

Μια νέα προσέγγιση του γυναικείου σώματος στο Ιπποκρατικό Corpus και στο Ασκληπιείο της Επιδαύρου: Θεραπεία και ασθένεια*

ΠΗΝΕΛΟΠΗ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ

Εισαγωγή

Στο παρόν κείμενο επιχειρείται η προσέγγιση του γυναικείου σώματος μέσα από τα κείμενα του Ιπποκρατικού Corpus¹ και τις μαρτυρίες του Ασκληπιείου της Επιδαύρου. Ενίοτε κρίνεται σκόπιμο να συνεξετάζονται και μαρτυρίες από άλλα ιερά ή αρχαία κείμενα, κυρίως της κλασικής εποχής.² Στο πρώτο κεφάλαιο θα διερευνησουμε ορισμένα από τα νοήματα που διακυβεύονται στην έλλογη³

* Το παρόν κείμενο αφιερώνεται στην κυρία Αβραμίδου Αμαλία, για τα σεμινάρια της στο Πανεπιστήμιο Κρήτης και για τη συμπαράστασή της στη συγγραφή του.

1 Πρόκειται για μια συλλογή κειμένων ανομοιογενούς χρονολόγησης και προέλευσης, που ταξινομήθηκαν κατά την ελληνιστική εποχή και αποδόθηκαν στον Ιπποκράτη (Smith 1979, 178-245) αν και πλέον αμφισβητείται η απόδοσή τους σε αυτόν (Edelstein 1967, 133-144. Lloyd 1991, 194-223). Τα πρωιμότερα χρονολογούνται συμβατικά στα τέλη του 5^{ου} αιώνα π.Χ. Για τη χρονολόγηση μεμονωμένων κειμένων βλ. Jouanna 1998 (παράρτημα III, 489-529). Περίπου 60 χρονολογούνται στον 5^ο και 4^ο αιώνα π.Χ. Βλ. επίσης Manetti 1993, 171. Holmes 2010, 24. Με εξαίρεση τις περιπτώσεις όπου δηλώνεται διαφορετικά, για τα αρχαία κείμενα χρησιμοποιούνται οι εκδόσεις της σειράς The Loeb Classical Library. Τα περισσότερα αρχαία κείμενα παρατίθενται σε νεοελληνική μετάφραση. Ειδικότερα, για τα κείμενα και τα αποσπάσματα του Ιπποκρατικού Corpus που αφορούν σε γυναικείες ασθένειες χρησιμοποιούνται οι μεταφράσεις του Δ. Λυπουρλή (Λυπουρλής 2001β). Για τα *ιάματα*, χρησιμοποιήθηκε η μονογραφία της LiDonnici (1995, 84-131) που συμπεριλαμβάνεται στη βιβλιογραφία. Στη βιβλιογραφία, δίπλα από την ημερομηνία έκδοσης, ακολουθεί σε παρένθεση η χρονολογία της πρώτης έκδοσης και ο τίτλος του πρωτοτύπου με πλάγια γράμματα, όταν διαφέρει. Οι παραπομπές στα αρχαία κείμενα είναι ενδεικτικές και οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας.

2 Αναφερόμαστε στον 5^ο και 4^ο αιώνα π.Χ.

3 Ο όρος έλλογη χρησιμοποιείται με την ευρεία έννοια του λόγου, παραστασιακού, προφορικού και γραπτού. Θεωρούμε, ωστόσο, πως λόγος και πρακτικές

πραγμάτευση της ασθένειας και της θεραπείας, καθώς και έναν μετασχηματισμό που αφορά στην εννοιολογική συγκρότηση του ανθρώπινου σώματος στα ιατρικά κείμενα της κλασικής εποχής,⁴ και το πώς αυτός συμβάλλει στην καθιέρωση της μέριμνας για θεραπεία. Κατά τη διερεύνηση αυτή, στόχος μας είναι να αναδείξουμε τις κοινωνικές προεκτάσεις της εννοιολογικής συγκρότησης του ανθρώπινου σώματος σε αυτά τα συγκεκριμένα.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, θα εστιάσουμε στα ιατρικά κείμενα που αφορούν σε γυναικείες ασθένειες και θεραπείες. Μέσα από αυτά, θα εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται το γυναικείο σώμα αναφορικά με τη θεραπεία και την ασθένεια, λαμβάνοντας υπόψη την κοινωνική θέση των γυναικών στην υπό εξέταση περίοδο. Τέλος, στο τρίτο κεφάλαιο θα επιχειρήσουμε την επισκόπηση ορισμένων χαρακτηριστικών αναθημάτων στο Ασκληπιείο της Επιδαύρου που αφορούν στο γυναικείο σώμα, τα οποία θα συγκρίνουμε με αναθήματα από τα Ασκληπιεία της Κορίνθου και της Αθήνας και ενίοτε θα αντιπαραβάλλουμε προς τα ιατρικά κείμενα.

Θεραπεία και ασθένεια

Προτού διερευνηθούν οι αντιλήψεις που προβάλλονται για το γυναικείο σώμα στα ιατρικά κείμενα και στα θεραπευτικά ιερά του Ασκληπιού, κρίνουμε σκόπιμη την επισκόπηση ορισμένων ζητημάτων που αφορούν στο μετασχηματισμό των όρων που διέπουν την πραγμάτευση της ασθένειας και της θεραπείας κατά τον 5^ο και 4^ο αιώνα π.Χ., καθώς ο μετασχηματισμός αυτός σχετίζεται οργανικά με την εννοιολογική συγκρότηση του ανθρώπινου σώματος.

Θεωρούμε πως το ανθρώπινο σώμα δεν αποτελεί ένα αυτονόητο σημείο αναφοράς, και ακόμα περισσότερο δεν είναι αυτονόητος ο ρόλος του στην έλλογη πραγμάτευση της ασθένειας και της θεραπείας, εφόσον εξαρτάται από τα συγκεκριμένα της, τα οποία διαμορ-

δεν είναι σαφώς διαχωρισμένες κατηγορίες, οπότε η διάκριση που ακολουθούμε είναι συμβατική.

- 4 Για λόγους οικονομίας χώρου, παρότι κατά την εποχή που εξετάζουμε η ιατρική δε συγκροτείται ως ανεξάρτητο εξειδικευμένο πεδίο (Van der Eijk 2005, 13-14), θα χρησιμοποιούμε και τους όρους «ιατρικά κείμενα» και «ιατρικοί λόγοι».

φώνονται και λειτουργούν εντός των ιστορικών τους συμφραζομένων. Για να καταδειχθεί η σχετικότητα αυτή, θα αναδείξουμε ορισμένες ενδεικτικές διαφοροποιήσεις που παρατηρούνται στα ιατρικά κείμενα σε σύγκριση με ορισμένες ομηρικές μαρτυρίες.⁵

Στα ομηρικά έπη η ασθένεια εμφανίζεται με τη μορφή *λοιμού*, με τη μορφή τραυματισμού στη μάχη και με τη μορφή *νόσου*.⁶ Στην αρχή της αφήγησης, στην πρώτη ραψωδία της *Ιλιάδας* γίνεται αναφορά στον *λοιμό* που αποδεκατίζει τον στρατό των Αχαιών.⁷ Η ευθύνη του *λοιμού* αποδίδεται στον Απόλλωνα, ενώ για την ερμηνεία της οργής του γίνεται έκκληση σε μάντεις, ιερείς κι ερμηνευτές ονείρων.⁸ Ωστόσο, αυτό που στον ποιητικό λόγο επισημαίνεται να έχει στείλει πλήθος ψυχών στον Άδη, δεν είναι ο *λοιμός*, αλλά η *μάνητα* του Αχιλλέα, που είναι και η πρώτη λέξη της ραψωδίας. Γι' αυτήν καλείται η θεά να τραγουδήσει, αυτή έδωσε και τις πίκρες στους Αχαιούς, σημαίνοντας τη μάχη μεταξύ Αχιλλέα και Αγαμέμνονα, στην οποία τους έριξε ο Απόλλωνας μέσω του *λοιμού* που προκάλεσε στον στρατό.⁹

Το θέμα εδώ δεν είναι ο *λοιμός*, αλλά η *μαζική απώλεια* της στρατιωτικής κοινότητας και η εξ αυτής αμφιταλαντευόμενη έκβαση του πολέμου και της κατανομής εξουσίας. Ο *λοιμός* αποτελεί το λογοτεχνικό μέσο έκφρασης της διάρρηξης σχέσεων θεών και αριστοκρατών – ή τουλάχιστον ορισμένων εξ αυτών. Ο ρόλος των θεών αφορά στη συμμετοχή τους στην κατανομή της εξουσίας, εξ ου και η αναγωγή του *λοιμού* και της θεραπείας του στον Απόλλωνα. Η απόδοση της ευθύνης του *λοιμού*, όμως, αφορά τόσο στους θεούς, όσο και στους ανθρώπινους φορείς εξουσίας, στις δράσεις των οποίων προσδίδεται ισχύς ακόμα κι όταν αυτές αφορούν στη διαμόρφωση της σχέσης τους με τους θεούς.¹⁰

5 Εκτενέστερη αναθεώρηση των ομηρικών μαρτυριών ως προς την εννοιολογική συγκρότηση του ανθρώπινου σώματος έχει επιχειρηθεί στη μελέτη της Holmes (2010, 41-83).

6 Ο Laín Entralgo (1970, 4-12) ταξινομεί τις ασθένειες στα ομηρικά έπη συμπεριλαμβανομένης της «περιβαλλοντικής» που δεν θα μας απασχολήσει.

7 *Ιλιάς*, I, 1-61.

8 *Ιλιάς*, I, 62-73.

9 *Ιλιάς*, I, 1-10.

10 Όπως συνάγεται για παράδειγμα από τις πράξεις του Αγαμέμνονα και του

Επιπλέον, και η προσωπική ασθένεια, όταν παρίσταται, αφορά στους αριστοκράτες και τον οίκο τους.¹¹ Στις περιπτώσεις αυτές, η έμφαση δίνεται στην έκβαση, δηλαδή στη θεραπεία ή τον θάνατο, και στο βίωμα. Για παράδειγμα, στο διάλογο μεταξύ Οδυσσέα και Αντίκλειας η ασθένεια περιγράφεται ως ατέλειωτη, αναφορά στη βασανιστική πρόσληψη του χρόνου, και μισητή.¹²

Αντίστοιχα, οι θεραπευτικές πρακτικές που περιγράφονται στα ομηρικά έπη δεν επαφίονται στην αποκλειστικότητα κάποιου φορέα, αλλά εξαρτώνται από τη μορφή της ασθένειας και τα ενδιαφέροντα που εξ αυτής και πέραν αυτής ανακύπτουν. Ιερείς, μάντιες και ερμηνευτές ονείρων συνυπάρχουν με άτομα που έχουν θεραπευτικές δεξιότητες: βλ. χρήση του μαχαιριού, επούλωση τραυμάτων κ.ά.¹³

Ωστόσο, η έλλογη πραγμάτευση της ασθένειας και της θεραπείας δε συγκροτείται στα ομηρικά έπη ως πεδίο παραγωγής γνώσης για το ανθρώπινο σώμα. Ακόμα και στις περιπτώσεις τραυματισμού κατά τη διάρκεια της μάχης, αυτός αποδίδεται ως «άμεση συνέπεια» εμπρόθετης ανθρώπινης δράσης, που είναι «ορατή στα μάτια του παρατηρητή».¹⁴ Η περιγραφή αφορά στην εντύπωση του τραυματισμού, αυτό που φαίνεται ή υπάρχει η δυνατότητα να φανεί.¹⁵ Το σώμα, δηλαδή, νοείται και καθίσταται προσεγγίσιμο με τις αισθήσεις.

Στα ιατρικά κείμενα της κλασικής εποχής, όμως, η πραγμάτευση της ασθένειας και της θεραπείας αφορά στη φύση του ανθρώπινου σώματος, η οποία εμφανίζεται αποσυνδεδεμένη από την προσωπική εμπειρία και αισθητηριακή αντίληψη.¹⁶ Στο *Περί Τέχνης*, για

Χρύση: *Ιλιάς*, I, 8-55. Βλ. επίσης Nutton 2004, 38-40. Holmes 2010, 45-46.

11 *Οδύσσεια*, XI, 170-173. Βλ. επίσης *Ιλιάς*, XIII, 663-668.

12 *Οδύσσεια*, XI, 170-203.

13 *Ιλιάς*, II, 729-737, XI, 511-520, 822-836, *Οδύσσεια*, XVII, 380-385.

14 Laín Entralgo 1970, 5.

15 *Ιλιάς*, V, 290-293, IV, 459-468, XXII, 321-327. Βλ. επίσης Laín Entralgo 1970, 5. Holmes 2010, 60.

16 Αυτό σχετίζεται και με την επίδραση της ιωνικής φιλοσοφίας, στο πλαίσιο της οποίας επαναδιαμορφώθηκε το περιεχόμενο της έννοιας της φύσης παράλληλα με την αμφισβήτηση της αξιοπιστίας των αισθήσεων. Στο επίπεδο αυτό, η διοχέτευση της έννοιας της φύσης στα ιατρικά κείμενα για την απόδοση του ανθρώπινου σώματος, επαναδιαμόρφωσε τις αντιλήψεις για το ανθρώπινο σώμα. Για

παράδειγμα, κατά τη διάκριση των ασθενειών από τον συγγραφέα, το ανθρώπινο σώμα προβάλλεται εν μέρει «αθέατο»: «Άλλες αρρώστιες έχουν την έδρα τους σε μέρη που δεν είναι κρυμμένα από τα μάτια μας –αυτές είναι λίγες– και άλλες σε μέρη που δεν είναι φανερά στα μάτια μας. Αυτές είναι πολλές...».¹⁷ Μέσω εμπειρικών παρατηρήσεων των γιατρών, ωστόσο, δηλαδή μέσω της όρασης ή της αφής, μπορεί να διαπιστωθεί ο «βαθμός στερεότητας ή υγρότητας, θερμότητας ή ψυχρότητας...».¹⁸

Επομένως, η φύση του σώματος είναι προσεγγίσιμη μέσω παρατηρήσεων και υποθέσεων των γιατρών, για τις οποίες αναπτύσσεται ένα εκτεταμένο λεξιλόγιο, όπου οι λέξεις έχουν αλληλοαναφορικές συσχετίσεις και χρησιμοποιούνται για την ερμηνεία των βιωμάτων των ασθενών.¹⁹ Αυτό μαρτυρείται και στο παραπάνω παράδειγμα, όπου ως διακύβευμα τίθεται η στερεότητα, η υγρότητα, η θερμότητα και η ψυχρότητα του σώματος.

Εν γένει, *χυμοί*, *δυνάμεις*, «όργανα» και «στοιχεία», εντός και εκτός του σώματος, καθορίζουν την υγεία και την ασθένεια και προσδιορίζουν εννοιολογικά και το ανθρώπινο σώμα, που κατ' αυτόν τον τρόπο καθίσταται εν μέρει προσωπικά ακατανόητο.²⁰ Το αφανές εσωτερικό σώμα, δηλαδή, συγκροτείται ως πεδίο αποκλει-

τον όρο «φύση» βλ. Perez 1996, 419-421. Για την επίδραση της ιωνικής φιλοσοφίας στα ιατρικά κείμενα βλ. *Περί Αρχαίας Ιητρικής*, I, 13, 20 (Λυπουρλής 2000α 50-55, 76-81, 84-91), *Περί Φύσιος Ανθρώπου*, I (Λυπουρλής 2000β, 288-293). Βλ. επίσης Lloyd 1970, 1-38. Lloyd 1989, 60-61. Vegetti 2000, 41-68. Longrigg 1993, 26-47. Holmes 2010, 84-94. Για την αλληλεπίδραση φιλοσοφίας και ιατρικής βλ. Van der Eijk 2005, 8-14.

17 *Περί Τέχνης*, 9 (Λυπουρλής 2000β, 271). Βλ. επίσης Jouanna 1998, 401-426.

18 *Περί Τέχνης*, 9 (Λυπουρλής 2000β, 271).

19 *Περί Αρχαίας Ιητρικής*, I-2, 13-14, 24, *Περί Αέρων Υδάτων Τόπων*, 3-4, 10, *Περί Ιερής Νούσου*, 5-10, 21 (Λυπουρλής 2000α, 50-57, 76-85, 90-93, 118-129, 140-151, 346-363, 370-375), *Αφορισμοί*, Τμήμα Πρώτο, 14-15, Τμήμα Τέταρτο, 47-48, Τμήμα Έβδομο, 75, *Περί Χυμών*, 13, *Περί Τέχνης*, 9-13, *Περί Φύσιος Ανθρώπου*, 2-9, II-12, 15, *Περί Διαιτης Υγιεινής*, I-2 (Λυπουρλής 2000β, 169, 184-187, 203, 222-227, 271-273, 292-321, 322-325, 338-343). Βλ. επίσης Jouanna 1998, 426-455.

20 Βλ. υποσημείωση 19. Ο όρος «όργανα» χρησιμοποιείται καταχρηστικά (βλ. Jouanna 1998, 405) και ο όρος «στοιχεία» για να δηλωθούν το υγρό, το ψυχρό, το θερμό και το ξηρό.

στικής γνώσης των γιατρών, οι οποίοι άλλωστε την παράγουν ως τέτοια.²¹

Αυτή η διαφοροποίηση των όρων που διέπουν την πραγμάτευση του ανθρώπινου σώματος στα ιατρικά συγκείμενα, αποτέλεσε πιθανώς και το θεμέλιο του συνεχώς αναπτυσσόμενου ενδιαφέροντος για τη θεραπεία του σώματος.²² Αν το σώμα είναι προσωπικά ακατανόητο, αλλά υπεύθυνο για την ασθένεια, τότε νοηματοδοτείται και ως «επικίνδυνο»,²³ ενώ ταυτόχρονα προβάλλεται η ευπάθειά του σε έναν ευρύ χώρο προσλαμβανόμενων και υποθετικών απειλών.²⁴ Μέσα από τους ιατρικούς λόγους, δηλαδή, παράγεται και συντηρείται ο φόβος του σώματος αναφορικά με την ασθένεια.

Κατά τη διάδοση και τυποποίηση της μέριμνας για θεραπεία, όμως, ο φόβος της ασθένειας εν μέρει αποδομείται, εφόσον μετατρέπεται σε ρουτίνα και διασπάται σε ποικίλες ανησυχίες. Η μέριμνα δεν περιορίζεται στο πλαίσιο του *οίκου*, αλλά επεκτείνεται και σε κέντρα μαζικής προσέλευσης, όπως τα ιερά του Ασκληπιού.²⁵ Αξιοσημείωτο είναι πως η πρώιμη ανάπτυξη των ιερών του Ασκληπιού, ενός νέου θεού θεραπευτή, τοποθετείται στην ίδια περίπου περίοδο με πρώιμα κείμενα του Ιπποκρατικού Corpus, δηλαδή στα τέλη του 5^{ου} αιώνα π.Χ.²⁶

Παρόλο που έχει υποτεθεί ανταγωνισμός μεταξύ ιερέων και γιατρών για τη θεραπεία των ασθενών,²⁷ φαίνεται πως οι ιατρι-

21 Στο *Περί Διαιτήσεως* I, XI, για παράδειγμα, αναφέρεται: «Αλλά οι άνθρωποι δεν καταλαβαίνουν πώς να παρατηρήσουν το αόρατο μέσα από το ορατό...». Βλ. επίσης *Περί Γυναικείων* A, 62, *Περί Αρχαίας Ιητρικής*, 9, *Περί Διαιτήσεως Οξέων* 6, 8 (Λυπουρλής 2000α, 75, 258-263).

22 Για την ανάπτυξη αυτού του ενδιαφέροντος βλ. Holmes 2010, 177-182.

23 Βλ. επίσης Holmes 2010, 190.

24 *Περί Αέρων Υδάτων Τόπων*, I-4, 7, 10, *Προγνωστικόν*, 5-6, 9-14, 20, 24-25, *Περί Διαιτήσεως Οξέων*, 7, 16-17, 26-27, 30-35, 44, 48-49, 65, 67 (Λυπουρλής 2000α, 112-151, 198-215, 216-229, 261, 270-283, 289, 290-293, 302-309), *Αφορισμοί*, Τμήμα Πρώτο, 3, 5, Τμήμα Δεύτερο, 3-5, 10, 20, 44, Τμήμα Τρίτο, 1, 4, 6, 9, 24-31, Τμήμα Τέταρτο, 5, 61, Τμήμα Πέμπτο, 5, *Περί Διαιτήσεως Υγιεινής*, I-3 (Λυπουρλής 2000β, 160-165, 174-183, 185, 187, 191, 338-345).

25 Βλ. κεφάλαιο 3.

26 Dodds 1951, 118. Βλ. επίσης Edelstein και Edelstein 1998, 2: 112.

27 Vegetti 2000, 62-68. Βλ. επίσης Cole 2004, 171.

κοί λόγοι και τα θεραπευτικά ιερά του Ασκληπιού αναπτύσσονται παράλληλα και αλληλεπιδρούν. Ιατρική τέχνη και θεική θεραπεία συνυπάρχουν στην πρόσληψη της μορφής του Ασκληπιού.²⁸ Συχνά ευρήματα στα ιερά του είναι ιατρικά εργαλεία, τα οποία αναπαρίστανται ποικιλοτρόπως σε διαφορετικά μνημεία, είτε θεραπευμένων πιστών, λόγου χάρη στο μνημείο του Τηλέμαχου στη νότια πλαγιά της Ακρόπολης,²⁹ είτε ακόμη και ως αναθήματα γιατρών.³⁰ Όπως στοιχεία ιατρικής πρακτικής παρεισφρύουν σε χώρους λατρείας, έτσι και στα ιατρικά κείμενα, οι γιατροί ενίοτε συσχετίζουν την τέχνη τους με έναν θεό,³¹ το *θείο* παρουσιάζεται ως πρώτη αιτία ασθενειών και οι προσευχές σε θεούς και ήρωες ως μέσο προφύλαξης,³² ή άλλοτε οι γιατροί αναζητούν κάτι *θείο* στις ασθένειες για να τις καταλάβουν.³³

Υπάρχουν, ωστόσο, *περιστασιακές* αναφορές όπου διαφαίνεται μια πολεμική απέναντι στην απόδοση της ασθένειας στο *θείο*.³⁴ Στο

28 Πίνδαρος, *Πυθιονικοί*, III, 45-55. Για τον όρο *τέχνη*, αλλά και μαρτυρίες αμφισβήτησης της ιατρικής ως *τέχνη*: *Περί Αρχαίας Ιητρικής*, I-4, *Περί Διαίτης Οξέων*, 4, 8 (Λυπουρλής 2000α, 50, 54, 56, 62, 256, 262), *Αφορισμοί*, I, *Περί Τέχνης*, I, 3-4, 8 (Λυπουρλής 2000β, 160, 246, 250, 253, 264).

29 Garland 1992, 120. Για τη σχεδιαστική αναπαράσταση μέρους του μνημείου όπως αποκαταστάθηκε από τον L. Beschi βλ. Garland 1992, 119, Fig. 12. Για μια διαφορετική αποκατάσταση βλ. Mitropoulou 1975. Για το μνημείο εν γένει βλ. Beschi 1967/8, 381-436, Beschi 1983, 31-43. Βλ. επίσης Aleshire 1989, 7-36. Garland 1992, 118-121.

30 Aleshire 1989, 44, 65-67, 94-95. Βλ. επίσης Rouse 1976, 205-206. Garland 1992, 118-121.

31 *Περί Αρχαίας Ιητρικής*, 14 (Λυπουρλής 2000α, 81). Βλ. επίσης Jouanna 1998, 263.

32 *Περί Γυναικείας Φύσιος*, I, *Περί Διαίτης IV* ή *Περί Ενυπνίων*, LXXXVII, XC, XCI. Βλ. επίσης Van der Eijk 2004, 187-215.

33 *Προγνωστικόν*, I (Λυπουρλής 2000α, 192).

34 Βλ. *Περί Αέρων Υδάτων Τόπων*, για μια κριτική της απόδοσης συγκεκριμένων ασθενείας στο *θείο* και *Περί Παρθενίων*, I, για μια πολεμική εναντίον ιερέων και της αφιέρωσης στην Άρτεμη «λογιών λογίων πραγμάτων» και «πολυτελών ενδυμάτων». Για τις λατρευτικές πρακτικές των γυναικών στα ιερά της Άρτεμης βλ. King 1998, 75-80. Βλ. επίσης Demand 1994, 88-91. Cole 2004, 193-230. Dillon 2004, 20-21. Για καταλόγους απογραφής ενδυμάτων βλ. Linders 1972. Συχνότερα όμως μαρτυρείται πολεμική εναντίον άλλων γιατρών: *Περί Αρχαίας Ιητρικής*, I-2, 13, 20, *Περί Διαίτης Οξέων*, I-3, 6-8, 26, 41 (Λυπουρλής 2000α,

Περί Ιερής Νούσου, για παράδειγμα, ο συγγραφέας αντιτίθεται στις θεραπευτικές πρακτικές *μάγων, καθαρτών, αγυρτών και αλαζόνων*.³⁵ Ο συγγραφέας θεωρεί πως η «ασθένεια που τη λένε ιερή» δεν είναι ιερότερη από τις άλλες αρρώστιες.³⁶ Παρόλο που νοσηματοδοτεί όλες τις ασθένειες ως θεϊκές, αντιτίθεται στην απόδοση της ασθένειας στους θεούς: «[E]γώ δεν μπορώ να πιστέψω ότι το σώμα του ανθρώπου μπορεί ποτέ να μολυνθεί από το θεό, το πιο φθαρτό από το πιο καθαρό... αν ακόμη συνέβαινε το σώμα του ανθρώπου να έχει μολυνθεί από κατιτί ή να έχει πάθει γενικά κάποιο κακό, από το θεό θα έπρεπε να καθαρίζεται και να εξαγνίζεται όχι να μολύνεται. Όλοι το ξέρουμε ότι τα πιο μεγάλα και τα πιο ανόσια σφάλματά μας μόνο η δύναμη του θεού μπορεί να μας τα καθαρίσει, να μας τα εξαγνίσει και να μας τα ξεπλύνει».³⁷

Το λεξιλόγιο του συγγραφέα παραπέμπει σε πεποιθήσεις *μιαρότητας*,³⁸ πράγμα που ίσως σχετίζεται με το ότι η κριτική που ασκεί απευθύνεται σε *καθαρές*. Όμως αποδέχεται την επίδραση του θεού, ως προς την κάθαρση και τον εξαγνισμό της μόλυνσης από «κατιτί» ή όταν το σώμα παθαίνει «κάποιο κακό».³⁹ Όσον αφορά στην απόδοση της ασθένειας, πάντως, πιστεύει πως αιτία είναι ο εγκέφαλος.⁴⁰ Ο εγκέφαλος, επιπλέον, είναι η «μοναδική πηγή από όπου προέρχονται οι ηδονές και οι χαρές... τα γέλια και τα αστεία... οι λύπες και οι στενοχώριες, οι βαρυθυμίες και τα κλάματα. Χάρη σ' αυτόν σκεφτόμαστε... ξεχωρίζουμε το άσχημο από το όμορφο, το κακό από το

50-57, 76-81, 84-91, 251-257, 258-263, 276, 286), *Περί Φύσιος Ανθρώπου*, I-2 (Λυπουρλής 2000β, 288-295), *Περί Ιητρού*, 4 (Λυπουρλής 2001, 25).

35 *Περί Ιερής Νούσου*, II (Λυπουρλής 2000α, 332-333). Οι όροι αντλούνται από το αρχαίο κείμενο. Αυτοί κατηγορούνται πως είναι άθεοι και ασεβείς, ενώ αν θεωρούσαν την ασθένεια ιερή «θα έπρεπε να κάνουν... θυσίες και προσευχές. Να οδηγούν τους αρρώστους στα ιερά και να παρακαλούν τους θεούς... τ' αντικείμενα που χρησιμοποιούν... θα έπρεπε να τα πηγαίνουν στα ιερά και να τα δίνουν πίσω στο θεό». *Περί Ιερής Νούσου*, 4 (Λυπουρλής 2000α, 345). Οπότε η πολεμική δεν αφορά στο ρόλο των ιερών και των ιερέων.

36 *Περί Ιερής Νούσου*, I (Λυπουρλής 2000α, 331).

37 *Περί Ιερής Νούσου*, 4 (Λυπουρλής 2000α, 345-347).

38 Για την ασθένεια ως *μίασμα* βλ. Parker 1983, 207-256.

39 *Περί Ιερής Νούσου*, 4 (Λυπουρλής 2000α, 345-347).

40 *Περί Ιερής Νούσου*, 6 (Λυπουρλής 2000α, 349).

καλό, το ευχάριστο από το δυσάρεστο... είναι και η αιτία που παραφρονούμε. Από δική του επίδραση οι φόβοι και οι αγωνίες που μας κυριεύουν τη νύχτα και τη μέρα, οι αϋπνίες, τα σφάλματά μας στην πιο ακατάλληλη στιγμή... η ανικανότητα, τέλος, να γνωρίζουμε την πραγματικότητα όπου ζούμε και η αδιαφορία μας για τις καθιερωμένες συνήθειες των ανθρώπων...».⁴¹

Βλέπουμε, λοιπόν, πως μέσα από τους ιατρικούς λόγους διαμορφώνεται το υπόβαθρο για την πολιτικοκοινωνική ή ηθική απονοηματοδότηση των εμπειριών και την αναγωγή τους στη φύση του σώματος.⁴² Στο επόμενο κεφάλαιο, θα εξετάσουμε τη λειτουργία της προβαλλόμενης αυτής απονοηματοδότησης σε σχέση με την εννοιολογική συγκρότηση του γυναικείου σώματος, αφού από πρώιμα, ακόμα, κείμενα του Ιπποκρατικού Corpus, έμφυλοι ρόλοι ανάγονται στη φύση του.

Γυναικολογώντας

Σε ένα από τα πρωιμότερα κείμενα του Ιπποκρατικού Corpus που αφορά στις γυναικείες ασθένειες, το *Περί Γυναικείης Φύσιος*, διαβάζουμε τα παρακάτω: «Για τη φύση της γυναίκας και για τις αρρώστιες της έχω να πω τα εξής: Όπως σε όλα τα ανθρώπινα πράγματα, κύρια αιτία είναι και εδώ το θείον... Ο άνθρωπος που ασχολείται σωστά με τα θέματα αυτά πρέπει πρώτα να ξεκινάει από τα θεία, μετά να προσέχει τις φύσεις των γυναικών, την ηλικία τους, τις εποχές και τον τόπο στον οποίο ζουν...».⁴³ Ο συγγραφέας συνεχίζει: «Αρχίζω τη διδασκαλία μου με το υγρό, φυσικά, στοιχείο».⁴⁴ Αυτή η αφετηρία δεν είναι τυχαία, εφόσον το γυναικείο σώμα προβάλλεται στα ιατρικά κείμενα *περισσότερο* υγρό από το αντρικό.⁴⁵

41 *Περί Ιερής Νούσου*, 17 (Λυπουρλής 2000α, 365).

42 Όταν αναφερόμαστε στη φύση του σώματος, εννοούμε γενικότερα τον τρόπο που παρίσταται το σώμα στα ιατρικά κείμενα, δηλαδή ως αλληλεπιδράσεις χυμών, δυνάμεων, στοιχείων, φλεβών, οργάνων κ.τ.λ.

43 *Περί Γυναικείης Φύσιος*, I. Ο όρος «φύσεις» αντλείται από το αρχαίο κείμενο.

44 *Περί Γυναικείης Φύσιος*, I.

45 *Περί Αέρων Υδάτων Τόπων*, X, *Περί Διαιτήης* I, XXVII, *Περί Φύσιος Παιδιού*, 20 (31). Βλ. επίσης Carson 1990, 135-170. Holmes 2010, 185. Βλ. επίσης *Περί*

Στο *Περί Γυναικείων Α*, περιγράφεται εκτενώς η τάση του γυναικείου σώματος να απορροφά περισσότερα υγρά: «[Η] γυναίκα: καθώς είναι λιγότερο σφιχτή, τραβάει από την κοιλιά για το σώμα περισσότερα υγρά... επειδή η σάρκα της είναι πιο απαλή, όταν το σώμα γεμίσει από αίμα και αυτό δεν απομακρυνθεί από το σώμα, παρουσιάζεται πόνος ως συνέπεια... Ο άντρας, αντίθετα, έχοντας πιο σφιχτή σάρκα... ούτε γεμίζει τόσο πολύ από αίμα... αντλεί τόσο μόνο όσο χρειάζεται για να τραφεί το σώμα του...».⁴⁶ Παρατηρούμε πως η φύση του γυναικείου σώματος περιγράφεται σε αντιπαράβολη με την αντρική. Τα γυναικεία έμμηνα εξηγούνται ως αποβολή της «επιπλέον» ποσότητας αίματος, ενώ στον άντρα αυτή δεν είναι αναγκαία γιατί δεν απορροφά «επιπλέον» υγρά εξαρχής.⁴⁷ Η εμμηνόρροια, δηλαδή, λειτουργεί συνδηλωτικά –ως εξισορρόπηση– της ανισορροπίας φύσης του γυναικείου σώματος, σε σύγκριση τουλάχιστον με την αντρική, η οποία διέπεται από αυτάρκεια και ισορροπία υγρών.

Παρόλο που το σημείο αναγνώρισης της «πλεονάζουσας» υγρότητας των γυναικείων σωμάτων, η εμμηνόρροια, τοποθετείται σε συγκεκριμένα κανονιστικής ρύθμισης,⁴⁸ παραμένει ερώτημα το τι εκλαμβάνονταν ως εμμηνόρροια. Στο *Περί Γυναικείων Β* αναφέρεται πως κάποιοι γιατροί νομίζουν πως είναι εμμηνόρροια το αίμα που τρέχει από τις αρθρώσεις, αλλά ο συγγραφέας ισχυρίζεται πως η εμμηνόρροια έρχεται από τη μήτρα και τις κοίλες φλέβες.⁴⁹ Σε άλλα κείμενα τα έμμηνα «έρχονται» από οποιοδήποτε σημείο του σώματος και «μετακινούνται» σε διάφορα σημεία, ενίοτε προκαλώντας ασθένειες.⁵⁰

Αέρων Υδάτων Τόπων, XXII, για την αιτιολόγηση του «εκθηλυσμού» πολλών Σκυθών βάσει «πλεονάζουσας» υγρότητας του σώματός τους.

46 *Περί Γυναικείων Α*, I.

47 *Περί Γυναικείων Α*, I.

48 Η κανονιστικότητα αφορά στην ποσότητα, στη συχνότητα εμφάνισης, στο χρώμα, στην υφή, στην οσμή των εμμήνων. *Περί Γυναικείας Φύσεως*, 7, 10-11, 13, 15-17, 22, 37, 39-40, 42, 72, 82, 90, *Περί Γυναικείων Α*, 2, 4-6, 10, 15, *Περί Γυναικείων Β*, I, 3-13, 67, 83-87, 90, *Περί Αφώρων*, I, *Αφορισμοί*, 36, 56, 57.

49 *Περί Γυναικείων Β*, 5.

50 *Περί Γυναικείας Φύσεως*, 10, 18, *Περί Γυναικείων Α*, 2, 4, *Περί Αφώρων*, I, *Επιδη-*

Τα έμμηνα σχετίζονται και με αποφάνσεις για την ετεροσεξουαλική πράξη και τη γυναικεία επιθυμία ή σύλληψη.⁵¹ Όσον αφορά στην αδυναμία σύλληψης, το κυρίαρχο παραστασιακό μοτίβο είναι η μήτρα που διώχνει ή δεν συγκρατεί το σπέρμα,⁵² αλλά στο *Περί Αφόρων* παρεμβάλλονται και τα έμμηνα και εμποδίζουν τη διαδρομή του, ή το «πνίγουν».⁵³ Η στειρότητα περιγράφεται ως αποτέλεσμα «νοσηρού» αίματος, εξαιτίας του οποίου «το σπέρμα δεν πήξει» αλλά «ρευστοποιείται από το αίμα που κατεβαίνει άρρωστο από το σώμα... αποβάλλεται, μαζί με το νοσηρό υγρό...».⁵⁴ Παρατηρούμε πως αναφορικά με την αδυναμία σύλληψης προσδίδονται νοσηρές συνδηλώσεις στην εμμηνόρροια.

Εν γένει, η αδυναμία σύλληψης και κυοφορίας αποδίδεται στη φύση της γυναίκας,⁵⁵ ή στη φύση της ασθένειας,⁵⁶ αν και η διάκρισή τους παραμένει διερωτήμα.⁵⁷ Η ευθύνη της στειρότητας, όμως, αποδίδεται κατεξοχήν στο γυναικείο σώμα, εφόσον και η ασθένεια, όπως και η φύση του σώματος, διαφοροποιείται ή διακρίνεται στα ιατρικά κείμενα με βάση το φύλο.⁵⁸ Στο *Περί Γυναικείων Α*, για παράδειγμα, η έμφυλη διαφοροποίηση της ασθένειας επισημαίνεται ως

μίαι, Βιβλίο Έβδομο, 123.

51 *Περί Γυναικείης Φύσιος*, 2, 7, 18, *Περί Γυναικείων Α*, 17, 24, 57, *Επιδημιαί*, Βιβλίο Δεύτερο, Τμήμα Δεύτερο, 20.

52 *Περί Γυναικείης Φύσιος*, 17, 20, 39, 67, *Περί Γυναικείων Α*, 10, 12-13, *Περί Γυναικείων Β*, 49, 23, 53, 72, *Περί Αφόρων*, I, 5, 31-32, *Περί Γυναικείων Β*, 28, *Περί Αφόρων*, 15, 25-27, 29, *Αφορισμοί*, 62.

53 *Περί Αφόρων*, I.

54 *Περί Αφόρων*, I. Βλ. επίσης *Περί Γυναικείης Φύσιος*, 17, 36-39, 40-43, 45-46, 67, *Περί Γυναικείων Α*, 4, 6, 10, 15, 57-58, *Περί Αφόρων* 5, 20-21.

55 *Περί Γυναικείης Φύσιος*, 13, 16, 20, 107, *Περί Γυναικείων Α*, 6, 17, 21, *Περί Αφόρων*, I, 5, 16-17, *Αφορισμοί*, 46, 59, 62. Κατ' εξαίρεσιν προσδίδεται σημαντικότητα στο αντρικό σώμα: *Αφορισμοί*, Τμήμα Πέμπτο, 63 (Λυπουρλής 2000β, 195), *Περί Αφόρων*, 6, 8.

56 *Περί Γυναικείης Φύσιος*, 6-7, 14, 16-17, 21, 36-40, 45-46, *Περί Γυναικείων Α*, 6, 17, 21, 67, *Περί Αφόρων*, I, 5, 15-16, 18.

57 *Περί Γυναικείης Φύσιος*, 19, 22, 106, *Περί Γυναικείων Α*, 17, 21, *Περί Γυναικείων Β*, *Περί Αφόρων*, I, 27.

58 *Περί Αέρων Υδάτων Τόπων*, 3, 4, 5, 7, 10 (Λυπουρλής 2000α, 121, 127, 131, 135, 145, 147), *Περί Γυναικείων Α*, *Περί Γυναικείων Β*, *Περί Γυναικείης Φύσιος*, *Περί Αφόρων*.

συστατικό μέρος της θεραπείας: «Αλλά και οι γιατροί κάνουν το σφάλμα... και κοιτάζουν να τη θεραπεύσουν σαν να επρόκειτο για αντρική ασθένεια. Γι' αυτό και είδα πολλές ως τώρα γυναίκες να πεθαίνουν από τέτοιες παθήσεις... γιατί υπάρχει μεγάλη διαφορά ως προς τη θεραπεία ανάμεσα στις γυναικείες και στις αντρικές αρρώστιες». ⁵⁹ Η παραγνώριση της έμφυλης διαφοροποίησης παρουσιάζεται ως αιτία θανάτου των γυναικών, ενώ καταδεικνύεται η κατηγορική εξαίρεση της γυναικείας ασθένειας και υγείας από την αντρική φυσιολογική κανονικότητα.

Τα ζητήματα που τίθενται σε εξέταση και λειτουργούν ως προσδιοριστικά στοιχεία της γυναικείας υγείας και ασθένειας αφορούν στη φύση του σώματος, ⁶⁰ στην ηλικία, ⁶¹ στην αναπαραγωγή, ⁶² στο γάμο, ⁶³ στη συμμετοχή ή μη σε ετεροφυλοφιλική διείσδυση. ⁶⁴ Τα ζητήματα αυτά συγκροτούνται αλληλένδετα, ενώ ταυτόχρονα λειτουργούν και ως προσδιοριστικά στοιχεία της γυναικείας ταυτότητας. Από το ύφος των κειμένων –προτρεπτικό, αποφευκτικό, ή αποφθεγματικό– ⁶⁵ καταδεικνύεται η κανονιστική διάθεση ως προς τη ρύθμιση ζητημάτων σχετικών με τον γάμο, τη γέννα και την ετεροσεξουαλική πράξη. Επιπλέον, η έμφυλη διαφοροποίηση της

59 *Περί Γυναικείων Α*, 62. Βλ. επίσης *Περί Γυναικείης Φύσιος*, 38.

60 *Περί Γυναικείης Φύσιος*, I, 20, 24, 107, *Περί Γυναικείων Α*, I, 17, *Περί Γυναικείων Β*, 2, *Περί Αφώρων*, 18, *Αφορισμοί*, 46, 62.

61 *Περί Γυναικείης Φύσιος*, I, 3, *Περί Γυναικείων Α*, 2, 7, 62, *Περί Γυναικείων Β*, I, 2, 7, II, *Περί Παρθενίων*, I.

62 Δηλαδή στη γέννα, στη σύλληψη, στην αποβολή ή στη στειρότητα. *Περί Γυναικείης Φύσιος*, 2-6, 13-14, 16, 19-22, 42-43, 45-46, 67, 94, 96, 98-99, 106, 109, *Περί Γυναικείων Α*, I-2, 4, 10, 17, 21, 23, 38, 62-63, 68, *Περί Γυναικείων Β*, 3, 5, *Περί Αφώρων*, I-37, *Περί Παρθενίων*, I, *Περί Γονής*, 2-3, 5-9, *Περί Φύσιος Παιδίου*, I (12)-2 (13), 20 (31), *Περί Επικνήσιος*, I, 41, 46, 59, *Αφορισμοί*, 35, 41, 45, 59, 62, *Επιδημίας*, Βιβλίο Δεύτερο, Τμήμα Δεύτερο, 17-20, Τμήμα Τρίτο, 17, Βιβλίο Τέταρτο, 6, 21-22, 24-25, Βιβλίο Έκτο, Τμήμα Όγδοο, 32.

63 *Περί Γυναικείης Φύσιος*, 3, *Περί Γυναικείων Α*, 4, *Περί Παρθενίων*, I.

64 *Περί Γυναικείης Φύσιος*, 2, 4-5, 7, 10, 16-18, 44, *Περί Γυναικείων Α*, 2, 7, 10, 17, 24, *Περί Γυναικείων Β*, 53, 72, *Περί Αφώρων*, 8, 15, 34-35, *Περί Γονής*, 2, 4, *Περί Φύσιος Παιδίου*, 2 (13), 20 (31), *Επιδημίας*, Βιβλίο Τέταρτο, 25.

65 Συνήθως χρησιμοποιείται προστακτική ή απαρέμφατο ως υποκείμενο του *χρή*. Βλ. *Περί Γυναικείης Φύσιος*, 3-5, 7, 16-18, 43, *Περί Γυναικείων Α*, 2, 4, 7, 10, 12-15, 17, 24, 62, *Περί Αφώρων*, 8, *Περί Γονής*, 4, *Περί Παρθενίων*, I.

γυναικείας φύσης δεν είναι αξιολογικά ουδέτερη, αλλά φορτίζεται με παθολογικά στοιχεία, τα οποία αφορούν στη θέση της μήτρας και των εμμήνων στο γυναικείο σώμα, ζητήματα που κρίνουμε σκόπιμο να εξετάσουμε αναλυτικά.

Καταρχάς, στη διάρθρωση των κειμένων που αφορούν στις γυναικείες ασθένειες, συνήθως παρατάσσονται πρώτα οι αναφορές στην κατάσταση και θέση της μήτρας και των εμμήνων, μετά τα «συμπτώματα» που εμφανίζει η εκάστοτε γυναίκα, και εν τέλει οι θεραπευτικές ενδείξεις.⁶⁶ Κατ' αυτόν τον τρόπο συγκροτείται ένα μοντέλο αιτιολογίας της γυναικείας παθολογίας, το οποίο συναρτάται άμεσα και με τις θεραπευτικές πρακτικές.

Στο *Περί Αφώρων*, για τη θεραπεία συστήνονται τα εξής: «Ως γιατρός προσπάθησε να ακολουθείς τη φύση, δίνοντας προσοχή στην αντοχή της γυναίκας... Για τα πράγματα αυτά δεν υπάρχει, βλέπεις, ζυγαριά... βγάξε τα συμπεράσματά σου και κάμνε τους συλλογισμούς σου και ύστερα προχώρα στις καθάρσεις και στις κενώσεις όλου του σώματος και της κεφαλής, καθώς και στους υποκαπνισμούς της μήτρας και στα υπόθετα. Αυτά είναι τα βασικά σου στοιχεία. Η θεραπευτική διαδικασία χρησιμοποιεί το καθένα από αυτά με τη σειρά... αν δεν χρησιμοποιείς κάποιο από αυτά, μη παραλείπεις να χρησιμοποιείς πάντοτε στη θέση του τον υποκαπνισμό...».⁶⁷

Γίνεται εμφανής η προτροπή σε εφαρμογή μιας προκατασκευασμένης θεραπείας, με μόνιμα και σταθερά στοιχεία τις κενώσεις και τους καθαρμούς του σώματος και της κεφαλής,⁶⁸ και τους υποκαπνισμούς και τα υπόθετα στη μήτρα. Ο υποκαπνισμός της μήτρας, επιπλέον, πρέπει πάντοτε να εφαρμόζεται στη θέση των παραλειπόμενων πρακτικών. Αυτό αφορά στο ότι οι αιτίες παθολογίας του γυναικείου σώματος έχουν συχνά κοινή πηγή: τη μήτρα.

66 *Περί Γυναικείης Φύσιος*, 2-8, 10-14, 18, 25-28, 30, 36-49, 54, 57-58, 62, 64, 67, 72-73, 75, 79, 81, 92, 107-108, *Περί Γυναικείων Α*, 2, 10, 17, 21, 79-80, 84-85, 87-88, 90, *Περί Γυναικείων Β*, 3, 14-31, 33-35, 38-40, 41, 43, 45-53, 61-65, 67-70, 73, 78, 93-95.

67 *Περί Αφώρων*, 18.

68 Βλ. επίσης *Περί Διαιτήσης Οξέων*, 2 (Λυπουρλής 2000α, 255).

Η μήτρα στα ιατρικά κείμενα κάποτε αυτονομείται, έχει αισθήσεις, κάποτε αντιθετικές με τις αισθήσεις της γυναίκας,⁶⁹ καθώς και δυνατότητα ανεξέλεγκτης μετακίνησης στο γυναικείο σώμα.⁷⁰ Στο *Περί Γυναικείων Β* η διάθεση ρύθμισης του τρόπου ζωής μέσω των αναφορών στη μετατόπιση της μήτρας γίνεται εμφανής: «Οποιαδήποτε αιτία μπορεί, λέω, να συντελέσει στη μετατόπιση της μήτρας... το κρύο στα πόδια ή στη μέση, ο χορός, το κοπάνισμα, το σχίσσιμο των ξύλων, το τρέξιμο σε ανήφορο ή σε κατήφορο, και άλλα τέτοια παρόμοια...».⁷¹

Επιπλέον, αιτιολογικά συσχετισμένη με τη μετατόπιση της μήτρας εμφανίζεται η απουσία ετεροσεξουαλικής διείσδυσης: «Η μήτρα της γυναίκας αυτής μετατοπίζεται, αφού, ελλείψει συνουσίας, δεν υγραίνεται... αν η μήτρα είναι υγρή από τη συνουσία... δεν μετατοπίζεται εύκολα. Αυτή είναι λοιπόν η αιτία που η μήτρα κλείνει, γιατί η γυναίκα δεν συνουσιάζεται».⁷² Μεθοδεύεται, επομένως, η θεώρηση της ετεροσεξουαλικής διείσδυσης ως μέσο επίτευξης της γυναικείας υγείας.⁷³ Στο σημείο αυτό κρίνεται σκόπιμο να σημειωθεί πως η ετεροφυλοφιλική διείσδυση τοποθετείται στα κείμενα του Ιπποκρατικού *Corpus* κατεξοχήν στο πλαίσιο του γάμου.⁷⁴ Φαίνε-

69 Προτείνεται, για παράδειγμα, η πραγματοποίηση δύσοσμων για τη γυναίκα, αλλά αρωματικών στη μήτρα υποκαπνισμών ή το αντίστροφο. *Περί Γυναικείας Φύσιος*, 3-5, 14, 18, 26, 44, *Περί Αφώρων*, 35.

70 *Περί Γυναικείας Φύσιος*, 3-6, 21, 25, 30, 38, 43-44, 47-49, 54, 58, 62, 73, 75, 79, 87, *Περί Γυναικείων Α*, 2, 4, *Περί Γυναικείων Β*, 14-31, 33-35, 38, 40-41, 43-44, 94, *Περί Αφώρων*, 35-36. Βλ. επίσης Πλάτων, *Τίμαιος* 91c.

71 *Περί Γυναικείων Β*, 29.

72 *Περί Γυναικείων Α*, 2.

73 Αντίθετα, σε δυο περιπτώσεις αντρών ασθενών στο τρίτο βιβλίο του *Επιδημίας* σεξουαλική δραστηριότητα και πιοτό σχετίζονται με την εμφάνιση ασθένειας. Λυπουρλής 2000β, 136-139, 141-143.

74 Στο *Περί Γυναικείων Α*, 10 το ρήμα «ξυνοικήσαι» δηλώνει την ετεροφυλοφιλική διείσδυση. Στο *Περί Γυναικείας Φύσιος*, 3, μεταφράζεται αναφορικά με τον γάμο, οπότε διαπιστώνεται αμφισημία στη νοηματοδότησή του, που αντανακλά πιθανώς κοινωνικές νοηματοδοτήσεις, δηλαδή συσχέτιση του γάμου με την ετεροφυλοφιλική διείσδυση. Στο *Περί Φύσιος Παιδίου 2* (13), όμως, απαντά κατ' εξαίρεση μια *μουσοεργός*, η οποία «είχε σχέσεις με άντρες, δεν έπρεπε όμως να μείνει έγκυος, για να μη χάσει το καλό όνομα που είχε...». Οι «σχέσεις» της με άντρες, δηλαδή, δεν ήταν στο πλαίσιο του γάμου.

ται πως μόνο στις έγγαμες *αναγνωρίζεται* η δυνατότητα συμμετοχής σε ετεροφυλοφιλική πράξη. Αυτό σχετίζεται πιθανώς με τη σημασία που προσδίδεται στον έλεγχο της αναπαραγωγής, ζήτημα που θα εξετάσουμε αναλυτικότερα.

Η νομιμοποίηση της εγκυμοσύνης και της παρεπόμενης μητρότητας εξαρτάται από την αμοιβαία συμφωνία μεταξύ οίκων, στους οποίους τη θεσμοθετημένη εξουσία κατέχουν άντρες. Η εγκυμοσύνη εκτός γάμου δε μπορεί να νομιμοποιηθεί κοινωνικά, αφού συνιστά απειλή της εξουσίας που επικυρώνεται με τον γάμο.⁷⁵ Στο επίπεδο αυτό, ο έλεγχος της εγκυμοσύνης είναι κοινωνικά σημαντικός, ενώ η ρύθμισή της μεθοδεύεται και μέσα από τα ιατρικά κείμενα.

Στα κείμενα αυτά, δηλαδή, οι διαφορετικοί κοινωνικοί ρόλοι που επιφυλάσσονται σε *γυναίκες* και *παρθένες*,⁷⁶ φυσικοποιούνται μέσω αναγωγής τους σε αλλαγές του γυναικείου σώματος, και επίκλησης της υγείας του. Η εμφάνιση εμμηνόρροιας σηματοδοτεί μια περίοδο κοινωνικής μεταβατικότητας, αφού είναι δηλωτική της «κοινωνικής στιγμής» κατά την οποία η παρθένα καλείται να παντρευτεί και να μεταβεί σε νέο οίκο, όπου θα κληθεί να παράγει νόμιμα παιδιά.⁷⁷ Η «φυσική στιγμή» της εμφάνισης εμμηνόρροιας, από τα ιατρικά κείμενα παρουσιάζεται με όρους νοσηρότητας, όπου με στόχο τη θεραπεία αιτιολογείται η προτροπή σε γάμο.

Στο *Περί Παρθενίων*, γίνεται αναφορά στην αρρώστια που αποκαλείται *ιερή*, από την οποία πάσχουν περισσότερο οι γυναίκες, παρθένες και στείρες.⁷⁸ Η συμβουλή του συγγραφέα, για την αποφυγή της πάθησης από τις παρθένες, είναι να παντρευτούν, ώστε να γεννήσουν. Η ασθένεια περιγράφεται ως εξής: «Όταν το στόμιο της εξόδου δεν είναι ανοιχτό... το αίμα ανεβαίνει... η καρδιά χανώνεται... παρουσιάζει συμπτώματα μανίας... κυριεύεται από την επιθυμία να σκοτώσει... επιθυμία να κρεμαστεί... η ψυχή... ταραγμένη και γεμάτη αδημονία... σέρνεται και η ίδια προς το κακό... Τα οράματά της την παρακινούν να πηδήξει, να πέσει σε πηγάδια και

75 Sissa 2008, 89-99. Βλ. επίσης Cantarella 1987, 40-48. Blundell 2004, 193-196.

76 Για την *παρθενία* στην αρχαία Ελλάδα βλ. Sissa 1990, 339-364.

77 Blundell 2004, 153-155. Βλ. επίσης Cantarella 1987, 44-48. Sissa 2008, 89-94.

78 *Περί Παρθενίων*, I.

να κρεμαστεί... όταν, πάλι, δεν βλέπει οράματα, αισθάνεται μια ιδιαίτερη ευχαρίστηση, που την κάνει να επιθυμεί τον θάνατο σαν κάτι καλό...». ⁷⁹

Αν η παρθένα δε γεννήσει, το στόμιο της εξόδου κλείνει από αίμα που συσσωρεύεται. Αν δεν ανοίξει, δηλαδή αν οι παρθένες δε γεννήσουν ενώ βρίσκονται σε «κατάλληλη ηλικία», θα αρρωστήσουν λόγω της συσσώρευσης αίματος στο σώμα τους. Η αρρώστια που παθαίνουν οι παρθένες, κατά τον συγγραφέα δεν είναι *ιερή*, αλλά φυσική, οπότε προβάλλεται ως επιταγή με πρόσχημα την υγεία η παρθένα να μείνει έγκυος, ώστε το συσσωρευμένο αίμα, που θέτει σε κίνδυνο θανάτου την παρθένα, να χρησιμοποιείται για να τραφεί το έμβρυο. ⁸⁰ Η έλξη θανάτου που αισθάνονται οι παρθένες, όμως, φαίνεται πως αποτελεί τη φυσικοποιημένη αιτία διατήρησης της ζωής τους από τους άντρες, δηλαδή *ελέγχου* της ζωής τους. Στη σύλληψη αυτή συμπεκνώνεται και η φυσικοποίηση του κοινωνικοπολιτικού κατεστημένου, για τη διατήρηση του οποίου, η παρθένα που έχει εμμηνόρροια –που είναι και ο κύριος φορέας της ασθένειας– πρέπει να γεννήσει, και επιπλέον, πρέπει να παντρευτεί ώστε να γεννήσει.

Στο *Περί Γυναικείων Α*, που αφορά σε έγγαμες γυναίκες, ο «αποκλεισμός» των εμμήνων συσχετίζεται με την απουσία ετεροσεξουαλικών σχέσεων και την εξαιτίας αυτής μετατόπιση της μήτρας. Οπότε στην περίπτωση των *γυναικών* προσδίδονται θεραπευτικές ιδιότητες στην ετεροσεξουαλική πράξη, πράγμα που δε συμβαίνει με τις παρθένες, ενώ η νοσηρότητα αφορά επίσης σε άτεκνες. ⁸¹ Η προτροπή δεν είναι να παντρευτούν ώστε να γεννήσουν, όπως στην περίπτωση των παρθένων, αλλά να συνουσιάζονται.

Από τα παραπάνω φαίνεται πως μέσω πεποιθήσεων νοσηρότητας που προσδίδονται στη μήτρα και τα έμμηνα *προβάλλεται* ο αναπαραγωγικός ρόλος της γυναίκας ως αναγκαιότητα για τη θεραπεία του σώματος. Κατ' αυτόν τον τρόπο *μεθοδεύεται* ο αναπαραγω-

⁷⁹ *Περί Παρθενίων*, Ι.

⁸⁰ *Περί Παρθενίων*, Ι.

⁸¹ *Περί Γυναικείων Α*, 2.

γικός ρόλος της γυναίκας, και επομένως η προβολή της νοσηρότητας των διαφοροποιητικών στοιχείων του γυναικείου σώματος είναι ιδιαίτερης πολιτικοκοινωνικής σημασίας.

Η σημασία αυτή καταδεικνύεται και από τη συγκρότηση διάκρισης ηλικιακών κατηγοριών, δηλαδή *παρθένων* και *γυναικών*, αναφορικά με τη θεραπεία του σώματος. Η παραπάνω διάκριση σχετίζεται με ζητήματα ρύθμισης της κοινωνικής και οικιακής μεταβατικότητας των γυναικών.⁸² Όταν, δηλαδή, οι γυναίκες βρίσκονται σε ένα κοινωνικό μεταίχμιο, για παράδειγμα, σε ηλικία γάμου αλλά χωρίς να έχουν παντρευτεί, ή έγγαμες αλλά χωρίς να έχουν γεννήσει, τότε υπεισέρχονται στα ιατρικά κείμενα πεποιθήσεις νοσηρότητας του γυναικείου σώματος, ώστε η θεραπευτική προτροπή να λειτουργήσει ως αποκατάσταση της επιδιωκόμενης κοινωνικής κινητικότητας.

Η Douglas επισημαίνει: «[Ο]ταν οι ηθικοί κανόνες είναι σκοτεινοί ή αντιφατικοί, υπάρχει μια τάση να απλοποιείται ή να ξεκαθαρίζεται το επίμαχο ζήτημα μέσω πεποιθήσεων μιαιρότητας».⁸³ Σε μια παράφραση της Douglas, στον υπό εξέταση λόγο «υπάρχει μια τάση να απλοποιείται ή να ξεκαθαρίζεται το επίμαχο ζήτημα μέσω πεποιθήσεων νοσηρότητας». Το επίμαχο ζήτημα, που διέπεται από «αντιφατικούς κανόνες», είναι το πολιτικοκοινωνικό ζήτημα της αναπαραγωγής. Στο επόμενο κεφάλαιο, θα εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο προβάλλεται η ασθένεια και η θεραπεία του γυναικείου σώματος στα θεραπευτικά ιερά του Ασκληπιού. Όπως θα δούμε, από τα ζητήματα διαπραγμάτευσης δεν απουσιάζει ο αναπαραγωγικός ρόλος της γυναίκας.

Ασκληπιεία

Παράλληλα με την ανάπτυξη ιατρικών λόγων για τη θεραπεία και την ασθένεια, από τις αρχές του 5^{ου} αι. π.Χ. μαρτυρείται η εμφάνιση της λατρείας ενός νέου θεού, του Ασκληπιού, που σταδιακά θα εγκαθιδρυθεί στο ελληνικό πάνθεον ως θεός θεραπείας.⁸⁴ Η ίδρυση

82 Για την κοινωνική κινητικότητα των γυναικών και τη συσχέτισή της με πεποιθήσεις μιαιρότητας, βλ. Carson 1990, 135-170.

83 Douglas 1966, 143.

84 Garland 1992, 117. Βλ. επίσης Edelstein και Edelstein 1998, 2: 1-108, 139-180.

πρώμων ιερών του πλησίον ιερών του Απόλλωνα –που επίσης συσχετίζεται με την ασθένεια και τη θεραπεία– συνάδει ενδεχομένως και με τη μυθολογική του καταγωγή από αυτόν.⁸⁵

Ωστόσο, ακόμα και πριν την εισαγωγή της λατρείας του Ασκληπιού, δεν έλειπαν ιερά θεραπευτών ηρώων, τα οποία ήταν μάλλον περιορισμένης, εντόπιας εμβέλειας.⁸⁶ Επομένως, το ενδιαφέρον για τη θεραπεία δεν πρωτοεμφανίζεται στον 5^ο αιώνα π.Χ. Κρίνουμε, λοιπόν, ότι η ανάδυση ενός νέου θεού, της θεραπείας,⁸⁷ και η ευρύτητα διάδοσης της λατρείας του,⁸⁸ σχετίζονται μάλλον με τον μετασχηματισμό της αντίληψης για την ασθένεια και την καθιέρωση της μέριμνας για θεραπεία. Ο μετασχηματισμός αυτός, αν κρίνει κανείς από την αρχική συνύπαρξη της λατρείας Απόλλωνα και Ασκληπιού στον ίδιο χώρο και τη λιτή οικοδομική μέριμνα για τη λατρεία του Ασκληπιού, ήταν μάλλον σταδιακός.

Παρά τις εκάστοτε τοπικές και χρονολογικές διαφοροποιήσεις,⁸⁹ τα ιερά του Ασκληπιού διέπονται από ορισμένες βασικές συνισταμένες, που αφορούν καταρχάς στην προβολή μιας κοινής θεραπευτικής πρακτικής, την *εγκοίμηση*. Κατά τη διάρκειά της προσδοκάται η εμφάνιση, *επιφάνεια*, του θεού, έμμεσα ή άμεσα, κατά τη διάρκεια του ύπνου, του ξύπνιου, του ονείρου, ή μεταξύ ύπνου και ξύπνιου, και μέσω αυτής η θεραπεία.⁹⁰

Η *επιφάνεια* του θεού, όμως, ήταν παραδοσιακά κοινωνικό πρόνομο.⁹¹ Οπότε η μεθόδευση της προσδοκίας *επιφάνειας*, μέσω

LiDonnici 1995, 6-9.

85 Edelstein και Edelstein 1998, 2: 99-100, 121-122. Βλ. επίσης Burford 1969, 41-47. Lang 1977, 3-5.

86 Rouse 1976, 186-195, 204, 212. Βλ. επίσης Edelstein και Edelstein 1998, 2: 91, 96. Burford 1969, 19. Aleshire 1989, 35-36. Garland 1992, 116-135. Van Straten 1995, 72-74. Bonnechere 2003, 7-94. Και τα Ασκληπιεία λειτουργούν ενίοτε κυρίως ως εντόπια ιερά (Aleshire 1989, 97-100).

87 Περιστασιακά στα *ιάματα* η δράση του θεού επεκτείνεται από τη θεραπεία: [A6], [A7], [A10], B4, C3.

88 Aleshire 1989, 36. Βλ. επίσης Edelstein και Edelstein, 2: 101-118, 121. Burford 1969, 13, 18-19.

89 Garland 1992, 122.

90 Edelstein και Edelstein 1998, 1: 194-197, 209-254, 1998, 2: 145-158.

91 Harris 2009, 24-25. Βλ. κυρίως Αριστοτέλης, *Περί της καθ' ύπνον μαντικής*, I-II.

αναπαραστασιακής και έλλογης ρητορικής⁹² στα Ασκληπιεία, καταδεικνύει τον μετασχηματισμό της *διαμεσολάβησης* του ιερέα όσον αφορά στη σχέση του ατόμου με τους θεούς, αλλά και με την ασθένεια και τη θεραπεία. Φαίνεται να προσδίδεται «κύρος» στο άτομο, αφού εκτός από το ότι του *αναγνωρίζεται* άμεση προσωπική επικοινωνία με τον θεό, το ίδιο *φαίνεται* να ορίζει την πρόσληψη της ασθένειάς του και τη μεθόδευση της θεραπείας της.

Η διαμεσολάβηση, όμως, μεταξύ ατόμου και ασθένειας, ατόμου και θεού και κατ' επέκτασιν μεθόδευσης, ρύθμισης του ατομικού βιώματος, δεν εξαφανίζεται, αλλά είναι έμμεση, μέσα από τη ρητορική διαμόρφωση του χώρου του ιερού. Ένα από τα στοιχεία συγκρότησης ιερής ατμόσφαιρας και κατοχύρωσης της σχέσης του θεού με τους ανθρώπους είναι τα αναθήματα, που επιπλέον, αφορούν τους ασθενείς ως υποκείμενα δράσης, θέασης και αλληλεπίδρασης.

Στα Ασκληπιεία της Επιδαύρου, της Κορίνθου και της Αθήνας, που είναι κάποια από τα πρωιμότερα Ασκληπιεία στην κυρίως Ελλάδα, παρίστανται τρεις «τύποι» αναθημάτων. *Ιάματα*, ατομικές ιστορίες σε λίθινες στήλες, αναθηματικές ανάγλυφες πλάκες σε μορφή «πινάκων», και ομοιώματα σωματικών μελών ποικίλων υλικών κατασκευής. Στα αναθήματα φαίνεται πως κυριαρχεί η προβολή ατομικών ή οικιακών εμπειριών ποικίλων κοινωνικών στρωμάτων, ενώ είναι αξιοσημείωτο πως η συμμετοχή των πόλεων-κρατών στην πρώιμη ανάπτυξη των Ασκληπιείων είναι λιγότερο εμφανής συγκριτικά με άλλα ιερά, αν και μάλλον δεν απουσιάζει.⁹³

Το πρωιμότερο ιερό του Ασκληπιού μάλλον είναι αυτό στην Επίδαυρο, που από τα τέλη περίπου του 5^{ου} αιώνα π.Χ. αναπτύσσεται οικοδομικά, ενώ πιθανώς διατηρήθηκε εκεί και η λατρεία του Απόλ-

92 Ο όρος ρητορική χρησιμοποιείται καταχρηστικά, ώστε να αναδειχθεί η κοινωνικοπολιτική λειτουργία των προβαλλόμενων ιστοριών και παραστάσεων.

93 Aleshire 1989, 8, 14-15, 54, 63-65, 72-73. Βλ. επίσης Edelstein και Edelstein 1998, 2: 111. Burford 1969, 13-15, 18, 35-39. LiDonnici 1995, 2-4. Van Straten 1995, 58-72. Όσον αφορά στην προβολή της συνοχής του *οίκου* βλ. για παράδειγμα μια περίπτωση στα *ιάματα* (B1), όπου κοιμήθηκε η μητέρα στο *άβατον* αντί της κόρης, ή ανάθημα μητέρας αντί του γιου της, ή συζύγου αντί της γυναίκας του (Aleshire 1989, 41, 46).

λωνα, χωρίς όμως την ίδια σημασία, εφόσον κατά τον 4^ο αιώνα π.Χ. το ιερό είχε καθιερωθεί ως ένα από τα πλέον «διάσημα» Ασκληπιεία. Από εκεί φαίνεται πως διοχετεύτηκε η λατρεία του θεού και σε άλλες περιοχές, ενώ όταν το ιερό κέρδισε πανελλήνια αναγνώριση, αυτό σηματοδότησε και τον οικονομικό έλεγχο άλλων Ασκληπιείων.⁹⁴

Από τα ιδιαίτερης σημασίας αναθήματα στο ιερό της Επιδαύρου είναι τα *ιάματα*, συγκεντρωμένες ιστορίες θεραπειών σε λίθινες στήλες, τις οποίες είτε τις είχαν γράψει οι ιερείς, είτε τις είχαν συγκεντρώσει μέσα από τη συλλογή προσωπικών καταγραφών και αναθημάτων θεραπειών ή μέσω προφορικών διηγήσεων.⁹⁵ Σε κάθε περίπτωση, καταδεικνύεται ο αποφασιστικός ρόλος των ιερέων στη διαδικασία της επιλογής, διάρθρωσης και χωροθέτησης των προβαλλόμενων λόγων.⁹⁶

Δεδομένης της καλής τους διατήρησης, τα *ιάματα* μάλλον βρίσκονταν σε στεγασμένο χώρο. Η έλλειψη επεξεργασίας της οπίσθιας όψης τους, καταδεικνύει πως μάλλον προοριζόνταν να στηριχτούν σε τοίχο, ενώ η ανακάλυψη βάσης απόλυτα συμμετρικής με μια στήλη, στο *άβατον*, κατέδειξε την πιθανότητα να τοποθετούνταν εκεί. Οπότε, στην περίπτωση αυτή, ως έναν βαθμό επιδιωκόταν να μεθοδευτούν οι προσδοκίες και οι κατευθύνσεις της φαντασίας των εισερχομένων.⁹⁷

Σε αντίθεση με την έννοια της λέξης στον αρχαίο ναό, στα Ασκληπιεία το *άβατον* ή *άδυτον* μάλλον ήταν προσβάσιμο,⁹⁸ για να παραπέμπει πιθανώς στην άλλοτε αφανή παρουσία του θεού που τώρα παρίσταται σε ένα προσβάσιμο άβατο. Οι εισερχόμενοι, μπορούσαν να είναι άρρωστοι, υγιείς, ή και περαστικοί. Επιπλέον, η εγκοίμηση στο *άβατον* δεν διέπεται από χωρική οριοθέτηση κατά φύλο,⁹⁹ και μπορεί να εξυπηρετεί ποικίλους στόχους πέραν της θεραπείας.¹⁰⁰

94 LiDonnici 1995, 5-10. Βλ. επίσης Burford 1969, 21, 47-85. Garland 1992, 116-135.

95 LiDonnici 1995, 1, 15-82.

96 LiDonnici 1995, 18.

97 LiDonnici 1995, 17-19.

98 LiDonnici 1995, 19. Βλ. επίσης Αριστοφάνης, *Πλούτος*, 650-750.

99 LiDonnici 1995, 6-7. Βλ. επίσης Rouse 1976, 200 αλλά και Αριστοφάνης, *Πλούτος*, 650-750.

100 Όπως σίτιση, ή κλοπή. Αριστοφάνης, *Πλούτος*, 650-750.

Οι ιστορίες γυναικών αφορούν συχνά σε ζητήματα αναπαραγωγής, ιδιαίτερα μακράς διάρκειας εγκυμοσύνες, ή στειρότητα.¹⁰¹ Επιπλέον, από την αφηγηματική τους μορφή καταδεικνύεται η μεθόδευση ιδεοτυπικής συγκρότησης της γυναικείας ταυτότητας. Ενώ, δηλαδή, ενίοτε οι ιστορίες ξεκινούν συμπεριλαμβάνοντας λεπτομερή αφηγηματικό λόγο, άλλοτε ξεκινώντας με το όνομα και την καταγωγή της ασθενούς, συνεχίζονται με τυποποιημένες εκφράσεις για τον προσδιορισμό της ιστορίας. Για παράδειγμα: «Η Ανδρομάχη από την Ήπειρο, για παιδιά».¹⁰² Επιπλέον, ενίοτε οι ιστορίες ξεκινούν με φράσεις όπως «μια τρίχρονη εγκυμοσύνη».¹⁰³

Κατ' αυτόν τον τρόπο, προβάλλεται η ατομικότητα, αλλά κατοχυρώνεται η κανονιστικότητα και επιχειρείται η ρύθμιση των ατομικών εμπειριών και των προσλήψεών τους, όπου ο θεατής καλείται ως ενεργός συμμετέχων της αφήγησης, να φανταστεί το υπόλοιπο, προβάλλοντας σε αυτή τις δικές του εμπειρίες, και κατ' αυτόν τον τρόπο, τη διαπλάθει αλλά και την αφομοιώνει ο ίδιος.

Ωστόσο, κρίνουμε σκόπιμο να αναφέρουμε πως δεν υπάρχει έμφυλη ταξινόμηση στην παράταξη των ιστοριών των ιαμάτων. Λεπτομερειακές αφηγήσεις και τυποποιημένες αναφορές αφορούν και σε άντρες και σε γυναίκες. Για παράδειγμα: «Η Κλεώ ήταν έγκυος για πέντε χρόνια. Μετά τον πέμπτο χρόνο της κυοφορίας, ήρθε ως ικέτης στο ναό και κοιμήθηκε στο άβατον. Μόλις είχε φύγει και καθώς ήταν έξω από το ιερό...»,¹⁰⁴ ενώ στην ίδια στήλη παρακάτω: «Νικάνωρ, χωλός».¹⁰⁵

Οι διαφοροποιήσεις ως προς την αφηγηματική μορφή, έχουν ερμηνευτεί βάσει υποθέσεων για την προέλευση των ιστοριών.¹⁰⁶ Πέραν τούτου, ο τρόπος παράταξης διαφορετικών αφηγηματικών μορφών, είναι ο πλέον λειτουργικός ως προς τη συγχώνευση της προβολής της ατομικής εμπειρίας και της προθετικής ρύθμισής της.

101 [A1], [A2], B5, B11, B14, B19, B22.

102 B11. Βλ. επίσης B14, B19, B22, καθώς και την έκφραση «για οικογένεια»: [A2].

103 [A2].

104 [A1].

105 [A16].

106 LiDonnici 1995, 20-75.

Μέσα από τη διαφοροποίηση της αφηγηματικής μορφής τονίζεται αρχικά η ατομική εμπειρία, η οποία εν συνεχεία καθίσταται αναγνωρισμένη ως κοινότυπη και αυτονόητη και συμβάλλει στη συγκρότηση συλλογικών και, όπως καταδείχτηκε, έμφυλων ταυτοτήτων.

Η γέννα, όμως, παρά τη δημόσια προβολή και κοινωνική της σημασία, απαγορευόταν στα ιερά, συμπεριλαμβανομένων των Ασκληπιείων, όπως και ο θάνατος,¹⁰⁷ ενώ μετά τη θεραπεία λαμβάνει χώρα έξω από το ιερό.¹⁰⁸ Αυτό ενδεχομένως σχετίζεται με τις εκτεταμένες πιθανότητες θανάτου είτε της εγκυμονούσας είτε του παιδιού κατά τη γέννα. Στα ιατρικά κείμενα, πέραν της πιθανότητας θανάτου της εγκυμονούσας, δεν απουσιάζουν αναφορές σε γέννηση νεκρού παιδιού, ή τον τεμαχισμό και εξαγωγή του παιδιού αν η εγκυμοσύνη εμφανίζει προβλήματα,¹⁰⁹ ενώ ακόμα και η μήτρα μπορεί να μετατραπεί σε «τάφο»: «Όλα αυτά συμβαίνουν στη γυναίκα, αν το έμβρυο πεθάνει και σαπίσει μέσα της...».¹¹⁰ Η γυναίκα παρουσιάζει τα ίδια συμπτώματα και μετά από τοκετό,¹¹¹ οπότε και η ίδια η θέασή της, τότε, ενδέχεται να παραπέμπει σε θάνατο.

Όσον αφορά στην ατομική σχέση των γυναικών με τον θεό, αυτή μεταβάλλεται εμμέσως σε μια σχέση του γυναικείου φύλου, ως ιδεοτυπική κοινωνική ταυτότητα, με τις κοινωνικές αξίες που αντιπροσωπεύονται από τη θεϊκή θεραπεία. Παρά την προβαλλόμενη ακόμα και προσωπική επαφή των γυναικών με τον θεό, που π.χ. συλλαμβάνουν παιδιά με το άγγιγμά του, ή μέσω σωματικής επαφής ή συνουσίας με θεόσταλτα φίδια,¹¹² η πράξη αυτή προβάλλεται αποφορτισμένη από τη γυναικεία συμμετοχή.¹¹³

107 LiDonnici 1995, 19. Βλ. επίσης Rouse 1976, 199. Parker 1983, 32-73. Dover 2002, 20.

108 [A1], [A2].

109 *Περί Επικνήσιος*, I, *Περί Γυναικείων Α*, 33, 50, *Περί Εγκατατομής Εμβρύου*, I.

110 *Περί Γυναικείης Φύσιος*, 37. Βλ. επίσης *Περί Γυναικείης Φύσιος*, 45-46. *Περί Γυναικείων Α*, 47, 68-70, 91. *Περί Γυναικείων Β*, 4, 11. *Περί Αφώρων*, 37.

111 *Περί Γυναικείης Φύσιος*, 45-46.

112 B11, B19, B22.

113 Για τη γυναικεία παθητικότητα κατά τη σύλληψη βλ. επίσης Αριστοτέλης, *Περί Ζώων Γενέσεως*, 729b10-15. Skinner 2010, 67-82.

Ωστόσο, η αδυναμία σύλληψης αποδίδεται σε γυναικεία ευθύνη, ενώ παράλληλα το ενδιαφέρον των *ιαμάτων* αφορά σε κοινωνικοπολιτικά ζητήματα που στα ιερά προβάλλονται δημόσια. Η μακρά εγκυμοσύνη, των 5 ετών, των 3 ετών κ.ο.κ. εκφράζει τον φυσικοποιημένο κοινωνικό προορισμό της γυναίκας: καλείται να είναι εγκυμονούσα, γενικότερα στη γαμήλια ζωή της. Αυτό *αναμένεται* από αυτήν: δεν πρόκειται για «σωματική» εγκυμοσύνη, πρόκειται για παραστασιακή επιτέλεση κοινωνικοπολιτικής προσδοκίας. Έτσι, εδώ φανερώνεται ακόμα περισσότερο η κοινωνικοπολιτική συγκρότηση σωματικών λειτουργιών και βιωμάτων αλλά συγχρόνως και η ίδια η διάκρισή τους από αυτά.

Ένας από τους πιο διαδεδομένους «τύπους» αναθημάτων, που απαντά από τα τέλη του 8^{ου} ακόμα αιώνα π.Χ. σε ιερά της Άρτεμης και της Δήμητρας, και που κατά τον 4^ο αιώνα π.Χ. θα διαδοθεί ευρέως, είναι τα ομοιώματα σωματικών μελών.¹¹⁴ Πλήθος ομοιωμάτων έχει βρεθεί στο ιερό της Κορίνθου,¹¹⁵ ενώ απαντά και στους «καταλόγους» του Ασκληπιείου της Αθήνας.¹¹⁶

Το στήθος, παρότι ως «μέλος» σπάνια απασχολεί τα ιατρικά κείμενα και κυρίως σε σχέση με ασθένειες,¹¹⁷ είναι το πιο χαρακτηριστικό γυναικείο ανάθημα. Από επιγραφικές μαρτυρίες σε ιερό της Άρτεμης στην Αθήνα συνάγεται πως ένα ανάθημα στήθους αφορούσε ευχαριστία για μια γέννα.¹¹⁸ Το μέλος αυτό, όμως, παραπέμπει και στην ιδιότητα της γυναίκας ως τροφού, ως μητέρας που δεν παράγει απλώς τα παιδιά διαδόχους, αλλά και τα αναθρέφει μετά τη γέννα. Ενδεχομένως εκτός από τη σύλληψη και τη γέννα που απασχολούν τους γιατρούς, ακόμα και τους ιερείς των Ασκληπιείων, ένα βασικό ενδιαφέρον των γυναικών είναι η ανατροφή των παιδιών τους και η διαπροσωπική σχέση που διαμορφώνεται μεταξύ αυτών και των μωρών τους, πέραν της διαμεσολάβησης της κοινωνίας.

114 Forsén 1996. Βλ. επίσης Cole 2004, 171-174.

115 Roebuck 1951, 111-128.

116 Aleshire 1989, 40-42, 104-105. Βλ. επίσης Edelstein και Edelstein 1998, 2: 182-184.

117 *Περί Γυναικείης Φύσιος*, 2, 93, *Περί Γυναικείων Α*, I, 27, 44, 73, *Περί Φύσιος Παιδίου*, 10 (21), *Περί Γυναικείων Β*, 24, 65, 77.

118 Demand 1994, 89.

Μέσω του αναθήματος, ο θηλασμός καθίσταται και μέρος κοινωνικής προβολής της γυναικείας εμπειρίας και, ως συχνό ανάθημα, της γυναικείας ταυτότητας, υπό το φως ενός κοινωνικού ρόλου που δεν συμπεριλαμβάνει άμεσα αντρική διαμεσολάβηση. Στο επίπεδο αυτό, η ταυτότητα της γυναίκας μέσω των αναθέσεων αυτών δεν συγκροτείται ως νοσηρή.

Επιπλέον, η ρητορική των αναθημάτων έτσι όπως φαίνεται να διαμορφώνεται στο ιερό της Κορίνθου, για παράδειγμα, όπου υπήρχε και πλήθος αναθέσεων ομοιωμάτων σωματικών μελών από άντρες, χωρίς χωροθετικό διαχωρισμό με βάση το φύλο, πιθανώς να είχε ως αποτέλεσμα μια emphaticκή ανάδειξη της αποσπασματικότητας των σωμάτων για τον θεατή, ο οποίος θα αντίκρυζε όλα αυτά τα μέλη συγκεντρωμένα ποικιλοτρόπως, ακόμα και κρεμασμένα, αφού τα ομοιώματα ενίοτε είχαν οπές για να κρεμαστούν.¹¹⁹

Κρίνεται σκόπιμο να σημειωθεί και μια ανατομική θεώρηση του σώματος, πλησιέστερη πιθανώς της προσωπικής εμπειρίας βιώματος πόνου, αλλά και η αίσθηση συλλογικότητας απέναντι στη θεραπεία και στον θεό, αφού όλα αυτά τα μέλη είχαν αποτεθεί ως ευχές ή ευχαριστίες. Στην Κόρινθο, μέσω των ομοιωμάτων, οι γυναίκες δεν φαίνεται να αποτελούν μια σαφώς διαχωρισμένη κατηγορία.

Στην Αθήνα, το μεγαλύτερο μέρος των ομοιωμάτων σωματικών μελών, έχει ανατεθεί από γυναίκες.¹²⁰ Συνήθως επρόκειτο για ανάθεση στήθους, αλλά και κοιλιάς, ακόμα και δαχτύλων, γοφών, σαγονιών, δοντιών και αυχένων, οπότε στην ποικιλία αυτή αναδεικνύεται η συγκρότηση της γυναικείας ασθένειας βάσει του μέλους που φέρει πόνο, σε ένα ατομικό επίπεδο, που δεν αφορά μόνο στο δημόσιο ενδιαφέρον για την αναπαραγωγή.

Παρόλο που τα ζητήματα αναπαραγωγής αντανακλούσαν πιθανώς ενδιαφέροντα που απασχολούσαν και άντρες και γυναίκες, η συχνή αναθηματική δραστηριότητα των γυναικών στα ιερά του Ασκληπιού,¹²¹ και η εμφανής συμμετοχή τους στη λατρεία του, ενδέ-

119 Roebuck 1951, 111-128. Βλ. επίσης Lang 1977, 15-28.

120 Aleshire 1989, 46.

121 Dillon 2004, 19-21.

χεται να ήταν και ένας τρόπος για να παρίστανται σε έναν δημόσιο κοινωνικό χώρο.

Ο Πλάτωνας αναφέρει: «...ἔθος τε γυναιξί τε δὴ διαφερόντως πάσαις καὶ τοῖς ἀσθενοῦσι πάντη καὶ κινδυνεύουσι καὶ ἀποροῦσιν...».¹²² Η συγκρότηση στενής σχέσης των γυναικών με τους αρρώστους είναι αξιοσημείωτη στη διάρθρωση της φράσης, ενώ «... καὶ τὸναντίον ὅταν εὐπορίας τινὸς λάβωνται, καθιεροῦν τε τὸ παρὸν αἰεὶ καὶ θυσίας εὐχεσθαι καὶ ἰδρύσεις ὑπισχνεῖσθαι θεοῖς καὶ δαίμοσιν καὶ παισὶν θεῶν, ἔν τε φάσμασιν ἐγγηγορότας διὰ φόβους καὶ ἐν ὄνειροις, ὡς δ' αὐτως ὄψεις πολλὰς ἀπομνημονεύοντας ἐκάστασις τε αὐτῶν ἄκη ποιούμενους, βωμοὺς καὶ ἱερὰ πάσας μὲν οἰκίας, πάσας δὲ κώμας ἔν τε καθαροῖς ἰδρυομένους ἐμπιμπλάναι καὶ ὅπη τις ἔτυχε τῶν τοιούτων».¹²³

Η συχνή αναθηματική δραστηριότητα των γυναικών επιβεβαιώνεται από τον Πλάτωνα και χαρακτηρίζεται εθιμική, ενώ φόβοι, οράματα και όνειρα συσσωρεύονται και συνιστούν τρόπο θεραπείας αλλήλων, οπότε, εκτός της ίδρυσης ιερών σε όσα σημεία είχαν τέτοιες εμπειρίες, αυτές παρουσιάζονται ως συσσωρευμένη γνώση. Όμως τέτοιες εκδηλώσεις αναφέρονται ως ενδείξεις αδυναμίας.¹²⁴ Η δημόσια προβολή της ατομικής θεραπείας φαίνεται πως ενίοτε προκαλεί δυσάρεσκεια, όπως και η ίδρυση ιερών και βωμών σε ιδιωτικές οικίες.¹²⁵

Ενδεχομένως, εφόσον τα ιερά ανακτούν κύρος σε σχέση με τους οίκους και τα άτομα, αρχίζουν να αποτελούν απειλή στην ανάδειξη της πόλης-κράτους ως υπέρτατου αγαθού. Σε αυτές τις εκδηλώσεις, όμως, οι γυναίκες συμμετέχουν ενεργά. Ιάματα, αναθήματα, ίδρυση βωμών και ιερών αποτελούν δημόσια μνημεία νίκης της ασθένειας μέσω προνομιακής επαφής με το *θείο*. Στο επίπεδο αυτό, η νοσηρή ταυτότητα των γυναικών, που τις συγκρότησε ως υποκειμένα εξαρχής, καθίσταται πεδίο διεκδίκησης.

122 Πλάτων, *Νόμοι*, 909e-910a.

123 Πλάτων, *Νόμοι*, 909e-910a.

124 Βλ. επίσης Dillon 2004, 3.

125 Πλάτων, *Νόμοι*, 910b-910d.

Συμπεράσματα

Κατά τη μεθόδευση διαμόρφωσης ενός αποκλειστικού πεδίου γνώσης του σώματος στα ιατρικά συγκείμενα της θεραπείας και της ασθένειας, η ασθένεια ανάγεται αιτιοκρατικά στο ευπαθές και άορατο ανθρώπινο σώμα, που κατ' αυτόν τον τρόπο νοηματοδοτείται ως πηγή κινδύνου, ηθικά απονοηματοδοτημένη και αποσυνδεδεμένη από την προσωπική συνείδηση. Ωστόσο, στα ιατρικά κείμενα υπεισέρχονται ζητήματα πολιτικοκοινωνικής σημασίας, η διαπραγμάτευση των οποίων επιτελείται μέσω της διαμόρφωσης και αξιοποίησης πεποιθήσεων που αφορούν στην υγεία και την ασθένεια του σώματος.

Το δίπολο ασθένειας και υγείας που συντίθεται συμβάλλει λειτουργικά στην αποδόμηση πολιτικοκοινωνικών αιτιολογήσεων και ταυτόχρονα στη μεθόδευση ανάλογων στοχοθετήσεων. Αφενός, δηλαδή, η ευθύνη της ασθένειας αποδίδεται αμιγώς στη φύση του σώματος, αφετέρου η ρύθμιση της υγείας μέσω της ανθρώπινης παρέμβασης –που διεκδικείται από κοινωνικές ομάδες αλλά και άτομα– καθίσταται πεδίο πρόσφορο για πολιτικοκοινωνικές μεθοδεύσεις, και επιπλέον, έμμεσα, εφόσον η παρέμβαση αφορά θεωρητικά στην αποκατάσταση της υγείας του σώματος.

Στο επίπεδο αυτό, η ρύθμιση της υγείας καθίσταται πεδίο διακύβευσης εξουσίας, πολιτικοκοινωνικών νοημάτων και συμβολικών αναπαραστάσεων, όπου το γυναικείο σώμα συγκροτείται ως νοσηρό σε σχέση με τα προβαλλόμενα διαφοροποιητικά του χαρακτηριστικά, τη μήτρα και τα έμμηνα. Η πρόσδοση νοσηρότητας αφορά ακριβώς στις στοχοθετήσεις που διακυβεύονται με πρόσχημα την αποκατάσταση της υγείας. Η συγκρότηση του έμφυλου σώματος λειτουργεί ως μέσο πειθάρχησης των γυναικείων σωμάτων στον κοινωνικό ρόλο της παραγωγής παιδιών, ενώ ταυτόχρονα θεμελιώνεται η άρθρωση έμφυλων ιδεοτυπικών ταυτοτήτων με αναφορά στη φύση του σώματος, οπότε καταδεικνύεται και ο ιδεολογικός χαρακτήρας των ιατρικών λόγων.

Στα διαφορετικά συμφραζόμενα των θεραπευτικών ιερών του Ασκληπιού, όπου αντανακλώνται έμμεσα, αλλά με σαφέστερο τρόπο και υποκειμενικές εκδηλώσεις των ασθενών, φαίνεται πως η «νοσηρή» ταυτότητα αξιοποιείται για την προβολή της ατομικής θεραπείας ως θεϊκή εύνοια. Υπό αυτή την έννοια, ακόμα κι όταν το γυναικείο σώμα προβάλλεται ως προς την αναπαραγωγική του λειτουργία, όπως στα *ιάματα*, ή με αναφορά σε ασθένεια, αυτή αρθρώνεται ως κοινωνικό προνόμιο, ενώ ταυτόχρονα, η συγκρότηση των γυναικών ως ασθενών παρέχει τη δυνατότητα ευρείας συμμετοχής σε έναν δημόσιο κοινωνικό χώρο, που στην περίπτωση των Ασκληπιείων είναι ιδιαίτερα δημοφιλής.

Παπαδοπούλου Πηνελόπη
Φοιτήτρια Τμήματος Ιστορίας-Αρχαιολογίας
Πανεπιστημίου Κρήτης
paradourouloupinelopi@hotmail.com



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Aleshire, B.S. 1989. *The Athenian Asklepieion: The People, Their Dedications, and the Inventories*. Amsterdam: Gieben.
- Blundell, S. 2004 (1995, *Women in Ancient Greece*). *Η Γυναίκα στην Αρχαία Ελλάδα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Beschi, L. 1967/8. Il monumento di Telemachos, fondatore dell' Asklepieion Ateniese. *ASAtene* n.s. 29/30: 381-436.
- _____, 1983. Il rilievo di Telemachos ricompletato. *AAA* 15: 31-43.
- Bonnechere, P. 2003. *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*. Leiden / Boston: Brill.

- Burford, A. 1969. *The Greek Temple Builders at Epidauros. A Social and Economic Study of Building in the Asklepian Sanctuary, during the Fourth and Early Third Centuries B.C.* Liverpool: Liverpool University Press.
- Cantarella, E. 1987 (1981, *L' Ambiguo Malanno*). *Pandora's Daughters. The Role and Status of Women in Greek & Roman Antiquity.* Baltimore / London: The Johns Hopkins University Press.
- Carson, A. 1990. Putting Her in Her Place: Woman, Dirt and Desire. D.M. Halperin, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin (επιμ.), *Before Sexuality.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 135-170.
- Cole, G.S. 2004. *Landscapes, Gender and Ritual Space. The Ancient Greek Experience.* Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.
- Demand, N. 1994. *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece.* Baltimore / London: The Johns Hopkins University Press.
- Dillon, M. 2004. *Girls and Women in Classical Greek Religion.* London / New York: Routledge.
- Dodds, E.R. 1951. *The Greeks and the Irrational.* Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo.* London / New York: Routledge & Kegan Paul.
- Dover, K.J. 2002. Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour. L.K. McClure (επιμ.), *Sexuality and Gender in the Classical World.* Blackwell Publishers, 19-36.
- Edelstein, J.E. και L. Edelstein 1998, 1 & 2 (1945). *Asclepius. Collection and Interpretation of the Testimonies.* Baltimore / London: The Johns Hopkins University Press.
- Edelstein, L. 1967. *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein,* edited by O. Temkin and C.L. Temkin. Baltimore / London: The Johns Hopkins University Press.
- Forsén, B. 1996. *Griechische Gliederweihungen: eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung.* Helsinki: Suomen Ateenan-instituutti.
- Garland, R. 1992. *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion.* London: Duckworth.
- Harris, V.W. 2009. *Dreams and Experience in Classical Antiquity.* Cambridge / London: Harvard University Press.

- Holmes, B. 2010. *The Symptom and the Subject. The Emergence of the Physical Body in Ancient Greece*. Princeton / Oxford: Princeton University Press.
- Jouanna, J. 1998 (1992, *Hippocrate*). *Ιπποκράτης*. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα.
- King, H. 1998. *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*. London / New York: Routledge.
- Lain Entralgo, P. 1970 (1958, *La Curación por la Palabra en la Antigüedad clásica*). *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*. New Haven / London: Yale University Press.
- Lang, M. 1977. *Cure and Cult in Ancient Corinth*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens.
- LiDonnici, R.L. 1995. *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Linders, T. 1972. *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia Found in Athens*. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae 4.19. Stockholm: Svenska Institutet i Athen.
- Lloyd, G.E.R. 1970. *Early Greek Science. Thales to Aristotle*. London: Chatto & Windus.
- _____, 1989. *The Revolutions of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.
- _____, 1991. *Method and Problems in Greek Science: Selected Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Longrigg, J. 1993. *Greek Rational Medicine. Philosophy from Alcmaeon to the Alexandrians*. London / New York: Routledge.
- Λυπουρλής, Δ. 2000α. *Ιπποκράτης, 1. Ιατρική Θεωρία και Πράξη: Περί Αρχαίας Ιατρικής. Περί Αέρων Υδάτων Τόπων. Προγνωστικόν. Περί Διαίτης Οξέων. Περί Ιερής Νόσου*. Μετάφραση, εισαγωγή, σχόλια. Θεσσαλονίκη: Ζήτηρος.
- _____, 2000β. *Ιπποκράτης, 2. Ιατρικά Θέματα: Επιδημιαί. Αφορισμοί. Περί Χυμών. Περί Τέχνης. Περί Φύσιος Ανθρώπου. Περί Διαίτης Υγιεινής. Περί Κρίσιων-Περί Κρίσιμων*. Μετάφραση, εισαγωγή, σχόλια. Θεσσαλονίκη: Ζήτηρος.

- Λυπουρλής, Δ. 2001α. *Ιπποκράτης, 4. Χειρουργική. Περί Ιητρού. Κατ' Ιητρείον. Περί Αγμών-Περί Άρθρων. Μοχλικόν. Περί των εν Κεφαλήι Τρωμάτων.* Μετάφραση, εισαγωγή, σχόλια. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- _____, 2001β. *Ιπποκράτης, 5. Γυναικολογία. Περί Γυναικείης Φύσιος. Περί Γυναικείων Α. Περί Γυναικείων Β. Περί Αφόρων. Περί Παρθενίων. Περί Γονής. Περί Φύσιος Παιδίου. Περί Επταμήνου-Περί Οκταμήνου. Περί Εγκατομής Εμβρύου. Περί Επικνήσιος. Αφορισμοί. Επιδημία.* Μετάφραση, εισαγωγή, σχόλια. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- Mitropoulou, E. 1975. *A New Interpretation of the Telemachus Monument.* Athens.
- Nutton, V. 2004. *Ancient Medicine.* London / New York: Routledge.
- Parker, R. 1983. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion.* Oxford: Clarendon Press.
- Perez, M.T.G. 1996. Physis dans la Collection Hippocratique. R. Wittern και P. Pellegrin (επιμ.), *Hippokratische Medizin und Antike Philosophie. Verhandlungen des VIII. Internationalen Hippokrates-Kolloquiums in Kloster Banz/Staffelstein vom 23. bis 28. September 1993.* New York / Zürich: Olms Weidmann, 419-436.
- Roebuck, C. 1951. *The Asklepieion and Lerna.* Corinth XIV. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens.
- Rouse, W.H.D. 1976 (1902). *Greek Votive Offerings: an Essay in the History of Greek Religion.* Hildesheim / New York: Georg Olms.
- Sissa, G. 1990. Maidenhood without Maidenhead: The Female Body in Ancient Greece. D.M. Halperin, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin (επιμ.), *Before Sexuality.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 339-364.
- _____, 2008 (2003, *Eros tiranno. Sessualità e Sensualità nel Mondo antico.*) *Sex and Sensuality in the Ancient World.* New Haven / London: Yale University Press.
- Skinner, B.M. 2010. Sex. D.H. Garrison (επιμ.), *A Cultural History of the Human Body in Antiquity.* Oxford / New York: Berg, 67-82.
- Smith, W.D. 1979. *The Hippocratic Tradition.* Ithaca: Cornell University Press.
- Van der Eijk, P.J. 2004. Divination, Prognosis and Prophylaxis: The Hippocratic Work 'On Dreams' (De victu 4) and its Near Eastern Back-

- ground. H.F.J. Horstmanshoff και M. Stol (επιμ.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*. Leiden / Boston: Brill, 187-218.
- _____, 2005. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vegetti, M. 2000 (1992, *Filosofia Antica: Verità e Valori nel Pensiero filosofico e scientifico dell' Antichità*). *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Π. Τραυλός.
- Van Straten, F.T. 1995. *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*. Leiden / New York / Köln: E.J. Brill.



PINELOPI PAPADOPOULOU

**A new approach to the female body in the Hippocratic Corpus
and the Asklepieion of Epidaurus:
Therapy and Disease**

Abstract

THIS PAPER considers the sociopolitical connotations involved in the discourse about health and disease and relative 'religious' representations using a dual approach: a) by focusing on the construction of the female body in this context and b) by tracing the nature of the relationship between the Hippocratic concept of the human body and the development of the cults of Asclepius in the Classical period.

To this end, I first demonstrate that the morbid qualities attributed to the differentiating ‘elements’ of the female body –i.e. the womb and the menses– create in return a female identity with intrinsically morbid characteristics in relation to her reproductive role, which serves in reconstructing and regulating gender roles through therapeutic recommendations. Secondly, I show that these connotations are exploited in the cults of Asclepius to designate women’s personal therapy by the god as a social privilege. The votives, including the *Iamata* in Epidauros, serve in this context as memorials of personal victory over disease, while being displayed in a public place. The wide participation of women in the cults of Asclepius gives us the opportunity to trace their different interests, even when related to reproduction.

The questions raised focus on the way the human body, and particularly the female body, becomes an ambivalent semantic field of invented connections and articulations of wider sociopolitical relationships, where subjects find themselves in a versatile position between complicated interventions of power.

