

# Η Βυζαντινή Ιατρική

**Ντιάνα Τράκα**

Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Ανθρωπολογίας  
Πανεπιστήμιο Αιγαίου

Στη βυζαντινή εποχή, χαρακτηριστικό της επίσημης ιατρικής είναι η δημιουργία συμπιλημάτων-εγκυκλοπαιδειών, οι οποίες κατέγραφαν την υπάρχουσα ιατρική γνώση και την ίδρυση εγκαταστάσεων ιατρικής περίθαλψης. Παράλληλα, τα θαύματα αφθονούσαν: θεραπευτές άγιοι απαθανατίζονται στη βυζαντινή εικονογραφία και πραγματοποιούνται προσκυνήματα στους θεραπευτικούς ιερούς χώρους τους, οι Κοσμάς και Δαμιανός (οι άγιοι Ανάργυροι) έγιναν γνωστοί ως οι άγιοι των ιατρών και τοπικές θεραπευτικές λατρείες που οργανώνονταν γύρω από τα πρόσωπα λιγότερο γνωστών θεραπευτών ήταν σε άνθηση. Οι θεραπείες των παθήσεων αναζητούνταν επίσης σε προ-χριστιανικές θεραπευτικές παραδόσεις, όπως στην εγκοίμηση του Ασκληπιού, ακόμη και στη μαγεία – ένα στοιχείο που συχνά κατηγορούνταν για μη εξηγήσιμες επιστημονικά ασθένειες.

Εμπνευσμένοι από προγενέστερες ελληνικές πηγές, οι μεγάλοι βυζαντινοί θεραπευτές εργάστηκαν για να ενισχύσουν την ιατρική γνώση, συνθέτοντας τόμους εγκυκλοπαιδικής φύσης και μεγέθους (Α. Μουτζάλη): ο Παύλος ο Αιγινήτης είναι γνωστός για το έργο του *Επιτομής Ιατρικής Βιβλίου Επτά*, ο Διοσκουρίδης για το έργο *Περί Ύλης Ιατρικής*, ο Μυρεψός, για τις πραγματείες του, που σχημάτισαν έναν σημαντικό φαρμακευτικό κώδικα, και ο Ορειβάσιος για τις πολυάριθμες ανθολογίες του, τις οποίες συχνά αναθεωρούσε καταγράφοντας σε ποια σημεία ήταν λανθασμένες οι παλαιότερες πρακτικές. Η ενασχόληση με τον «καθαρισμό» παλαιότερων κειμένων και η καταγραφή της διορθωμένης γνώσης προφανώς επέσυρε την προσοχή του ανώνυμου συγγραφέα της σάτιρας του 12ου αιώνα *Τιμαρίων*, η οποία ερμηνεύεται ως κριτική της ιατρικής (Leven 1990).<sup>1</sup>

Η εργαστηριακή ιατρική, η συστηματική μελέτη των υγρών και των απεκκρίσεων του ανθρώπινου σώματος για διαγνωστικούς σκοπούς (που κατά κανόνα θεωρείται ότι αναπτύχθηκε μόνο μετά τον 16ο αιώνα) έχει τις ρίζες της στη ρωμαϊκή και βυζαντινή περίοδο (Diamandopoulos / Goudas 2003). Η μελέτη των ούρων («ουροσκοπία») σε κείμενα της Ιπποκρατικής Συλλογής περιοριζόταν σε προγνωστικές κυρίως χρήσεις. Ο Θεόφιλος ανέπτυξε τη χρήση του ουροσκοπικού διαγράμματος για διαγνωστικούς σκοπούς (Kouba / Wallen / Pruthi 2007). Το διδακτικό του εγχειρίδιο *Περί Ούρων* όφειλε τη δημοτικότητά του σε αυτή τη νέα προσέγγιση (Angeletti / Cavarra 1994). Ο αυλικός ιατρός Ιωάννης Ακτουάριος, ο «τελευταίος των μεγάλων βυζαντινών ιατρών», αναλύει πολλά ουροσκοπικά ευρήματα που σχετίζονται με την παθολογία (π.χ. πρωτεϊνουρία, λευκωματουρία) στο εκτενές έργο του *Περί Ούρων* (13ος αι.) Η εξέλιξη της βυζαντινής ουροσκοπίας αποτελεί ένα σημαντικό επιστημολογικό επίτευγμα μέσω της παράθεσης των σχέσεων μεταξύ σωματικών συμπτωμάτων και συστημικών νοσημάτων (Angeletti / Cavarra 1997).

Η πρόοδος της εργαστηριακής ιατρικής εξαρτάται άμεσα από την εφαρμογή των ευρημάτων σε ευρύτερα τμήματα του πληθυσμού σε κλινικές εγκαταστάσεις – δηλαδή, σε νοσοκομεία. Το σύγχρονο νοσοκομείο θεωρείται συνήθως ότι αποτελεί μετεξέλιξη του βυζαντινού προκατόχου του, του μοναστηριού-ξενώνα. Αν και ιδρύματα νοσοκομειακού τύπου εντοπίζονται στην αρχαία Ελλάδα και τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, προορίζονταν για το στρατό και για τραυματισμούς στη μάχη (π.χ., τα ρωμαϊκά *valetudinaria*). Αρχικά, τα μοναστήρια-ξενώνες ήταν εκκλησιαστικά και φιλανθρωπικά ιδρύματα, που παρείχαν περίθαλψη σε μοναχές και μοναχούς, αλλά στη συνέχεια επεκτάθηκαν και εξυπηρετούσαν τον ευρύτερο πληθυσμό (Χ. Αγγελίδη), ώστε τελικά έγιναν χώροι καταφυγής ανθρώπων που δεν μπορούσαν να λάβουν περίθαλψη στα σπίτια τους – οι φτωχοί, οι ανίατα ασθενείς, οι παράφρονες. Η αυτοκράτειρα Θεοδώρα (περ. 500-547 μ.Χ.) ήταν ενεργή προστάτιδα του Ασύλου (ή της Μονής) της Νέας Μετανοίας, που δημιουργήθηκε για να προστατεύσει πρώην πόρνες και/ή ηθοποιούς – ίσως αυτός ήταν ένας από τους λόγους για τους οποίους ο Προκόπιος περιγράφει στα *Ανέκδοτά* του ότι διήγαγε έκλυτο βίο (McKinney 2002).

Η απόφαση να ανοίξουν μοναστήρια-ξενώνες για την εξυπηρέτηση των μαζών ήταν μια ευφυής στρατηγική, η οποία αφενός διέδωσε το μήνυμα του Χριστιανισμού (μέσω καλών πράξεων) και αφετέρου προσέφερε τον (φτωχό συνήθως) πληθυσμό για πειραματισμό σε θεωρίες που είχαν αναπτυχθεί σε συνθήκες εργαστηρίου – ουσιαστικά, το ίδιο το νοσοκομείο έγινε εργα-

στήριο. Δεδομένου του σημαντικού όγκου ιατρικών πληροφοριών για τη φροντίδα βρεφών και παιδιών (Ε. Πουλάκου-Ρεμπελάκου), είναι πιθανό ο πληθυσμός στα νοσοκομεία να μην περιοριζόταν στους ενηλίκους. Για πρώτη φορά στη δυτική ιστορία, το κράτος, η θρησκεία και η ιατρική συγκλίνουν σε μια ισχυρή συμμαχία. Η ιατρική δεν βρισκόταν πλέον στα χέρια των ιατροφιλοσόφων και οι εμπειρικές απόπειρες των βυζαντινών ιατρών δεν χρειαζόταν να περιμένουν την εμφάνιση κάποιας επιδημίας για να εφαρμοστούν.

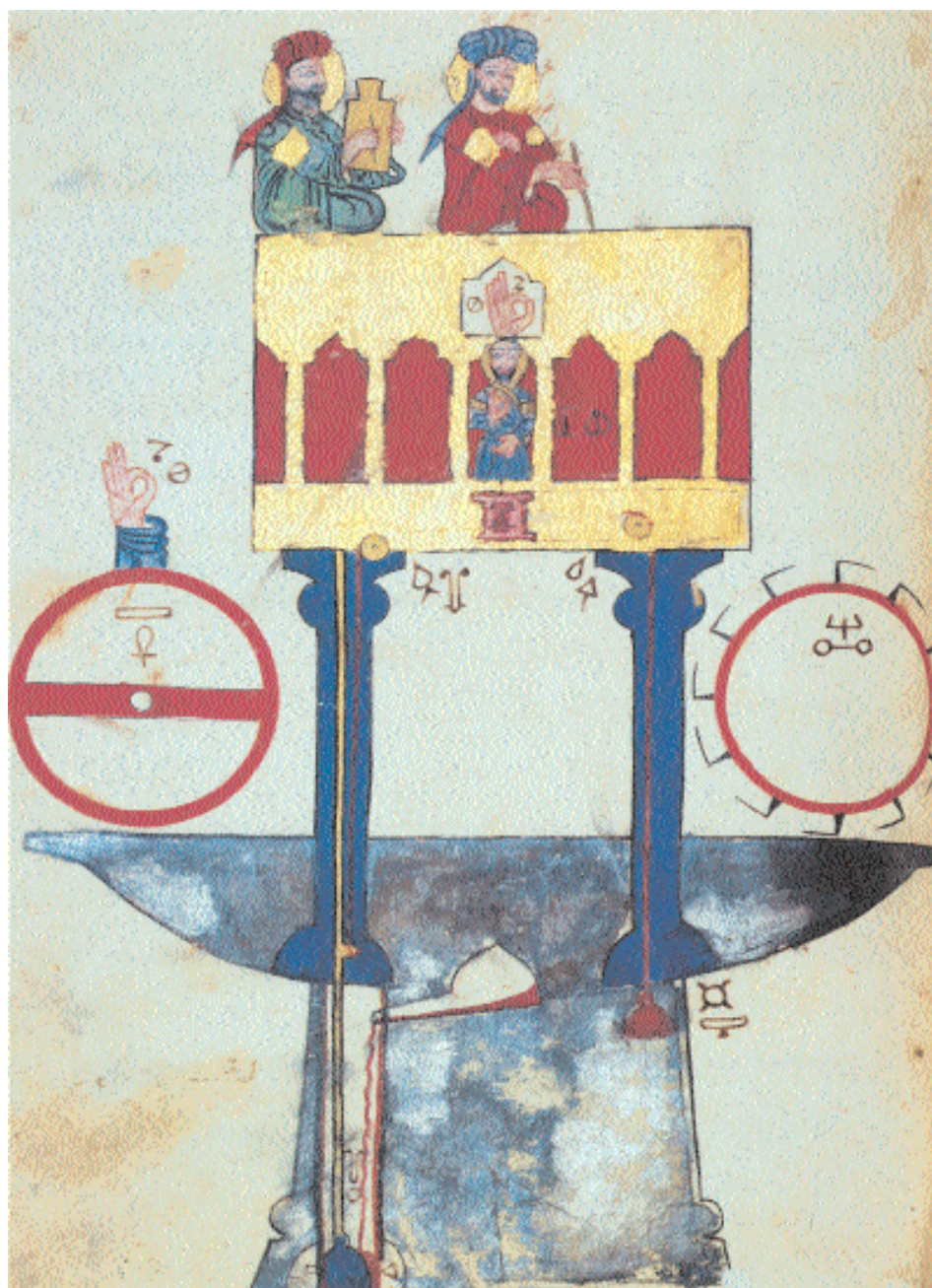
Οι θεραπευτές άγιοι κατείχαν σημαντική θέση στον λαϊκό ιατρικό τομέα και οι ναοί οι αφιερωμένοι στα θαύματά τους γνώριζαν άνθηση, αποφέροντας έσοδα από τα προσκυνήματα, όπως υποδεικνύεται από τα ιερά τεχνουργήματα για τους προσκυνητές, συνήθως φυλαχτά και φιαλίδια για το λάδι ή τον αγιασμό. Στα προσκυνήματα συμμετείχαν άνδρες και γυναίκες που αναζητούσαν θεραπεία και φροντίδα. Οι γυναίκες κατέφευγαν σε άγιες γυναίκες για τη θεραπεία προβλημάτων συσχετισμένων με την ιδιαιτερότητα του φύλου τους (διαταραχές της εμμήνου ρύσης, καρκίνο του στήθους, διακοπή του μητρικού γάλακτος) – αλλά προσέγγιζαν επίσης και άγιους άνδρες (ή το λείψάνό τους) με παρόμοια προβλήματα (Talbot 1996a, xv). Για παράδειγμα, οι γυναίκες που είχαν πρόβλημα με τη «ροή του αίματος», την οποία δεν μπορούσαν να θεραπεύσουν οι γιατροί, απευθύνονταν για θεραπεία

στην Ελισάβετ τη Θαυματουργό (Καρράς 1996). Εκτός από τα σωματικά προβλήματα, οι γυναίκες πήγαιναν (ή τις πήγαιναν) στις άγιες θεραπεύτριες για να τις απαλλάξουν από τα δαιμονικά πνεύματα που τις είχαν καταλάβει, ερωτικά πάθη και άλλες «πράξεις ανάρμοστες κοινωνικά» (Κ. Νικολάου).

Οι Βίοι γυναικών ιαματικών αγίων παρέχουν πλούσιες πληροφορίες για τις ανησυχίες όσον αφορά την υγεία και το πνεύμα στην καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο και αποκαλύπτουν τη βυζαντινή αμφιθυμία απέναντι στις γυναίκες, αντικατοπτρίζοντας το παράδοξο ενός πολιτισμού που δυσφημούσε τις γυναίκες ως κόρες της Εύας και ταυτόχρονα ανύψωνε τη Μαρία ως Μητέρα του Θεού και όργανο της σωτηρίας του ανθρώπου (Ι. Κολάκης). Για παράδειγμα, η Μαρία/Μαρίνος έλαβε από τον Θεό το χάρισμα να θεραπεύει αυτούς που τους βασάνιζαν δαίμονες, αλλά πρώτα έπρεπε να μεταμφιεστεί σε μοναχό, ώστε να μπορέσει να ζήσει σε μοναστήρι. «Για τους πατέρες της εκκλησίας, έστω και η ιδέα μιας άγιας γυναίκας ήταν μια ασύλληπτη αντίφαση, και οι γυναίκες μπορούσαν να την παρακάμψουν μόνο εάν προ-



1. Οι άγιοι Πέντε θεραπεύουν μια γυναίκα που ήταν άφωνη και ακίνητη. Λεπτομέρεια από επιστύλιο με θαύματα του αγίου Ευστρατίου. Τέμπερα σε ξύλο, β' μισό 12ου αι. Σινά, Μονή Αγ. Αικατερίνης.



2. Μηχανή μέτρησης του αίματος, την οποία χρησιμοποιούσαν κατά την αφαίμαξη του ασθενή, πρακτική διαδεδομένη στους μεσαιωνικούς χρόνους. Τέμπερα σε χαρτί, αρχές 13ου αι. Κωνσταντινούπολη, Βιβλιοθήκη του Topkapı Sarayı M zesi.

σποιούνταν ότι είναι άνδρες» (Herrin 1983, σ. 179). Η αγία μοναχή ντυμένη με ανδρικά ρούχα έωννε και συνέθετε μέσω των αντιφάσεων του αρσενικού και του θηλυκού: «ένα σύμβολο των αμφισημιών, των εντάσεων και της εχθρότητας που συχνά χαρακτήριζαν τη στάση απέναντι στις γυναίκες κατά τους πρώιμους χριστιανικούς χρόνους» (Constans 1996, σ. 3). Ακόμη και έτσι όμως, ορισμένες από τις θεραπεύτριες αγίες ήταν έγγαμες, για παράδειγμα, η Θεοδώρα της Θεσσαλονίκης. Ωστόσο, αξίζει ίσως να αναφέρουμε ότι ο συγγραφέας του *Βίου* της ήταν άνδρας (Γρηγόριος) και απέδωσε τη θεραπεία της αδελφής του από ευλογία στη Θεοδώρα (Talbot 1996β). Οι θεραπείες που οφείλονταν σε θαύματα ήταν ιδιαίτερης σημασίας στην καθιέρωση των πνευματικών δυνάμεων των βυζαντινών αγίων και περιλάμβαναν αυτά που επιτυγχάνονταν με το άγγιγμα, με τον εξορκισμό, με την εφαρμογή αντικειμένων (τμήματα από τα ενδύματα των αγίων, ελαιόλαδο από το καντήλι πάνω από τον τάφο του αγίου, μύρο), με εγκοίμηση (Kazhdan 1995, σ. 74-75) (Γ.Θ. Καλόφωνος). Το θαύμα στο Βυζάντιο δεν είχε σαφή όρια. Η συμβολική διαχωριστική γραμμή μεταξύ φυσικού και υπερφυσικού ή μαγικού ήταν θολή στη βυζαντινή νοοτροπία, η οποία χρησιμοποιούσε ποικιλία εξηγήσεων για καταστροφικά ή θαυματουργά γεγονότα – νατουραλιστικές υποθέσεις, θεία οργή, έλλειψη σκοπού. Όσοι διέθεταν επιστημονικό νου αρνούνταν τη θαυματουργή φύση των θαυμάτων, εξηγώντας τις θεραπείες

με όρους των διδαγμάτων του Γαληνού (Kazhdan 1995, σ. 80) (Η. Αναγνωστάκης). Η θεραπεία από τη δαιμονική κατοχή, που συχνά αποδεικνυόταν με ανεξέλεγκτο υστερικό πάθος (σεξουαλικής φύσης), όπως φαίνεται κυριαρχούσε στις γυναίκες και επιτυγχάνονταν μέσω της μεσολάβησης θεραπευτών αγίων (Κ. Νικολάου).

Οι Βυζαντινοί δημιούργησαν μια σειρά θρύλων τύπου Φάουστ. Ένα παράδειγμα αποτελεί ο Ηλιόδωρος, ο οποίος υπέγραψε συμφωνία με το διάβολο και έγινε μάγος. Η βυζαντινή αιογραφία βρίθει επίσης αγώνων μεταξύ αγίων και μάγων. Ο Νικήτας Χωνιάτης, ίσως ο πιο κριτικός και σχολαστικός από τους βυζαντινούς ιστορικούς, εστίασε σε κοινά και φυσικά περιστατικά της ανθρώπινης ζωής: πολέμους, πολιτικές ίντριγκες, ερωτικές σχέσεις, φθόνο και μίσος. Οι ιστορίες του για μαγικά ξόρκια και μαγγανεία προέρχονται από φήμες της Κωνσταντινούπολης και όχι από αιογραφικές πηγές και περιλαμβάνουν τα χαρακτηριστικά στοιχεία της εικονογραφίας των δαιμόνων: λαγνεία και βιασμός, τα δημόσια λουτρά, το ερπετό κ.ά. (Kazhdan 1995, σ. 81).

Υπ' αυτές τις συνθήκες, δεν είναι αξιοπερίεργο που το κακό μάτι θεωρούνταν υπαίτιο για ασθένειες ανεξάρτητα με «το κατά

πόσον η ατυχία οφειλόταν σε φθονερούς ανθρώπους ή φθονερούς δαίμονες» (Dickie 1995, σ. 12). Η βυζαντινή εκκλησία, ωστόσο, δεν δεχόταν ως αιτίες των διαφόρων ασθενειών τη βασκανία, το φθόνο και τα λατινικά τους αντίστοιχα, *invidia* και *fascinus* (γοητεία). Ο Χρυσόστομος, για παράδειγμα, καταδικάζει συλλήβδην την πρακτική που ακολουθούσαν νοσοκόμες και υπηρέτριες να αλείφουν το μέτωπο ενός παιδιού με λάσπη για να διώξουν το κακό μάτι. Επιχειρεί να μειώσει την πράξη ως παράλογη ρωτώντας: «εάν η λάσπη είναι τόσο αποτελεσματική ακόμη και στο μέτωπο, γιατί δεν αλείφουμε όλο μας το σώμα με λάσπη, αφού είμαστε όλοι μεγάλοι άνθρωποι στο απόγειο της ζωής μας και έχουμε περισσότερους ανθρώπους να μας φθονούν από ό,τι ένα παιδί;» (Dickie 1995, σ. 32).

Οι κατηγορίες για μαγανεία που προκαλούσε ασθένεια ή θάνατο ήταν πολυάριθμες στη βυζαντινή αυλή και είναι ιδιαίτερα καλά τεκμηριωμένες για τον 12ο και τον 13ο αιώνα. Τέτοιες κατηγορίες χρησίμευαν πιθανότατα ως πολιτικά όπλα και ίσως η πραγματική αιτία να ήταν η εσκεμμένη δηλητηρίαση. Εντούτοις, η βυζαντινή εκκλησία ερχόταν σε δύσκολη θέση όταν επιχειρούσε να καταδικάσει τις «αποδείξεις» μαγείας και μαγανείας σε τέτοιες περιπτώσεις, πράγμα που αποδεικνύει σε ποιο βαθμό οι «λαϊκές» δοξασίες απαντούσαν σε όλα τα επίπεδα της ορθόδοξης, όπως χαρακτηριζόταν, κοινωνίας (Greenfield 1991). Μια παρόμοια παρατήρηση θα μπορούσε να ισχύει και για την επίσημη επιστημονική ιατρική, η οποία συχνά ήλθε αντιμέτωπη με την ισχύ της «λαϊκής» ιατρικής – με τη μορφή θαυμάτων, θεραπειών που επιτυγχάνονταν από άγιους θεραπευτές, ακόμη και με τη μαγεία. Το ενδιαφέρον γι' αυτά τα ζητήματα συνεχίζεται στον σύγχρονο επιστημονικό κλάδο, όπως αποδεικνύει το περιεχόμενο των προγραμμάτων συνεδρίων με θέμα τη Βυζαντινή Ιατρική,<sup>2</sup> που επιβαρύνονται ιδιαίτερα από παρουσιάσεις για τη θεραπευτική δύναμη της προσευχής, τις θεολογικές εννοήσεις για την ολοκληρωτική θεραπεία και τους ορθόδοξους χριστιανούς θεραπευτές στην ιατρική, την ψυχολογία και τη θρησκεία.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο Τιμαρίων αρρωσταίνει βαριά με πυρετό και τον μεταφέρουν στον Άδη όπου συναντά τον Ασκληπιό και τον Ιπποκράτη οι οποίοι επιβεβαιώνουν ότι, πράγματι, δεν θα έπρεπε να συνεχίσει να ζει διότι έχει εκκρίνει όλη τη στοιχειώδη χολή του. Ο Τιμαρίων πηγαίνει την υπόθεσή του στο δικαστήριο των ενόρκων των νεκρών, όπου ο σοφιστής δικηγόρος του γελοιοποιεί τη θεωρία για τα σωματικά υγρά του. Ούτε ο Ασκληπιός ούτε ο Ιπποκράτης είναι σε θέση να παρουσιάσουν ένα πειστικό αντεπιχείρημα (ο Γαληνός, ο οποίος θα μπορούσε να τους στηρίξει, είναι απασχολημένος με τη συγγραφή ενός βιβλίου). Έτσι, επιτρέπεται στον Τιμαρίωνα να επιστρέψει στη ζωή.
2. Βλ. για παράδειγμα τα επιστημονικά προγράμματα του Συνεδρίου «Byzantine Healing» που πραγματοποιήθηκε το 2005 και οργανώθηκε από το Institute of Medicine Psychology and Religion και την Orthodox Association of Medicine. Τα πρακτικά από ένα παλαιότερο συνέδριο με θέμα τη Βυζαντινή Ιατρική (Scarborough 1985) περιλαμβάνουν παρουσιάσεις όχι μόνο για την επίσημη ιατρική αλλά και για τη μαγεία.

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ANGELETTI L.R. / B. CAVARRA (1994), «Critical and historical approach to Theophilus' De Urinis. Urine as blood's percolation made by the kidney and uroscopy in the middle ages», *American Journal of Nephrology* 14/4-6, σ. 282-289.  
– (1997), «The *Peri ouron* treatise of Stephanus of Athens: Byzantine uroscopy of the 6th-7th centuries AD», *American Journal of Nephrology* 17/3-4, σ. 228-232.  
CONSTANS NICHOLAS (1996), «Life of Mary/Marinos», στο Alice-Mary Talbot (επιμ.), *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, Dumbarton Oaks, Washington DC, σ. 1-12.  
DIAMANDOPOULOS A.A. / P.C. GOUDAS (2003), «The late Greco-Roman and Byzantine contribution to the evolution of laboratory examinations of bodily excrement. Part 1: Urine, sperm, menses and stools», *Clinical Chemistry Laboratory Medicine* 41/7, σ. 963-969.  
DICKIE MATTHEW E. (1995), «The fathers of the church and the evil eye», στο Henry Maguire (επιμ.), *Byzantine Magic*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington DC, σ. 9-38.  
GREENFIELD RICHARD (1991), *Sorcery Accusation as a Political Weapon at the Byzantine Court in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Byzantine Studies Conference, 8-10 Νοεμβρίου 1991, Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, Brookline Mass.  
HERRIN J. (1983), «In search of Byzantine women: Three avenues of approach», στο A. Cameron / A. Kuhrt (επιμ.), *Images of Women in Antiquity*.  
KARRAS VALARIE (1996), «Life of St. Elisabeth the Wonderworker», στο Alice-Mary Talbot (επιμ.), *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in*

*English Translation*, Dumbarton Oaks, Washington DC [ανώνυμος συγγραφέας], σ. 117-135.  
KAZHDAN ALEXANDER (1995), «Holy and unholy miracle workers», στο Henry Maguire (επιμ.), *Byzantine Magic*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington DC, σ. 73-82.  
KOUBA E. / E. WALLEN / R.S. PRUTHI (2007), «Uroscopy by Hippocrates and Theophilus: prognosis versus diagnosis», *Journal of Urology* 177/1, σ. 50-52.  
LEVEN K.H. (1990), «Das Bild der byzantinischen Medizin in der Satire», *Gesnerus* 47/3-4, σ. 247-262.  
MCKINNEY GWEN M. (2002), «Empress Theodora: Patronage (Matronage) in Byzantium», εισήγηση που παρουσιάστηκε στο 2002 Mid-Atlantic Regional Conference for Undergraduate Scholarship (MARCUS), Sweet Briar College, Virginia.  
SCARBOROUGH JOHN (επιμ.) (1985), *Symposium on Byzantine Medicine*, Dumbarton Oaks Papers 38, Dumbarton Oaks Publishing Service, Baltimore MD.  
TALBOT ALICE-MARY (1996a), «General introduction», στο Alice-Mary Talbot (επιμ.), *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, Dumbarton Oaks, Washington DC, σ. vii-xxvii.  
– (1996β), «Life of St. Theodora of Thessalonike», στο Alice-Mary Talbot (επιμ.), *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, Dumbarton Oaks, Washington DC, σ. 159-237.  
VIKAN GARY (1982), *Byzantine Pilgrimage Art*, Dumbarton Oaks, Washington DC.