο φόβος. Ο *Φόβος* που υπάρχει στο λογικό, λειτουργεί ακριβώς όπως και το φροϋδικό υπερεγώ. Αποτελεί την εσωτερίκευση όλων των απαγορεύσεων που προέρχονται από τους γονείς, την κοινωνία αλλά το βασικό στην βυζαντινή θεωρία ότι ο φόβος αυτός αποτελεί την εσωτερίκευση του φόβου του Θεού. Ο φόβος αυτός συνδέεται με τον σώφρονα λογισμό.

Και τα τρία στοιχεία δεν είναι σε αντίθεση μεταξύ τους ή σε διαρκή πάλη. Σε φυσιολογικές συνθήκες τα δύο στοιχεία του παθητικού μέρους λειτουργούν σε αρμονία με το λογικό. Αυτή είναι κι η απόλυτη κατάσταση της υγείας.

Οι περισσότεροι συγγραφείς χρησιμοποιούν το μύθο της ψυχής του Πλάτωνα για να τονίσουν τη σημασία του λογικού, έναντι των άλλων μερών, αλλά και για να τονίσουν τη σχέση που πρέπει να υπάρχει μεταξύ τους.

Το βυζαντινό μοντέλο θα λέγαμε ότι περιέχει εν σπέρματι , τόσο την τοπογραφική, όσο και την δομική υπόθεση του Freud. Αν ακολουθήσουμε την τοπογραφική υπόθεση, τότε, το θυμικό αποτελεί το ασυνείδητο, το επιθυμητικό το προσυνειδητό και το λογικό το συνειδητό. Αν ακολουθήσουμε την δομική υπόθεση, τότε επιθυμητικό και θυμικό αποτελούν το id, το λογικό έρχεται σε αντιστοιχία με το εγώ, κι ο φόβος με το υπερεγώ.

Στο βυζαντινό μοντέλο παρατηρείται ένα καλό δομημένο σύστημα ψυχολογίας. Το μοντέλο σχηματικά μπορεί να περιγραφεί ως:

Λογισμός→ αμαρτία (παρά φύσιν ενέργεια)→(συνήθεια)→πάθος (ασθένεια)

Στο βυζαντινό μοντέλο, παρατηρείται η διαδικασία της απώθησης, της παλινδρόμησης, της μετουσίωσης, της μετατροπής. Τονίζεται η σημασία της σύγκρουσης στην δημιουργία των παραπάνω μηχανισμών, αλλά και της αρχής μιας ψυχοπαθολογικής κατάστασης. Αναγνωρίζεται η παραδρομή της γλώσσας, κι η σημασία του λόγου. Και στο βυζαντινό μοντέλο τονίζεται η έννοια της ενέργειας, της ορμής. Το όνειρο θεωρείται και την βυζαντινή περίοδο ο δρόμος προς το ασυνείδητο, το παθητικό. Στο όνειρο καταγράφονται και μεταφέρονται όλες οι ενορμήσεις που

λογοκρίνονται, ή οι επιθυμίες που δρουν με την αρχή της ηδονής ακριβώς όπως και στη φροϋδική θεωρία.

Τονίζεται η προς τα πίσω ανάλυση, η προς τα πίσω αναδρομή του ασθενή προς την παιδική ηλικία για να διαπιστωθεί η αιτία των ψυχικών τραυμάτων, αλλά και για τη δυνατότητα εξωτερικεύσεως των ψυχικών τραυμάτων. Ταυτόχρονα ορίζεται η εμπάθεια, ως βασικό προσόν του θεραπευτή. Απαιτείται πρώτα η «θεραπεία», η «ανάλυση», με σημερινούς όρους, του θεραπευτή. Η θεραπεία έχει σκοπό όχι μόνο την ελευθέρωση του νου από παλαιά τραύματα, και από επιθυμίες που δεν έρχονται στην επιφάνεια αλλά και την πνευματική άνοδο του ανθρώπου. Για αυτό σε κάποια σημεία οι συγγραφείς τονίζουν ότι αυτή η μέθοδος δεν είναι κατάλληλη για όλους διότι χρειάζεται πνευματική καλλιέργεια. Ο ησυχασμός κι η απάθεια λειτουργούν σαν θεραπεία. Η θεραπεία μπορεί πέραν τούτων, να εφαρμοσθεί σε κάθε μέρος ξεχωριστά, (νους, καρδιά, λογισμοί, πάθος) αλλά κι ενιαία..

Βιβλιογραφία

1. Πολιτεία 436 A-437 E, 439D6-8, Φίληβος 35D-3
2. S. Freud, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of S. Freud, J. S. Strachey, London, The Hogarth Press, the Institute of Psychoanalysis, 1959,XX, 74
3. Φαίδρος 246 A5-B4, Πολιτεία 439D6-8
4. Πολιτεία 611B1-3
5. Πολιτεία 439 D5, Freud,XXII, 76
6. Πολιτεία 435 A-445 E, Φαίδρος 246 A-B
7. Freud,XXII, 77
8. Hall, S. C. & Linzey, G., Theories of Personality, N. Y.,1970, σ. 35
9. Πολιτεία 440 B-443 E
10. Πολιτεία 441 A7-10-441B1-3, Freud,XXII, 64,66-67,79-129
11. Φαίδρος 246 A-B
12. Freud, XXII, 77-78

Για περισσότερη ενημέρωση σχετικά με τη σύγκριση μεταξύ πλατωνικής θεωρίας και της δομής της προσωπικότητας του Freud, βλ. τα εξής:

1. H. J. Eysenc: Sense and Nonsence in Psychology, Penguin Books, 1966, σ. 153-154
2. A. R. White,: The Philosophy of Mind, Random House N. Y. 1968. σ. 28-40
3. A. J. P. Kenny: Mental Health in Plato's Republic, Proceedings of British Academy, 1969.

Σαλοί

Οι Σαλοί στο βυζάντιο αποτελούν μια ιδιαίτερη κατηγορία τρελών. Υπάρχουν τρεις κατηγορίες σαλών. Οι κατά Χριστόν σαλοί, οι σαλοί και οι υποκρινόμενοι τους σαλούς.

Ο κατ' εξοχήν σαλός, είναι αυτό που αργότερα ονομάστηκε ο τρελός του χωριού. «Ίδωμεν και εαυτούς όσα εργάζονται. Γυμνοί περιπατούσι κατά την πόλιν, ιμάτιον γαρ αυτοίς ουκ εστιν αρετής. Ει δε ου δοκεί τούτο αυτοίς αισχρόν είναι, και τούτο υπερβαλλούσης αυτών μανίας, άτι ουδέν αισθάνονται της ασχημοσύνης»(1). Αποτελεί το ρυθμιστικό παράγοντα της ισορροπίας. Τριγυρνά, γυμνός τις περισσότερες φορές, συναναστρέφεται με κόσμο που η ηθική της εποχής δεν επιτρέπει, αποτελεί σημείο εμπαιγμού, γέλωτος, ξεσπάσματος των κατοίκων. Ο Σαλός κρατά την εύθραυστη ισορροπία της ηθικής της βυζαντινής κοινωνίας. Κουβαλά τις αμαρτίες αλλά και τα πάθη των βυζαντινών, που οι ίδιοι δεν αντέχουν ή που δεν επιτρέπεται να τα συνειδητοποιήσουν. Είναι ο αποδιοπομπαίος τράγος, και το σημείο αναφοράς. Είναι το σημείο της μετουσίωσης των παθών με την βυζαντινή έννοια. Η υποβόσκουσα ανηθικότητα, η αμαρτία που υποβόσκει στο ασυνείδητο, μετουσιώνεται στην φιλανθρωπία της κοινωνίας που αναλαμβάνει να ταίσει, και πολλές φορές να ζήσει το σαλό. Σ' ανταπόδοση, αυτός θα κρατήσει πάνω του τους ανομολόγητους πόθους, μιας αυστηρής ηθικά κοινωνίας. Θα χλευαστεί, θα παροτρυνθεί να κάνει πράξεις που κανείς από τους Βυζαντινούς δεν θα τολμούσε.

Η ανάπτυξη της φιλανθρωπίας και της πρόνοιας, όπως ήταν φυσικό, δημιούργησε και παρενέργειες μεταξύ των πολιτών. Δεν ήταν λίγοι, αυτοί που υποκρίνονταν τον τρελό, το σαλό, ώστε να ζουν παρασιτικά εις βάρος των άλλων, επωφελούμενοι τις αρχές της φιλανθρωπίας που διέπουν την βυζαντινή κοινωνία. Αυτοί είναι οι σαλοί που υποκρίνονται την τρέλα, με μοναδικό σκοπό την επιβίωση, την ξεκούραστη επιβίωση. Πολλές είναι οι προτροπές προς τον απλό κι όχι μόνο πολίτη, να προσέχει ώστε να διακρίνει τον αληθινό σαλό από τον υποκρινόμενο.οι οδηγίες που δίνει για την συμπεριφορά έναντι του σαλού δεν διαφέρουν και πολύ από αυτήν που θα έδινε ένας σημερινός απλός άνθρωπος. Ο Κεκαυμένος αναφέρει: « με ανόητο άνθρωπο να μην παίζεις, γιατί θα σε βρίσει και ίσως σου τραβήξει και τα γένια και σκέψου πόση ντροπή θα έχεις. Γιατί αν τον αφήσεις, όλοι θα γελάσουν, ενώ αν τον χτυπήσεις, όλοι θα σε κατηγορήσουν και θα σε ψέξουν. Το ίδιο θα σου συμβεί

και μ' αυτούς που προσποιούνται τον σαλό. Σου λεω λοιπόν να τους ελεείς και να τους παρέχεις, αλλά άφησε κατά μέρος τα γέλια και τα παιχνίδια μαζί τους γιατί δεν σε συμφέρει. Εγώ είδα άλλους που, παίζοντας και γελώντας με τέτοιον, τον σκότωσαν μ' αυτά που έπαιζαν. Λοιπόν ούτε να βρίζεις ούτε να χτυπάς τον τρελό, όποιος κι αν είναι. Αν αυτός που υποκρίνεται τον τρελό σου λεει κάτι, να τον ακούς, αλλά να μην το καταφρονείς, διότι ίσως θέλει να σου κάνει κάποια πανουργία με την προσποίηση της τρέλας»(2).

Η τρίτη κατηγορία σαλών, αποτελεί τους « δια Χριστόν σαλούς» είναι η κατηγορία των αγίων που αγίασαν παριστάνοντας το τρελό. Χαρακτηριστική περίπτωση των κατά Χριστόν Σαλών είναι ο Άγιος Συμεών, κι ο όσιος Ανδρέας. Οι κατά Χριστόν σαλοί διαφέρουν από τους σαλούς. Είναι άνθρωποι ανωτέρας πνευματικής επιφάνειας. Χαρακτηριστικό τους αποτελεί ο «εμπαιγμός του κόσμου». Εγκαταλείπουν την έρημό τους κι επιστρέφουν στις πόλεις, μετά από μακροχρόνια άσκηση, συμπεριφερόμενοι κάθε άλλο παρά σαν καλοί χριστιανοί. Δημιουργούν προβλήματα στις ακολουθίες μέσα στους ναούς, αλλά και στους «ηθικούς» πολίτες της πόλης. Παρουσιάζουν πλήρη αδιαφορία για τους κοινωνικούς κανόνες. Η συμπεριφορά τους χαρακτηρίζεται από εξωφρενική για τους ηθικούς κώδικες ελευθεριότητα συμπεριφοράς. Παρ' όλα αυτά οι άνθρωποι εκπλήσσονται όταν τους βλέπουν να θαυματουργούν και να καθοδηγούν στην χριστιανική ζωή ανθρώπους, μέσα από τεχνάσματα, συμβουλές κι επιπλήξεις που εκφράζονται με τα πιο παράλογα λόγια. Οι δια Χριστόν σαλοί, δεν ακολουθούν ούτε τον εκκλησιαστικό κώδικα. Η συμπεριφορά τους δεν προσαρμόζεται σε κάποια παραδεκτή μορφή χριστιανικής ζωής. Μοιάζουν πολύ με ανθρώπους που έχουν κάποια διανοητικά προβλήματα. Μέσα από την τρέλα, όμως διδάσκουν, θεραπεύουν. Λειτουργούν έναντι του απλού κόσμου, αλλά και του αξιωματούχου της Βυζαντινής κοινωνίας, με συμπεριφορά που προκαλεί, επιθυμώντας όμως το αντίθετο. Το σημαντικό είναι η πνευματικότητα αυτών των ανθρώπων, αλλά κι η εσωτερική αναζήτηση που φθάνει πέρα από τα συνηθισμένα όρια. Είναι αυτή η πνευματικότητα που μπορεί να τους κάνει να χειρίζονται την μεταφορά, τα τεχνάσματα, την πονηρία, ψυχοθεραπευτικά. Σημαντικό σημείο διαφοράς, από τους σαλούς, αποτελεί η ύπαρξη ενός φίλου, έμπιστου, ο οποίος γνωρίζει τις πνευματικές αναζητήσεις, γνωρίζει τους σκοπούς του κατά Χριστόν σαλού (3).

Η σαλότητα για αυτούς τους ανθρώπους αποτελεί είδος άσκησης. Πνευματικής άσκησης. Οι δια Χριστόν σαλοί δεν θέλουν να έχουν καμία υπόληψη, καμία τιμή, κανένα έπαινο. Ποθούν την ανυποληψία, την περιφρόνηση, την κατηγορία, την συκοφαντία. Είναι μια πάλη εσωτερική, του υπερεγώ και του εγώ, ενώ η γνώση των ασυνείδητων λειτουργιών τους, τις οποίες γνωρίζουν πολύ καλά, τις οποίες προβάλλουν προς τα έξω, σαν άσκηση, σαν πορεία για την ανάπτυξη του πνευματικού, της πνευματικότητας. Είναι ο εμπαιγμός των αυστηρών κοινωνικών υπερεγωτικών κοινωνικών επιταγών. Εμπαίζουν την υπερεγωτική κανονικότητα, που στην ουσία, προκαλεί την τύφλωση προς το ψυχικό του ανθρώπου. Είναι πάλη προς την νέκρωση του ψυχικού κάτω από κοινωνικές επιταγές. Πάλη την οποία την έχουν κερδίσει, αλλιώς δεν θα μπορούσαν να ασκήσουν την σαλότητα, δεν θα μπορούσαν να έχουν σημαντικό βαθμό πνευματικής διαύγειας. Αν δεν είχαν κερδίσει αυτήν την πάλη, δεν θα χειρίζονταν την μεταφορά, και την προβολή, με ψυχοθεραπευτικές ιδιότητες. Το σίγουρο είναι ότι αυτοί οι άγιοι, αυτοί οι κατά Χριστόν σαλοί, μπόρεσαν να συνδυάσουν την γνώση, να συνδυάσουν τη γνώση της αρχαίας ελληνικής περιόδου και της χριστιανικής φιλοσοφίας(4).

Ο Ιωάννης Σιναίτης παρουσιάζοντας διάφορα περιστατικά, αναφέρει: Σε όσους επιχειρούν αυτήν την μέθοδο χρειάζεται πολλή νήψη «μήπως εμπαίζειν επιχειρήσαντες, εις εμπαιγμόν εαυτών καταλήξωσιν»(5).

4. Ψυχοσωματική Συμφυία

Η σύνδεση φυσικού και πνευματικού στοιχείου στην ανθρώπινη ύπαρξη έχει τονιστεί από την αρχαιότητα. Όλοι κρίνουν ότι ψυχή και σώμα βρίσκονται στενά συνεδεμένα, θεωρούν τον άνθρωπο ως διττή σύνθεση. Ο Ιπποκράτης παρατηρεί ότι «οι ψυχαί και τα σώματα πλείστον διαφέρουσιν αι των ανθρώπων»(1). Ο Πλάτων, στα χνάρια του Ιπποκράτη, εξετάζει τον άνθρωπο ως ψυχοσωματική ολότητα (2), ο Αριστοτέλης τονίζει ότι « η ψυχή ουκ έστι χωριστή του σώματος»(3).

Ο Γαληνός θεωρεί ότι « οί τε χυμοί και όλως η του σώματος κράσις αλλοιοί τας ενεργείας της ψυχής»(4). Θεωρεί ότι η ψυχική υγεία του ανθρώπου εξαρτάται από την ιδιοσυγκρασία του ανθρώπου, « ταις του σώματος κράσεσιν έπεσθαι τας δυνάμεις της ψυχής» (5).

Ο Ιουστίνος θεωρεί ότι: « ο γάρ άνθρωπος, ει και διττάς εν εαυτώ δεικνύει φύσεις, ου δύο φύσεις εστίν, αλλά εκ των δύο»(6). Ταυτόχρονα όμως ο ίδιος αναφέρει : « ει μεν το σώμα δείται της ψυχής προς το ζην τε και αισθάνεσθαι, η δε ψυχή ου δείται του σώματος ούτε προς το ζήν ούτε προς προς το νοείν, έτερον άρα η ψυχή παρά το σώμα» και συμπληρώνει « ει μεν η ψυχή τεχνίτου λόγον επέχει, το Δε σώμα οργάνου, ουκ ταυτόν δε υπάρχει τω τεχνίτη τα όργανα, ου ταυτόν άρα τη ψυχή το σώμα»(7).

Ο Μέγας Βασίλειος τονίζει ότι είναι «σύνθετος ο άνθρωπος έκ του γήινου πλάσματος και της ενοικούσης ψυχής τω σώματι» (8).

Ο Γρηγόριος Νύσσης διακρίνει οργανική και ψυχοσωματική σύνδεση, «μίαν των καθ' έκαστον μελών προς το όλον συμφυίαν...κατά το σώμα και την ψυχήν...συμφυίαν»(9). Θεωρεί ότι στο ανθρώπινο πρόσωπο υπάρχει σύνδεση θείας ουσίας και φύσεως «τον άνθρωπον επί της γης αναδειχθήναι εξ ετερογενών συγκεκραμένον την φύσιν, της θείας τε και νοεράς ουσίας προς την εκάστου των στοιχείων αυτώ συνερανισθείσαν μοίρα καραμιχθείσης»(10).

Ο Νεμέσιος Εμέσης αναφέρει την «ένωσιν ψυχής και σώματος». Και συμπληρώνει την εξάρτηση του σώματος από τη ψυχή « κυριωτέρα του σώματος η ψυχή πάσιν ανθρώποις είναι..υπό ταύτης γαρ, ως όργανον, κινείται το σώμα»(11).

Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος τονίζει: « γνοίη δ' αν τις τη των σωμάτων θεραπεία την των ψυχών ιατρείαν αυτεξετάσας ....» (12).

Ο Μάξιμος ο Ομολογητής δηλώνει ότιο άνθρωπος είναι κράμα ψυχης και σώματος, η ψυχή με όργανο το σώμα και την φυική του ενέργεια εκφράζει όσα είναι φυσικά δικά τους, αλλά και την δική τους φυσική ενέργεια(13).

Ο Λεόντιος Βυζάντιος τονίζει ότι και η ψυχή του ανθρώπου έχει πάθη, όχι επειδή βρίσκεται μέσα σε κάποιο σώμα, αλλά διότι της είναι φυσικό να πάσχει κι εκτός σώματος(14). Μαζί με το σώμα όμως, γίνεται συγκεκριμένη και μπορεί να υποστεί όσα πάθη ακολουθούν την συνάφεια με το σώμα (15). Η ψυχή πάσχει επειδή της προστέθηκαν για το συμφέρον της και παθητικές δυνάμεις, πάσχει δε και σωματικά πάθη ανάλογα με την κράση του σώματος, με το ποίο είναι συνδεδεμένη, και την ιδιομορφία των τόπων στους οποίους ζεί (16). Για τον ίδιο συγγραφέα κάθε πάθος πάντοτε φθείρει τον πάσχοντα. Τα ιατρικά φάρμακα, δίνουν καινούργια ορμή και ζωή στην φύση κεντρίζοντας το βάθος της και δεν την αφήνουν να μαραθεί και να γίνει αναίσθητη, αλλά την συντηρούν με την οδύνη και την ζωντανεύουν και επιστρατεύουν τις δυνάμεις της μέσω του διαπεραστικού πόνου. Τα αθρώπινα πάθη κατά τον Λεόντιο είναι φυσικά στην ανθρώπινη σάρκα. Τα πάθη μπορούν να ταλαιπωρήσουν την ανθρώπινη φύση, να γίνουν διαλυτικά στην σύνθεση της, και τέλος να φέρουν χωρισμό του σώματος από την ψυχή και να επιβάλλουν την φθορά. για τον ίδιο η ασθένεια είναι η αλλοίωση και μεταβολή της συνήθους δυνάμεως (17).

Ο Αέτιος Αμιδηνός σημειώνει: « ονώδεις και καμηλώδεις ανθρώπους την τε ψυχήν και το σώμα»(18). Ο Μελέτιος ο ιατροσοφιστής αναφέρει: « εν τω σώματι συνυφαίνεται η ψυχή»(19).

Ο Μιχαήλ Ψελλός τονίζει: « ενισχύει γαρ το του σώματος ασθενές τη της ψυχής προθυμία»(20). Ο Θεόδωρος Μετοχίτης τονίζει ότι η ψυχή είναι άρρηκτα δεμένη με το σώμα κι επικοινωνεί άμεσα μ' αυτό(21). Ο Θεοφάνης στην Χρονογραφία θεωρεί άρρητα συνεδεμένο το σώμα μετά της ψυχής : «...το νικηφόρον σώμα και τη ψυχή σύνδρομον εν πάσι καλοίς...»(22).

Ο Νικήτας Στηθάτος θεωρεί: « ουδέ γάρ εάν γνώμεν ταύτα ήδη και την ουσίαν της ψυχής και του σώματος καταλαμβάνομεν, αλλά το περί την ουσίαν αυτών»(23). Ο ίδιος συμπληρώνει « ούτως ούν έχουσα φύσεως, επεί διττής έχει και τάς δυνάμεις άλλως, ως και τινί παφιλοσόφηται προ ημών και ιμίν δοκείν, τάς μεν γνωστικάς, τάς δε ζωτικάς. Και γνωστικαί εισί νούς, διάνοια, δόξα, φαντασία, αίσθησις, ζωτικαί δε ήγουν ορεκτικαί βούλησις και προαίρεσις. Δια μέν της αισθήσεως συνίσταται πάθος αυτή, ό και φαντασία καλείται, εκ δε της φαντασίας γίνεται δόξα είτα την δόξαν ανακρίνασα η διάνοια, είτε αληθής εστίν είτε ψευδής,

κρίνει το αληθές ή το μη και λέγεται νόησις, ήτις τραπείσα είς έννοιαν και επιμείνασα και τυπώσασα προς το νοούμενον την ψυχήν, κινεί την ενθύμησιν αυτής εις την του κριθέντος και αγαπηθέντος επιθυμίαν»(24).

Κατά τον Νικηφόρον Βλεμμίδη, « ο άνθρωπος διαιρείται εις ψυχήν και σώμα...άνθρωπός εστιν ουσία έμψυχος, αισθητική, μεταβατική, λογική(25).

Ο Δίδυμος ο Αλεξανδρεύς, στην ερμηνεία που δίνει για το Ψαλμό ΛΖ΄, θεωρεί ότι: « εάν λέγει ότι ει έστιν σώμα ψυχικόν, έστιν και σώμα πνευματικόν, τη επινοία λέγει την διαφοράν και λέγει ΄΄ ου πρώτον το πνευματικόν αλλά το ψυχικόν, έπειτα το πνευματικόν΄΄»(26), και συμπληρώνει: « επειδή δε η τοις πάθεσι εμμένουσα ψυχή, εικότως και το της τοιαύτης ψυχής σώμα «ψυχικόν» καλείται. Εάν δε υπεραναβή την παθητικήν έξιν η ψυχή, γίνεται πνευματική, και λέγεται το σώμα της τοιαύτης ψυχής της συμπλεκομένης αυτώ «πνευματικώ». Επειδή προκόπτουσα η ψυχή επί το πνευματικόν αναβαίνει, πρώτον είπεν το ψυχικόν σώμα έπεται το πναυματικόν»(27).

Ο Μακάριος ο Αιγύπτιος αναφέρει: « έοικε γάρ το σώμα τη ψυχή και τα του σώματος πράγματα τοις της ψυχής, και τα φαινόμενα τοις κρυφίοις...», « τον αυτόν τον τρόπο και η ψυχή φορούσα ώσπερ χιτώνα καλόν, το ένδυμα του σώματος»(28).

Ο Νικόλαος Καβάσιλας θεωρεί: « διττής γάρ ημίν της ζωής και της γεννήσεως ούσης, της μεν πνευματικής, της δε σαρκικής»(29).

Παθολογικές Ψυχοσωματικές Αλληλεπιδράσεις

Κατά τον Νεμέσιο Εμέσης «συμπάσχει δε η ψυχή τω σώματι νοσούντι και τεμνομένω, και το σώμα τη ψυχή. Αισχυνομένης γουν, ερυθρόν γίνεται, και φοβουμένης, ωχρόν»(30). Τονίζει μάλιστα, «όργανον γάρ όν το σώμα της ψυχής, εάν μεν επιτηδείως κατασκευασθή, συνεργεί τη ψυχή, και αυτό έχει επιτηδείως. ...διό και χρεία τη ψυχή της επιμελείας του σώματος, ίνα καταρίση αυτό όργανον επιτήδειον εαυτή»(31). Για τον Γρηγόριο Νύσσης, «εν τη του σώματος ασθενεία τελειών την του πνεύματος δύναμιν»(32).

Οργανικά νοσήματα και επιδράσεις στη ψυχή

Η σωματική νόσος είναι δυνατόν να προκαλέσει παθολογικές αντιδράσεις. Ο Ορειβάσιος θεωρεί ότι « βλάπτεται η ψυχή επί κακοχυμίας σώματος, οίδε γαρ και αυτός ο Πλάτων»(33). Ο ιατρός Καισάριος αδελφός του Γρηγορίου, σημειώνει την επίδραση του πάσχοντος σώματος στην ψυχή, « τις δ' η από της σαρκός τη ψυχή

ανακλωμένη συμπάθεια»(34). Ο Γρηγόριος Νύσσης αναφέρει διαταραχές της συμπεριφοράς οι οποίες προκαλούνται από οργανικό νόσημα του εγκεφάλου, τις οποίες αντιμετωπίζει ο ιατρός « ιατρός, εκ φρενίτιδος ασχημονούντα θεραπεύων τη τέχνη»(35). Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος συμπληρώνει: « βαιόν άκος παθέσιν ερευγομένη φρενός ωδίς»(36) και « ποιεί γάρ με θρασύς η νόσος...»(37).

Ο Αέτιος τονίζει ότι οι καρδιολογικές παθήσεις επηρεάζουν την ψυχική σφαίρα, σημειώνοντας ότι « θερμής και υγράς καρδίας σημεία...άγριος ο θυμός»(38). Ο Θεοφάνης Νόννος θεωρεί ότι οι ασθενείς « επί μελαγχολικώ χυμώ εν τη κεφαλή», αισθάνονται φόβο κι απελπισία, «φοβούνται και επιθυμούσιν αποθανείν»(39). Ο βυζαντινός κανονολόγος Κωνσταντίνος Αρμενόπουλος θεωρεί ότι ένα ψυχικό νόσημα είναι δυνατό να προέρχεται από κάποιο οργανικό: «ψυχικόν από σωματικού συνέβη πάθος, ως το φρενιτικώ»(40).

Ο Θεοφάνης στην Χρονογραφία του αναφέρει: « ...και εκ της νόσου παραφρονούντα τούτον οιόμενοι...»(41).

Ψυχικές διαταραχές και πρόκληση παθολογικών καταστάσεων

Ακολουθώντας τις απόψεις του Ιπποκράτη, Πλάτωνα και Γαληνού πολλοί βυζαντινοί θεωρούν ότι πολλές οργανικές παθήσεις έχουν ψυχικά αίτια. Θεωρούν ότι η ψυχή μπορεί να επηρεάσει το πάσχον σώμα. Ο Κλήμης Αλεξανδρείας τονίζει ότι πολλά πάθη η ψυχή τα σωματοποιεί τα εκφράζει με το σώμα « Σωματοποιουμένη τη ψυχή». Πιο απόλυτος εμφανίζεται σε ό,τι αφορά τη θεραπεία των σωματικών νόσων. Τονίζει ότι τις περισσότερες φορές «...το όμμα της ψυχής εκκαθαίρειν, αγνίζειν δε και την σάρκα αυτήν»(42).

Ο Βασίλειος Καισαρείας θεωρεί: « η ασθένεια σαρκός, εν ψυχή το δυνατόν εστίν» και « Δευτέρα τα της σαρκός, πρώτα της ψυχής τα προηγούμενα»(43), και θεωρεί ότι τα αίτια πολλών σωματικών παθήσεων βρίσκονται στους λογισμούς του ανθρώπου (44). Ο ίδιος θεωρεί ότι το σώμα είναι όργανο της ψυχής, οπότε σε υγιή κατάσταση κυβερνάται όπως κι η ψυχή από το λογικό (45).

Ο Καισάριος τονίζει « η από της ψυχής τη σαρκί ενιζάνουσα ρώμη»(46). Ο Αέτιος σημειώνει την εμφάνιση πυρετού από ψυχικές διαταραχές, « θυμούμενοι οι χολώδεις...πυρετοίς οξέσι περιπίπτουσιν» (47).

Ο Θεόφιλος Πρωτοσπαθάριος αναφέρει καρδιολογικά συμπτώματα που προέρχονται από ψυχικά αίτια, « Τρέπουσι τους σφυγμούς παρά φύσιν...λύπαι και φόβοι και θυμοί»(48). Οι ιατροί Θεόφιλος Πρωτοσπαθάριος και Στέφανος ο

Αθηναίος θεωρούν ως αιτία τρομωδών κινήσεων: «τω ελκύειν επί το βάθος το μόριον, την δε ψυχικήν δύναμιν επί τα άνω και ταύτα κατά διάθεσιν και συνεχώς γινόμενα εργάζεται τον τρόμον» (49).

Ο Παύλος Αιγινήτης φρονεί ότι το ψυχικό άλγος είναι δυνατό να προκαλέσει καχεξία, διότι « και της ψυχής αι φροντίδες αποφαίνουσι το σώμα λεπτότερον»(50). Αναφερόμενος στον Ιμέριο εκ των Αγαρηνών, ο Συμεών ο Μάγιστρος και Λογοθέτης αναφέρει « ο δε εκ της πολλής θλίψεως αρρωστήσας ετελεύτησε»(51).

Η ψυχική σύγχυση αποτελεί αιτία παράλυσης για το Μιχαήλ Ψελλό, «τα μέλη παραλυθείς...παράδειγμα της ευμεταβλήτου συγχύσεως» (52). Ο Κεκαυμένος στο Στρατηγικόν αναφέρει ότι κάθε σωματική ασθένεια έχει κάποιο ψυχικό όφελος (53). Ο Νικόλαος Καβάσιλας τονίζει: « τώ σώματι δε πάντα από της ψυχής γίνεται και ώσπερ από των πονηρών διαλογισμών των από της καρδίας εξερχομένων μολύνεται, ούτω και από των μαρτυρίων. Ενίοις δε και σωματικαί νόσοι συμβαίνουσιν, αιτίαν έχουσαι την κακοήθεια της ψυχής...»(54). Συμπληρώνει ο ίδιος, « κοινωνεί γάρ η ψυχή τω σώματι των παθών τω άκρως ηνώσθαι»(55).

Ενιαία αγωγή ψυχής και σώματος

Ο Αλέξανδρος Αφροδισιεύς τονίζει την ανάγκη ενιαίας υγείας, διότι «ουκ αυτάρκες το της ψυχής αγαθόν...αλλά δει και των του σώματος...υγίεια...ευκρασία...ευτονία»(56). Ο Αρεταίος Καππαδόκης αποσκοπεί στην ανύψωση του πνεύματος του ασθενή, μέσω του λόγου και συνιστά « χρη ουν τον ιατρόν έπεσι μεν παραφάσθαι ες ευελπιστίην έμμεναι»(57). Για τον Ρούφο τον Εφέσιο η φυσιοθεραπευτική αγωγή αποβλέπει στον άνθρωπο στην ολότητα του, «τονοί...τα γυμνάσια και πνεύμα και σώμα»(58).

Ο Κλήμης Αλεξανδρείας τονίζει: « ...και νόσον ψυχής, ου σώματος, ότι πάσα σάρξ χόρτος, τα δε σωματικά και τα εκτός καλά ΄΄πρόσκαιρα, τα δε μη βλεπόμενα αιώνια»(59). Για τον ίδιο: « ιατρική μέν γάρ κατά δημόκριτον ΄σωματος νόσους ακέεται, σοφίη δε ψυχήν παθών αφαιρείται...και σώμα και ψυχήν ακείται αυτού ο πανακής της ανθρωπότητος ιατρός»(60), ενώ θεωρεί το λόγο φάρμακο, τόσο για το σώμα όσο και για την ψυχή, τόσο για τα εντός όσο και για τα εκτός(61).

Οι Γρηγόριος Θεολόγος και Μάξιμος ο Ομολογητής, επιδιώκουν και συμβουλεύουν την προσέγγιση του βάθους της ψυχής « περί το κρυπτόν της καρδίας άνθρωπον η πάσα θεραπεία τε και σπουδή» (62). Ο Μάξιμος, κι ο Γρηγόριος

Νύσσης, θεωρούν ότι η θεραπεία της ψυχής πρέπει να προηγείται αυτήν του σώματος «όσον κρείσσον η ψυχή του σώματος»(63).

Ο Γρηγόριος ο Θεολογος θεωρεί « τι νοσούμεν και αυτοί τας ψυχάς, νόσον πολύ της των σωμάτων χαλεπωτέραν;»(64), « έκτεμνε τα σωματικά πάθη, έκτεμνε και τα ψυχικά»(65). Ο ίδιος αναφέρει « έως ούπω νοσείς και το σώμα και την διάνοιαν»(66).

Ο Γρηγόριος Νύσσης θεωρεί ότι: « εν τη του σώματος ασθενεία τελειών την του πνεύματος δύναμιν»(67). Ο Ιωάννης Χρυσόστομος αναφέρει; ουδέν γαρ έστι των την ανθρωπίνην φύσιν συνεχόντων ούτε ψυχικόν ούτε σωματικώ πάθος, ό μη την εντεύθεν ιατρείαν δέξασθαι δύναται»(68), συμπληρώνει « ...ώστε μη το σώμα μόνον υγιαίνειν, αλλά και της ψυχής τα διάφορα νοσήματα ιατρεύειν. Εάν γάρ βουλώμεθα νήψειν και εγρηγορέναι, των του σώματος παθών ευκολώτερον τα της ψυχής ιασόμεθα νοσήματα»(69).

Ο Βασίλειος Καισαρείας τονίζει ότι σε κάθε ασθένεια πρέπει πρώτα να θεραπεύονται τα ψυχικά και μετά τα σωματικά νοσήματα(70). Ο Μ. Βασίλειος θεωρεί ότι: « η δε κατ' αρετήν της ψυχής επιμέλεια, δυνατή εστί παντοδαπών αρρωστημάτων επικρατήσαι»(71).

Ο Ευσέβιος Εμέσης τονίζει: « ει γάρ η ψυχή ημών ου πάσχει τά του σώματος συνούσα, αλλά τυφλούται οφθαλμός και η διάνοια έρρωται και κάμπτεται πους και ου χωλεύει λογισμός»(72).

Ο Αέτιος Αηδμινός θεωρεί τον άνθρωπο ως ολότητα και διατυπώνει: « δίαιτα αρμόζει...και ψυχής και σώματος»(73). Ομοίως κι ο Παύλος Αιγινήτης: « δίαιτα αρμόζει υφισταμένη και ψυχή και σώματος»(74).

Ο Αλέξανδρος Τραλλιανός επισημαίνει ότι η θεραπεία επιγκεντρώνεται σε όλες τις ανάγκες του ασθενή, «πάντα προσάγειν μετά της άλλης θεραπείας, εις άπαντα...εν καιρώ δέοντι»(75).

Ο Μιχαήλ Ψελλός σημειώνει την αναγκαιότητα της ιατρικής για την σωτηρία σώματος και ψυχής (76).

Ο Δίδυμος Αλεξανδρεύς τονίζει: « επειδή σπείρεται το σώμα εκ της περιπλοκής του άρρενος προς το θήλυ, ευλόγως και ατιμία και ασθένειαι περί αυτό έσται, τυγχάνον ψυχής φθαρείσης εν αυτώ της προλαβούσης ποιότητος»(77), « δέον ουν πρώτον θεραπεύσαι τον νουν και το ους και ούτως επάδειν...»(78), ενώ δίνει προτεραιότητα στο ψυχικό, θεωρώντας: « δούλον εστί το σώμα της ψυχής. Το σώμα αυτό καθ' εαυτώ η σώμα ουκ έχει φροντίδα, ή συν αναπαύσει έχει την κοίμησιν την

κατάλληλον. Η δε ψυχή όταν περί κτήσιν έχη, πολλήν «ψευδώνυμον γνώσιν» συνάγη, τα αργύρια εκείνα τα αποδεδοκιμασμένα απόλλυσιν και τον πλούτον και τον ύπνον και την φυσικήν ανάπαυσιν(79). Ο ίδιος συμπληρώνει: « ...και των πολλών και διαφόρων και ανωμάλων και δυσλύτων διαθέσεων ψυχικών τε και σωματικών, η ίασις ευρίσκεται μία και ουδέν καθοτιούν έτι παλαιόν έπεται άλγημα των εντός ή εκτός» (80).

Ο Κύριλλος Ιεροσολύμων συμβουλεύει: « ποικίλλος δε εστίν ιατρός, ποτέ μέν πρώτον ψυχήν θεραπεύων, είτα σώμα, ποτέ δε αντιστρόφως»(81).

Ο Ματθαίος Κατακουζηνός, υϊός του Ιωάννη Κατακουζηνού, εξετάζει το πρόβλημα της επίδρασης του σώματος στην ψυχή και την λειτουργία των οργάνων όπου εδρεύουν οι ικανότητες της ψυχής, δηλαδή ο εγκέφαλος, η καρδιά και το συκώτι. Σκοπός του είναι να μελετήσει και να ορίσει το καλύτερο τρόπο επικοινωνίας ψυχής και σώματος(82).

5. Ψυχοπαθολογία

Γενικά η βυζαντινή ψυχοπαθολογία ακολουθεί τις γραμμές της αρχαίας ελληνικής περιόδου. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι επικρατεί η άποψη του Πλάτωνα, που διακρίνει ως κύρια νόσο της ψυχής την αφροσύνη, με δύο είδη, τη μανία και την αμάθεια(1). Την διάκριση αυτήν του Πλάτωνα, φαίνεται να ακολουθούν σχεδόν αυτούσια η Εκκλησιαστικοί Πατέρες με ιατρική παιδεία, αλλά και οι ιατροί της Βυζαντινής περιόδου. Οι Βυζαντινοί όμως δεν σταμάτησαν εκεί. Επεκτείνοντας την εικόνα του πνευματικού ιατρού, ο Συμεών ο Νέος θεολόγος τον ΙΑ΄ αιώνα αναφέρεται στις αυτοψίες που διενεργούσαν οι σύγχρονοι του ιατροί. Ιεροί άνδρες σπούδαζαν από κοντά τις πνευματικές ασθένειες της ψυχής για να μάθουν ποιες δυνάμεις απεργάζονταν τις διαταραχές αυτές και να καθορίσουν τα αίτια(2).

Και στο Βυζάντιο η βασική ψυχική νόσος αποκαλείται μανία. Συχνά τα ονόματα των ψυχικών παθήσεων συγχέονται. Και μέσα στα διαγνωστικά κριτήρια ή στην περιγραφή της νόσου, βλέπουμε τον όρο μανία να συγχέεται με την παραφροσύνη, με την παράνοια κ.τ.λ. Απόλυτη συμφωνία διακρίνεται σε όλους τους συγγραφείς, ως προς την βαρύτητα της ψυχικής νόσου έναντι της σωματικής, « των σωματικών ιαμάτων κρείττω είναι τα ψυχικά»(3).

Ο Λεόντιος Βυζάντιος, θεωρεί ότι οι ψυχικές ασθένειες οφείλονται στην ψυχική λαιμαργία, η οποία οδηγεί στην απάτη (4). Για τον ίδιο, η ασθένεια είναι μεταβολή της συνήθους δυνάμεως. Δέχεται τα λόγια του Ησαία ότι, «Άνθρωπος εν πληγή ών και ειδώς φέρειν μαλακίαν». Ο ίδιος εξηγεί την έκφραση αυτή του Ησαία, ότι μαλακία είναι η αλλοίωση που προκαλεί το πάθος(5).

Ο Ιωάννης Λυδός, ορίζει την υγεία: «υγεία εστιν η των εναντίων ποιοτήτων κατά τον σωστικόν λόγον επικρατούσα δύναμις»(6), ενώ ο Μ Βασίλειος «κακόν δε παν αρρωστία ψυχής, η δε αρετή λόγον υγιείας επέχει. Καλώς γαρ ωρίσαντό τινές υγίειαν είναι την ευστάθειαν των κατά φύσιν ενεργειών»(7). Για τον ίδιο, «αλλά και υγείας εστι τη ψυχή ποιητικά το κατά φρόνησιν γινόμενα, η δε αφροσύνη τραύματα και μώλωπας απεργάζεται»(8). Για τον αββά Δωρόθεο η ψυχική νόσος προέρχεται από την «αταξία της ψυχής»(9), δηλαδή από την ανισορροπία ανάμεσα στα τρία μέρη της ψυχής.

Ο Δίδυμος ο Αλεξανδρεύς θεωρεί: «Η αλλοίωσις ουν κίνησις εστίν κατά ποιότητας, οίον εκ νόσου εις υγείαν και εξ υγείας εις νόσον...»(10). Ο ίδιος διευκρινίζει «άλλον ουν εστίν αλλαγή κι άλλο αλλοίωσις. Η μεταβολή της ψυχής ποιεί την αλλοίωσιν, την επαινουμένην λέγω ή και την ψεγομένην»(11). Ο ίδιος τονίζει, « τας νόσους της ψυχής θεραπεύειν ιατρικώς...»(12) ο άνθρωπος χρειάζεται χρήζει θεραπείας, όταν το λογιστικό δεν άρχει έναντι των άλλων δύο βασικών μερών - δυνάμεων της ψυχής, δηλαδή του θυμικού και επιθυμητικού. Σ' αυτή τη κατάσταση ο άνθρωπος, είναι ψυχικά δέσμιος των φαύλων επιθυμιών του (13).

Ο Ευσέβιος Καισαρείας θεωρεί ότι η αρχή μιας ψυχοπαθολογικής κατάστασης έγκειται στην πάλη μεταξύ των τριών μερών της ψυχής(14).

Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος τονίζει ότι σε συνειδητό ή ασυνείδητο επίπεδο, για την ψυχική ασθένεια υπάρχει η συγκατάθεση του ατόμου: «πόθεν ουν η κακία, πόθεν οι πλείοις κακοί; Ειπέ μοι, πόθεν η κακία των νοσημάτων; πόθεν φρενίτις; πόθεν ύπνος βαρύς; ουχί εξ' απροσεξίας; Ει τα φυσικά νοσήματα από προαιρέσεως έχειν την αρχήν, τα προαιρετικά πολλώ μάλλον. Η μέθη πόθεν, ουχί εξ' ακρασίας ψυχής; η φρενίτις ουχί από υπερβολής πυρετού; ο δε πυρετός ουχί από πλεοναζόντων εν ημίν στοιχείων; η πλεονεξία δε των εν ημίν στοιχείων ουχί εξ' απροσεξίας; Όταν γάρ ή ενδεία ή πλεονεξία εις αμετρίαν τι των εν ημίν εξαγάγωμεν, ανάπτομεν εκείνο το πυρ. Πάλιν, αν της φλογός αφθείσης, επιμένωμεν καταφρονούντες, καθ' εαυτόν εργαζόμεθα πυράν, ήν ουδέ σβέσαι δυνάμεθα. Ούτω και επί της κακίας γίνεται όταν αρξαμένην αυτήν μη κωλύωμεν, μηδέ εκκόπτωμεν, ουδέ εφικέσθαι δυνάμεθα του τέλους λοιπόν αλλά μίζων γίνεται της ημετέρας ισχύος»(15). Ο ίδια συμπληρώνει, «...επί δε των ψυχών ένθα ουδέ εστιν ανίατο νόσημα, ου γαρ υπό την της φύσεως ανάγκη εστιν, ...η των νοσημάτων φύσις εις απόγνωσιν ημάς εμβάλλειν είωθεν»(16). Ο ίδιος τονίζει «ούτω και επί της ψυχής αι των παθών αμετρίαι διαφθείρουσι την υγίειαν αυτής. Και δεί μάλιστα επί καιρού του καταλλήλως τοις υποκειμένοις πάθεσιν έχειν το πρόσταγμα, ως τούτου άνευ αμφοτέρων ουκ αν αρκέσειε νόμος καθ' εαυτόν διορθώσαι την εν τη ψυχή γενομένην διαστροφήν»(17), και «...το σώμα τοιούτον ουχ απλώς εποίησεν, αλλ' οίον εικός είναι λογική ψυχή διακονούμενον, ως ει μη τοιούτον ην, σφόδρα αν ενεποδίσθησαν αι της ψυχής ενέργειαι, και τούτον δήλον εκ των νοσημάτων»(18). Για τον Χρυσόστομο, αρχή κάθε νόσου είναι η τρυφή (λαιμαργία), «πλεονεξίαι, βλακείαι, μελαγχολίαι, ασέλγειαι, αμαθία, πάσα εντεύθεν έχει την αρχήν», θεωρώντας μάλιστα ότι στην ψυχική λαιμαργία οφείλονται και πολλές σωματικές νόσοι(19). Για τον Γρηγόριο Νύσσης, «ανθρωπίνων παθών συμφοραί

παρεπήγασιν, οίον πηρώσεις τε και νόσοι...»(20). Για τον ίδιο, ψυχοπαθολογικό αίτιο είναι κι η απόλυτη εμπιστοσύνη στις αισθήσεις οι οποίες λειτουργώντας με την αρχή της σωματικής ηδονής, απατούν την κρίση, προκαλούν σύγχυση(21). Θεωρεί υγεία (αναφερόμενος τόσο στην ψυχική όσο και στη σωματική) την «ισοκρατεία των ποιοτήτων προς την της υγείας διαμονήν», τονίζοντάς ότι κι οι σωματικές παθήσεις είναι αποτέλεσμα του νου(22).

Ο Ιωσήφ Καλόθετος θεωρεί ότι αίτιο της ψυχικής νόσου είναι οι ελλείψεις σε διάφορους τομείς του ψυχικού, και ο ιατρός είναι υποχρεωμένος να φέρει εις το φως τις ελλείψεις αυτές και να προσφέρει την κατάλληλη θεραπεία(23).

Για το Μακάριο τον Αιγύπτιο αίτιο της ψυχικής νόσου είναι η συνήθεια κι η μειωμένη αντίσταση έναντι των λογισμών ώστε να εξελιχτούν σε πάθη, «...τον αυτόν τρόπον η ψυχή μετά την παράβασιν επί πολύ θλιβείσα υπό της εναντίας δυνάμεως και εις μεγάλην ερημίαν εμπεσούσα»(24). Για τον Αββά Ζωσιμά, η ύπαρξη ψυχικής ασθένειας επηρεάζει και την σωματική κατάσταση (25), ενώ ο Γρηγόριος ο Θεολόγος εκφράζει την θέση ότι καμιά φορά «η εν ασθενεία δύναμις»(26), και « εμπεπύρωμα της νόσου τι δεί βλέπειν ουδέν τοδ' αισχρόν, πλην μνήμη χοός»(27). Για το Μ. Αθανάσιο τα ψυχοπαθολογικά προβλήματα έγκεινται στην επικράτηση του παθητικού (28).

Ο Μ. Βασίλειος τονίζει την σημασία της αυτογνωσίας εξηγώντας ότι πολλοί νοσούν λόγω της δικής τους απροσεξίας: « μόνον «πρόσεχε σεαυτώ» ίνα γνωρίζης ψυχής ευρωστίαν και νόσον. Πολλοί γαρ από της άγαν απροσεξίας μεγάλα και ανίατα νοσούντες, ουδέ αυτό τούτο ίασιν ότι νοσούσι. Μέγα δε το εκ του παραγγέλματος όφελος και τοις ερρωμένοις περί τας πράξεις, ώστε το αυτό και νοσούντας ιάται και υγιαίνοντας τελειοί»(29).

Ο Ορειβάσιος θεωρεί κρίσιμο σημείο μεταξύ της παθολογίας και της υγείας την συνήθεια, την οποία ορίζει ως «έξις ψυχής ή σώματος εν χρόνω κατασκευασμένη προς ωφέλειαν τέ και βλάβην υγιαινούντων τέ και νοσούντων. Κρίνει ότι συχνά η συνήθεια οδηγεί στην ασθένεια και είναι πολύ ισχυρή(30). Ο ίδιος τονίζει ότι «βλάπτεται η ψυχή επί κακοχυμίας του σώματος» [άποψη που προέρχεται από τον Πλάτωνα] (31). Θεωρεί ότι και ότι ο λογισμός αλλά και το επακόλουθο πάθος προκαλεί αλλοιώσεις στον οργανισμό(32). Σημαντική είναι η επισήμανση του ότι η αναζήτηση της αιτίας διαφόρων ασθενειών όπως η μελαγχολία, η επιληψία, η παραφροσύνη, η μανία, η φρενίτιδα, ο λήθαργος, η αποπληξία , πρέπει να αναζητηθεί στον εγκέφαλο (33).

Ο ίδιος προτρέπει να αναφέρονται στους ιατρούς διάφορα βασικά συμπτώματα, όπως λήθη, αφωνία, βαθείς ύπνοι, φαντασιώσεις και εφιάλτες, άμετρη αφροδίσια ορμή, αποπληξία, τα οποία προσημαίνουν επιληψία, ή μελαγχολία ή μανία. Ο Ορειβάσιος θέτει την έννοια της διαφορικής διάγνωσης, τονίζοντάς ότι η διάγνωση της μελαγχολίας έχει σαν βασικό χαρακτηριστικό το φόβο και την άλογη λύπη που βιώνει ο ασθενής(34).

Μανία

Αποτελεί ίσως το χαρακτηριστικό δείγμα ψυχοπαθολογίας αναφερόμενο από πολλούς συγγραφείς. Οι πάσχοντες χαρακτηρίζονται ως μαινόμενοι, μεμηνότες, μεμενηκότες.

Ο Μ. Βασίλειος αναφέρει « μανία τις εστίν ολιγοχρόνιος ο θυμός. Οι γε και εις πτούπτον κακόν εαυτούς πολλάκις εμβάλλουσι, τη προς την άμυναν σπουδή του καθ' εαυτούς αμελούντας. Οιονεί...αντιτύποις περιθραυσθένταν». ο ίδιος θεωρεί ότι το πάθος αυτό « αποθηριοί παντελώς του ανθρώπου»(1), ενώ θεωρεί και το ερωτικό στοιχείο, σσαν σύμπτωμα της μανίας « ούτως του ερωτικού και μανιώδους πάθους την ψυχήν πηρούντος»(2).

Ο Ιωάννης Χρυσόστομος θεωρεί: « όταν εις την εσχάτην μανίαν εκπέσωμεν, ουκ αμυνόμενος υπέρ των προτέρων, αλλά απαλλάξαι της νόσου βουλόμενος, άπαντα λέγει και ποιεί, και τούτον ικανόν μέν και από των ορθών λογισμών συνοιδείν»(3). αναφέροντας «οι μεν τοις μαινομένοις και τοις παραπλήξιν εοίκασιν από της τραπέζης ανιτσάμενοι θρασείς, καταγέλαστοι και τοις ανδραπόδοις ...»(4) ενώ περιγράφει « ίδωμεν δε και εαυτούς όσα εργάζονται. Γυμνοί περιπατούσι κατά την πόλιν, ιμάτιον γάρ αυτοίς ουκ εστιν αρετής. Ει δε ου δοκεί τούτο αυτοίς αισχρόν είναι, και τούτο της υπερβαλλούσης αυτών μανίας, άτι ουδέ αισθάνονται της ασχημοσύνης,»(5). Ο ίδιος τονίζει: «Των γάρ δαιμονώντων ή φρενίτιδι κατεχομένων νόσω ουδέν άμενον διάκεινται ο τάυτη τη μανία πληγείς. Ούτω συνεχώς εξάλλεται και αποπηδά και δυσχεραίνει προς άπαντας και εις τους παρόντας απλώς και ανευθύνους αφίησιν αεί την οργήν»(6). Ο ίδιος συμπληρώνει: « ...και μη σπαράττωμεν ημών τα μέλη(τούτο γάρ μαινομένων και εξεστηκότων εστίν)...»(7), «και ούτω μαινομένω και ακολάστως διακειμένω...»(8).

Ο Νεμέσιος Εμέσης, τονίζει τις παραισθήσεις των ασθενών: « φάντασμα, ω εφελκόμεθα κατά τον φανταστικόν διάκενον ελκυσμόν, εως επί των μεμηνότων»(9). Σύμφωνα με τον Παύλο Αιγινήτη, η μανία αποτελεί εξέλιξη ή στάδιο της μελαγχολικής κρίσης. Συγκεκριμένα η μανία επέρχεται όταν η ξανθή χολή εξαιτίας πυρετού μετατραπεί σε μέλανα, κι αποτελεί κατάσταση στην οποία ο ασθενής χάνει το λογικό του, με σοβαρούς κινδύνους για όσους τον πλησιάζουν (10). Ο Ψελλός αναφέρει ότι αυτοί οι ασθενείς « άδουσι καθ' άπερ οι μεθύοντες»(11). Ο Νικαίος παρατηρεί: « ωχροί τυγχάνουσι και ορώσι αδρανείς, και ξηρούς τους οφθαλμούς έχουσιν, ούτε δακρύουσιν, ούτε υγραίνονται, θεάσει δε αυτών και κοίλους τους οφθαλμούς και το πρόσωπον υγρόν και την γλώσσαν ξηροτάτην και σίελον ουδόλως προχωρούν αυτοίς εισί δε και διψώδεις, ξηροί, και τας κνήμας δια το πολλάκις προσπίπτειν ανία αυτούς και ελκωμένας έχουσιν»(12).

Ο Ιωάννης ο Καμενιάτος αναφέρει ότι: « όπου πορνεία σεμνύεται και μανία γεραίρεται» ενώ θεωρεί μανιακούς τους φιλάργυρους (13). Ο Δίδυμος ο Αλεξανδρεύς αναρωτιέται: «πως ούν εν της εκ της φύσεως μανίαν παραμυθήσασθαι;», θερωρώντας ότι ο μανιακός: «αναίσθητος και μανιώδης»(14). Ο Ευσέβιος Καισαρείας αναφέρει: «μανίαι δε ψευδείς αι εις κενόν και μάταιον σπουδαζόμεναι τοις πολλοίς φροντίδες»(15), «...αλλά του σώφρονος εκτραπείς λογισμού, διαρρήδην δε μανείς τας φρένας...»(16).

Η Άννα Κομνηνή στην Αλεξιάδα αναφέρει την περίπτωση του Ηρώδη ως χαρακτηριστικό είδος μανίας, και χρησιμοποιεί το ρήμα «εμεμήνευ» ως χαρακτηρισμό για κάποιον που μοιάζει με μανιακό (17).

Αιτιολογία

Ο Αρεταίος δέχεται ότι η μανία εκδηλώνεται άτυπα αρχικά με την μελαγχολία. Ο ίδιος περιγράφει περιπτώσεις έναρξης της νόσου, αλλά θεωρεί ότι οι τρόποι έναρξης της νόσου ποικίλλουν (18).

Ο Αλέξανδρος Τραλλιανός διακρίνει την μανία: «η μεν μανία άνευ πυρετού θεωρείται, η δε φρενίτις αεί μετά πυρετού, παραφροσύνης ίδιον το μη καθ' όλους τους καιρούς παραμένειν τους πυρετούς» (19).

Ξεχωριστή διάκριση κάνει ο Παύλος Νικαίος: «τη φύσει ή και εξ' επικτήτου δια τινός φροντίδος ή αγρυπνίας ή μοχθηρών σιτίων, ή προσφοράς ή επισχέσεως των αιμορροϊδων και των καταμηνίων» (20).

Ο Θεοφάνης ο Νόννος υπογραμμίζει ότι η μανία γίνεται «χωρίς πυρετού, αίματος ασαπούς επιρρεύσαντος τω εγκεφάλω», με βλάβες τόσο στο φανταστικό όσο

και στο λογιστικόν. Ο ίδιος διακρίνει περιόδους ύφεσης και έξαρσης (21). Ο Ιωάννης ο Ακτουάριος τονίζει:«ξαπέντος του αίματος εις μελαιναν χολήν μανίαι μάλλον συνίστασθαι εώθασιν» (22).

Τόσο ο Παύλος Νικαίος όσο και ο Παύλος Αιγινήτης θεωρούν ότι κλινικά, έτερο είδος μανίας, αποτελεί η λυκανθρωπία (23).

Ο Αββάς Ζωσιμάς θεωρεί ως αίτιο της μανίας την πλοκή των λογισμών, «...αρχόμεθα πλέκειν λογισμούς...ως οι μαινόμενοι»(24).

Σχεδόν όλοι οι συγγραφείς αποδέχονται το κληρονομικό γνώρισμα της ασθένειας.

Αξίζει να σημειωθεί ο διαχωρισμός του Ισίδωρου «η επιληψία κυριεύει, εδρεύει στην φαντασία, η μελαγχολία στην φύση και η μανία στην μνήμη» (25).

Θεραπεία

Γενικά για την αντιμετώπιση της μανίας χρησιμοποιείται η φλεβοτομία, η λουτροθεραπεία, η υγιεινή δίαιτα, τα καθαρτικά, τα διουρητικά, τα ηρεμιστικά, τα αντίδοτα, και «ιεραί». Γενικά η θεραπεία της μανίας συγκλίνει με αυτήν της μελαγχολίας.. Ο Κλήμης Αλεξανδρείας συνιστά άνθη νάρκισσου ο οποίος «νάρκαν εμποιούν τοις νεύροις»(26). Υπνωτικά χρησμοποιεί και συνιστά ο Αέτιος: η «ιερά Γαληνού», η «Ιερά Αντιόχου, και το «αρμενιακόν το των ζωγράφων». Ναρκωτικά φάρμακα συνιστούν ο Νόννος και ο Μιχαήλ Ψελλός (27).

Για τον Ορειβάσιο, η θεραπεία της μανίας συμπίπτει με αυτήν της μελαγχολίας. Συνιστά εκτός των άλλων την χορήγηση ρίζας ιπομαρράρθρου, σε πόσιμο διάλυμμα, και διάλυμα βρυωνίας ρίζας κάθε μέρα (28).

Για τον Παύλο Αιγινήτη οι ασθενείς με μανία πρέπει να έχουν την ίδια θεραπευτική αντιμετώπιση με τους μελαγχολικούς. Τονίζει όμως την αξία καταπλασμάτων στο κεφάλι με ροδέλαιο, ροδέλαιο μαζί με ξύδι, και με ιερά. Ο ίδιος συμβουλεύει πως αν οι μανιακοί δεν συνεργάζονται στην πρόσληψη των φαρμάκων τότε θα πρέπει να τους τα προσθέτουν στο φαγητό. Ο ίδιος χορηγεί στους ασθενείς «ιπομελάθρου ρίζαν και το σπέρμαν πινόμενο εν ύδατι». Κύριο μέλημα όμως στην θεραπεία των μανιακών θεωρεί την ασφάλεια των ασθενών, με σαφή οδηγία να παραμένουν κλινήρεις, ή να περιορίζονται μέσα σε ένα είδος καλαθιού από βέργες, κρεμασμένο από ψηλά (αιώρα), ώστε να αποφεύγεται η πιθανότητα τραυματισμού, τόσο των ιδίων όσο και των ανθρώπων που τους προσεγγίζουν. Ο μέλανας ελλέβορος θεωρείται ιδανικός για την θεραπεία της μανίας από όλους τους βυζαντινούς συγγραφείς αλλά και στους Λατίνους Σύμφωνα με τα κείμενα των

λατίνων συγγραφέων τον προμηθεύονταν από την περιοχή της Αντίκυρας. Εκτός από τον Παύλο Αιγινήτη μέλανα ελλέβορο συνιστά κι ο Αέτιος : «δοτέον μαινομένοις ...επιγίγνεται μέντοι ύπνος αυτομάτως» (29).

Ο Ορειβάσιος, ο Παύλος Νικαίος, ο Νόννος κι ο Ιωάννης Ακτουάριος, συνιστούν την φλεβοτομία(30). Η διατροφή κατά τον Ιωάννη Ακτουάριο περιλαμβάνει: «άρτον σιλιγνίτην», «ασπαράγους» τους οποίους θεωρεί διουρητικούς, « ιχθύς εν πελάγεσιν» (31). Την αξία των καθαρτικών στην μανία τονίζει ο Αέτιος, ο οποίος συνιστά την «εκ διαλειμμάτων» χρήση γενετήσιων σχέσεων. Για τον ίδιο απαιτείται επί μακρώ η φυσιοθεραπεία, αλλά κι η λήψη υπνωτικών φαρμάκων (32). Ο Λέων ο ιατροσοφιστής συνιστά «ψυχράν και εύχυμον δίαιταν» (33). Όπως και στην μελαγχολία, η μανία έχει διάφορα αίτια που την προκαλούν. Αναλόγως των αιτίων ο Παύλος Νικαίος εφαρμόζει θεραπεία των αιμορροϊδων και των διαταραχών της έμμηνου ρύσης. Ο ίδιος προτείνει «δια των εχιδνών θηριακή αντίδοτος» (34).

Λυκανθρωπία

Ιδιαίτερη κλινική περίπτωση συνιστά η λυκανθρωπία.

Κατά τον Παύλο Αιγινήτη, και τον Ορειβάσιο οι ασθενείς αυτοί κατά την διάρκεια της νύχτας κυκλοφορούν έξω μιμούμενοι τις κραυγές, αλλά και την γενικότερη συμπεριφορά των λύκων (35). Ο Ορειβάσιος συνιστά φλεβοτομή, χορήγηση καθαρτικών, γλυκά λουτρά, εύχυμες τροφές ιερά κολοκυνθίδος, επιθέματα κατά την διάρκεια του ύπνου(36).

Σύμφωνα με τους παραπάνω συγγραφείς, οι ασθενείς αυτοί είναι ωχροί, έχουν ασθενική εμφάνιση, ξηρά μάτια, ξηρή γλώσσα χωρίς παραγωγή σιέλου, με συνεχή δίψα και πολλές εκδορές στα πόδια λόγω των συχνών τραυματισμών. Ο Παύλος Αιγινήτης την θεωρεί ως είδος μελαγχολίας, κι η θεραπεία συνιστά να αρχίζει άμεσα με την προσβολή απ' αυτήν, με φλεβοτομία και υγιεινή διατροφή. Συνιστά γλυκά λουτρά, και καθαρτικά με «ιερά» για δύο ή τρεις μέρες. Μετά την κάθαρση του οργανισμού, χορηγεί έχιδνος θηριακό αντίδοτο και χρησιμοποιεί ό,τι και στην μελαγχολία. Σε χρόνιες περιπτώσεις, συνιστά την λήψη υπνωτικών, και τις εντριβές με συνδυασμό οπίου και υπνωτικών (37).

Οι Άραβες χρησιμοποιούν τον όρο cutubut για την λυκανθρωπία (38).

Όλοι οι συγγραφείς τείνουν σε ομοφωνία για την λυκανθρωπία και την κατατάσσουν σαν είδος της μελαγχολίας (Αέτιος, Ορειβάσιος, Ψελλός, Ακτουάριος).

Ο Αβικένα συνιστά καυτηριάσεις σε περίπτωση αποτυχίας των άλλων μέσων, ενώ ο Hally Abbas αποκαλεί την λυκανθρωπία melancholia canina. Ο ίδιος περιγράφει ότι ο ασθενής προτιμά να γυρνάει σε λάκκους, και να μιμείται τις κραυγές σκύλων. Ο ασθενής είναι χλωμός, τα μάτια του θαμπά, ξηρά και βαθουλωμένα. Το στόμα του είναι ξηρό, και περπατά με αστάθεια κουτσαίνοντας, με πολλές εκδορές στο κορμί του, αποτέλεσμα των πολλών πτώσεων λόγω της αστάθειας. Συνιστά την ίδια θεραπευτική αγωγή και σε πολλά σημεία απλά μεταφράζει το έργο του Παύλου Αιγινήτη (39).

Μελαγχολία

Ο Αρεταίος θεωρεί την μελαγχολία αρχική εκδήλωση της μανίας(1). Ο Ιωάννης Ακτουάριος αναφέρεται στην μελαγχολία με τον όρο "animi dejectio" (Ψυχής κατάθλιψη, αθυμία) και " plactus" (κατατονία)(2).

Ο Νεμέσιος τονίζει την ύπαρξη φαντασιώσεων: «φάντασμα... επί τών μελαγχολώντων» (3). Ο Παύλος Νικαίος αναφέρει: «ίδια δε τα σημεία των μελαγχολικών το τε κατασχίνειν το σώμα και μελαγχολικόν είναι»(4).

Η μελαγχολία σύμφωνα με τον Παύλο Αιγινήτη αποτελεί διαταραχή του διανοητικού χωρίς πυρετό, η οποία χαρακτηρίζεται κυρίως από την μελαγχολική διάθεση, η οποία κυριαρχεί σε όλη τη νόηση. Μερικές φορές επηρεάζεται πρωταρχικά ο εγκέφαλος και μερικές φορές παρατηρούνται αλλοιώσεις όχι μόνο στον εγκέφαλο αλλά και σε ολόκληρο το σώμα. Για τον Παύλο Αιγινήτη υπάρχει κι ένα τρίτο είδος ονομαζόμενο υποχονδριακό και πομπώδης, το οποίο προκαλείται από φλεγμονή τμημάτων του υπογάστριου τα οποία γειτνιάζουν του στομάχου, μέσω των οποίων μερικές φορές βλαβερές ουσίες μεταφέρονται στον εγκέφαλο αλλά και μέρος των ουσιών που επηρεάζουν τη διάθεση. Χρειάζεται να γίνει διαφοροδιάγνωση από τρεις κατηγορίες ασθενειών. Τη μελαγχολία, την μανία αλλά και τους δαιμονισμένους που για το Παύλο Αιγινήτη αποτελούν μία ιδιαίτερη κατηγορία ασθένειας

Για τον ίδιο συγγραφέα, τα βασικά συμπτώματα της μανίας, της μελαγχολίας και των δαιμονισμένων είναι: φόβος, απελπισία, βαρυθυμία και μισανθρωπία. Πολλές φορές τα συμπτώματα συνοδεύονται από την πεποίθηση των αρρώστων ότι είναι ζώα, με αποτέλεσμα την μίμηση κραυγών ζώων. Η αίσθηση της ανημπόριας είναι διάχυτη. Μερικοί ασθενείς επιθυμούν να πεθάνουν και μερικοί άλλοι

φοβούνται τον θάνατο. Κάποιοι γελούν ασταμάτητα, και κάποιοι τρομοκρατούνται από την ιδέα ότι έχουν καταληφθεί από διάφορα πνεύματα,(για αυτό το λόγο πολλοί τους ονόμασαν δαιμονισμένους).

Τα ιδιαίτερα συμπτώματα της μελαγχολίας είναι η απίσχναση, η ο έρεβος, κι η δασυτριχία. Η όλη εμφάνιση είναι μελαγχολική, είτε εκ φύσεως είτε λόγω της υπερβολικής αγωνίας που βιώνουν οι μελαγχολικοί, υπάρχει μια συνεχής ανάγκη για ύπνο, η κατάχρηση επιβλαβών τροφών, κι η διακοπή ή η άτακτη έμμηνος ρύση. Η μελαγχολία από φλεγμονή του υπογάστριου, διαγνώσκεται συν τοις άλλοις από δυσπεψία, αύξηση της θερμοκρασίας, συστολή του υπογάστριου και μερικές φορές ειδικά στα αρχικά στάδια από μολύνσεις, και στην αύξηση των παραπάνω συμπτωμάτων εμφανίζονται τα μελαγχολικά συμπτώματα. Όταν κανένα ή ελάχιστα από τα παραπάνω συμπτώματα δεν είναι εμφανή, τότε δηλώνεται ότι η μελαγχολία έχει επηρεάσει πρωταρχικά τον εγκέφαλο. Όταν η ασθένεια συμπληρωθεί από δυσθυμία και κίτρινη χολή η οποία μετατρέπεται σε μαύρη, τότε την αποκαλούμε μανία (5).

Ο Θεοφάνης (6) κι ο Ψελλός (7), αναφέρουν ότι οι μελαγχολικοί " ληρούσι και φοβούνται και επιθυμούσιν αποθανείν".

Αιτιολογία

Ο Μ. Βασίλειος αναφέρει για τους ασθενείς: « ανήκεστον παντελώς μελαγχολίαν παρενεχθέντες, ουδέ προσιόντας προσιέναι»(8). Ο Ορειβάσιος διακρίνει διάφορα είδη και αίτια μελαγχολίας. Η μελαγχολία που προέρχεται όταν όλο το σώμα «μελαγχολικόν έχη αίμα», όταν το πρόβλημα εντοπίζεται στον εγκέφαλο όπου έχουμε συσσώρευση μέλανας χολής, όταν αποτελεί σύμπτωμα της επιληψίας οπότε εντοπίζεται στην κοιλία του εγκεφάλου, και τέταρτον όταν η μελαγχολία οφείλεται σε κάποιο παλαιό υποχονδριακό νόσημα, οπότε έχουμε πρώτα προβλήματα στην «γαστέρα» και μετά ακολουθούν τα μελαγχολικά πάθη»(9).

Ο Αέτιος δέχεται την κράση του ατόμου να εμφανίσει την νόσο(10). Ο Παύλος Αιγινήτης θεωρεί ότι αίτιο της μελαγχολίας αποτελεί κάποιος μελαγχολικός χυμός (11). Ο Ιωάννης Ακτουάριος δέχεται ότι προέρχεται από χολώδεις και μελαγχολικούς χυμούς (12). Ο Θεοφάνης ο Νόννος δέχεται ως αιτία παθήσεις της χοληδόχου κύστεως και διαταραχές της χολής(13). Ο Ιωσήφ Καλόθετος, παραληρήματα και στους μελαγχολώντας «καινοφανή ληρήματ' αν ειη και μελαγχολώντων(14). Ο αββάς Δωρόθεος αναφέρει: «εισί γάρ τινά βρώματα ποιούντα,

υπόθου, μελαγχολικόν χυμόν, οίον τι λέγω ή κράμβη μελαγχολική εστί και φανή και άλλα τινά τοιούτα»(15).

Θεραπεία

Σχεδόν όλοι οι συγγραφείς συμφωνούν με τις θέσεις του Ιπποκράτη και του Γαληνού, που περιλαμβάνουν την αφαίμαξιν την λήψη φαρμάκων, τη δίαιτα, τα διουρητικά. Ο Ιπποκράτης στους Αφορισμούς αναφέρει ότι πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπ' όψιν οι κινήσεις του εντέρου στην μελαγχολία και προτείνει την κάθαρση του εντέρου, άποψη με την οποία συμφωνεί ο Γαληνός, ο οποίος θεωρεί ότι η μελαγχολία πολλές φορές μετατρέπεται σε επιληψία και το αντίθετο, ότι η επιληψία πολλές φορές συνοδεύεται κι από μελαγχολία(16).

Ο Ορειβάσιος προτείνει στην υποχονδριακή μελαγχολία, εμετικά. Γενικά συνιστά, μέλλανα ελλέβορο, φλεβοτομία, αλόη, σκίλλη, διουρητικά, αφεψήματα «ανήθου και αψινθίου και γλήχωνος και άγνου σπέρματος και δάφνης του καρπού...» αλλά και καταπλάσματα. Ο Ορειβάσιος τονίζει ότι ο «ελλέβορος αρμόζει...μελαγχολικοίς» (17).

Ο Αέτιος για την θεραπεία της μελαγχολίας είναι επηρεασμένος από τις πρακτικές του Γαληνού, του Ρούφου του Ποσιδώνιου και του Αρχιγένη. Συνιστά φλεβοτομία ανάλογα με τις δυνάμεις του ασθενή «όταν μέν γάρ όλον το σώμα μελαγχολικόν έχη το αίμα, την αρχήν της θεραπείας από φλεβοτομίας προσήκει» και καταπλάσματα πάνω στο συκώτι, το στομάχι ή το κεφάλι αναλόγως με το ποιο όργανο έχει πληγεί από την μελαγχολία. Κατά την διάρκεια της μελαγχολικής κρίσης τα σύρα είναι «παχέα και μελανα». Κι ο Αέτιος συνιστά την αλόη αλλά και σκαμμωνίαν, πέπλιον, επίθυμον. Μόλις σταματήσουν οι διαταραχές της έμμηνου ρύσης ή ορμονικές διαταραχές συνιστά αφαίμαξη από τον βραχίονα. Επίσης προτείνει και θεωρεί πολύ αποτελεσματικά τα πολύ ζεστά μπάνια. Ο ίδιος συνιστά την «ιεράν Αρχιγένους», αναφέροντας ότι « επί μελαγχολικών διαθέσεων ουδέν αν εύροιμεν συγκρίνειν αληθινώτερον φάρμακον», την «Ιεράν Ρούφου επί μελαγχολίας», και το «αρμενιακόν, ώ χρώνται οι ζωγράφου». Χορηγεί διουρητικά «διδόναι και των διουρητικών ανίσου, δαύκου...αψινθίου το αφέψημα...μόνω τούτω τινάς οίδα απηλλαγμένους της νόσου». Συνιστά όπως κι ο Παύλος Αιγινήτης, πλούσια δίαιτα σε υγρά και συνιστά περιοδικώς τις γενετήσιους σχέσεις(18).

Ο Παύλος Αιγινήτης προτείνει συχνά μπάνια και διατροφή πλούσια σε υγρά, μαζί με χαλάρωση και μαζί αναζωογόνηση του μυαλού, χωρίς άλλα θεραπευτικά μέσα, εκτός των περιπτώσεων μεγάλης χρονικής διάρκειας, όπου είναι δύσκολο να

γίνει εκκένωση από τον οργανισμό των βλαβερών χυμών, οπότε κι απαιτείται μια πιο δυνατή και καλά σχεδιασμένη θεραπεία. Για αυτές τις περιπτώσεις προτείνει θυμάρι (epithymus), ή αλόη. Μετά από την κάθαρση του οργανισμού προτείνει οι ασθενείς να πίνουν προ του ύπνου δριμύ όξεον, στο οποίο για μεγάλο χρονικό διάστημα να βουτούν καρυκεύματα ή γενικότερα τροφή πριν την φάνε. Επίσης προτείνει «μέλανα ελλέβορο» όπως και σε περιπτώσεις που η μελαγχολία έχει καταβάλλει ολόκληρο το σώμα, ο Παύλος Αιγινήτης συνιστά άμεση φλεβοτομία αμέσως μόλις ο ασθενής αναρώσει από την φλεβοτομία και ανακτήσει δυνάμεις συνιστά την κάθαρση του οργανισμού με αφαιμάξεις και θεραπεία με στόχο τις ορμονικές διαταραχές. Συνιστά διουρητικά, αλλά κι ουσίες που θα προκαλέσουν εφίδρωση. Αν όμως η πάθηση προέρχεται από διαταραχές του υπογάστριου, τότε θα πρέπει ο γιατρός να επικεντρωθεί σε αυτές ώστε να εξαλειφθούν οι πόνοι του ασθενή. Για χρόνιες καταστάσεις συνιστά την άμεση κάθαρση του οργανισμού, σας άμεσα δυνατή θεραπεία. Η διατροφή των μελαγχολικών πρέπει να είναι πλήρης και πλούσια σε υγρά, αποφεύγοντας τροφές όπως το μοσχάρι, τα σκούρα κρασιά , το λάχανο, τα σαλιγκάρια γενικά τροφές που παράγουν την μέλανα χολή και βοηθού στην δυσθυμία (19).

Η θεραπεία που προτείνει ο Αλέξανδρος δεν διαφέρει απ' αυτήν του μεταγένεστερου του Παύλου Αιγινήτη εκτός του ότι συνιστά αρμενιακό λίθο, όπως κι ο Νόννος. Ο Αλέξανδρος προτείνει επίσης «γλυκέα λουτρά», ενώ ο Παύλος Αιγινήτης δέχεται τις διατροφικές απαγορεύσεις του Αλέξανδρου(20).

Ο Νόννος συνιστά αφαιμάξεις από το κεφάλι και συνιστά την «Ιερά πίκρα», όπως και lavendula staechas (21). Ο Μιχαήλ Ψελλός θεωρεί ότι «ο μαγνήτης λίθος μελαγχολίαν ιάται» όπως και ο «μέλας ελλέβορος και η Ιερά Γαληνού»(22). Ο Θεοφάνης συνιστά «εμβροχαί δι' ελαίου, εν ώ» διαλύονται «γλήχονος, άγνου σπέρμα, δάφνης καρπός»(23). Ο Συμεών Σήθ χορηγεί «ζουλάπιον εκ του μελισσοφύλου προς τα μελαγχολικά πάθη»(24). Ο Νικόλαος Μυρεψός επί «μελαγχολίας...ιεράν καθαρτικήν»(25). Ο Λέων ο Ιατροσοφιστής χορηγεί «μέλανα ελλέβορο και το επίθυμον»(26). Ο Ιωάννης Ακτουάριος χορηγεί «scylliticum acetum» και ζουλάπιο εις αθελήτους κατατονίας(27).

Παράνοια

Ο Αέτιος ονομάζει την πάθηση παράνοια(1). Ο Αλέξανδρος καλεί τους πάσχοντες «παραφρονούντες»(2). Ο Λέων ο Ιατροσοφιστής δίνοντας τον ορισμό της νόσου : «παραφροσύνη εστίν, επειδάν αλλόκοτα φθέγγωνται και μη φρονώσιν»(3). Ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός τονίζει τις παρανοϊκές φαντασιώσεις των ασθενών: «φάντασμα δε, πάθος διάκενον εν τοις αλόγοις της ψυχής απ' ουδενός φανταστού γενόμενον. Όργανον δε του φανταστικού, η έμπροσθεν κοιλία του εγκεφάλου»(4). Ο Θεόδωρος Μετοχίτης θεωρεί ότι η ασθένεια είναι ιδιαίτερα διαδεδομένη μεταξύ των λογίων (5). Δίνει περιγραφή του τρόπου ζωής, δράσης και σκέψης του παράφρονα. Θεωρεί χαρακτηριστικό γνώρισμα των παραφρονούντων την αίσθηση απεριόριστης δύναμης, που βιώνουν (6). Κατά τον Ιωάννη Ακτουάριο τα συμπτώματα της νόσου αποτελούν οι φαντασιώσεις, οι ψυχικές και διανοητικές διαταραχές(7).

Αιτιολογία και είδη παράνοιας

Ο Νέμέσιος Εμέσης εντοπίζει την βλάβη στον εγκέφαλο και καθορίζει τις διαταραχές των ασθενών ανάλογα: «της μέσης κοιλίας μόνης παθούσης, η διάνοια σφάλλεται. Εάν δε και αι πρόσθιαι και η μέση κοιλία πάθωσιν, ο λογισμός άμα ταις αισθήσεσι παρακόπτει»(8).

Ο Αέτιος κρίνει ότι κατά την περίοδο της κρίσεως της παράνοιας τα ούρα είναι «παχέα και μέλανα». Ο Λέοντας θεωρεί ότι για την παράνοια είναι απαραίτητη η προδιάθεση του ατόμου: «γίνεται επί θερμή δυσκρασία της κεφαλής» (9). Ο Ιωάννης ο Φιλόπονος δέχεται ότι: «όταν υπό πολύς οινοποσίας...υγρανθώσιν αι φρένες...παραφρονούσι»(10). Ο Ιωάννης Δαμασκηνός θεωρεί ότι ο αλκοολισμός δημιουργεί παράνοια. Η κατάχρηση του οίνου προκαλεί στους ανθρώπους «μέθη και παραφροσύνην». Μετά την εμφάνιση της μανίας δέχεται ότι «και...παραφροσύναι γίνονται». Διακρίνει είδη παραφροσύνης, «αι μετά γέλωτος», αι θηριώδεις», «αι άγριαι παραφροσύναι». Οι «άγριαι παραφροσύναι» προκαλούνται « ει και ξανθής ξαπείσης χολής ο μελαγχολικός χυμός την γένεσιν σχοίη» (11).

Ο Θεόδωρος Μετοχίτης αναφέρει την παράνοια με ψευδαισθήσεις(12).

Κατά τον Νόννον, η παράνοια εμφανίζεται μετά από την μελαγχολία(13). Ο Παύλος Αιγινήτης, αλλά κι ο Νόννος δέχονται ότι μπορεί να εμφανιστεί και μετά από φρενίτιδα (14).

Θεραπεία

Και στην παράνοια συνιστάται η αφαίμαξη, υγιεινοδιαιτητική .αγωγή, κάθαρση, χρήση ψυχοφαρμάκων λουτροθεραπεία, φυσιοθεραπεία.

Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος(15) αλλά και οι Μόσχος και Σύγκελλος(16), χορηγούν φάρμακο «υπατικόν ...υσσώπου, γλήχονος, άλατος», με το οποίο «ουκ εά παραφρονήσαι». Ο Επιφάνιος προτείνει «λίθον ίασπιν» ο οπίίος είναι «άκος (θεραπεία) των φαντασιών»(17). Ο Αλέξανδρος χορηγεί ψυχοφάρμακα, όπως το «έρπυλλον» και το « απόζεμα κωδίων». Συνιστά, «οσφραντά» και «χρίσματα (επαλείψεις)...ώς τε...την αγρυπνίαν εκκόψαι, ύπνον τε εμποιήσαι τώ κάμνοντι, όπερ μόνον και μέγιστον εστι των παραφρονούντων ίαμα». Συνιστά επίσης λουτρά, «λούειν χρή, ούτω γάρ εις ευκαρασίαν επανέρχονται και το λοιπόν...της παραφροσύνης...απαλλάττονται»(18).

Ο Λέων ο ιατροσοφιστής εφαρμόζει « καταντλήσεις της κεφαλής» δια «ροδίνου ή οξυρροδίνου» ελαίου(19). Ο Ιωάννης ο Ακτουάριος θεωρεί ότι η οι ασθενείς αυτοί αντιμετωπίζονται με «αίματος αφαιρέσεσι και δραστηρίοις καθαίρουσι φαρμάκοις και δεούσαις δίαιταις». Θεωρεί την ασθένεια χρονίζουσα «το πάθος καταστέλλεται τω μακρώ χρόνω έτι τε γυμνασίων». Η δίαιτα πρέπει να είναι εύχυμος, εύπεπτη, διουρητική και να περιλαμβάνει λάχανα, ψάρια και όρνιθες. Ο ίδιος χορηγεί "antidotum" η οποία " falsas imagitationes...discusit" (διαλύει τις ψευδείς φαντασιώσεις), εκ " florum buglosae, santalli citrini et rubri, rosarum...caryophyllorum...luti Armeniaci..caphurae" (ανθέων βουγλώσσου, σαντάλου κιτρίνου και ερυθρού, ρόδων...καρυοφύλλων, πηλού Αρμενιακού, καφουράς) (20).

Φρενίτις

Οι περισσότεροι Βυζαντινοί συγγραφείς συνεχίζουν τις πρακτικές που ακολούθησε ο Ιπποκράτης κι ο Γαληνός για την φρενίτιδα. Ο Ιπποκράτης θεωρεί ότι η φρενίτιδα προκαλείται από φλεγμονή του εγκεφάλου συνοδευόμενη από διαλείπων πυρετό (1). Ο Κλήμης Αλεξανδρείας θεωρεί ότι: «φρένωσις δε εστί μόγγος φρενών εμποιητικός»(2).

Ο Μέγας Βασίλειος θεωρεί ότι «τα των φρενιτικών αυτοίς (τοις μεθύουσι) συμπίπτει πάθη» (3), ενώ ο Γρηγόριος Νεοκαισαρείας «όστις μη παντελώς τας εννοίας απολέλεκεν υπό τινός φρενοβλαβείας»(4).

Ο Γρηγόριος Νύσσσης αναφέρει ότι στην φρενίτιδα «η σάρξ επιθυμεί κατά του πνεύματος» αλλά και «δια τινός φρενοβλαβείας εαυτούς εξαπατήσαντες εκείνο ηγείσθαι καλόν, εφ' όπερ αν αυτών η διάνοια ρέψη...οι βλάβην ηγούμενοι της ψυχής την περί τα έργα...»(5). Ο Ιωάννης Χρυσόστομος τονίζει: «των γάρ δαιμονώντων ή φρενίτιδι λατεχομένων νόσω ουδέ άμεινον διάκειται ο ταύτη τη μανία πληγείς. Ούτω συνεχώς εξάλλεται και αποπηδά και δυσχεραίνει προς άπαντας και τους παρόντας απλώς και ανευθύνους αφίησιν αεί την οργήν»(6).

Ο Αλέξανδρος θεωρεί ότι η οξεία φρενίτις επέρχεται μετά πυρετού(7).

Κατά τον Παύλο Αιγινήτη η φρενίτις αποτελεί φλεγμονή των μεμβρανών, ενώ μερικές φορές κι ο εγκέφαλος παρουσιάζει φλεγμονές που μπορεί να συνοδεύεται με αφύσικη αύξηση της θερμοκρασίας (8). Ο ιατροφιλόσοφος Λέων Θ' γράφει ότι «φρενίτις εστι φλεγμονή της μήνιγγος μετά πυρετού» και θεωρεί εξελικτικά ότι «άμα παραφρονούσι οι τοιούτοι» (9).

Ο Θεοφάνης ο Νόννος θεωρεί ότι η φρενίτις «φρενίτις φλεγμονή εστι των μηνίγγων, ποτέ μέν αυτού του εγκεφάλου συμφλεγμαίνοντος, έστι δε ότε ...αίματος πλεονάσαντος ή ξανθής χολής ή μελαίνης. Παρέπεται δε παραφροσύνη»(10). Ο Ψελλός θεωρεί: «η δε φρενίτις φλεγμονή κεκρυμμένη ... μήνιγγας εκκαίουσα τους πεφλεγμένους ή και τον εγκέφαλον αρρήτω πάθει» (11). Για τον Μάξιμον Πλανούδη η φρενίτιδα προκαλείται από την διάχυση της χολής στον εγκέφαλο (12). Ο Επίσκοπος Τίτος θεωρεί «αυτίκα φρενίτις εν περιστάσει πυρετών, ή άλλου τινός συμπτώματος»(13). Ο Μιχαήλ Παχυμέρης κάνει αναφορά στην φρενίτιδα, τονίζοντας πόσο δύσκολο είναι να θεραπευθεί, θεωρώντας αίτιους τους λογισμούς για τη νόσο. Ο ίδιος θεωρεί ότι με την νόσο βλάπτεται η βούληση(14). Ο Ιωσήφ Καλόθετος θεωρεί ότι στην φρενίτιδα, δημιουργείται κάποιο οίδημα λόγω πάθους, το οποίο «ό τας φρένας παρακεκινημένος»(15).

Ο Αστέριος ο Σοφιστής θεωρεί ότι οι φρενιτικοί «τοις την φρέναν νηπιάζουσι»(16).

Ο Ευάγριος αναφέρει για την αρρώστια του Ιουστίνου Β΄(556-578): «άπερ επειδή ηκηκόει ο Ιουστίνος, εκ τοσούτου τύφου και όγκου ουδέν υγιές ή φρενήρες εννοήσας ουδέ ανθρωπίνως το συνενεχθέν ανατλάς, ες φρενίτιδα νόσον και μανίαν εμπίπτει, ουδέν λοιπόν των γινομένων συνιείς» (17).

Αιτιολογία- Διάγνωση

Ο Νεμέσιος αναλύοντας τις νευρολογικές και ψυχικές διαταραχές των πασχόντων, εντοπίζει την βλάβη εις την περιοχή του εγκεφάλου των φρενιτιζόντων,

οι μεν τας αισθήσεις διασώζουσι, της διανοίας μόνης βλαβείσης ...άλλοι δε διάκενον έλκουσι φαντασίαν, οράν οιόμενοι τα μη ορώμενα, τα δε άλλα φρονούσι κατά λόγον Ούτοι τας προσθίας μόνας κοιλίας εβλάβησαν» (18).

Ο Αέτιος κάνει διάκριση σε χρόνια και παροδική φρενίτιδα.

Για τον Παύλο Αιγινήτη, η αιτία οφείλεται σε υπερπληρότητα αίματος είτε σε αύξηση ουσιών που προέρχονται από τη ξανθή χολή. Στις περιπτώσεις χρόνιων και σοβαρών καταστάσεων φρενίτιδας, παρατηρεί, μετατροπή της ξανθής χολής σε μέλαινα η οποία συνοδεύεται με αύξηση της θερμοκρασίας. Παραλλαγή της νόσου διακρίνει ο Παύλος Αιγινήτης όταν προέρχεται από βλάβη στα εγκεφαλικά νεύρα. Αλλά η παρέκκλιση του διανοητικού που λαμβάνει χώρα μαζί με υψηλό πυρετό και διαταραχές του στομάχου, δεν αποκαλείται τρέλα, αλλά ντελίριο. Στις περιπτώσεις φρενίτιδας έχουμε πλήρη επαγρύπνηση, που μερικές φορές συνοδεύεται με διαταραγμένο ύπνο, έτσι ώστε ο ασθενής να πετάγεται όρθιος, να χοροπηδά και να κλαίει. Όταν η πάθηση προέρχεται από βλαβερές ουσίες της ερυθράς χολής τότε το κλάμα αντικαθιστάται από ξέφρενο γέλιο, όταν προέρχεται από την ξανθή χολή το κλάμα αντικαθιστά η αγριάδα, ενώ, όταν προέρχεται από την μέλαινα χολή, τότε έχουμε την μη αναστρέψιμη τρέλα. Συνήθως οι ασθενείς αυτοί ξεχνούν εύκολα, ξεχνούν ό,τι έχει σχέση μ' αυτούς, τα μάτια τους είναι κόκκινα, τα τρίβουν συνεχώς, πολλές φορές παρουσιάζουν δάκρυα, ή έχουν απεχθή όψη. Πολύ συχνά η ασθένεια συνοδεύεται και από συμπτώματα ρευματισμών. Η γλώσσα των ασθενών είναι ξηρή, πολλές φορές υπάρχει ρινική αιμορραγία και γενικά προκαλούν τον κόσμο. Καθ' όλη την διάρκεια της κρίσης, η θερμοκρασία των ασθενών είναι αυξημένη. Κατά την διάρκεια της κρίσης, και στην παρουσία πυρετού, ο σφυγμός είναι χαμηλός κι άτακτος. Αν η ασθένεια προέρχεται από αρχική προσβολή του εγκεφάλου, τότε παρουσιάζονται μεγάλες αναπνοές. Αν η φρενίτις συνδέεται με διαταραχές του διαφράγματος, τότε, η αναπνοή είναι ακανόνιστη. Πολλές φορές παρατηρείται το coma vigil όταν η χολή αναμειγνύεται μ' άλλες ουσίες που συνήθως προκαλούν θλίψη. Όταν υπερισχύουν οι χολικές ουσίες, τότε οι ασθενείς αυτοί, παραμένουν άγρυπνοι, σε εγρήγορση. Όταν υπερισχύουν άλλες ουσίες, τότε κείτονται σε κατάσταση κώματος. Ο Παύλος Αιγινήτης τονίζει ότι οι συγγραφείς πρίν από το Γαληνό, ονόμαζαν αυτήν την κατάσταση κατοχή(Catochus), ενώ οι σύγχρονοι του την αποκαλούν καταληψία. Ο ίδιος αντιμετωπίζει ως διαφορετική νόσο την κατοχή (20).

Ο Μελέτιος αναι
μνημονευτικόν και τον
πάσχοντες, ποτέ δε κο
εμφάνιση υψηλού πυρε
(22). Για τον Θεόφιλο
σύσταση της χροιάς των
σημαίνει, του γάρ καύσ
μη χρωννυμένου, ανωφ
φρενιτικούς οι σφυγμοί

Θεραπεία

Η σύνηθης θερα
αντίδοτα, ποτήματα, υπ

Ο Αλέξανδρος
παραλαμβάνειν την φλε
βοήθημα»(24). Στον Γ
πρακρικές του Αλέξανδ
κρασιού, όπου κι αυτ
ανακάμψει ο ασθενής
βελτιώνοντας την κρά
προειδοποιεί ότι πρέπε
επαγγελλόμενα». Επίσης
ύπνο, καταδικάζοντας τα

Ο Αέτιος, «επί φ
Ο ίδιος συνιστά να παρ
αιώρας: «χρηστέον αυτ
πνεύματος και εις ύπνον
κρύα αφεψήματα, και
προσοχή (27).

Ο Παύλος Αιγιν
αγκώνα, «φλεβοτομείν α
κάμνων». Δέχεται ότι σε
αρκετά δύσκολο να δώσ
συνίσταται από τον ίδιο
αίματος. Χρησιμοποιεί επ

συνιστά επιθέματα στο κεφάλι με ροδέλαιο, σε μερικές περιπτώσεις μαζί με ζεστό νερό. Σε διεγερτικούς ασθενής χορηγεί φάρμακο που παράγεται από το κεφάλι της παπαρούνας. Η τροφή που δίνεται στον ασθενή, αρχικά είναι αραιωμένο μέλι ή νερό με γλυκαντικές ουσίες, και στην συνέχεια, χυμούς, μικρές μπουκιές κρέατος μαζί με γλυκαντικές ουσίες, και φάρμακα που έχουν γλυκύ γεύση. Επίσης συνιστά μικρές ποσότητες υδρόμελου και ροδόμελου. Συμβουλεύει όμως να μην χορηγείται υδρόμελο από κρασί, διότι δημιουργεί παρενέργειες που έχουν σαν αποτέλεσμα την μεγαλύτερη διέγερση του ασθενή, ακόμη μεγαλύτερη απ' αυτήν που παρατηρήθηκε πριν την χορήγηση του παρασκευάσματος. Στις προσεχείς μέρες συνιστά να προστίθεται και ψωμί στην διατροφή του ασθενή, εμποτισμένο σε νερό, και βρασμένο μαρούλι. Αν όμως παρατηρείται η ευερεθιστικότητα κι η διέγερση, συνιστά το ψωμί να είναι σκληρό και να τα μαρούλια ωμά, μαζί με αγγούρια, και βερίκοκα. Οι ασθενείς θα πρέπει να αποφεύγουν τα κρύα μπάνια. Ο Παύλος Αιγινήτης παρατηρεί ότι συχνά οι ασθενείς αυτοί κατακρατούν τα ούρα τους ένεκα του παραληρήματος. Σ' αυτές τις περιπτώσεις συνιστά επιθέματα στην κοιλιά και στην ουροδόχο κύστη με ζεστό λάδι και νερό, και στην συνέχεια εφαρμόζοντας τα δάχτυλα σ' αυτά τα σημεία, παροτρύνονται οι ασθενείς να ουρήσουν. Συνιστά να αλείφεται όλο το σώμα του ασθενή με ζεστό λάδι, και να παραμένει πλαγιασμένος σε ήρεμο περιβάλλον, όσο το δυνατόν περισσότερο. Σε περιπτώσεις όπου αυτό δεν είναι εφικτό, όπως σε φτωχούς, τότε ο ασθενής συγκρατείται ξαπλωμένος με επιδέσμους. Ο ίδιος εξηγεί ότι λόγω της έκρυθμης κίνησης των ασθενών, είναι κατάλληλη η ακινητοποίησή τους σε κάποιο κρεβάτι. Επίσης δίνει ακόμη μία περίπτωση στην οποία τα πόδια του ασθενή πρέπει να είναι δεμένα. Αμέσως μετά το μπάνιο του ασθενή και την εντριβή, προς αποφυγή μεταστροφής. για τον ίδιο συγγραφέα αν η κρίση είναι επίμονη, πρέπει να αποφεύγονται όλες οι ναρκωτικές ουσίες, και να τοποθετούνται επιθέματα διαφόρων χυμών, όπως δυόσμου ή χυμό ερχινών, στο κεφάλι του ασθενή. Αν παρατηρηθεί ότι το σώμα του ασθενή είναι αρκετά ζεστό και βρωμερό, τότε ο Παύλος Αιγινήτης συνιστά θερμά λουτρά. Αν όμως η μυυρωδιά κι η υψηλή θερμότης του σώματος παραμένουν, τότε μετά το λουτρό χορηγεί ελαφρύ κρασί στον ασθενή, έτσι ώστε να ανακάμψει δυνάμεις. Ο ίδιος ο Παύλος Αιγινήτης προειδοποιεί ότι δεν πρέπει να προσδοκούμε την νοητική αποδυνάμωση του ασθενή, διότι δύναται να μην ακολουθήσει, ή να έχουμε παρακμή της φρενιτικής κρίσης. Στην αποδομή της ασθένειας, συνιστά, να δίνονται στον ασθενή οιυσίες που θα τον

βοηθήσουν να δυναμώσει. Στην ανάρρωση, ο Παύλος Αιγινήτης συμβουλεύει να αποφεύγεται ο θυμός, η μέθη, η έκθεση στον ήλιο και οι δύσπεπτες τροφές(28).

Σημαντικό είναι ότι ο Παύλος Αιγινήτης εξετάζει και το χώρο στον οποίο θα βρίσκεται ο ασθενής. Ο ασθενής πρέπει να βρίσκεται σε μέρος, μέτρια φωτισμένο και μέτριας θερμοκρασίας, χωρίς ζωγραφική ή πολλά χρώματα στους τοίχους ή γενικά στο χώρο, διότι κάτι τέτοιο θα εξάψει τα αισθήματα του. Συνιστά να επιτρέπεται η επίσκεψη αγαπημένων προσώπων του ασθενή και ο γιατρός πρέπει να επικοινωνεί με τον ασθενή ευγενικά, καταπραϋντικά, ανακουφιστικά, ενώ μερικές φορές ο γιατρός πρέπει να αποδοκιμάζει, να επιπλήττει και να παροτρύνει. Αλλά κι ο Αρεταίος κι ο Κέλσος συνιστούν να απομακρύνονται όλες οι εικόνες και κι όλα τα φανταχτερά αντικείμενα (29).

Κατά τον Συμεών Σηθ: «ωφελεί όξος ...φρενίτιδα επαλειφόμενον»(30). Ο Κωνσταντίνος Αφρικανός χορηγεί στους φρενιτικούς μέλι κι αμυγδαλέλαιο(31).

Κατά την οξείαν φάση, ο Μάξιμος Πλανούδης συνιστά ζωϊκές και φυτικές ουσίες «πότισον τον ασθενή οξυφοίνικον και τραγγουρόσπορον...μετά σακχάρεως...λαβών δε τα λευκά των ωών και ψύλλιον βοτάνην και κριθάλευρον, ποίησον το επίθεμα»(32).

Όλοι οι συγγραφείς δέχονται ότι ο σφυγμός των φρενιτικών είναι πυκνός και χαμηλός (33).

Οι άραβες ονομάζουν την φρενίτιδα karabitus. Τα συμπτώματα σύμφωνα με τον Haly Abbas, είναι πυρετός, όχι ιδιαίτερα υψηλός, με την θερμοκρασία της κεφαλής υψηλότερη από αυτήν του σώματος, αλλοίωση των νοητικών δυνατοτήτων, διαρκής επαγρύπνιση του ασθενή ή διαρκής υπνηλία η οποία εμφανίζεται αμέσως μετά την έγερση του ασθενή, μαυράδα στην γλώσσα, νυχτερινή ενούρηση, αδύνατο στις περισσότερες περιπτώσεις σφυγμό. Για θεραπεία ο ίδιος συνιστά αφαίμαξη, χορήγηση ήπιων καθαρτικών, κρύα επιθέματα στο κεφάλι, ειδικά για την αυξημένη εγρήγορση συνιστά επιθέματα στο κεφάλι με μαρούλι και μανδραγόρα (34).

Φλεγμονή του εγκεφάλου

Η φλεγμονή του εγκεφάλου, είναι μια ασθένεια κατά την οποία ο ασθενής βιώνει έντονο άγχος.

Ο Ιπποκράτης την θεωρεί ότι μπορεί να καταλήξει μοιραία για τον ασθενή μέσα σε τρεις μέρες., ενώ την ονομάζει σφάκελο. Ο Γαληνός την θεωρεί ως την ακραία κατάσταση προσβολής του εγκεφάλου (1).

Ο Παύλος Αιγινήτης, τονίζει ότι υπάρχει διόγκωση του εγκεφάλου που πολλές φορές οδηγεί στην διόγκωση του κρανίου. Εκτός από τον πόνο, ο ασθενής βιώνει έντονα το άγχος. Το πρόσωπο του ασθενή είναι ερυθρό, τα μάτια προεξέχουν κι υπάρχει έντονη διόγκωση της κεφαλής.

Σαν θεραπεία προτείνεται η αφαίμαξη από τον αγκώνα, την μύτη ή από αγγεία που βρίσκονται κάτω από την γλώσσα. Γενικά χρησιμοποιούνται όλες οι θεραπείες που αφορούν τις φλεγμονές της κεφαλής συν υδατικά καταπλάσματα (2).

Οι Άραβες αποκαλούν την ασθένεια αυτή massera. Ο Haly Abbas συμπληρώνει ότι υπάρχει και διαταραχή στομάχου σε αυτές τις περιπτώσεις. Προτείνει αφαίμαξη από το χέρι, και κρύα καταπλάσματα στο κεφάλι και καθαρτικά (3).

Υστερική Πνίξ

Ο Ορειβάσιος θεωρεί ότι η υστερική πνίξ προσβάλλει κυρίως τα άκρα (1). Ο Σευήρος ο ιατροσοφιστής αναφέρει τον όρο «υστερική διάθεσις» (2). Ο Αλέξανδρος αναφέρει υστερικό σόκ « υφ' υστέρας εκλυομένας»(3). Ο Αέτιος θεωρεί ότι επί «υστερικής πνιγός» οι γυναίκες «καταφέρονται βαθέως μετ' αφωνίας και αναισθησίας και ακινησίας». Ο Αέτιος παρατηρεί ότι ακόμη κι αν δεν υπάρχει αναπνοή, οι αρτηρίες μπορεί να συνεχίσουν να συσπώνται, όπως ακριβώς συμβαίνει με τα ερπετά κατά την διάρκεια του χειμώνα (4). Ο Νικόλαος ο Μυρεψός παρατηρεί «υστερικάς λιποθυμίας» (5). Η Μητροδώρα θεωρεί ότι για το υστερικό σοκ, αίτιες είναι παθήσεις της μήτρας. Αναφέρει περιπτώσεις ανύπανδρων γυναικών, στις οποίες «δια το αργήσαι της κατά φύσιν επιθυμίας, συνίσταται πάθη...καρδιωγμός...την κεφαλήν και την γλώσσαν ναρκώδης επέχει» (6).

Ο Παύλος Αιγινήτης θεωρεί ότι για το υστερικό σοκ, υπεύθυνη είναι η μήτρα, από την οποία σιγά- σιγά προσβάλλονται σημαντικά όργανα όπως οι αρτηρίες, η καρδιά κι οι μεμβράνες του εγκεφάλου. Οι ασθενείς βιώνουν κατά την προσβολή, ατονία, θόλωση του συνειδητού, φόβο, ατονία των άκρων, έχουν ωχρό παρουσιαστικό, και ατόνα, με λυπημένη έκφραση μάτια. Αν η προσβολή επέλθει κατά την διάρκεια του ύπνου, τότε παρουσιάζεται νοητική παρέκκλιση, απώλεια των αισθήσεων, απώλεια του λόγου, συσπάσεις των άκρων, κοκκίνισμα στα μάγουλα, και

εμφάνιση οιδήματος, και προς το τέλος της υστερικής κρίσης παρατηρείται ύγρανση των γεννητικών οργάνων, και κινήσεις αερίων στο έντερο, τα οποία προηγούνται της μείωσης των συμπτωμάτων. Αμέσως μετά την μείωση της βαρύτητας των συμπτωμάτων, η μήτρα χαλαρώνει, οι αισθήσεις επανέρχονται κι η ασθενής καταλαβαίνει τι συμβαίνει γύρω της. Για τον ίδιο συγγραφέα, η εμφάνιση της νόσου είναι περιοδική, όπως ακριβώς κι η επιληψία. Θεωρεί ότι οι ασθενείς αναρρώνουν γρήγορα στο μεγαλύτερο ποσοστό, αλλά σημειώνει κι ένα ποσοστό αιφνίδιων θανάτων κατά την διάρκεια του παροξυσμού, όπου οι παλμοί μειώνονται, παρουσιάζεται σοβαρή αρρυθμία και μετά ασφυξία. Σημειώνει την συχνή εμφάνιση περιστατικών το φθινόπωρο και την άνοιξη, ειδικά σε νεαρής ηλικίας γυναίκες, στείρες, ειδικά σ' αυτές όπου η στειρότητα είναι αποτέλεσμα φαρμακευτικής αγωγής, αλλά και σε γυναίκες επιρρεπείς στις σεξουαλικές συνευρεύσεις και με αφροδίσια νοσήματα (7).

Ο Ιωάννης Ακτουάριος δέχεται ότι ο υστερικός πνιγμός προσβάλλει κυρίως νεαρές γυναίκες και χήρες (8).

Οι άραβες περιγράφουν κι αντιμετωπίζουν τον υστερικό πνιγμό όπως κι οι Έλληνες, με μεγάλη ομοιότητα με τον Παύλο Αιγινήτη. Ο Avicenna θεωρεί ότι οφείλεται σε διαταραχές της έμμηνου ρύσης, ή σε κατακράτηση σπέρματος μέσα στην μήτρα. Ο Haly Abbas υϊοθετεί αυτήν την άποψη. Θεωρεί ότι η μήτρα μπορεί να επηρεάσει τον εγκέφαλο αλλά και την καρδιά, με αποτέλεσμα. Εκτός από την υστερική κρίση να εμφανίζεται επιληψία, αποπληξία κι άλλες σοβαρές ασθένειες. Ο ίδιος θεωρεί επιρρεπείς τις νεαρές γυναίκες και τις χήρες, δέχεται Δε την περιοδικότητα της υστερικής κρίσης όπως και της επιληψίας. Ο Alsaharavius κάνει διάκριση μεταξύ των σπασμών της επιληψίας και των υστερικών σπασμών (9).

Θεραπεία

Ο Φιλάγριος χορηγεί «πεσσών σκευασίαι προς υστερικάς πνίγας...αλειμμάτων σκευασία...υποκάπνισμα υστερικόν...πινόμενα φάρμακα...διά καλαμίνθης...τριών πεπέρεων...καστορίου»(10). Ο Ορειβάσιος συνιστά αγαρικό, όξο σκιλλιτικόν, εισπνεόμενες ουσίες επιθέματα με κύμινο και νάτριο, ιερά κολοκυνθίδος, καστορέλαιο (11).

Ο Σευήρος υπογραμίζει: «δριμέσι κλυσμοίς χρώμεθα επί...πνιγός υστερικής»(12).

Ο Αέτιος χορηγεί «όξος θερμόν υποτιθέναι ταίς ρισί και πταρμούς κινείν...δια καστορίου και πεπέρεως»(13).

Η Μητροδώρα συνιστά «ευώδη, κιννάμωμον, στάχυν, ζιγγίβερυ», « πότημα εκ καστορίου και σαγαπηνού»(14).

Ο Παύλος Αιγινήτης, διακρίνει την θεραπεία, στην ειδική για τους παροξυσμούς, και στην συντήρηση και κάθαρση του οργανισμού. Κατά την διάρκεια των παροξυσμών, συνιστά να επιδένονται με επιδέσμους τα άκρα κατά την διάρκεια των παροξυσμών, και να κρατώνται τεντωμένα, όπως τεντωμένο να κρατείται όλο το κορμί. Συνιστά να τοποθετούνται στην μύτη υλικά με έντονη οσμή, όπως το καστόριο, υγρή ρητίνη, ή καμμένο μαλλί ή κάποιο καμμένο ύφασμα. Συμβουλεύει να τοποθετείται κάποιο κοίλο αντικείμενο στο υπογάστριο. Θεωρεί απαραίτητα τα επιθέματα και τις επαλείψεις, ειδικά με Ινδικό φύλλο. Συνιστά αλοιφές στην μύτη και στα πόδια, με την μορφή καταπλασμάτων. Κατά την διάρκεια των παροξυσμών συνιστά να μιλά κανείς δυνατά στις ασθενείς σε διαπεραστικό τόνο, με σκοπό να διεγείρει τις αισθήσεις, και να εφαρμόζει επιθέματα εκείνη την στιγμή με καστόριο ή πιπέρι. Με την πάροδο του παροξυσμού, πρέπει να προκληθεί εμετός, και να παραμείνει χωρίς ή με ελάχιστο φαί η ασθενής. Συνιστά με την πάροδο των ημερών κάθαρση με «ιερά». Κατά την θεραπεία της συντήρησης κι ανάρρωσης του οργανισμού, συνιστά αφαίμαξη και μετά χορήγηση «ιεράς», φαρμακευτικά σκευάσματα φυτικής προελεύσεως, όπως από αλόη. Εκτός αυτών θεωρεί απαραίτητα κι αποτελεσματικά, τα λουτρά, την φυσιοθεραπεία, τις γυμναστικές ασκήσεις, και την φωνασκία (15).

Ο Νικόλαος ο Μυρεψός προτείνει εισπνοές αφάλτου ή χαλβάνης, και «μαλάχην μετά τήλεως και λινοσπέρματος...ή μελισσόφυλλον καταπλαττόμενα»(16).

Οι Άραβες, Haly Abbas και Avicenna στην αγωγή που εφαρμόζουν περιέχουν: επιδέσμους στα άκρα, αντικείμενα κι ουσίες έντονης οσμής στην μύτη, ράντισμα του προσώπου με ροδόνερο, φυσιοθεραπεία και επιθέματα. Συμβουλεύουν να τοποθετούνται κοίλα αντικείμενα στην περιοχή του υπογάστριου. Ο Haly Abbas, συνιστά αγωγή και για την τάση προς την ασθένεια, με θερμά λουτρά, «ιερά»κι όταν η διαταραχή συνδέεται και με διαταραχές της εμμήνου ρύσης, εφαρμόζει αφαιμάξεις. Συνιστά, αλλαγές στην ζωή της γυναίκας. Ο Alsaharavius συνιστά αφαίμαξη και τακτοποίηση της εμμήνου ρύσης, συνιστά κυπελοειδή αντικείμενα στην υπογάστρια περιοχή και χορηγεί διουρητικά(17).

<u>Υστερικός πνιγμός σε άνδρες</u>

Ο Αρεταίος (1^{ος} αι.) θεωρεί ότι παρόμοιου μορφής υστερικό σοκ, μπορεί να καταλάβει και τους άνδρες, το οποίο όμως δεν αντιμετωπίζεται με σκευάσματα κι

αντικείμενα έντονης οσμής. Ο ίδιος περιγράφει ότι με την προσβολή της υστερίας, ο σφυγμός γίνεται ακανόνιστος, μειώνεται, υπάρχει αίσθηση πνιγμού, απώλεια του λόγου, απώλεια των αισθήσεων, ακανόνιστη αναπνοή, και πολλές φορές λόγω αυτών των συμπτωμάτων επέρχεται ο θάνατος(18).

Λίγοι είναι οι συγγραφείς που ασχολήθηκαν με την υστερία, από την αρχαιότητα έως τους Βυζαντινούς χρόνους, στον άνδρα.

Ο Λέων ο ιατροσοφιστής, θεωρεί οι άνδρες που απέχουν κατά μακράν χρονική περίοδο είναι δύναται να εμφανίσουν υστερικό σοκ (19).

Κατοχή ή Coma Vigil

Κατά τον Παύλο Αιγινήτη τα συμπτώματα της νόσου, ομοιάζουν με αυτά της φρενίτιδας και του λήθαργου. Τα ιδιαίτερα συμπτώματα είναι: οι ασθενείς παραμένουν με εμμονή τεντωμένοι σε ύπτια θέση έχοντας μερικές φορές μια έκφραση ωχρή, όπως αυτοί οι οποίοι είναι σε λήθαργο αλλά κι έξαλλη που πολλές φορές χαρακτηρίζεται από την ερυθρότητα του προσώπου. Το επάνω βλέφαρο έχει μια κλίση προς τα επάνω, και δείχνουν σαν μην μπορούν να το κλείσουν. Ταυτόχρονα, η αναπνοή δεν είναι εμφανής και κείτονται σαν νεκροί. Ο σφυγμός είναι χαμηλός, ακανόνιστος κι αραιός. Οι λειτουργίες του εντέρου και της κύστης καταστέλλονται ή είναι στο κατώτατο όριο. Σε περιπτώσεις όπου η προσβολή είναι μέτριας μορφής, πίνουν οτιδήποτε υγρό τοποθετήσει κανείς στο στόμα τους, αλλά οι περισσότερο καταβεβλημένοι το απορρίπτουν από τη μύτη. Η διαφορική διάγνωση από τον λήθαργο, σ' όσους υπερισχύει το φλέγμα στην χολή θα γίνει από την απουσία χλομάδας και μελανού χρώματος στο πρόσωπο, όπως συμβαίνει μ' όσους βρίσκονται σε λήθαργο, αλλά και την ύπαρξη ιδρώτα σ' όσους βρίσκονται σε κατοχή. Η επικινδυνότητα για τον ίδιο συγγραφέα έγκειται στην αναστολή των εντερικών λειτουργιών, στην εγρήγορση που παρουσιάζει πολλές φορές ο ασθενής, στην δυσκολία αναπνοής, στην μεγάλη εφίδρωση και στον έμμετο των υγρών από την μύτη. Αν ο ασθενής είναι γυναίκα, για τον ίδιο συγγραφέα πρέπει να γίνει διαφορική διάγνωση από την μητρική ασφυξία, από το ότι κείτεται σε φυσιολογική στάση, αντιλαμβάνεται όταν κάποιος μιλά προς το μέρος της, δύναται να σηκωθεί, αλλά βυθίζεται ξανά σε κατάσταση βαθύ ύπνου. Ο Παύλος Αιγινήτης αναφέρει ότι πολλοί

συγγραφείς κάνουν διάκριση ανάμεσα στην κατοχή και το coma vigil. Το Coma vigil για αυτούς οφείλεται σε μια απλή αιτία: κάποια κρύα και ξηρή ουσία, η οποία παρεμποδίζει, πιέζει τις οπίσθιες κοιλίες του εγκεφάλου, κι ο ασθενής παραμένει στην στάση που είχε κατά την προσβολή, όρθιος ή καθιστός, μ' ανοιχτά ή κλειστά μάτια(1).

Ο Νόννος θεωρεί ότι η καταπληξία συνοδεύεται πάντα από πυρετό και πολύ χαμηλό σφυγμό(2).

Οι άραβες αποκαλούν τη καταπληξία Subet Alsari. Ο Haly Abbas θεωρεί ότι η αιτία ανευρίσκεται στην υπερβολική συγκέντρωση φλέγματος στον εγκέφαλο, στην πίεση σε περιπτώσεις εμβολής του κρανίου, ή σε προεξοχή της εσωτερικής πλάκας του εγκεφάλου. Ο Alsaharavius θεωρεί ότι η αιτία βρίσκεται σε εκκρίσεις βλαβερών ουσιών της χολής ή στη συγκέντρωση φλέγματος (3).

Θεραπεία

Ο Παύλος Αιγινήτης συνιστά άμεσα αφαίμαξη, ειδικά αν παρατηρείται ερυθρότητα στο πρόσωπο. Συνιστά (όπως κι ο Νόννος), επιθέματα, αφεψήματα επαλείψεις κι υγρή δίαιτα. Ο ίδιος συμβουλεύει ότι αν ο ασθενής δεν επανακάμψει τις αισθήσεις του μετά από εύλογο διάστημα θεραπείας, να σταματούν όλες οι ενδεδειγμένες αγωγές, διότι δεν θα επανακάμψει (4).

Οι άραβες αποδέχονται όλες τις παραπάνω πρακτικές. Ο Alsaharavius θεωρεί ενδεδειγμένη την αφαίμαξη μόνο στις περιπτώσεις όπου επικρατεί η αυξημένη έκκριση ουσιών από την χολή, ενώ αντεδείγνυται στις περιπτώσεις συγκέντρωσης φλέγματος (5).

Κατάθλιψη

Την κατάθλιψη ως ξεχωριστή νόσο διακρίνει ο Γρηγόριος ο Θεολόγος και συνιστά ψυχοθεραπεία. «τι λοιπόν έτι; την εκ λόγου θεραπείαν τοις αλγούσι προσενεγκείν. Μέγα δε το παρά των συναλγούντων φάρμακον και το ίσον πάθους έχοντες πλέον εισίν εις παραμυθίαν τοις πάσχουσι»(1).

Ο Μ. Βασίλειος θεωρεί ότι ειδικά σε άτομα ευαίσθητης ιδιοσυγκρασίας, δύναται η λύπη που συνοδεύει την απώλεια ενός προσώπου, να μετατραπεί σε κατάθλιψη, εφ' όσον περάσει ένα χρονικό διάστημα και δεν ξεπεραστεί (2).

Επιλόχεια Κατάθλιψη

Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος αναφέρεται στην επιλόχεια κατάθλιψη «Η γυνή, όταν τίκτει λύπειν έχει. Και κέχρηται παραβολή, η και οι προφήται συνεχώς τη υπερβολή των ωδίνων τα αθυμίας παραβάλλοντας»(1).

Ημικρανία

Την ημικρανία την συναντούμε με τους όρους ημικρανία, οδύνην περί το ημίκρανον, ημικρανικόν πάθος, ημικραίρα, ημικρανίου πόνος.

Ο Αέτιος θεωρεί ότι την ημικρανία προκαλεί ειδική κράσις του εγκεφάλου (1). Οι Αλέξανδρος (2) και Νικόλαος Μυρεψός (3), προσθέτουν στις αιτίες της ημικρανίας, παθήσεις του στομάχου, της χοληδόχου κύστης, και του ήπατος. Ο Μέγας Βασίλειος θεωρεί αιτία τον αλκοολισμό, ο οποίος προκαλεί εις «τας μήνιγγας...οδύνας αφορήτους» (4). Ο Παλλάδιος αναφέρει την παθογένεια της παθήσεως μετά πυρετικής κινήσεως: «αι φλέβες πλησθείσθαι και ταθείσθαι υπό των πνευμάτων τους πόνους επιφέρουσι τη κεφαλή, τη βία και τάσει των αναπνεόμενων και συνεχομένων ένδον πνευμάτων» (5). Ο Νόννος εκτός της ένδον διαθέσεως «ένδον του κρανίου», τονίζει και την επίδραση εξωτερικών ερεθισμάτων, κρότων, δυνατού φωτός, οινοποσίας, απεψίας, ψύξεως κι οσμών (6). Ο Θεοφάνης στην Χρονογραφία αναφέρει: «Κεφαλαλγούμενον γάρ ημικρανικώς αυτόν ορών, και σκοτωματικώς πληρούμενον, πείθει θεραπεύθήσεσθαι μέλλειν, ει τάς ρισίν εμφυσησθή πταρμικώ τινί, ενσκευαζομένω τω αυτού ιατρώ...όν ήδη δωρεαίς πεπεικώς δριμύτατον κατασκευάσαι φάρμακον, μετά του και ναρκώδες είναι σφόδρα» (7).

Ο Παύλος Αιγινήτης θεωρεί την ημικρανία ως δυνατό πόνο στο ήμισυ της κεφαλής, πόνος ο οποίος προέρχεται από θόρυβο, δυνατές φωνές, φως, έντονες μυρωδιές, και οινοποσία. Τονίζει ότι ο πόνος πολλές φορές εστιάζεται στις ρίζες των ματιών. Ο ίδιος κάνει διάκριση μεταξύ κεφαλαλγίας και ημικρανίας και διακρίνει την χρόνια ημικρανία (8).

Ο Θεόδωρος Πρόδρομος θεωρεί ως αιτία την υγρασία του φθινοπώρου και τα λουτρά τα οποία προκαλούν « και τη κεφαλή παγκάκους αρρωστίας»(9).

Ο Ιωάννης Ακτουάριος αναφέρει την εκ του άλγους σύνθλιψη της κεφαλής και τον ίλιγγον μετ' εμβοών του ωτός : «himicranicis, qui mewdia caluariae doloribus urgentur; item vertiginosis, quae aures insonant» (10).

Θεραπεία

Ο Αέτιος συνιστά ως κατάλληλο κλίμα διαβιώσεως, το ορεινό. Συνιστά επίσης την «εκ διαλειμμάτων» χρήση των γενετήσιων σχέσεων. Συμβουλεύει «γης έντερα λεάνας επίχριε τον πάσχοντα κρόταφον». Χορηγεί επίσης την « ιερά γαληνού» η οποία «ιάται πάσαν...ημικρανίαν». Επίσης συνιστά αρτηριοτομία: «τέμνειν τάς περί τα ώτα αρτηρίας...μάλιστα τάς εν κροτάφοις». Χρησιμοποιεί την «επί ζεύγους αιώραν» ως θεραπεία των ημικρανικών (11).

Ο Βαρλαάμ προτείνει την χρήση έμπλαστρου (12). Ο Λέων ο Ιατροσοφιστής προτείνει «αγγειολογίαν και αρτηροτομίαν», καθώς και «καυτήρα κατά του βρέγματος» (13).

Ο Ορειβάσιος συνιστά «τροχίσκον προς ημικρανίαν, εκ χυλού θαψίας, σμύρνης, οποπάνακος...νίτρου...σαγαπηνού»(14).

Ο Παύλος Αιγινήτης χορηγεί «ιερά», φάρμακα που μειώνουν την έκκριση φλέγματος, πολλές φορές προχωρεί σε εκκένωση από την μύτη. Στην χρόνια ημικρανία, συνιστά επιθέματα κι επαλείψεις με κερί και σκόρδο. Χρησιμοποιεί και ναρκωτικές ουσίες με την μορφή επιχρίσματος, ως έγχυση στο αυτί του ασθενούς. Ειδικά για αποφλεγματισμό, θεωρεί αποτελεσματικά τα λουτρά, το ευφόρβιο. Σ' ακραίες περιπτώσεις συνιστά αρτηριοτσμία, πίσω από τα αυτιά (15).

Ο Θεοφάνης ο Νόννος συνιστά γαργαρισμούς δι' «ωριγάνου, υσώπου...γλήχονος». Ο Αλέξανδρος χορηγεί «μέλαν το γραφικόν» και «αιγυπτία γη»(16).

Ο Ιωάννης Ακτουάριος χορηγεί από του στόματος ειδικούς τροχίσκους: « rbiculi...dantur hemicranicis» (17). Ο Νικόλαος Μυρεψός χορηγεί αντιδοτο «Θεοδώρητος...ωφελούσα εξαιρετικώς ημικρανικούς». Εφαρμόζει ειδική αγωγή μέσω ειδικού «κολλυρίου του λεγόμενου ζαΐλίου, προς ημικρανικούς»(18).

Ο Θεόδωρος Πρόδρομος αντιτίθεται στην λουτροθεραπεία : «χρήσθαι σε λουτροίς παντελώς αποτρέπω»(19).

Ο Σοφιστής Ιερόφιλος, τονίζει : «ταριχευτών...παχυχύμων απέχεσθαι δια της κεφαλαλγίας (20). Ο Συμεών Σήθ σημειώνει ότι τα «βασιλικά ώκιμα» «calida sunt, olfacta caput..juvat» [είναι θερμαντικά, οσφραινόμενα την κεφαλήν ανακουφίζουν] (21).

Οι Αέτιος, Ορειβάσιος και Παύλος Αιγινήτης συνιστούν αποφυγή τροφών δυσκοιλίων ή δριμειών, όπως τα κρεμμύδια σκόρδα, τυριά, ξηρούς καρπούς, και

χορηγούν τροφές ευκοιλίους και διουρητικές, όπως λαχανικά, φρούτα, κρασί, φακή (23).

Εφιάλτες

Ο Ορειβάσιος τονίζει ότι ο εφιάλτης δεν οφείλεται σε κάποιο δαίμονα αλλά αποτελεί σοβαρό νόσημα. Θεωρεί προοίμιο του εφιάλτη την αφωνία, τον πνιγμό, και το βάρος. Ο χρόνιος εφιάλτης για τον ίδιο αποτελεί σύνοδο σύμπτωμα της αποπληξίας, της μανίας ή της επιληψίας(1).

Οι εφιάλτες κατά τον Παύλο Αιγινήτη προκαλούνται μετά από πολύ βρώση, ή σε ανθρώπους που εργάστηκαν σκληρά υπό την επίδραση της δυσπεψίας. Το άτομο βιώνει εμπειρία προσβολής της ασθένειας με ανικανότητα κίνησης, μια αίσθηση αποχαύνωσης ακόμη και στον ύπνο, αίσθηση ασφυξίας και πνιγμού, αίσθημα πίεσης, σαν κάποιος να τους πιέζει προς τα κάτω, ταυτόχρονα με αδυναμία να φωνάξουν ή να εκφέρουν και τον ελάχιστο ήχο. Μερικοί άνθρωποι μπορεί και να ακούν την ομιλία του ανθρώπου που τους πιέζει, τους σπρώχνει, αλλά αυτή η αίσθηση χάνεται μόλις προσπαθήσουν να αρπάξουν με τα χέρια τους αυτόν τον άνθρωπο. Ο αόρατος αυτός εχθρός πρέπει να αντιμετωπιστεί από την αρχή, διότι κατά τον Παύλο Αιγινήτη, αν αυτή η κατάσταση χρονίσει, κάθε βράδυ, αποτελεί προοίμιο άλλων ασθενειών όπως η επιληψία, η μανία ή η αποπληξία (2).

Θεραπεία

Οι περισσότεροι συγγραφείς χρησιμοποιούν τις ίδιες θεραπευτικές παρεμβάσεις (Αέτιος, Ψελλός, Ακτουάριος, Αβικέννα, Ραζής). Όλοι θεωρούν απαραίτητη την κάθαρση του οργανισμού(3).

Ο Ορειβάσιος συνιστά φλεβοτομή, και καθάρσεις, χορηγεί «μέλανα ελλέβορο», σκαμμωνία, άνησον, πετροσέλινο, δαύκον, και λεπτή δίαιτα. Θεωρεί βοηθητικό το καρπό της παιωνίας τόσο για εντριβές όσο και σαν πόσιμο διάλυμμα.(4).

Η θεραπεία που συνιστά ο Παύλος Αιγινήτης είναι η άμεση κάθαρση του οργανισμού με χορήγηση ενδοφλεβίως καθαρτικών ουσιών. Συνιστά την χορήγηση μαύρου ελλέβορου σε μικρές ποσότητες, άγριου καρότου και θεωρεί ιδανικό το μακεδονικό πετροσέλινο, τα οποία δύνανται να αναμειγνύονται. Θεωρεί ιδανικό για αυτές τις περιπτώσεις το μείγμα που αποκαλείτο «Ιερά», με βάση την άγρια νεροκολοκύθα (είναι η λεγόμενη « Ιερά» του Ρούφου). Συνιστά επίσης ελαφρά

διατροφή. Χορηγεί χυμό από τον φρούτο της παιωνίας (μάκος) το οποίο διαλύει σε νερό(5).

Επιληψία

Η επιληψία αποτελεί ασθένεια με την οποία ασχολήθηκαν πολλοί συγγραφείς τους βυζαντινούς χρόνους. Όλοι οι συγγραφείς είναι επηρεασμένοι από τις εργασίες πάνω στο θέμα του Γαληνού και του Ιπποκράτη. Ο Ιπποκράτης ονομάζει την επιληψία ιερά νόσο, κι είναι ο πρώτος που αντιτάσσεται στην επικρατούσα άποψη της εποχής του, ότι η νόσος οφείλεται σε δαιμονισμό, και πιστεύει ότι η αιτία της νόσου βρίσκεται στον εγκέφαλο. Ο Αρεταίος αναφέρει ότι πολλοί συνδέουν την επιληπτική κρίση με την σελήνη. Ο Αρεταίος διακρίνει την επιληψία σε χρόνια και σε επιληπτική κρίση(1). Ο Κλήμης Αλεξανδρείας παρομοιάζει την επιληψία με την συνουσία (2). Ακόμη και στα χρόνια του Βυζαντίου επικρατεί η σύγχυση μεταξύ δαιμονισμένου και επιληπτικού.

Ο Λέων αναφέρει ότι πολλοί την επιληψία την ονομάζουν ασθένεια των δαιμόνων και της σελήνης (3).

Ο Αέτιος χρησιμοποιεί το ρήμα «επιληπτεύομαι», για την εμφάνιση της επιληπτικής κρίσης και διακρίνει δύο μορφές επιληψίας, την «σκοτωματική επιληψία» και την «επιληψία παίδων»(4). Ο Αλέξανδρος αποκαλεί την επιληψία «ιερά νόσος, δια το ιερόν και τίμιον είναι τον εγκέφαλον» (5).

Ο ιατροφιλόσοφος Λέων αναφέρει: «επιληψία εστίν...όταν πεσών τις εξαίφνης σπάται και αφρίζη όπερ λέγουσιν οι ιδιώται δαίμονα και σεληνιασμόν, γίνεται δε πάλιν επί εμφράξει των κοιλιών του εγκεφάλου και συμβαίνει παιδίοις μάλλον και εστιν ανίατον ει μη που η ηλικία προκόπτουσα θεραπεύει το πάθος, ως φησίν Ιπποκράτης...» (6).

Ο Νόννος αναφέρει ότι την επιληψία «παιδικόν πάθος τινές ωνόμασαν»(7). Ο Συμεών Σήθ αναφέρει ότι «τάς τοίς παισίν συμβένουσιν επιληψίας» (8). Ο Μιχαήλ Ψελλός χαρακτηρίζει την επιληψία ως: « τη επιληψίαν δε τοιαύτην μάθε,/ του σώματος πέφυκεν αθρόον κλόνος/ σπασμός, πάθους σύμπτωμα δεινόν εκτόπως». Για τον ίδιο συγγραφέα, η «επιληψία σπασμός εστίν...εμφράττων τας διεξόδους του ψυχικού πνεύματος», ενώ επέρχεται ως κρίση «εξ ετέρου μορίου, οίον χείρας ή ποδός, αύρας ανερχομένης κατά τον εγκέφαλον»(9). Ο Ιωάννης Ακτουάριος ονομάζει τους επιληπτικούς "comitiales". Θεωρεί την επιληψία «της κοινής αισθήσεως

πάθος», οφειλόμενη «εις ψιλήν δυσκρασίαν» του εγκεφάλου ή στην ύπαρξη «μελαγχολικού χυμού» (10). Κατά τον Θεόφιλον οι σφυγμοί των επιληπτικών είναι «μικροί, βραδείς και αμυδροί» (11).

Ο Παύλος Αιγινήτης θεωρεί την επιληψία ως σπασμός που επιφέρουν ταραχή σ' όλο το σώμα, με επακόλουθες βλάβες σ' όλες τις σημαίνουσες λειτουργίες. Διακρίνει την αιτία είτε στον εγκέφαλο, είτε στις κοιλίες του εγκεφάλου. Πολλές φορές επικρατεί ο μελαγχολικός χυμός. Θεωρεί πως σε μερικές περιπτώσεις η νόσος εμφανίζεται από στομαχικές διαταραχές (όπως με οι κολικοί) ενώ σ' άλλες περιπτώσεις διαδίδεται η νόσος μέσω άλλων οργάνων, με ην μεταφορά κρύας αύρας στον εγκέφαλο. Στις γυναίκες δέχεται ότι προέρχεται από αλλοιώσεις στην μήτρα, ειδικά μετά από την διακοπή της εγκυμοσύνης. Η νόσος για τον Παύλο Αιγινήτη προσβάλλει κυρίως παιδιά, άρρενα ως επί το πλείστον, αγόρια παιδικής κι εφηβικής ηλικίας, άνδρες αλλά μπορεί να εμφανιστεί και σε ηλικιωμένους. Τα πρόδρομα στοιχεία; της νόσου είναι: ακούσια ταραχή, τόσο στο μυαλό όσο και στο κορμί, βαρυθυμία, λήθη ακόμη και για κοινά, καθημερινά πράγματα, τρομαχτικές σκηνές στα όνειρα, πονοκέφαλοι, συνεχής αίσθηση βάρους στο κεφάλι (ειδικά μετά θυμό), ωχρή όψη, αλλοιωμένη κίνηση της γλώσσας, έτσι που πολλές φορές ο ασθενής να την δαγκώνει, χωρίς να το καταλαβαίνει. Αν η αιτία της νόσου προέρχεται από το στομάχι, τότε προεξάρχει ταχυπαλμία, πόνοι, και τις περιόδους νηστείας ή κατά την διάρκεια των γευμάτων, οι ασθενείς πέφτουν σε παροξυσμό. Κατά την διάρκεια της κρίσης, οι ασθενείς πέφτουν κάτω, έχουν σπασμούς, και μερικές φορές βγάζουν άναρθρες κραυγές. Το κύριο χαρακτηριστικό της κρίσης είναι οι αφροί από το στόμα. Σε μερικές περιπτώσεις ο ίδιος παρατηρεί ότι υπάρχει ακούσια ενούρηση και κένωση, ή ροή σπέρματος. Θεωρεί ότι σε περιπτώσεις όπου η κρίση είναι οξεία, μπορεί να αποβεί θανατηφόρος πολύ γρήγορα λόγω της συνέχειας των παροξυσμών ή της βιαιότητας της προσβολής. Ο ίδιος θεωρεί ότι συνήθως η ασθένεια είναι παρατεταμένης διάρκειας, έτσι ώστε αν δεν υπάρχει θεραπεία με την ενηλικίωση, με κάποια εγκυμοσύνη, με κάθαρση του οργανισμού, ή αν η νόσος προσβάλλει κάποιον ενήλικα, τότε τον ακολουθεί σ' όλη την διάρκεια της ζωής του, εκτός κι αντιμετωπισθεί με την κατάλληλη θεραπεία(12).

Ο Συμεών ο Μάγιστρος και Λογοθέτης στην Χρονογραφία του αναφέρει : « η δε θυγάτηρ αυτού παντελή επιληψία εκρατήθη, μη δυναμένη χείρα ή στόμα ή άλλο το οιονούν κινείν, ή φωνήν αφιέναι, ήτις κλινήρης ούσα και προσαιτής διήρκησε μέχρι νικηφόρου βασιλέως του νικητού»(13). Ο ιστορικός Γεώργιος Παχυμέρης

περιγράφει την νόσο : «νόσος ούν ενσκήψασα τώ κρατούντι, και η νόσος δεινή, επείληπτο γάρ καταπίπτων συχνάκις, το δ' ήν, ως έοικεν, εκ ζέσεως φυσικής εγκαρδίου, όθεν οίμαι, και το ευφυές εκείνω και υπέρ το προσήκον ήν, ου στέγοντος του μορίου το πάθος καντεύθεν εκτρεπομένου του εικότως, ως μηδέ χρησίμους πολλάκις αναπέμπειν τω εγκεφάλω, τας αναπνεύσεις, όθεν και το λογίζεσθαι. Εν τούτω γάρ και φιλοσόφων έριν περί του φρονείν και συμβιβάζειν τις έχοι, πηγή γάρ λογισμών η καρδία, πλην αναγομένων προς τον εγκέφαλον, ως εκείνος συμμετρίας ή μην ασυμμετρίας έχοι, ούτως ειδοποιείσθαι συμβαίνει το αναγόμενον, τότε τοίνυν επιπτιτούσης συχνάκις της νόσου, ουκ οιδ' οπόθεν, μήνιμα είναι το πάθος ο πάσχων εκ μαγγανείας δαιμόνιον υπολάμβανε»(14). Ο Θεοφάνης στην Χρονογραφία του αναφέρει πως: « και επί τούτοις τελευτά Ζήνων επιληψία κατασχεθείς...»(15).

Ο Πατριάρχης Νικηφόρος γράφει για το νόσημα και το θάνατο της Ευδοκίας, συζύγου του Αυτοκράτορα Ηρακλείου: «νόσω επιληψίας η του βασιλέως γαμετή Ευδοκία ληφθείσα ετελεύτησεν»(16). Ο Ιωάννης Σκυλίτζης αναφερόμενος στην επιληψία του αυτοκράτορα Μιχαήλ Δ΄ Παφλαγόνος, αποφεύγει να την ονομάσει επιληψία, αλλά την αναφέρει μανιακό νόσημα, την χαρακτηρίζει ισόβια, ανίατη «ελλήφθη ο βασιλεύς δαιμονίω, ό σεμνολογούντες οι περί τούτον μανικόν απεκάλουν νόσημα και παρέμεινεν άχρι τέλους της αυτού βιοτής, μηθ' υπό θείας δυνάμεως, μηθ' υπό ιατρών θεραπείαν λαβών, αλλ' ελεεινώς κατατεινόμενος και βασανιζόμενος»(17). Περισσότερες πληροφορίες, για το νόσημα του αυτοκράτορος παραδίδει ο Ψελλός, ο οποίος παρουσιάζει την επιληψία του Μιχαήλ Δ' σαν μελέτη περίπτωσης. Ορίζει την επιληψία ως «περιτροπή του εγκεφάλου», και θεωρεί ότι η νόσος εμφανίζεται περιοδικά, χωρίς προειδοποίηση, «νόσημα γάρ τι δεινόν αφ' ήβης τούτω περιπεπτώκει ευθύς, το δε πάθος περιτροπή τις του εγκεφάλουεν περιόδοις ετύγχανεν όν, και μηδεμίας αυτώ προσγινομένης της σημειώσεως, αυτίκα τέ ετετάρακτο και τους οφθαλμούς έστρεφε και κατά γης κατερρήγνυτο, προσούδιζέ τέ την κεφαλήν και επί πλείστον χρόνον κατακεκλόνητο, ειτ' αύθις εαυτού τε εγίγνετο και κατά βραχύ προς το σύνηθες βλέμμα αποκαθίστατο». Ο ίδιος περιγράφει κι άλλη μία πτυχή της ασθένειας. Τις ψυχολογικές επιβαρύνσεις των επιληπτικών: «ου γάρ επί μακρών των διαλειμμάτων, ώσπερ δή πρότερον, η του εγκεφάλου αυτώ περιτροπή προσεγίνετο, αλλ' είτ' ήν τις έξωθεν αυτήν ηλλοίου δύναμις είτε πάθος ένδοθεν περιέτρεπεν, πυκνότερον μετεβάλλετο και τους μέν άλλους επί τη περιτροπή ταύτην ήττον ησχύνετο, την δε βασιλίδακαι μάλα ηρυθρία. Και επειδή αορίστως αυτόν το πάθος ετάραττε, πόρρω που εαυτόν εποιείτο εκείνης, ίνα μη ορώμενος

καταισχύνοιτο». Ο Ψελλός τονίζει ότι μετά την κρίση οι πνευματικές ικανότητες του αυτοκράτορα Μιχαήλ Δ΄, αποκαθίσταντο: «ό δε έπασχε τέ ετοίμως και ετοιμότερον αύθις αποκαθίστατο, και ουδέν ότι μετά ταύτα του πάθους επείχεν αυτόν, αλλ' ελευθέρα τούτω απεδίδετο η διάνοια»(18).

Περιγραφή των επιληπτικών συμπτωμάτων παρουσιάζεται κι από τον χρονογράφο Κωνσταντίνο Μανασσή, ο οποίος αναφέρει τις κρίσεις αλλά και τις συνέπειες του νοσήματος στην πνευματική υπόσταση :

«... αλλά γάρ εσαράττετο νόσω δυσφορωτάτη,
ως ο Σαούλ τω πονηρώ πνιγμώ του δαιμονίου,
και την ζωήν κατώδυνον είχε και κινδυνώδη,
είτ' ούν υλαίων εκ βρασμών θολούμενος και πίπτων,
είτε βιαίω κολαστή δαίμονι προσπαλαίων.
Πολλάκις γαρ τοι κατά γης άφωνος ερριπτείτο,
Αφρόν εμών του στόματος, σίελον αποβλύζων,
τα χείλη μελαινόμενος, τας κόρας διαστρέφων,
Φθογγάς προπέμπων δυσηχείς ασήμους προβατώδεις,
Κάν μη τινές εντύχοιεν αρήγοντες τω πάθει
Τειχοκρουστών την κεφαλήν καθάπερ αλλοτρίαν.
Από τοιούτου πτώματος πολλάκις ανασφήλας
Θερμότερος εγένετο της αρετής εργάτης,
Και πλέον επεμέλετο της ένδον ευεξίας,
Και την μονάστριαν ζωήν μάλλον υπερεδίψα» (19).

Θεραπεία

Η θεραπεία περιλαμβάνει φλεβοτομή, κάθαρση, υγιεινοδιαιτητική αγωγή και φαρμακοθεραπεία. Τα φάρμακα περιλαμβάνουν χημικές, φυτικές και ζωϊκές ουσίες. Χορηγούνται υπό την μορφή ζουλαπίων αφεψημάτων, διουρητικών, αντιδότων, διαλυμάτων, υποκαπνισμών (20).

Ο Αρεταίος συνιστά θεραπεία με χαλκό, σε συνδυασμό με κάρδαμο. Εφαρμόζει επεμβάσεις στον εγκέφαλο, ενώ λιγότερο επικίνδυνη είναι η θεραπεία του με φάρμακα για εντριβές στην κρανιακή χώρα (21).

Ο Αλέξανδρος κι ο Ορειβάσιος χρησιμοποιούν την αφαίμαξη. Ο Ορειβάσιος προτείνει κάθαρση με ελλέβορο, αλόη και σκαμμωνία, και υποκλυσμούς, ενώ χορηγεί και υπνωτικά φάρμακα. Χορηγεί «εις ύπνον...το διά κωδύων ποτόν» (οπιούχο).

Επίσης, συνιστά λουτρά με έλαιο και υδρέλαιο. Στους ασθενείς ο ίδιος χορηγεί διάλυμα « χειρωνίας αμπέλου». Επίσης ο Ορειβάσιος συνιστά «Σκίλλη», για σαράντα μέρες, συνιστά φλεβοτομία, καθαρτικά, μέλανα ελλέβορο, οξύμελι,(22).

Ο Αέτιος χρησιμοποιεί την «ιερά Γαληνού», η οποία «ιάται σκοτωματικάς επιληψίας», την «ιερά Αρχιγένους», η οποία «τάς επιληψίας...θαυμαστώς αποσκευαζόμενον φαίνεται», και «ιερά Αντιόχου». Συνιστά περιοδικά τις γενετήσιες σχέσεις, προτείνει αφέψημα «σεσέλεως ρίζης», την αριστολοχίαν, το κέστρον, και αφέψημα «κυκλαμίνου», το οποίον «επιληπτικούς ονίνησι μεγάλως». Χρησιμοποιεί επίσης το «αγαρικόν» και το «περιστερώνα ορθόν...πρός επιληπτικούς». Χορηγεί διουρητικόν υγρό από άνισο, δαύκο κι αψίνθιο, αλλά και την ουσία «αρμενιακόν το των ζωγράφων». Επίσης συνιστά την χορήγηση της «ιεράς Ρούφου» 23.

Ο Αλέξανδρος συνιστά «βοήθημα προς επιληπτικούς...επί των κεχρονικότων επιληπτικών...κάθαρσιν». Ο ίδιος συνιστά επίσης ελαφρά δίαιτα, και αντίδοτοι, φυτικά φάρμακα χορηγούμενα δια της ρινός, «ο θύμος» (θυμάρι). Δείχνει ο ίδιος συγγραφέας να εμπιστεύεται πολύ τα εμετικά και τα καθαρτικά (24).

Ο Παύλος Αιγινήτης συνιστά στις χρόνιες καταστάσεις πρόληψη με πόση άφθονου νερού, και αμέσως μετά την χορήγηση μαύρου ή λευκού ελλέβορου, ή σκαμμωνίας ως καθαρτικό. Συνιστά λουτρά, «ιερά από μείγμα κολοκύθας» και καταπλάσματα από μείγμα βρασμένου σε νερό με μέλι ψωμιού, πικραμύγδαλων, δυόσμου, και θυμάρι. Χορηγεί αντίδοτα, από κενταύριο και κολοκύθα. Προτείνει ελαφρά κατά περίπτωση δίαιτα, ενώ συνιστά κάπαρη σε τουρσί. Συμβουλεύει την πλήρη αποχή από κρασί κρέας, σινάπι κι όσπρια. Συνιστά περιορισμό στις γενετήσιες σχέσεις και στα λουτρά. Προτείνει γυμναστικές ασκήσεις κι εντριβές σ' όλο τα μέρη του σώματος με τελευταίο το κεφάλι (25).

Ο Λέων συνιστά «χρηστέον θερμή δίαιτη» ενώ θεωρεί ότι «ηλικία προκόπτουσα θεραπεύει το πάθος» (26).

Ο Συμεών Σήθ, χορηγεί σάρκες «γαζελίων» οι οποίες «λυσιτελείς προς επιληπτικάς διαθέσεις». Θεωρεί ότι ο «φουκάς» είναι «εις την ιεράν νόσον ωφέλιμος». Τονίζει ότι «η χολή περδίκων ονίνησιν επιληπτικούς» και ή φυτική ουσία «περιστερά ορθή ωφελεί επιληπτικούς πινόμενη». Εφαρμόζει μέθοδο υποκαπνισμού δια του «βαλσάμου φυτού προς επιληψίας» (27).

Ο Μιχαήλ Ψελλός θεωρεί ότι το «βάλσαμον...φυτόν λυσιτελεί επιληψίας» ενώ « ίασπις...αντιτάττεται πάθεσιν επιληπτικοίς» (28).

Ο Ιωάννης Ακτουάριος συνιστά «scylliticum acetum», το οποίο «prodest affectis...comitialibus» [σκιλλιτικόν οξύ, σκιλλαρένη, η οποία ωφελεί τους επιληπτικούς] (29).

Θεραπεία επιληπτικής κρίσης

Κατά την διάρκεια της επιληπτικής κρίσης διενεργούνται αφαιμάξεις, χορηγούνται οσφραντά, εφαρμόζονται σικύαι και υποκλυσμοί.

Ο Ορειβάσιος αναφέρει: «χρή τοίς οσφραντοίς την αίσθησιν ερεθίζειν, φλεβοτομείν, σικύαν τε κολλητέον τοίς υποχονδρίοις, δι' έδρας ενιέτω κενταυρίου αφέψημα». Αντιμετωπίζει την επιληπτική κρίση με την μέθοδο των υποκαπνισμών και εισπνοών χημικών ουσιών: «ελέγχει επιληπτικούς θυμιώμενα άσφαλτος ή γαγάτης λίθος». Επίσης στην επιληπτική κρίση συνιστά φλεβοτομή «απ' αγκώνος και χορήγηση αφεψήματος «κενταυρίου» ή «κολοκυνθίδος» (30).

Ο Παύλος Αιγινήτης θεωρεί ότι όταν ο ασθενής είναι παιδί, δεν είναι απαραίτητο να είμαστε ιδιαίτερα περιποιητικοί σε ότι αφορά την νόσο, διότι με την πάροδο των ετών και τις αλλαγές του οργανισμού αλλά και με την κατάλληλη δίαιτα, η επιληπτικές κρίσεις αραιώνουν και όταν επέρχονται διαρκούν λίγο. Συνιστά την ίδια δίαιτα με το παιδί να ακολουθεί κι η τροφός. Μετά την εφηβεία, σε όσους προσβάλλονται από επιληπτική κρίση, συνιστά πρέπει να διατηρούν τα προσβεβλημένα μέλη πάντα με χρίσματα, να εφαρμόζονται σ' αυτούς επίδεσμοι ώστε να τους κρατούν τεντωμένους, κι αμέσως μετά κάποιος να τους ανοίγει το στόμα και να τους χορηγεί έλαιο αγριόκρινου ώστε να διαλύσει το φλέγμα. Συνιστά να εγείρει τις αισθήσεις με ουσίες που έχουν δυνατή μυρωδιά, όπως η ρητίνη κέδρου. Συνιστά να παραμένουν δεμένα τα άκρα του ασθενή αν αναμένεται κι άλλη κρίση ή ο ασθενής δεν έχει συνέλθει και να εφαρμόζεται περίπου στην μέση του ένα λεκανοειδές αντικείμενο. Εφαρμόζει την αφαίμαξη από τον αγκώνα, και κάθαρση με «ιερά. Αν δεν υπάρξει μείωση των συμπτωμάτων, συνιστά ο ιατρός να χορηγεί να χορηγήσει καστορέλαιο από το στόμα, και κυρηναϊκό χυμό, μαζί με μέλι και ξύδι. Και φαρμακευτικές ουσίες από κενταύριο από τον πρωκτό (31).

Θεραπεία της επιληπτικής κρίσης που οφείλεται σε στομαχικές διαταραχές

Ο Ορειβάσιος συνιστά σε αυτές τις περιπτώσεις ανά τρίωρο την χορήγηση άρτου, εμποτισμένου σε κρασί , φάρμακο από αλόη, δύο φορές το χρόνο (32).

Αν η επιληπτική κρίση οφείλεται σε πρόβλημα του στομάχου, ο Παύλος Αιγινήτης συνιστά να αφήνεται ο ασθενής να χωνέψει με παρακολούθηση, και στην συνέχεια να του χορηγούνται ψωμί διαποτισμένο με νερωμένο λευκό στυφό κρασί.

Συνιστά επίσης, φαρμακευτικές ουσίες από αλόη, δύο ή τρεις φορές το χρόνο. Επίσης συμφωνεί με τον Γαληνό για το αφέψημα της πεονίας ενώ θεωρεί ωφέλιμο το αγαρικό.

Ο Παύλος Αιγινήτης διακρίνει κι άλλο ένα είδος επιληψίας. Την διαδικασία της επιληψίας από διάφορα μέλη. Σ' αυτό το είδος, όταν η προσβολή της ασθένειας είναι απειλητική για τον ασθενή, συνήθως υπάρχει η αίσθηση σ' ένα μέλος, είτε είναι το πόδι είτε το χέρι. Συμβουλεύει να εφαρμόζεται επίδεσμος στο μέλος και κατά την διάρκεια των υφέσεων να εφαρμόζονται κάποιες καυστικές ουσίες όπως lepidium. Συνιστά θηριακό και θερμά λουτρά. Θεωρεί ότι αυτοί οι ασθενείς πρέπει καθ' όλη την διάρκεια της ζωής τους να προσέχουν τα θέματα δυσπεψίας, να αποφεύγουν τα μεγάλα διαστήματα νηστείας και να παίρνουν τα γεύματα σε σταθερές ώρες. Συνιστά επίσης να αποφεύγεται το κρασί ειδικά το παλιό, και το ποτό μετά από τα λουτρά. Πρέπει, για τον ίδιο, να αποφεύγεται ό,τι έχει δυνατή οσμή, ειδικά τα αρωματικά με στυφή οσμή. Θεωρεί ότι πρέπει να αποφεύγονται οι συνεχείς γενετήσιες σχέσεις, η μακρόχρονη αποχή, αλλά κι η βίαιη συνουσία. Οι ασθενείς δεν πρέπει να σκύβουν, να κοιτούν προς τα κάτω από όρθια στάση, και να αποφεύγεται η έκθεση της κεφαλής στον ήλιο (33).

Οι άραβες ακολουθούν τις μεθόδους των αρχαίων αλλά και των βυζαντινών. Ο Haly Abbas θεωρεί ότι η επιληψία είναι μια διαταραχή, η οποία εμφανίζεται είτε περιοδικά είτε χωρίς συγκεκριμένο χρόνο. Δέχεται ότι αιτία μπορεί βρίσκεται στον εγκέφαλο, στο στομάχι ή και σε κάποιο άλλο σημείο του σώματος. Αφορμή της ασθένειας για τον ίδιο είναι η συγκέντρωση ουσιών στον εγκέφαλο, ή η πίεση που ασκείται λόγω κάποιας απόφραξης. Αναφέρει την επιληπτική αύρα όπως ο Παύλος Αιγινήτης, και διευκρινίζει ότι το ίδιον χαρακτηριστικό της επιληψίας αποτελεί η ύπαρξη αφρού στο στόμα. Συμφωνεί με την θέση του Ιπποκράτη, πως μέχρι την εφηβεία η θεραπεία της επιληψίας είναι εύκολη, κι ότι μέχρι αυτό το όριο είναι αντιμετωπίσιμη. Συνιστά την προσοχή στην δίαιτα της τροφού όσο και του παιδιού. Θεωρεί αποτελεσματικά, τα καθαρτικά, όπως ο μαύρος ελλέβορος και τα εμετικά, ειδικά αν η νόσος προέρχεται από το στομάχι. Ο Alsaharavious, θεωρεί ότι οι αιτίες της νόσου είναι πολλές, χωρίς να αποκλείει και το δαιμονισμό και μάλιστα μιλώντας για αποδείξεις (34).

Παιδική επιληψία

Ο Αέτιος συνιστά φαρμακευτικό παρασκεύασμα από φυτική ουσία: «γλυκισίδης ή παιωνίας...η ρίζα...περιαπτομένη...παίδων επιληψίας ιάται». Για τον ίδιο χορηγήθη «παιδίω οκταμηνιαίω επιληψία αλισκομένω και υγιής ο παίς εγένετο και ουκέτι επελήφθη ή εσπάσθη» (35). Ο Θεοφάνης ο Νόννος χορηγεί «ακάνθης λευκής το σπέρμα πινόμενον» (36). Ο Συμεών Σήθ θεωρεί ότι: «το ίων απόζεμα τάς τοίς παισίν συμβαινούσας επιληψίας ιάται» (37).

Αυτοκτονία

Τη περίπτωση της αυτοκτονίας σπάνια τη συναντά κανείς στα κείμενα των Βυζαντινών, ίσως λόγω της επίδρασης του θεοκρατικού κράτους.

Ο Τιμόθεος Α΄ Αλεξανδρείας θεωρεί: «ει μη έχων τις υγιή τον λογισμόν, αλλά παρατραπείς τας φρένας, αυτόχειρ γένηται εαυτού ή κατά κρυμνού ωθήσει εαυτόν...ότι εάν αληθής έξω φρενών γενόμενος ο άνθρωπος, και μη ειδώς ό ποιεί, διαχειρίσαντο εαυτόν ή εκρήμνισεν, αλλως σιέφθειρε...»(1).

Ο Ιωσήφ Καλόθετος αναφέρει: «οι εαυτοίς ανείλον αυτοχειρία εαυτούς αγνοήσαντες υπό του πάθους»(2).

Απώλεια Μνήμης και Κρίσης. Μωρία

Ο Ιωάννης Χρυσόστομος θεωρεί την μωρία ως ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της απώλειας της μνήμης κι αναφέρει : «Ψυχικός γάρ άνθρωπος ου δέχεται τα του πνεύματος, μωρία γαρ αυτώ εστί»(1).

Ο Παύλος Αιγινήτης θεωρεί ότι απώλεια της μνήμης μπορεί να συμβεί ανεξάρτητα ή σε συνδυασμό με την απώλεια της κρίσης, του λογικού. Τις περισσότερες φορές θεωρεί ότι προηγείται η απώλεια της κρίσης κι έπεται η απώλεια της μνήμης. Στην περίπτωση που λαμβάνουν χώρα και τα δύο, αποκαλεί την κατάσταση μωρία με τα εξής συμπτώματα: αδράνεια, υπνηλία, βαθύς και πολύωρος ύπνος που μπορεί να φθάσει στον λήθαργο. Ο ίδιος αναφέρει πως αν παρατηρηθεί ξηρότητα στον ασθενή, τότε μπορεί να παρατηρηθεί παραλήρημα, και τρέλα. Η αιτία για τον Παύλο Αιγινήτη βρίσκεται στα υγρά του εγκεφάλου, μερικές φορές στις κοιλίες, στα αγγεία, στην χολή που επηρεάζει όλο τον οργανισμό, στην παντελή έλλειψη μυαλού, ή στην εξασθένηση και προσβολή κάποιων μυών. Πολλές φορές

θεωρεί αιτία την ανάμειξη όλων των σωματικών χυμών μεταξύ τους. Κατά πόσο η κατάσταση είναι απλή ή σύνθετη, ο ίδιος θεωρεί ότι κρίνεται από την ύπαρξη ή όχι εκκρίσεων. Αν η απώλεια μνήμης και κρίσης οφείλεται σε κρύο είναι κάτι που βεβαιώνεται, διαγιγνώσκεται άμεσα. Αν όμως οφείλεται στην ξηρότητα, ή στην υπερβολική έκκριση χυμών, τότε για τον ίδιο, θα πρέπει να γνωρίζει κανείς τις αλλαγές στον χαρακτήρα, στην διάθεση, στις συνήθειες, στον τρόπο ζωής του ασθενή, την εποχή και την χώρα. Στην θεραπεία προτείνει την ρύθμιση των χυμών στον οργανισμό, χορηγεί «ιερά», επιθέματα επαλείψεις με ροδέλαιο και ξύδι, ενώ συνιστά ιδιαίτερη προσοχή στην διατροφή (2).

Απώλεια Μνήμης

Ο Ορειβάσιος θεωρεί ότι η απώλεια της μνήμης ή η μεγάλη μνημονική βλάβη οφείλεται στην «ψυχρά δυσκρασίαν»(3).

Ο Δίδυμος Αλεξανδρείας θεωρεί την απώλεια μνήμης ως «κατά πάθος λήθη»(4). Ο Ιωάννης Δαμασκηνός, θεωρεί ότι «όργανον του μνημονευτικού είναι η όπισθεν κοιλία του εγκεφάλου, ήν και παρεγκεφαλίδα καλούσι»(5). Κατά τον Ιωάννη της Κλίμακος, «λήθη εστί μνήμης αποβολή»(6), ενώ ο Νεμέσιος Εμέσης θεωρεί ότι, «της παρεγκεφαλίδος παθούσης, η μνήμη μόνη παραπόλλυται»(7).

Ο Γρηγόριος Νύσσης αναφέρει: «ωσαύτως και τά άλλα πάντα προς κακόν τινά την της σαρκός αίσθησιν απατήσατο ει τα παρέδραμε και συνεκαλύφθη τη λήθη»(8).

Ο Νικόλαος Καβάσιλας θεωρεί: «πολλή της λήθης η τυραννίς και ουδέν των ανθρωπίνων παθών ούτω συνεχώς και ραδίως εκτρέπει τον άνθρωπον ως τούτο το πάθος». Σημειώνει ακόμη, «...χρεία δε της έξωθεν υπομνήσεως, ίνα συνεχώς υπό της λήθης συλώμενον τον ημέτερον νουν, και περιελκόμενον εις ματαίας μερίμνας αναλαμβάνειν δυνώμεθα πάλιν»(9).

Ο Θεοφάνης ο Νόννος τονίζει ότι απώλεια μνήμης έχουμε «επί ψυχρότητι και υγρότητι αμέτρω της οπισθίας κοιλίας του εγκεφάλου και ουδενός μέμνηται»(10), ενώ ο Παύλος Αιγινήτης θεωρεί ότι οφείλεται σε αγγειακές βλάβες ή στην επίδραση κάποιων νοσογόνων χυμών στον εγκέφαλο(11).

Θεραπεία

Ο Ορειβάσιος αν η απώλεια μνήμης συνοδεύεται από λήθαργο ή φρενίτιδα συνιστά φλεβοτομή, εκτός της φλεβοτομίας σε άλλους ασθενείς συνιστά επιθέματα στο μέτωπο. Χορηγεί αλόη και σκαμμωνία(12).

Ο Νόννος συνιστά φυσιοθεραπεία στο κεφάλι, εντριβές με έλαιο, καθαρτικά φάρμακα, «αποφλεγματισμούς», «ιερά»(13). Ο Παύλος Αιγινήτης προτείνει φλεβοτομία, υποκλυσμούς, επαλείψεις της κεφαλής με διαλύμματα ρόδων, μύρτων και φακής(14). Ο Λέων ο ιατροσοφιστής τονίζει: «θερμοίς χρίσμασι κεχρήμεθα»(15). Ο Μιχαήλ Ψελλός: «το λουτρόν μνήμην φυλάττει»(16), ενώ ο Συμεών Σήθ συνιστά «των γεράνων σάρκας»(17).

Οι άραβες Avicenna και Haly Abbas, συνιστούν σε περιπτώσεις απώλειας της μνήμης, θηριακή, η οποία περιείχε ένα διεγερτικό έλαιο. Ο Alsaharavious συνιστά τα επιθέματα με εύοσμα και διεγερτικά έλαια στο κεφάλι (18).

Ανορεξία

Ο Ορειβάσιος θεωρεί ότι η ανορεξία οφείλεται σε «μοχθηρούς χυμούς», οι οποίοι προκαλούν δυσκρασία των μορίων(1).

Η ανορεξία κατά τον Παύλο Αιγινήτη συνδέεται με βλαβερές ουσίες που επηρεάζουν αρνητικά όλο τον οργανισμό κι οι οποίες θα πρέπει να καθαρισθούν με τα κατάλληλα υγρά και φαγητά. Η ανορεξία συνδυάζεται για τον ίδιο συγγραφέα με την ατονία και την βαρυθυμία. Επίσης συμβουλεύει να εξετάζεται, κατά πόσον υπάρχει πρόβλημα στο στομάχι. Στην ανορεξία που προκαλεί ο πυρετός, προτείνει εύοσμον δίαιτα, εντριβές λουτρά και φυσιοθεραπεία που επικεντρώνεται στο στήθος, το λαιμό και το στομάχι. Συνιστά επίσης καταπλάσματα. Συμβουλεύει να τρων οι ασθενείς αυτοί έστω και βίαια, αλλά όχι μέχρι το στάδιο του κορεσμού, ώστε να επανέλθει σιγά- σιγά η όρεξη κι η επιθυμία. Συμβουλεύει επίσης ως αποτελεσματικά, την γυμναστική, τους περιπάτους, τις ασκήσεις της φωνής και στις γυναίκες, την κυοφορία. Η ίδια αγωγή συνιστάται από τον Αλέξανδρο και τον Ορειβάσιο (2).

Ο Άγιος Κασσιανός ο Ρωμαίος αναφέρει: «...τη υπερβολή της ασιτίας, ατονείν το σώμα και προς τας πνευματικάς λειτουργίας οκνηρότερον γίγνεσθαι»(3).

Ο Avicenna κι ο Haly Abbas συνιστούν παρόμοια θεραπεία μ' αυτήν του Παύλου Αιγινήτη. Θεωρούν κατάλληλα τα εμετικά για την κάθαρση και στην συνέχεια χορήγηση εύοσμης δίαιτητικής αγωγής (4).

Βουλιμία

Για τους Βυζαντινούς, θεωρείται το αντίθετο της ανορεξίας, ή συνέχεια της.

Ο Ορειβάσιος κι ο Αέτιος συμμερίζονται την αγωγή και τις απόψεις του Γαληνού, την πρακτική των οποίων ακολουθεί ο Παύλος Αιγινήτης. Ο Αέτιος συνιστά πλέον τα κρύα καταπλάσματα στο στομάχι (5).

Ο Παύλος Αιγινήτης θεωρεί την βουλιμία, ουσιαστικά ως ατροφία του ατόμου, και συνιστά τη αναζωογόνηση των βουλιμικών με χοιρινό, ή κατσίκι, ή οποιαδήποτε άλλη ευωδιαστή τροφή. Συνιστά να δένονται τα άκρα αυτών των ασθενών, και να διεγείρονται οι αισθήσεις τους με μικρά κτυπήματα στα μάγουλα. Μόνο μετά την ανάρρωση χορηγεί ψωμί μουσκεμένο σε αραιωμένο κρασί (6).

Ο Κεκαυμένος θεωρεί ότι τα βουλιμικά συμπτώματα μπορεί να προέρχονται από κούραση, ή από υπερβολική έκθεση στον ήλιο, και συνιστά εγκράτεια (7) ενώ ο άγιος Κασσιανός ο Ρωμαίος θεωρεί ότι η βουλιμία «ακηδίαν και χαύνωσιν εμποεί την ψυχήν»(8).

Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος αναφέρει περί βουλιμίας: «Εντεύθεν οι μεν δέσμιοι της σαρκός πάχος θέντες, σιδήρω, τον κόρον κατέσβεσαν, οι δε ζόφω τε και στενοίς οικήμασιν ή ρήγμασιν κλεισθέντες αγρίων πετρών, βλάβην επέσχον των πλάνων αισθήσεων»(9).

Ο Ιωάννης Χρυσόστομος αναφέρει: «...τα γάρ ενάντια τοις εναντίοις θεραπεύειν και ιατρών παίδες κελεύουσιν. Εξ αδηφαγίας ουν εντέχθη πυρετός; ασιτίας μεθοδεύουσι το νόσημα»(10). Για τον ίδιο, « επί δε της τρυφής ου τούτο μόνον εστί το παραρρείν και παραστέχειν, αλλά και πολλά υμίν έτερα παρέχει πράγματα. Εν τω γάρ παριέναι μετά ρύμης τη τε ισχυρόν αποξύει του σώματος, το τε ανδρείον παρασύρει της ψυχής και ουχ ούτω τα σφοδρά των ποταμίων ρευμάτων τας όχθας είωθε διατρώγειν και ποιείν υφιζάνειν, ως τρυφή και σπατάλη τα της υγείας ημών ερείσματα πάντα παρασύρει ραδίως»(11), συμπληρώνοντας ότι, «ουδέν γαστριμαργίας χείρον, ουδέν αισχρότερον. Τούτο παχείαν ποιεί διάνοιαν, τούτο σαρκική ποιεί ψυχήν, τούτο πηροί, και διαβλέπειν ουκ αφίησιν»(12).

Ο Αββάς Αμμωνάς, θεωρώντας ότι η βουλιμία είναι ένα από τα πάθη της ανθρώπινης ψυχής τονίζει: «η εγκράτεια της γαστρός ταπεινοί τα πάθη, η δε επιθυμία των εδεσμάτων διεγείρει ταυτά ασκόπως»(13).

Οι άραβες Avicenna και Haly Abbas υιοθετούν την άποψη του Γαληνού ότι η βουλιμία συνδέεται με την ατονία, και την ύπαρξη κρύων χυμών στο στομάχι. Θεωρούν αποτελεσματικό, σε ακραίες περιπτώσεις το θηριακό (14).

Υπάρχει ακόμη μια διαταραχή η οποία σχετίζεται με την λήψη της τροφής. Αναφέρεται ως **κτηνώδης όρεξη**. Εδώ, ο ασθενής χάνει σε ακραία κατάσταση την όρεξη, μετά από βουλιμία κατά την οποία, ο ασθενής λαμβάνει μεγάλες ποσότητες ακατάλληλης τροφής. Αποτελεί μια ακραία κατάσταση, που οφείλεται στην υπερσυγκέντρωση όξινου φλέγματος. Η κατάσταση αυτή σπάνια συνδέεται με πυρετό. Ο Ορειβάσιος τονίζει την χορήγηση «οίνου διαψιλή»(15). Ο Παύλος Αιγινήτης συμβουλεύει να χορηγείται στον ασθενή κρασί, χωρίς αυτό να είναι συπτικό, γλυκαντικές ουσίες, θεωρώντας ότι αυτό που πρέπει να καταπολεμηθεί, είναι η ακόρεστη επιθυμία για κάθε είδους τροφή από τον ασθενή. Βλέπουμε ότι ακολουθείται ιπποκρατική πρακτική, ο Ιπποκράτης σ' αυτές τις καταστάσεις χορηγούσε κρασί (αφορισμοί) και «ιερά αλόης» (16).

Ο Alsaharavius συνιστά αφαίμαξη, κρύα καταπλάσματα στο στομάχι και την λήψη κρύων φρούτων.Ο Avicenna κι ο Ραζής προχωρούν λίγο περισσότερο. Αν η αιτία οφείλεται στην έκκριση όξινου φλέγματος, συνιστούν την λήψη πιπέρι, σκόρδο και λιπαρές ουσίες. Αν η νόσος συνδέεται με την μέλανα χολή, εφαρμόζουν αφαίμαξη (17).

Πίκα

Η εμφάνιση της διαταραχής συνδέεται με την εγκυμοσύνη. Ο Ιπποκράτης θεωρεί ότι η γυναίκα τρωει χώμα και άνθρακα - κάρβουνο. Ο Γαληνός κι ο Σωρανός θεωρούν υπεύθυνη την φαντασία κατά την διάρκεια της εγκυμοσύνης για αυτήν την κατάσταση. Ο Αέτιος θεωρεί την φαντασία και την επιθυμία, σαν αίτιο προς την ακατάλληλη τροφή. Ο Αλέξανδρος ο Αφροδισεύς, συμφωνεί με τις απόψεις του Γαληνού και του Αέτιου. Θεωρεί την διαταραχή αυτή ως επιθυμία για ακατάλληλη τροφή, που λαμβάνει χώρα κατά περιόδους κατά την διάρκεια της εγκυμοσύνης. Η επιθυμία αυτή οφείλεται στην πίεση που και στην διόγκωση της μήτρας, η οποία για τον συγγραφέα καταλαμβάνει χώρο του στομάχου (18).

Ο Παύλος Αιγινήτης θεωρεί ότι η διαταραχή εμφανίζεται περίπου τον τρίτο μήνα της εγκυμοσύνης. Διότι το έμβρυο εκείνη την περίοδο είναι αρκετά αδύναμο και δεν μπορεί να αναλώσει τις ουσίες με τις οποίες τρέφεται. Συνιστά ως

αποτελεσματικά τα ταξίδια και την εργασία για την απομάκρυνση της επιθυμίας κατανάλωσης ακατάλληλης τροφής. Θεωρεί δύσκολη την θεραπεία σε γυναίκες φυγόπονες, ενώ συνιστά τροφές όξινης γεύσεις. Συνιστά επιθέματα μ' ανθήλη κι αφεψήματα από το ίδιο φυτό(19).

Αλκοολισμός

Ο Κλήμης Αλεξανδρείας αναφέρει: «Πας γάρ οινωθείς ανήρ ήσσων μέν οργής εστίν, του δε νου κενός, φιλεί τε πολλήν γλώτταν εκχέας μάτην άκων ακούειν, άπερ εκών είπεν κακώς ''οίνος πινόμενος ερεθισμώ και παντί πτώματι πληθύνει''». Επίσης, «μέθη μεν ουν εστίν ακράτου χρήσις σφοδροτέρα, παροινία δε η εν της χρήσεως ακοσμία, κραιπάλη δε η επί τη μέθη δυσαρέστησις κι αηδία από του το κάρα πάλλειν ωνομασμένη. Θεωρεί τη μέθη ασθένεια του λογισμού, ενώ, αναφέρει: «υπνώδης γάρ πας ο μη εις σοφίαν εγρηγορών, αλλά υπό μέθης βαπτιζόμενος εις ύπνον»(1).

Οι Πατέρες της Εκκλησίας θεωρούν τον αλκοολισμό ως ένα από τα καταστρεπικά πάθη της ψυχής. Ο Μ. Βασίλειος θεωρεί ότι την ψυχή «έκφρονα ποιεί αυτήν ο οίνος»(2). Θεωρεί ότι « ει δέ της λύπης ιατρός εστιν ο λογισμός, έσχατον αν είη των κακών η μέθη, τη ιατρεία της ψυχής εμποδίζουσα»(3) και «μέθη, ο αυθαίρετος δαίμων, εξ ηδονής ταις ψυχαίς εμβαλλόμενος, μέθη κακίας μήτηρ, αρετής εναντιώσεως, τον ανδρείον δειλόν αποδείκνυσι, τον σώφρονα ασελγή. Δικαιοσύνη ουκ οίδε, φρόνησιν αναιρεί». «Θόρυβος δέ διά την εκ του οίνου ταραχήν εγγινομένην τοις λογισμοίς. Καίτοι και πρό τούτων των παθών παρ' αυτόν τον καιρόν του πίνειν, τα των φρενιτικών αυτοίς συμπίπτει πάθη». Συμπληρώνει ο ίδιος « εντεύθεν οι τρόμοι και αι ασθένειαι, κοπτομένου γαρ αυτοίς του πνεύματος υπό της αμμετρίας του οίνου και των νεύρων λυομένων της συντονίας, ο κλόνος τω σύμπαντι όγκω του σώματος επιγίγνεται». Χαρακτηρίζει δε τη μέθη ως: «μέθη λογισμών όλεθρος, ισχύος διαφθορά, γήρας άωρον, ολιγοχρόνιος θάνατος»(4).

Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος θεωρεί «μέθη γαρ τις εστι βαθεία διό και δυσανάγωγον την χειρωθέντα ποιεί τούτο το πάθος» (5) και «δεινόν γάρ, δεινόν, αγαπητέ η μέθη και ικανή πηρώσαι τας αισθήσεις και καταβαπτίσαι τον λογισμόν»(6). Ο ίδιος συγκρίνει την μέθη, τον χρόνιο αλκοολισμό με την παραφροσύνη «Ω μέθης υπερβολή, ω παραφροσύνης επίτασις»(7). « ...ο μεθύων,

όταν πολύν τον άκρατον εγχέη, ουδεμίαν αίσθησιν λαμβάνει της εκ του οίνου γινομένης λύπης, μετά δε ταύτα δια της πείρας αυτής μανθάνει της βλάβης το μέγεθος...»(8).

Ο Θεοφάνης αναφέρει για τον χρόνιο αλκοολισμό και τους αλκοολικούς: «ουν όλος ο κόσμος του ακράτου και της μέθης εγένετο και πάντη τα οικείας φρένας απώλεσε», «...και έξω των φρενών αυτόν τυγχάνειν...»(9). Ο Κεκαυμένος στο Στρατηγικόν, θεωρεί ότι ο πότης παραφρονεί, και «όθεν πάσα αυτού η ζωή εν σκότει»(10).

Αποτοξίνωσις των αλκοολικών

Ο Ορειβάσιος χορηγεί εμετικά και «δαψιλές ύδωρ», και μετά συνιστά ο ασθενής να κοιμάται σε κλειστό χώρο(11).

Ο Μ. Βασίλειος τονίζει ότι «η νηστεία την μέθην» θεραπεύει. Επιδοκιμάζει φάρμακα προς « το μη παθείν τι δεινόν εκ του οίνου» και όχι προς το « μη διαλείπειν μεθύοντες»(12).

Ο Μιχαήλ Ψελλός χορηγεί «αμέθυστο λίθο», ο οποίος « τους πίνοντας οίνον φυλάττει νήφοντας»(13).

Ο Συμεών Σήθ χορηγεί αμύγδαλα κι αμυγδαλέλαιο. «Λέγεται δε και, ει τις αμυγδάλοις νήστις χρήσεται, μέθης αυτώ εν εκείνη τη ημέρα γίνονται αποτρεπτικά». Ο ίδιος συνιστά επίσης την «κράμβη», η οποία «τοίς από οίνου κρεπαλούσι λυσιτελεί». Συνιστά επίσης και «κανάβου σπέρμα», ως υποκατάστατο του οίνου(14).

Ο Νικόλαος Μυρεψός συνιστά την χορήγηση φαρμακευτικού σκευάσματος σε μορφή ποτού, το οποίο επιφέρει την αποστροφή προς τον οίνον. Προτείνεται λοιπόν, ειδικό φάρμακο, δροσάτο, το οποίο είναι «ωφέλιμο προς τους πίνοντας τον οίνον αμέτρως και θέλοντας τούτον μισήσαι». Η σύνθεση του φαρμάκου αποτελείται τόσο από φυτικές όσο και ζωϊκές ουσίες.: «έχει χυλού αψινθέας...αμύγδαλα πικρά, σπέρματος και φύλλων κράμβης...μαράθρου, λαπάθου...ακαπνίου...τετραγκάθου, μέλιτος αττικού»(15).

Υπόκριση

Ο Αββάς Δωρόθεος διακρίνει ως παθολογική κατάσταση το ψέμα, την συνεχή υπόκριση του ατόμου. Για τον Αββά Δωρόθεο, το παθολογικό ψέμα, έχει την ρίζα του είτε στην φιληδονία, ή στην φιλαργυρία ή στην φιλοδοξία. (βλέπουμε ξεκάθαρα ότι ακολουθεί τις ρίζες των γενικώτερων παθών)(1). Στο σύγγραμμά του *Περί*

Ψεύδους αναφέρει τρεις κατηγορίες: «Εισι δε τρεις διαφοραί ψεύδους, εστιν ο ψευδόμενος κατά διάνοιαν και έστιν ο εν λόγω ψευδόμενος και έστιν ο εις αυτόν τον βίον αυτού ψευδόμενος. Ο κατά διάνοιαν ψευδόμενός εστιν ο δεχόμενος τάς υπονοίας. Εάν ίδη ούτος τινά λαλούντα μετά του αδελφού αυτού, υπονοεί και λέγει ότι δι' εμέ λαλούσι. Κι εάν κόψωσι την ομιλίαν, πάλιν υπονοεί ότι δι' αυτόν έκοψαν. Εάν είπη τις ρήμα, υπονοεί ότι διά το θλίψαι αυτόν είπε και απλώς εις και απλώς εις έκαστον πράγμα ούτως υπονοεί τον πλησίον λέγων, ΄΄δι' εμέ τόδε είπε΄΄, δια τόδε , τόδε είπε. Ούτος εστιν ο κατά διάνοιαν ψευδόμενος. Ουδέν γαρ αληθές λέγει, αλλά πάντα από υπονοίας. Εκ τούτου λοιπόν περιέργεια, καταλαλιαί, το παρακροάσθαι, το μάχεσθαι, το κατακρίνειν...». «...ο δε εν λόγω ψευδόμενος εστιν, όταν υπόθου, οκνή τις αναστήναι εις την αγρυπνίαν και ου λέγη, ''συγχώρησόν μοι, ότι όκνησα αναστήναι'' αλλά λέγει ΄΄επύρεξα, εσκοτώθην, ουκ εδυνήθην αναστήναι, ή τόνουν και λέγει δέκα ρήματα ψευδή, ίνα μη βάλη μίαν μετάνοιαν και ταπεινωθή. Εάν δε τις μέμψηται αυτόν εν πράγματι, μένει αλλάσων τα ρήματα αυτού και φιλοκαλών, ίνα μη βαστάση την μέμψιν...Πάλιν εάν επιθυμήση πράγματος, ουκ ανέχεται ειπείν ότι ''επιθυμώ τούδε'', αλλά μένει στρέφων τους λόγους αυτού και λέγων ότι, ''τόδε πάσχω και τούδε χρήζω'' ή ''τώδε επετάγην'', και λέγει πόσα ψεύδη έως ου πληρώση την επιθυμίαν αυτού». Ο ίδιος συμπληρώνει: «ο εις αυτόν τον βίον αυτού ψευδόμενός εστιν όταν τις άσωτος ών προσποιείται εγκράτειαν, ή πλεονέκτης εστί και λαλεί περί ελεημοσύνης και επαινεί την συμπάθειαν, ή υπερήφανός εστι και θαυμάζει την ταπεινοφροσύνη»(2).

Ανικανότης

Ο Ορειβάσιος συνιστά ακαλήφης καρπό, γογγυλίδος σπέρμα, δαύκου ρίζα, ερέβινθοι,» αυγά πέρδικας (1).

Στις περιπτώσεις ανικανότητας ο Παύλος Αιγινήτης συνιστά επιθέματα και συνεχείς επαλείψεις των γεννητικών οργάνων με ρίζα νάρκισσου. Συνιστά πριν από το γεύμα χυμό με πιπέρι, ή σατύριο, ή από ρόκα (eruca). Πριν από το φαγητό συνιστά να τρωει κανείς μικρούς κόκκινους βολβούς με αλάτι και λάδι. Χορηγεί αφροδισιακά σκευάσματα και συνιστά για καταφεύγει ο άνδρας σε χυδαία αναγνώσματα(2).

Αναστολή του σπέρματος

Κι εδώ παρατηρείται η επίδραση του Γαληνού στα έργα των Βυζαντινών. Αποτελεί την συγκέντρωση σπέρματος με επακόλουθη συνεχή συνουσία και

εκφόρτιση των ενορμήσεων και του σπέρματος. Το αποτέλεσμα είναι να αδυνατίζει το σώμα, να γίνεται νωχελικό, να παρατηρούνται στομαχικές διαταραχές, αδυνάτισμα, και ξηρότητα. Αν οι ασθενείς αυτοί, απέχουν από κάθε σεξουαλική δραστηριότητα, παρατηρείται βάρος στο κεφάλι και πυρετός, ακολουθούν σεξουαλικά όνειρα. Ο Παύλος Αιγινήτης επισημαίνει ότι πρέπει να αποφεύγεται ό,τι προκαλεί αύξηση και συγκέντρωση του σπέρματος, με την κατανάλωση κατάλληλων φαρμάκων και τροφής. Συνιστά λουτροθεραπεία κι αμέσως μετά επαλείψεις της μέσης και των γοφών με ροδέλαιο, έλαιο μήλων, ή ελαίου που παράγεται από άγουρες ελιές. Προτείνει να υπάρχει ένα έλασμα από μόλυβδο στο κρεβάτι ή στο σώμα του ασθενή, το οποίο μπορεί να αντικαθίσταται και από μια σειρά βοτάνων κι αφεψημάτων, ώστε να αποφεύγονται τα σεξουαλικά όνειρα. Συμβουλεύει επίσης να μην είναι κρύα η οσφυακή χώρα, διότι θα υπάρξει παρενέργεια στο συκώτι(3).

Την ίδια θεραπεία προτείνει ο Αβικέννα κι ο Ραζής (4).

Σεξουαλική διαταραχή – Ανικανότης με παράλυση

Στις περιγραφές των συγγραφέων αναφέρεται ότι όσοι έχουν αυτήν την διαταραχή, αναφέρουν, παραπονούνται για έλλειψη της επιθυμίας, με αποτέλεσμα τη καταθλιπτική διάθεση (Παύλος Αιγινήτης, Αέτιος). Ο Παύλος Αιγινήτης αναφέρει ότι η αιτία είναι η παράλυση των γεννητικών οργάνων ή κάποιο πρόβλημα στο σπέρμα. Αποτελεί μια χρονίζουσα διαταραχή. Ο συγγραφέας χορηγεί «άκοπα», που συνιστώνται και στην παράλυση, σε ελαφρότερη σύνθεση μαζί με «stellio» και λάδι. Συνιστά επάλειψη με αυτό το μείγμα και προσπάθεια συνεύρεσης άμεσα. Μετά την συνεύρεση, συνιστά να ξεπλένει κανείς αυτό το επίθεμα. Εκτός αυτού, συνιστά επιθέματα και φάρμακα τα οποία προκαλούν ερεθισμό. Χορηγεί αφροδισιακά μείγματα από πιπέρι, κουκουνάρι, μακεδονικό πετροσέλινο, σκόνη από κέρατο ελαφιού, όλα ανακατεμένα με μέλι. Χορηγεί επίσης φάρμακο με το όνομα, «σατυριακό».Συμβουλεύει όμως, να δίνεται βαρύτητα σε όλα τα συμπτώματα και τις ενοχλήσεις του ανθρώπου(5).

Με τις ίδιες πρακτικές συμφωνεί κι ο Αέτιος (6). Λίστα φαρμάκων για αυτές τις περιπτώσεις αναφέρει ο Μυρεψός κι ο Αβικέννα (7). Υπό του Ιωάννη Λυδού, χορηγείται κύαμος, ο οποίος «διαφερόντως δε παρά τους άλλους καρπούς διεγείρει τα σώματα προς συνουσίαν, και ταύτη καθέλκει τας ψυχάς επί την γένεσιν»(8). Ο Haly Abbas χρησιμοποιεί στιγμιαίες τεχνικές ανάλογα αν υπάρχει παράλυση των γεννητικών οργάνων ή διαταραχή σπέρματος. Συνιστά εκτός των άλλων τα φασόλια,

χυμούς, γλυκό κρασί. Αποτελεσματικό θεωρεί το λουτρό σε νερό από βρασμένη βιολέτα. Ο Αλσαχαράβιος θεωρεί πολλές τις αιτίες της ανικανότητας. Μια από αυτές είναι « excessusdelectationis ad illam quam dilligit.»(9).

Γονόρροια και λιβιδινικά όνειρα

Αποτελεί κατά τους Βυζαντινούς διαταραχή, κατά τη οποία υπάρχει ακούσια συνεχής εκσπερμάτιση, χωρίς ερεθισμό ένεκα επισχετικής αδυναμίας. Κι εδώ ακολουθούν τις θεραπευτικές οδηγίες του Γαληνού, ο οποίος ορίζει την γονόρροια ως την ακούσια έκλυση σπέρματος λόγω αδυναμίας των σπερματικών αγγείων. Ο Ορειβάσιος τονίζει ότι συμβαίνει και στις γυναίκες (10), ενώ χορηγεί κιμωλία, ψιμύθιο, «νυμφαία ρίζα» «ίριν και αδίαντον». Για την γονόρροια αλλά και την ονείρωξη ο Ορειβάσιος συνιστά, «θρίδακος σπέρμα», καρπό αγρίας καννάβεως(11).

Ο Αρεταίος στο κεφάλαιο που αφιερώνει για την γονόρροια, κάνει ευφυείς παρατηρήσεις στις οποίες εκφράζει ότι ο σπέρμα αναπτύσσεται, εντείνεται μαζί με την ανάπτυξη του ηθικού χαρακτήρα. Παρατηρεί επίσης ότι η συνεχής ροή σπέρματος μπορεί να οφείλεται σε κάποιο είδος παράλυσης και τονίζει ότι ότι η γονόρροια κατευθύνεται από την χαλάρωση των γεννητικών οργάνων. Αναφορικά με την θεραπεία συνιστά κρύα καταπλάσματα ώστε να σταματήσει η ροή σπέρματος. Χορηγεί δυόσμο και καστορέλαιο εσωτερικά και συνιστά γυμναστικές ασκήσεις (12).

Ο Αέτιος κι ο Αλέξανδρος δέχονται όλα τις παρεμβάσεις του Γαληνού. Συνιστούν κρύα επιθέματα σκληρό κρεβάτι, επίθεμα μολύβδου στους γοφούς κι αποφυγή όλων όσων προκαλούν την σεξουαλική επιθυμία. Ο Ραζής συνιστά στυπτικά επιθέματα, επαλείψεις των γεννητικών οργάνων με μύρο, και όπιο. Για τις νυχτερινές ονειρώξεις, επαλείψεις με καμφορά κι όπιο, και σκληρό κρεβάτι(13).

Συνιστάται από τον Παύλο Αιγινήτη ανάπαυση του ασθενή, κομπρέσσες στην οσφυακή χώρα, και καταπλάσματα από μήλα, άγριο κλήμα ή φοίνικα. Συνιστά να κάνει λουτρά καθιστός και ξηρή διατροφή. Συνιστά επίσης σκληρό και κρύο κρεββάτι σε περιπτώσεις όπου παρατηρούνται λιβιδινικά όνειρα, όπως επίσης η κατάκλιση να είναι πλάγια. Για τον ίδιο σκοπό, συνιστά επαλείψεις στους γοφούς με κορίανδρο, κώνειο αναμειγμένα με ξύδι (14).

Ο Τιμόθεος Α' Αλεξανδρείας περιγράφει την ονείρωξη: «περί των εν ονείροις φανταζομένων, οις και σπέρματος ίσως γίνεται εκροή φησίν ο Πατήρ ούτος, ότι ειμέν

πρό τούτου προσέβαλλε τω ονειρασθέντι επιθυμίας γυναικός λογισμός και ενέμεινεν ο νους επί τη επιθυμία, και ονεφιλοχώρησε ταύτη καντεύθεν η φαντασία, επήλθεν η ρύσις του σπέρματος»(15), ενώ ο ο Κλήμης Αλεξανδρείας αναφέρει ότι η συνουσία αποτελεί, ομοιάζει με την επιληψία και τανάπαλιν(16).

Ο Ορειβάσιος περί ονειρώξεως συνιστά δίαιτα, ψυχρό στρώμα, και κλίση σώματος δεξιά ή αριστερά, "και όσα φάρμακα ψυχρά υποχριόμενα τη οσφύι", δηλαδή, κορρίαννον, σέλινον και κώνειον και το ψιμύθιον και η ανδράχνη (17).

Ασθένεια του αισθήματος

Ιδιαίτερη μνεία κάνουν οι Βυζαντινοί συγγραφείς στην ασθένεια του αισθήματος, συγκαταλέγοντας τον έρωτα σαν εγκεφαλικό αίσθημα το οποίο χρειάζεται ιδιαίτερης φροντίδας.

Ο Ορειβάσιος τονίζει την δυσθυμία και την αϋπνία, σαν βασικά συμπτώματα, την ασιτία, την οινοποσία, και την διαρκή αναζήτηση του έρωτα σαν πάθος. Τονίζει ότι οι «οφθαλμοί κοίλοι και ου δακρύουσι, φαινόμενοι δι' ωσάν ηδονής πεπληρωμένοι εισι»(1).

Ο Παύλος Αιγινήτης, θεωρεί τον έρωτα πάθος της ψυχής, το οποίο χαρακτηρίζει, το επίπονο αίσθημα και συγκίνηση. Ο ίδιος θεωρεί ότι τα συμπτώματα των ερωτευμένων είναι: κοίλα, βαθουλωμένα μάτια, τις περισσότερες φορές δακρυσμένα, αλλά που φαίνονται χαρούμενα. Τα βλέφαρα κινούνται πολύ γρήγορα. Ακόμη κι αν κανένα άλλο μέρος του σώματος δεν προσβληθεί, δεν επηρεαστεί, αυτά είναι τα σίγουρα προσβεβλημένα μέρη των ερωτευμένων. Τονίζει, ότι ο σφυγμός των ερωτευμένων δεν διαφέρει σε τίποτα από αυτόν των εργαζόμενων ανθρώπων. Θεωρεί ότι, όταν ανακαλούν στην μνήμη το αγαπημένο πρόσωπο, οπτικά ή φωνητικά, κι ειδικά αν αυτό λάβει χώρα αναπάντεχα, τότε ο σφυγμός υφίσταται μια αλλαγή λόγω της ασθένειας της ψυχής, κι επομένως δεν διατηρεί την φυσική ισορροπία. Οι άνθρωποι αυτοί χαρακτηρίζονται από αϋπνία και βαρυθυμία, πράγμα το οποίο έκανε πολλούς ιατρούς να κάνουν λάθος διάγνωση της πάθησης, απαγορεύοντας τα λουτρά, συνιστώντας ησυχία και μέτρια δίαιτα.

Κατά τον Παύλο Αιγινήτη ο σοφός θεραπευτής, θα αναγνωρίσει αμέσως την ασθένεια και θα προτείνει λουτρά, κρασί, ευχάριστες ιστορίες, θεάματα, κυοφορία και την χρήση γυαλιών. Προτείνει να προκαλείται φόβος στον «ασθενή», ότι εφ' όσον δεν σκέφτεται τίποτα άλλο εκτός από τον έρωτα, η ανάρρωση θα είναι

χρονοβόρος και δύσκολη. Επίσης, θεωρεί ότι πρέπει να προτρέπονται τα άτομα αυτά να συνεργάζονται και να μιμούνται τα άτομα ιδιαίτερης σημασίας στην ζωή τους, έτσι ώστε να υπάρχει μεταστροφή της σκέψης (2).

Σύμφωνες θέσεις εκφράζονται κι από τους Αβικέννα, Ραζής, Haly Abbas (3). Ο Κεκαυμένος στο Στρατηγικόν θεωρεί ότι όσοι κυριεύονται από οίστρο, παρασύρονται από την ακοή (4). Ο Ραζής συνιστά συνεχείς απολαύσεις κι ευχάριστο περιβάλλον, περιπάτους, λίγη οινοποσία έως ελαφρά μέθη. Ο Αβικέννα κι ο Hally Abbas, συνιστούν τα ίδια, προσθέτουν όμως το κυνήγι και γενικά τα αθλήματα (5).

Σχόλια - Συμπεράσματα

Η βυζαντινή ιατρική επιστήμη και ειδικά η ψυχοπαθολογία παρουσιάζει καινοτομίες, πρωτότυπες απόψεις, και ανάπτυξη των υπαρχόντων δεδομένων. Εισάγει νέες θεραπείες, νέες μεθόδους διάγνωσης και τροποποίηση των δεδομένων θεραπειών.

Βασικό γνώρισμα της βυζαντινής ψυχοπαθολογίας είναι η διάκριση ο διαχωρισμός του ψυχικά ασθενή από την έννοια του δαιμονισμένου. Αναγνωρίζεται η ψυχική ασθένεια, σ' όλο το φάσμα της και εξετάζεται ολιστικά. Βιολογικά και ψυχολογικά. Οι ειδικοί της εποχής προχωρούν πέραν των δεδομένων που τους παραδόθηκαν. Τόσο στα θέματα διάγνωσης όσο και στα θέματα θεραπείας. Το ενδιαφέρον στρέφεται στο γιατί, και το μελετούν ανατομικά. Οι θεραπείες που προτείνονται απαιτούν γνώσεις παθολογοανατομίας. Η ψυχική ασθένεια, θεωρείται βαρύτερη της σωματικής. Αναγνωρίζεται το βάρος των ψυχικών παθήσεων και το αντίκτυπό τους στο σώμα αλλά και το αντίθετο. Ο ψυχικά ασθενής δεν απομονώνεται.

Την βυζαντινή περίοδο, οι κυριότερες καινοτομίες αφορούν:

- Η παθολογοανατομική διερεύνηση των αιτίων των ψυχικών ασθενειών.
- Αύξηση των γνώσεων ανατομίας
- Εφαρμόζεται η θεραπευτική προσέγγιση της αιώρας (αιώρα: θεραπευτική μέθοδος, επιτελούμενη επί κλίνης, σε φορείο, επί ζεύγους, δια καθέδρας, σε πλοίο ως διαπόντιος αιώρα.)
- Η θέσις των γενετήσιων σχέσεων στις ψυχιατρικές νόσους, την ημικρανία, την επιληψία.
- Αναγνώριση της επίδρασης της κληρονομικότητας σε ψυχιατρικά νοσήματα
- Ακριβής καθορισμός των συμπτωμάτων της παράνοιας και η ανάλυση των ψυχιατρικών νοσημάτων.
- Σύνδεση των ψυχικών νοσημάτων παρουσία σωματικών και το αντίστροφο.
- Χρησιμοποίηση νέων φαρμάκων και μεθόδων θεραπείας.
- Εισαγωγή της έννοιας της διαφορικής διάγνωσης.

- Πολλές φορές, σύμφωνα με την βυζαντινή ψυχιατρική, βιολογικές διαταραχές της ουσίας του εγκεφάλου αποτελούν αιτία ψυχιατρικών και νευρολογικών διαταραχών.
- Δίδεται σημασία στο περιβάλλον του ασθενή.
- Η θεραπεία στο σπίτι του ασθενή, και η εισαγωγή σε κάποιο νοσηλευτικό ίδρυμα μόνο σε πολύ σοβαρές περιπτώσεις.

6. Νομικές Ρυθμίσεις

Ειδικές Νόσοι και Παθήσεις

Μανία

Με τον όρο μανία, οι βυζαντινοί περιλαμβάνουν όλες σχεδόν τις ψυχιατρικές παθήσεις, όπως μανία φρενίτιδα, παράνοια, επιληψία ανοϊκές καταστάσεις.

Ο ασθενής σύμφωνα με τα Βασιλικά θεωρείται άβουλος: « ο μεμηνώς ουδεμίαν έχει βούλησιν» κατά την Επιτομήν Νόμων «ο μεμηνώς έοικε τω απόντι, επειδή λείπεται αυτώ ο λογισμός»(1). Σύμφωνα με τον Πρόχειρον Νόμον των Μακεδόνων Βασιλέων, «...ούτε ...άνους δύναται δωρείσθαι...ου γάρ...τούτου εστί βούλησις» (2).

Η ψυχική πάθηση δεν στερεί από τον ασθενή, αξιώματα και θέσεις ούτε και εξουσίες επί των παιδιών του: «μανία επισυμβαίνουσα, ούτε αξίαν, ούτε αρχήν αναιρεί, ούτε την κατά παίδων υπεξουσιότητα»(3). Αντίθετα, ο ψυχικά ασθενής, σύμφωνα με τα Ινστιτούτα του Θεοφίλου, δεν δύναται να συγκαταθέσει για το γάμο του παιδιού του (4). Στην Εξάβιβλο αναφέρεται: «οι των μαινομένων παίδες και\αν υπεξούσιοι ώσιν, ου δέονται της των πατέρων αυτών συναινέσεως γάμω συναλλάσσοντες δηλονότι και μνηστεία, αλλ' εν μέν Κωνσταντινουπόλει κρίσει του επάρχου της πόλεως, εν δε της επαρχίαις κρίσει του άρχοντος ή του επισκόπου παρουσία του κουράτωρος του ιδίου πατρός τον γάμον επιτελούσιν»(5). Επίσης ο ψυχικά ασθενής, δεν μπορεί να μετέχει στα πολιτικά πράγματα, δεν μπορεί να του ανατεθεί δημόσιο αξίωμα, λειτουργίες ή δαπάνες, και δεν έχει δικαίωμα ψήφου: «ο διηνεκώς μαινόμενος...τα πολιτικά λειτουργείν ου δύναται»6 και «ει μεμηνότι ψήφος δοθή, ουκ ερρώτηται»(7). Οι κατέχοντες δημόσιο αξίωμα, δεν παύονται άμεσα από τα καθήκοντά τους. Απαλλάσσονται όταν η νόσος χαρακτηριστεί χρονία (8).

Ο ψυχικά πάσχων δεν είναι εφικτό να επιτελέσει κηδεμών. Σύμφωνα με τον Ιουνστινιάνειο Κώδικα, «furiosus...tutelae seu curae excusationem habet». Κατά τα Βασιλικά, « μαινόμενος επιτροπής ή κουρατορείας απόλυσιν έχει»(9), ομοίως «οι πλανώμενοι ή αμφιβάλλοντες περί των εαυτών κατάστασιν ου διατίθενται». Ο μαινόμενος δεν μπορεί να επιτελέσει δάνεια, δωρεές, πωλήσεις(10). Σύμφωνα με την Εξάβιβλο, «ο από μαινομένου αγοράσας ως από νήφονος, δια της χρονίας νομής δεσπόζει, ουκ έχει δε αγωγήν περί εκνικήσεως, ουδέ προσθήκη της νομής αυτού

κέχρηται». Στο σχόλιο μάλιστα τονίζεται: «εάν από μαινομένου αγοράσω, αυτόν νομίζων υγιαίνειν, ούτε εις τους της νομής αυτού χρόνους βοηθούμαι, 'του συναριθμήσαι τούτους τη εμή νομή, ούτε αναγκάζω αυτόν ή το πράγμα εκδικείν ή την τιμήν αυτού στρέφειν, πλήν αλλ', ει και η πράσις ου συνίσταται δια την μανίαν, όμως ει το νενομισμένον καιρόν της δεκαετίας ανεγκλήτης κατάσχω, κύριος του πράγματος καθίσταμαι»(11). Επίσης, ο ψυχικά πάσχων δεν δύναται να συνάψει διαθήκη «εάν εν υγεία διαθέμενος ύστερον απεχρήσατο εαυτόν ου συνειδήσει πταίσματος τινός, αλλ' ή ως την ζωήν αποστρεφόμενος ή από μανίας ή λύπης ή πολυήμερου νόσου κτεχόμενος, έρρηται η διαθήκη αυτού. Ει δε τω της μελλούσης τιμωρίας φόβω τω εκουσίω θανάτω την κόλασιν προανάτρεψε, βεβαίαν την βούλησιν αυτού φυλάττεσθαι οι νόμοι κωλύουσιν» (12). Επίσης, αναφέρεται «ο εν ασθενεία σώματος παραφρονήσας ου διατίθεται, η δε προγενομένη έρρωται»(13). Κατά την Πείραν Ευσταθίου του Ρωμαίου, τα Βασιλικά και τον Ιουνστινιάνειον Κώδικα, στα διαστήματα υφέσεως της νόσου ισχύουν οι αγοραπωλησίαι και οι συναλλαγές του ψυχιατρικά ασθενή(14).

Επιτροπεία μαινομένου

Σε ψυχιατρικούς ασθενείς ορίζεται κουράτωρ, όχι μόνο μέχρι την ηλικία των εικοσιπέντε ετών. Ο κουράτωρ ορίζεται μετά από ιατρικές εξετάσεις, αποκλείοντας την δυνατότητα υποκρίσεως: «μετά διαγνώσεως δίδοται κουράτωρ, τινές γάρ τους μαινομένους...προσποιούνται, ίνα λαμβάνοντες κουράτορας εκφύγωσι τα πολιτικά λειτουργήματα». Το Σύνταγμα του Ματθαίου Βλαστάρεως, προβλέπει: «τους δαιμονάν υποκρινομένους και τρόπων φαυλότητι, δια το προς κέρδος οράν, τους εκείνων σχηματιζομένους επιτιμάσθαι παντάπασιν δοκοί και πόνοις υποβάλλεσθαι»(15).

Ως κουράτωρ σε ψυχιατρικά ασθενή ορίζεται ο πατέρας ή ο οριζόμενος πατέρας με διαθήκη, ο υιός στην περίπτωση ασθενή πατέρα ή μητέρας, ο αδελφός ή κάποιος άλλος έξω από τον οικογενειακό κύκλο, σε περίπτωση ελλείψεως συγγενών. Επίσης, κουράτωρ ορίζεται άλλος εκτός του συζύγου σε περίπτωση εμφάνισης μανίας στην σύζυγο(16).

Στις ψυχικές ασθένειες, αναγνωρίζονται νομικά περίοδοι ύφεσης και περίοδοι έξαρσης. Θεωρείται νομικά, ότι στις περιόδους ύφεσης, ο ασθενής πράττει και συμπεριφέρεται λογικά. Ο Λέων Στ' ο Σοφός καθορίζει την παύση των καθηκόντων του κουράτορος σε αυτές τις περιόδους (17). Στην Εξάβιβλο μάλιστα γίνεται δεκτό,

διάστημα υφέσεως ακόμη και στους από νόσο σωματική παραφρονούντες. Στον Ιουνστινιάνειο Κώδικα, αναφέρεται περί της παύσεως της επιτροπείας: «sed per intervalla, quae perfectissima sunt, nihil curationem agere, sed ipsum posse furiosum, dum sapit, et hereditatem adire, et omnia alia facere, quae sanis hominibus compentum» (αλλά κατά τα μεσοδιαστήματα, τα οποία είναι τελειότατα, ουδέν ο κουράτωρ να πράττη, αλλά αυτός ο μαινόμενος να δύναται , εφ' όσον είναι σώφρων, και κληρονομίαν να αναλαμβάνη και όλα τα άλλα να κάμη, τα οποία αρμόζουν εις σώφρωνας ανθρώπους)(18).

Ο ψυχιατρικός ασθενής διατηρεί τα περιουσιακά στοιχεία σύμφωνα με τα Βασιλικά, την Επιτομήν και τα Digesta (19). Δεν αναιρείται κληρονομιά ή διαθήκη υπέρ του ασθενή: «κληρονομήτω ο μαινόμενος τον πατέρα», και «οι φουριοσοί...αναφέρονται κληρονόμου» (20). Την περιουσία του πάσχοντος κληρονομεί ο υιός (21).

Εγκληματικές πράξεις ψυχιατρικού ασθενή

Ο ψυχιατρικός ασθενής θεωρείται ανεύθυνος σε ότι αφόρά εγκλήματα ή άλλες πράξεις. Στους Πανδέκται και στα Βασιλικά, ορίζεται: «μεμηνώς ούτος ουδέ μια αγωγή κατέχεται»(22). Κατά τον Ευστάθιον «ούτε μαινόμενος κεφαλικώς αμαρτάνει ή τιμωρείται». Κατά την Επιτομήν «ο φουριοσός...αλλότρια αδικών πράγματα ουκ ενάγεται»(23).

Ειδικά για την τέλεση εγκλήματος από ασθενή προβλέπεται: «εάν μεμηνώς φονεύση...αργεί ο Αγκουίλιος νόμος»(24). Κατά την Νεαράν του Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου και το σύνταγμα του Βλαστάρεως, «ούτε ο μαινόμενος φονεύων υπόκειται τω περί ανδροφόνων νόμω». Στα Βασιλικά σημειώνεται: «υπεξαιρεί της τιμωρίας των μαινόμενον η δυστυχία της μοίρας αυτού»(25).

Εξετάζεται η τέλεση του εγκλήματος κατά τις περιόδους υφέσεως της νόσου, οπότε έχουμε τιμωρία του πάσχοντος(26). Σύμφωνα με την Επιτομή, «ο αληθώς μεμηνώς, ει και πατροκτόνος γίνεται, συγγιγνώσκεται, ως αρκούντος εν τη μανία κολαζόμενος. Εν δε τοις διαλείμμασιν αμαρτάνων ου συγγιγνώσκεται»(27). Εξετάζεται επίσης η περίπτωση της υπόκρισης της νόσου, οπότε κι επιβάλλεται ποινή. Κατά τα Βασιλικά, τη Delectus Legum και το Corpus Juris Civilis, «άξιον ζητείν μήποτε προσεποιήσατο την μανίαν ή εν τοις διαλείμμασι εφόνευσε. Τότε γάρ τιμωρείται»(28).

Παρ' όλα αυτά υφίστανται κάποιες διατάξεις που αφορούν κυρώσεις προς του ασθενείς, και διατάξεις οι οποίες δίνουν το δικαίωμα στον τοπικό άρχοντα να φυλακίζει τους μαινομένους: «ο άρχων τους μαινομένους εν ειρκτή βαλλέτω» (εδώ η κύρωση παίρνει την μορφή της ασφάλισης τόσο των ιδιωτών όσο και του ίδιου του ασθενή)(29). Ομοίως επί ελλείψει συγγενών, «τους μαινομένους εν ειρκτή βαλλέτω, ει μη διά των συγγενών φυλαχθήναι δύνανται, ή δεσμείτω» (30).

Με άλλη διάταξη ορίζεται: «ο μεμηνώς τον πατέρα φωνεύων...επιμελέστερον φυλάττεται ή δεσμείταυ»(31). Αν ο ασθενής διαφύγει και διαπράξει εγκλήματα πλέον υπεύθυνοι καθίστανται οι φύλακες, «εάν παρά την αμέλειαν των φυλαττόντων των μαινομένων βλαβή τις, οι φύλακες κολάζονταυ»(32).

Παρακάτω θα τεθούν κι άλλα θέματα που είναι σε συνάφεια με την ψυχική ασθένεια.

Τύφλωση

Η Βυζαντινή νομοθεσία απαλλάσσει τον τυφλό από την ανάληψη πολιτικών λειτουργιών(33). Ομοίως ο τυφλός δεν δύναται να ορισθεί επίτροπος(34). Σύμφωνα δε με τον Ιουνστινιάνειο Κώδικα, «luminibus captus ...tutelae seu curae excusationem habet» (ο στερηθείς του φωτός έχει απαλλαγήν της επιτροπείας ή της φροντίδος)(35). Ο τυφλός σύμφωνα με τα Digesta, «caecus bonorum possesionem admittere possit, si quod agitur, intelligat» (ο τυφλός δύναται να διαχειρίζεται την κτήσιν των αγαθών, εάν αντιλαμβάνεται ό,τι πράττεται)(36). Ο τυφλός διατηρεί το προ της τυφλώσεως του αξίωμα. Του δίνεται το δικαίωμα να υιοθετήσει και να υιοθετεί (37). Τα Βασιλικά κι οι Πανδέκται κατοχυρώνουν την παρουσία τυφλού ως δικαστού ή συνηγόρου του εαυτού του, σε δικαστήριο: «υπέρ μόνων εαυτών συνηγορούσι γυνή και τυφλός...ο τυφλός και δικάζειν δύναται...αρχήν δε νέαν ουκ εγχειρίζεται...και μάλλον δικάσει ούτος, ίνα μη βλέπων τα πρόσωπα φιλοπροσωπή». Παρ' όλα αυτά «συνηγορείν υπέρ ετέρων...κεκώλυνται δια το πάθος» (38).

Κώφωσις και Αλαλία

Στην Εξάβιβλο καθορίζεται: «κωφός και άλαλος ουκ επιτροπεύευ» και «και τω αλάλω δίδοται επίτροπος» (39). Τόσο ο Ιουστινιάνειος Κώδικας όσο κι η Εξάβιβλος απαλλάσσει τους ανθρώπους αυτούς από την ανάληψη πολιτικών λειτουργιών. Κατά τα Digesta, τίποτα δεν εμποδίζει τον κωφό και τον άλαλο να διαχειρίζεται την περιουσία του. Τα Βασιλικά όμως, δεν τους δίνουν αυτό το δικαίωμα (40). Έχουν

δικαίωμα να δέχονται κληρονομιά (41), μπορούν ο εκ νόσου πάσχων να συντάσσει διαθήκη και να επιτελεί δωρεές (42). Ο άλαλος δύναται να δώσει υιόν προς υιοθεσία 43, και ο κωφός δεν μπορεί να συνηγορεί σε δικαστικές υποθέσεις (44).

Με διάταξη καταδικάζεται η υποκρισία της αναπηρίας, «ο δε εμπαίζων τυφλόν και κωφόν ή χωλόν ή άλλως το σώμα πεπηρωμένων αφορίζεται»(45).

Αυτοκτονία

Η βυζαντινή νομοθεσία, επιβάλλει κυρώσεις με σκοπό την προληπτική αντιμετώπιση των αυτοκτονιών αλλά και της απόπειρας αυτοκτονίας. Οι κυρώσεις περιλαμβάνουν δήμευση περιουσιακών στοιχείων, ακύρωση διαθηκών, ακύρωση κληρονομιάς, στέρηση επικηδείου (46).

Οι ποινές μετριάζονται όταν αποδειχθεί ότι αίτιο της αυτοκτονίας αποτελεί μια νόσος. Στα Βασιλικά αλλά και στους Πανδέκται αναφέρονται διατάξεις: «ου δημεύεται η ουσία...του ανελόντος εαυτόν...διά πόνον νόσου» (47). Η παραπάνω διάταξη διερύνεται στην Synopsis Basilicorum: «ου δημεύεται η ουσία...του ανελόντος εαυτόν δια το μίσος της ζωής ή δια πόνον νόσου ή δι' ετέραν αιτίαν» (48). Ο Ιουνστινιάνειος κώδικας ορίζει: «εάν, μηδενός κατηγορηθέντος εγκλήματος, οδύνη τινί του σώματος...ή μανία εαυτούς διεχειρίσαντο, τα πράγματα αυτών, είτε εκ διαθήκης, είτε εξ αδιαθέτου, τοις κληρονόμοις ανήκουσι» (49).

Σύμφωνα με τους στρατιωτικούς νόμους (Leges Militares) των Ισαύρων, «εάν στρατιώτης εαυτόν πλήξη ή άλλως πως θάνατον εαυτόν κατασκευάση, ει μεν ήν αλγηδών του σώματος... ή κατά μανίαν τούτο εποίησεν...ουχ υπομένει μέν κεφαλικήν τιμωρία, εφυβρίστως δε της στρατείας απόλλυται» (50). Στα Βασιλικά και τους Πανδέκται ορίζεται: «ο στρατιώτης εαυτώ χείρας επιβαλών κεφαλικώς τιμωρείται, ει δια νόσον...εποίησε τούτο, ατίμως αποστρατεύεται» (51).

Με διεγνωσμένη ψυχιατρική πάθηση, επιτρέπεται ο αυτοκτονήσας να κηδευτεί με νεκρώσιμη ακολουθία (52). Ο Βαλσαμών τονίζει την ανάγκη εξακρίβωσης της ψυχιατρικής νόσου «δεί...ακριβούσθαι περί τούτου» (53). Το Σύνταγμα Ματθαίου Βλαστάρεως ορίζει: «ει τις μη υγιά λογισμόν ως αληθώς κεκτημένος εαυτόν διεχειρίσατο...ευχής ηξιούσθω» (54). Ο Τιμόθεος Αλεξανδρείας στις «Αποκρίσεις Κανονικάς» τονίζει: «εάν αληθώς έξω φρενών γενόμενος άνθρωπος και μη ειδώς ό ποιεί διεχειρίσατο εαυτόν ή εκρήμνησε ή άλλως διέφθειρε, γενήσεται υπέρ αυτού δέησις και προσφορά» (55).

Οικογενειακά θέματα

Η βυζαντινή νομοθεσία προβλέπει την υποχρέωση των γονιών να παρέχουν περίθαλψη στα παιδιά σε περίπτωση νόσου, αλλά και το αντίστροφο(56). Σύμφωνα με τα Βασιλικά, « ο δικαστής γιγνώσκει, του παίδας εκ των γονέων, και τους γονείς εκ των παίδων δι' απορίαν και ασθένειαν τρέφεσθαι, είτε αυτεξούσιοί εισιν οι παίδες, είτε υπεξούσιου»(57). Στην Νεαρά του Ιουστινιανού, ορίζονται κυρώσεις για τη αμέλεια των γονιών προς τα ασθενή παιδιά: «ει των παίδων, ή ενός εξ' αυτών εν μανία τυγχάνοντος, οι γονείς φροντίσαι αυτών αμελήσειαν, πάντα και ενταύθα παραφυλάττεσθαι προστάττομεν, άτινα περί των μαινομένων γονέων ανωτέρω εθεσπίσαμεν»(58).

Η βυζαντινή νομοθεσία προβλέπει όμως και το αντίθετο. Διάταξη της Γάγγρα Συνόδου ορίζει: «ο κανών τους παίδας θέλει γηροβοσκείν...τους γονείς»(59). Η Εξάβιβλος αναφέρει την περίπτωση των απόκληρων όταν: «ει εν ασθενεία χρονία κατακειμένων αυτών ή εν απορία και αδυναμία καταστάντων αυτών αμελήσουσι της αυτών φροντίδος οι παίδες και καλούμενοι παρά των γονέων μη βουληθείην αυτούς επιμελείας αξιώσαι»(60). Αν οι γονείς δεν περιθάλπτονται από τα παιδιά τους, «εκπίπτουσι της νομίμου περιουσίας δι' αχαριστίαν οι παίδες» (61).

Λήψις διαζυγίου

Η λήψη διαζυγίου για την βυζαντινή νομοθεσία προϋποθέτει χρόνιες και βαρείς νόσους, όπως είναι η λέπρα, οι ψυχιατρικές νόσοι, η ανικανότητα εκπλήρωσης των γενετήσιων σχέσεων και η έκτρωση. Από τη νομοθεσία του Κωνσταντίνου Α΄, του έτους 331 μ. Χ., μέχρι και της 22 Νεαράς του Ιουστινιανού, το 536, δεν θεωρείται ως λόγος διαζυγίου η οποιαδήποτε νόσος. Το 542 με τη 117 Νεαρά, ο Ιουστινιανός περιέλαβε ως αιτία διαζυγίου μόνον την φυσική ανικανότητα του ανδρός απ' αρχής γάμου (62).

1. Λέπρα

Η λέπρα ως αιτία διαζυγίου περιλαμβάνεται πρώτη φορά στην νομοθεσία των Ισαύρων (63). Κατά την εκλογή Νόμων του Λέοντος και του Κωνσταντίου Ε' ορίζεται: «Λύεται ο ανήρ από γυναικός δια ταύτας αιτίας...εάν λωβή εστιν. Λύεται η γυνή από του ανδρός...εάν λωβός εστιν» (64). Στην Delectus Legum Compendiarius των Μακεδόνων Βασιλέων, «λύεται ο ανήρ από γυναικός...εάν λωβή εστιν»(65). Ο Συμεών Θεσσαλονίκης αναφέρει ότι « όποιος εκ τους δύο έχει την ασθένειαν, ή άνδρας ή γυναίκα, χωρίζονται». Η

νομοθεσία προβλέπει την διατροφή της λεπρής γυναικός ισοβίως: «λέγει ο Ζωναράς...ομοίως και ο βασιλικός νόμος, ότι, εάν τύχη και έχει το ασθένημα η γυναίκα και χωρισθή, να έχη ο άνδρας την έννοιαν της τροφής αυτής, έως όλης της ζωής αυτής»(66).

2. ***Ψυχιατρικές παθήσεις***

Σύμφωνα με τα Βασιλικά αλλά και τους Πανδέκτας, η μανία δεν αποτελεί αιτίαν διαζυγίου: «ο μαινόμενος...ει εγάμησεν, ου διαλύεται ο προσυστάς γάμος»(67). Κατά την Εκλογήν Νόμων, την Επιτομήν Νόμων και την Delectus Legum Compendiarius, η μανία δεν αποτελεί αιτία διαζυγίου(68). Σύμφωνα με την Νεαρά 111 και την Νεαρά 112 του Λέοντος του Σοφού, δίδεται διαζύγιο λόγω μανίας με χρονικό όριο τριών ετών για τον άνδρα και πέντε για την γυναίκα από την εμφάνιση της νόσου(69), «ότι και μανίας επιγενομένης ενί των συνοικούντων ο γάμος διαλύεται, ως εν τω περί συναινέσεως μνηστείας τίτλω δηλούται πλατύτερον» (70).

Στην Εξάβιβλο του Αρμενόπουλου τονίζεται: «η μανία εμποδίζει την μνηστείαν, επιγενομένη δε ου λύει την συστάσαν» και «η δε ρια΄ νεαρά του καίσαρος Λέοντος και η ριβ΄ του αυτού και μανίας επιγενομένης τη μνηστεία λύεσθαι, τον γάμον διορίζονται, πλήν ει μέν προ του γάμου ή κατά την ημέραν του γάμου η μανία ενί των μνηστήρων επιγένηται, αυτίκα, φασί, και η διάλυσις του γάμου γενήσεται, ει δε και μετά τον γάμον, ει μεν η μνηστή εις μανίαν περιπέσοι, μη κατ' επιβουλήν του οικείου ανδρός, μήτε μην συνειδότος αυτού την πανουργίαν, αλλ' ετέρωθεν του πάθους επισυμβάντος, μέχρι τρίτου έτους φέρειν την δυστυχίαν τον άνδρα και της κατηφείας απολαύειν. Και ει γε μη εν χρόνω τοσούτω λύσις είη του κακού, μηδέ προς τα οικείας επανέλθοι φρένας ή την μανίαν νοσούσα, τηνικαύτα διασπάσθαι την κοινωνίαν και της ανυποίστου συμφοράς ελευθερώσθαι τον άνδρα. Ει δε ο μνηστήρεις μανίαν περιπέσοι, εφ' όλοις έτεσι πέντε τους συναπτομένους μη διαζεύγνυσθαι. Ει δε μετά την του τοσούτου χρόνου περιόδου μη γένηται τις απαλλαγή της δυστυχίας, μηδέ προς αναφρόνησιν ο μεμηνώς κατασταίη, τηνικαύτα διατέμνεσθαι την γαμήλιον κοινωνίαν, μηδεμιάς μηδετέρω μέρει προσγινομένης καινοτομίας»(71).

Διαζύγιο χορηγείται κι όταν η σύζυγος παρά την ιατρική παρακολούθηση και την θεραπεία, δεν παρουσιάζει βελτίωση: «εις δε ανέλπιστός εστιν η μανία, έξεστι διά τον εντεύθεν φόβον και δια την επιθυμίαν του παιδοποιήσαι στέλλειν ρεπούδιον και λύεται ο γάμος»(72). Οι Νεαραί των Νικηφόρου Βοτανειάτου και Ιουνστίνου ακυρώνουν τον γάμο, στην χρόνια παρουσία ψυχιατρικής νόσου. Ο Τιμόθεος

Αλεξανδρείας, ο Θεόφιλος Βαλσαμών, κι ο Φώτιος συνιστούν επιφυλακτικότητα έναντι της ψυχιατρικής νόσου ως αιτία διαζυγίου. Θεσμοθετείται όμως πρόνοια έναντι της ασθενούς γυναικός. Σύμφωνα με τον Νομοκάνονα του Φωτίου και τα Prolegomena της Επιτομής, «ο ανήρ ...αναγκάζεται δια του άρχοντος τρέφειν αυτήν και φροντίζειν της ιατρείας αυτής»(73).

3. *Έκτρωση*

Αιτία διαζυγίου αποτελεί η έκτρωση ως αντίδραση έναντι του συζύγου. Πρώτος ο Λέων ΣΤ΄ ο Σοφός θέτει αιτία διαζυγίου την έκτρωση με την 31 Novella Constitutio: «περί του άνδρα χωρίζεσθαι της εαυτού γυναικός, όταν δι' απέχθειαν την προς αυτόν αμβλώσκουσα φωραθή»(74). Ο Κωνσταντίνος Αρμενόπουλος στην Εξάβιβλο (75), ο Ματθαίος Βλάσταρης κι ο Θεόδωρος Βαλσαμών περιλαμβάνουν διάταξη περί λύσεως του γάμου «εξεπίτηδες αμβλωσκούσης την εκείνου σποράν» (76).

4. *Ανικανότης*

Σύμφωνα με τας Ροπάς του Jus Graecoromanum, "εάν τις αγάγηται γυναίκα και μη δυνηθή επί τριετίαν πράξαι τα της φύσεως των ανδρών εις αυτήν, δύναται η γυνή ακινδύνως διαλύειν τον τοιούτον γάμον" (77). Την ίδια χρονική περίοδο ως ελάχιστο όριο θέτουν οι Ίσαυροι Λέων και Κωνσταντίνος, η Εκλογή Νόμων, ο Πρόχειρος Νόμος, η Επαναγωγή, Η Ηυξημένη Επαναγωγή, η Επιτομή και τα Prolegomena αυτής (78).

Η 117 νεαρά του Ιουνστινιανού και τα Βασιλικά, προσδιορίζουν: «πάσα σωματική βλάβη και παθολογική αιτία, επαγομένη ανικανότητα προς συνάφειαν, δίδει χώραν προς διάζευξιν». Διαζύγιο χορηγείται, «ένεκα φυσικής ανικανότητας του ανδρός απ' αρχής του γάμου»(79) .

Ειδικά θέματα

Πρόκλησις μανίας ή φόνου

Εξετάζεται νομοθετικά η ύπαρξη ψυχιατρικών παθήσεων σε έναν εκ των συζύγων. Σύμφωνα με το Jus Graecoromanum, «θεσπίζομεν ως ει...προς μανίαν η γυνή περιπέσοι...δι' ερεύνης την μανίαν και εξετάσεως γίνεσθαι, μήποτε κατ' επιβουλήν ώφθη συστάσα ή αυτού γε του ανδρός ή των εκείνω κατ' οικειότητα συναπτομένων ή τινων ετέρων. Ως είγε τοιούτόν τι φωραθείη, ει εκ κακουργίας του ανδρός, τούτον ορίζομεν τιμωρίαν της ιδίας υποσχείν κακίας τον εις τον μονήρη βίον μετασχηματισμόν»(80).

Σύμφωνα με Νεαρά του Ιουνστινιανού και κατά τον Πρόχειρον Νόμον των Μακεδόνων Αυτοκρατόρων Βασιλείου, Κωνσταντίνου, και Λέοντος (867-879), «ει συμβαίη τον άνδρα τη εαυτού γαμετή εις την αναίρεσιν ή έκστασιν διανοίας δούναι φάρμακον ή την γαμετήν τω ανδρί...το τοιούτον έγκλημα...κατά τους νόμους εξετάζεσθαι και νομίμως εκδικήσεως εξιούσθαι θεσπίζομεν» (81).

Προγαμιαίος ιατρικός έλεγχος

Οι νόσοι οι οποίες εξετάζονται προγαμιαίως είναι η λέπρα, η μανία, η επιληψία η ανικανότητα, ο ευνουχισμός και οι βαρείες χρόνιες νόσοι.

Οι ψυχιατρικές παθήσεις, αποτελούν αίτιο ματαίωσης μνηστείας ή γάμου, «Μανία εμποδίζει μέν μνηστεία και γάμω, ου μην τα καλώς συστάντα διαλύει» (82). Αν η εμφάνιση της ασθένειας παρουσιαστεί μετά την μνηστεία δεν αποτελεί αίτιο διάλυσης της. Κατά το Σύνταγμα του Βλαστάρεως: «furor impedit sponsalia, sed si postea supervenerit, constituta non solvit» (83).

Οι Νεαραί 93, 111 και 112 του Λέοντος προτείνουν την ματαίωση της μνηστείας επί εμφάνισης ψυχιατρικής νόσου (84).

Βεβαιωμένη ανικανότης εμποδίζει την σύναψη γάμου. Στην Επαναγωγήν και τον Πρόχειρον Νόμον αναφέρεται: «η μνηστή την συνάφεια του μνηστήρος...παραιτείται, δια τούτο, ότι ως ανήρ συνάφειαν, εξ ης ελπίς γονής τίκτεται, ποιείν ου δύναται» (85).

Όσον αφορά την επιληψία και τον αλκοολισμό, τα Βασιλικά αναφέρουν, «στερούνται της ικανότητας προς σύναψιν γάμου...όλοι οι επιληπτικοί και οι εν συνεχεί μέθη» (86).

Η χρόνια νόσος αποτελεί αίτιο λύσεως μνηστείας κατά το Σύνταγμα Ματθαίου Βλαστάρεως, ενώ τα Βασιλικά ορίζουν: «η επί τετραετίαν...ένεκα νόσου...υπέρθεσις της τελέσεως του γάμου» (87).

Νομοθετικά απαγορεύεται η σύναψη γάμου σε ευνούχους, «θεσπίζομεν...ει τις ευνούχων προς γάμον ήκων φωραθείη, και αυτόν τη της πορνείας υποκείσθαι κολάσει.» Επιτρέπεται όμως: «ο μη ών εκτετημένος ευνούχος και γαμείν δύναται...και ο σπάδων και ο μονόρχις γαμεί» (88).

Ικανότης μελλονύμφων

Κατά τα Βασιλικά και την Σύνοψιν του Ατταλιώτου, «την μνηστείαν και ψιλή συναίνεσις και διάθεσις των συναλλατόντων ποιεί» (89).

Πρό του γάμου ελέγχεται η εχεφροσύνη ή η ικανότης προς συναίνεση των μελλονύμφων, δεδωμένου ότι «επί φρενοβλαβείας ή άλλης καταστάσεως αποκλεισάσης την συναίνεσιν, την ακυρότητα (του γάμου) δύνανται και οι κληρονόμοι να επικαλεσθώσυ»(90).

Σύμφωνα με τα Βασιλικά, άκυρος θεωρείται ο γάμος εξ αιτίας «της ανικανότητος προς δικαιοπραξίαν...ένεκα παντελούς ελλείψεως συναινέσεως, μέθης αποκλειούσης την συνείδησιν των πραττομένων»(91). Ακολούθως: «άκυρον συνάπτουσιν γάμον...οι τον νουν νοσούντες και οι ελλείπουσαν την συνείδησιν έχοντες ένεκα επιληψίας ή διαρκούς μέθης» (92).

Διαθήκες

Απαιτείται η ιατρική γνωμάτευση για την διανοητική κατάσταση του διαθέτου ή η ικανότης του για την σύνταξη διαθήκης (93).

Οι ψυχιατρικοί ασθενείς δεν επιτρέπεται να παρίστανται ούτε ως μάρτυρες στην σύναψη διαθήκης (94). Ομοίως καθορίζεται: « κωφός και άλαλος ού διατίθεται» (95). Τα Ινστιτούτα του Θεοφίλου Αντικήνσορος τονίζουν: «πολλάκις τις ειδώς γράμμασι και πεπαιδευμένος, συμφοράς επιγενομένης, της ακοής ή της γλώττης εστερήθη. Δύναται ούν ούτος διατίσεσθαι» (96). Δίνεται η δυνατότητα σε υγιή υπέργηρο να συντάξει διαθήκη (97). Αλλά στην Εξάβιβλο αναφέρεται: «Εάν τις εν υγεία διέθετο, ύστερον δε απεχρήσατο εαυτώ, ου συνειδήσει πταίσματός τινός, αλλ' ή ως την ζωήν αποστρεφόμενος ή υπό μανίας ή λύπης, ή πολυήμερου νόσου κατεχόμενος, έρρωται η διαθήκη αυτού. Ει δε τω της μελλούσης τιμωρίας φόβω τω εκουσίω θανάτω την κόλασιν προανάτρεψε, βεβαίαν την βούλησιν αυτού

φυλαττεσθαι οι νόμοι κωλύουσιν»(98). Για τους τυφλούς προβλέπεται: «αγράφως διατίθεται παρόντων 7 ή 5 μαρτύρων»(99).

Για τους ερμαφρόδιτους ισχύει: «ει τα αρρένων επικρατεί εν αυτώ, μαρτυρεί εν διαθήκη...δύνατι...γράφειν κυοφορούμενον κληρονόμον»(100).

Σύμφωνα με την Επαναγωγήν των αυτοκρατόρων Λέοντος και Αλεξάνδρου, «ο διατιθέμενος οφείλει τον νούν, ου μην το σώμα ερρώσθαι»(101). Στα Βασιλικά τονίζεται: «αν η νοσηρά αυτού κατάστασις, του τέ σώματος και του πνεύματος...χαρακτηριζομένη παραφροσύνη, βλακεία...παράνοια, νάρκη, ή μέθη του εγκεφάλου, αναισθησία του λογικού...εξ' οιουδήποτε αιτίου πηγάζουσα, εκ γήρατος, εκ μακράς και ανιάτου νόσου, εκ χρήσεως φαρμάκων ή εκ λύπης, εκ της βαθμιαίας εξαντλήσεως των δυνάμεων...επέτρεπε τώ διαθέτη την σύνταξιν εγκαίρου διαθήκης, αλλ' η λύσις τοιούτου ζητήματος ευρίσκεται πρωτίστως εν τη ιατροδικαστική»(102). Σύμφωνα με την Ecloga Legum των Ισαύρων αυτοκρατορων Λέοντος Γ΄ και Κωνσταντίνου Ε΄(776-780)(103) και με την Delectus Legum του Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου(910 μ.Χ.)(104), «κωλύονται διατίθεσθαι οι εκ νοσήματός τινός εν παραφορά όντες...οι δια παντός μαινόμενου». Η διαθήκη του μαινόμενου, ισχύει μόνο εφ' όσον συνταχθεί κατά τα μεσοδιαστήματα υφέσεως της νόσου, «ο εν ασθενεία σώματος παραφρονήσας, ου διατίθεται εν τη παραφρονήσει, εν τοις διαλείμμασι ...». Κατά την Επαναγωγήν, απαιτείται και δίνεται βαρύτητα στην ιατρική γνωμάτευση για υποχώρηση της νόσου, για την εγκυρότητα της διαθήκης (105).

Περί αιμομικτών

Η Εξάβιβλος του Αρμενόπουλου, για περιπτώσεις αιμομιξίας αναφέρει : «οι αιμομίκται, είτε γονείς προς τέκνα είτε τέκνα προς γονείς, είτε αδελφοί προς αδελφάς, ξίφει τιμωρείσθωσαν, οι δε κατ' άλλην συγγένειαν προς αλλήλους συμφθειρόμενοι, τουτέστιν πατήρ εις γυναίκα υιού ή υιός εις γυναίκα πατρός ήγουν μητρυϊάν ή πατρώός εις προγονήν ή αδελφός εις γυναίκα αδελφού ή θείος εις ανεψιάν ή ανεψιός εις θείαν ή εις δύο αδελφάς ή εις μητέρα ξένην και την αυτής θυγατέρα εν ειδήσει μιγνύμενος, οι τοιούτοι τυπτόμενοι και κουρενόμενοι, ρινοκοπείσθωσαν». Ομοίως, «οι ασελγείς ήγουν ο ποιών και ο πάσχων, ξίφει τιμωρείσθωσαν. Ει μη άρα ο πεπονθής ελάττων ήν των δώδεκα χρόνων, τότε γάρ το ενδεές της ηλικίας απαλλάττει ποινής». Αναφέρεται επίσης: «οι αλγενόμενοι ήγουν οι κτηνοβάται καυλοκοπείσθωσαν»(106).

Οι Εκλογαί του Λέοντος του III για τα σεξουαλικά εγκλήματα, (717-741), είναι καθαρά επηρεασμένες από τις χριστιανικές αρχές:

- Ο μοιχός άνδρας τιμωρείται δια μαστιγώματος 12 φορές και πληρώνει χρηματικό πρόστιμο.
- Ο ανύπανδρος που συνουσιάζεται μαστιγώνεται έξι φορές και πληρώνει χρηματικό πρόστιμο.
- Όποιος έρθει σε σαρκική ένωση με μοναχή, παραλύει την Εκκλησία, τιμωρείται δια κοψίματος της μύτης. Η ίδια τιμωρία επιβάλλεται και στην μοναχή.
- Όποιος, παρά την πρόθεση του γάμου, έρθει σε συνεύρεση με την γυναίκα που φέρει το ιερός βάπτισμα προ της τέλεσης του γάμου, κρινόμενος ένοχος, αφού εξορισθεί, τιμωρείται με την ίδια τιμωρία που αρμόζει στους μοιχούς, δηλαδή, τόσο στον άνδρα όσο και στην γυναίκα επιβάλλεται το κόψιμο της μύτης.
- Ο σύζυγος που είναι ενήμερος και παραβλέπει την μοιχεία της συζύγου του, τιμωρείται δια μαστιγώματος κι εξορίζεται, και στη μοιχαλίδα και στο μοιχό επιβάλεται η τιμωρία δια κοπής της μύτης.
- Οι διαπράττοντες αιμομιξία, γονιός με παιδί, αδελφός μ' αδελφή, τιμωρείται δια ξίφους. Οι αιμομίκτες άλλου βαθμού συγγενείας, όπως, πεθερός με νύφη, πρόγονός και μητριά, πατριός και προγονή, αδελφός με την σύζυγο του αδελφού, θείος με ανεψιά, θεία με ανεψιό, τιμωρούνται δια κοπής τη μύτης. Ομοίως τιμωρείται όποιος διαπράττει μοιχεία με αδελφές ή εξαδέλφια.
- Αν η γυναίκα, διαπράττουσα μοιχεία, προσπαθήσει να προβεί σε έκτρωση, μαστιγώνεται κι εξορίζεται.
- Όσοι κριθούν ένοχοι, μη φυσικής συνεύρεσης, ενεργητικά ή παθητικά ένοχοι, τιμωρούνται δια ξίφους. Αν ο ένοχος είναι μικρότερος των δώδεκα ετών και διαπράττει την ανομία παθητικά, απαλλάσσεται με το ελαφρυντικό της νεανικής άγνοιας.
- Οι ένοχοι του «κατάπτυστου εγκλήματος» θα ευνουχίζονται. Σύμφωνα με τους Freshfied E., και Geanokoplos Deno, η διάταξη αναφέρεται στην ομοφυλοφιλία. Σύμφωνα με τους ίδιους ερευνητές, η σοβαρότητα αυτών

των τιμωριών γρήγορα αντικαταστάθηκε με δημόσια τιμωρία, αφήνοντας περισσότερο βάρος στην αυτοτιμωρία του παραβάτη, ώστε να έχει το χρόνο της μετάνοιας και της συγχώρεσης από το Θεό (107).

Εκκλησιαστικά θέματα

Η νόσος ή η πάθηση αποτελεί ρυθμιστικό παράγοντα σε εκκλησιαστικά ζητήματα.

Εμποδίζεται η εκλογή επισκόπου και η ιερωσύνη, ένεκα κώφωσης, τύφλωσης, ψυχιατρικών παθήσεων (108), ημιπληγίας (109), κι ένεκα εκούσιου ευνουχισμού (110). Βαρεία ασθένεια αναγκάζει αρχιερείς ες παραίτηση(111). Ο μητροπολίτης Ουγγροβλαχίας αναφέρει προς τον Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως: «είχον ουν ταύτη και μόνη τη ασθενεία...επήλθέ μοι δε αύθις και ετέρα ασθένεια...και έχω τούτο βέλος καρδιακόν, και τήκει τη ψυχή μου δια παντός...δια την υπερβολικήν ασθένειαν ης έχω, αργός ειμί εις το καθόλου και ανενέργητος. Αυτόθι γάρ καταλαμβάνει ο δικαιοφύλαξ...εις αρχιερέα πάσης Ουγγροβλαχίας» (112). Η χρόνια ασθένεια δεν αποτελεί αίτιο παραίτησης στα πρώτα χρόνια του Βυζαντίου .

Η μετάδοση της θείας μεταλήψεως επηρεάζεται επί «δαιμονιζομένου». Χορηγείται σε ψυχιατρικούς ασθενείς, «από μέλανος ενοχλουμένου χυμού», ενώ «επί αληθώς δαιμονούντος...ήκιστα»(113).

Τροποποιήσεις λόγω ασθενείας παρατηρούνται σε πολλά πρακτικά εκκλησιαστικά θέματα, όπως η νηστεία, το βάπτισμα (114).

Ο Θεσμός του Επιτρόπου

Κύριο χαρακτηριστικό της βυζαντινής περιόδου είναι η παροχή της κοινωνικής πρόνοιας. Νομοθετικά κατοχυρωμένος είναι ο θεσμός του επιτρόπου σε ασθενείς. Ο συνήθης όρος που χρησιμοποιείται για τον επίτροπο είναι ο όρος *Κουράτωρ*. Επίτροπος τίθεται σε άλαλους, τυφλούς, μαινόμενους, ανόητους, σε εγκύους γυναίκες, σε ηλικιωμένους, ορφανά, άσωτους και σε νήπια (115).

Στα Βασιλικά και στους Πανδέκται ορίζεται : «κουράτωρ...δίδοται...του δια νόσον μη δυναμένου τα ίδια διοικείν και του μαινομένου» (116).

Στον Θεοδοσιανό κώδικα αναφέρονται όροι εκλογής κουράτορα: «sed illi accedant in tutelam, qui integritate mentis et certa propinquitate juguntur» (εκείνοι αναλαμβάνουν επιτροπείας, όσοι χαρακτηρίζονται υπό υγείας νου και βεβαίας

συγγενείας) (117). Εκλογή κουράτωρος υπό του επάρχου, ή του ιερέως λαμβάνει χώρα στην περίπτωση ελλείψεως συγγενών : «ει δ' ετελεύτησαν οι πατέρες...ει δε μη εστιν από διαθήκης ή έστιν, ανεπιτήδειος δε εστιν...παρά τω επάρχω της πόλεως ο κουράτωρ προβαλλέσθω...εν δε ταις επαρχίαις ο άρχων και ο ...ιερεύς...τον κουράτωρα χειροτονείτωσαν» (118). Η υγεία του επιτρόπου ελέγχεται και σε περίπτωση νόσου κρίνεται ακατάλληλος με ιατρικές γνωματεύσεις: «βαρείται ταίς αποδείξεσιν, οίον ως όταν τις έλεγε μη ορθώς δεδόσθαι τον προκουράτορα ότι...μαινόμενος...ήν ο δοθείς» (119). Επίσης στην Εξάβιβλο τονίζεται ότι «κωφός και άλαλος επίτροπος ου δύναται δοθήναι» (120).

Τα καθήκοντα του επιτρόπου είναι αυστηρά καθορισμένα. Σύμφωνα με το Corpus Juris Civilis : «consilio et opera curatoris fueridebet non solim patrimonium, sed et corpus ac salus furiosi» (η σκέψις και τα έργα του επιτρόπου οφείλουν να κατευθύνονται ουχί μόνον προς την προστασίαν της περιουσίας, αλλά και προς το σώμα και την σωτηρίαν του μαινομένου) (121). Ο επίτροπος φροντίζει : "de bonorum possesione furioso, infanti, muto, surdo, caeco competent" (περί της νομίμου κτήσεως και των αγαθών του μαινομένου, νηπίου άλαλου, κωφού και τυφλού) (122). Σε δικαστικές υποθέσεις «όρκους οι επίτροποι, ήτοι κουράτορες, παρεχέτωσαν»(123). Σύμφωνα με τα Βασιλικά, «ου μόνον δικάζεσθαι έξεστι τοίς ...κουράτορσι χωρίς των υπ' αυτών κηδεμονευομένων, αλλά και συναλλάτειν» (124). Οι επίτροποι είναι κατηγορούμενοι σε περίπτωση εγκληματικών πράξεων των κηδεμονευομένων τους: «εάν ο επίτροπος μου ή ο κουράτωρ, ή ο προκουράτωρ μου...ομολογήση με πεφονευκέναι, αυτοί ουτιλίως ενάγονται» (125). Για τους επίτροπους προβλέπονται ποινές: «ο επίτροπος και ο κουράτωρ μη πειθαρχήσαντες υπόκεινται μόνου» (126). Γενικά, ο θεσμός του Κουράτορα αποτελεί αξίωμα, με τιμές. Υφίσταται αξίωμα το του «πρωτοσπαθαρίου και μεγάλου κουράτορος σύμφωνα με την έκθεσιν Βασιλείου Τάξεως του Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου. Οι κουράτορες υπάγονται εις τον Ορφανοτρόφον (187).

Σύμφωνα με τον Πρόχειρον Νόμον τοποθετείται: «και τω αλάλω δίδοται επίτροπος...και τω έχοντι επίτροπον νοσούντα ή γέροντα δίδεται κουράτωρ, όστις διοικητής πραγμάτων μάλλον εστι» (128). Στην Εξάβιβλο του Αρμενόπουλου, στον Ιουνστινιάνειο Κώδικα, στην Επαναγωγή και στα Ινστιτούτα του Θεοφίλου αναφέρεται : «κουρατορεύονται...μαινόμενοι...και ανόητοι...κωφοί και άλαλοι και οι νόσω κατεχόμενοι διηνεκεί, δια το μη δύνασθαι αυτούς των οικείων φροντίζειν πραγμάτων» (129).

Θέση επιτρόπου προβλέπεται σε εγκύους με τον θάνατο του συζύγου : «εγκυμοσύνης γάρ γυναικός, μετά θάνατον του ανδρός αυτής, δεί κουράτορα δοθήναι της γαστρός αυτής»(130). Σύμφωνα με την Ecloga Legum των Ισαύρων, την Delectus Legum των Μακεδόνων αλλά και την 131 Νεαρά του Ιουστινιανού, τα ορφανά παιδιά λαμβάνει κουράτωρ (131). Σύμφωνα με τα Digesta καθορίζεται η διάρκεια ισχύος του επιτρόπου σε νήπια και σε μαινομένους ως: «tamdiu erint ambo in curatione, quamdiu vel furiosuw sanitatem, vel ille sanos mores receperit» (επί τόσον διάστημα ευρίσκονται και οι δύο υπό την κηδεμονίαν του κουράτορος, έως ότου ή ο μαινόμενος εύρη την υγείαν του ή ο νήπιος αποκτήσει υγιά ήθη) (132)..

Διάκρισις μεταξύ νόσου και παθήσεως

Η νόσος θεωρείται χρονία όταν προέρχεται μετά την γέννηση. Στα Βασιλικά, στον Ιουνστινιάνειο Κώδικα και στην Εξάβιβλο, γίνεται διάκρισις μεταξύ νόσου και παθήσεως. «Αληθές εστι την νόσον είναι την πρόσκαιρον του σώματος ασθένειαν, πάθος δε εστι διηνεκές εμπόδιον του σώματος, οίον εάν τον αστράγαλον εξέβαλε τις. Και γάρ ο ετερόφθαλμος εμπαθής εστιν» (133). Η πάθηση -αποτελεί μειονέκτημα μεγάλης χρονικής διαρκείας, με αποτέλεσμα την μείωση των ικανοτήτων του. Σύμφωνα με την Εξάβιβλο του Αρμενόπουλου, «ουκ επιζητούμεν ολέθριον είναι το πάθος, αλλά το οιονδήποτε εμποδίζον τω πράγματι πάθος». «το ψυχικόν από σωματικού συνέβη πάθος, ως το φρενιτικώ» (134).

Η διαφορά μεταξύ υγιούς καταστάσεως και, νόσου και παθήσεως διαφαίνεται από τα ακόλουθα: «ο λειχήνας έχων ουκ έστιν εμπαθής, αν ορθώς κέχρηται τω μέλει, καθ' ο εστιν λειχήν ο ψωριώδης...Υγιής εστιν ...ο σκελός είτε επί τα έσω, είτε επί τα έξω...Υγιής εστιν ο μέγα περί τον λαιμόν έχων κάρυον, και ο τους οφθαλμούς έχων προκύπτοντας...ο οζόστομος, ει μη από πάθους του πνεύμονος ή του ήπατος ή του τοιούτου τινός πάθους οζοστομεί...Ο κυλλόπους νοσώδης εστί. Και η αεί νεκροτοκούσα από πάθους της μήτρας... Ο έχων χοιράδας παλαιάς ανιάτους εμπαθής εστιν...Ο κιρσόπους, ο τας κνήμας δηλαδή έχων εκ της των νεύρων συστροφής εμπαθείς, ουκ έστιν υγιής...Ο τριταίζων ή τεταρταίζων και ο ποδαγρός και δαιμονιζόμενος ούτε τον καιρόν, εν ώ σχολάζουσιν, υγιαίνειν δοκούσιν» (135).

Η λατινική ορολογία έχει ως εξής: νόσος morbus, πάθηση vitium, σωματικόν ελάττωμα vitium corporis, ψυχικόν ελλάτωμα vitium animi. Η διάκριση σύμφωνα με τον Ευτυχιάδη καταφαίνεται στα εξής παραδείγματα: morbus: "καταπαντός ερρύη του σώματος, ως η φθίσης και ο πυρετός", vitium corporis: " και γάρ τον ψελλόν

βιτίοσον αν τις καλέση και ου νοσώδη", vitium animi: " ο κατά βλακείαν θεοφορούμενος...ο μελαγχολικός" (136).

7. Βυζαντινή Φιλανθρωπία

Η φιλανθρωπία αποτελεί αναπόσπαστο μέρος του βυζαντινού πολιτισμού. Η φιλανθρωπία σαν βυζαντινή έννοια, ταυτίζεται με την αγάπη και υποδηλώνει ένα ενεργό αίσθημα καλωσύνης προς οποιοδήποτε πρόσωπο, ανεξάρτητα από ταυτότητα ή πράξεις.

Στην αρχαία Ελλάδα η φιλανθρωπία σήμαινε την αγάπη των θεών για τον άνθρωπο. Ο Πλάτων την προσδιορίζει σαν την αγάπη των θεών προς τον άνθρωπο, εξηγώντας ότι οι θεοί ανέλαβαν την φροντίδα του ανθρώπου για ενισχύσουν και να προστατέψουν την ειρήνη και την δικαιοσύνη μεταξύ των ανθρώπων. Αυτός ο όρος δεν αποτελεί απλά μια αφηρημένη έννοια(1). Ο Αισχύλος παρουσιάζει τον Προμηθέα : «Βλέπω σε μένα ένα καταδικασμένο θεό, αλυσοδεμένο...εξ αιτίας της μεγάλης φιλανθρωπίας μου για τους ανθρώπους»(2).

Εκτός αυτών, η φιλανθρωπία στην αρχαία Ελλάδα σήμαινε την αγάπη του ανθρώπου για τον άνθρωπο, την ευγένεια, την καλωσύνη την γεναιοδωρία, την οποιαδήποτε ενέργεια που αρμόζει σε έναν πολιτισμένο άνθρωπο(3).

Η φιλανθρωπία στο Βυζάντιο δεν αποτελούσε ελεημοσύνη. Πρακτικά, καθημερινά, ήταν κι ελεημοσύνη, αλλά στην βυζαντινή σκέψη είχε κι άλλες διαστάσεις. Πήρε μια θεολογική σημασία. Η φιλανθρωπία για τους βυζαντινούς αποτελούσε: μια φιλοσοφική κι αφηρημένη έννοια, πολιτική ιδιότητα, φιλανθρωπία που απευθυνόταν στις ατομικές ανάγκες των ενδεών, και φιλανθρωπία με άμεση έκφραση στα οργανωμένα ιδρύματα(4).

Η φιλανθρωπία διέπεται και διαμορφώνεται από την φιλανθρωπική φιλοσοφία που διαμόρφωναν τα μοναστήρια. Ο Ιωάννης Δαμασκηνός(660-750), αναφέρει: «Τίποτα δεν είναι πιο έντιμο ή πιο φιλανθρωπικό σε εμάς, από το να ελεούμε και να ευεργετούμε, διότι τίποτα δεν είναι πιο αρεστό στο Θεό». Διαφαίνεται το θεολογικό υπόβαθρο της φιλανθρωπίας. Αυτός που την ασκεί γίνεται μιμητής θεού, είναι ευάρεστος στο Θεό. Πιστευόταν ότι η άσκηση της φιλανθρωπίας αποτελούσε έκφραση μετανοίας κι επιστροφής στο Θεό. Αποτελεί αντίδοτο στην αμαρτία και στην αδικία(5).

Στην εφαρμογή η φιλανθρωπία δομήθηκε πάνω σε θρησκευτικά και ηθικά θεμέλια. « Αν δεν είσαι εύσπλαχνος δεν θα βρείς έλεος», έλεγε ο Μ. Βασίλειος(6).

Στο πέρας των χρόνων οι Βυζαντινοί, μαθαίνουν, διδάσκονται την μίμηση των μεγάλων Πατριαρχών των ιερών κειμένων. Η ελεημοσύνη αποτελούσε μέρος της προσευχής. Ο Άγιος Ιωάννης της Κλίμακος αναφέρει ότι η ψυχή χρειάζεται φτερά για να πετάξει, κι αυτά της τα δίνει μόνο η ελεημοσύνη, η ελεημοσύνη είναι αυτή που δίνει νόημα και σκοπό στην προσευχή (7).

Η φιλανθρωπία βρήκε θεωρητικό εκφραστή τον Μάξιμο τον Ομολογητή, για τον οποίο η αγάπη του ανθρώπου για τον συνάνθρωπο, αποτελεί το ύψιστο αγαθό. Ο ίδιος εκφράζει την πολυεθνική βυζαντινή κοινωνία θεωρώντας ότι οι τέλειοι στην αγάπη, δεν διαχωρίζουν ανάμεσα σε οικείου και ξένους, ανάμεσα σε χριστιανό κι αλλόθρησκο, ελεύθερο και δούλο, ανάμεσα στον άνδρα και την γυναίκα (8).

Ο Άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος σε ομιλία του για την ελεημοσύνη αναφέρει: «Συχνά σας ικετεύω, σώστε τις ψυχές σας και λυτρώστέ τις απ' την τελική κρίσι δια μέσου των χρημάτων... ανακουφίστε τον εαυτό σας από το βάρος των αμαρτιών με την φιλανθρωπία...γίνετε ελεήμονες για να βρήτε έλεος. Καθώς το βάπτισμα καθαρίζει τον άνθρωπο από τις αμαρτίες του έτσι κι η φιλανθρωπία καθαρίζει την ψυχή του ελεήμονα απ' τις αμαρτίες» (9).

Συχνά συναντάται η άποψη ότι να είναι κανείς φιλόθεος και φιλόπτωχος αποτελεί κατάκτηση υψηλού βαθμού τελειότητος. Η αντίληψη επικρατούσε ιδιαίτερα στα μοναστικά ιδρύματα, όπου οι μοναχοί διδάσκονταν να αγαπούν το Θεό και τους πτωχούς. Αυτή η αντίληψη, διαφαίνεται σε πολλά τυπικά, που έχουν σαν επίκεντρο την αγάπη.

Αλλά εκτός από τους πατέρες της Εκκλησίας, η αντίληψη της φιλανθρωπίας αναγνωρίστηκε κι από την πολιτεία. Ο Γεώργιος Λεκαπηνός (920-944) έκανε πολλές φιλανθρωπίες με απώτερο σκοπό να σώσει την ψυχή του μετά θάνατο. Η σωτηρία της ψυχής, αποτελούσε κίνητρο για πολλούς αυτοκράτορες και τις οικογένειες τους. Επικρατεί η φιλοσοφία, ότι ο αυτοκράτωρ έπρεπε να ομοιάζει στο Θεό, σε ό,τι αφορά την αγάπη(10). Ο ανθρωπιστής αυτοκράτωρ, έπρεπε να ευχαριστή το Θεό, μέσω της φροντίδας των φτωχών. Στον « Σπανέα» το ποίημα του Αλέξιου Κομνηνού, ο ίδιος αναφέρει: «όταν δής ένα πτωχό ή επαίτη, μην στρέψης την πλάτη σου...παιδί μου αγάπα τους φτωχούς γιατί αυτό είναι το θέλημα του Θεού»(11).

Αξιωματούχοι της αυλής, ασκούσαν την φιλανθρωπία ως έκφραση ευγνωμοσύνης στο Θεό για τις επιτυχίες τους. Παράδειγμα αποτελεί ο Μιχαήλ Ατταλειάτης (1060-1080), αξιωματούχος της βυζαντινής πολιτείας, ο οποίος ίδρυσε πτωχοκομείο και μοναστήρι, με σκοπό: «να εκφράζω την οφειλομένην ευγνωμοσύνη

προς τον δωροθέτη Θεό». Πράξεις φιλανθρωπίας συναντούμε και από τα μέλη των αυτοκρατορικών οικογενειών, σαν κίνηση ευγνωμοσύνης ή σαν έκφραση βοήθειας, ή σαν συγχώρεση των αμαρτιών (12).

Η φιλανθρωπία στη βυζαντινή θρησκευτική έκφραση

Αρχικά η λέξη αγάπη, κυριαρχεί σε όλα τα χριστιανικά κείμενα. Στην αρχή του τρίτου αιώνα η λέξη αντικαθίσταται από την φιλανθρωπία. Στην καινή Διαθήκη ο όρος αγάπη χρησιμοποιείται συχνά, ενώ ο όρος φιλανθρωπία σπάνια, ενώ δεν εναφέρεται από τους Αποστόλους(13).

Ο πρώτος που αναφέρει την φιλανθρωπία στα κείμενα του είναι ο Κλήμης Αλεξανδρείας στα τέλη του δευτέρου αιώνα και στις αρχές του τρίτου. Η φιλανθρωπία αποτελεί για αυτόν την αγάπη του Θεού προς το ανθρώπινο γένος. Την χαρακτηρίζει ως μία από τις σπουδαιότερες ιδιότητες του Θεού. Ο Κλήμης εκφράζει ότι ο Χριστός είναι φιλάνθρωπος και σαν Θεός και σαν άνθρωπος. Σύμφωνε απόψεις εκφράζονται κι από τον Ωριγένη (14).

Ο Ευσέβιος δέχεται ότι με την φιλανθρωπία του Θεού,-ο άνθρωπος μπορεί να στρέφεται σ' αυτόν και να ζητά συγχώρεση. Ο Σωζόμενος εκφράζει την άποψη ότι η φιλανθρωπία αποτελεί την σημαντικότερη ιδιότητα του Θεού, έννοια η οποία συναντάται πολλές φορές στα γραπτά του. Για τον Θεοδώρητο Κύρου, η φιλανθρωπία του Θεού προς τον άνθρωπο, έχει όρια, διότι ο θεός είναι δίκαιος(15).

Νέες διαστάσεις στην εφαρμογή και στην κατανόηση της φιλανθρωπίας προσδίδουν ο Μ. Αθανάσιος, ο Μ. Βασίλειος, ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός, ο Μάξιμος ο Ομολογητής, ο Γρηγόριος Νύσσης, ο Θεόδωρος Στουδίτης, ο Ιωάννης Δαμασκηνός, και άλλοι. Όλοι εξέφρασαν ότι η φιλανθρωπία αποτελεί μία από τις ιδιότητες του Θεού, που εκφράζεται στις σχέσεις του προς τον άνθρωπο και αποτέλεσμα αυτής της σχέσεως είναι η ανάγκη του ανθρώπου να εκφράζει τα ίδια φιλάνθρωπα γνωρίσματα(16).

Η έννοια της φιλανθρωπίας εκφράζεται συχνά μέσα στα πατερικά κείμενα. Στη Λειτουργία του Μ. Βασιλείου από την ακολουθία της Προθέσεως μέχρι την Θεία Ευχαριστία, γίνεται επίκληση της φιλανθρωπίας του Θεού, δεκαπέντε φορές. Ο Θεός είναι ο στοργικός Κύριος από τον οποίο ζητάμε να προστατέψει χήρες, ορφανά, να ελευθερώσει αιχμαλώτους, να γιατρέψει ασθενείς, να συμπαρασταθεί σε όσους τον έχουν ανάγκη(17).

Ο Μ. Βασίλειος περιγράφει το Θεό ως Ιατρό, περιγραφή που χαρακτηρίζει την παντοδυναμία αλλά και την φιλανθρωπία. Η φιλανθρωπία σ' αυτόν τον χαρακτηρισμό ταυτίζεται με την αγάπη(18).

Στα συγγράμματα του Ιωάννη του Χρυσόστομου, οι όροι φιλανθρωπία και αγάπη χρησιμοποιούνται εναλλακτικά. Και οι δύο, χρησιμοποιούνται για να εκφράσουν την έννοια της αγάπης, του θεού προς τον άνθρωπο, κι ακόμη της αγάπης μέσα στις διαπροσωπικές σχέσεις ανθρώπου προς άνθρωπο. Παράλληλα όμως, ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος τονίζει την σύνδεση της φιλανθρωπίας του θεού με την δικαιοσύνη και την κρίση. Η φιλανθρωπία για τον ίδιο απομονωμένη από την δικαιοσύνη είναι επικίνδυνη, διότι καταντάει βλαβερή συναισθηματικά (19).

Αλλά και πολλοί ύμνοι κι ευχές που αποδίδονται στον Ιωάννη Δαμασκηνό, στο Ρωμανό το Μελωδό, στον Ανδρέα Κρήτης, τον Λέοντα ΣΤ΄ Σοφό, Θεοφάνη και άλλους, ο όρος φιλανθρωπία συναντάται σαν ένα ιδιαίτερο γνώρισμα του θεού. Η Φιλανθρωπία του Θεού είναι εκείνη που διδάσκει στον άνθρωπο την αληθινή γνώση(20).

Οι βυζαντινοί, πολλά από τα ευεργετικά γεγονότα της ζωής τους, τα απέδιδαν στην φιλανθρωπία του Θεού. Σε μέρες φυσικών καταστροφών έκαναν λιτανείες για να εξευμενίσουν και να επικαλεσθούν τη φιλανθρωπία του Θεού. Θεωρούσαν ότι η φιλανθρωπία του Θεού ήταν αμέριστη, κι ο Θεός πάντα πρόθυμος να την εκδηλώσει στα παιδιά του(21). Ο Μάξιμος ο Ομολογητής, γράφει «τι όπως η έγκυος γυναίκα ανυπομονεί να γεννήσει, έτσι κι ο Θεός ανυπομονεί να σκορπίσει το έλεός του στους ανθρώπους». Θεωρεί ακόμη ότι ο Θεός έχει στην ουσία του το γνώρισμα να δείχνει φιλανθρωπία σε όλα τα δημιουργήματά του(22).

Ο Θεός δεν απαιτεί από τον άνθρωπο τα αδύνατα, χάρη στην φιλανθρωπία του. Αυτή η άποψη διακατέχει τους βυζαντινούς συγγραφείς. Κι ο Ψευδο-Διονύσιος αντικαθιστά την αγάπη με την φιλανθρωπία. Θεωρεί ότι η φιλανθρωπία ή η αγάπη του Χριστού για τον άνθρωπο, αποτελεί ένα μυστήριο, αποκαλυμμένο μόνο στους Αγγέλους. Μιλά για «πατρική φιλανθρωπία» όταν ο Θεός τιμωρεί, διότι όπως ένας πατέρας τιμωρεί το απείθαρχο παιδί επειδή το αγαπά, έτσι κι ο Θεός, φανερώνει την αγάπη του ακόμη κι όταν τιμωρεί. Όταν ο Ψευδο-Διονύσιος χρησιμοποιεί τον όρο αγάπη, την ταυτίζει σαν έννοια με τον όρο έρωτας και χρησιμοποιεί τον όρο φιλανθρωπία για την χριστιανική αγάπη(23).

Ένεκα της φιλανθρωπίας του θεού κι ο άνθρωπος οφείλει να δείχνει φιλανθρωπία στους συνανθρώπους του. Η αδικία κι η έλλειψη φιλανθρωπίας και

δικαιοσύνης από την μεριά των ανθρώπων, μπορεί να προκαλέσει την εκδήλωση της οργής και της δικαιοσύνης του Θεού. Αυτή η άποψη δίνει την ευκαιρία στους Βυζαντινούς να δικαιολογήσουν πολλές ήττες, και φυσικές καταστροφές. Αυτή η άποψη της φιλανθρωπίας εμφανίζεται στερεότυπα σ' όλες τις εκφράσεις της; Βυζαντινής ζωής. Αυτή η αντίληψη φτάνει μέχρι τα όρια τ[redacted] συγχώρεσης των αμαρτιών των νεκρών. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η αυτοκράτειρα Θεοδώρα, σύζυγος του Θεοφίλου (829-842), που ζήτησε από μοναχούς κι επισκόπους να συγχωρεθούν οι αμαρτίες του νεκρού συζύγου της που πρωτοστάτησε στην εικονοκλαστική πολιτική (24).

Η έννοια της φιλανθρωπίας σαν ιδιότητα του Θεού, αναβιώνει και από τον μυστικό θεολόγο Νικόλαο Καβάσιλα. Ο Καβάσιλας θεωρεί την φιλανθρωπία σαν τον τέλειο ορισμό της σχέσεως Θεού κι ανθρώπου, ενώ, την ταυτίζει με τον όρο αγάπη (25).

Σε ιστορικά κείμενα, σε χρονικά, επιστολές, διαθήκες, δημόσια κι ιδιωτικά έγγραφα, τυπικά μοναστηριών κι ιδρυμάτων, αγιολογικά κείμενα, είναι καταφανής ο υπερτονισμός της φιλανθρωπίας του Θεού, είτε ως ταυτόσημσ όρος της αγάπης, είτε ως πρόνοια, καλωσύνης ή συγχώρεσης. Σε αντίθεση με τον Θεό της Δύσης, που αντλούσε δύναμη από τα κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης, ο Θεός των Βυζαντινών αντλούσε από τα κείμενα της Καινής Διαθήκης. Χαρακτηριστικός είναι ο χαιρετισμός μεταξύ εκκλησιαστικών προσώπων: «η φιλανθρωπία κι η χάρις του Θεού είθε να είναι μαζί σου» (26).

Η φιλανθρωπία αποτελεί για τους Βυζαντινούς, ενέργεια του Θεού, ενέργεια στην οποία δύναται να συμμετάσχει κι ο άνθρωπος. Το επίθετο φιλάνθρωπος, αποτελεί για τους Βυζαντινούς μόνιμο χαρακτηριστικό γνώρισμα του Χριστού,. Όταν οι Βυζαντινοί μιλούσαν για τον Φιλάνθρωπο, εννοούσαν είτε τον Θεό Πατέρα, είτε τον Υιό. Όπως ο Ασκληπιός, ο Θεός του Ελέους και της Ιάσεως, ονομαζόταν Σωτήρ και Φιλάνθρωπος στα αρχαία ελληνικά κείμενα, έτσι κι ο Θεός των Βυζαντινών ήταν ο Φιλάνθρωπος Σωτήρ (27).

Ίσως οι ιδιοτήτων του φιλάνθρωπου Θεού, να οφείλονται στις ιδιότητες, στα χαρακτηριστικά γνωρίσματα των ίδιων των ανθρώπων. Η πολιτιστική ανθρωπολογία κι η συγκριτική θρησκειολογία δέχονται ότι στην πορεία της ιστορίας, οι ιδιότητες του Θεού, είναι ίδιες με αυτές των ανθρώπων (28). Ίσως σ' αυτό οφείλεται η εξάπλωση της φιλανθρωπίας στην Βυζαντινή κοινωνία, πού ήταν νομοθετικά κατοχυρωμένη.

Η φιλανθρωπία ως απαιτούμενη αρετή των βυζαντινών αυτοκρατόρων

Η φιλανθρωπία αποτελεί την πιο χαρακτηριστική ιδιότητα την οποία πρέπει να κατέχει ο αυτοκράτορας. Ο Ευσέβιος Καισαρείας αναφέρει ότι η φιλανθρωπία είναι το μόνο γνώρισμα που κάνει ένα βασιλιά να ομοιάζει με το Θεό. Οι αυτοκράτορες δεν επιβάλλετο απλά να πιστεύουν στην φιλανθρωπία σαν αφηρημένη έννοια, αλλά και να την εφαρμόζουν (1).

Ο αυτοκράτορας Ιουλιανός (361-63) θεωρούσε ότι η φιλανθρωπία εκφραζόταν με την μορφή του ελέους και της επιείκειας. Για τον Λιβάνιο η φιλανθρωπία, αποτελούσε αξία όχι μόνο για τον αυτοκράτορα αλλά και για τους υπηκόους του (2).

Οι άνθρωποι, οι πόλεις, τα κράτη, είναι δωροθέτες της πολιτικής του αυτοκράτορα, που μιμείται τον Θεό. Ο αυτοκράτωρ αποτελεί την προβολή της αρχετυπικής εικόνας του Θεού, ως οικουμενικού βασιλιά. Ο αυτοκράτωρ αποτελεί, πρέπει να αποτελεί έκφραση του καλού, να είναι σύμμαχος, εραστής του ανθρώπου. Είναι το κοινό χαρακτηριστικό μεταξύ θεού, αυτοκράτορα κι ανθρώπων (3). Η ελληνική φιλανθρωπία στο Βυζάντιο συναντά την χριστιανική ευσέβεια. Έτσι οι μεταγενέστεροι βυζαντινοί συγγραφεί θεωρούν την φιλανθρωπία και την ευσέβεια σαν τις απαραίτητες αυτοκρατορικές, κι όχι μόνο, αρετές. Η φιλανθρωπία του αυτοκράτορα φαίνονταν από την προσωπική του ζωή, όσο κι από την πολιτική και την νομοθεσία. Η έννοια της φιλανθρωπίας και της κοινωνικής δικαιοσύνης ήταν το θεμέλιο των νομοθετικών ενεργειών του αυτοκράτορα (4). Αυτήν την φιλοσοφία την συναντούμε στην Εκλογή Νόμων του Λέοντος Γ΄ τον Ίσαυρο (717-41), με σκοπό την μεγαλύτερη φιλανθρωπία, « προς το φιλανθρωπότερον»(5). Η ίδια πολιτική φιλοσοφία βρίσκεται και στην Συλλογή Νόμων του Λέοντα ΣΤ', που ο πρόλογος της είναι όμοιος με εκείνον του Λέοντα Γ' του Ίσαυρου (6).

Ο Νικηφόρος Φωκάς (963-69) και ο Βασίλειος ο Β΄(976-1025), θέσπισαν ειδικούς νόμους για να επικρατήσει η φιλανθρωπία ως κοινωνική δικαιοσύνη. Χαρακτηριστική είναι η δράση τους στην ίδρυση ξενώνων, πτωχοκομείων, νοσοκομείων, γηροκομείων, εκκλησιών και μοναστηριών (7).

Ο Κεκαυμένος, συγγραφέας του ενδεκάτου αιώνα, εκφράζει την κοινωνική βυζαντινή αντίληψη περί κοινωνικής δικαιοσύνης και φιλανθρωπίας ως απαραιτήτων βασιλικών αρετών. Σ΄ ένα τύπο παραινετικής λογοτεχνίας, ο βασιλιάς προτρέπεται να

αποκαταστήσει την κοινωνική δικαιοσύνη, να είναι αμερόληπτος. Ο Κεκαυμένος προτρέπει τον βασιλιά να φροντίζει τα φιλανθρωπικά ιδρύματα, τα νοσοκομεία, και να φροντίζει τις ανάγκες των ορφανών των χηρών και των πτωχών (8).

Αυτές τις νουθεσίες τις συναντά κανείς και σε άλλα συγγράμματα, αποδεικνύοντας την επιρροή του χριστιανισμού, και την χριστιανική φύση της βυζαντινής κοινωνίας. Η φιλανθρωπία είτε σαν φιλοσοφική έννοια, είτε σαν θεολογική, είτε σαν πολιτική φιλοσοφία, είτε σαν ιδανικό, είτε ακόμη σαν εφαρμοσμένη αρετή, αντλούσε την αξία της από τις θρησκευτικές πεποιθήσεις των Βυζαντινών. Ο βυζαντινός αυτοκράτωρ κι ο επίσκοπος, ο εκκλησιαστικός παράγων, ο πλούσιος, όλοι βρίσκονταν σε ανταγωνισμό, για την ανοικοδόμηση φιλανθρωπικών ιδρυμάτων , νοσοκομείων, ξενώνων, πτωχοκομείων, γηροκομείων. Όλα τα ιδρύματα αποτελούν την εφαρμογή της βυζαντινής ηθικής και της αντιλήψεως περί της φύσεως του αυτοκράτορα και του ανθρώπου γενικότερα. Η φιλανθρωπία, έμπρακτη, είχε περάσει ακόμη και στην «Ομολογία Πίστεως» στην στέψη του νέου αυτοκράτορα. Υπήρχε νόμος ο οποίος απαγόρευε την στέψη του αυτοκράτορα αν δεν ορκίζονταν για κάποια πράγματα, μεταξύ αυτών και την φιλανθρωπία (9).

Φυσικά πέρα από τα φιλοσοφικά, κι ηθικά κίνητρα, θα υπήρχαν κι άλλα κίνητρα, προσωπικά, πολιτικά, τα κίνητρα της ματαιοδοξίας και άλλα.

8. Κοινωνική Ιατρική και Φιλανθρωπία

Στους βυζαντινούς χρόνους, παρουσιάζει ιδιαίτερη άνθιση ο φιλανθρωπικός χαρακτήρας της ιατρικής. Η κοινωνική ιατρική διαμορφώνεται με «τα εις πτωχών αφωρισμένα πρόνοιαν και διοίκησιν, τα γηροκομεία, ορφανοτροφεία, και τα τοιαύτα, εν οις καταπαθείς ανάκειντα»(1). Οι βυζαντινοί ιατροί διοικητές νοσηλευτικών ιδρυμάτων, σύμφωνα με διατάξεις, τόσο στις Νεαρές όσο και στα Βασιλικά, προτρέπονται να κάνουν δωρεές σ' αυτά. Με τις ίδιες διατάξεις, η περιουσία του περιέρχεται μετά θάνατον, στα ιδρύματα τα οποία διοικούσαν(2).

Η κοινωνική Πρόνοια βασίζεται στους ιατρούς. Οι αρχίατροι, σύμφωνα με διατάξεις των Βασιλικών και του Ιουστινιάνειου Κώδικα, πρέπει να φροντίζουν τους φτωχούς(3). Σε νεαρά του Λέοντος αναφέρεται: «των προίστασθαι λαχόντων...ξενοκομείων και χηροτροφείων και ορφανοτροφείων»(4). Ο Θεοδοσιανός Κώδικας ορίζει ότι οι βοηθοί των ιατρών, καλούνται πλην των ιατρικών καθηκόντων τους, να εκτελέσουν και το κοινωνικό έργο «...ut...pauperes a corporalis prorata...populi praebeantur» (ώστε οι πτωχοί να προμηθεύονται εκ των υλικών του λαού)(5).

Ο θεσμός των περιοδευόντων ιατρών

Η αρχαιοελληνική παράδοση, συνεχίζεται και στα χρόνια του Βυζαντίου. Ο Ξενοφώντας τους αποκαλεί «οι περιιόντες». Αποτελεί το θεσμό των «Δημοσιευόντων» ιατρών. Ο θεσμός κατοχυρώνται αρχικά νομικά από το Edictum, και ρυθμίζει θέματα όπως το χαρακτηρισμό των περιοδευτών ιατρών, τον αριθμό των ιατρών ανάλογα με το πληθυσμό των πόλεων τον τρόπο επιλογής αυτών καθώς και το ύψος της αμοιβής τους (6). Οι Πανδέκται αναφέρουν «Γραμματικοί...ιατροί, οι περιοδευταί καλούμενοι, ώσπερ των λοιπών λειτουργιών...ανάπαυσιν έχουσιν»(7). Την κατοχύρωση των περιοδευτών ιατρών ρυθμίζει τόσο ο Θεοδοσιανός όσο κι ο Ιουστινιάνειος Κώδικας (8).

Κατά το Edictum,(εκδοθέν το 368μ.Χ.), ο όρος δημοσιεύων ιατρός, αντικαθίσταται από τον όρο, αρχίατρος της πόλεως. Σύμφωνα με τους Πανδέκται οι μικρές πόλεις δύνανται να έχουν μέχρι πέντε αρχιάτρους, οι μεσαίες σε πληθυσμό επτά, και οι μεγαλύτερες δέκα (9).

Οι περιοδευτές ιατροί εξέταζαν αρχικά στα δημόσια ιατρεία των πόλεων, τα οποία διέθεταν εκτός του εξοπλισμού και Φαρμακείο. Οι ιατροί που εδέχοντο τους ασθενείς στα ιατρεία, ήταν οι πλέον καταρτισμένοι. Σε αντίθεση, αυτοί που στην πραγματικότητα περιόδευαν από σπίτι σε σπίτι, ήταν αρχικά μικρότερης πείρας(10). Σύμφωνα με τον Ιωάννη της Κλίμακος, οι περιοδευτές ιατροί, άρχιζαν τις επισκέψεις, πολύ νωρίς το πρωί και τέλειωναν αργά το βράδυ(11).

Πολλοί θεωρούν ότι οι περιοδευτές ιατροί είχαν καθήκον την διδασκαλία της ιατρικής στους νεώτερους(12).

Κατά τους πρωτοβυζαντινούς χρόνους, υπήρξε πλήρης απροθυμία ιατρών να αναλάβουν την θέση του περιοδευτή ιατρού και την διδασκαλία των νεώτερων, με άμεσο αποτέλεσμα την δραματική μείωση τους. Με Διάταγμα, του Αυτοκράτορος Κωνσταντίνου,το 321 μ.χ. οι δημόσιοι ιατροί υποχρεούνται στην παροχή δωρεάν υγειονομικής περίθαλψης, των φτωχών, αλλά και στην διδασκαλία των νεώτερων ιατρών(13).

Αρχικά, οι περιοδευτές ιατροί ήταν κληρικοί. Μεταγενέστερα όμως, η ίδια η εκκλησία θεώρησε ότι υπάρχει ασυμβίβαστο ανάμεσα στις δύο ιδιότητες(14).

Μοναχισμός και Νοσοκομεία

Ένα από τα πρώτα νοσοκομειακά ιδρύματα που λειτούργησαν σε μοναστηριακή κοινότητα είναι και το νοσοκομείο του Μ. Βασιλείου (1).

Στο απόγειο του μοναχισμού, οι μοναχοί του Ε' αιώνος αφιέρωσαν την πρακτική φιλανθρωπία με την λειτουργία νοσηλευτικών ιδρυμάτων. Το μοναστικό ιδεώδες κατά αυτόν τον τρόπο δεν απέκλινε από το μοναστικό ιδεώδες του Μ. Βασιλείου και τη ρήση του Μ. Βασιλείου για την έμπρακτη φιλανθρωπία: «Ου μόνον δια τον υποπιασμόν του σώματος χρησίμου ούσης ημίν της τοιαύτης αγωγής, αλλά και διά την εις τον πλησίον αγάπην, ίνα και τοις ασθενούσι των αδελφών δι' ημών ο Θεός την αυτάρεκειαν παρέχη....»(2).

Οι μοναχοί εκτός των άλλων καθηκόντων τους, είχαν αναλάβει και την ιατρική φροντίδα των ασθενών. Πολλά από τα μοναστηριακά τυπικά διαθέτουν χωρία για την λειτουργία των νοσοκομείων στο χώρο τους, και τον κανονισμό που τα διέπει. Οι μοναχοί συμμετείχαν στους ξενώνες κατά δύο τρόπους. Πρώτον, εργάζονταν σ' αυτούς ως ιατροί ή νοσηλευτές, όπως συνέβαινε στα νοσοκομεία του Χρυσόστομου στην Κωνσταντινούπολη. Δεύτερον ενίσχυαν απλώς τους ξενώνες με ορισμένα έσοδα

και επέβλεπαν τα οικονομικά, όπως ο ηγούμενος και οι οικονόμοι που διαχειρίζονταν το νοσοκομείο του Παντοκράτορος, τον ΙΒ αιώνα (3). Γενικά, υπήρχε η τάση η μοναστηριακή κοινότητα να συμμετέχει στην ίαση ασθενών. Οι ασθενέστεροι χωρικοί ή τα άτομα με ειδικές ανάγκες συνηθίζετο να γίνονται βοηθητικοί σε ένα μοναστήρι, ώστε να τους παρέχεται η κατάλληλη φροντίδα, αλλά και να τους εξασφαλίζεται η διαβίωση τους. Παράδειγμα το οποίο όμως χρειάζεται αρκετή διερεύνηση αποτελεί κι η μονή της Παναγίας της Βαρνάκοβας στην ορεινή Δωρίδα. Ακόμη και σήμερα, στους κατοίκους της περιοχής, επικρατεί η φράση, *«είσαι για την Βαρνάκοβα»*, αναφερόμενοι σε ανθρώπους με ψυχολογικά κυρίως προβλήματα. Αυτό που βοηθάει σε μια μελλοντική έρευνα στην περιοχή είναι κι η διαβίωση εκεί, στο μοναστήρι των βυζαντινών αυτοκρατόρων Κομνηνών, γνωστών για τα φιλανθρωπικά τους έργα, όπως ο Αλέξιος ο Α΄, ο Ιωάννης ο Β΄ κι ο Εμμανουήλ Α΄ Κομνηνός. Η παράδοση θέλει τον ηγούμενο και ιδρυτή της μονής, όσιο Αρσένιο, να τον επισκέπτονται οι κάτοικοι της περιοχής για συμβουλές και θέματα ψυχικής φύσεως (4).

9. Είδη Ιδρυμάτων

Το φιλανθρωπικό έργο στην βυζαντινή αυτοκρατορία πήρε νωρίς ιδρυματική μορφή. Θεσπίστηκαν νόμοι κι ειδικοί εκκλησιαστικοί κανόνες για την ανέγερση νοσοκομείων, πτωχοκομείων, ασύλων.

Καθοριστικό ρόλο στην ίδρυση βυζαντινών ιδρυμάτων, κατείχε η εκκλησία. Τα μοναχικά ιδρύματα συντηρούσαν πολλά νοσοκομεία, γηροκομεία, άσυλα, ορφανοτροφεία. Το μοναστήρι είχε αναλάβει ευθύνες που σήμερα ασκούν οι πόλεις. Τα νοσοκομεία συνήθως κτίζονταν δίπλα από το «Καθολικό», ενώ τα γηροκομεία και οι ξενώνες βρίσκονταν και έξω από τα τείχη του μοναστηριού.

Φυσικά κι η πολιτεία ασκούσε έμπρακτα την φιλανθρωπία σε ιδρυματική μορφή. Ο εκάστοτε αυτοκράτορας και οι αξιωματούχοι του κράτους έπρεπε να ανεγείρουν πολυάριθμα φιλανθρωπικά ιδρύματα.

Ταυτόχρονα, υπήρχε κι η ιδιωτική πρωτοβουλία από μέρους κληρικών και λαϊκών για την ίδρυση ιδρυμάτων. Ανάμεσα τους διακρίνονται ο Μ. Βασίλειος, ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, ο Σαμψών, ο Ιωάννης ο Ελεήμων, ο Άτταλειάτης και άλλοι.

Οι γνώσεις σχετικά με τα ιδρύματα είναι περιορισμένες. Εκτός της Κωνσταντινούπολης ιδρύματα υπήρχαν σε όλη την βυζαντινή επικράτεια, τα περισσότερα εκ των οποίων έχουν διασωθεί ως τις μέρες μας ονομαστικά. Η ύπαρξη των ιδρυμάτων σε όλη την βυζαντινή επικράτεια διαφαίνεται κι από την «Νεαρά» που εξέδωσε ο Ιουνστινιανός που αφορούσε όλα τα ιδρύματα που υπήρχαν σε όλες τις περιοχές του βασιλείου του(1).

Νοσοκομεία

Τα νοσοκομεία στην βυζαντινή αυτοκρατορία ήταν νοσοκομεία γενικών παθήσεων, λεπροκομεία, μαιευτικές κλινικές, οφθαλμολογικά ιατρεία και ιδρύματα για έκθετα βρέφη. Στα νοσοκομεία νοσηλεύονταν μόνο όσοι κρίνονταν ότι δεν αρκούσε η κατ' οίκον νοσηλεία.(2).

Από χωροταξικής απόψεως, τα νοσοκομεία ιδρύονταν σε μεγάλες πόλεις. Όπως αναφέρεται ιδιαίτερη προσοχή δίνονταν ώστε η επίδραση του περιβάλλοντος να συμβάλλει ευμενώς επί της ψυχολογικής καταστάσεως των ασθενών. Την πληροφόρηση παρέχει ο Θεόδωρος Μετοχίτης τον 13^{ο} μ.Χ. αιώνα.(3).

Χρονικά, η πρώτη εμφάνιση οργανωμένου νοσοκομείου έχουμε το 370 όταν ο Μ. Βασίλειος ίδρυσε στην Καισάρεια το νοσοκομείο «Βασιλειάς», που το πρώτο χρόνο της ίδρυσης του έφερε το όρο καταγώγιον, δηλαδή κατάλυμα για όποιον είχε ανάγκη. Ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός αναφέρει ότι η Βασιλειάδα ήταν ένα πολύπτυχο ίδρυμα, που εκτός από το νοσοκομείο, είχε και αίθουσες για τους λεπρούς, τους ταξιδιώτες, τους γιατρούς, τους μαγείρους κ.α. (4).

Ακολουθώντας το παράδειγμα του Μ. Βασιλείου, ο άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος ανέγειρε αρκετά νοσοκομεία στην Κωνσταντινούπολη(5). Το αρχαιότερο νοσοκομείο της Κωνσταντινούπολης είναι αυτό που ίδρυσε ο όσιος Μαρκιανός (6).

Στο πρόγραμμα του Ιουστινιανού για την ανέγερση πολλών ιδρυμάτων, έχουμε και την ανέγερση πολλών νοσοκομείων. Ο ίδιος έφτιαξε δύο ιδρύματα δίπλα από την εκκλησία της Θεοτόκου στα Ιεροσόλυμα, το ένα απέναντι από το άλλο. και τα δύο ονομάζονταν ξενώνες (7). Το ένα από αυτά, ήταν νοσοκομείο για απόρους. Το αρχικό σχέδιο περιλάμβανε ένα νοσοκομείο με εκατό κρεβάτια αλλά αργότερα τα αύξησε σε διακόσια. Ο Αντώνιος Πλακεντίνος αναφέρει ότι το νοσοκομείο του Ιουστινιανού είχε δυναμικό τριακοσίων κλινών. Ο Ιουστινιανός επίσης έχτισε και επεξέτεινε νοσοκομεία στην Κωνσταντινούπολη(8).

Το νοσοκομείο του Παντοκράτορα

Το 1136, ο αυτοκράτορας Ιωάννης Κομνηνός ο Β΄, και η σύζυγός του Ειρήνη, ίδρυσαν ένα μεγάλο μοναστήρι με τ' όνομα «Παντοκράτωρ», που περιελάμβανε εκτός των άλλων ένα νοσοκομείο και άλλα παρόμοια ιδρύματα. Η σπουδαιότητα του νοσοκομείου αυτού έγκειται στο ότι με τα σημερινά δεδομένα αποτελούσε ένα είδος ιατρικού κέντρου. Αντικείμενό του ήταν η πρόληψη όσο κι η φιλανθρωπία (9).

Το τυπικό του Παντοκράτορα, ρίχνει φως στις κοινωνικές ανάγκες της αυτοκρατορίας, στην ιστορία της ιατρικής, της δίαιτας των ασθενών της εποχής και στις δραστηριότητες των γιατρών και στα καθήκοντά τους προς τους ασθενείς. Δίνονται επίσης πληροφορίες για φάρμακα, για την φυσιοθεραπεία, για τη δίαιτα των αρρώστων και παρεμφερή θέματα. Το τυπικό που το καθιέρωσε ο αυτοκράτορας Ιωάννης ο Κομνηνός Β', δίνει πληροφορίες για την οργάνωση και λειτουργία του ξενώνα, που ήταν ένα είδος νοσοκομείου. Υπήρχε τμήμα για γέροντες, μια ψυχιατρική κλινική και εξωτερικά ιατρεία (10).

Οι κλινικές στο νοσοκομείο ήταν πέντε. Η πρώτη κλινική είχε πέντε κρεβάτια για ασθένειες που απαιτούσαν εγχείρηση. Η δεύτερη, με οκτώ κρεβάτια για

οφθαλμολογικές και εντερικές παθήσεις. Η τρίτη πτέρυγα αφορούσε γυναίκες ασθενείς. Τα υπόλοιπα είκοσι κρεβάτια προορίζονταν για γενικές ασθένειες. Κάθε κλινική είχε επιπλέον κρεβάτι για έκτακτα περιστατικά, και έξι για ανίατες ασθένειες, ή για κατάκοιτους ασθενείς (11).

Αξιοσημείωτο είναι η παρουσία δύο διευθυντών ιατρών, υπεύθυνων για τη παθολογική κλινική των είκοσι κλινών, με τρεις βοηθούς και δύο εσωτερικούς ασθενείς. Δηλαδή, επτά γιατρούς, έναν φοιτητή και δύο νοσοκόμους. Το τυπικό προέβλεπε ότι κατά την διάρκεια της νύχτας παρέμεναν εντός του νοσοκομείου, πέντε γιατροί, τέσσερις άνδρες και μια γυναίκα (12).

Στο νοσοκομείο υπήρχε και ένας μόνιμος καθηγητής ιατρικής για να εκπαιδεύει τους νέους γιατρούς.

Ειδικό τμήμα υπήρχε για τους επιληπτικούς, η πτέρυγα των οποίων δεν ήταν ενσωματωμένη στο κυρίως κτιριακό συγκρότημα αλλά, κοντά στο γηροκομείο, σε κτίριο που είχε κτίσει ο αυτοκράτορας Ρωμανός (13).

Οι πληροφορίες ανάγουν την ίδρυση παρομοίων ιδρυμάτων με την ευρύτερη έννοια του όρου νοσοκομείο και επί Μ. Κωνσταντίνου όπου ανεγείρονται τα πρώτα ξενοδοχεία και ξενώνες, και λίγο αργότερα ο Ιουλιανός ο Παραβάτης ιδρύει ξενοδοχεία για την περίθαλψη όσων είχαν ανάγκη.

Οι ασθενείς

Τα πρώτα βυζαντινά νοσοκομεία προορίζονταν μόνο για τους πτωχούς. Εξ' άλλου προήλθαν από τα πρώτα ξενοδοχεία που δέχονταν τους φτωχούς μετανάστες στις αρχές του Δ΄αιώνα (14).

Η πρώτη μαρτυρία ότι οι νέοι χώροι για ασθενείς δέχονταν μόνον τους πτωχούς έρχεται από την Έδεσσα στις αρχές το Ε΄ αιώνα (15). Από τον Στ΄αιώνα έχουμε στοιχεί ότι ακόμη και όταν έμεναν στις γενέθλιες πόλεις τους οι εύποροι χρησιμοποιούσαν περιστασιακώς τους ξενώνες, οι ίδιοι ή μέλη των οικογενειών τους. Σε νόμο που εξέδωσε ο Ιουστινιανός, απαιτούσε οι κάτοχοι σκλάβων να τους φροντίζουν κατ' οίκον οι ίδιοι ή να τους πηγαίνουν στα νοσοκομεία (16).

Οι άνθρωπο των πλουσιωτέρων τάξεων πρέπει να στράφηκαν στους ξενώνες της εκκλησίας για ιατρική περίθαλψη, αφού ο Ιουστινιανός μετέφερε τους αρχιάτρους από την εξουσία των παλαιών πόλεων σε εκείνη των νοσοκομείων. Οι καλύτεροι ιατροί, εξαλλου, εργάζονταν στα νοσοκομεία (17).

Ακόμη και τον ΙΒ΄αιώνα οι κάτοικοι της Κωνσταντινούπολης, μετρίων οικονομικών δυνατοτήτων προσέρχονταν στα νοσοκομεία. Το *Τυπικόν του*

Παντοκράτορος αναφέρει ότι κάποιοι ασθενείς είχαν αρκετά χρήματα ώστε να προσφέρουν επιπλέον αμοιβή στους ιατρούς για ειδική περίθαλψη (18). Οι ασθενείς πολύ ευπόρων οικογενειών, προσλάμβαναν συνήθως αρχιάτρους ή του ιδίου επιπέδου ιατρούς για κατ' οίκον νοσηλεία. Οι πληροφορίες αναφέρουν ότι μπορούσαν να μισθώσουν ιατρούς που εργάζονταν σε νοσοκομεία όταν αυτοί ήταν εκτός υπηρεσίας. Το Τυπικόν του Παντοκράτορος, επέτρεπε σε ιατρούς του προσωπικού του να θεραπεύουν ιδιωτικούς ασθενείς υπό την προϋπόθεση πως δεν θα έφευγαν από την πόλη για να τους επισκεφθούν ακόμη κι αν επρόκειτο για συγγενείς του αυτοκράτορα(19).

Μέθοδοι Θεραπείας

Τα χριστιανικά νοσοκομεία υϊοθέτησαν εξ' αρχής την κοσμική Ελληνική ιατρική, για την θεραπεία των σωματικών παθήσεων. Και ο Αέτιος και ο Βασίλειος, κεντρικά πρόσωπα στην ανάπτυξη των νοσοκομείων, σπούδασαν την κλασσική ελληνική επιστήμη της ιατρικής (20). Μετά την αναδιοργάνωση του Ιουστινιανού, οι αρχίατροι ανέλαβαν ευθύνες στα νοσοκομεία όλων των πόλεων της Ανατολής. Υπό την αιγίδα της εκκλησίας, όσο και του κράτους, τα νοσοκομεία βοήθησαν ώστε η ιατρική μέριμνα η βασιζόμενη στις αρχές του Ιπποκράτη και του Γαληνού, αλλά και των υπολοίπων μεγάλων Ελλήνων ιατρών, να προσφέρεται σε ένα αρκετά μεγάλο τμήμα του πληθυσμού (21).

Η πρακτική διατηρήσεως ιατρικών φακέλων γεννήθηκε στους πρώτους ιατρικούς ξενώνες της Συρίας (22).

Οι θεραπευτικοί κατάλογοι των ξενώνων μεταξύ των αποδεκτών ιατρικών πράξεων αναφέρουν αφαιμάξεις, λουτρά, αλοιφές, έμπλαστρα, εδρόλουτρα, και πολλά από του στόματος λαμβανόμενα φάρμακα. Για στομαχικά άλγη ένας τέτοιος κατάλογος συστήνει οξύμελι, μείγμα μέντας με κρασί και αρκετά άλλα βότανα εσωτερικώς λαμβανόμενα. Ακόμη προτείνονται αρκετά εμετικά για ανακούφιση (23).

Σίγουρο είναι ότι οι βυζαντινοί ιατροί συνέχισαν πέραν της παραδωθείσης ιατρικής επιστήμης των αρχαίων Ελλήνων. Αυτό αποδεικνύεται και από την επικεφαλίδα ενός θεραπευτικού ξενώνα του Ι΄ ή ΙΑ΄ αιώνος, όπου φαίνεται ότι οι γιατροί συνέλεγαν σε τακτική βάση τις θεραπείες των γιατρών του προσωπικού που τους είχαν φανεί αποτελεσματικές (24).

Νοσοκομεία και Πρακτική της Βυζαντινής Ιατρικής

Έως τα μέσα του Στ' αιώνα οι Βυζαντινοί ιατροί θεωρούσαν τα νοσοκομεία αναγκαία για την σωστή άσκηση του επαγγέλματος. Τα βυζαντινά νοσοκομεία

επηρέασαν τόσο την πρακτική όσο και την θεωρία της βυζαντινής ιατρικής, αφού από την δεύτερη πεντηκονταετία του ΣΤ΄ αιώνα κατείχαν κεντρική θέση στην παροχή περιθάλψεως και στην εκπαίδευση των νέων θεραπόντων (25).

Από τον Ορειβάσιο έως τον Ιωάννη Ζαχαρία, οι βυζαντινοί ιατροί σπανίως αναφέρουν τον φυσικό χώρο στον οποίο εξέταζαν και χορηγούσαν τις αντίστοιχες θεραπείες. Ακόμη κι οι θεραπευτικοί κατάλογοι των ξενώνων, σιωπούν για τα ιδρύματα, στα οποία συνετάχθησαν. Επομένως οι επαγγελματικές ιατρικές συγγραφές έχουν περιορισμένη αξία για την μελέτη των βυζαντινών νοσοκομείων. Παρ' όλα αυτά η επισκόπηση της σχετικής ιατρικής φιλολογίας αποδεικνύει ότι η πρακτική των πρώτων ξενώνων επηρέασε την Ελληνική ιατρική με συγκεκριμένους τρόπους. Πρώτον: τα χριστιανικά νοσοκομεία γέννησαν ένα νέο είδος ιατρικής φιλολογίας, τους θεραπευτικούς καταλόγους των ξενώνων. Δεύτερον: οι εν λόγω κατάλογοι προέκυψαν από την νέα παράδοση της επαγγελματικής συγγραφής, που άρχισε με την βασιλεία του Ηρακλείου και τον Βυζαντινό Μεσαίων, την οποία αναμφιβόλως βοήθησε η διδασκαλία και πρακτική των γιατρών που εργάζονταν στους ξενώνες. Τρίτον: οι νοσοκομειακοί γιατροί διέκοψαν συχνά την παράδοση της αρχαίας και πρώϊμης βυζαντινής ιατρικής, για να αναπτύξουν τις δικές τους θεραπείες. Τέταρτον: οι ανάγκες των ξενώνων προήγαγαν την αναπαραγωγή των αρχαίων κειμένων υπό μορφήν χειρογράφων, τα οποία μετέβαλαν ριζικώς την οργάνωση της αρχαίας κληρονομιάς. Τέλος, οι βιβλιοθήκες των ξενώνων, απέκτησαν αντίγραφα ακόμη και από την *Σύνοψι* του Θεοφάνη Νόννου, περί της οποίας δεν υπάρχει μαρτυρία ότι ετοιμάσθηκε για νοσοκομειακή χρήση (26).

Ξενώνες

Ο ξενώνας αποτελεί ένα από τα σπουδαιότερα ιδρύματα στην βυζαντινή κοινωνία, με στόχο την παροχή στέγης τροφής, έτσι σύντομα αυτά τα ιδρύματα υπήρχαν κοντά σε πόλεις, επαρχιακές κωμοπόλεις, σε κεντρικές αρτηρίες καθώς και σε μοναστήρια(1).

Οι όροι ξενώνας και νοσοκομείο εναλλάσσονται, είναι δύσκολο να προσδιορίσει κανείς τι εννοεί ο εκάστοτε βυζαντινός συγγραφέας. Ο ξενώνας ήταν ένα κατάλυμα για τους φτωχούς και τους ταξιδιώτες αλλά χρησίμευε και σαν νοσοκομείο. Ίσως όμως κάθε ξενώνας να περιλάμβανε ένα νοσοκομείο ή μια κλινική (2).

Η ίδρυση των πρώτων ξενώνων αρχίζει από τα πρώτα χρόνια του Βυζαντίου. Σπουδαιότερος ξενώνας κατά την διάρκεια των τριών πρώτων αιώνων είναι ο Ξενώνας του Σαμψών, ο οποίος ήταν οίκος για τους φτωχούς και τους ξένους καθώς και νοσοκομείο. Ο ξενώνας αυτός προορίζονταν για τους άπορους και βαριά ασθενείς. Οι πηγές αναφέρουν ότι ιδρυτής του ξενώνα ήταν ο Σαμψών, φιλάνθρωπος γιατρός, που χειροτονήθηκε και πρεσβύτερος από τον πατριάρχη Μηνά. Το ίδρυμα φαίνεται να είχε καλή οργάνωση και περιλάμβανε ένα συγκρότημα κτιρίων, με πολλές κλινικές (3).

Ένας από τους σπουδαίους ξενώνες του ενάτου αιώνα ήταν αυτός που πήρε το όνομά του από τον αυτοκράτορα Θεόφιλο, ο οποίος και τον αναστήλωσε (4). Άλλος σημαντικός ξενώνας του ενάτου αιώνα έφερε το όνομα της αυτοκράτειρας Ειρήνης, ο οποίος ξενώνας χρησίμευε και για νοσοκομείο(5). Ο αυτοκράτορας Ρωμανός Λεκαπηνός έχτισε ξενώνα γνωστό ως του Μαυριανού. Επίσης υπήρξε ιδρυτής ενός κτιριακού συγκροτήματος στη συνοικία μυρέλαιον το οποίο περιλάμβανε εκτός των άλλων, ξενώνα και γηροκομείο. Ο ξενώνας του Μυρελαίου πρέπει να υπήρχε τουλάχιστον μέχρι τον δέκατο τέταρτο αιώνα, διότι γνωρίζουμε ότι κάποιος γιατρός που έζησε εκεί αυτόν τον αιώνα κι ονομαζόταν Ρωμανός, ήταν μέλος του προσωπικού του (6). Γνωστά ήταν επίσης δύο ιδρύματα με το όνομα του πατρίκιου Κωνσταντίνου Λίψ, που υπηρετούσε ως Δρουγγάριος τον 10 αιώνα(7). Και τα δύο ήταν γνωστά ως «του Λιβός ή του Δρουγγάριου». Ο Ισαάκ Άγγελος μετέτρεψε αυτό το ξενώνα σε νοσοκομείο. Γνωστός ήταν και ο ξενώνας του αυτοκράτορα Κωνασταντίνου Θ' του Μονομάχου, ο οποίος λειτουργούσε έως και τον δέκατο τέταρτο αιώνα, διότι είναι γνωστό το όνομα του αρχιάτρου Στεφάνου που εργάζονταν εκεί (8).

Οι πηγές σπάνια αναφέρουν το μέγεθος ενός ιδρύματος. Τον δωδέκατο αιώνα αναφέρεται από τον Νικήτα Χωνιάτη, ένας ξενώνας στην Κωνσταντινούπολη με εξοπλισμό για εκατό άτομα(9).

Ο ξενώνας ή το ξενοδοχείο διευθυνόταν από το ξενοδόχο. Τον ξενοδόχο τον ώριζε πολλές φορές ο ιδρυτής του ιδρύματος, άλλοτε ο αυτοκράτορας, αλλά συχνά ο επίσκοπος της επαρχίας. Το αξίωμα του ξενοδόχου είχε καθιερωθεί από τον τρίτο μετά Χριστόν αιώνα. Συχνά, ο ξενοδόχος ήταν κάποιος από τους επισκόπους. Ο Πατριάρχης Αντιοχείας Παύλος Β' ήταν υπεύθυνος στον ξενώνα του Ευβούλου στην Κωνσταντινούπολη πριν εκλεγεί στον πατριαρχικό θρόνο. Η νομοθεσία του Ιουνστινιανού εμπιστευόταν στον ξενοδόχο να πουλάει ή να ενοικιάζει μέρος της

περιουσίας του ξενώνα σε περιπτώσεις ανάγκης. Επιβάλλονταν επίσης ποινές για κακή διοίκηση στους ξενοδόχους. Το αξίωμα του ξενοδόχου έγινε σπουδαίο ώστε πολλοί ξενοδόχοι να φθάσουν σε υψηλά αξιώματα τόσο στην πολιτεία όσο και κατά την διάρκεια των θρησκευτικών τελετών. Οι ξενοδόχοι έξι ξενώνων έπαιρναν μέρος στην ετήσια λιτανεία της Κυριακής των Βαϊων στην Κωνσταντινούπολη, και έφεραν το βαθμό του σπαθαρίου (10).

Γηροκομεία

Η Βυζαντινή πολιτεία συνεργάστηκε μαζί με την Εκκλησία αλλά και πολλούς ιδιώτες στην ίδρυση πολλών γηροκομείων. Τριάντα και πλέον από αυτά μας είναι γνωστά με το όνομα του ιδρυτή τους (1).

Το πιο παλιό γνωστό γηροκομείο στην Κωνσταντινούπολη βρισκόταν στην περιοχή Ψαμάθεια και το συναντάμε με αυτό το όνομα τον δέκατο τέταρτο αιώνα. Στην εποχή των Μακεδόνων και των Κομνηνών η νομοθεσία αναφέρει ένα γηροκομείο κοντά στο μοναστήρι του Μυρελαίου., ενώ ο Λέων ΣΤ΄ ο Σοφός (886-912) πήρε ειδικά μέτρα για την προστασία των γερόντων. Όσον αφορά το γηροκομείο του Παντοκράτορος, είναι γνωστό ότι το έχτισε ο Ιωάννης Β΄ο Κομνηνός, με σκοπό να βρίσκουν στέγη και προστασία «ανάπηροι, χωλοί και ανίκανοι για εργασία άνδρες», αναθέτοντας σε έξι νοσοκόμους τη φροντίδα τους. Το γηροκομείο αυτό λειτουργούσε παράλληλα με το νοσοκομείο του Παντοκράτορα, και γιατρός του νοσοκομείου επισκέπτονταν τους τροφίμους. Μόνο σε περίπτωση βαριάς ασθένειας ο τρόφιμος μεταφέρονταν στο νοσοκομείο (2).

Τα γηροκομεία έχαιραν εκτιμήσεως. Ο Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος αναφέρει ότι ο βασιλιάς επισκέπτονταν τα γηροκομεία κάθε Μ. Πέμπτη (3) .

Ο διευθυντής ενός γηροκομείου έφερε το τίτλο «γηροκόμος», «γηροτρόφος», «γηροκομικός» ή «γηροντοκόμος» (4). Το αξίωμα του γηροκόμου ήταν αξιόλογης θέσης στον μηχανισμό της βυζαντινής αυτοκρατορίας για πολλούς αιώνες, και πολλές φορές το έργο του γηροκόμου επόπτευε ο επίσκοπος που ήταν ο προϊστάμενος όλων των ιδρυμάτων στην περιοχή του (5).

Πτωχοκομεία

Ειδικό ίδρυμα δια τους φτωχούς ήταν το «Πτωχείον» ή «Πτωχοτροφείον». Φτωχός θεωρείτο αυτός που τα εισοδήματα του και η περιουσία του ήταν λιγότερα από πενήντα νομίσματα. Αυτή η νομική διάκριση, θεσπίστηκε τον έκτο αιώνα και

ενσωματώθηκε στη βυζαντινή νομοθεσία των μετέπειτα αιώνων(1). Μεταξύ άλλων μειονεκτημάτων, οι φτωχοί δεν είχαν το δικαίωμα να παρευρεθούν ως μάρτυρες σε δικαστήριο (2).

Αυτά τα ιδρύματα προορίζονταν για πτωχούς που δεν μπορούσαν να εργασθούν λόγω αρρώστιας ή γήρατος ή για άλλους λόγους ανεξαρτήτους της θελήσεώς τους. Οι πτωχοί που ήταν σε θέση να αυτοσυντηρούνται δεν είχαν καμιά θέση σε αυτά τα ιδρύματα. Κάτοικοι π.χ. της επαρχίας που έρχονταν στην πρωτεύουσα όχι για σοβαρό λόγο και ενώ ήταν υγιείς και ικανοί να εργασθούν, δεν έπαιρναν καμιά βοήθεια και τους ανάγκαζαν να επιστρέψουν στα χωριά τους (3). Το πτωχείο περιλάμβανε και κλινική και πολλές φορές υπηρετούσε σαν γηροκομείο (4).

Αρκετά από τα πτωχεία που υπήρχαν στις πόλεις και τις επαρχίες της βυζαντινής αυτοκρατορίας μας είναι γνωστά με το όνομά τους. Οι μαρτυρίες έχουν γενικό χαρακτήρα. Γνωρίζουμε ότι ο Μ. Βασίλειος είχε κτίσει κι ένα πτωχείο μεταξύ των Ιδρυμάτων της Βασιλειάδος, χωρίς όμως περισσότερες πληροφορίες (5).

Ο πτωχοτρόφος ή ο διευθυντής ενός πτωχείου κατείχε κάποιο εκκλησιαστικό αξίωμα (6).

Ορφανοτροφεία

Στη θρησκευτική κοινωνία του Βυζαντίου τα ορφανά έχαιραν ειδικής φροντίδας και συμπαθείας. Λίγα ορφανοτροφεία προσδιορίζονται κατά την βυζαντινή περίοδο και αυτό ίσως οφείλεται στο ότι τα ορφανοτροφεία αποτελούσαν μέρος άλλων ιδρυμάτων. Τα περισσότερα από τα ορφανοτροφεία που είναι γνωστά σήμερα καταγράφονται από τη Νεαρά 131 του Ιουστινιανού. Ο Ιουνστινιανός παραγγέλλει «οι ορφανοτρόφοι ή διοικητές ορφανοτροφείων να εκπληρούν τα καθήκοντα των επιτρόπων και των εφόρων, να μπορούν να κάνουν μήνυση ή να μηνυθούν για περουσιακά θέματα των ιδρυμάτων τους ή των οικοτρόφων» και σημειώνει επίσης ότι, «θα παίρνουν την περιουσία που ανήκει στα ορφανά ή τα ορφανοτροφεία των οποίων αυτοί είναι διευθυντές...». Με τον νόμο αυτό του Ιουνστινιανού, διαφαίνεται ότι τα ορφανοτροφεία υπήρχαν τόσο στην πρωτεύουσα όσο και στις επαρχίες (1).

Σήμερα είναι γνωστά δύο ορφανοτροφεία, το ορφανοτροφείο του Αγ. Ζωτικού και το ορφανοτροφείο του Αποστόλου Παύλου (2).

Πρόνοια για τα ορφανά εκδήλωναν κι άλλοι παράγοντες, όπως μοναστήρια, εκκλησίες και επισκοπικά γραφεία. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το μοναστήρι του Γρηγορίου Πακουριανού (3).

Ίδρυμα συνώνυμο σχεδόν του ορφανοτροφείου ήταν και το «Βρεφοτροφείο» για εξώγαμα βρέφη. Μάλιστα τα ιδρύματα για τα εξώγαμα βρέφη ήταν απαλλαγμένα φορολογίας (4).

Ο ορφανοτρόφος ήταν ο διευθυντής του ορφανοτροφείου και συχνά γινόταν επίσκοπος ή πατριάρχης. Ο διευθυντής του αποστόλου Παύλου, βαθμηδόν γινόταν διοικητικός αξιωματούχος (5).

Άλλα ιδρύματα

Στην βυζαντινή κοινωνία υπήρχαν κι άλλα ιδρύματα για κοινωνικές υπηρεσίες, είτε προληπτικής είτε θεραπευτικής φύσεως. Μεταξύ αυτών διακρίνονται: αναμορφωτήρια, ξενοταφεία, οίκοι τυφλών.

Αναμορφωτήρια

Η πορνεία αποτελούσε ένα από τα κύρια προβλήματα της βυζαντινής κοινωνίας. Αν και η νομοθεσία, τόσο της πολιτείας όσο και της εκκλησίας ήταν αυστηρή προς τις πόρνες, η βυζαντινή κοινωνία υιοθέτησε μία μάλλον φιλάνθρωπη στάση προς αυτές(1).

Ο Ιουστινιανός κι η Θεοδώρα έχτισαν ειδικό ίδρυμα για τις ανάγκες των γυναικών αυτών. Με την μεσολάβηση της Θεοδώρας ο Ιουστινιανός εξέδωσε ειδική νεαρά που απαγόρευε τη μαστροπία και την εκμετάλλευση των κοριτσιών (2). Η Θεοδώρα ίδρυσε ένα μοναστήρι με το όνομα Μετάνοια, που αποτέλεσε καταφύγιο για πολλές γυναίκες. Ο Προκόπιος αναφέρει ότι σε αυτό το ίδρυμα έτυχαν φροντίδας περισσότερες από πεντακόσιες γυναίκες (3).

Παρόμοιο ίδρυμα έχτισε ο Μιχαήλ Δ' (1034-41). Ο Ψελλός αναφέρει για το ίδρυμα του Μιχαήλ: «κτίριο τεραστίου μεγέθους και μεγάλης ομορφιάς» (4).

Ξενοταφεία

Ανάμεσα στα άλλα φιλανθρωπικά ιδρύματα υπήρχαν και τα ξενοταφεία, δηλαδή νεκροταφείο για πτωχούς ξένους (5). Η νομοθεσία του Ιουστινιανού παρείχε στους πτωχούς δωρεάν ταφή σε ειδικό νεκροταφείο(6). Το δέκατο αιώνα ο Λέων ΣΤ' (886-912) εξέδωσε νόμο σχετικά με τα εργαστήρια του ναού της Αγίας Σοφίας. Μεγάλο μέρος αυτών των εσόδων χρησιμοποιόταν για φιλανθρωπικούς σκοπούς

καθώς και για τα έξοδα των πτωχών και ίσως των ξένων που συνέβαινε να πεθάνουν κατά την επίσκεψή τους στην πρωτεύουσα (7).

Οίκοι τυφλών

Αν και στα νοσοκομεία υπήρχαν οφθαλμολογικές κλινικές, πρόσθετες μαρτυρίες μας πληροφορούν ότι οι Βυζαντινοί είχαν ειδικά ιδρύματα για τους τυφλούς. Στις αφηγήσεις των θαυμάτων του Αγίου Αναστασίου γίνεται αναφορά «τυφλοκομείου» στα Ιεροσόλυμα. Η εκκλησία διατήρησε τον ΜΖ΄ αποστολικό κανόνα σύμφωνα με τον οποίο οποιοσδήποτε γελοιοποιούσε τυφλό, κουφό, ή χωλό θα ετιμωρείτο με αφορισμό. Κατά τους κανονολόγους Ζωναρά, Βαλσαμώνα, και Αριστηνό, ο κανόνας αυτός δείχνει ότι οι τυφλοί και γενικά οι ανάπηροι ήταν άξιοι της κατανοήσεως και της φιλανθρωπικής συμπαραστάσεως της κοινότητας (8).

Εκτός των προαναφερθέντων ιδρυμάτων, είναι γνωστό ότι υπήρχαν κι άλλα ιδρύματα όπως οι «Παρθενώνες» και τα «Χηροτροφεία» για τα οποία οι πληροφορίες είναι λίγες ή και ανύπαρκτες. Οι παρθενώνες ήταν μάλλον ορφανοτροφεία για εγκατελλειμένα κορίτσια. Τα συναντάμε τον τέταρτον αιώνα καθώς και τον δέκατο και δέκατο πέμπτο, στην Κωνσταντινούπολη και σε μικρότερες πόλεις (9). Το χηροτροφείο είναι ίδρυμα για χήρες γυναίκες, που το συναντάμε στους πρώτους αιώνες της αυτοκρατορίας. Αν και υπήρχε ειδική νομοθεσία για την προστασία τους αυτού του είδους τα ιδρύματα ίσως να μην επέζησαν τους μετέπειτα αιώνες (10).

Σχόλια- Συμπεράσματα

Βασική καινοτομία της βυζαντινής περιόδου αποτελεί η διασφάλιση κι η αποκατάσταση του ψυχιατρικού αρρώστου. Θεσπίζεται ο θεσμός του κουράτορος, (επιτρόπου). Θεσπίζεται ο προγαμιαίος ιατρικός έλεγχος, για την προστασία των μελλονύμφων από ασθένειες όπως η μανία, η επιληψία, ο αλκοολισμός, η χρόνια νόσος κι η ανικανότης.

Χορηγείται διαζύγιο σε περιπτώσεις νόσου, και διασφαλίζεται νομοθετικά, η ασθενής σύζυγος.

Ο ασθενής για τους βυζαντινούς, πρέπει να γνωρίζει επακριβώς την κατάσταση της νόσου του.

Η κοινωνική περίθαλψη διασφαλίζεται από καλά οργανωμένα νοσηλευτικά ιδρύματα, και εξειδικευμένο ιατρικό προσωπικό, αλλά κι από την ύπαρξη της κατάλληλης νομοθεσίας. Θεσπίζεται ο θεσμός των περιοδευόντων ιατρών, κι έχουμε την εφαρμογή της τομεοποίησης. Κράτος κι εκκλησία συνεργάζονται για την περίθαλψη των πασχόντων.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Με τη παρούσα διατριβή επιχειρείται η διερεύνηση της ψυχολογίας του βάθους στο Βυζάντιο, θέμα το οποίο μελετάται παγκοσμίως για πρώτη φορά. Μελετούνται επίσης θέματα ψυχοκοινωνικής αποκατάστασης των ασθενών από την οπτική της σύγχρονης κοινωνικής ψυχιατρικής. Βασικός σκοπός της μελέτης αποτελεί η σύνδεση του θέματος με την αρχαία αλλά και την νεώτερη εποχή κι η διερεύνηση τρόπων και μεθόδων που δεν ασχολήθηκαν οι σύγχρονοι θεωρητικοί.

Το υλικό που χρησιμοποιήθηκε αποτελείται από τα κείμενα της Βυζαντινής περιόδου. Στην πρωταρχική βιβλιογραφία μελετήθηκαν τα κείμενα των Ελλήνων Πατέρων της Εκκλησίας με ιατρική παιδεία, οι οποίοι ασχολήθηκαν με τα θέματα της ψυχικής υγείας αλλά και κείμενα μεγάλων ιατρικών φυσιογνωμιών της βυζαντινής περιόδου, όπως ο Ορειβάσιος, ο Αέτιος, ο Παύλος Αιγινήτης. Στη δευτερογενή βιβλιογραφία επιλέχθηκαν κείμενα, άρθρα, μελέτες τα οποία παρουσιάζουν, αναλύουν, ή μελετούν την ιατρική ή τη ψυχολογία της βυζαντινής περιόδου βασιζόμενοι και πάλι σε πρωταρχικές πηγές.

Η ψυχολογία τη βυζαντινή περίοδο χαράζει τις δικές της κατευθύνσεις, προχωρώντας πέραν των θέσεων του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Αναλύονται τα συναισθήματα, οι γνωστικές λειτουργίες. Για τους βυζαντινούς η γνώση διαχωρίζεται από την πίστη, ενώ κυρίαρχο ρόλο κρατά η συνείδηση. Αναγνωρίζεται η σημασία της μουσικής σαν μέσο θεραπείας. Σπουδαίο ρόλο κρατούν αυτήν την περίοδο, οι Έλληνες Πατέρες της εκκλησίας, οι οποίοι στα πρώιμα χρόνια του Βυζαντίου τουλάχιστον, έπρεπε να έχουν την ιατρική ιδιότητα.

Την βυζαντινή περίοδο τα πρώιμα δείγματα της ψυχολογίας του βάθους που εισάγονται από τον Πλάτωνα, εξελίσσονται, και διαμορφώνονται συστηματικά. Αναγνωρίζεται το υποσυνείδητο, η σημασία της τραυματικής εμπειρίας. Στο βυζαντινό μοντέλο εμπεριέχεται τόσο η δομική όσο κι η τοπογραφική θεωρία του Freud. Παρατηρείται επίσης η διαδικασία της απώθησης, της παλινδρόμησης, της μετουσίωσης και της μετατροπής. Το όνειρο θεωρείται διέξοδος του ασυνείδητου. Τονίζεται η προς τα πίσω ανάλυση, για την διαπίστωση των ψυχικών τραυμάτων και την θεραπεία του ασθενούς. Η θεραπεία μπορεί βασισθεί στο μέρος του ψυχικού που ασθενεί (νους, ψυχή, καρδιά, λογισμοί, πάθη), ή να πάρει μια ολοκληρωτική εκ

βάθους θεραπεία. Το πάθος θεωρείται ως η βασική υποδήλωση της ψυχικής ασθένειας. Ησυχασμός κι απάθεια χρησιμοποιούνται θεραπευτικά.

Σώμα και ψυχή είναι στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους, ενώ θεωρείται ότι η ψυχή είναι η κυρίαρχη. Αναγνωρίζεται ότι ψυχικές ασθένειες προκαλούν σωματικές και το αντίθετο. Κυρίαρχη πεποίθηση αποτελεί η βαρύτητα των ψυχικών ασθενειών έναντι των σωματικών.

Όσον αφορά τις ψυχικές παθήσεις, εισάγονται νέες θεραπείες, νέες μέθοδοι διάγνωσης και τροποποιούνται οι υπάρχουσες. Με επιστημονικό τρόπο διακρίνεται ο ψυχικά ασθενής από το δαιμονισμένο, ενώ εφαρμόζεται η παθολογοανατομική έρευνα των ψυχικών παθήσεων. Συστηματοποιούνται τα διαγνωστικά κριτήρια, ενώ εισάγεται κι η έννοια της διαφορικής διάγνωσης.

Ο ψυχιατρικός ασθενής διασφαλίζεται νομικά. Η κοινωνική πρόνοια νομοθετείται. Η φιλανθρωπία θεσμοθετείται έμπρακτα. Θεσπίζεται ο θεσμός του επιτρόπου. Η κοινωνική περίθαλψη συνοδεύεται από καλά οργανωμένα κι εξοπλισμένα νοσηλευτικά ιδρύματα. Μεγάλη ανάπτυξη παρατηρείται στα νοσοκομεία τα οποία στελεχώνονται από επαρκή προσωπικό. Παρουσιάζεται η αρχή της τομεοποίησης και της περίθαλψης στο σπίτι του ασθενούς.

Συμπερασματικά η ψυχολογία του βάθους στο Βυζάντιο παρουσιάζει αρκετές ομοιότητες με την σύγχρονη εποχή. Το βυζαντινό μοντέλο θα μπορούσε και σήμερα να χρησιμοποιηθεί στην ψυχοθεραπεία, αλλά σίγουρα απαιτείται μελέτη πάνω σ' αυτό το θέμα. Η τομεοποίηση, έφθασε στον καλύτερο βαθμό. Η μελέτη της περιόδου αυτής έχει πολλά να προσφέρει στο πεδίο της ιατρικής και της ψυχολογίας.

Summary

"Depth Psychology and Psychosocial Rehabilitation of the Patients in Byzantium"

Nectarios Theocharakis

With this thesis we are trying to explore depth psychology in Byzantium, an issue which is studied all over the world for the first time. Also issues of psychosociological restoration of patients from the point of view of modern sociological psychiatric are studied. The main aim of this study is the combination of the above issue with the ancient but also with the new era and the exploration of the ways and the methods with which the modern theorists have not dealt with.

The material which was used consists of text of the Byzantine era. In the Primary bibliography texts of the Greek fathers of the church, with medical education, were studied. They dealt with the issues of psychical health but also with texts of great medical cast of features of the Byzantine era as Oribassius, Aetius, Paul Aeginita. In the secondary bibliography texts, articles and research were chosen which present and analyze or study medicine or psychology of the Byzantine era, based again on primary sources.

The psychology of the Byzantine era, traces its own directions beyond Aristotles and Platos' thesis. It analyses the emotional and gnostic functions. For the Byzantinists knowledge is separated from the faith whilst. Conscience has the ruling part. the importance of music as means of therapy is recognized. The Greek Fathers of the Church, who in the early years of the Byzantium at least, had to have medical virtues, have the leading role in this era.

During the Byzantine period the early specimens of depth psychology, which are introduced by Plato, are developed and mounded systematically. The subconscience is recognized that is the importance of traumatic experience. The Byzantine model consists of not only the structural but also the topographical theory of Freud. We also notice the procession of the repression, retrogression, transubstantiation and conversion. The dream is considered as the outlet of the conscience. The backwards analysis is stressed for the ascertainment of the psychical trauma and the patient's treatment. The treatment can be based on the part of the psychic which is ill, or it can be a total therapy in depth. Passion, is considered as the

main indication of psychical illness. Quietism and impassiveness are used for treatment.

The body and soul are closely connected although it is considered that the soul rules. It is recognized that psychical illness cause physical illness and vice versa. The ruling belief forms an emphasis on psychical illness compared to physical ones.

As for psychical diseases new therapies and news methods of diagnosis are introduced and the existing ones are altered. In a scientific way the psychical patient is distinguished from the possessed, while the pathological anatomical research of the psychical diseases is applied. The diagnostic criteria are regularized while the concept of differential diagnosis is introduced.

The psychical patient is secured legally. Social service is legislated. Charity is legislated. The institution of trustee is legislated. Social relief is accompanied by well organized and equiped medical institutions. A great development is observed in hospitals which are stuffed with competent personnel. The beginning of sectionalizing and the patient's nursing at home are presented.

Deductively, psychology in Byzantium presents many similarities with the modern era. The Byzantine model could be used nowdays in psychotherapy, but surely studies an the issue are necessary. Sectionalizing has reached a great extent. The study of this period has a lot to offer in the field of medicine and psychology.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Συντομογραφίες

- PG. Patrologia Graeca, εκδ. J. P. Migne, Parisiis 1857-1866
- ΕΠΕ. Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, Εκδ. Πατερικαί Εκδόσεις Γρηγόριος ο Παλαμάς.
- ΒΕΠΕΣ. Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων, εκδ. Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1955 κ.εξ.
- SC. Sources Chretiennes, Paris

1. Επιστήμη, Ιατρική και Ψυχολογία στο Βυζάντιο

1. Τατάκης Β.Ν., . Η Βυζαντινή Φιλοσοφία. Εταιρεία Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας Αθήνα, 1977, σ.
2. Τατάκης Β.Ν., ό.π. σ.35-42
3. Σπουδαστήριο Ιστορίας της Ιατρικής ιατρική Σχολή Αθηνών, Διαμαντόπουλος Θανάσης Ιατρικά Βυζαντινά Χειρόγραφα, εκδόσεις Δόμος, Αθήνα, 1995
4. Ξηροτύρης Ηλίας, Ιστορία της Ψυχολογίας Τόμος Α΄ Από την Μυθολογική Εποχή ως το 19ΟΝ Αιώνα Εκδόσεις Κένταυρος Αθήνα, 1967, σ. 171
5. Ξηροτύρης Η., ό.π. σ. 168-69
6. Τατάκης Β.Ν., Η Συμβολή της Καππαδοκίας στη Χριστιανική Σκέψη,1960, σελ.178
7. Ξυροτήρης Η., ό.π. σ.171
8. Τατάκης Β.Ν., Η Συμβολή της Καππαδοκίας...ό.π. σελ.181
9. Τσαμπή Γ., Η Παιδεία εις το Βυζάντιο. Αθήνα 1963 σ. 105
10. Τατάκης Β.Ν Θέματα χριστιανικής και Βυζαντινής Φιλοσοφίας, Βιβλιοθήκη Αποστολικής Διακονίας, Αθήνα 1952, σ. 87
11. Ξηροτύρης Η., ό.π. σ. 173
12. Gilson E., La Philoshophie du Moyen Age, Paris, 1962, σ. 65
13. Ξηροτύρης Η., ό.π. σ. 173
14. Ο.π σελ. 173
15. Chevalier J., Histoire de la Pensee Paris 1956. Τόμος ΙΙ σελ.58
16. Gilson E., ό.π., σ. 68
17. Λογοθέτου Α., Η φιλοσοφία των Πατέρων. Τόμος Α΄ Αθήνα 1930, σ. 249
18. Τατάκης Β.Ν.ό.π. σ.261
19. Gilson E., ό.π., σ. 72

20. Τατάκης Β.Ν. ό.π. σ. 254
21. Gilson E., ό.π., σ. 72
22. Κουκουλέ Φ., Οι Τρεις Ιεράρχαι ως Παιδαγωγοί Αθήνα 1959, σ. 8-12
23. Φυτράκη Ανδρ., Η Αξία της Ανθρώπινης προσωπικότητας κατά τους Ιεράρχας. Αθήνα 1958, σ. 96
24. Tatakis B.N., Histoire de la Philosophie Byzantine, Paris 1949, σ. 4-5
25. Τατάκης Β.Ν. Θέματα Χριστυιανικής...ό.π. σ.64-65
26. Γεωργούλη Κ.Δ. ΄΄αρθρο. Λεξικό ήλιος τόμ.7 σ. 693
27. Τατάκης Β.Ν., Θέματα Χριστιανικής φιλοσοφίας, ό.π. σ. 68-69
28. Κ. Λογοθέτου, ό.π. σ. 250
29. Τατάκης Β.Ν., Βυζαντινή Φιλοσοφία, ό.π. σ. 159-201
30. Τατάκης Β.Ν.Βυζαντινή Φιλοσοφία, ό.π. σ. 201
31. Ξηροτύρης Η., ό.π. σ. 195
32. Βακαλοπούλου Απ., Ιστορία του Νέου Ελληνισμού, τόμος Α΄Θεσσαλονίκη, 1961, σ. 237
33. Ξηροτύρης Η., ό.π. σ. 196
34. Λογοθέτου ό.π., σ.. 52
35. Ξηροτύρης Η., ό.π. σ. 196

Οι Έλληνες Πατέρες

1. Miller Timothy, Η Γέννησις του Νοσοκομείου στην Βυζαντινή Αυτοκρατορία, Ιατρικές εκδόσεις ΒΗΤΑ Αθήνα 1998, σ. 72
2. PG 46 : 408 De Virginita
3. Miller ό.π. σ. 73
4. Ι. Χρυσόστομος, De Perfecta Caritate, PG 56:279-80, PG 62:262
5. Βασίλειος Καισαρείας, Εξαήμερον V, PG 29:101,116
6. Βασίλειος Καισαρείας, Regulae fusius tractatae, interrogatio 55, PG 31: 1044-52
7. Ό.π. 1048 και Miller Timothy ό.π., σ. 73
8. Ό.π. σ. 73
9. Βασίλειος Καισαρείας , Regulae fusius tractatae, interrogatio, PG 31:1049
10. Miller Timothy ό.π. σ 73 και Γρηγόριος Νύσσης, De Sancta trinitate, Opera (Jaeger) 3.1:3, (PG 32:684)
11. Miller Timothy ό.π. σ 75
12. Ό.π. σ. 74-76
13. Warren Treagold, The Nature of the Biblioteca of Photius. Washington DC, Dumbarton Oaks 1980, σ. 103
14. Miller Timothy ό.π. σ 75

15. Ό.π. σ. 75-76
16. Ωριγένης, Ομιλία στο Ψαλμό XXXVII, Pg 12:1369
17. Miller Timothy ό.π. σ 76
18. Γρηγόριος Νύσσης, De oratione dominica, 4 PG 44:1161
19. Γρηγόριος Ναζιανζηνός, In laudem Basilii, κεφ. 40,63,6,80. PG 36:549,580,604
20. Miller Timothy ό.π. σ 78
21. Ιωάννης της Κλίμακος, Liber ad Pastorem, PG 88:1168-69
22. Nicholas I Patriarch of Constantinoples: Miscellaneous Writtings. Leendert G. Westerink, Waschington DC., Dumbarton Oaks 1981, σ. 46
23. Miller Timothy ό.π. σ 80
24. Miller Timothy ό.π. σ 247,
25. Μ. Βασίλειος, Επιστολές κι άλλα κείμενα, Εκδόσεις Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδας, επιστολή Στον Αμφιλόχιο και ΒΕΠΕΣ τόμος 54
26. Παύλος Αιγινήτης, The Seven Books, The Sydenham Society, London, vol. I

Η Θαυματουργική Θεραπεία των Αναργύρων

1. Miracula Artemii, θαύμα 36, σς. 57-58 και Timothy Miller Η Γέννησις του Νοσοκομείου στην Βυζαντινή Αυτοκρατορία, Ιατρικές εκδόσεις Βήτα, σς 82.
2. Ο. π. σς 83
3. Χαρη Ι. Τουλ Τα ιάματα των Αγίων Αναργύρων στο Ιστορικαί μελέται Αθήνα 1954, σ.481
4. Ο.π. σς. 490

2. Στοιχεία γενικής ψυχολογίας

Περί ψυχής

1. Πλάτωνος Φαίδων 80 Β
2. Αριστοτέλης Περί ψυχής 412^{a}, 415 β
3. Γαληνού Όροι Ιατρικοί Κ, XIX, 355
4. Δ. Τσάμη, Ιωσήφ Καλόθετου Συγγράμματα, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Θεσσαλονίκη 1980, Λόγος 3, 16-17, 34
5. Βασιλείου Ομιλίαι, Εις ΛΓ ψαλμό, PG 29 364, 373, Εις ΚΘ Ψαλμό PG 29. 317
6. Γρηγορίου Νύσσης περί Σκοπού, PG 46, 288
7. Μαξίμου Εκλογαί, Περί ψυχής, PG 91, 956
8. Όπ. 361
9. Μελετίου Ιατροσοφιστού Περί Ανθρώπου, PG. 1982, 1289, 1297, 1909 και Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, Φύση και πνεύμα, συμβολή στην ιατρικοφιλοσοφική σκέψη, 1995, σ. 128
10. Νεμεσίου Εμέσης, Περί φύσεως Ανθρώπου PG 40, 589

11. Ό.π.

12. Ό.π.

13. Τατάκης Β.Ν. Η Βυζαντινή Φιλοσοφία, Εταιρεία Σπουδών νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 1977, σελ. 86

14. Ό.π.

15. Γρηγόριος Νεοκαισαρείας, Ει Ασώματος η ψυχή, 8 2-3, Ζ, 22 ΒΕΠΕΣ, τόμος 17

16. Κύριλλος Ιεροσολύμων Περί Ψυχής ΙΗ, Κ 27-28, ΚΑ, 38, Περί σώματος ΚΓ 34-35, ΒΕΠΕΣ, τόμος 39

17. Ψελλού, Περί ψυχής PG, 122, 1040

18. Ψελλού, Διδασκαλία PG, 122, 708

19. Psellos, Chronographie,I, II. Editions Les Belles Lettres, Paris 1926-1928, II, σ. 75

20. Ψελλού, Ψυχογονία Πλάτωνος, PG, 122, 1084

21. Ψελλού, Περί ψυχής, PG 122, 1036, Ευτυχιάδης ό.π. σ. 128

22. Τατάκης Β.Ν. ό.π., σ. 165

23. Ό.π. σ. 168

24. Ό.π. σ.169

25. Ό.π. σ. 170

26. Ό.π. σ. 173, και PG, 122, 1031 BC

27. Τατάκης Β. Ν., ό.π. σ. 198

28. Ό.π. σ. 199

29. Βλεμμύδου Λογική PG 142, 716

30. PG, 1, 1281 B

31. Ιωάννου Λυδού, De Mensibus, Corpus Scriptorum Byzantinae, Bonnae, Impensis, Ed. Weberi. II, P 28 13-15

32. Δίδυμος Αλεξανδρείας Υπόμνημα εις τους Ψαλμούς, Ψαλμός Κβ 2, Στ. 1-2, 12-18, ΒΕΠΕΣ, Τόμος 46 Μέρος Δ.

33. Δίδυμος Αλεξανδρείας, Εις την γένεσιν, 278.25 ΒΕΠΕΣ, τόμος 50

34. Δίδυμος Αλεξανδρείας, Εις τον Εκκλησιαστήν 128 27-28, ΒΕΠΕΣ, τόμος 50

35. Ευσέβιος Καισαρείας, Του Δαυίδ ΛΔ΄στ. ι, 37 ΒΕΠΕΣ, τόμος 21

36. Δημητρίου Τσάμη Δαβίδ Δισύπατου Λόγος κατά Βαρλαάμ και Ακινδύνου Προς Νικόλαον Καβάσιλαν, Κέντρον Βυζαντινών Ερευνών, Θεσσαλονίκη 1976, 47, 1394-1396, 47, 1401

Συναισθήματα

1. Κλήμης Αλεξανδρείας, Παιδαγωγός, les Editions du Cerf, Paris, 1970, I, σ. 290, 101

2. Ι. Χρυσόστομος, Ομιλίαι εις την γένεσιν, Ομιλία εικοστή ενάτη, , 1. 15-19, ΕΠΕ, τόμος 3
3. Μ. Βασίλειος, Επιστολές κι άλλα κείμενα, Εκδόσεις Αποστολικής διακονίας εκκλησίας της Ελλάδος, Επιστολή στο φίλο Γρηγόριο.
4. Μ. Βασίλειος, Περί νηστείας, Λόγος Α΄, σ. 19. ΒΕΠΕΣ, τόμος 54
5. Νεμέσιος Εμέσης, Περί Φύσεως Ανθρώπου, PG, 40, 504-817, 688 περί λύπης, και σ. 689, περί φόβου
6. Ό.π.
7. Ό.π.
8. Μ. Βασίλειος, Εις την Μάρτυραν Ιουλίταν, 22. ΒΕΠΕΣ, τόμος 54
9. Μ. Βασίλειος, Λόγος Περί ευχαριστίας, 26 ΒΕΠΕΣ τόμος 54
10. Μ. Βασίλειος, Περί νηστείας Λόγος Α΄, 7 ΒΕΠΣ, τόμος 54
11. Νεμέσιος Εμέσης, ό.π. σ. 689, περί φόβου
12. Ό.π.
13. Ορειβάσιος, collectionum medicarum Reliqvuiae, , Edidit Ioannes Raeder, Verlag Adolf Hakker, Amsterdam 1964, Βιβλίο 5, 2-54
14. Νεμέσιος Εμέσης ό.π. σ. και Κλήμης Αλεξανδρείας Στρωματείς Α΄, Κεφ. XXIII 34, ΒΕΠΕΣ τόμος 4
15. Μ. Βασίλειος, Περί Νηστείας Λόγος Α΄, 7, ΒΕΠΕΣ τόμος 54
16. Νεμέσιος Εμέσης, ό.π. σ. 692, περί θυμού.
17. Ι. Χρυσόστομος, Παιδαγωγικά, Περί κενοδοξίας και όπως δει τους γονείς ανατρέφειν τα τέκνα, εκδόσεις Πάπυρος Αθήνα, σ. 73
18. Μ. Βασίλειος, Εις το Πρόσεχε σεαυτώ, σ. 107, ΒΕΠΕΣ τόμος 54
19. Πλάτωνος, Πολιτεία 436, 441. Τίμαιος 61e; 70e. 75e:
20. Ι. Χρυσόστομος, Παιδαγωγικά....ό.π. σ. 73-74
21. Ό.π. σ. 65 και Φιλοκαλία Α΄, Νείλος ο Ασκητής, Λόγος Ασκητικός 21.
22. Δίδυμος Αλεξανδρείας, Υπόμνημα εις τον Εκκλησιαστήν Β΄,στ. 62, 34-47, ΒΕΠΕΣ, τόμος 47
23. Νεμέσιος Εμέσης ό.π., σ. 692
24. Δίδυμος Αλεξανδρείας, Υπόμνημα εις τους Ψαλμούς, στ. 27, 3-16 ΒΕΠΕΣ τόμος 45
25. Νεμέσιος Εμέσης. Ό.π.
26. Ευσέβιος Καισαρείας, Τω Δαυίδ, στ. 25-26, ΒΕΠΕΣ τόμος 21
27. Δίδυμος Αλεξανδρείας, Υπόμνημα εις τους Ψαλμούς Ψαλμός Α΄, στ. 10 ΒΕΠΕΣ τόμος 46
28. Μ. Βασίλειος, Κατά Οργιζομένων, σ. 101 7, ΒΕΠΕΣ τόμος 54
29. Μ. Βασίλειος, ό.π. σ 105, 18

30. Μ. Βασίλειος ό.π. σ. 105,23
31. Γρηγόριος ο Θεολόγος, Κατά θυμού, ΚΕ΄, ΕΠΕ τόμος 61
32. Ορειβάσιος, ό.π. βιβλίο IV, 51[33],2-54[36],2

Γνωστικές Λειτουργίες

1. Φιλοκαλία, Ιωάννου Σιναίτη Κλίμαξ, Πατερικές Εκδόσεις Γρηγόριος Ο Παλαμάς, σ. 74 λόγος Α΄, Περί ενυπνίων, λζ΄.
2. Γρηγόριος ο Παλαμάς, Ορθοδόξου Θεοφάνους Διάλεξις, 2,17 ΕΠΕ, τόμος 3
3. Νεμέσιος Εμέσης, Περί φύσεως Ανθρώπου, PG, 40, 504-817, 633,-636
4. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Θεραπευτική Αγωγή, προεκτάσεις στην Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία, Δ΄έκδοση Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου, σ. 142
5. Μάξιμου του Ομολογητού, Περί Θελήσεως, προς Μαρίνον Επιστολή, Εκδόσεις Αρμός 1995, σ. 103
6. Μ. Βασίλειος, Επιστολές κι άλλα κείμενα, Εκδόσεις Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Στον Αμφιλόχιο , από του Ηρακλείδη, σ. 130, και Εις το εν αρχή ην ο λόγος. 157,28, ΒΕΠΕΣ τόμος 54
7. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Θεραπευτική Αγωγή, προεκτάσεις στην ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία, ό.π. σ. 149-150. Άγ. Μάξιμος
8. Φιλοκαλία Β΄, Μάξιμος ο Ομολογητής, σ. 48, ο΄.
9. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Θεραπευτική Αγωγή, προεκτάσεις στην ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία. ό.π. σ. 152
10. Φιλοκαλία Α΄, Διάδοχος Επισκοπος Φωτικής, Λόγος Ασκητικός, ι΄.
11. Φιλοκαλία, Α΄, Μ. Αθανάσιος Λόγος διακριτικός και εις τας εντολάς του Θεού,
12. Νεμέσιος Εμέσης,, ό.π. σ. 633
13. Φιλοκαλία Β΄, Μάξιμος ο Ομολογητής, ό.π.
14. Νεμέσιος Εμέσης, ό.π. σ. 661
15. Ό.π., σ. 661-665
16. Ευσέβιος Καισαρείας, ερμηνεία εις τον Ψαλμόν ς΄, στ. η΄, 34-35, ΒΕΠΕΣ τόμος 21
17. Φιλοκαλία, Αββάς Ησαίας, Περί Αρετών, 5, 13.
18. Κλήμης Αλεξανδρείας΄, Στρωματείς Α΄, κεφ. XXIII 34, ΒΕΠΕΣ τόμος 8
19. Γρηγόριος ο Θεολόγος Λόγος ς΄ Ειρηνικός επί τη ενώσει των μοναζόντων μετά την σιωπήν επί παρουσίας του Πατρός Αυτού, 725Δ. ΒΕΠΕΣ, τόμος 59
20. Φιλοκαλία, Νικόλαος Καβάσιλας, Εις την Θείαν Λειτουργίαν 22,3

Γνώση

1. Ισαάκ Σύρου Ασκητικά Εκδ. Ρηγόπουλου 1977 σ. 251
2. Ό.π.
3. Ό.π. σ. 252
4. Ο.π. σ. 254
5. Ό.π. σ. 255
6. ο.π.
7. ό.π. σ. 263
8. ό.π. σ. 256
9. ό.π.
10. ο.π. σ. 257
11. Ι. Χρυσόστομου Ομιλία ΜΖ 26-33 έργα 33
12. Ισαάκ Σύρου Ασκητικά, ό.π. σ. 259
13. Ο.π.
14. Τατάκης Ν.Ν. Η Βυζαντινή φιλοσοφία. Εταιρεία νεοελληνικού πολιτισμού και Γενικής παιδείας, Αθήνα 1977, σ. 88
15. PG 91, 669 C
16. Τατάκης, ό.π. σ. 88
17. PG 90, 297 D- 928A
18. Ό.π. 1393 A
19. Μ. Ομολογητού Προς Μαρίνον Επιστολή, Περί δόξης
20. Νικόλαος Καβάσιλας Λόγος Β 53 Φιλοκαλία

Βούληση

1. Μ. Βασιλείου Αίτιος, PG 31, 332
2. Γρηγόριος Νύσσης, Εις Προσευχήν PG 44, 1165
3. Νεμεσίου Εμέσης Περί φύσεως Ανθρώπου, PG 40,761,766
4. Επιφάνιος, Κατά αιρέσεων, PG 41, 1105, 181, 188
5. Γρηγορίου Νύσσης Λόγος Αντιρρητικός PG 45, 1217
6. Γρηγορίου Νύσσης Κατά Ευνομίου, PG, 45,545
7. Βασιλείου περί Ανθρώπου PG30,32,39
8. Επιφάνιος, Κατά αιρέσεων, PG 41, 1105, 181
9. Ψελλός, Περί Ψυχής PG 122, 1036
10. Ψελλός, Διδασκαλία, PG 122, 716
11. Psellos Chronographie II, σ. 132, 134
12. Βλεμμύδου λογική, PG 142, 712

13. Μ. Ομολογητή, Περί Θελήσεως, Προς Μαρίνον Επιστολή- Ζήτησις μετά Πύρρου, Εκδόσεις Αρμός 1995, προς Μαρίνον Επιστολή Περί φυσικού θελήματος, ήγουν Θελήσεως
14. Αριστοτέλης Ηθικά Νικομάχεια Γ5
15. Μ. Ομολογητή ό.π.
16. Ό.π.
17. Νεμεσίου Εμέσης Περί φύσεως Ανθρώπου, PG 40,κεφ. 34
18. Αριστοτέλης ηθικά Νικομάχεια Γ5
19. Μάξιμος Ομολογητής Τετρακόσια κεφάλαια περί αγάπης, Τρίτη εκατοντάς, κεφ. Κγ΄ PG 90, 1045 B
20. Μάξιμος ο Ομολογητής Κεφάλαια διάφορα θεολογικά και οικονομικά, 400 κεφ. Πς΄, PG 90, 1341 C

Συνείδηση

1. Ι. Χρυσόστομου Εις την Γένεσιν ομιλία, ΚΒ, PG 53, 192, 193
2. Ό.π. 135. 17,1
3. Ι. Χρυσόστομος, Εις Ματθαίον, Ομιλία 23,5, PG 57, 314
4. Ι Χρυσόστομος Εις την Α΄Κορ. Ομιλίι 22,4 PG 61, 186 και Εις Ρωμ. Ομιλία 5,5. PG 60, 429
5. Βασιλείου, Αίτιος, PG 31, 341
6. Βασιλείου,Ομιλίαι εις ΞΑ Ψαλμ. PG 29,480
7. Γρηγοριος Νύσσης Εις Πεοσευχήν Ε, PG 44, 1180
8. Πρόκλου Λόγος PG 65,701
9. Aetii Libri, Λόγος IV, σ. 371 και Ευτυχιάδης Αρ., Φύση και Πνεύμα, Συμβολή στην ιατρικο-φιλοσοφική σκέψη, Αθήνα 1995, σ. 155
10. Pseelos, Chronographie,I,II ed. Les belles Lettres, Paris 1926-1928, I, σ. 60, 140
11. Ό.π. σ. 139 και Ευτυχιάδης
12. Ό.π. σ. 64 και Ευτυχιάδης ό.π.
13. Ό.π.91 και Ευτυχιάδης ό.π.
14. Μελετίου Ιατροσοφιστού Περί Ανθρώπου, PG 64, 1105
15. Φιλοκαλία, Αββάς Δωρόθεος Περί συνειδήσεως 1
16. Μακάριος ο Αιγύπτιος Ομιλίαι Πνευματικαί, Ομιλία ΙΕ΄, ΛΔ΄13-14, ΒΕΠΕΣ Τόμος 41

Το σεξουαλικό ένστικτο κατά τον Νεμέσιο Εμέσης

1. Νεμέσιος Εμέσης PG 40, 700-704

Μουσικοθεραπεία

2. Γρηγόριος ο Θεολόγος, Γρηγορίου Θεολόγου βίος συγγραφείς υπό Γρηγορίου Πρεσβυτέρου 256,38 ΒΕΠΕΣ, τόμος 58
3. Ορειβάσιος, Collectionum Medicarum Reliqviae, Edidit Ioannes Raeder, Verlag Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1964, τόμος III, σ. 238
4. Aetii Libri, Λόγος IV, 6, 394 στο Ευτυχιάδης Φύση και Πνεύμα, συμβολή στην ιατρικο-φιλοσοφική σκέψη. Αθήνα .1995, σ. 220
5. Μελετίου Ιατροσοφιστή Περί Ανθρώπου, PG 64, 1276
6. Ψελλού Ψυχογονία Πλάτωνος, PG 122, 1080

3. Ψυχολογία του Βάθους

1. Hermann Diels, Die Gragmente der Vorsokratiker, Herausgegeben von Walther Kranz, Band I-III, Weidmann 1972, band,I, σ. 161, Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, Φύση και πνεύμα, συμβολή στην ιατρικοφιλοσοφική σκέψη, Αθήνα 1995, σελ. 131
2. Πλάτωνος Τίμαιος 44, 9
3. Ωριγένους, Των εις το κατά Ευαγγέλλιον εξηγητικών, 21^, 164 160C
4. Κλήμης Αλεξανδρείας Παιδαγωγός, Les Editions du Cerf, Paris 1970, II, 5,3
5. Κλήμης Αλεξανδρείας Παιδαγωγός ό.π., I, 100,1
6. Άννα Κομνηνή Αλεξιάδα, εκδόσεις Πάπυρος, XIV
7. Φιλοκαλία τόμος Α, Κασσιανού του Ρωμαίου, Προς Λεόντιον ηγούμενον, σελ. 84
8. Λόγος Ασκητικός, ό.π. σελ. 218
9. Δίδυμος Αλεξανδρείας,Εις τον Εκκλησιαστήν, 116.13 ΒΕΠΕΣ, τόμος. 50
10. Δίδυμος Αλεξανδρείας, Μέρος Δ΄, Υπόμνημα εις τους Ψαλμούς, Ψαλμός ΛΖ΄, ΣΤ 4, 9-12, ΒΕΠΕΣ, τόμος 46
11. Δίδυμος Αλεξανδρείας Υπόμνημα εις τους Ψαλμούς, Ψαλμός ΛΖ΄Στ. 11 172, 19-21, ΒΕΠΕΣ, τόμος 46
12. Δίδυμος Αλεξανδρείας, Υπόμνημα εις τους Ψαλμούς, Ψαλμός ΙΖ΄στ, κθ΄,5-7, ΒΕΠΕΣ τόμος 45
13. Δίδυμος Αλεξανδρείας , Υπόμνημα εις τους Ψαλμούς, Ψαλμός Ν, ΣΤ΄ια΄ 34-35 ΒΕΠΕΣ τόμος 45
14. Δίδυμος Αλεξανδρείας, Υπόμνημα εις τον Ιώβ, Κεφάλαιο Γ' Στγ΄', ΒΕΠΕΣ< τόμος 47
15. Basile Caesare, Sur l' Origine d' homme, Sources Chretiennes, Les Editions du Cerf, Paris1970, I 257b

16. Μ. Βασίλειος Ομιλία Β 138, 1.4-5, Ομιλία θ' εις την Εξαήμερον, ΒΕΠΕΣ τόμος 51
17. Μ.Βασιλείου, Ομιλίαι εις Ζ Ψαλμούς, PG 29, 249
18. Μ.Βασιλείου, Ομιλίαι εις ΜΔ' Ψαλμούς, PG 29, 388
19. Μ.Βασιλείου, Ομιλίαι εις Ζ' Ψαλμούς, PG 29, 249, και ΚΘ'Ψαλμό PG 29, 309
20. Μ. Βασίλειος, εις το Πρόσεχε σεαυτώ, 209, ΒΕΠΕΣ τόμος 54
21. Μ. Βασίλειος ,Ομιλίαι, ΟμιλίαΠροτρεπτική εις το Άγιο Βάπτισμα 4.ΒΕΠΕΣ τόμος 54
22. Μάξιμου Εκλογαί, Περί Ιατρών PG 91.948
23. Καισαρίου Ιατροί διάλογοι, PG, 38,872, Ευτυχιάδης ό.π. σ. 33
24. Ιωάννου Δαμασκηνού, Άνθρωπος, PG 91,948
25. Ευσεβίου Καισαρείας, Εκκλησιαστική Ιστορία, Ι'4, 21-30 18, ΒΕΠΕΣ τόμος 20
26. Γρηγορίου Νύσσης, Περί Σκοπού, PG 91, 948, Ευτυχιάδης ό.π.σ. 133
27. Μαξίμου Επιστολαί, PG 91, 600, 601
28. Μαξίμου, Απορίαι, PG 91, 1212
29. Μαξίμου Εκλογαί, PG 91, 872, 737
30. Μαξίμου Εκλογαί, PG 91, 988
31. Μαξίμου, Απορίαι, PG 91, 1212
32. Aetii Amideni, Libri medicinales I-IV, edition A. Olivieri, Lipsiae 1935, Λόγος ΙΙ, σ. 264 στο , Ευτυχιάδης ό.π. σ. 133
33. Ψελλός, Περί Ψυχής, PG, 122, 1041
34. Ευτυχιάδης σ. 134
35. Psellos Chronographie editions Les Belles Lettres, I, II, Paris 1926-1928, τόμος I, σ 21, 71, Ευτυχιάδης ό.π., σ. 134-135
36. Ευσέβιος Καισαρείας, Μέρος Γ', Ερμηνεία εις το Ψαλμό Ζ στιχ η'34-35 ΒΕΠΕΣ, τόμος 21
37. Ευσέβιος Καισαρείας, Μέρος Γ', Ερμηνεία εις το Ψαλμό Ζ στιχ στ, ιε'33-37
38. Ευσέβιος Καισαρείας, Μέρος Γ', Ερμηνεία εις το Ψαλμό Ζ στιχ ε-ιβ'32-34, ΒΕΠΕΣ, τόμος 21
39. Ευσέβιος Καισαρείας , Μέρος Γ', Ερμηνεία εις το Ψαλμό Ζ στιχ θ-ι 39-40, ΒΕΠΕΣ τόμος 21
40. Ιωάννης Χρυσόστομος, Υπόμνημα εις το κατά Ιωάννην, ομιλία Α', 2, 11-12, ΕΠΕ, τόμος 12
41. Παχώμιος, Βίος Τέταρτος Παχωμίου 3. 30-32, ΒΕΠΕΣ τόμος 41
42. Παχώμιος, Βίος Τέταρτος Παχωμίου 4, ΒΕΠΕΣ τόμος 41
43. Παχώμιος, Βίος Τέταρτος Παχωμίου 4. 9-12, ΒΕΠΕΣ τόμος 41

44. Μακάριος ο Αιγύπτιος, Ομιλίαι Πνευματικαί, Ομιλία Δ Α΄25-26, ΒΕΠΕΣ τόμος 41
45. Γρηγόριος ο Θεολόγος, Προς Αρειανούς και εις Εαυτόν Λόγος ΛΓ΄[220] 24, Επιστολαί- Νικοβούλω 24, Κζ 5 , ΒΕΠΕΣ, τόμος 60,
46. Γρηγόριος ο Θεολόγος, ΛΓ΄ Γνωμολογία Τετράστιχος 932, 22-23, ΒΕΠΕΣ τόμος 61

Τι είναι Ψυχή

1. Χρήστου Γιανναρά, Αλφαβητάρι της πίστης, εκδ. Δόμος, σ. 87
2. Ζακόπουλου Αθηναγόρα Πλάτων και Παύλος Περί του Ανθρώπου. Θεολογική, φιλοσοφική και ψυχολογική έρευνα, Αθήνα 2000, σ. 39. Φαίδων 80Β 1-3, Φαίδρος 245C 6-9, 245C 7-10
3. Γρηγόριος Παλαμάς σ. 198 ΕΠΕ. Τόμος 2,
4. Ιωάννου Δαμασκηνού, Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου Πίστεως, εκδ. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1976, σ. 172
5. PG 46, 29
6. PG 89, 724
7. Ιωάννης Δαμασκηνός ό.π. σ. 150
8. Ι. Σιναίτης Κλίμαξ, εκδ. Γρηγόριος ο Παλαμάς, Λόγος κστ΄, σ. 132
9. Φιλοκαλία Δ΄, Γρηγόριος ο Παλαμάς, σ. 143-144, λ΄, λα΄, λβ΄, λγ΄
10. Ορειβάσιος, Collectionum Medicarum Reliquiae, Edidit Ioannes Raeder, Verlag Adolf Hakkert, Amsterdam 1964, Vol. IV, σ. 160
11. Φιλοκαλία Β΄, σ. 32, λβ΄
12. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία, στ΄έκδοση 1998, σ. 100
13. Φιλοκαλία Γ΄, Νικήτα Στηθάτου σ. 328, θ΄
14. Φιλοκαλία Δ΄, σ. 39, ξγ΄
15. Ό.π. σ. 43, πβ΄
16. Όπ. σ. 42 Πα΄
17. Αθανάσιος Αλεξανδρείας Sur L' Incarnation du Verbe, Sources Chretiennes N. 199, Les editions du Cerf, Paris 1973, R, 25, 15 15-18
18. Ζακόπουλου Αθηναγόρα, ό.π. σ. 39, Φαίδων 66A , 66C 1-2, 66D 5-7, 66 C 2-8, Τίμαιος 86 B-87B, Πολιτεία 611C 1-2, 611D
19. Ι. Σιναίτης, Κλίμαξ, ό.π. σ. 136
20. Άγ. Γρηγόριος ο Θεολόγος PG 10, 114 1
21. Άγιου Μάξιμου του Ομολογητή, Φιλοσοφικά και θεολογικά ερωτήματα τόμος Α΄, σ. 222
22. Μακάριος ο Αιγύπτιος Ομιλία 2 Η, 5-9, ΒΕΠΕΣ. τόμος 41

23. Γρηγόριος ο Παλαμάς σ, 124-126 ΕΠΕ, τόμος 2
24. Ό.π.
25. Ό.π.
26. Ορειβάσιος, ό.π., σ. 160
27. PG. 40, 597, 600
28. Φιλοκαλία Δ΄, Γρηγόριος ο Σιναίτης, σ. 42 Πα΄
29. Γρηγόριος ο Παλαμάς σ. 682-684 ΕΠΕ, τόμος 2
30. PG.46, 29
31. Ό.π. 45, 217
32. PG.2, 1940B, 1340 B, 1280B
33. PG. 2, 1940 B
34. PG 2, 1281 A
35. PG 2, 1248
36. PG, 1, 1281 A
37. PG 1, 1285 AB
38. Λεόντιος Βυζάντιος, Περί σώματος, Κατά Αφθαρδοκητών, εκδόσεις Αρμός Αθήνα 1995, Περί Σώματος 1285 A
39. Ό.π. 1284 Δ
40. Ό.π. σ. 45
41. Ό.π. σ. 30-31
42. Μ. Βασίλειος Επιστολές κι άλλα κείμενα,εκδόσεις Αποστολικής Διακονίας Εκκλησίας της Ελλάδος, Στον ΗΔ΄ Ψαλμό.
43. Ό.π. Εις τον ΜΔ΄Ψαλμό
44. Ό.π. Στους Σωζοπολίτες
45. Ορειβάσιος Εξι
46. Φιλοκαλία Β΄. σ. 215, πθ΄
47. Φιλοκαλία Β΄, σ. 32 λε΄
48. Ό.π. σ. 5, ιδ΄
49. Άννα Κομνηνή, Αλεξιάς XII, 3
50. PG 61, 439
51. Jean Chrysostome La Virginite, Les Editions du Cerf, Paris 1966 6. 78-79
52. Αββάς Αμμωνάς, Περί της χαράς της ψυχής, 42, ΒΕΠΕΣ τόμος 40
53. Nicetas Stethatos, Opuscules et Lettres,Sources Chretiennes, Les Editions du Cerf, Paris, Επιστολή IV 5
54. Φιλοκαλία Συμεών ο Νέος Θεολόγος, Κεφάλαια Πρακτικά και Θεολογικά Εκατον, 74. 10

55. Φιλοκαλία, Αββάς Δωρόθεος, Περί του Σπουδάζειν ταχέως- εκκόπτειν τα πάθη προ του εν έξει κακή γενέσθαι την ψυχήν, 20
56. Κλήμης Αλεξανδρείας, Στρωματείς Α΄, κεφ. VI 40, ΒΕΠΕΣ, τόμος 8
57. Φιλοκαλία Α΄, Μ. Αντώνιος Παραινέσεις περί ήθους ανθρώπων και χρηστής πολιτείας, ριθ΄΄
58. Ό.π. Β΄, όσιος Θαλάσσιος σ. 211, β΄
59. Ό.π. Άγιος Μάξιμος σ. 6 λδ΄
60. Φιλοκαλία, Α΄, Ησύχιος ο Πρεσβύτερος, σ. 169, ρηθ΄
61. Ό.π. Α΄, σ, 49, π΄

Το Τριμερές της Ψυχής

1. Γαληνού Πλάτωνος Δόγματα Θ, Κ, V, 655
2. Κλήμη Αλεξανδρείας Ο Παιδαγωγός, I-IH, Les Editions du Cerf, Paris 1970, III, 2
3. Νικήτας Στηθάτος Φιλοκαλία Γ΄σ. 328 θ΄
4. Φιλικαλία Νικόλαος Καβάσιλας Λόγος Β' 40
5. Nicetas Stethatos, Opuscules et Lettres, Περί Ψυχής λόγος 21, 26.36
6. Φιλοκαλία, Συμεών ο Νέος Θεολόγος, Κεφάλαια Πρακτικά και Θεολογικά Εκατό, 29, 18-19, Ιωάννη Λυδού De Mensibus, Corpus Scriptorum Byzantinae, Bonnae Impensis, Ed. Weberi 1838, B, Περί Ημέρας, II, σ. . 19,14
7. Ιωάννη Λυδού De Mensibus, ὁ.π. I, P2. 8, 10-24
8. Ιωάννου Δαμασκηνού Περί εμψύχου, PG 95, 232
9. Ιωάννου Δαμασκηνού, Άνθρωπος PG 95 244
10. Φιλοκαλία Δ΄σ. 145, λστ΄
11. Ό.π. σ. 133 γ΄
12. Ό.π. σ. 100
13. Αββά Δωρόθεου, εις Φιλοκαλία των νηπτικών και ασκητικών Εκδ. γρηγόριος ο Παλαμάς, Θεσσαλονίκη 1981 τόμος 12^{ος}, σ. 592
14. Ό.π. σ. 594
15. Φιλοκαλία Β΄σ. 213, νβ
16. Ό.π. σ. 32 λε΄
17. Ιερομονάχου Αρτ. Ραντοσάβλιεβιτς: Το Μυστήριον της Σωτηρίας κατά τον άγ. Μάξιμο τον Ομολογητή, Αθήνα 1975, σ. 130 σημείωση
18. Φιλοκαλία Β΄σ. 28 γ΄
19. Ο.π. σ. 28, δ΄
20. PG 88, 1728 Α΄ και Ιερομονάχου Αρτ. Ραντοσάβλιεβιτς: ό.π. σ. 125

21. Δίδυμος Αλεξανδρείας , Υπόμνημα εις τους Ψαλμούς,. Ψαλμός ΙΖ, Στ. 4 9-12, ΒΕΠΕΣ τόμος 46
22. ό.π. ψαλμός κβ΄στ. 1-2, 27-38
23. Δίδυμος Αλεξανδρείας , Εκ των Διδύμου Εις Παροιμίας Σολομώντος Εξηγήσεων, κεφάλαιο Γ, στ.ιη΄38-40, ΒΕΠΕΣ τόμος 47
24. Nicetas Stethatos, Opuscules et Lettres,Sources Chretiens, Les Editions du Cerf, Paris, Θεωρία εις τον Παράδεισον 32
25. Νεμέσιος Εμέσης PG, τ. 40 κεφ. Ιε΄σ. 504-817
26. Κλήμη Αλεξανδρείας ο Παιδαγωγός, ό.π. I, 102,1
27. Γρηγόριος ο Θεολόγος, Τομή Α΄, Περί εαυτού, Θρήνος περί των της αυτού ψυχής παθών, Έπη ιστορικά περί Εαυτού, 1356-1357, ΒΕΠΕΣ τόμος 62
28. Μ. Βασίλειος Επιστολές και άλλα κείμενα.Εκδόσεις Αποστολικής διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Επιστολή προς το φίλο Γρηγόριο
29. Φιλοκαλία, Αββάς Δωρόθεος, Ερμηνεία ρητών 5.
30. Νεμέσιος Εμέσης PG τ. 40 σ. 504-817 κεφ. ΙΣ΄
31. Δίδυμος Αλεξανδρείας , υπόμνημα εις τον Ιώβ, Κεφ. Γ΄238-240, ΒΕΠΕΣ, τόμος 47
32. Δίδυμος Αλεξανδρείας, Αποσπάσματα έτερα εις Ψαλμούς, εις τον 14ΟΝ στίχον του ΟΘ΄ψαλμού, 621 22-35, ΒΕΠΕΣ, τόμος 45
33. Δίδυμος Αλεξανδρείας, Ερμηνευτικά αποσπάσματα εκ της Παλαιάς Διαθήκης,,Α΄, Ερμηνευτικά αποσπάσματα εις το Άσμα Ασμάτων, 6, ΒΕΠΕΣ, τόμος 49
34. PG : 90. 361 AB
35. Μεθόδιος, Συμπόσιον ή Περί Αγνείας, (κατά την έκδοση G. N. Bonwetsch, Methodius, Leipsig, 1917) Λόγος Η΄, Θέκλα, XVI, 4-5.
36. Θεόδωρος Μετοχίτης, Ηθικός ή Περί παιδείας, Εκδόσεις Κανάκη , 1995, σ. 159
37. Ότ.
38. Ιωάννου Λυδού De Mensibus, ό.π., III P 46 24
39. Φιλοκαλία Διάδοχος Επίσκοπος Φωτικής, Λόγος Ασκητικός I
40. Μακάριος ο Αιγύπτιος , Ομιλίαι Πνευματικαί Ομιλία Α΄ε΄25-26, ΒΕΠΕΣ τόμος 41
41. I Χρυσόστομος, Ομιλία εις την Γένεσιν Ομιλία ΜΕ΄ 2. 29-34, ΕΠΕ, τόμος 4
42. Ό.π. 4. 32-34
43. Φιλοκαλία, Συμεών ο Νέος ο Θεολόγος Κεφάλαια Πρακτικά και Θεολογικά Εκατό 13. 19-20
44. Φιλοκαλία, Αββάς Δωρόθεος, Περί του μετά σκοπού και νήψεως οδεύειν, 10
45. Nicetas Stethatos, Opuscules et Lettres, ό.π.Επιστολή Iv. 6

46. Μ. Βασίλειος, Κατά οργιζομένων 5. 23-25, ΒΕΠΕΣ, τόμος 54
47. Συμεών ο Νέος Θεολόγος, ό.π. 63
48. Μ. Αντώνιος , Παραινέσεις περί ήθους ανθρώπων και χρηστής πολιτείας, ημη΄, Φιλοκαλία τόμος Ι
49. Ιουστίνος , Λόγος Προς Έλληνας 5 29-35, ΒΕΠΕΣ τόμος 4 μέρος β΄.
50. Νεμέσιος Εμέσης ό.π.Κεφάλαιο ΙΖ
51. Ό.π.
52. Nicetas Stethatos, Opuscules et Lettres,ό.π. Περί Ψυχής Λόγος 31
53. Nicetas Stethatos, Opuscules et Lettres,ό.π. Θεωρία εις τον Παράδεισο 25
54. Κλήμης Αλεξανδρείας Παιδαγωγός ό.π., Ι, 101, 1
55. Νεμέσιος Εμέσης ό.π. ΙΗ΄
56. Nicetas Stethatos, Opuscules et Lettres, ό.π., Θεωρία εις τον Παράδεισο 23,7
57. Νεμέσιος Εμέσης ό.π. Κεφάλαιο ΙΗ΄
58. Ό.π.
59. Ό.π.
60. Μάξιμου του Ομολογητού, Φιλοσοφικά και θεολογικά ερωτήματα Αθήνα 1990, σελ. 244, ΙΔ σημείωση
61. Φιλοκαλία, Συμεών ο Νέος Θεολόγος Κεφάλαια πρακτικά και θεολογικά εκατό, 43 15-19,
62. Κλήμης Αλεξανδρείας Παιδαγωγός, ό.π., ΙΙ, 17,3
63. Θεόδωρος Μετοχίτης ό.π.. σελ. 157
64. Ό.π. 145-148
65. Όπ σ. 151
66. Μεθοδίου, Περί αναστάσεως, XVIII 18-19, ΒΕΠΕΣ, τόμος 18
67. Φιλοκαλία Μ. Αντώνιος, Παραινέσεις περί ήθους ανθρώπων και χρηστής πολιτείας, εν κεφαλαίοις ΡΟ΄, ηε΄
68. Ι Χρυσοστόμου Προς Κολοσσαείς, Ομιλία Α΄4 21-22 ΕΠΕ, τόμος 22
69. Ι Χρυσοστόμου, Υπόμνημα Εις την Α΄Κορινθίους, Ομιλία ΙΑ΄4 24-28 ΕΠΕ, τόμος 18
70. Φιλοκαλία Νικόλαος Καβάσιλας Λόγος Ζ, 8
71. Κλήμης Αλεξανδρείας, Παιδαγωγός, ό.π. Ι 101,1
72. Γρηγόριος ο Θεολόγος, Επιτάφιος εις τον Καισάριον ΙΘ΄42, ΒΕΠΕΣ τόμος 59
73. Corpus Scriptorum Byzantinae, Γεώργιος Παχυμέρης, Ι, ΙΙ, Bohn 1838, Γεωργίου Παχυμέρη Μιχαήλ Παλαιολόγος, Βιβλίο IV P 223 B12
74. Ιωάννης Χρυσόστομος La virginite, Les Editions du Cerf, Paris, 1966, σ. 178 6-7, 35-37
75. Φιλοκαλία, Αββά Ζωσιμά Κεφάλαια Ωφέλιμα, 2,1

76. Μ. Βασίλειος, Λόγος ΚΔ΄, Περί τιμής γονέων και γήρως και νεότητος 3,9 ΒΕΠΕΣ τόμος 57

77. Μ. Βασίλειος , Περί Συνεισάκτων 40 και εις το πρόσεχε σε εαυτώ, ΒΕΠΕΣ, τόμος. 54

78. Φιλοκαλία, Νικόλαος Καβάσιλας, Περί της εν Χριστώ Ζωής, Λόγος Στ

79. Όπ. Λόγος Στ΄53

80. Κλήμης Αλεξανδρείας Παιδαγωγός,ό.π. I 101,1

81. Ι. Χρυσόστομος, Ομιλία έβδομη, 16, ΕΠΕ, τόμος 32

82. I Χρυσοστόμου, Ομιλία εις την Γένεσιν, 1. 15-17 ΕΠΕ, τόμος 3

83. Νεμέσιος Εμέσης ό.π. κεφάλαιο I

84. Φιλοκαλία, Κασσιανός ο Ρωμαίος, Περί Λύπης 29-32

85. οπ. 2-3

86. Νεμέσιος Εμέσης ό.π.

87. Κλήμης Αλεξανδρείας Στρωματέων Τρίτος, XIII 11 ΒΕΠΕΣ, τόμος 8

88. Νεμέσιος Εμέσης ό.π. κεφάλαιο Κα΄

89. Μ Βασίλειος Κατά οργιζομένων 5. 27-28 ΒΕΠΕΣ, τόμος 54

90. Νεμέσιος Εμέσης ό.π.κεφάλαιο Κβ΄

91. Ό.π. Κεφ. ΚΓ΄

92. Όπ. Κεφ. ΚΔ΄

93. Ό.π. Κεφ. ΚΕ΄

94. Φιλοκαλία Συμεών ο Νέος Θεολόγος κεφάλαια πρακτικά και θεολογικά Ρ. στ. 63

95. Μ. Αθανασίου, Κατά Απολλινάριου Λόγος δεύτερος, 1156 37-39 ΒΕΠΕΣ τόμος 37

96. Φιλοκαλία, Αββάς Δωρόθεος Ερμηνεία Ρητών, 5.

97. Μάξιμος Ομολογητής Φιλοσοφικά και θεολογικά ερωτήματα

98. Γρηγόριος Παλαμάς Αγιορείτικος τόμος, Υπέρ των ιερών Ησυχαζόντων, 3. 8-13, ΕΠΕ τόμος 3

99. Μ. Βασίλειος, Περί Ευχαριστίας , 4, ΒΕΠΕΣ, τόμος. 54

100. PG. 91, 361 AB

101. Νεμέσιος Εμέσης ό,π. περί φόβου κεφ. Α΄

102. Ό.π. σ. 222, 508

103. Ό.π.

104. Γρηγόριος ο Θεολόγος, Περί της εν Διαλέξεσιν Ευταξίας (ΛΒ΄), Κ2 [205] 12-16 ΒΕΠΕΣ, τόμος 60

105. Ιωάννου Λυδού, ό.π. De Mensibus, II P 27 19-21

106. Δίδυμος Αλεξανδρείας Υπόμνημα εις τους Ψαλμούς, Ψαλμός ΙΖ΄στ. κθ΄. ΒΕΠΕΣ τόμος 45

107. Δίδυμος Αλεξανδρείας , Υπόμνημα εις τους Ψαλμούς, 2, στ. 1-2 ψαλμός ΚΒ. 68, 8-13 ΒΕΠΕΣ, τόμος. 46

108. Δίδυμος Αλεξανδρείας, Εις τον Ζαχαρίαν, Ζαχ, 1, 11, 28-30 ΒΕΠΕΣ, τόμος 48

109. Δίδυμος Αλεξανδρείας, Αποσπάσματα εις τον Ιώβ, κεφάλαιο Β 1129 ΒΕΠΕΣ, τόμος 47

110. Δίδυμος Αλεξανδρείας, Εις τον Εκκλησιαστήν, 146 31-31 ΒΕΠΕΣ τόμος 50

111. Ευσέβιος Καισαρείας Τω Δαυίδ Κς΄ στιχ. Ια, ιβ. ΒΕΠΕΣ, τόμος 21

112. Ό.π. στιχ ι, 29-33

113. Ό.π. στ. ι 41-45

114. Φιλοκαλία Α, Μ. κς΄

115. Μακάριος Ομιλίαι Πνευματικαί, Ομιλία Α, ε΄25-26 Τ. 41

116. Μ. Βασίλειος, Εις το Πρόσεχε σε εαυτώ, 7 29, ΒΕΠΕΣ τόμος. 54

117. Μ. Βασίλειος ό.π. 7 33-35

118. Ό.π. 7. 15

119. Μεθοδίου, Συμπόσιον, Λόγος Ε΄ Θάλλουσα ΙΙ 8-12, 13-19 ΒΕΠΕΣ, τόμος 18

120. Basile de Cesaree, Sur L' origine de l' homme, sources Chretiennes, Les Editions du Cerf, Paris 1970, 28c, 28-31

121. Μ. Βασίλειος, επιστολές κι άλλα κείμενα ό.π., Επιστολή προς τον Νεκτάριο Παρηγορητική

122. Αββάς Αμμωνάς, περί της χαράς της ψυχής 20, ΒΕΠΕΣ τόμος 40

123. Κλήμης Αλεξανδρείας Παιδαγωγός, ό.π. 1, 82,1 83,2

124. Άννα Κομνηνή, Αλεξιάς, ό.π. ΙΧ-ΧΙ

125. Φιλοκαλία, αββάς Δωρόθεος Ερμηνεία ρητών, 5

126. Ορειβάσιος, Colectionum Medicarum Reliquiae, Edidit, Ioannes Raeder, Verlag M. Hakkert, Amsterdam 1964 Vol : IV, περί ηγεμονικών ενεργειών σ. 155

Νους

1. Φιλοκαλία Α΄, Μ. Αντώνιος κη΄

2. Ό.π., κγ΄

3. Γρηγόριος ο Θεολόγος, Κατά Απολλινάριου Περί Ενανθρωπήσεως 465

4. ΕΠΕ, Γρηγόριος ο Παλαμάς, τόμος 2 σ. 124

5. Ι. Δαμασκηνού, Έκδοσις Ακριβής της Ορθοδόξου Πίστεως, εκδ. Πουρνάρα 1976, σ. 152

6. Φιλοκαλία Α΄σ. 115, κ΄

7. Φιλοκαλία, Αββάς Ησαίας, Περί αρετών 1

8. Φιλοκαλία Β΄, σ. 45 με΄
9. Φιλοκαλία Β΄, Άγ. Μάξιμος σ. 40 κστ΄
10. Δίδυμος Αλεξανδρείας Τ. 50 Εις την Γένεσιν σ. 278, 31-38
11. Φιλοκαλία Β΄, Άγ. Μάξιμος σ. 39, και΄
12. Φιλοκαλία Γ΄, Νικήτα Στηθάτου, σ. 330, ιζ΄
13. Φιλοκαλία Συμεών ο Νέος Θεολόγος, Κεφάλαια Θεολογικά και Πρακτικά , 34, 10-12
14. PG. 44, 177 S, C
15. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία, έκδοση στ΄, 1998, σ. 122
16. Γρηγόριος ο Παλαμάς, ΕΠΕ, τόμος 2, σ. 406
17. Δημητρίου Τσάμη, Ιωσήφ Καλόθετου Συγγράμματα, κέντρο Βυζαντινών Ερευνών Θεσσαλονίκη 1980, Λόγος 4, 14-15
18. Τατάκης Βυζαντινή Φιλοσοφία σ. 198
19. Φιλοκαλία Β΄, Όσιος Θαλάσσιος σ. 213 μθ΄
20. Φιλοκαλία Γ΄, σ. 275, ιβ΄. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία, έκδοση στ΄, 1998, σ. 123
21. Φιλοκαλία Β΄, Όσιος Θαλάσσιος σ. 214, νδ΄
22. Ό.π. σ. 217 δ΄
23. Ό.π. σ. 214, νε΄
24. Φιλοκαλία Α΄, Διάδοχος Επίσκοπος Φωτικής, Λόγος Ασκητικός, ξα΄
25. Φιλοκαλία β΄, Όσιος Θαλάσσιος σ. 214, νε΄
26. Μ. Βασίλειος, Επιστολές κι άλλα κείμενα,Εκδόσεις Αποστολικής Διακονίας τη Εκκλησίας της Ελλάδας, Επιστολή στο φίλο Γρηγόριο
27. Φιλοκαλία Β΄, σ. 214, νστ΄
28. Φιλοκαλία Α΄, Όσιος Μάρκος ο Ασκητής,Περί νόμου πνευματικού, σ. 102 ρα΄
29. Μ. Βασίλειος ΕΠΕ, τόμος 1, σ. 60-62
30. Μ. Βασίλειος Επιστολές κι άλλα κείμενα, ό.π. , Στον Επίσκοπο Αμφιλόχιο
31. Ι. Σιναίτης Κλίμαξ, Πατρικαί εκδόσεις Γρηγόριος ο Παλαμάς, σ. 60, ιδ΄
32. Ό.π. σ. 125, ζ΄
33. Φιλοκαλία Β΄, σ. 12, Πε΄
34. Ι. Σιναίτη Κλίμαξ σ, 95, σγ΄
35. Δίδυμος Αλεξανδρείας, Εις την Γένεσιν σ. 278 31-38, ΒΕΠΕΣ, τόμος 50.
36. Φιλοκαλία Α΄, Κασσιανός ο Ρωμαίος, Περί Οργής, 8-9
37. Φιλοκαλία, Νικόλαος. Καβάσιλας Εις την Θείαν Λειτουργίαν 22,3
38. Ό.π. Λόγος Ζ΄, 20

39. Φιλοκαλία, Συμεών ο Νέος Θεολόγος Κεφάλαια Θεολογικά και Πρακτικά, Θ΄74, 10
40. Ι. Σιναίτης Κλίμαξ σ. 95, σγ΄
41. Φιλοκαλία α΄, Ησύχιος ο Πρεσβύτερος, σ. 167, ρξε΄
42. Ό.π. Γ΄, σ. 278, κστ
43. Ό.π.
44. ό.π. Β΄, σ. 49, π΄
45. ό.π. Γ΄, σ. 295, και΄
46. Ι. Σιναίτης Κλίμαξ σ. 103, και΄
47. Φιλοκαλία Γ΄, σ. 320, πζ΄
48. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία, σ. 134
49. Μ. Βασίλειος ΕΠΕ, τόμος 1, σ. 64
50. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία σ. 134. Αρχιμανδρίτου Σωφρονίου Γέρων Σιλουανός εκ. Ορθόδοξη Κυψέλη, σ. 47-48
51. Ό.π. σ. 152
52. PG. 3, 704-705, Διονυσίου Αεροπαγίτου Περί Θείων Ονομάτων
53. Φιλοκαλία Γ΄, Νικήτας. Στηθάτος σ. 295 νβ΄
54. Φιλοκαλία Β΄, Όσιος Θαλάσσιος, σ. 208, νδ΄
55. Ό.π. Μάξιμος σ. 6, λγ΄
56. Ό.π., σ. 13, κζ΄
57. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία, σ. 138
58. Γρηγόριος ο Παλαμάς, ΕΠΕ, τόμος 2, σ. 178
59. Διάδοχος Επίσκοπος Φωτικής Τα εκατόν γνωστικά κεφάλαια, μον. Θεοκλ. Διονυσάτου, Θεσσαλονίκη 1977, σ. 111, μθ΄
60. Ό.π. σ. 93, μ΄
61. Ό.π. σ. 127 νθ
62. Φιλοκαλία Β΄, Όσιος Θαλάσσιος σ. 213, μστ΄
63. ό.π. σ. 34, νβ΄
64. Φιλοκαλία Α΄, Ευάγριος ο Μοναχός, Του αυτού εκ των νηπτικών κεφαλαίων, ε΄.
65. Γρηγορίου Παλαμά Συγγράματα, τόμος Α΄σ. 85
66. Νικήτας Στηθάτος Opuscules et Lettres, Περί όρων ζωής, 9
67. Ι. Δαμασκηνού, ό.π. σ. 152
68. Φιλοκαλία Δ΄, Γρηγόριος ο Παλαμάς, σ. 133 γ΄
69. Ό.π.

70. Φιλοκαλία Α΄, Μ. Αντώνιος,Παραινέσεις περί ήθους ανθρώπων και χρηστής πολιτείας, ριη΄
71. Ό.π. ρκς΄
72. Ό.π. ηδ΄
73. Φιλοκαλία Β΄, σ. 48, ογ΄
74. Δίδυμος ο Αλεξανδρείας Εις τον εκκλησιαστήν, μέρος Δ΄, 98 10-16, ΒΕΠΕΣ, τόμος 50.
75. Μακάριος ο Αιγύπτιος, Ομιλίαι πνευματικαί, Ομιλία Ιε΄, ΛΔ΄, 8-12. ΒΕΠΕΣ Τόμος 41.
76. Ό.π. Ομιλία ΙΕ΄-ΛΓ΄, 8-12
77. Φιλοκαλία Β΄σ. 27, κζ
78. Γρηγόριος Παλαμάς, ΈΠΕ τόμος 2, σ. 126

Καρδιά

1. Φιλοκαλία Γ΄, Μακάριος, σ. 205 1-2
2. Φιλοκαλία Β΄ σ. 48, ογ΄
3. Φιλοκαλία Δ΄ σ. 133
4. Ορειβάσιος, Collectionum Medicarem Reliqviae, Eddit Ioannes Raeder Amsterdam 1964, Vol. V. Iv σ. 159 Νθ΄
5. Γρηγορίου Παλαμά έργα ΕΠΕ, τόμος 2, σ. 124-126
6. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία, στ΄έκδοση, 1998, σ. 155
7. Συμβουλευτικόν Εγχειρίδιον, Εκδ. Σχοινά , Βόλος 1969 σ. 109-113
8. Φιλοκαλία Α΄, Ησύχιος ο Πρεσβύτερος σ. 157, ρδ΄
9. Ιωάννου Λυδού De Mensibus, Corpus Scriptorum Byzantinae, Bonnae, Impensis Ed. Weberi.1838, IV, De mensibus Speciatim s. 103, 52
10. Μακάριος ο Αιγύπτιος Ομιλία ΙΕ΄, ΛΔ΄32-34, ΒΕΠΕΣ τόμος 41
11. Ορειβάσιος , ό.π., Vol. Iv σ. 160 Νθ΄
12. Φιλοκαλία, Αββάς Δωρόθεος Πραγματείαι και Επιστολαί, Περί Μνησικακίας 3
13. Ι. Χρυσόστομος , Ομιλία ΝΓ΄5. 12-16, ΕΠΕ τόμος 4
14. Φιλοκαλία,τόμος 12, Αββάς Δωρόθεος σ. 644, 2
15. Δίδυμος Αλεξανδρείας , Ψαλμός ΛΖ΄Υπόμνημα εις τας επιστολάς, 32, 25-27, ΒΕΠΕ τόμος 49
16. Δίδυμος Αλεξανδρείας, ό.π. Ψαλμός ΛΖ΄11, 172, 33-36
17. Φιλοκαλία Α΄Ησύχιος ο Πρεσβύτερος, Προς Θεόδουλον, πθ΄
18. Ι. Χρυσόστομος , Ομιλία ΙΙ 45-15 ΕΠΕ, τόμος 12
19. Φιλοκαλία Συμεών ο Νέος Θεολόγος, Κεφάλαια Πρακτικά και Θεολογικά, 66

20. Ι. Σιναΐτου Κλίμαξ, Εκδόσεις Γρηγόριος ο Παλαμάς
21. Φιλοκαλία Γ΄, σ. 305 λβ΄
22. S.C. 113, 184
23. Φιλοκαλία Α΄, όσιος Νείλος ο Ασκητής, σ. 177, ζ΄178 η΄
24. Αγίου Διαδόχου Φωτικής, Τα εκατόν γνωστικά κεφάλαια, μον. Θεοκλ. Διονυσάτου, Θεσσαλονίκη 1977, σ. 162-163 οδ΄
25. Φιλοκαλία Δ΄, Αγ. Γρηγόριος ο Σιανίτης σ. 86-87
26. Γρηγόριος ο Παλαμάς ΕΠΕ, τόμος 2, σ. 220
27. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία ό.π., σ. 187

Λογική

1. Ορειβάσιος Collectionum Medicarem Reliqviae, Eddit Ioannes Raeder Amsterdam 1964, IV, νθ΄περί ψυχικών δυνάμεων, σ. 160-161
2. Φιλοκαλία Β΄σ. 223 ιγ΄
3. Αμφιλοχίου Ράντοβιτς, Το μυστήριον της Αγ. Τριάδος κατά τον Άγ. Γρηγόριο το Παλαμά. Πατριαρχικόν ίδρυμα Πατερικών Μελετών, θεσσαλονίκη 1973, σ. 47-50
4. Ό.π.
5. Φιλοκαλία Δ΄, Γρηγόριος ο Παλαμάς σ. 145, λστ΄
6. Φιλοκαλία Β΄σ. 211, ε΄
7. Αμφιλοχίου Ράντοβιτς, ένθ. Ανωπ.
8. Γρηγορίου Παλαμά έργα τόμος 2ος σ. 222.
9. Φιλοκαλία Β΄, Όσιος Θεόγνωστος, σ. 262 λε΄
10. Φιλοκαλία Β΄Αγ, Μάξιμος σ. 27 ηζ΄
11. Ό.π. σ. 211, ε΄, στ΄, ζ΄
12. Φιλοκαλία Δ΄, σ. 31, β΄
13. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία, στ΄έκδοση, 1998, σ. 199

Λογισμοί

1. Βασίλειος Καισαρείας Sur l'origine de l' homme, Sources Chretiennes, Les Editions du Cerf, Paris 1970, 238B
2. Ευσέβιος Καισαρείας, Εις το τέλος Ψαλμός τω Δαυίδ, ΙΒ΄ 6-8, ΒΕΠΕΣ τόμος 21
3. Φιλοκαλία, Νικόλαος Καβάσιλας, εις την Θείαν Λειτουργίαν Α, 14
4. Φιλοκαλία Δ΄σ. 40 ξστ΄
5. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία, στ΄έκδοση, 1998, σ. 211

6. Φιλοκαλία Β΄ σ. 25 πδ΄
7. Ό.π. σ. 33 μβ΄, μγ΄
8. Φιλοκαλία Β΄, Άγ. Μάξιμος 30, κ΄
9. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία ό.π., σ. 205
10. Δίδυμος Αλεξανδρείας,Υπόμνημα εις τους Ψαλμούς, Ψαλμός ΛΘ΄στ. 6 282 6, ΒΕΠΕΣ, τόμος 46
11. Δίδυμος Αλεξανδρείας, Εις την Γένεσιν, 298, 38-40, ΒΕΠΕΣ τόμος 50
12. Τίτος Βόστρων, Κατά Μανιχαίων Α΄, κεφ, XXVIII 16, ΒΕΠΕΣ, τόμος 19
13. Ό.π. 25-32
14. Ιωάννης Χρυσόστομος, Προς Θεόδωρον, Sources Chretiennes, les Editions du Cerf, Paris 1966, Προς Θεόδωρον εκπεσόντα και περί μετανοίας λόγος Α΄, 1. 30, 2. 15
15. Φιλοκαλία, Αββά Ησαίου περί Αρετών 13
16. Φιλοκαλία Δ΄. σ. 39, ξ΄
17. Ό.π. Β΄, σ. 207 μστ΄
18. Ορειβάσιος, Collectionum Medicarem Reliqviae, Eddit Ioannes Raeder Amsterdam 1964, Iv, σ. 160
19. Φιλοκαλία Α΄, Ησύχιος ο Πρεσβύτερος, Προς Θεόδουλον, πθ΄
20. Αγ. Ισαάκ Σύρου: Τα ευρεθέντα ασκητικά, εκδ. ρηγόπουλου Θεσσαλονίκη 1977 σ. 319
21. Φιλοκαλία Δ΄, σ. 40 ξγ΄
22. Φιλοκαλία Θεόδωρος ο Ασκητής,Κεφάλαια ψυχωφελή Ρ΄, ιθ΄
23. Ό.π. Μάρκος ο Ασκητής, Περί νόμου Πνευματικού καιφάλαι Σ΄, ρμα΄
24. Ό.π. ρξ΄
25. Όπ. Β΄, σ. 290 ιη΄
26. Ορειβάσιος, ό.π.
27. Φιλοκαλία Β΄, Όσιος Θαλάσιος σ. 221, πζ΄
28. Φιλοκαλία Α΄. όσιος Μάρκος ο Ασκητής , σ. 106, ρξΒ΄
29. Ό.π. σ. 122 ρκ΄
30. Φιλοκαλία Δ΄, άγ. Γρηγόριος ο Σιναίτης σ. 39 ξβ΄
31. Ό.π. σ. 40 ξη΄
32. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία, ό.π. σ. 209
33. Φιλοκαλία Α΄, σ. 61, 7-9,
34. Ό.π. Κασσιανός ο Ρωμαίος, Περί Υπερηφανίας 23-28
35. Φιλοκαλία Β΄σ. 221 πη΄,

36. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία ό.π., σ. 210
37. Φιλοκαλία Β΄, σ. 18 λα΄
38. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία ό.π., σ. 211
39. Κύριλλος Ιεροσολύμων, Κατηχήσεις Φωτιζομένων, Κατήχησις Β΄, α, ΒΕΠΕΣ, τόμος 39
40. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία ό.π., σ. 211-212
41. Αρχ. Σωφρονίου: Γέρων Σιλουανός, εκδ. Ορθόδοξη Κυψέλη, σ. 136
42. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία, ό.π., σ. 212
43. Ό.π.
44. Φιλοκαλία, των νηπτικών και Ασκητικών εκδ. Γρηγόριος Ο Παλαμάς Θεσσαλονίκη 1981, τόμος 12 Αββά Δωρόθεος, σ. 528-530
45. Αββά Δωρόθεου, ό.π. σ. 524
46. Ιωάννης Σιναίτης, Κλίμαξ , σ. 146, ιβ΄
47. Μ. Βασίλειος,, Ομιλίαι εις το Εξαήμερον, Ομιλία Β΄13-15, ΒΕΠΕΣ, τόμος 51
48. Αββά Δωρόθεου ό.π. σ. 524
49. Βασίλειος Καισαρείας, Sur l' origine de l' homme, ό.π. ...277[A]
50. Αββά δωρόθεου ό.π. σ. 412
51. Φιλοκαλία Α΄, όσιος Μάρκος ο Ασκητής, Περί Πνευματικού Κεφάλαια Σ΄, σ. 115 ηθ΄
52. Ό.π σ. 112, μ΄
53. Φιλοκαλία Β΄, Άγ. Μάξιμος σ. 30, κ΄
54. Φιλοκαλία Γ΄, Νικήτας Στηθάτος σ. 286 νζ΄
55. Αστέριος ο Σοφιστής, Ψαλμός ΣΤ΄, Εις τον ς Ψαλμόν 90. 17, 23-24,ΒΕΠΕΣ τόμος 37
56. Γεροντικόν, εκδ. Παπαδημητρίου, σ. 42
57. Φιλοκαλία Ν. Καβάσιλας Εις την Θείαν Λειτουργίαν Α 13
58. Φιλοκαλία Αββά Ζωσιμά, Κεφάλαια Ωφέλιμα, 3,3
59. Βασίλειος Καισαρείας, sur l' origine de l' homme, ό.π., 277B
60. Ι. Χρυσόστομος, Ομιλίαι, Ομιλία Τρίτη , Εις την αποδημίαν επισκόπου Φλαβιανού 3, 25, ΕΠΕ, τόμος 32
61. Μακάριος ο Αιγύπτιος, Ομιλία γ΄, ε΄38-40, ΒΕΠΕΣ, τόμος 41
62. Ό.π.
63. Φιλοκαλία, Αββά Ησαίου Λόγοι, Περί εντολών πιστών και οικοδομής ,

64. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία, ό.π. σ. 217
65. Ιωάννης Σιναίτης, Κλίμαξ, σ. 132 ν΄
66. Γεροντικόν, ό.π. σ. 37, δ΄
67. Αγιος Διάδοχος Φωτικής, Τα εκατόν γνωστικά κεφάλαια, μον. Θεοκλήτου Διονυσάτου, Θεσσαλονίκη 1977, σ. 69 κστ΄
68. Ιωάννης Σιναίτης Κλίμαξ, σ. 150 β΄
69. Φιλοκαλία Β΄, σ. 30 κ΄
70. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία ό.π. σ. 218
71. Φιλοκαλία Β΄, Άγ. Μάξιμος σ. 37 οζ΄
72. Ό.π. Όσιος Θαλάσσιος, σ. 206 κστ΄
73. Ό.π. σ. 224, ιζ΄. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία, ό.π. σ. 220
74. Φιλοκαλία Α΄, σ. 124 σζ΄
75. Φλοκαλία Β΄σ. 8, νβ΄
76. Φιλοκαλία, Αββάς Δωρόθεος σ. 626
77. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία ό.π., σ. 223
78. Φιλοκαλία Β΄Άγιος Μάξιμος σ. 39, πζ΄
79. ό.π. σ. 33 μγ΄
80. ό.π. σ. 89, κζ΄
81. ό.π. Α΄, Άγιος Κασσιανός σ. 89 στ. 32 κε΄
82. ό.π. σ. 92, στ. 12-16
83. Αββά Δωρόθεου ό.π. σ. 502

Πάθη

1. Φιλοκαλία, Β΄Φιλόθεος Σιναίτης σ. 285, λε΄
2. Φιλοκαλία Γ΄σ. 282, λζ΄
3. Κλήμης Αλεξανδρείας Παιδαγωγός I, II, III,Les Editions du Cerf, 1970 ,II 84,1
4. Φιλοκαλία Δ΄σ. 147-148, μα΄
5. Φιλοκαλία Β΄Αγ. Μάξιμος σ. 6, λε΄
6. Ό.π. σ. 16, ιστ΄
7. Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία, στ΄έκδοση 1988, σ. 235
8. Ό.π.

9. Ευσέβιος Καισαρείας,Ψαλμός τω Δαυίδ ΛΖ΄, εις ανάμνησιν, Στίχος ε-ιβ 1-4 ΒΕΠΕΣ, τόμος 21
10. Ορειβάσιος, ό.π. σ. 160
11. Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία σ. 236
12. Ό.π.
13. Ό.π., και Φιλοκαλία Β΄σ. 28 γ΄
14. Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία σ. 236
15. Φιλοκαλία Β΄. Άγ. Μάξιμος σ. 14 β΄
16. Ό.π. σ.32, λε΄
17. Φιλοκαλία Δ΄Γρηγόριος Ο Παλαμάς σ. 133
18. Ορειβάσιος, ό.π.
19. Γρηγόριος Ο Παλαμάς, ΕΠΕ τόμος 2ος σ. 388 στ. 30-32
20. Ό.π. σ. 370
21. Φιλοκαλία Β΄, Άγ. Μάξιμος σ. 9 ξε΄
22. Θεόδωρος Μετοχίτης Ηθικός ή περί Παιδείας, εκδόσεις Κανάκη, σ. 65
23. Ό.π. σ. 67
24. Τατάκης Β.Ν., Η Βυζαντινή Φιλοσοφία. Εταιρεία Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 1977, σ. 199
25. Λεόντιος Βυζάντιος, Περί σώματος, κατά Αφθαρδοκητών Εκδ. Αρμός Αθήνα 1995, Περί σώματος 1284 C, σ. 88
26. Ό.π. σ. 57
27. Φιλοκαλία Α΄, Μ. Αντώνιος Ριζ
28. Ιουστίνος,Ιουδαίον Διάλογος, 31.1.16,και 30 15, ΒΕΠΕΣ, Μέρος Α΄τόμος 3
29. Ό.π. 37-38
30. Μεθόδιος, Λόγος Θ΄ Τυσιανή ιν, 17-18, ΒΕΠΕΣ, τόμος 18
31. Ι. Χρυσόστομος, Εις το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον, Ομιλία ΞΑ΄3, 23-25,ΒΕΠΕΣ Τ. 14
32. Ορειβάσιος, ό.π. σ. 157,158,160
33. Ι. Χρυσόστομος, Ομιλίαι εις την γένεσιν, Ομιλία 29 1. 13-15, ΕΠΕ Τόμος 3
34. Μ. Βασίλειος Λόγος ΚΓ Περί Ψυχής 3,11, Περί Βαπτίσματος Λόγος Α΄25, Εις ΛΖ΄Ψαλμόν, 30, ΒΕΠΕΣ τόμος 57
35. Γρηγόριος Νύσσης, Traite de la Virginite, Les editions du Cerf. Paris 1966 273 C
36. Κλήμης Αλεξανδρείας ο Παιδαγωγός, Les Editions du Cerf, Paris, Vol. III, 44,1,2,3
37. Ι. Χρυσόστομος, Εις την Γένεσιν, ομιλία ΜΒ΄3. 27-28 ΕΠΕ τόμος 4

38. Δίδυμος Αλεξανδρείας, εις την Γένεσιν 174,3, ΒΕΠΕΣ τόμος 50
39. Ό.π. 5 10-56 και 32-37
40. Φιλοκαλία Α΄, Θεόδωρος Ασκητής, Κεφάλαια Ψυχωφελή Ρ΄, ιδ΄
41. Ό.π.
42. Κλήμης Αλεξανδρείας, Παιδαγωγός ό.π. ΙΙΙ 44,1,2,3
43. Φιλοκαλία Β΄ Άγ. Μάξιμος, σ. 22 νθ΄
44. Θεόδωρος Μετοχίτης, ό.π. σ. 59
45. Ό.π. σ. 61
46. Φιλοκαλία, Αββάς Δωρόθεος, Επιστολή προς αιτήσαντα αδελφόν... 3
47. Ιερομάρτυρος Αρτεμίου Ραντοσαβλιεβιτς, το μυστήριον της σωτηρίας κατά τον άγ. Μάξιμο τον ομολογητή, Αθήνα 1975 σ. 131 σημ. 1
48. Φιλοκαλία Δ΄σ. 100-104
49. Ι. Χρυσόστομος, Υπόμνημα εις το Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο Ομιλία Γ΄5 24-32, ΒΕΠΕΣ τόμος 12
50. Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία σ. 241, Φιλοκαλία Α΄, σ. 137
51. Φιλοκαλία Β΄, σ. 324-235
52. Φιλοκαλία Νικόλαος Καβάσιλας Εις την Θείαν Λειτουργίαν 22, 3
53. Φιλοκαλία Β΄σ. 9, ξδ΄
54. Δημ. Τσάμη, Ιωσήφ Καλόθετου Συγγράμματα, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Θεσσαλονίκη, Επιστολή 3, 22
55. Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία 243
56. Ό.π. και Φιλοκαλία Β΄σ. 233
57. PG 150, 1260-1261, Μητροπολίτου Τρίκκης και Σταγών Διονυσίου, Ανατολικός Ορθόδοξος Μοναχισμός σ. 643
58. Ευσέβιος Καισαρείας, στ. ε-ιβ ΒΕΠΕΣ Τόμος 21
59. Ιωάννου Σιναίτου Κλίμαξ σ. 132,μδ΄
60. Όπ. σ. 95, οε΄. Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία, σ. 244
61. Ιωάννου Σιναίτη όπ. σ. 126, ιε΄
62. Φιλοκαλία Α΄, Μ. Αντώνιος ριζ΄
63. Ό.π. ρνη΄
64. Ευσέβιος Καισαρείας, Ψαλμός τω Δαίδ, εις Ανάμνησιν, στ. ε- ιβ. 1-4, ΒΕΠΕΣ τόμος 21
65. Ό.π. στ. β-γ 31-34
66. Ό.π. στ. δ-ξ΄36-37

67. Φιλοκαλία Α΄. Θεόδωρος Ασκητής, Κεφάλαια Ψυχωφελή Ρ΄, ιθ΄
68. Ορειβάσιος, Synopsis ad Evstathium libri ad Evnapium, edidit Ioannes Raeder, Verlag Adolf M. Hakkert-Amsterdam 1964, σ. 491,492 εξη
69. Φιλοκαλία, Νικόλαος Καβάσιλας Περί της εν Χριστώ ζωής Λόγος β΄23
70. Φιλοκαλία Β΄, σ. 218 λβ΄
71. Ορειβ΄ασιος
72. Φιλοκαλία Γ΄, Νικήτας Στηθάτος σ. 247 στ΄
73. Ό.π.
74. Φιλοκαλία Β΄, Άγ. Μάξιμος σ, 14, β΄
75. Ό.π. σ. 12 πδ΄
76. Φιλοκαλία Α΄, σ. 148-149, μστ΄
77. Φιλοκαλία Αββάς Δωρόθεος, Περί αποταγής, 6
78. Φιλοκαλία Δ΄, σ. 105 και Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία 247
79. Ιωάννου Σιναίτη Κλίμαξ, σ. 94-95, σγ΄
80. Φιλοκαλία Δ΄σ. 100-105
81. Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία σ. 248
82. Φιλοκαλία Συμεών ο Νέος Θεολόγος, Κεφάλαια Πρακτικά και Θεολογικά εκατόν, 70, 16-20
83. Ι. Χρυσόστομος Εργα 4, Ομιλία εις την Γένεσιν, Ομιλία ΜΕ΄2 7-13
84. Γρηγόριος Νύσσης Traite de la Virginite, ό.π. 273C
85. Ιωάννου Σιναίτη Κλίμαξ, Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία σ. 249
86. Φιλοκαλία, Αββάς Δωρόθεος, Ρήματα διάφορα εν Συντόμω, 18
87. Αββά Δωρόθεου ό.π. σ. 648, λ΄
88. Φιλοκαλία Β΄, Όσιος Θαλάσσιος, σ. 218, λ΄
89. Ό.π. σ. 33, νβ΄
90. Αββά Δωρόθεου ό.π. σ. 264-266
91. Γρηγόριος Νύσσης Traite de la Virginite, ό.π., 332 M
92. Ιωάννου Σιναίτη Κλίμαξ σ. 92, νε΄
93. Μ. Βασίλειος, Εις το Πρόσεχε σεαυτώ, 7,33, ΒΕΠΕΣ, τόμος 54
94. Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία σ. 251
95. Αββάς Αμμωνάς, Αποφθέγματα περί του Αββά Αμμωνά, 42, ΒΕΠΕΣ, τόμος 40
96. Δίδυμος Αλεξανδρείας, ,υπόμνημα εις τους Ψαλμούς, ψαλμός Α΄, στ. 10 14-18, ΒΕΠΕΣ, τόμος 46

97. Ι. Χρυσόστομος , Ομιλίαι εις την Γένεσιν, Ομιλία Σ΄4- 35-38, ΕΠΕ, τόμος 4

98. Ό.π. 3 19-21

99. Μ. Αθανάσιος Κατά Απολλινάριου Λόγος δεύτερος 1153, 19-21, ΒΕΠΕΣ τόμος 37.

100. Φιλοκαλία Αββάς Δωρόθεος, περί του μετά σκοπού και νήψεως οδεύειν, 9

101. Φιλοκαλία Αββάς Δωρόθεος περί φόβου της μελουσας κολάσεως 11

102. Ιωάννης Σιναίτης Κλίμαξ σ. 90, λθ΄

103. Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία σ. 257

104. Ό.π.

105. Ιωάννου Σιναίτη Κλίμαξ

106. Ό.π. σ. 132, μη΄

107. Νεμέσιος Εμέσης , Περί φύσεως Ανθρώπου, σ. 226, ΒΕΠΕΣ τόμος 38

108. Αββά Δωρόθεου ό.π. σ. 460

109. Φιλοκαλία Β΄, Άγ. Μάξιμος σ. 38, οζ΄

110. Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία σ. 258

111. Ιωάννου Σιναίτη Κλίμαξ, σ. 30 ιγ΄

112. Φιλοκαλία Γ΄, Νικήτα Στηθάτου σ. 301 ια

113. Ιωάννης Σιναίτης Κλίμαξ, σ. 42 ξγ΄

114. Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία σ. 261

115. Ιωάννης Σιναίτης Κλίμαξ, σ. 108, λα΄

116. Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία σ. 261

117. Ιωάννης Σιναίτης Κλίμαξ σ. 110, ια΄

118. Ό.π. σ. 148 μζ΄

119. Φιλοκαλία Γ΄, Νικήτας Στηθάτος σ. 281, λδ΄

120. Φιλοκαλία Δ΄σ. 103

121. Ό.π. σ. 105

122. Ό.π. σ. 108

123. Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία σ. 264

124. Φιλοκαλία Β΄, σ. 234-235

125. Ό.π. Όσιος Θαλάσσιος σ. 215, πδ΄

126. Φιλοκαλία Γ΄, Νικήτας Στηθάτος, σ. 315 ξη΄, Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία σ. 266

127. Δίδυμος Αλεξανδρείας, Εκ του βιβλίου προς Φιλόσοφον, (σωζόμενο παρά τω ιωάννη Δαμασκηνώ, Ιερά Παράλληλα), ΒΕΠΕΣ,τόμος 44

128. Αββά Δωρόθεου ό.π. σ. 522-524

129. Ισαάκ Σύρου Τα ευρεθέντα ασκητικά, εκδ. ρηγοπούλου, Θεσσαλονίκη 1977, σ. 20, και Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία σ. 267

130. Φιλοκαλία Δ΄ , σ. 100-105και Αββάς Δωρόθεος επιστολή προς τον αιτήσαντα αδελφόν 3

131. Φιλοκαλία Β΄, σ. 14, β

132. Αββά Δωρόθεου ό.π. σ. 624-626

133. Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία σ. 268

134. Κλήμης Αλεξανδρείας, Παιδαγωγός, ό.π. I 65,4

135. Φιλοκαλία Β΄, Όσιος Θαλάσσιος σ. 213 λθ΄

136. Γεροντικόν, σ. 5, λε΄

137. Ιωάννης Σιναίτης Κλίμαξ, σ. 24 η΄

138. Ό.π

139. Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία σ. 275

Η λειτουργία του ονείρου

1. Κλήμης Αλεξανδρείας, Παιδαγωγός, I, II, III, Ls Editions du Cerf, Paris 1970, Βιβλίο I, 81,1
2. Κλήμης Αλεξανδρείας, Στρωματείς Δ΄, Κεφάλαιο XVIII 32-33, ΒΕΠΕΣ, τόμος 8.
3. Κλήμης Αλεξανδρείας Στρωματείς Δ΄, Κεφάλαιο XXII 37-40, ό.π.
4. Jean Chrysostome A Theodore, Sources Chretiences, Les Editions du Cerf, Paris 1966, 56
5. I. Χρυσόστομος, Προς Θεσσαλονικείς Ομιλίαι 4, 18-21, ΕΠΕ έργα 22
6. I. Χρυσόστομος, Ομιλίαι εις την Γένεσιν, Ομιλία 35, ΕΠΕ, έργα 3
7. I. Χρυσόστομος, Ομιλία ΞΓ΄ 3, 16-17 ΕΠΕ, έργα 4
8. Μάξιμου Εκλογαί Περί ενυπνίων, PG. 91, 1000
9. Μ. Βασίλειος, Ομιλία εις το Πρόσεχε Σεαυτώ σ. 33 11.
10. Μάξιμου Εκλογαί, περί ενυπνίων PG. 91, 1000 και Ευτυχιάδης Αρ., Φύση και πνεύμα, Συμβολή στην ιατρικο-φιλοσοφική σκέψη, Αθήνα 1995, σ. 136.
11. Ευάγριος μοναχός, Περί διακρίσεως παθών και λογισμών, Περί Ενυπνίων δ΄, Φιλοκαλία τόμος I

12. Αγ. Κασσιανού Ρωμαίου Περί του Πνεύματος της πορνείας και της επιθυμίας της σαρκός 6-13 Φιλοκαλία Τ. 1
13. Διαδόχου Επισκόπου Φωτικής, Λόγος Ασκητικός ΠΖ΄, Φιλοκαλία τ. 1
14. Γρηγορίου Νεοκαισαρείας Μετάφραση εις τον Εκκλησιαστή Κεφ. Ε΄7-8, ΒΕΠΕΣ, τόμος 17.
15. Μεθόδιος, Λόγος Β΄, Θεοφίλα ΙΙ 21-24. ΒΕΠΕΣ, τόμος 18.
16. Πέτρου Αλεξανδρείας Επιστολή Κανονική, Κανών Θ΄23-25 ΒΕΠΕΣ, τόμος 18.
17. Τιμοθέου Αλεξανδρείας, Αποκρίσεις Κανονικαί, 23-27. ΒΕΠΕΣ, τόμος 42
18. Γρηγόριος ο Θεολόγος, Επιτάφιος εις τον Πατέρα, ΙΗ΄μβ, 1041 21-23 ΒΕΠΕΣ , Μέρος Β΄, τόμος 59
19. Γρηγόριος ο Θεολόγος, Θεολογικός Δεύτερος ΚΒ (57) 15 ΒΕΠΕΣ, Μέρος Β' τόμος 59
20. Γρηγόριος ο Θεολόγος, Γνώμαι Δίστιχαι, [926] 20-21, ΒΕΠΕΣ, Μέρος Δ΄, τόμος 61
21. Αθανασίου Μεγάλου, Λόγος Διακριτικός 3. 33 ΒΕΠΕΣ, τόμος 37
22. Συμεών ο Νέος θεολόγος Θεολογικά και Πρακτικά Ρ΄62. 14-17 Φιλοκαλία
23. Συμεών ο Νέος θεολόγος Θεολογικά και Πρακτικά Ρ΄63. 14-17 Φιλοκαλία

Θεραπεία

1. Miller T., (1998). Η Γέννησις του νοσοκομείου στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία Αθήνα εκδ. ΒΗΤΑσ. 247
2. Κλήμης Αλεξανδρείας, Παιδαγωγός Ι, ΙΙ, ΙΙΙ, Les Editions du Cerf Paris 1970, ΙΙ, 102,2.
3. Ό.π. Ι, 1, 4 3,3
4. Ό.π. ΙΙ, 9,1
5. Ό.π. Ι 75, 1, 2
6. Ό.π.
7. Ό.π. Ι, 29,6
8. Ό.π. 3,1
9. Ό.π. 6,1
10. Ό.π. 65,2
11. Ό.π. 82,1 83,1,2
12. Ό.π. Ιι, 96,3
13. Ό.π. Ι 100,1
14. Φιλοκαλία, Αββάς Δωρόθεος, Περί του σπουδάζειν ταχέως,-εκκόπτειν τα πάθη προ του εν εξει καη γενεσθαι την ψυχήν, Ζ.

15. Jean Chrysostome, A Theodore, Sources Chretienes, Les editions du Cerf, Paris 1966, 16, 1-2
16. Ι. Χρυσόστομος, Ομιλία έκτη, Ότι χρήσιμος ο των αρχόντων φόβος, ΕΠΕ, Εργα 32
17. Μετοχίτης Θεόδωρος, Ηθικός ή Περί παιδείας, Εκδόσεις Κανάκη Αθήνα 1995, σ. 109
18. Κύριλλος Ιεροσολύμων, Κατηχήσεις ΙΗ Φωτιζομένων, Κατήχησις Β, ς, 36 ΒΕΠΕΣ, Τόμος 39
19. Ευτυχιάδης, Α., Αρχές φιλοσοφίας και ιστορίας της ιατρικής, εκδόσεις ΒΗΤΑ 2001, σ. 199
20. Ιουστίνος, Επιστολή προς Ζήναν και Σειρήνον, 12,12 ΒΕΠΕΣ Τόμος 4 μέρος β'
21. Ό.π. Λόγος προς έλληνας ς', 29-35
22. Gregoire de Nysse, Traite de la virginite, Les editions du Cerf, Paris 1966; 335C
23. Δίδυμος Αλεξανδρείας, Κεφάλαιον ΙΓ', 708 33-35, ΒΕΠΕΣ Τόμος 44
24. Δίδυμος Αλεξανδρείας, εις Ζαχαρίαν, 8, 16-17 626 27-28 ΒΕΠΕΣ Τόμος 48
25. Δίδυμος Αλεξανδρείας Αποσπάσματα Ι, PG 96 141 CD
26. Ό.π. 320Β – 321^{A}
27. Δίδυμος Αλεξανδρείας Προς φιλόσοφον PG 96,248D|
28. Φιλοκαλία, Συμεών ο Νέος Θεολόγος, Κεφάλαια Πρακτικά και Θεολογικά 13, 19-20
29. Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγίου Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία Στ'έκδοση 1998, σ. 34
30. Ό.π.
31. Φιλοκαλία Β' σ. . 34, νγ
32. Όπ. σ. 22 ξδ'
33. Ό.π. σ. 32 λδ'
34. Φιλοκαλία Α'.. Θεοδώρου Θεωρητικόν 10
35. Φιλοκαλία Β, Όσιος Θαλάσσιος σ. 215. Μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγίου Βλασίου Ιεροθέου,Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία, ό.π. σ. 58
36. Φιλοκαλία, Συμεών ο Νέος Θεολόγος, Γνωστικά και Θεολογικά ΚΕ'6
37. Φιλοκαλία Β' σ. 19 λθ', Μακάριος ο Αιγύπτιος Ομιλία Δ'Κς'23
38. Ιουστίνος, Ερωτήσεις χριστιανικαί προς τους Έλληνας, Ερώτησις Α' 22. ΒΕΠΕΣ Τόμος. 4
39. Ι. Χρυσόστομος, Ομιλία όγδοη, Προτροπή προς την αρετήν 3,7-15 3,-.19 ΒΕΠΕΣ τόμος 32
40. Φιλοκαλία, Αββά Ησαίου Λόγοι, Περί Αρετών 5
41. Φιλοκαλία Γ'σ. 154

42. Ι. Χρυσόστομος, Ομιλία 18 2,14 ΒΕΠΕΣ, Τόμος. 32
43. Φιλοκαλία Δ΄, Γρηγόριος ο Παλαμάς σ. 108 στ. 27
44. Ό.π. σ. 109 στ. 10-14
45. Φιλοκαλία Όσιος Θαλάσσιος, σ. 225, μδ΄
46. Ι. Σιναίτης Κλίμαξ, Λόγος προς Ποιμένα, δ΄σ. 381
47. Ό.π. Λόγος Κστ΄, και΄
48. Γρηγόριος Ο Θεολόγος, Λόγος ς΄Ειρηνικός, Γ. 736 ΒΕΠΕΣ Τόμος 59
49. Ό.π. Επιτάφιος εις Καισάριον 14, 776
50. Ό.π. Εις Γοργονίαν Η. ΙΔ΄
51. Ό.π. Επιστολαί Ευσεβίω Επισκόπω Σαμασατών 25
52. Μακάριος ο Αιγύπτιος, Ομιλίαι Πνευματικαί, Ομιλία Γ΄, Ε΄472 24-28 ΒΕΠΕΣ τόμος 41
53. Ό.π. Ομιλία Ιβ΄Θ 15-20
54. Φιλοκαλία Αββάς Δωρόθεος, Περί του αταράχως και ευχαρίστως υποφέρειν 12
55. PG, 127, 1405 c
56. PG. 90 1404 A
57. ό.π. 90, 1444 5
58. ό.π. 1443
59. ό.π. 1437
60. ό.π 1425
61. ό.π. 1424
62. ό.π. 1432
63. ό.π. 1425, Ταττάκης Β. Ν., Η Βυζαντινή Φιλοσοφία, Εταιρεία Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 1977, σ. 72
64. PG, 90, 1425A
65. Ιωάννου Λυδού: Περί των μηνών, De Mensibus, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonae, Impensis ed. Weberi 1838, De Mensibus speciatiim, σ. 103,52
66. Ευσέβιος Καισαρείας, Εις το τέλος, Ψαλμός Τω Δαυιδ ΙΗ΄, στ. ιε 33-37 ΒΕΠΕΣ Τόμος 21
67. Ό.π. στ. ιχ, ε- ιβ 32-34
68. Ό.π. στ. β΄7-12
69. Ό.π. θ-ι 39-40
70. Ό.π. εις το Τέλος στ. ια 37
71. Μ. Βασίλειος Ομιλία εις το Εξαήμερον, Ομιλία Ε΄, 26-28 ΒΕΠΕΣ, τόμος 51
72. Μ. Βασίλειος Εις ΛΖ΄Ψαλμόν 39, 30 Λόγος Περί Ψυχής 3,20, ΒΕΠΕΣ Τόμος 57, μέρος β΄.

73. Μ. Βασίλειος. Εις ΛΖ΄Ψαλμόν, 35 όπ. ,
74. Μ. Βασίλειος, Επιστολές και άλλα κείμενα, εκδόσεις Αποστολικήε Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Επιστολή Σε Ιταλούς και Γάλλους
75. Ι. Χρυσόστομος Ομιλία εις την Γένεσιν, Ομιλία Εικοστή ενάτη, 2 26-31 ΕΠΕ έργα 3.
76. Γεώργιος Παχυμέρης Corpus Scriptorum Byzantinae, Georgus Pachymeres I, II,Bohn 1838, De Andronico Palaeologo III 8D-E, 11-12
77. Ό.π. 23P 168 5-6
78. Τσάμη Δ., Ιωσήφ Καλόθετου Συγγράμματα, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Θεσσαλονίκη 1980, Επιστολή 7, 6-8
79. Ι. Χρυσόστομος Εις την Α΄Κορινθίους, Λόγος Δ΄1, 1-17 ΕΠΕ έργα 18.
80. Φιλοκαλία, Ν. Καβάσιλας, Περί της εν Χριστώ ζωής, Λόγος Α. 20
81. Ι. Χρυσόστομος, Ομιλία όγδοη , Προτρεπτική προς αρετήν ΕΠΕ Εργα 32
82. Ορειβάσιος , Collectionum Medicarum Reliqviae, Edidit Ioannes Raeder Verlag Adolf M. Hakkert Amsterdam 1964, VI, 2,1-5 δ΄περί ύπνου και εγρηγόρσεως
83. Αγ. Παχωμίου, Ελληνικοί Βίοι, Βίος Πρώτος 130.39, 132 ΒΕΠΕΣ Τόμος 40
84. Αστέριος ο Σοφιστής, Ψαλμός ΣΤ΄, Εις τον ς΄ψαλμόν, 2 12-13 ΒΕΠΕΣ, τόμος 37

Ο Ησυχασμός ως μοντέλο Ψυχοθεραπείας

1. Γρηγόριος ο Θεολόγος, Επιστολαί, Προκοπίω 130 24, ΒΕΠΕΣ, τόμος 60
2. Φιλοκαλία Β΄σ. 208 ξζ΄
3. Μ. Βασίλειος Επιστολές και άλλα κείμενα , εκδόσεις Αποστολικής διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδας, Επιστολή2, Στο φίλο Γρηγόριος.39
4. Φιλοκαλία Δ΄σ. 51 ρια΄
5. Μ. Βασίλειος ό.π. Επιστολή στο φίλο Γρηγόριο
6. Μ. Βασίλειος Εργα Επε τόμος 1 σ. 64
7. Ι. Σιναίτου, Κλίμαξ, εκδ. Παπαδημητρίου σ. 150, λόγος κζ΄
8. Ό.π. σ. 150 κζ΄β
9. Ι. Χρυσόστομος Υπόμνημα εις το κατά Ιωάννην, Ομιλία Α΄ 2-5, ΕΠΕ έργα 12
10. S.C. 51, σ. 115
11. Φιλοκαλία Δ΄76, 0΄
12. Αγ. Νικοδήμου του Αγιορείτου, Βίβλος Βαρσανουφίου και Ιωάννου, εκδ. Ρηγοπούλου Θεσσαλονίκη 1974, Τόμος δ, σ. 176
13. Φιλοκαλία, Αββάς Ησαίας , Αββά Ησαίου Λόγοι, περί της χαράς της γενομένης τη ψυχή, 57
14. Αββάς Αμμωνάς, Περί της χαράς της ψυχής του αρξάμενου δουλεύεσθαι Θεώ, 36-38 ΒΕΠΕΣ Τόμος . 40

15. Φιλοκαλία Δ΄σ. 50, ρη΄
16. Ό.π. σ. 110 ια΄
17. Ό.π. σ. 84 στ κε΄
18. Φιλοκαλία Ε΄ σ. 111, στ. 6-22
19. Φιλοκαλία Γ΄, σ. 99, στ. 17-20
20. Ι. Χρυσόστομος εις την Γένεσιν Ομιλία ΜΒ 2. 5-7, PG 53, 185-281
21. Φιλοκαλία τόμος Β΄, σ. 32 λζ΄
22. Γρηγορίου Παλαμά Συγγράμματα, τόμος Α΄σ. 288, Μητροπολίτου ναυπάκτου και Αγίου Βλασίου Ιερόθεου, Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία, Στ΄έκδοση, 1998 σ. 309
23. Φιλοκαλία Δ΄σς. 71-72

Απάθεια

1. Φιλοκαλία, Συμεών ο νέος θεολόγος Κεφάλαια Πρακτικά και Θεολογικά εκατόν, 33
2. Gregoire de Nysse Traite de la Virginite,Les edition du cerf Paris 1966 249C
3. Ό.π.278C
4. Ό.π.315C
5. Ό.π. 330C
6. Φιλοκαλία Β΄, Όσιος Θαλάσιος, σ. 32, λη
7. Ό.π.
8. Γρηγόριος ο Παλαμάς, ΕΠΕ τόμος 2 σ. 388
9. Ό.π.
10. P.G, 90, 1281
11. SC 51, 66, πς΄, Φιλοκαλία Συμεών ο Νέος Θεολόγος Κεφάλαια Πρακτικά και Θεολογικά 86,23
12. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ. Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία, έκδοση στ΄, 1998, σ. 282- Φιλοκαλία Γ΄σ. 294 πθ΄
13. Ι. Σιναίτη, Κλίμαξ , Πατερικαί Εκδόσεις Γρηγόριος ο Παλαμάς, σ. 148 μθ΄, σ. 131 μ΄
14. Φιλοκαλία Όσιος Θεόγνωστος, σ. 259, κε΄
15. Ι. Σιναίτης Κλίμαξ σ. 42, ξε΄
16. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγ, Βλασίου Ιεροθέου, Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία, ό.π. σ. 287
17. Φιλοκαλία Β΄ Άγιος Μάξιμος, σ. 32, λθ΄
18. Σιναίτου Κλίμαξ σ. 68, να΄

Σαλοί

1. Ι. Χρυσόστομος, Ομιλία ΙΙΑ, 4, ΕΠΕ τόμος 12
2. Κεκαυμένος, Στρατηγικόν Εκδόσεις Κανάκη 1996, σ. 206 69
3. Όσιος Ανδρέας, Ο δια Χριστόν Σαλός έκδοση δέκατη τέταρτη Ωροπός Αττικής 1999, σ. 16
4. Ό.π. και Λεοντίου Νεαπόλεως, Ο Άγιος Συμεών ο δια Χριστόν Σαλός, PG 93, 1670-1748,
5. Ιωάννης Σιναίτης Κλίμαξ, σ. 140, κε΄

4. Ψυχοσωματική Συμφυία

1. Ιπποκράτης, Προρρητικόν, L ; IX ; 34
2. Πλάτων, Φαίδρος 270C
3. Αριστοτέλη, Ψυχή 413^{a}
4. Γαληνού, Τόποι, Γ, K, VIII, 193
5. Γαληνού Ψυχής Ήθη, K IV, 767
6. Ιουστίνου Συγγράμματα Έκθεσις ορθής ομολογίας, 11. 1-3, 11-12, ΒΕΠΕΣ τόμος 4 μέρος Β΄.
7. Ιουστίνου Ερωτήσεις Ελληνικαί,15-21, ΒΕΠΕΣ, Τόμος 4 μέρος Β΄.
8. Βασιλείου, Ομιλίαι, εις ΛΒ Ψαλμό, PG, 29,337
9. Γρηγορίου Νύσσης Περί τελειότητος, PG 46,273,279
10. Γρηγορίου Νύσσης Περί νηπίων, PG 46,172
11. Νεμέσιος Εμέσης, περί φύσεως ανθρώπου, Κεφ. Α, PG 40,592
12. Γρηγόριος ο Θεολόγος ΕΠΕ Μέρος Α΄ τόμος 35
13. Μάξιμου ομολογητού Περί Θελήσεως ΄ σ. 183, Εκδόσεις Αρμός 1995
14. Λεόντιος Βυζάντιος Περί σώματος κατά Αφθαρτοδοκητών - K 1284D Εκδόσεις Αρμός Αθήνα 1995
15. Ό.π.
16. Ό.π. σ. 57
17. Ό.π. σ. 67
18. Aetii Amideni, Libri medicinales I-IV, A. Olivieri, Lipsiae 1935 Λόγος ΙΙ, σ. 197 στο Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, Φύση και πνεύμα Συμβολή στην ιατρικο-φιλοσοσφική σκέψη Αθήνα 1995, σ. 197
19. Μελέτιος ιατροσοφιστής, Περί ανθρώπου, PG64,1081 και Ευτυχιάδης ό.π. σ. 198
20. Psellos, Chronographie I, σ. 78, II σ. 75 Εκδόσεις les Belles Lettres, Paris 1926-1928και Ευτυχιάδης ό.π. σ. 198
21. Μετοχίτης Θεόδωρος Ηθικός ή Περί Παιδείς, εκδόσεις Κανάκη 1995σ. 157

22. Theophanis I XXXVIII-5, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Ed Weberi Bohn 1838
23. Nichetas Stethatos Περί Ψυχής 22, Opuscules et Lettres, Sources Chretienes, Les Editions du Cerf
24. Ό.π.
25. Βλεμμίδου Λογική, PG 142, 705, 817
26. Δίδυμος Αλεξανδρεύς, Εις τον ΛΖ΄Ψαλμόν 132, ΒΕΠΕΣ Τόμος 46, μέρος Δ΄.
27. Δίδυμος Αλεξανδρεύς , Υπόμνημα εις τας επιστολάς, του Αποστόλου Παύλου, 10. 8-15 ΒΕΠΕΣ τόμος 49 Μέρος Ζ΄.
28. Μακάριος ο Αιγύπτιος, Ομιλία Δ΄. Β.Ε.Π.Ε.Σ. τόμος 41 Αθήνα 1970
29. Νικόλαος Καβάσιλας, Λόγος στ΄, Φιλοκαλία Εκδόσεις Γρηγόριος ο Παλαμάς, Θεσσαλονίκη 1979
30. Νεμέσιος Εμέσης σ. 233 PG 40,592
31. Ό.π. σ. 236
32. Γρηγόριος Νύσσης Traite de la Virginite, 327C, Les Editions Du Cerf, Paris 1966
33. Ορειβάσιος, Collectionum Medicarum Reliqviae, Edidit Ioannes Raeder, Verlag Adolf Hakkert Amsterdam 1964, III σ, 214,
34. Καισαρίου Ιατρού Διάλογοι, PG38,1056. Ευτυχιάδης ό.π. σ. 212
35. Γρηγορίου Νύσσης, Εις Μακαρισμούς, PG 44,1217
36. Γρηγόριος Θεολόγος Περί των καθ' εαυτών, 1271(16) Μέρος Ε τόμος 62
37. Γρηγόριος ο Θεολόγος, Επιστολές, Ολυμπίω, 141, ΒΕΠΕΣ τόμος 60
38. Aetii Libri, Λόγος IV σ. 403 Aetii Amideni, Libri medicinales I-IV, A. Olivieri, Lipsiae 1935 και Ευτυχιάδης ό.π. σ. 212
39. Theophanis (Noni) Synopsis, f. 7, London Brit. Mus. Add. 17, 900,ff. 1-270 στο Ευτυχιάδης ό.π. σ. 212
40. Αρμενόπουλου Εξάβιβλος, βιβλίο 3, τιτλ. 3,63, σ. 168, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 1971
41. Theophanes II, 350B 16-17 Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Ed Weberi, Bohn 1838
42. Κλήμης Αλεξανδρείας Παιδαγωγός II, 1,2 Les Editions Du Cerf, Paris 1970
43. Basile de Cesaree Sur L' Origine de l' Homme s. 212/184, Sources Chretienes, Les Editions su Cerf, 1970
44. Ό.π. σ.261D
45. Ό.π. σ. 264B
46. Καισαρίου Ιατρού διάλογοι, PG 38,1056
47. Aetii Libri, Λόγος IV, σ. 406 και Ευτυχιάδης ό.π. σ. 215

48. Θεόφιλος Πρωτοσπαθάριος, περί σφυγμών, σ. 51, 53, FZ. Ermerins, "Anecdota Medica graeca" Lugduni Batavorum 1840 και Ευτυχιάδης σ. 125
49. Theophili et Stephani, de febrium, Theophili et StePhani Athenienis, De Febrium differentia ex Hippocrate et Galeno, editions De. Sicurus, Florentiae 1826, σ. 31 και Ευτυχιάδης
50. Παύλος Αιγινήτης, Βιβλία, edition Aldus Venetiis, 1528, βιβλίο Ι φ. 13,
51. Συμεών Μάγιστρος, Χρονογραφία σ. 472, BII, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Continuatus II, Symeon Magister, Bohn 1838
52. Psellos, Chronographie I, σ. 13
53. Κεκαυμένος Στρατηγικόν, Εκδόσεις Κανάκη 1996 σ. 204
54. Νικόλαος Καβάσιλας Εις την Θείαν Λειτουργίαν Α΄, 44,2, Φιλοκαλία, εκδόσεις Γρηγόριος Ο Παλαμάς Θεσσαλονίκη 1979
55. Ό.π. Λόγος Β 24,25
56. Αλέξανδρου Αφροδισέως, Υπομνήματα, εκδόσεις, Ivo Bruns Berolini 1887, σ. 162. Ευτυχιάδης ό.π. σ.218
57. Αρεταίου, Άπαντα, εκδ. C.G. Kuhn, Lipsiae 1928, βιβλίο Β΄ Θεραπευτικόν, σ. 263. Και Ευτυχιάδης ό.π. σ.218
58. Rufus Oeuvres: Oevres de Rufus d' Ephese, edition Ch. Daremberg & C.E. Ruelle, Paris 1879 σ. 126. Ευτυχιάδης ό.π. σ.218
59. Κλήμης Αλεξανδρείας Εκ των προφητικών εκλογαί, 5-7, ΒΕΠΕΣ, Μέρος Β΄, Τόμος 8.
60. Κλήμης Αλεξανδρείας, Παιδαγωγός, ό.π., σ. 118 62,
61. Ό.π. σ. 194
62. Μαξίμου Εκλογαί, Περί ιατρών, PG 91,948
63. Μαξίμου Εκλογαί, περί ιατρών και Γρηγόριος Νύσσης, εις Μακαρισμούς Ζ, PG 44,1285
64. Γρηγόριος ο Θεολόγος Περί φιλοπτωχίας, ΙΗ΄, ΚΗ΄, τόμος 59, ΒΕΠΕΣ Αθήνα 1979
65. Ό.π.
66. Γρηγόριος ο Θεολόγος, εις το άγιο Βάπτισμα Μ΄, ΙΑ΄10-11, ΒΕΠΕΣ, τόμος 60, Αθήνα 1980
67. Γρηγόριος Νύσσης Traite de la Virginite, 500, 19, Les Editions du Cerf Paris, 1966
68. Ι. Χρυσόστομος, Ομιλίαι Εις την Γέννεσιν, Ομιλία 29, 1, 13-15 ΕΠΕ τόμος 3
69. Ι. Χρυσόστομος Ομιλίαι Εις την Γένεσιν Ομιλία ΜΕ, ΕΠΕ, έργα 4
70. Βασίλειος Καισαρείας Sur L' Origine de l' homme, Sources Chretiennes, Les editions du Cerf 1970, σ. 184 264D 18.

71. Μ. Βασίλειος, Ομιλία εις το «Πρόσεχε σεαυτώ», ΒΕΠΕΣΜέρος Δ΄, τόμος 54
72. Ευσέβιος Μεσηνός, Εκ του λόγου περί του αυτεξούσιου και βουλήσεως του Παύλου και του Κυρίου Πάθους, 1, 11-13 ΒΕΠΕΣ τόμος 38
73. Actii Libri, Λόγος IV, σ. 379 και Ευτυχιάδης, ό.π. σ. 219
74. Παύλος Αιγινήτης Βιβλία, I, φ3
75. Αλέξανδρος Τραλλιανός, Βιβλίον, εκδόσεις T. Puschmann, BandII, Wien 1879, II, σ. 319,527
76. Psellos Chronographie I, ό.π., σ. 50
77. Δίδυμος Αλεξανδρείας , Υπόμνημα εις τας επιστολάς του Αποστόλου Παύλου, 10. 1-4 , ΒΕΠΕΣ τόμος 49.
78. Δίδυμος Αλεξανδρείας Εις τον Εκκλησιαστήν, 116,25, ΒΕΠΕΣ, τόμος 50
79. Ό.π. 18, 30-36
80. Δίδυμος Αλεξανδρείας, Κεφάλαιο ΙΓ΄, 708. 33-35 ΒΕΠΕΣ, μέρος Β΄. τόμος 44
81. Κύριλλος Ιεροσολύμων, Ομιλία εις τον παραλυτικόν τον επί την κολυμβήθραν, 12, ΒΕΠΕΣ, τόμος 39
82. Τατάκης Β. Ν., Η Βυζαντινή Φιλοσοφία Εταιρεία Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 1977, σ. 257

5. Ψυχοπαθολογία

1. Πλάτων, Τίμαιος 86Β
2. Miller Timothy, Η γέννησις του νοσοκομείου στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία σ. 246
3. Παχώμιος 53, 24-25 ΒΕΠΕΣ τόμος 41
4. Λεόντιος Βυζάντιος σ. 21
5. Ό.π. σ. 67
6. Ιωάννου Λυδού, De Mensibus, IV, De mensibus speciatim, σ. 66, 17 14-15
7. Μ. Βασίλειος, τόμος 51 Ομιλία Θ΄, 15 και τόμος 57 Λόγος ΚΓ΄, Περί ψυχής
8. Ό.π. τόμος 57 Εις τον ΛΖ΄Ψαλμόν 30
9. Φιλοκαλία, Αββάς Δωρόθεος, περί του σπουδάζειν ταχέως....2
10. Δίδυμος Αλεξανδρείας, Τόμος 46, Ψαλμός ΜΔ΄, 1. 9-10
11. Ό.π. 1. 198-200
12. Δίδυμος Αλεξανδρείας, τόμος 48, Ζαχ, 8, 16-17 626 27-28
13. Δίδυμος Αλεξανδρείας, τόμος 50, 220. 5.11
14. Ευσέβιος Καισαρείας τόμος 21 0΄, ι΄, 23-25
15. Ι. Χρυσόστομος έργα 22 Προς Θεσσαλονικείς Ομιλία Θ΄, 5, 6-19
16. Ι. Χρυσόστομος A Theodore, 16. 9-10, 16 12-13
17. Jean Chrysostome, La Virginite, 38

18. Ι. Χρυσόστομου Έργα, 32, ομιλία ενδέκατ, Ευχαριστία προς το Θεό, 3. 19-22
19. Ι Χρυσόστομου έργα 13, Ομιλία Κβ΄, 3. Και Ομιλία ΛΗ΄
20. Gregoire de Nysse, Traite de la Virginite, Les Editions du Cerf, Paris. 264C
21. Ό.π. 278C
22. Ό.π. 332C
23. Δ. Τσάμη, Ιωσήφ Καλόθετου Συγγράμματα, Κέντρο Βυζαντινών Μελετών Θεσσαλονίκη 1980, Επιστολή 7, 6-8
24. Μακάριος ο Αιγύπτιος, Ομιλία ΜΕ΄Ε΄14-16, ΒΕΠΕΣ τόμος 41
25. Φιλοκαλία, Αββάς Ζωσιμάς Κεφάλαια Ωφέλιμα, 32
26. Γρηγόριος ο Θεολόγος, τόμος 59 Λόγος ς, Ειρηνικός....724
27. Γρηγόριος ο Θεολόγος μέρος Δ΄, τόμος 61, Έπη Ηθικά, Εις Σωφροσύνην [646], 34-35
28. Μ. Αθανασίου κατά απολλινάριου Λόγος δεύτερος 1156 37-39 ΒΕΠΕΣ τόμος 37
29. Μ. Βασίλειος, Εις το Πρόσεχε σεαυτώ, 4, 205 ΒΕΠΕΣ τόμος 54
30. Ορειβάσιος Collectionum Medicarem Reliqviae, Eddit Ioannes Raeder Amsterdam 1964, ό.π. IV σ.. 160
31. Ό.π. νη΄περί βλάβης ψυχής σ. 159
32. Ό.π. σ. 160
33. Ό.π. vol. I V, νθ΄περί ψυχικών δυνάμεων σ. 159
34. Ό.π. 116,6-117,11 ριζ΄

Μανία

1. Μ. Βασίλειος, Κατά Οργιζομένων, ΒΕΠΕΣ τόμος 54
2. Μ. Βασίλειος, Περί Συνεισάκτων, σ. 149-150, ΒΕΠΕΣ τόμος 57
3. Ι. Χρυσόστομος, A Theodore, Sources chretienes, Les editions du Cerf, Paris 1966, 4. 34-37
4. Ι. Χρυσόστομος, προς Κολοσσαείς, Ομιλία Α΄, 4. 27-30 ΕΠΕ, τόμος 22
5. Ι. Χρυσόστομος, Ομιλία ΙΙ Α΄, 4, ΕΠΕ, τόμος 12
6. Ι. Χρυσόστομος, La Virginite, Les Editions du Cerf, Paris 1966, σ. 288
7. Ι. Χρυσόστομος, Υπόμνημα εις το κατά Ιωάννην ευαγγέλιον, Ομιλία ΝΕ΄-ΠΗ΄, Ομιλία ΙΙ, Α΄, 4, ΕΠΕ τόμος 14
8. Ι. Χρυσόστομος, ομιλίαι εις την Γένεσιν, Ομιλία 22, ΕΠΕ τόμος 3
9. Νεμέσιος Εμέσης, Περί φύσεως Ανθρώπου, PG, 40, 633
10. Παύλος Αιγινήτης, The seven books, By Francis Adams, The Sydenham Society London, σ.383
11. Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, Εισαγωγή εις την Βυζαντινή Θεραπευτική, Αθήνα 1983, σ. 234

12. Ανωνύμου Περί Λυκανθρωπίας, στο Physici et Medici Graeci Minores, tom.III, Berolini 1949, και εν «Αθηνά», τόμ. Κ΄, (1908), σ. 383-386, σ. 282, Ευτυχιάδης, ό.π. σ. 234
13. Ιωάννου κληρικού και Κουβουκλεισίου του Καμενιάτου,Corpus Scriptorum Byzantinae, Continuatus II Cameniata, Bonnae Impensis ed Weberi Bohn 1835. Εις την άλωση της Θεσσαλονίκης σ. 377-380
14. Δίδυμος Αλεξανδρείας Εκ των Διδύμου εις παροιμίας Σολομώντος εξηγήσεων, κεφ. Ε΄, στ. ιβ-ιδ, 1269 ΒΕΠΕΣ τόμος 47, και Ερμηνευτικά αποσπάσματα εις το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο, PG 39, 1645-1653, Δ΄, 1649 17.
15. Ευσέβιος Καισαρείας, εις το τέλος του Δαυίδ ΛΘ΄, στίχ. Ε΄, 38-39, ΒΕΠΕΣ τόμος 21
16. Ευσέβιος Καισαρείας, Εκκλησιαστική ιστορία, Ι΄, 26-27, ΒΕΠΕΣ τόμος 20
17. Άννα Κομνηνή, Αλεξιάς, εκδόσεις Πάπυρος, XIV, 25, XV 5.
18. Παύλος Αιγινήτης ό.π., σ.385 σχόλια
19. Alexandri Tralliani, Therapeutica, Medici libri duodecim graeci et latini, Basilae 1556, α΄, σ. 43-45 Ευτυχιάδης ό.π. σ. 235
20. Ευτυχιάδης ό.π. σ. 235
21. Noni medici clarissimi, De omnium particularium morborum curatio, editus per Hieremiam Martius Argentorati 1568. The epitome of Theophanes nonnus, Welcome Historical Library, ms 135, 1, ff. 1-86, Libr. Med. Soc. London, σ. 36-38, Ευτυχιάδης ό.π. σ. 235
22. Ιωάννου Ακτουαρίου, Περί ενεργειών και παθών του ψυχικού πνεύματος και της κατά αυτό διαίτης, Λόγοι β΄εκδόσεις, Jac. Goupyli, Parisiis 1557, λόγος β΄, σ. 87,88,106,113,115, Ευτυχιάδης ό.π. σ. 235
23. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ. 385σχόλιο
24. Φιλοκαλία, Αββάς Ζωσιμάς, κεφάλαια ωφέλιμα, 3,3
25. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ388 σχόλια
26. Κλήμης Αλεξανδρείας, Παιδαγωγός, Les editions du Cerf Paris 1970, 77,117
27. Ευτυχιάδης, ό.π. σ 236
28. Ορειβάσιος, Collectionum Medicarum Reliqviae, Edidit Ioannes Raeder, Verlag Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1964. VI σ. 249
29. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ. 384
30. Παύλος Αιγινήτης ό.π. σ. 386-387 σχόλιο, Ευτυχιάδης ό.π. σ. 235
31. Ευτυχιάδης, ό.π.
32. Aetii Amideni, Libri Medicinales I-IV, editions A. Olivieri, Lipsiae 1935, λόγος γ΄, σ. 266, Ευτυχιάδης ό.π., σ. 235

33. Λέοντος φιλοσόφου και ιατρού, Σύνοψις ιατρικής εκδόσεις F.Z. Ermerins, "Anecdota Medica Graeca", Lugduni Batavorum 1745, σ. 121, Ευτυχιάδης ό.π. σ. 235
34. Ευτυχιάδης ό.π. σ. 236. Παύλος Αιγινήτης σχόλια
35. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ 389 και Ορειβάσιος, ό.π., VIII 8, 1-12 σθ'
36. Ορειβάσιος ό.π.
37. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ. 389-390
38. Ό.π. σ. 390 σχόλια
39. Ό.π. σ. 390 σχόλια

Μελαγχολία

1. Παύλος Αιγινήτης, The seven books, by Francis Adams, The Sydenham Society, London, σ.385 σχόλια
2. Joannes Actuarii, filii Zachariae, Opera, editions Aldus Parisiis 1556, α, σ. 227, Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, Εισαγωγή εις την Βυζαντινή Θεραπευτική, Αθήνα 1983, σ. 236
3. Νεμέσιος Εμέσης, Περί φύσεως Ανθρώπου, PG 40,633
4. Παύλου Νικαίου, Περί διαγνώσεως και θεραπείας διαφόρων νοσημάτων, εκδ. Σκ. Ζερβού, «Αθηνά», τόμ. Κ', (1908), σ. 502-508, σ. 507, Ευτυχιάδης ό.π. σ. 236
5. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ 383.
6. Theophanes (Noni), Synopsis Artis medicae ex Oribasio potissimum collecta, Graece, London, Brit. Mus. Add. 17,900, ff. 1-270, f.7, Ευτυχιάδης ό.π.
7. Μιχαήλ Ψελλού, Cambridge University Library, Ff 3.30, ff 90-254, f7, Ευτυχιάδης, ό.π.
8. Μ. Βασίλειος,Λόγος Β', Περί διδαχής και νουθεσίας σ. 212 7,34ΒΕΠΕΣ τόμος 57
9. Ορειβάσιος Collectionum Medicarum Reliquiae, Edidit Ioannes Raeder, Verlag Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1964, VI, σ. 248
10. Actii Amideni, libri Medicinales, I-IV, editions A. Olivieri, Lipsiae 1935, σ. 304,305, Ευτυχιάδης ό.π. σ. 237
11. Παύλος Αιγινήτης ό.π. σ. 384
12. Ιωάννου Ακτουαρίου, Περί ενεργειών και παθών του ψυχικού πνεύματος και της κατά αυτό διαίτης, Λόγοι β', εκδόσεις, Jac. Goupyli, Parisiis 1557, σ. 87
13. Ευτυχιάδης ό.π. σ. 237
14. Δημητρίου Τσάμη, Ιωσήφ Καλόθετου Συγγράμματα, Κέντρο Βυζαντινών Μελετών, Θεσσαλονίκη 1980, Επιστολή 2 σ. 98

15. Φιλοκαλία, Αββάς Δωρόθεος, περί του σπουδάζειν ταχέως-εκκόπτειν τα πάθη προ του εν έξει κακή γενέσθαι την ψυχήν, 19.
16. Παύλος Αιγινήτης ό.π.σ. 386-387σχόλιο
17. Ορειβάσιος ό.π., σ. 248-249
18. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ. 385-387 σχόλια, Ευτυχιάδης ό.π. σ 238, Αετίου Αμηδινού, Βιβλίων ιατρικός τόμος Α΄, εκδ. Aldus Venetiis, 1534. Β, φ103
19. Παύλος Αιγινήτης ό.π. σ.384
20. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ.387 σχόλια. Alexandri Tralliani, Therapeutica, Medici libri duodecim graci et latini, Basilae 1556, α΄, σ. 107, Ευτυχιάδης ό.π. σ. 239
21. Παύλος Αιγινήτης ό.π. σ. 388σχόλια
22. Ψελλού, Περί λίθων δυνάμεων, στο Physici et Medici Graeci Minores, editions Julius Ludovicus Ideler, tom. I, Berolini 1841, σ. 246
23. Theophanes (Noni), Synopsis Artis medicae ex Oribasio potissimum collecta, Graece, London, Brit. Mus. Add. 17,900, ff. 1-270, f.7, Ευτυχιάδης ό.π. σ. 239
24. Simeonis Sethi, Syntagma de alimentorum facultatibus, edidit Bernardus Langkavel, bibliotheca Teubneri, Lipsiae 1868, σ. 66. Ευτυχιάδης ό.π. σ. 239
25. Νικολάου Μυρεψού, Περί συνθέσεως Φαρμάκων, Κώδιξ 1478 εθνικής Βιβλιοθήκης Αθηνών φ 1-179 φ 96.
26. Λέοντος φιλοσόφου και ιατρού, Σύνοψις ιατρικής, εκδόσεις F. Z. Ermerins, «Anecdota Medica graeca», Lugduni Batavorum, 1840, σ. 119, Ευτυχιάδης ό.π. σ. 238
27. Joannis Actuarii, filii Zachariae, Operum , tom III, Joanne Ruellio Interprete, Lugduni 1556, γ΄, σ. 125 Ευτυχιάδης ό.π.

Παράνοια

1. Αετίου Αμηδινού, Βιβλίων ιατρικών τόμος Α΄, έκδόσεις Aldus, Venetiis 1534, σ. 263, Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, Εισαγωγή εις την Βυζαντινήν Θεραπευτικήν, Αθήνα 1983, σ. 241.
2. Constantini Africani, Brevarium seu Viaticus cum Glosulis girandi, Cambridge University Library, Add. 320 f, 4, 7, 12, 52, 54, 86. f 12 στο ευτυχιάδης, ό.π.
3. Λέοντος φιλοσόφου και ιατρού, Σύνοψις Ιατρικής, εκδόσεις F.Z. Ermerins, "Anecdota Medica Graeca", Lugdyni Batavorum 1840, σ. 119
4. Ιωάννης Δαμασκηνός, Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου Πίστεως, βιβλίο β΄, PG 94
5. Μετοχίτης Θεόδωρος, Ηθικός ή Περί παιδείας, εκδόσεις Κανάκη, Αθήνα 1995, σ. 191
6. Ό.π. σ. 247

7. Joannis Aktuarii, filii Zachariae, Opera , ed. Aldus, Parisiis 1556, lib, V, σ. 370, Ευτυχιάδης ό.π., σ 242
8. Νεμέσιος Εμέσης, PG 40, 661-665
9. Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, ό.π.
10. Ιωάννου Γραμματικού Αλεξανδρέως του Φιλοπόνου α, β, Venezia 1526, 1535, φ, 10
11. Ιωάννης ο Δαμασκηνός, ό.π. Pg. 96, Ιερά παράλληλα, Στοιχείον Ν΄, στήλη 188, Ευτυχιάδης Αριστοτέλης ό.π.
12. Μετοχίτης Θεόδωρος, ό.π. σ. 255
13. Noni medici clarissimi, De omnium particularium morborum curatio, editus per hieremiam Martius Argentorati 1568. The Epitome of Theophanes Nonnus, Welcome Historical Library, ms 135,1, ff. 1-86,Libr. Med. Soc. London, στο Ευτυχιάδης Αρ. ό.π. σ. 242
14. Παύλου Αιγινήτου Βιβλία Επτά, εκδ. Aldus Venetiis 1528, βιβλίο γ΄, φ.27
15. Receptarum sive antidotorum, medicinalium liber ex...S. Gregorio Theologo, Αλάτιον σκευασθέν υπό του αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου, Oxford, Cod. Barocc. 150,s.XV, f 3, 32b, στο Ευτυχιάδης ό.π. σ. 242
16. Theophanis (Noni), Synopsis artis medicae ex Oribasio potissimum collecta, graece, London Brit. Mus. Add. 17, 900, ff. 1-270. F. 3, στο Ευτυχιάδης Αρις. Ό.π. σ. 242
17. Επιφάνιος Κύπρου, PG, 43, 293-304, στήλη 927
18. Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, ό.π. σ. 242
19. Λέοντος Φιλοσόφου και ιατρού, Σύνοψις Ιατρικής, εκδόσεις, F.Z. Ermerins,
20. "Anecdota Medica Graeca", Lugduni Batavorum 1840, σ. 119.Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, ό.π. σ. 242

Φρενίτις

1. Παύλος Αιγινήτης, The seven books, By Francis Adams, The Sydenham Society, London, I, σ.362 σχόλια
2. Κλήμης Αλεξανδρείας, Παιδαγωγός Les Editions du Cerf, Paris 1970, σ. 250
3. Μ. Βασίλειος, Κατά Μεθυόντων, PG 31, 453
4. Γρηγόριος Νεοκαισαρείας, Κεφ. ς΄, 26-27, ΒΕΠΕΣ τόμος 17
5. Γρηγόριος Νύσσης, Traite de la Virginite, Les Editions du Cerf. Paris 1966, σ. 532
6. Ι. Χρυσόστομος, La virginite, Les editions du Cerf, Paris 1966, σ. 152

7. Alexandri Tralliani, Therapeutica, Medici libri duodecim graci et latini, Basilae 1556, Βιβλίον Ι, σ. 43-45, 48,49. Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, Εισαγωγή εις την Βυζαντινή Θεραπευτική, Αθήνα 1983, σ. 239
8. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ. 359-360
9. Παπαδημητρίου Νόννη, Νοσήματα κι ατυχήματα στις αυτοκρατορικές οικογένειες του Βυζαντίου, Αθήνα 1996, σ. 80.
10. Theophanis (Noni), Synopsis artis medicae ex Oribasio potissimum cillecta, Graece, London Brit. Mus. Add. 17,900, ff.1-270, f. 7. Ευτυχιάδης, ό.π. σ. 239
11. Του σοφωτάτου Ψελλού, και υπερτίμου πόνημα ιατρικόν άριστον δι' ιάμβων, στο Physici et Medici Graeci Minores, Editions Julius Ludovicus Ideler, Vol. I Berolini 1841, σ. 224. Ευτυχιάδης, ό.π. σ. 239
12. Πλανούδη Μαξίμου, Διάγνωσις υελίων του σύρου, Κώδιξ 1481 Εθνικής Βιβλιοθήκης Αθηνών, φ. 42β-47, φ. 43,44
13. Τίτος Επίσκοπος Βόστρων, Κατά Μανιχαίων, Β΄, Κεφ. XXI, 2-3, ΒΕΠΕΣ τόμος 19
14. Corpus scriptorum Byzantinae, Γεώργιος Παχυμέρης, ed Weberi Bohn 1838, βιβλίο IV, Γεωργίου Παχυμέρη Μιχαήλ Παλαιολόγος, σ. 185
15. Δημητρίου Τσάμη Ιωσήφ Καλόθετου Συγγράμματα, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, θεσσαλονίκη 1980, Επιστολή 2, 12-14
16. Αστέριος Σοφιστής, Κείμενα, XXXIV, Ψαλμός ΙΒ΄, Λόγος Β΄, 1-34, ΒΕΠΕΣ, τόμος 38
17. Παπαδημητρίου, ό.π. σ. 79
18. Νεμέσιος Εμέσης περί Φύσεως Ανθρώπου, PG 40, 664,665
19. Παύλος Αιγινήτης ό.π. σ. 363 σχόλια
20. Παύλος Αιγινήτης ό.π. σ. 360-361
21. Μελετίου μοναχού, ιατροσοφιστού, Περί της του ανθρώπου κατασκευής ή πόνημα εν συνόψει περί φύσεως ανθρώπου, PG, 64,1108
22. Palladii, De febribus consica synopsis grace et latine, editions Ph. Bonk, Lugduni Batavorum 1745, σ. 100. Ευτυχιάδης ό.π. σ. 240
23. Θεοφίλου, editions, Th. Guidotius, Anglo-Britanus, Lugduni Batavorum 1703, α, σ. 80. Ευτυχιάδης ό.π. σ. 240
24. Ευτυχιάδης ό.π. σ. 240
25. Παύλος Αιγινήτης ό.π. σ.363 σχόλια
26. Aetii Amideni, Libri medicinales I-IV, editions A. Olivieri, Lipsiae 1935, α΄, σ. 72.Ευτυχιάδης ό.π. σ. 240-241
27. Παύλος Αιγινήτης ό.π. σ.363 σχόλια
28. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ 360-361

29. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ. 361, 363
30. Simeonis Sethi, Syntagma de alimentorum facultatibus edidit Bernardus Langkavel, Bibliotheca Teubneri, Lipsiae 1868, σ. 79. Ευτυχιάδης, ό.π. σ. 240-241
31. Constantini Africani, Breviarium seu Vaticus cum glosulis girandi, Cambridge University Library, Add. 3.120, f. 4,7,12,52,54,86. F 12. Ευτυχιάδης ό.π. σ. 241
32. Ευτυχιάδης ό.π. σ. 240
33. Παύλος Αιγινήτης ό.π. σ. 362-364 σχόλια
34. Ό.π. σ. 364, σχόλια

Φλεγμονή του εγκεφάλου

1. Παύλος Αιγινήτης,The Seven Books, by Fransis Adams, Vol.I-III, The Sydenham Society, London, Vol. I σ. 365 σχόλια
2. Ό.π. σ. 364
3. Ό.π. σ. 365 σχόλια

Υστερική Πνίξ

1. Ορειβάσιος, Collectionum Medicarum Reliqviae, Edidit Ioannes Raeder, Verlag Adolf M. Hakkert, Amstetrdam 1964 βιβλίο IX, 43, 25-45,7, με περί υστερικής πνιγός.
2. Σειήρου Ιατροσοφιστού, Περί ενετήρων, ήτοι κληστήρων, εκδόσεις, Frideric Reinhold Dietz, Academiae Albertinae 1834, σ. 45, Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, Εισαγωγή εις την Βυζαντινή Θεραπευτική, Αθήνα 1983, σ. 68
3. Alexandri Tralliani, Therapeutica, Medici libri duodecim graeci et latini, Basilae 1556, βιβλίο ιβ΄, σ. 702 –711, στο Ευτυχιάδης Αρ. ό.π., σ. 68
4. Aetii, Sermo sextidecimus et ultimus, Λόγος έξ και δέκατος, Περί των εν μήτρα παθών, εκδ. Ζερβού, Leipzig 1901, σ. 97, στο Ευτυχιάδης ό.π.
5. Νικολάου Μυρεψού, περί συνθέσεως φαρμάκων, Κώδιξ 1748 Εθνικής Βιβλιοθήκης Αθηνών, φ. 1-179, φ. 174, Ευτυχιάδης Αρ. ό.π.
6. Metrodoras work "on the Feminine Diseases of the Womb", according the greek Codex 75,3 of the Laurentian Library, Edition A. Koussis, Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών, τόμος 20, (1945), σ. 4-58, Ευτυχιάδης, ό.π.
7. Παύλος Αιγινήτης, The Seven Books, By Francis Adams, The Sydenham Society, London, Vol. I, σ.633-634
8. Παύλος Αιγινήτης, ό.π., σ. 636, σχόλια
9. Ό.π. σ. 637-638, σχόλια
10. Ευτυχιάδης, ό.π. σ. 68
11. Ορειβάσιος, ό.π. IX, 37,7-42-6 μα΄

12. Σευήρου Ιατροσοφιστού, Περί ενετήρων, ήτοι κληστήρων, εκδόσεις, Frideric Reinhold Dietz, Academiae Albertinae 1834, σ. 64, Ευτυχιάδης , ό.π. σ, 68
13. Aetii, Sermo sextidecimus et ultimus, Λόγος έξ και δέκατος, Περί των εν μήτρα παθών, εκδ. Ζερβού, Leipzig 1901, σ. 99, στο Ευτυχιάδης ό.π.
14. Ευτυχιάδης ό.π. σ. 68
15. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ. 634
16. Ευτυχιάδης, ό.π. σ. 68
17. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ. 637-638, σχόλια
18. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ. 636 σχόλια
19. Ό.π. σ. 638, σχόλια

Κατοχή ή Coma Vigil

1. Παύλος Αιγινήτης, The Seven Books, By Francis Adams, The Sydenham Society, London, Vol. I, σ. 369-370
2. Ό.π. σ. 371, σχόλια
3. Ό.π.
4. Ό.π. σ. 370-371
5. Ό.π. σ. 371 σχόλια

Κατάθλιψη

1. Γρηγόριος ο Θεολόγος, Επιτάφιος εις τον Καισάριον , ΙΗ΄, 776, ΒΕΠΕΣ, τόμος 59
2. Μ Βασίλειος, Επιστολές κι άλλα κείμενα, εκδόσεις Αποστολικής Διακονίας Εκκλησίας της Ελλάδος, Επιστολή 261, Στους Σωζοπολίτες, σ. 204

Επιλόχεια κατάθλιψη

1. Ι. Χρυσόστομος, Υπόμνημα εις το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον, Ομιλίαι, ΝΕ-ΠΗ, Ομιλία ΟΘ΄, 1, 24-26 ΕΠΕ, Τόμος 14

Ημικρανία

1. Aetii Amideni, Libri Medicinales I-IV, editions A. Olivieri, Lipsiae 1935, IV, σ. 387,391,392
2. Alexandri Tralliani, Therapeutica, Medici libri duodecim graeci et latini, Basilae 1556, I, σ. 37-42, Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, Εισαγωγή εις την Βυζαντινή Θεραπευτική, Αθήνα 1983, σ. 132
3. Νικολάου Μυρεψού, Περί συνθέσεως φαρμάκων, Κώδιξ 1478, Εθνικής Βιβλιοθήκης Αθηνών, φ., 1-179, Νικολάου το Μέγα Δυναμερόν, Κώδιξ 2243,

έτους 1339, Εθνικής Βιβλιοθήκης Παρισίων, φ. 1,10,16,36,76 στο ευτυχιάδης Αριστοτέλης ό.π. σ. 132

4. Βασιλείου Μεγάλου, Κατά Μεθυόντων, PG, 31,444
5. Paladii, de febribus consica synopsis graece et latine, editions PH. Bonk, Lugduni Batavorum 1745, σ. 42, στο Ευτυχιάδης αριστοτέλης, ό.π. σ. 132
6. Noni medici clarissimi, De omnium particularium morborum curatio, editus per Hieremiam Martius Argentorati 1568, the Epitome of Theophanes Nonnus, Welcome Historical Library, ms 135, 1, ff.87-96, Libr. Med. Soc. London, σ. 18, 20-23, Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, ό.π. σ. 132
7. Θεοφάνης, Χρονογραφία, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Theophanes, Chronographia, Vol,I, II, Ex Recensione Ioannis Classeni, Bonnae, Impensis Ed. Weberi MCCCCXXXIX. Vol. II, AM, 6256, CD 6-13
8. Παύλος Αιγινήτης, The seven Books, by Fransis Adams, Vol. I-III, The Sydenham Society London, Vol. I σ. 355
9. «Στίχοι του Προδρόμου κατά ιατρικήν επιστήμην εις τους ιβ΄μήνας ή Θεοδώρου του Προδρόμου, ων τέ μεταληπτέον και μη, εν επιτόμω λόγω δια στίχων ιάμβων», Traite alimentaire du medecin Hierophile, editions M. Boissanade, Paris 1827, σ. 186, Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, ό.π. σ. 132-133
10. Joannes Actuarii, filii Zachariae, Operum, tom. III, Joanne Ruellio Interprete, Lufduni 1556, σ. 95, Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, σ. 131
11. Ευτυχιάδης Αριστοτέλης ό.π. σ. 133
12. Περί κεφαλαλγίας Βαρλαάμ μοναχού, Κώδιξ 2922, Εθνικής Βιβλιοθήκης Αθηνών, φ. 40
13. Λέοντος φολοσόφου και ιατρού, Σύνοψις ιατρικής, εκδόσεις F.Z Ermerins, "Anecdota Medica Graeca", Lugduni batavorum 1745, σ. 113
14. Εκ της Βίβλου Ορειβασίου της προς τον Ιουλιανόν τον Βασιλέα, Εκλογαί Βοηθημάτων, στο Oeuvres d' Oribase, vol. IV, Paris 1862
15. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ. 356
16. Ευτυχιάδης Αριστοτέλης ό.π., σ. 133
17. Joannes Actuarii, filii Zachariae Operum, tom. III, Joanne Ruellio Interprete, Lufduni 1556, γ΄, σ. 95, Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, σ. 131
18. Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, ό.π. σ. 133
19. Ό.π. σ. 132-133
20. Traite alimentaire du medicin Hierophile, editions, M. Boissonade, Paris 1827, σ. 234

21. Simeonis Sethi, Magistri Antiochiae, Syntagma per elementorum ordinem, de alimentorum facultate, ad Michaelem Ducam Imperatorem...donatum.Apud Petrum Pernam, Basilae 1561, σ. 21, στο Ευτυχιάδης Αριστοτέλης ό.π., σ. 132
22. Παύλος Αιγινήτης, ό.π., σ. 356-359.

Εφιάλτες

1. Ορειβάσιος, Collectionum Medicarum Reliquiae, Editit Ioannes Raeder Verlag Adolf M. Hakkert-Amsterdam 1964, VI, σ. 245
2. Πύλος Αιγινήτης, The Seven Books, The Sydenham Society London, By Francis Adams, London.Vol. I σ. 180, 388
3. ό.π. σ. 389
4. Ορειβάσιος ό.π. σ. 245
5. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ. 388

Επιληψία

1. Παύλος Αιγινήτης, ,The Seven Books Of Paulus Aegineta, by Francis Adams, The Sydenham Society, London Vol. I-III, Vol I, σ. 380
2. Κλήμης Αλεξανδρείας, Ο Παιδαγωγός, I-III, Les Editions du Cerf, Paris 1970, II, s. 182 .
3. Παπαδημητρίου Νόννη, Νοσήματα και Ατυχήματα στις Αυτοκρατορικές Οικογένειες στο Βυζάντιο, Αθήνα 1996, Λέων Ιατροσοφιστής σ. 79, 82
4. Ευτυχιάδης Αριστοτέλης Εισαγωγή εις την Βυζαντινή Θεραπευτική, Αθήνα 1983, σ. 134
5. Ό.π.
6. Λέοντος φιλοσόφου και Ιατρού, Σύνοψις Ιατρικής, εκδόσεις F. Z. Ermerins, "Anecdota Medica Graeca". Lugduni Batavorum 1745, σ. 115
7. Noni medici clarissimi, De omnium particularium morborum curatio, editus per Hieremiam Martius Argentorati 1568 The epitome of Theophanes Nonnus, Welcome Historical Library, ms 135, 1, ff. 1-86, Libr. Med. Soc. London, σ. 49, στο Ευτυχιάδης, ό.π. σ. 134
8. Symeonis Sethi , Syntagma de alimentorum facultatibus editit Bernardus Langkavel, Biblioteca Teubneri, Lipsiae 1868, 47,33,118,86,87,28, στο Ευτυχιάδης ό.π. σ. 134
9. Του σοφωτάτου Ψελλού και υπερτίμου πόνημα ιατρικόν άριστον δι' ιάμβων, στο Physici et Medici Graeci Minores, Ed. Julius Ludovicus Ideler, Vol. I, Berolini 1841, σ. 225, Μιχαήλ Ψελλού, Cambridge University Library, Ff3.30, ff90-254 Vol. I-IV, φ 97, στο Ευτυχιάδης ό.π. σ. 134

10. Joannis Actuarii, filii Zachariae, Operum, tom. III, Joanne Ruelio interprete, Lugduni 1556, γ, σ. 125, Ιωάννου Ακτουαρίου, Περί ενεργειών και παθών του ψυχικού πνεύματος και της κατά αυτό διαίτης, Λόγοι β΄, εκδόσεις Jac. Goupyli, Parisiis 1557, Λόγος α΄, σ. 40, 48. Στο Ευτυχιάδης, ό.π. σ. 134
11. Θεοφίλου, Βασιλικού Πρωτοσπαθαρίου και Αρχιάτρου, Περί σφυγμών, εκδόσεις F. Z. Ermerins, "Anecdota Medica Graeca". Lugduni Batavorum 1840, σ. 71
12. Παύλος Αιγινήτης, σ. 376-378
13. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Symeon Magister, Cameniata, Bonnae Impensis ed. Weberi, MDCCCXXXVIII, Συμεών Μαγίστρου και Λογοθέτου, Χρονογραφία, de Alexandro, σ. 471 C
14. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Georgus Pachymeres I, II, ed. Weberi, Bohn 1835, I, 12 B.C, D, 1-13
15. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Theophanes Chronographia, Vol.I, II. Impensis Ed, Weberi MCCCXXXIX, σ. 209
16. Παπαδημητρίου Νόννη, ό.π. σ. 82
17. Ο.π σ. 82-83
18. Ο.π. σ. 84-85
19. Ο.π. σ. 85
20. Ευτυχιάδης, ό.π. σ. 135
21. Παύλος Αιγινήτης, σ. 380
22. Ορειβάσιος, Collectionum medicarum reliquiae, Vol. I -V, Edidit Ioannes Raeder, Verlag Adolf M. Hakkert Amsterdam 1964, Vol. III, σ. 188, 195 ρπη΄, και VI σ. 245 1, 1-3,7 γ' περί επιληψίας
23. Ευτυχιάδης ό.π. σ. 135
24. Παύλος Αιγινήτης, σ 381 σχόλια
25. Ό.π.
26. Ευτυχιάδης, ό.π. σ. 135
27. Ευτυχιάδης ό.π. σ. 135-136
28. Μιχαήλ Ψελλού, Syntagma de alimentorum facultate, Κώδιξ 2316 Εθνικής Βιβλιοθήκης Παρισίων, φ.234ν-257. Φ 240, στο Ευτυχιάδης ό.π. σ. 136
29. Ευτυχιάδης ό.π. σ. 135
30. Ορειβάσιος ό.π. σ. 554, 543
31. Παύλος Αιγινήτης, σ. 378-379
32. Ό.π.
33. Ό.π. σ. 379
34. Ό.π.σ. 382 σχόλια

35. Aetii Amideni, Libri Medicinales I-IV, edition A. Olivieri, Lipsiae 1935, I, σ. 50, Ευτυχιάδης ό,π. σ. 182
36. Noni medici clarissimi, De omnium particularium morborum curatio, editus per Hieremiam Martius Argentorati 1568 The epitome of Theophanes Nonnus, Welcome Historical Library, ms 135, 1, ff. 1-86, Libr. Med. Soc. London, σ. 55, στο Ευτυχιάδης ό.π. σ. 182
37. Symeonis Sethi , Syntagma de alimentorum facultatibus editit Bernardus Langkavel, Biblioteca Teubneri, Lipsiae 1868, σ. 47, στο Ευτυχιάδης ό.π. σ. 182

Αυτοκτονία

1. Τιμόθεος Α΄ Αλεξανδρείας Αποκρίσεις Κανονικαί, ΒΕΠΕΣ, τόμος 42
2. Δημητρίου Τσάμη, Ιωσήφ Καλόθετου Συγγράματα, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών Θεσσαλονίκη 1980, επιστολή 3, 22

Απώλεια Μνήμης και κρίσης. Μωρία

1. Ι. Χρυσόστομος, La Virginite, Les Editions du Cerf, Paris 1966, σ. 138
2. Παύλος Αιγινήτης, The Seven Books, By Francis Adams, The Sydenham Society, Vol, I, σ. 372
3. Ορειβάσιος, Colleqtionum Medicarum Reliqviae, Editit Ioannes Raeder Verlag Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1964, VI, σ. 400, περί μνήμης απωλείας
4. Δίδυμος Αλεξανδρείας,In Epistola Johanis prima catholica 1780, ΒΕΠΕΣ τόμος 49
5. Ιωάννης Δαμασκηνός, PG, 94 Έκδοσις Ακριβής της ορθοδόξου πίστεως, βιβλίο β΄, στήλη 932
6. Ιωάννης της Κλίμακος, Περί Αναισθησίας, περί νεκρώσεως ψυχής και θανάτου νοός προ θανάτου σώματος, PG, 88, 932
7. Νεμέσιος Εμέσης, Περί φύσεως ανθρώπου, PG 40,664,661
8. Γρηγόριος Νύσσης, Traite de la Virginite, Les Editions du Cerf Paris 1966, σ. 328
9. Φιλοκαλία Α΄, Νικόλαος Καβάσιλας, Εις την Θείαν Λειτουργίαν, 22
10. Noni medici clarissimi, De omniumparticularium morborum curatio, editus per Hieremiam Martius Argentorati 1568. The epitome of Theophanes Nonnus, Welcome Historical Library ms 135, 1, ff. 1-86, Libr. Med. Soc. London, σ. 42-43. Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, Εισαγωγή εις την Βυζαντινή Θεραπευτική, Αθήνα 1983, σ. 131
11. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ. 372-373
12. Ορειβάσιος, ό.π.
13. Ευτυχιάδης, ό.π. σ. 131

14. Παύλος Αιγινήτης ό.π.
15. Λέοντος φιλοσόφου και ιατρού, Σύνοψις Ιατρικής, εκδόσεις F. Z. Ermerins, "Anecdota Medica Graeca", Lugduni Batavotum 1840, σ. 121. Ευτυχιάδης ό.π. σ. 131
16. Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, Η άσκησις της βυζαντινής ιατρικής επιστήμης, και κοινωνικαί εφαρμογαί αυτής, κατά σχετικάς διατάξεις Αθήνα 1983, σ. 193
17. Simeonis Sethi, Syntagma de allimentorum facultatibus editit Bernardus langkavel, Bibliotheca Teumneri, Lipsiae 1868, σ. 130, Ευτυχιάδης Αριστοτέλης Εισαγωγή εις την βυζαντινή θεραπευτική, ό.π. σ. 131
18. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ. 373

Ανορεξία - Βουλιμία

1. Ορειβάσιος, Ορειβάσιος , Collectionum Medicarum Reliqviae, Editit Ioannes Raeder Verlag Adolf M. Hakkert-Amsterdam 1964, VOL. VI, σ. 205, περί ανορεξίας.
2. Παύλος Αιγινήτης, The Seven Books, By Francis Adams The Syndenham Society, London, Vol. I, σ. 311-313
3. Φιλοκαλία Α΄, Άγιος Κασσιανός ο Ρωμαίος, Περί Εγκράτειας Γαστρός σ. 29-25
4. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ. 312-314 σχόλια
5. Ό.π.
6. Ό.π. σ. 314
7. Κεκαυμένος, Στρατηγικόν, Εκδόσεις Καγάκη, Αθήνα 1996, .
8. Φιλοκαλία Α΄, Άγιος Κασσιανός ο Ρωμαίος, ό.π.
9. Γρηγόριος ο Θεολόγος, Περί Αρετής 32-36, ΒΕΠΕΣ τόμος 61
10. Ι. Χρυσόστομος , Ομιλία εις την Αποδημίαν του επισκόπου Φλαβιανού, 29 ΕΠΕ, τόμος 32
11. Ι. Χρυσόστομος Ομιλία ΚΒ΄, 3, ΕΠΕ, τόμος 13
12. Ό.π. Ομιλία ΜΕ΄, 1
13. Αββάς Αμμωνάς, Αποφθέγματα περί του Αββά Αμμωνά, 10, ΒΕΠΕΣ τόμος 40
14. Παύλος Αιγινήτης, ό.π. σ. 314
15. Ορειβάσιος, ό.π. σ. νι, 30, 2-36 λδ΄.
16. Παύλος Αιγινήτης ό.π. σ. 314-315
17. Παύλος Αιγινήτης ό.π. σ. 315
18. Ό.π.
19. Ό.π.

Αλκοολισμός

1. Κλήμης Αλεξανδρείας, Παιδαγωγός, Τόμοι I-III, Les Editions du Cerf, Paris 1970, III, σ. 56, 102
2. Μ. Βασίλειος, Περί Νηστείας Λόγος Α΄, Κατά Μεθυόντων. ΒΕΠΕΣ τόμος 54.
3. Μ. Βασίλειος, εις την Μάρτυρα Ιουλίτταν, σ. 57, στίχος 22. ΒΕΠΕΣ τόμος 54.
4. Ό.π. Κατά Μεθυόντων, σ. 144
5. Ι. Χρυσόστομος, Ομιλίαι, Ομιλία Γ΄, 5. 15-16, ΕΠΕ τόμος 12
6. Ι. Χρυσόστομος Ομιλίαι εις την Γένεσιν Ομιλία ΜΓ΄, 5. ΕΠΕ τόμος 4
7. Ι. Χρυσόστομος ό.π.
8. Ι. Χρυσόστομος ό.π. Ομιλία ΞΔ΄.
9. Theophanes Continuatus, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Continuata, Theophanes Continuatus, Bonnae, Impensis ed.Weberi, Bohn 1838 Ιστορική διήγησις του βίου και των πράξεων Βασιλείου του αοιδίμου βασιλέως, σ. 156, 26D
10. Κεκαυμένος, Στρατηγικόν, εκδόσεις Κανάκη, Αθήνα 1996, σ. 170
11. Ορειβάσιος , Collectionum Medicarum Reliqviae, Editit Ioannes Raeder Verlag Adolf M. Hakkert-Amsterdam 1964, VOL. VI, σ. 233, λδ΄, περί μέθης 40, 1-34
12. Μ. Βασίλειος, Περί Νηστείας Λόγος Α΄, Κατά Μεθυόντων. ΒΕΠΕΣ τόμος 54.
13. Ψελλού Περί λίθων δυνάμεως, στο Physici et Medici Graeci Minores, editions, Julius Ludovicus Ideler, Vol. I, Berolini 1841, σ. 244, Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, Εισαγωγή εις την Βυζαντινή Θεραπευτική, Αθήνα 1383, σ. 137
14. Simeonis Sethi, Syntagma de alimentorum facultatibus editit Bernardus Langkavel, Bibliotcka Teubneri, Lipsiae 1868, σ. 20,51,61, Ευτυχιάδης, ό.π. σ, 137
15. Νικολάου Μυρεψού, Περί συνθέσεως φαρμάκων, Κώδιξ 1478 εθνικής Βιβλιοθήκης Αθηνών, φ. 1-179, φ. 54, Ευτυχιάδης ό.π. σ. 137

Υπόκριση

1. Φιλοκαλία Αββάς Δωρόθεος Περί ψεύδους 8
2. Ό.π. 2, 7, 11

Ανικανότης

1. Ορειβάσιος Collectionum Medicarum Reliquiae, Editit Ioannes Raeder Verlag Adolf M. Hakkert-Amsterdam 1964, IV , σ. 103
2. Παύλος Αιγινήτης, The seven books of Paulus Aegineta, Vol. I-III, by Francis Adams , The Sydenham Society, London, 1844. Vol. I, σ. 47
3. Ό.π. σ. 47-48

4. Ό.π. σ. 48, σχόλια
5. Ό.π. σ. 599
6. Ό.π. σ. 600 σχόλια
7. Ό.π.
8. Ιωάννης Λυδός, De Mensibus, Corpus Scriptorum Byzantinae, Bonnae, Impensis, ed. Weberi.Bohn 1838. De Mensibus IV, Σ. 76, 26
9. Παύλος Αιγινήτης, I, σ. 600
10. Ορειβάσιος, ό.π. βιβλίο IX, 33, 2-37,7 λζ΄
11. Ό.π. IV, 103, 2-110 3 ρζ΄
12. Παύλος Αιγινήτης, I, σ. 594 σχόλια
13. Ό.π.
14. Ό.π. σ. 593
15. Τιμόθεος Α΄, Αλεξανδρείας, Αποκρίσεις Κανονικαί, 23-27, ΒΕΠΕΣ, τόμος 42
16. Κλήμης Αλεξανδρείας Ο Παιδαγωγός, Les Editions du Cerf, Paris, 1970
17. Ορειβάσιος IX, 33,2-37,7 λη΄

Ασθένεια του αισθήματος

20. Ορειβάσιος , Collectionum Medicarum Reliqviae, Editit Ioannes Raeder Verlag Adolf M. Hakkert-Amsterdam 1964, VOL. VI, σ. 249
21. Παύλος Αιγινήτης, The Seven Books, By Francis Adams The Syndenham Society, London, Vol. I, σ. 390-391
22. Ό.π. σ 391, σχόλια
23. Κεκαυμένος, Στρατηγικόν, Εκδόσεις Κανάκη, Αθήνα 1996, σ. 186
24. Παύλος Αιγινήτης, σ. 391 σχόλια

6. Νομικές ρυθμίσεις

1. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, υπό Ιωάννου Ζέππου, τόμοι 5, Αθήνα 1910, IV ; 2-3-6 , σ.95. και Ευτυχιάδης Α., Η άσκησις της βυζαντινής ιατρικής επιστήμης και κοινωνικαί εφαρμογαί αυτής κατά σχετικάς διατάξεις Αθήνα 1983, σ. 57
2. Jus Graaecoromanum, ex editione C. E. Zachariae A. Lingenthal, Vol I, II, III; IV. Vol II, γ, τίτλ. 13, σ.151
3. Jus Graaecoromanum, ό.π., vol iv, β, τιτλ. 4 σ. 305
4. Jus Graaecoromanum, ό.π., vol III, α, Inst. A, τιτλ.10. σ. 24
5. Αρμενοπούλου Κωνσταντίνου, Πρόχειρον Νόμων ή Εξάβιβλος, επιμ. Κ.γ. πιτσάκη, εκδ. Δωδώνη, Αθήναι 1971, βιβλίο δ΄, τίτλος Α΄, 4,22
6. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως,ό.π., 7-5-12, σ. 379

7. Ο.π. 9-3-9, σ. 575
8. Ο.π. 46-1-16, σ. 511
9. Corpus Juris Civilis, Αυτοκράτορος Ιουστινιανού Αυγούστου, editio stereotypa a A.D. Alberto et D.Mauritio, Lipsiae 1866, VII, γ, cv, tit. Lxvii, σ. 353. Βασιλικά Λέοντος ό.π. 38-1-86. Σ.1165 και Ευτυχιάδης, ό.π. σ.38
10. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως ό.π. 52-1-1, σ135 και Ευτυχιάδης ό,π. σ. 58
11. Αρμενόπουλου Κ. Εξάβιβλος ό.π., βιβλίο γ΄, τίτλος β΄, 93
12. Ό.π. βιβλίο ε΄, τίτλος α΄, 30
13. Ό.π., 10
14. Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, Η άσκησις της βυζαντινής ιατρικής επιστήμης και κοινωνικαί εφαρμογαί αυτής κατά σχετικάς διατάξεις , Αθήνα 1983, σ. 54
15. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π. 38-10-6,σ. 1212 και Ευτυχιάδης ό.π. σ. 59
16. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π.. 38-10-6 σ. 1214 και Ευτυχιάδης ό.π. σ. 58
17. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π..38-10-22, σ. 1216
18. Corpus Juris Civilis, Αυτοκράτορος Ιουστινιανού Αυγούστου, ό.π. γ, cv ; tit lxx. 354
19. Jus Graaecoromanum, ό.π., vol. Iv, b τιτλ.4 σ. 305, Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π. 50-3-27. Σ. 71, Corpus Juris Civilis, a, xxxvii, tit. Iii, σ.631, Ευτυχιάδης ό.π. σελ. 59
20. Ευτυχιάδης ό.π. σ 59
21. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 38-10-23, σ. 1216
22. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως,, ό.π., 60-3-5, σ. 322
23. Jus Graaecoromanum,ό.π., vol. Iv, b, tit. 4 σ. 306
24. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως,,ό.π., 60-3-5 σ. 322, Ευτυχιάδης ό.π., σ. 60
25. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 60, Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως,, ό.π., 60-69-8 σ. 695 και Σύνταγμα των θείων και Ιερών Κανόνων των τέ αγίων και πανευφήμων αποστόλων και των ιερών οικουμενικών συνόδων και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων, εκδοθέν υπό Γ.Α. Ράλλη και Μ. Ποτλή, τόμοι έξι, Αθήνα 1852-1859, τόμος στ' στοιχείον Φ. σ. 494
26. Ευτυχιάδης, ό.π., σ. 60
27. Jus Graaecoromanum,ό.π., vol.iv, b, tit. 4 σ. 306
28. Leonis et Constantini Romanorum Imp Delectus Legum Compendiarius, Σύντομος Εκλογή νόμων, τόμ. 113Migne Patrologia Graeca Parisiis 1864, τιτ. 6 σ. 473, Ευτυχιάδης ό.π., σ. 60, Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως,,ό.π., 60-40-8, σ. 701
29. Leonis et Constantini...ό.π. τιτ. 6 σ 473
30. Ευτυχιάδης, ό.π. σ. 60

31. Leonis et Constantini...ό.π. τιτλ. 5, σ 473. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως,.6-1-46, σ.254 και 60-40-86 σ.701
32. Jus Graaecoromanum , ό.π., iv, β, τιτλ.4, σ. 306
33. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., , 54-7-39, σ. 172
34. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 61
35. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 61, Corpus Juris Civilis,ό.π, γ, ν, τιτλ lxvii σ.631
36. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., , σ.631
37. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως,, ό.π., 33-1-7,σ 898
38. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως,, ό.π., 8-1-1σ. 435, Ευτυχιάδης ό.π., σ. 61
39. Αρμενόπουλου Κ. Εξάβιβλος ό.π. βιβλίο ε΄, τίτλος α΄, 5,11
40. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 61
41. Jus Graaecoromanum, ό.π., vol ii, titl. 30, σ. 334, Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 35-1-7, σ. 950
42. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως,ό.π., 35-3-10, σ. 969
43. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 33-1-25, σ. 905
44. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 8-1-1, σ.475
45. Σύνταγμα των θείων και Ιερών Κανόνων των τέ αγίων και πανευφήμων αποστόλων και των ιερών οικουμενικών συνόδων και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων, τόμος β' 9, ΝΖ, σ. 75, Ευτυχιάδης ό.π., σ.62
46. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 55
47. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 55, Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως,ό.π., 60-53-3, σ. 779
48. Jus Graaecoromanum, ό.π., vol. ν. Φ, σ. 573, και Ευτυχιάδης ό.π., σ. 55
49. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 60-53-5, σ. 779
50. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 55, Jus Graaecoromanum, ό.π., vol. ιι, β, σ. 71
51. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 60-51-34, σ.767, Ευτυχιάδης ό.π., σ. 55
52. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 56
53. Σύνταγμα των θείων και Ιερών Κανόνων των τέ αγίων και πανευφήμων αποστόλων και των ιερών οικουμενικών συνόδων και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων, ό.π., τόμος Δ, γ, ΙΔ, σ. 340
54. Σύνταγμα των θείων και Ιερών Κανόνων των τέ αγίων και πανευφήμων αποστόλων και των ιερών οικουμενικών συνόδων και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων, ό.π., τόμος ΣΤ΄, στ.Δ, σ. 203
55. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 56
56. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 46
57. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 31-6-5, σ. 873
58. Constantini Porphirogeniti Imperatoris, Novellae Constitutiones, Νεαραί Διατάξεις, Migne Patrologia Graeca, τόμ.113, Paris 1864, δ, N115, σ. 498

59. Σύνταγμα των θείων και Ιερών Κανόνων των τέ αγίων και πανευφήμων αποστόλων και των ιερών οικουμενικών συνόδων και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων, ό.π., τόμος Γ. β, ΣΤ΄, σ 112
60. Jus Graaecoromanum,ό.π., vol ιι, γ, τιτ. 33 σ.189
61. Jus Graaecoromanum, ό.π., vol ii, δ, τιτ. 34, σ. 430, vol ii, α, τιτ. 6, σ. 34-35, Ευτυχιάδης, ό.π., σ. 46
62. Ευτυχιάδης, ό.π.,σ. 47
63. Ό.π.
64. Jus Graaecoromanum,ό.π., vol ιι, α, τιτλ. 2, σ. 26
65. Jus Graaecoromanum,, ό.π.,vol ιι, α, τιτλ. 13, σ. 501
66. Ευτυχιάδης ό.π.,σ. 47
67. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως,ό.π., 31-1-8, σ.862, 2-5-16, σ. 441
68. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 48
69. Leonis et Constantini,ό.π., vol ι, α, σ.181, vol ι, β, σ. 183, Corpus Juris Civilis,ό.π., ε, Νεαρά Λέοντος 111, σ. 386
70. Αρμενόπουλου Κ. Εξάβιβλος ό.π., βιβλίο δ΄, τίτλος ΙΕ΄, 5
71. Αρμενόπουλου Κ. Εξάβιβλος ό.π. βιβλίο δ΄, τίτλος α΄, 15
72. Jus Graaecoromanum, ό.π., vol iv, γ, σ.267, Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 28-1-6, σ.321, Corpus Juris Civilis, Νεαρά Λέοντος 111, ευτυχιάδης σ. 48
73. Ευτυχιάδης, ό.π., σ. 48
74. Corpus Juris Civilis,ό.π., Νεαρά Λέοντος 31, σ. 777, Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 28-7-1, σ. 480, Ευτυχιάδης ό.π., σ. 49
75. Αρμενόπουλου Κ. Εξάβιβλος,ό.π., βιβλ. 4, τιτλ. 15 σ. 271
76. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 49
77. Jus Graaecoromanum, ό.π. vol iιι, β, σ.311
78. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 49
79. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως,ό.π., 2-2123, σ. 65, 28-7-1, σ. 145
80. Jus Graaecoromanum, ό.π., vol I, α, σ. 181, Corpus Juris Civilis, ό.π., Νεαρά Λέοντος ρια΄, σ. 386
81. Corpus Juris Civilis,ό.π., δ, N115 σ. 498, Jus Graaecoromanum, ό.π.,vol ιι, γ, τιτ. 226, 126, σ.147, 148, Ευτυχιάδης, ό.π., σ. 25
82. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 28
83. Ό.π.
84. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 28-2-3, σ. 342, 28-1-6, σ. 321Corpus Juris Civilis, Νεαρά Λέοντος 93, σ.282, Ευτυχιάδης ό.π., σ. 28
85. Jus Graaecoromanum, ό.π., vol. ιι, δ΄, τιτ.15, σ. 273, και γ' τιτ. 2, σ. 122
86. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως,ό.π., 28-5-16 σ.441

87. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 28-1-1, σ. 311

88. Corpus Juris Civilis, ε΄, Νεαρά Λέοντος 98, σ. 826, Σύνταγμα των θείων και Ιερών Κανόνων των τέ αγίων και πανευφήμων αποστόλων και των ιερών οικουμενικών συνόδων και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων, ό.π., τόμος β΄ δ, σ 519, Ευτυχιάδης ό.π., σ. 29

89. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως,ό.π., 28-1-1, σ.311 και 28-4-2, σ.360, Ευτυχιάδης ό.π., σ.27

90. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 26-27

91. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 28-6-1, σ.454

92. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 28-4-1, σ. 354 και 2-3-30, σ. 92, Ευτυχιάδης ό.π., σ. 27

93. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 27

94. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως,ό.π., 35-1-21, σ.951

95. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 35-1-7, σ. 947, Ευτυχιάδης, ό.π., σ. 18

96. Ευτυχιάδης ό.π, σ. 28, Jus Graaecoromanum,ό.π., vol iii, a, Institutionis b, tit. 12. Σ. 94, Leonis et Constantini, ό.π., τιτλ. 16, σ. 505

97. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 28

98. Αρμενόπουλου Κ. Εξάβιβλος, ό.π., βιβλίο ε΄, τίτλος α΄, 30

99. Ευτυχιάδης, ό.π., σ. 28, Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 33-3-8, σ. 969, Jus Graaecoromanum, ό.π., vol.ιν, β, τιτ. 29, σ. 454

100. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π.,21-1-14σ. 990-991

101. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 27, Jus Graaecoromanum,ό.π., vol.ιι ,δ, τιτ. 29, σ. 324, και γ, τιτ. 21 σ. 627

102. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 35-1-2, σ.944

103. Jus Graaecoromanum, ό.π., vol.ιι, α, τιτ. 5, σ. 29-30, Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως,ό.π., 35-1-18, σ. 950, Σύνταγμα των θείων και Ιερών Κανόνων των τέ αγίων και πανευφήμων αποστόλων και των ιερών οικουμενικών συνόδων και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων, ό.π., τόμος στ΄, Δ, σ. 207

104. Leonis et Constantini, ό.π., τιτλ.16, σ. 505, Ευτυχιάδης, ό.π., σ. 27

105. Jus Graaecoromanum, ό.π., vol.ιι, δ, τιτ. 30, σ. 327, Βασιλικά Λέοντος Βασιλέωςό.π., , 35-3-9σ. 969 και 35—2-16, σ. 963

106. Αρμενόπουλου Κ. Εξάβιβλος, ό.π., περί αιμομικτών, βιβλίο στ΄, τίτλος α΄, 1,3,4.

107. Freshfied D., A manual of Roman Law: The Ecloga, Cambridge 1926, σ. 108-112. Geanakopolos Deno, Byzantium, Chicago 1984, σ. 78

108. Σύνταγμα των θείων και Ιερών Κανόνων των τέ αγίων και πανευφήμων αποστόλων και των ιερών οικουμενικών συνόδων και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων, ό.π., τόμος β, ΌΗ, σ. 100

109. Σύνταγμα των θείων και Ιερών Κανόνων των τέ αγίων και πανευφήμων αποστόλων και των ιερών οικουμενικών συνόδων και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων, ό.π, τόμος β΄, ΟΘ, σ. 102

110. Σύνταγμα των θείων και Ιερών Κανόνων των τέ αγίων και πανευφήμων αποστόλων και των ιερών οικουμενικών συνόδων και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων, ό.π., τόμος β, ΚΑ, σ. 29-30

111. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 52

112. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 52

113. Ευτυχιάδης ό.π., Σύνταγμα των θείων και Ιερών Κανόνων των τέ αγίων και πανευφήμων αποστόλων και των ιερών οικουμενικών συνόδων και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων, ό.π., τόμος δ΄, δ, σ. 421

114. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 52

115. Ευτυχιάδης, ό.π., σ. 53

116. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 38-1-10, σ. 1149

117. Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis, ed. Th. Mommsen, Berolini 1905, ii, 17,4, σ. 160

118. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 38-10-23, σ. 1216,1217, Ευτυχιάδης ό.π., σ. 53

119. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 22-1-19, σ. 1051, Ευτυχιάδης ό.π., σ. 59

120. Αρμενόπουλου Κ. Εξάβιβλος, ό.π., ΕΓΩ

121. Corpus Juris Civilis,ό.π., a, xxvii, tit. x, σ.447, Ευτυχιάδης ό.π.,σ. 54

122. Corpus Juris Civilis, ό.π., a, xxvii, tit. iii, σ. 568, Ευτυχιάδης, ό.π., σ. 54

123. Corpus Juris Civilis, ό.π., δ, N. 124, σ. 568, Ευτυχιάδης, ό.π., σ. 54

124. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως,ό.π., 10-9-5, σ. 676

125. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 60-3-25, σ. 339, Ευτυχιάδης, ό.π., σ. 55

126. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π.7-7-1, σ. 397, Ευτυχιάδης ό.π.

127. Constantini Porphirogeniti Imperatoris,ό.π. , β, στ. 1348-1332

128. Jus Graaecoromanum, ό.π., vol.ιι, γ, τιτ. 36, σ.204

129. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 54

130. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, ό.π., 38-10-8, σ. 1213-1214

131. Jus Graaecoromanum, ό.π., vol.ιι, α, τιτ. 7, σ. 35. Leonis et Constantini, ό.π. τιτ. 19, στ.513, Corpus Juris Civilis, δ, N 131, σ. 599, Ευτυχιάδης σ. 54

132. Ευτυχιάδης ό.π., σ. 54

133. Ευτυχιάδης, ό.π.σ. 45

134. Αρμενόπουλου Κ. Εξάβιβλος, ό.π., βιβλ. 3, τιτ. 3,63 σ. 168. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, 19-10-1, σ.721, Ευτυχιάδης, ό.π. σ. 45

135. Ευτυχιάδης, ό.π

136. Ευτυχιάδης ό.π..

7. Βυζαντινή φιλανθρωπία

1. Πλάτων, Νόμοι IV. 713d
2. Αισχύλου, Προμηθεύς Δεσμώτης, 118-23
3. Πλάτωνος, Όροι, 412 Γ.
4. Κωνσταντέλλος Δημήτριος, Βυζαντινή φιλανθρωπία και Κοινωνική πρόνοια, εκδόσεις Φως. σ. 53
5. Ιωάννου Δαμασκηνού, Ιερά Παράλληλα, PG 95,1473
6. Μ. Βασίλειος, Ομιλία Προς τους Πλουτούντας, 4. PG, 31, 292B
7. Ι. Σιναΐτης Κλίμαξ, Πατερικαί Εκδόσεις Γρηγόριος Ο Παλαμάς, στ. 114
8. Μαξίμου Ομολογητού, Κεφάλαια περί αγάπης, Β΄εκατοντάς, 30 PG 90, 993B
9. Ι. Χρυσόστομος, Περί ελεημοσύνης, PG 60,750
10. Κωνσταντέλλος ό.π. σ. 59.
11. Ό.π. σ. 60
12. Ό.π. σ. 60
13. Κωνσταντέλλος ό.π. σ. 65
14. Κλήμης Αλεξανδρείας Παιδαγωγός,Les Editions du Cerf, Paris 1970, Βιβλίο I, 8, 20
15. Κωνσταντέλλος, ό.π. σ. 65-66
16. Ό.π. σ. 67
17. Μ. Βασίλειος, Η Θεία Λειτουργία, εκδόσεις Παπαδόπουλος .
18. Κωνσταντέλλος, ό.π. σ. 68
19. Ι. Χρυσόστομος, Υπόμνημα εις τον Απόστολον και Ευαγγελιστήν Ιωάννην, ομιλία ΚΣΤ΄, 3, PG 59,160, Ομιλία ΚΗ΄, PG 59,161-65
20. Κωνσταντέλλος, ό.π. σ. 69
21. Ό.π.
22. Μάξιμου του Ομολογητού, Κεφάλαια Θεολογικά, σειρά 26, PG,91869A
23. Κωνσταντέλλος, ό.π. σ. 70, Διονυσίου Αεροπαγίτη Περί Ουρανίου Ιεραρχίας IV, PG 3,181B
24. Κωνσταντέλλος, ό.π.σ. 71
25. Νικόλαος Καβάσιλας, Η εν χριστώ Ζωή, 25. Εκδόσεις W. Gass & M. Heinze, Die Mystik des Nikolaus Cbasilas, Leipsig 1899, σ. 87-88. Κωνσταντέλλος, ό.π. σ. 71

26. Κωνσταντέλλος, ό.π. σ. 71
27. Κωνσταντέλλος, Ό.π. σ. 71
28. Ό.π. σ. 72-74

Η φιναθρωπία των αυτοκρατόρων

1. Ευσεβίου, Εις τον βίον Κωνσταντίνου Εγκώμιον, εκδ. I.A.Heikel, Eusebius Werke, Leipsig 1902, σ. 200-206
2. Κωνσταντέλλου Δημητρίου, Βυζαντινή Φιλανθρωπία και Κοινωνική Πρόνοια, εκδόσεις Φως, σ. 82
3. Κωνσταντέλλος, ό.π. σ. 83.
4. Glanville Doweney, The Prespective of the Early Church Historians, greek-Roman and Byzantine Studies V. 1, 1965, σ. 62-63
5. Κωνσταντέλλος, ό.π. σ. 85
6. Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου, Εκλογή Νόμων, PG, 113, στ. 453 A.
7. Κωνσταντέλλος, ό.π. σ. 85
8. Κεκαυμένος, Στρατηγικόν, Εκδόσεις Κανάκη, Αθήνα 1996, περί των καθηκόντων του βασιλέως, σ. 93
9. Θωμά Μαγίστρου, Λόγος περί βασιλείας, PG, 145,452-56. Νικηφόρου Βλεμμύδου, Περί Βασιλικών Καθηκόντων, PG, 142, στ. 659 Δ.

8. Κοινωνική Ιατρική και φιλανθρωπία

1. Ράλλη - Ποτλή, σύνταγμα των Θείων και ιερών Κανόνων, εκδ. Γ.Α. Ράλλη και Μ. Ποτλή, Αθήνα 1852-1859, τόμος β'. Κανών Η', της εν Χαλκηδόνι Δ'Οικουμενικής συνόδου, σ. 234-235. Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, φύση και πνεύμα, συμβολή στην ιατρικοφιλοσοφική σκέψη, Αθήνα 1995, σ. 226
2. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως . Ι. Δ. Ζέππου, τομοι 5, Αθήνα 190-1911, 3-1-31,σ. 161. Ευτυχιάδης, ό.π. σ. 226
3. Ευτυχιάδης Αριστοτέλης, η Άσκησις της βυζαντινής ιατρικής επθιστήμης και κοινωνικαί εφαρμογαί αυτής κατά σχετικάς διατάξεις, Αθήνα 1983, σ.24
4. Corpus Juris Civilis, Αυτοκράτορος Ιουστινιανού Αυγούστου, edition stereotypa a A.D. Alberto et D. Mauritio, Lipsiae 1886. E; Pars teria III, Imp. Leonis Augusti Novellae Constitutiones, Αυτοκράτορος Λέοντος Αυγούστου νεαραί Διατάξεις, Νεαρά 13, σ. 760
5. Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis, ed. Th. Mommsen, berolini, 1905. Vol. I. Ευτυχιάδης ό.π. σ. 24
6. Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis, ό.π. βιβλ. XIII, τιτ. III N. 8,9,10

7. Πανδέκται 27, 1 νόμ. 6α1.
8. Θωμαίδη Ξενοφώντος, Διερεύνησις των θεσμών κοινωνικής προστασίας από της αρχαιότητας μέχρι και της επαναστάσεως του εικοσιένα εις τον Ελληνικόν Χώρον, Αθήνα 1973, σ. 150
9. Θωμαίδης ό.π. σ. 150
10. Μ. Βασίλειος PG 31,1444, Ι. Χρυσόστομος, PG 60,365, Θωμαίδης, ό.π. σ. 156
11. Ιωάννης Κλίμακος PG 88,860
12. Θωμαίδη ό.π. σ. 156
13. Ό.π. σ. 156-157
14. Ό.π. σ.157

Μοναχισμός και νοσοκομεία

1. Miller Timothy, Η Γέννησις του νοσοκομείου στην Βυζαντινή αυτοκρατορία, Ιατρικές εκδόσεις Βήτα, Αθήνα 1998, σς. 157
2. Miller Timothy, ό.π. σ. 157, Μ. Βασίλειος, Regulae fusius tractatae, interogatio 37, PG 31,1009
3. Miller Timothy,ό.π. σ. 156, 157, 158, 159,
4. Ορλάνδος Αναστ., Η Μονή Βαρνάκοβας, Ιστορία Μνημεία 1922, Σάθας Κ., Νεοελληνική φιλολογία, Περί Καβάσιλα και σχολείου Βαρνάκοβας, 1868, σ. 316 έξ. Γιαννόπουλος, Ι. Γ., Ανέκδοτα Ελληνικής έγγραφα της εν Δωρίδα Μονής Βαρνάκοβας (1688-1698), Επετηρίς Επιστημονικών ερευνών του Εθνικού και Καποδιστριακού Παν. Αθηνών, 1970 τόμος Β΄, σ. 473-531. Λάμπρου Σ., Η Μονή Βαρνάκοβας και οι εν αυτή υποτιθέμενοι τάφοι των Αυτοκρατόρων Αλεξίου και Μανουήλ Κομνηνών, 1909, σ. 382-392.

9. Είδη ιδρυμάτων

Νοσοκομεία

1. Θωμαίδης Ξ., Διερεύνησις των Θεσμών Κοινωνικής Προστασίας από της Αρχαιότητος μέχρι και της Επαναστάσεως του Εικοσιένα εις τον Ελληνικόν Χώρον, Αθήνα 1973 σ.161
2. Θωμαίδης ό.π., σ. 59
3. Θωμαίδης ό.π., σ.161
4. Γ Πουρναροπούλου. Συμβολή εις την ιστορία της Βυζαντινής Ιατρικής, Αθήνα 1942, σ 116 και Κωνσταντέλλος Βυζαντινή φιλανθρωπία και κοινωνική πρόνοια, εκδόσεις φως, σ 218

5. Κωνσταντέλλος ό.π., σ.219
6. Ψευδο- Κωδινού, Πάτρια Th. Preger, II, σ 233
7. Προκοπίου, Κτίσματα I, I. εκδ. Jacobus Haury, Procopii Caesariensis Opera Omnia, III.2 Leipzig 1905, σ. 5
8. Κωνσταντέλλος ό.π.,σ. 221
9. Κωνσταντίνου, Επισκόπου Ειρηνουπόλεως, Η διαρρύθμισης των νοσοκομείων κατά την Βυζαντινή Εποχή, Ο, 32 (1957), 432-433
10. Dmtrievsky Τυπικά, Kiev 1895, 6 682-702 και Κωνσταντέλλος σς 232
11. Dmtrievsky Τυπικά ό.π., σ 682
12. Κωνσταντέλλος ό.π.,σ. 232 και Dmtrievsky Τυπικά, ό.π. σ 683
13. Dmtrievsky Τυπικά, ό.π., σ. 695
14. Miller Timothy, Η Γέννησις του Νοσοκομείου στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία, εκδ. Βήτα σελ. 193
15. Miller Timothy, ό.π., σ. 193
16. J. Cod., ό.π., 6.4.4.2
17. Miller Timothy, ό.π., σ. 195
18. Τυπικό Παντοκράτορος, 107 1307-8 στο Dmtrievsky Τυπικά ό.π.
19. Τυπικό Παντοκράτορος, ό.π., 107, 1005-12
20. Miller Timothy, ό.π., σ 213
21. Miller Timothy, ό.π.,σ.213
22. Miller Timothy ό.π., σ.214
23. Miller Timothy, ό.π., σ. 215
24. Miller Timothy, ό.π., σ. 214
25. Miller Timothy, ό.π., σ. 219-220
26. Miller Timothy ό.π., σ. 243-245

Ξενώνες

1. Κωνσταντέλλος Δημήτριος Βυζαντινή φιλανθρωπία και κοινωνικη πρόνοια, εκδόσεις Φως, σ. 252
2. Κωνσταντέλλος ό.π. σ. 253
3. Προκοπίου, Κτίσματα , Historische Gedichte, Wolfram Horander, Vienna, 1974,.I, II 14
4. Ψευδο Κωδινού, Πάτρια εκδόσεις Th. Preger, II 185
5. Ψευδο Κωδινού, Πάτρια εκδόσεις Th. Preger, II 246
6. Κωνσταντέλλος ό.π. σ. 261
7. Θεοφάνους, Χρονογραφία, εκδόσεις Niebuhr Leipsig 1883. σ. 371 και Κωνσταντέλλος ό.π. σ. 262

8. Κωνσταντέλλος ό.π.σ. 267
9. Νικήτα Χωνιάτου Ιστορία, Nichitae Choniatae Historia, εκδ. Ioannes A. Dieten Berlin, 1975,σ.585
10. Κωνσταντέλλος σ. ό.π.274-276

Γηροκομεία

1. Ιουστινιανού, Νεαρά 7, Κεφ.I-III. Πορφυρογεννήτου, Περί Βασιλείου τάξεως, Βιβλ.I Κεφ. 41, (32), 1, 107.
2. Κωνσταντέλλος Δ., Βυζαντινή φιλανθρωπία και Κοινωνική Πρόνοια σς290-300
3. Σύνταγμα των θείων και ιερών Κανόνων των αγίων και πανευφήμων αποστόλων και των ιερών οικουμενικών και τοπικών συνόδων και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων, εκδόσεις Γ.Α. Ράλλη και Μ. Ποτλή, Αθήνα 1852. Τόμος Ε', Πορφυρογεννήτου Περί Βασιλείου Τάξεως, 1. 165
4. Κωνσταντέλλος ό.π.σ. 300
5. Όπ. σ.300.

Πτωχοκομεία

1. Κωνσταντέλλος ό.π., σ326
2. Αρμενόπουλος Κωνσταντίνος, Πρόχειρον Νόμων ή Εξάβιβλος, Εκδόσεις Δωδώνη Αθήνα 1971, τίτλος 27, μέρος 22
3. Ιουστινιανού, Νεαρά αρ. 80. Κεφ. 4
4. Σωζομένου, Εκκλ. Ιστορία, εκδ. Joseph Bidez, GCS, 50 berlin, 1960. IX.1 και Κωνσταντέλλος ό.π., σ. 328
5. Σωζομένου Εκκλ. Ιστορία ό.π., VI.34 σ291 και Κωνσταντέλλος ό.π., σ 328
6. Νικήτα, Βίος Ανδρέου Ιεροσολομίτου, εκδ. Παπαδόπουλος Ανάλεκτα, V ; 174. Κωνσταντέλλος ό.π., σ 334

Ορφανοτροφεία

1. Ιουστινιανού, Νεαρά αρ. 131, κεφ.15, 664
2. Κωνσταντέλλος, ό.π., σ. 309-313
3. Τυπικόν Γρηγορίου Πακουριανού, εκδ. Petit 1904 σ. 50
4. Αννα Κομνηνή Αλεξιάς,εκδόσεις Πάπυρος, XV. 7. και Κωνσταντέλλος ό.π., σ 314
5. Κωνσταντέλλος ό.π. σ.314

Άλλα Ιδρύματα

1. Κωνσταντέλλος ό.π., σ. 339
2. Ιουστινιανού, Νεαρά 14
3. Προκοπίου, Κτίσματα, Historische Gedichte, Wolfram Horander, Vienna, 1974, I. σ. 9

4. Μιχαήλ Ψελλού, Χρονογραφία, εκδ. Renauld. Μιχαήλ Δ', κεφ. 34, I, 73-74
5. Κωνσταντέλλος ό.π., σ 342
6. Ιουστινιανού, νεαρά 59, κεφ.7
7. Βασιλικά Λέοντος Βασιλέως, Υπό Δ. Ζέπου, Αθήνα, 1910-1911, Λέοντος ΣΤ' του Σοφού, Νεαρά 12, PG 113,
8. Σύνταγμα των θείων και ιερών Κανόνων των αγίων και πανευφήμων αποστόλων και των ιερών οικουμενικών και τοπικών συνόδων και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων, εκδόσεις Γ.Α. Ράλλη και Μ. Ποτλή, Αθήνα 1852. 57^{ος} Αποστολικός Κανών, και Κωνσταντέλλος, ό.π., σ 343
9. Κωνσταντέλλος ό.π., σ.343
10. Νικήτα Χωνιάτου, Nichitae Choniatae Historia, εκδ. Ioannes A. Dieten Berlin, 1975, σ. 585,20 και Κωνσταντέλλος ό.π., σ.344

Χρονολογικός πίνακας ερευνηθέντων συγγραφέων

5ος αιώνας π.χ.
Ιπποκράτης

4ος αιώνας π.χ.
Αριστοτέλης
Πλάτων

1ος αιώνας μ.χ.
Αρεταίος ο Καππαδόκης

2ος αιώνας
Αλέξανδρος Αφροδισιεύς
Γαληνός
Ιουστίνος
Ρούφος ο Εφέσιος

3ος αιώνας
Κλήμης ο Αλεξανδρεύς
Κοσμάς και Δαμιανός
Κύρος και Ιωάννης
Ωριγένης

4ος αιώνας
Αθανάσιος ο Μέγας
Αββάς Αμμωνάς
Αντώνιος ο Μέγας
Αστέριος ο Σοφιστής
Βασίλειος ο Μέγας
Γρηγόριος ο Θεολόγος (Ναζιανζηνός)
Γρηγόριος Νύσης
Δίδυμος Αλεξανδρείας
Ευσέβιος Καισαρείας
Ευάγριος ο μοναχός
Επιφάνιος Κύπρου
Ιωάννης ο Χρυσόστομος
Ισαάκ ο Σύρος
Καισάριος ιατρός
Μακάριος ο Αιγύπτιος
Μεθόδιος
Νεμέσιος Εμέσης
Ορειβάσιος
Παχώμιος
Πέτρος Αλεξανδρείας
Τιμόθεος Αλεξανδρείας
Τίτος Επίσκοπος Βόστρων
Φιλάγριος

5ος αιώνας
(Ψευδο) Διονύσιος ο Αεροπαγίτης
Ευάγριος
Ησύχιος ο Πρεσβύτερος
Κασσιανός ο Ρωμαίος
Κύριλλος Αλεξανδρείας
Λεόντιος ο βυζάντιος
Μυρεψός Ιωάννης
Μάρκος ο Ασκητής
Νείλος ο Ασκητής
Πρόκλος Κωνσταντινουπόλεως
Στοβαίος Ιωάννης
Σευήρος ο ιατροσοφιστής

6ος αιώνας
Αέτιος Αμιδηνός
Αλέξανδρος Τραλλιανός
Δωρόθεος
Ησαΐας
Ιωάννης της Κλίμακος
Ιωάννης Λυδός
Παλλάδιος ο Αλεξανδρινός
Σαμψών ο Ξενοδόχος
Αββάς Ζωσιμάς

7ος αιώνας
Διάδοχος Επίσκοπος Φωτικής
Θαλάσσιος
Θεόδωρος ο Ασκητής
Θεόφιλος Πρωτοσπαθάριος
Μάξιμος φιλόσοφος
Μητροδώρα
Παύλος Αιγινήτης
Παύλος Νικαίος
Στέφανος ο Αθηναίος
Φιλόπονος Ιωάννης

8ος αιώνας
Ιωάννης ο Δαμασκηνός
Μελέτιος ιατροσοφιστής

9ος αιώνας
Όσιος Θεόγνωστος
Λέων ιατροσοφιστής
Φώτιος ο Μέγας

10ος αιώνας
Ιωάννης κληρικός Καμενιάτος
Νόννος Θεοφάνης
Ραζής (Razi Abu Bahkr)
Συμεών Μάγιστρος
Ρωμανός
Συμεών ο Μεταφραστής

11ος αιώνας
Αβικέννα
Κωνσταντίνος ο Αφρικανός
Κεκαυμένος
Άννα Κομνηνή
Στηθάτος Νικήτας
Συμεών Σηθ

Συμεών ο Νέος Θεολόγος
Ψελλός Μιχαήλ

12ος αιώνας
Ιερόφιλος ο σοφιστής
Πρόδρομος Θεόδωρος
Ζωναράς

13ος αιώνας
Ακινάτης Θωμάς
Βλεμμίδης Νικηφόρος
Μετοχίτης Θεόδωρος
Νικόλαος Μυρεψός
Παχυμέρης Γεώργιος
Πλανούδης Μάξιμος
Χούμνος Ιωάννης
Χωνιάτης Νικήτας

14ος αιώνας
Ακτουάριος Ιωάννης
Αρμενόπουλος Κωνσταντίνος
Βαρλαάμ ο μοναχός
Λεκαπηνός Γεώργιος
Παλαμάς Γρηγόριος
Νικόλαος Καβάσιλας
Ιωσήφ Καλόθετος