

Ανοικτό Πανεπιστήμιο Κύπρου

Σχολή Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών

Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών

Ελληνική Γλώσσα και Λογοτεχνία

Μεταπτυχιακή Διατριβή



Από το μύθο στη βιολογία: Η κοινωνική συγκρότηση του φύλου
και οι βιολογικές πεποιθήσεις για το σώμα στην αρχαία Ελλάδα.

Ιωάννα Κυβερνήτου

Επιβλέπων Καθηγητής

Δήμος Σπαθάρας

Ιούνιος 2014

Ανοικτό Πανεπιστήμιο Κύπρου

Σχολή Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών

Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών

Ελληνική Γλώσσα και Λογοτεχνία

Μεταπτυχιακή Διατριβή

Από το μύθο στη βιολογία: Η κοινωνική συγκρότηση του φύλου και οι βιολογικές πεποιθήσεις για το σώμα στην αρχαία Ελλάδα.

Ιωάννα Κυβερνήτου

Επιβλέπων Καθηγητής

Δήμος Σπαθάρας

Η παρούσα μεταπτυχιακή διατριβή υποβλήθηκε προς μερική εκπλήρωση των απαιτήσεων για απόκτηση μεταπτυχιακού τίτλου σπουδών στην Ελληνική Γλώσσα και Λογοτεχνία από τη Σχολή Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών του Ανοικτού Πανεπιστημίου Κύπρου.

Ιούνιος 2014

Περίληψη

Στόχος της παρούσας μεταπτυχιακής διατριβής είναι ο εντοπισμός των χαρακτηριστικών της αρχέτυπης μορφής της Πανδώρας, όπως παρουσιάστηκε στο κοσμολογικό έργο του Ησιόδου και επίσης η διερεύνηση των αντρικών πεποιθήσεων για τη γυναίκα και του ρόλου της στην αναπαραγωγική διαδικασία κατά τον 5^ο και 4^ο αιώνα π. Χ. Στο δεύτερο μέρος μετατοπίζω την εστίασή μου στην βιολογία για τη συμπλήρωση της εικόνας της γυναικείας φύσης και του ρόλου της γυναίκας στην αναπαραγωγή. Ειδικότερα εξετάζω το corpus των ιπποκρατικών κειμένων και το *Περὶ ζώων γενέσεως* του Αριστοτέλη. Από την έρευνά μου προκύπτει ότι η γυναίκα σκιαγραφείται ως ένα δευτερεύον κατασκεύασμα και ως μία αναγκαιότητα για τον άντρα, για τη διαίωνιση του ανθρώπινου είδους και της πόλης-κράτους. Ο απόηχος του μύθου της Πανδώρας στην κλασική αθηναϊκή κοινωνία συνδέει την Πανδώρα με τη Μητέρα-Γη, με την προέλευση της ζωής, και με τα ιδεολογικά σχήματα της πατριαρχίας και της αυτοχθονίας. Μέσα από το μύθο της αυτοχθονίας αποδεικνύεται η αντρική πεποίθηση ότι οι γυναίκες δεν συνεισφέρουν στην αναπαραγωγή. Τέλος, στην ιπποκράτεια γυναικολογία η γυναικεία διαφορά ορίζεται με όρους κατασκευής και λειτουργίας και υπογραμμίζεται η ανάγκη για μια διαφορετική ιατρική προσέγγιση στο γυναικείο φύλο. Ακόμη, παρ' όλες τις διαφορές που εντοπίζονται μεταξύ των απόψεων των γιατρών και του Αριστοτέλη για την γυναικεία φυσιολογία, στην παρούσα εργασία υποστηρίζω ότι κοινό παρονομαστή των δύο αυτών προσεγγίσεων συνιστά η αντίληψη πως η γυναικεία φύση είναι ασθενέστερη.

Summary

The objective of the present M.A. dissertation is to identify the characteristics of the archetypical form of Pandora, as presented in the cosmological work of Hesiod and also to explore male beliefs about woman and her role in the reproductive process during the 5th and 4th century B.C. In the second part, I shift my focus to biology in order to clarify the image of womanhood and woman's role in reproduction. Specifically, I examine the Hippocratic corpus and the writing of Aristotle *On the Generation of Animals*. Based on my research, it is evident that woman is viewed as a secondary construct and as a necessity for man, for the perpetuation of the human species and that of the city-state. The echoes of the myth of Pandora in classical Athenian society connects Pandora with Mother-Earth, with the origin of life, and with the ideological patterns of patriarchy and autochthony. The male belief that women do not contribute to reproduction, is proven through the myth of autochthony. Finally, in Hippocratic gynaecology, female difference is defined in terms of construction and operation - and the need for a different medical approach to the female gender is highlighted. Yet, despite all the differences which are identified between the views of doctors and Aristotle concerning female physiology, in this thesis I argue that the common denominator of these two approaches consists in the belief that the female nature is weaker.

Ευχαριστίες

Ευχαριστώ θερμά τον επιβλέποντα Επίκουρο Καθηγητή κ. Δήμο Σπαθάρα για την καθοδήγηση και τις υποδείξεις του καθ' όλη τη διάρκεια εκπόνησης της μεταπτυχιακής διατριβής. Θερμές ευχαριστίες θα ήθελα να εκφράσω επίσης στα δύο άλλα μέλη της επιτροπής, την Αναπληρώτρια Καθηγήτρια κ. Σταυρούλα Τσιπλάκου για τη συνεχή υποστήριξη και τις σημαντικές παρατηρήσεις της και τον Αναπληρωτή Καθηγητή κ. Βάιο Λιαπή για τις πολυτιμότες επισημάνσεις του για την περαιτέρω βελτίωση της μεταπτυχιακής διατριβής.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή	1
I. Στόχοι και Μέθοδοι.....	1
II. Σώμα- Βιολογικό και κοινωνικό φύλο	6
ΜΕΡΟΣ Α΄: Ο μύθος της Πανδώρας και της αυτοχθονίας στην αθηναϊκή κοινωνία	15
I. Η δημιουργία και τα χαρακτηριστικά της αρχέτυπης γυναίκας στον Ησίοδο	16
II. Η ηχώ της Πανδώρας στην κλασική Αθήνα	31
III. Ο μύθος της αυτοχθονίας.....	40
ΜΕΡΟΣ Β΄: Από το μύθο στη βιολογική συγκρότηση του γενετήσιου φύλου	45
I. Το θηλυκό σώμα στα ιπποκρατικά κείμενα.....	46
II. Το γενετήσιο φύλο στο <i>Περί ζώων γενέσεως</i> του Αριστοτέλη.....	57
Επίλογος	70
Βιβλιογραφία	75

Εισαγωγή

I. Στόχοι και Μέθοδοι

«Με λένε Οδύσσεια.

Άνθρωπος διωγμένος κι εγώ από τον ουρανό

το σώμα μου φθαρτό, έχει από πέσιμο

σχεδόν οριστικά τσακίσει...»

Κατερίνα Γώγου, *Με λένε Οδύσσεια*

Ποια η άποψη των αρχαίων Ελλήνων για την καταγωγή της γυναίκας και ποια τα χαρακτηριστικά της; Πώς σχετίζεται η γυναίκα με το μύθο της αυτοχθονίας και πώς παρουσιάζεται το γυναικείο σώμα μέσα από τα κείμενα της ιπποκράτειας ιατρικής και στο *Περὶ ζώων γενέσεως* του Αριστοτέλη;

Στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, επιδιώκεται η διερεύνηση των πιο πάνω ερωτημάτων, με στόχο να σκιαγραφηθεί η αντρική οπτική για τη γυναικεία φύση, μέσα από μια συγκεκριμένη επιλογή χωρίων από το έργο των Αρχαίων Ελλήνων συγγραφέων. Η επιλογή των χωρίων βασίστηκε στο κοσμογονικό ερώτημα της δημιουργίας της πρώτης γυναίκας, της Πανδώρας και στην απήχησή της στην κλασική Αθήνα. Διερευνάται, δηλαδή, η εμφάνιση της Πανδώρας στην *Θεογονία* και στα *Έργα καὶ ἡμέραι*, αλλά και ο απόηχος των πεποιθήσεων του Ησιόδου σε κείμενα του 5^{ου} αιώνα π.Χ. Ο μύθος της αυτοχθονίας, ο οποίος εξετάζεται μέσα από τους επιτάφιους λόγους, και η περιθωριοποίηση του αναπαραγωγικού ρόλου της γυναίκας στο πλαίσιο του συγκεκριμένου μύθου οδήγησαν στη μελέτη του corpus των ιπποκρατικών κειμένων και στην πραγματεία του Αριστοτέλη *Περὶ ζώων γενέσεως*, για τη διερεύνηση των βιολογικών πεποιθήσεων σχετικά με τη γυναικεία φυσιολογία.

Η κειμενική ανάλυση των αποσπασμάτων πραγματώνεται με τρόπο που να συνυπολογίζονται τα ευρύτερα κειμενικά και ιδεολογικά συμφραζόμενα και παράλληλα οι στοχεύσεις που το κάθε κειμενικό είδος επιτελεί. Η ερμηνεία των κειμένων, επηρεασμένη από την ματιά της φεμινιστικής κριτικής, της ανθρωπολογίας, της θεωρίας της λογοτεχνίας και της ψυχανάλυσης, έχει στόχο να αναδείξει το αντρικό φαντασιακό για τη γυναίκα και την απεικόνισή της στην πατριαρχική κοινωνία της αρχαιότητας. Παράλληλα, γίνεται προσπάθεια να προσεγγιστούν ο μύθος και οι μεταφορές για τη γυναίκα με τρόπο που να συνδέονται με το κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο και την ιστορική πραγματικότητα της εποχής. Για τον λόγο αυτό εστιάζω την προσοχή μου στους επιτάφιους λόγους, στον *Πανηγυρικό* του Ισοκράτη και στην παράβαση των *Θεσμοφοριαζουσών* του Αριστοφάνη.¹ Τα ιατρικά κείμενα αποτελούν εξίσου σημαντική πηγή πληροφοριών για τη γυναικεία φυσιολογία. Κατά την κειμενική ανάλυση, λαμβάνω υπόψη μου ότι οι γυναικολογικές πραγματείες από το *corpus* των ιπποκρατικών κειμένων αναφέρονται σε γυναίκες ασθενείς που προέρχονται από όλες τις κοινωνικές τάξεις,² με τρόπο που να δίνεται μια νέα οπτική της καθημερινότητας των γυναικών.³

Η παρούσα εργασία δεν επιδιώκει μια αναλυτική καταγραφή του νομικού, οικονομικού και κοινωνικού πλαισίου της κλασικής Αθήνας, όπου ζει η γυναίκα, αλλά κυρίως στοχεύει στον εντοπισμό των συγκεκριμένων γυναικείων χαρακτηριστικών που πηγάζουν από τα κείμενα, έχοντας ως υπόβαθρο για την κειμενική ανάλυση τα έργα των J. Ober, Eva C. Keuls, D. Cohen και D. M. MacDowell, τα οποία μελετούν αναλυτικά τη συγκρότηση και τη λειτουργία της κλασικής αθηναϊκής κοινωνίας, καθώς και της N. Demand για την ανάλυση της μητρότητας την κλασική περίοδο.⁴

¹ Για την αξία της μελέτης της ρητορικής βλ. Σπαθάρας & Τζαλλήλα (2003) και για τη λειτουργία της παράβασης στο έργο του Αριστοφάνη βλ. Dover (2007: 79-85).

² Για τις γυναίκες και τις δούλες ως ασθενείς των ιπποκρατικών γιατρών βλ. Demand (1998: 69-83), King (1995) και για την εξέταση του σώματος του δούλου στην ελληνική ιατρική βλ. McKeown (2002).

³ Dean-Jones (1994: 183).

⁴ Για το δίκαιο στην κλασική Αθήνα, την τάξη, την ιδεολογία και την κοινωνική θέση βλ. MacDowell (2009) και Ober (2003). Για το νόμο, τη σεξουαλικότητα, τις γυναίκες, τον κοινωνικό έλεγχο και την επιβολή της ηθικής βλ. Cohen (1999) και Keuls (1993). Για τη ζωή των γυναικών και τη μητρότητα στην κλασική Ελλάδα βλ. Demand (1994).

Θα πρέπει επίσης να διευκρινιστεί εξ αρχής ότι οι παρατηρήσεις σχετικά με την γυναίκα προκύπτουν από την αντρική ματιά, η οποία καθορίζει τη γυναικεία μορφή μέσα από τις αντρικές προσδοκίες, επιδιώξεις και σκοπεύσεις. Η εργασία δεν προσφέρει μία συνολική εξέταση της αντρικής οπτικής για τη γυναίκα, αφού αναλύονται μόνο συγκεκριμένα και μεμονωμένα κειμενικά αποσπάσματα συγγραφέων. Δεύτερον, είναι σημαντικό να διευκρινιστεί ότι οι όροι «θηλυκό», «γυναίκα», «γυναικεία φύση» που χρησιμοποιώ στην εργασία δεν περιγράφουν ούτε αναφέρονται στη γυναίκα ως μια ταυτότητα/ύπαρξη/ολότητα, αφού οι ταξικές, κοινωνικές και οικονομικές διαφοροποιήσεις είναι καθοριστικές για τη διαμόρφωση του κοινωνικού της ρόλου. Συγκεκριμένα, παρουσιάζεται η γυναίκα του 5^{ου} και 4^{ου} αιώνα π.Χ., με απαρχή την αρχαϊκή κοινωνία, μέσω της Πανδώρας και του ησιόδειου έργου, κυρίως σε σχέση με το γάμο και την τεκνοποιία που αποτελούσε και την πιο συνηθισμένη γυναικεία μοίρα. Σκιαγραφείται δηλαδή η εικόνα κυρίως των συζύγων και μητέρων, ενώ οι εταίρες και οι δούλες δεν προσεγγίζονται εδώ αφού η αναπαραγωγική τους λειτουργία είναι αμελητέα δεδομένου του ρόλου που έχουν στην αρχαία ελληνική κοινωνία.⁵ Η γυναίκα, λοιπόν, δεν έχει καμία ενεργή παρουσία στη συγκεκριμένη εργασία, αφού κυρίως ανασκευάζονται οι αντρικές εξουσιαστικές πεποιθήσεις της κλασικής αρχαιότητας, και η φωνή της και οι αντιλήψεις της

⁵ Ste Croix (1986: 143). Σύμφωνα με τον Ste Croix (1986: 139-145), η τεκνοποίηση συνδέεται με τον πρώτο καταμερισμό εργασίας ανάμεσα στον άντρα και τη γυναίκα για την παραγωγή παιδιών, στα πλαίσια της μονογαμίας. Παράλληλα, η μονογαμία επιφέρει τον πρώτο ταξικό ανταγωνισμό και την πρώτη ταξική καταπίεση με την καταπίεση του γυναικείου φύλου από το αντρικό. Η έγγαμη αθηναία γυναίκα του 5^{ου} και 4^{ου} αι. π. Χ. δεν είχε πραγματικά δικαιώματα ιδιοκτησίας και βρισκόταν σε αισθητά κατώτερη θέση σε σχέση με τον άντρα. Αυτά τα κατώτερα δικαιώματα απορρέουν από τον ειδικό ρόλο που έχουν οι γυναίκες στην αναπαραγωγική λειτουργία, εξαιτίας του οποίου που οι άντρες θέλουν να εξουσιάζουν τις ίδιες, όπως και τα παιδιά τους. Έτσι ο Ste Croix θεωρεί ότι αυτές οι σύζυγοι θα πρέπει να θεωρηθούν ως μια χωριστή οικονομική τάξη, αφού υπόκεινται σε εκμετάλλευση εξαιτίας της νομικής και οικονομικής τους κατωτερότητας. Είναι εξαρτημένες από τους άντρες και δεν έχουν άλλη επιλογή από το να εκπληρώσουν τα καθήκοντά τους. Ακόμη και σε περίπτωση που οι γυναίκες αυτές βρίσκουν ευχαρίστηση στο να εκπληρώνουν τα καθήκοντα του ρόλου που τους επιβάλλονται, δεν μειώνεται ο συγκεκριμένος καταναγκαστικός χαρακτήρας. Έτσι, στην κλασική Αθήνα, η θέση της γυναίκας, που ανήκε στην ανώτατη τάξη, εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από το γεγονός ότι ανήκε στην τάξη των γυναικών, διότι οι άντρες της οικογένειας είναι όλοι ιδιοκτήτες, ενώ αυτή στερείται δικαιωμάτων ιδιοκτησίας και γίνεται η ίδια αντικείμενο ιδιοκτησίας από μέρος του συζύγου της.

για το ίδιο της το σώμα μεταφέρονται μέσα από το αντρικό λεξιλόγιο και την αντρική ιατρική και φιλοσοφική οπτική.⁶

Το πρώτο μέρος της εργασίας εστιάζει αρχικά στο μύθο, για την ανίχνευση των χαρακτηριστικών της Πανδώρας, της πρώτης γυναίκας, όπως αναπτύσσεται στα ησιόδεια έργα *Θεογονία* και *Έργα και ήμέραι*, και στη συνέχεια στο μύθο της αυτοχθονίας, για τον εντοπισμό της συγκρότησης της ταυτότητας του ανδρός-πολίτη μέσα από την εσκεμμένη αγνόηση του ρόλου της γυναίκας στην αναπαραγωγή.

Για την μελέτη των πιο πάνω ζητημάτων επιχειρώ να εντοπίσω στον μύθο συμβολισμούς, λαμβάνοντας υπόψη μου και τα κοινωνικά συμφραζόμενα. Ο μύθος, ως σημαντική πηγή πληροφοριών για τον αρχαίο κόσμο, μεταφέρει πολιτισμικές αξίες μέσα από τη μεταφορά.⁷ Παράλληλα, ως προϊόν μιας συγκεκριμένης κοινωνίας μπορεί να παραγάγει και ο ίδιος πολιτισμό, αφού παρέχει ένα τρόπο σκέψης που μεταφέρεται από άτομο σε άτομο και από γενιά σε γενιά. Μέσα από την εκπαιδευτική του λειτουργία ο μύθος συμβάλλει στον ορισμό της συγχρονικής και διαχρονικής συνέχειας ενός πολιτισμού και διδάσκει την ηθική, την αγωγή, τις αρετές της ευγένειας και την απειλή της ύβρεως, δηλαδή στοιχεία για τη φυλή, τον πολιτισμό και την πολιτική.⁸ Συγκεκριμένα, στα ησιόδεια κείμενα ξεδιπλώνεται ο ελληνικός μύθος για τη διαφορετική καταγωγή των αντρών και των γυναικών και εντοπίζεται το κοινωνικό κατασκεύασμα της γυναικείας κατωτερότητας.⁹ Στη συνέχεια, μελετώνται αποσπάσματα επιτάφιας λόγων σε σχέση με το μύθο της αυτοχθονίας, στίχοι από τις *Εύμενίδες* και η παράβαση των *Θεσμοφοριαζουσών* για τη δόμηση της αντρικής ταυτότητας μέσα από τους κοινωνικούς όρους της πόλης.

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας γίνεται μια μετατόπιση από το μύθο και την κοινωνική διάσταση της κωμωδίας και των επιτάφιας λόγων στα ιατρικά

⁶ Για την προσπάθεια ανακατασκευής της ίδιας της γυναικείας φωνής και επιθυμίας ο/η αναγνώστης/τρια μπορεί να ανατρέξει στα έργα των Lardinois & McClure (2001).

⁷ Για τον συσχετισμό της μεταφοράς με την ανθρώπινη ανατομία βλ. Padel (1992: 33-40).

⁸ Berg (1976: 4-5), Finley (1965: 283, 288).

⁹ Dean-Jones (1991: 113).

κείμενα και στο έργο του Αριστοτέλη, για την εξέταση του σώματος μέσα από τη βιολογική ματιά. Οι γυναικολογικές πραγματείες από το corpus των ιπποκρατικών κειμένων, γραμμένες στο τελευταίο τέταρτο του 5^{ου} αι. μέχρι τα μέσα του 4^{ου} αι. π. Χ, αποτελούν βασική πηγή για τη γυναικεία ανατομία και φυσιολογία. Η παρούσα εργασία λαμβάνει υπόψη της το γεγονός ότι οι πραγματείες γράφτηκαν από διαφορετικά πρόσωπα, με αποτέλεσμα να υπάρχουν στο corpus διαφορετικές απόψεις κυρίως για την προέλευση της εμμηνόρροιας. Επειδή, όμως, σε γενικές γραμμές υπάρχει ομοιότητα των απόψεων που εντοπίζουμε στους γιατρούς σε σύγκριση με εκείνες που αναπτύσσει ο Αριστοτέλης, οι απόψεις των γιατρών στην παρούσα εργασία αποδίδονται με τον γενικευτικό όρο «ιπποκρατικές». Η δεύτερη βασική πηγή πληροφοριών, το *Περὶ ζώων γενέσεως* του Αριστοτέλη, είναι γραμμένη περίπου στο τρίτο τέταρτο του 4^{ου} αι. π.Χ. και απορρίπτει τις ιπποκρατικές αντιλήψεις για την διαφορετικότητα των αντρών και των γυναικών, αντιλήψεις που εστιάζουν στη σάρκα. Αντίθετα, ο Αριστοτέλης αναδεικνύει τη διαφορά θερμότητας μεταξύ αντρών και γυναικών. Παρ' όλες τις υφιστάμενες διαφορές τους, η παρούσα εργασία δείχνει ότι κοινό στοιχείο και των δύο θεωριών είναι ότι διαμορφώθηκαν σε ένα πολιτισμικό περιβάλλον όπου επικρατούσε η αντίληψη πως το γυναικείο σώμα ήταν εκ φύσεως κατώτερο από το αρσενικό.¹⁰

¹⁰ Dean-Jones (1991: 113-114,129-130), Porter (1999).

II. Σώμα - Βιολογικό και κοινωνικό φύλο

Το σώμα από την εποχή του Διαφωτισμού θεωρείται ως υλικό, δοσμένο και σταθερό, μια δεδομένη αναλλοίωτη βιολογική οντότητα, και όχι ως μια πολιτισμική και κοινωνική κατηγορία που υπόκειται στην κοινωνική μεταβολή. Οι συγγραφείς του «πρώτου κύματος» φεμινισμού, και στα πρώιμα χρόνια του σύγχρονου φεμινισμού, επιδίωξαν την ισότητα μακριά από την επιρροή της βιολογίας, τονίζοντας τη δυνατότητα της γυναίκας για διανοητική επίτευξη ανεξαρτήτως από τα γυναικεία σώματα. Στα τέλη του 20^{ου} αιώνα, με το «δεύτερο κύμα», παρατηρείται μια μετατόπιση στη φεμινιστική θεωρία από το σκεπτόμενο υποκείμενο ως άυλο/ασώματο, που λειτουργεί μόνο με το νου, στην υλικότητα του σώματος.¹¹ Έτσι, στις κοινωνικές επιστήμες το σώμα εξετάστηκε ως ιστορική κατηγορία. Στο πλαίσιο αυτό, οι σωματικές πρακτικές δεν νοούνται ως «φυσικές», ουδέτερες ή αυτονόητες. Αντίθετα, μέσα από τις ιστορικές αναγνώσεις του σώματος αναδείχθηκε ο κοινωνικά και πολιτισμικά κατασκευασμένος χαρακτήρας του «φυσικού» σώματος, που σχετίζεται με σχέσεις ελέγχου, εξουσίας και κοινωνικής διάκρισης.

Συγκεκριμένα, οι θεωρίες του κοινωνικού κονστρουκτιβισμού, η φαινομενολογία και οι φεμινιστικές θεωρίες στις τελευταίες δεκαετίες του 20^{ού} αιώνα, ακολουθώντας την κριτική του E. Durkheim, τον F. Nietzsche, τη φροϊδική ψυχανάλυση, τον N. Elias, τον M. Merleau-Ponty και στη συνέχεια το έργο του M. Foucault, του P. Bourdieu και της M. Douglas, αποσταθεροποίησαν την καρτεσιανή θεώρηση του διπολικού τρόπου σκέψης που εδραιώθηκε την εποχή του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού.¹² Το ανθρώπινο σώμα, στο θεωρητικό σχήμα του Descartes, είχε οριστεί ως αντικείμενο, το οποίο ως μηχανή, δεν μπορούσε να δώσει πληροφορίες για τον εαυτό του και τον κοινωνικό περίγυρο. Το σώμα ερμηνεύθηκε από τον Descartes σε αντιδιαστολή με τις διαδικασίες της σκέψης και της λογικής και μέσα από την αντιπαράθεση του νου με το σώμα καθιερώθηκαν διπολικές και ιεραρχικές αντιλήψεις, σύμφωνα με τις οποίες ο

¹¹ Price and Shildrick (1999: 1-3).

¹² Μακρυγιώτη (2004:13). Για τη συμβολή της κοινωνικής ανθρωπολογίας, των φεμινιστικών θεωριών της M. Douglas, του M. Foucault και του M. Merleau-Ponty στην επαναδιατύπωση των προσεγγίσεων για το σώμα βλ. Μακρυγιώτη (2004:15-30).

νους ταυτίζεται με τον πολιτισμένο, τον λευκό και τον άντρα, ενώ το σώμα με τη γυναίκα, τον άγριο και τον απολίτιστο. Αυτή η θεώρηση, μέσα από την κριτική του αδιαμφισβήτητου χαρακτήρα των εμπειρικών δεδομένων, αμφισβητήθηκε, και αναδείχθηκαν το φύλο, η κοινωνική τάξη, η φυλή, η εθνότητα σε καθοριστικούς παράγοντες ανατροπής του ενιαίου και οικουμενικού χαρακτήρα της κοινωνικής πραγματικότητας. Το σώμα λοιπόν, στα πλαίσια των κοινωνικών αλλαγών και των εξελίξεων της ιατρικής, της μοριακής βιολογίας και της νευροανατομίας, επανακαθορίστηκε ως αντικείμενο μελέτης και ανάλυσης. Μέσα από την επανεξέταση του σώματος δημιουργήθηκαν πολλές αναγνώσεις και θεωρίες, οι οποίες χωρίς να συγκλίνουν στις απόψεις τους έχουν ως κοινό άξονα τη σχετικοποίηση του σώματος και την θέασή του ως αβέβαιου, ρευστού, μεταβαλλόμενου, με ασαφή όρια.¹³

Η διάκριση ανάμεσα στο «βιολογικό φύλο», το οποίο περιγράφει ανατομικά τη διάκριση αρρένων και θηλέων, και στο «κοινωνικό φύλο», το οποίο περιγράφει τις διαδικασίες μέσω των οποίων κάποια ή κάποιος γίνεται «γυναίκα» ή «άντρας», έχει δεχτεί κριτική από τα πρόσφατα φεμινιστικά κείμενα, χαρακτηριζόμενη ως μια απλή αντίθεση. Όπως αναφέρει η Birke, ο συγκεκριμένος διαχωρισμός, πολύ έντονος κατά τα πρώτα χρόνια του «δεύτερου κύματος» του φεμινισμού στη Δύση, δεν κατάφερε να ενσωματώσει στη θεωρητική συζήτηση τη σωματοποίηση,¹⁴ η οποία έγινε σιωπηρά παραδεκτή στη δράση ομάδων υγείας της γυναίκας και σε εκστρατείες για τα αναπαραγωγικά δικαιώματα.¹⁵

Οι συνδηλώσεις του όρου «βιολογία», σύμφωνα με την Birke, σχετίζονται με την αναφορά σε κάποιο συγκεκριμένο επιστημονικό κλάδο, τη μελέτη των ζωντανών οργανισμών και των διαδικασιών τους, είτε ακόμη με την σύνδεση αυτών των διαδικασιών, όπως συμβαίνει στον όρο «ανθρώπινη βιολογία». Ο

¹³ Μακρυνιώτη (2004:13-15).

¹⁴ Η έννοια της σωματοποίησης ως εμπειρίας και υποκειμενικότητας αναπτύχθηκε από τον Csordas για το σχολιασμό του όρου από τους A. Strathern και M. Lambek βλ. Μακρυνιώτη (2004:19), όπου σχολιάζεται ότι μέσω της σωματοποίησης, η σχέση σώματος με το νου αποτελεί μια διαδικασία και αποτέλεσμα μιας συνεχούς αλληλόδρασης, ανατρέποντας τους κυρίαρχους δυϊσμούς.

¹⁵ Birke (2004: 149).

όρος «βιολογία», λοιπόν, παραπέμπει συχνά σε ένα δυϊσμό που περιλαμβάνει τόσο τις σωματικές διαδικασίες όσο και την εξωτερική φύση. Αυτό καθιστά τον όρο προβληματικό για το φεμινισμό, ενώ παράλληλα, η επιχειρηματολογία της βιολογίας παρουσιάστηκε συχνά με τρόπο που να στηρίζει τις διαχωριστικές γραμμές του κοινωνικού φύλου. Αυτή η δυϊστική σκέψη είναι βαθιά προβληματική, σύμφωνα με αρκετές φεμινιστικές κριτικές, αφού τρέφει τους δυϊσμούς του κοινωνικού φύλου.¹⁶ Η Birke παρατηρεί ότι η «βιολογία» δεν είναι πάντα ο έσχατος περιορισμός και ότι θα πρέπει το σώμα να συνδεθεί με την απροσδιοριστία ή τη μεταμόρφωση, που δεν είναι όμως χωρίς όρια, για την αποφυγή του κινδύνου να εγκαταλειφθεί το εσωτερικό του σώματος στη σφαίρα του βιολογικού αμετάβλητου. Σχετικά με τη δημιουργία του ανθρώπου, αναφέρει ότι ακόμη και το έμβρυο, μέσω της χρήσης των τεχνικών προγεννητικής απεικόνισης και εξέτασης, εισέρχεται στο πεδίο του πολιτισμού. Προτείνει ότι η ανάπτυξη του ανθρώπου μπορεί να ιδωθεί με όρους δυνατότητας μεταμόρφωσης, αντίθετα με τις αντιλήψεις για «το γονίδιο», που υποδηλώνουν τη σταθερότητα. Η αντίληψη ότι οι άνθρωποι ξεδιπλώνονται από τα γονίδια που αρχίζουν να δημιουργούνται μόλις το σπερματοζωάριο συναντήσει το ωάριο, στα πλαίσια του λόγου της ταυτότητας και του ντετερμινισμού, αποτελεί μια νεωτερική εκδοχή της αντίληψης του προσχηματισμού. Η αντίληψη αυτή, του 18^{ου} αιώνα, υποστήριζε ότι ο άνθρωπος αναπτύσσεται από μια πολύ μικροσκοπική εκδοχή του εαυτού του, που στεγάζεται βολικά μέσα στο σπερματοζωάριο ή το ωάριο. Επίσης, η αντίληψη ότι τα γονίδια αποτελούν προσχέδια, συνιστούν μια παρόμοια αντίληψη όπως υποστήριξε και η Susan Oyama.¹⁷

Η γένεση του ανθρώπου μπορεί να ιδωθεί και με άλλους τρόπους. Κάποιοι μελετητές εστιάζουν στην ενεργό εμπλοκή του εμβρύου στην ανάπτυξή του, ερμηνεύοντάς το ως μια αυτο-οργανωμένη οντότητα. Επομένως, αν υπάρχει η ουσία του εμβρύου, αυτή υφίσταται στην δυνατότητά του για μεταμόρφωση, δεν συνιστά κάτι το αμετάβλητο. Η οπτική της αυτο-οργάνωσης προϋποθέτει, επίσης, ότι οι κοινωνικές κατασκευές και οι εμπειρίες του κοινωνικού φύλου

¹⁶ Birke (2004: 149).

¹⁷ Birke (2004: 155).

μπορούν και οι ίδιες να αποτελούν μέρος μιας διαδικασίας με τρόπο που το «φύλο» να μην μπορεί να είναι προγενέστερο του κοινωνικού φύλου. Αυτό γιατί μέσα από την ενδεχομενική σχέση, διαμορφώνεται και το ίδιο από το κοινωνικό φύλο. Επομένως, συνοψίζει η Birke, οι διαδικασίες που εμπλέκονται στη δημιουργία και στη συνεχή αναδημιουργία σωμάτων είναι εν μέρει υλικές και εν μέρει κοινωνικές/βιωματικές. Μέσα λοιπόν από αυτές τις διαδικασίες, δημιουργούνται τα σημαδεμένα σώματα, τα σώματα της διαφοράς, όπως επιμένει η Grosz και άλλες φεμινίστριες συγγραφείς.¹⁸

Η duBois υποστηρίζει ότι η αντίθεση μεταξύ των δύο φύλων αποτελεί ένα μεταφυσικό κατασκεύασμα, δηλαδή έναν υπαρκτό αλλά όχι ουσιώδη τρόπο σκέψης για τις κοινωνικές σχέσεις, που συμμετέχει σε μια μακρά παράδοση συγκαλυμμένης ηγεμονίας/κυριαρχίας. Η ιδεολογία για την έμφυλη διαφορά αποτελεί πολιτισμικό κατασκεύασμα/προϊόν, η οποία μέσα στην καπιταλιστική κουλτούρα υποστηρίζει όλες τις εκδοχές της ιεραρχικής διαφοροποίησης και συσχετίζεται με τις οικονομικές δομές της κοινωνίας. Θεωρεί λοιπόν, ότι η έμφυλη θεωρία στα πλαίσια του μονοπωλιακού καπιταλισμού ανταπτύσσεται στη σύλληψη του φαλλού ως εμπορεύματος. Με το πέρασμα στον πολυεθνικό καπιταλισμό, στην οικονομία της πληροφορίας, η θεωρία της σεξικής ιεραρχίας γίνεται θεωρία του συμβολικού φαλλού. Η duBois στρέφει το ενδιαφέρον της, στον κλασικό κόσμο, ως έναν άλλο, εναλλακτικό του δικού μας, στον οποίο αναγνωρίζει τη διαφορά, κατασκευάζοντας μια αλληγορία, ένα αφήγημα που μιλάει για την δική μας κατάσταση.¹⁹

Σε αυτό το πλαίσιο, η duBois επιδίωξε μέσα από το έργο της *Sowing the Body* να ιστοριοποιήσει την ψυχανάλυση, αναλύοντας την εμφυλοποίηση, την πρόσκτηση κοινωνικού φύλου, στην αρχαία Ελλάδα, μια κοινωνία εκτός του καπιταλισμού και της εμπορευματοποίησης του σώματος. Υποστηρίζει ότι οι Έλληνες θεωρούσαν ότι το αρσενικό και το θηλυκό σώμα ήταν ολότητες και κανένα δεν στερούνταν το ουσιαστικό μέρος του άλλου, χωρίς όμως να ενστερνίζεται την ουσιοκρατική θεώρηση ότι όλα τα θηλυκά σώματα είναι

¹⁸ Birke (2004: 154-159).

¹⁹ duBois (1988: 9-13,26).

απαραιτήτως, εγγενώς ολόκληρα, χθόνια, μυστηριώδη, αινιγματικά και γόνιμα. Προτείνει μία ερμηνεία που υπερακοντίζει τα περιοριστικά όρια του φύλου και της υποκειμενικότητας όπως τα γνωρίζουμε, αφού, όπως αναφέρει, όσοι βλέπουν μόνο τις λακανικές μεταφορές για το σώμα το ουσιοκρατικοποιούν, αφού βλέπουν μόνο μια δυνατότητα για την απόκτηση κοινωνικού φύλου από τις κοινωνίες, δηλαδή το να έχει ή να μην έχει κανείς φαλλό.²⁰ Υποστήριξε ότι υπάρχει πάντοτε η φυσική πραγματικότητα των σωμάτων, η εννοιολογική όμως περιγραφή, η σκέψη και η ζωή όλων αυτών των σωμάτων, διαφέρει ριζικά αφού υπάρχει για παράδειγμα το αρσενικό σώμα του ομηρικού ήρωα, το σώμα του δούλου, αρσενικό και θηλυκό, και το θηλυκό σώμα. Περιγράφει, λοιπόν, η duBois το θηλυκό σώμα μέσα από ένα πλέγμα μεταφορών τόσο για την πολιτισμική χαρτογράφηση του θηλυκού στην αρχαία ελληνική κοινωνία, όσο και για να παρακολουθήσει την προϊούσα μεταβολή στις αναπαραστάσεις των θηλυκών προσώπων.²¹

Στην παρούσα εργασία, το ενδιαφέρον εστιάζεται κυρίως στη χρήση της γης ως μεταφορά για το θηλυκό σώμα. Η γη λατρευόταν από τους Έλληνες ως Γη ή Γαία και η αναλογία μεταξύ γυναίκας και γης με την επακόλουθη εξάρτηση της κοινωνίας από την γεωργία, επεκτάθηκε στη θεώρηση του γυναικείου σώματος ως εύφορου χωραφιού, που πρέπει να οργωθεί και να σπαρθεί από το σύζυγο για την παραγωγή νόμιμων παιδιών. Με την δημιουργία όμως της αρχαίας πόλης και το πέρασμα σε μια οικονομία νομισματικής και οικονομικής διαχείρισης με εισαγωγές και εξαγωγές, που μετέβαλε την αυτάρκη οικονομία της οικογένειας ή της συγγενειακής ομάδας, διαμορφώνεται η ιστορική, χρονική, πολιτική οντότητα, η οποία διαφοροποιείται από την προηγούμενη κατάσταση του μυθικού, προ-πολιτικού, προ-ιστορικού χρόνου. Στα πλαίσια της πόλης λοιπόν, διαμορφώθηκαν σύμφωνα με την duBois άλλες μεταφορές που επιτέλεσαν άλλες ιδεολογικές λειτουργίες.²² Για παράδειγμα ο συσχετισμός των γυναικείων σωμάτων και ενός αγγείου εμφανίζεται στο έργο του Ησιόδου και θα αναπτυχθεί περαιτέρω στο πρώτο μέρος. Άλλες αναλογίες εντοπίζονται στη

²⁰ duBois (2008: 97).

²¹ duBois (2008: 99-101).

²² duBois (2008: 102-109).

σύγκριση του γυναικείου σώματος με τις πέτρες της γης, της εσωτερικότητας του γυναικείου σώματος με το προστατευτικό εσωτερικό ενός ναού, του γυναικείου σώματος με φούρνο και με πινακίδιο μέχρι και τον Αριστοτέλη και τη μετακίνηση από τη μεταφορά στη μετωνυμία, όπου η γυναίκα προσδιορίζεται από ανεπάρκεια, στέρηση και απώλεια.²³

Όσον αφορά την αντίληψη για τη βιολογική/ανατομική διαφορά ως φυσικό, αδιαμφισβήτητο κριτήριο ταξινόμησης των ανθρώπων σε άντρες και γυναίκες και όχι ως μία συγκεκριμένη κοινωνική και πολιτική χειραγώγηση της πολυμορφίας της ανθρώπινης βιολογίας, ο Laqueur στο βιβλίο του *Κατασκευάζοντας το φύλο. Σώμα και κοινωνικό φύλο από τους αρχαίους Έλληνες έως το Φρόντ*, ανέτρεψε αυτή την πεποίθηση. Παρουσίασε την κεντρική του θέση, η οποία συνοψίζεται στο ότι η αντίληψη για τα δύο διακριτά και ασύμμετρα βιολογικά φύλα τοποθετείται χρονικά στον Διαφωτισμό και τον ύστερο 18ο αιώνα. Υποστηρίζει πως ήταν καθολικά αποδεκτό ότι τα γυναικεία γεννητικά όργανα ήταν ίδια με τα ανδρικά, με τη διαφορά ότι, τα γυναικεία γεννητικά όργανα βρίσκονταν στο εσωτερικό του σώματος, σε αντίθεση με τα αντρικά. Δηλαδή, υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι αντιλαμβάνονταν τον κόλπο ως εσωτερικό πέος, τα χείλη σαν ακροποσθία, τη μήτρα σαν όσχεο και τις ωοθήκες σαν όρχεις, μέσα στο μοντέλο του ενιαίου γενετήσιου φύλου και της ενιαίας σάρκας, της «μίας σάρκας».²⁴ Όπως αναφέρει, αυτό το μοντέλο συγκροτήθηκε στην αρχαιότητα με τρόπο που να ενισχύει το κύρος των πολιτισμικών διεκδικήσεων της πατριαρχίας και υποστηρίζει ότι κυριάρχησε στο στοχασμό για τη γενετήσια διαφορά από την κλασική αρχαιότητα έως το τέλος του 17^{ου} αιώνα.²⁵

Στο μοντέλο αυτό, δύο τουλάχιστον κοινωνικά φύλα αντιστοιχούν σε ένα μόνο γενετήσιο φύλο. Υπάρχουν δηλαδή διαβαθμίσεις κλίμακας μεταξύ του αρσενικού και του θηλυκού και όχι ειδολογικές τομές. Ο Laqueur υποστηρίζει την ερμηνεία του βασιζόμενος σε διαφορετικά κείμενα, από τον Πλάτωνα, τον

²³ duBois (2008: 109). Για την αναλυτική παρουσίαση των μεταφορών βλ. duBois (1988).

²⁴ Laqueur (2003: 37).

²⁵ Laqueur (2003: 56,62).

Αριστοτέλη και τον Γαληνό μέχρι τον Αυγουστίνο και τον Αβικέννα, και σχολιάζει ότι όλα όσα στη σύγχρονη κοινωνία θεωρούνται ιδεολογικά φορτισμένες έμφυλες κοινωνικές κατασκευές, για τον Αριστοτέλη αποτελούσαν «φυσικές» αλήθειες. Αναφέρει ότι ο Αριστοτέλης θεωρούσε ότι τα διακριτά χαρακτηριστικά του ανδρισμού ήταν άυλα και κατασκεύασε ένα αφήγημα, μέσα από τις οργανικές διακρίσεις ανάμεσα στα γενετήσια φύλα, όπου μία και μοναδική σάρκα μπορεί να κατηγοριοποιηθεί, να ταξινομηθεί και να διακριθεί, όπως υπαγόρευαν οι συγκεκριμένες περιστάσεις.

Τα φύλα, από σαρκική άποψη, ήταν λιγότερο ή περισσότερο τελειοποιημένες εκδοχές το ένα του άλλου. Ο Laqueur αναφέρει ότι τα φύλα διέφεραν ειδολογικά μόνο στο βαθμό που το γενετήσιο φύλο κωδικοποιούσε τη φύση της αιτιότητας. Για τον Αριστοτέλη το γενετήσιο φύλο υπήρχε με στόχο να εκπληρωθεί η τεκνοποιία, με το αρσενικό να αντιπροσωπεύει το *κινούν αίτιο* και το θηλυκό το *υλικό αίτιο*.²⁶ Οι γυναίκες και οι άντρες κατά τον Αριστοτέλη, όπως σημειώνει ο Laqueur, δεν συνιστούν διακριτά είδη επειδή διαφέρουν μόνο ως προς την ύλη και όχι τη σύνθεση. Σε σχέση με την ισορροπία των χυμών του σώματος, σχολιάζει ότι σημασία έχει η απώλεια αίματος, και όχι το γενετήσιο φύλο του υποκειμένου ή η κοιλότητα από την οποία αποβάλλεται αυτό. Τα αρσενικά παράγουν σπέρμα, το κινούν αίτιο στη γένεση, ενώ αυτό δεν συμβαίνει με τα θηλυκά. Τα θηλυκά παρέχουν τα καταμήνια, την υλική αιτία. Οι αναπαραγωγικοί χυμοί δεν υποστηρίζουν μια ριζικά διπολική περιγραφή της γενετήσιας διαφοράς των φύλων. Η σύλληψη του εμβρύου συνίσταται στο ότι το αρσενικό εναποθέτει μια ιδέα, μια καλλιτεχνική ή τεχνική σύλληψη, στη μήτρα του θηλυκού. Η υψηλότερη εκδοχή του ενιαίου γενετήσιου φύλου είναι το ανδρικό σώμα. Επομένως, στο μοντέλο του ενιαίου γενετήσιου φύλου, τα διατεταγμένα ζεύγη αντιθέσεων διεκδικούσαν την ίδια απλή σάρκα, στην οποία δεν ενοικούσαν καθαυτά. Το γενετήσιο φύλο, στο πλαίσιο αυτού του μοντέλου, συνδέθηκε με την εξουσία, με τον άνδρα να αποτελεί το μέτρο όλων των πραγμάτων, ενώ η γυναίκα δεν υπήρχε ως οντολογικά διακριτή κατηγορία.²⁷

²⁶ Laqueur (2003: 66-69).

²⁷ Laqueur (2003: 77-83,106).

Το μοντέλο της ενιαίας σάρκας του Laqueur δέχτηκε κριτική από την King στο βιβλίο της *The One-Sex Body on Trial: The Classical and Early Modern Evidence*. Όπως παρατηρεί η King, στον κλασικό κόσμο υπήρχαν περισσότερα μοντέλα για το σώμα σε σχέση με όσα αναφέρει ο Laqueur και το μοντέλο του ενός σώματος ήταν κάθε άλλο παρά κυρίαρχο. Παράλληλα, υποστηρίζει ότι τα επιχειρήματα για το «ένα σώμα» που θεωρούσαν τη γυναίκα ως «παραμορφωμένο» άντρα μπορούν να μετατραπούν σε επιχειρήματα για τα «δύο φύλα», με το κάθε γενετήσιο φύλο να έχει το δικό του συγκεκριμένο και θεϊκά σχεδιασμένο ρόλο στη διαδικασία της γένεσης. Όπως σημειώνει, σε πολλά αρχαία ιατρικά κείμενα, αυτό που είχε σημασία δεν ήταν τόσο η ανατομία των γεννητικών οργάνων, όσο η βαρύτητα της εμμηνόρροιας στην οικονομία του γυναικείου σώματος. Αντίθετα, ο Laqueur τόνισε την ανατομία των γεννητικών οργάνων εις βάρος της φυσιολογίας της εμμηνόρροιας. Επίσης, για τον Αριστοτέλη, δεν υπήρχε θηλυκό σπέρμα, αφού οι άντρες συνέβαλλαν στη γένεση με το σπέρμα και οι γυναίκες παρείχαν το αίμα. Επιπλέον, εντοπίζονται στις ιπποκρατικές γυναικολογικές πραγματείες διαφορές μεταξύ αντρών και γυναικών σε κάθε μόριο της σάρκας εκτός από τα γεννητικά όργανα. Οι άντρες περιγράφονται ως σφιχτοί και σκληροί ενώ οι γυναίκες ως υγρές και σπογγώδεις.²⁸ Ακόμη, η King παρατηρεί ότι η υιοθέτηση από τον Laqueur του διαχωρισμού του φύλου σε κοινωνικό και βιολογικό δε βοηθά, αφού ο πολιτισμός επηρεάζει ξεκάθαρα τη βιολογία, και δεν μπορεί η βιολογία να υπάρξει χωρίς τον πολιτισμό. Υποστηρίζει ότι η εμπειρία των σωμάτων μας δημιουργείται και διαμεσολαβείται μέσα από τις κατηγορίες της βιολογίας/επιστήμης. Ένα λοιπόν από τα προβλήματα στο μοντέλο του Laqueur είναι ότι επικεντρώνεται στα γεννητικά όργανα, παρόλο που ιστορικά δεν αποτελούσαν τον μοναδικό τρόπο για το διαχωρισμό των φύλων. Θεωρεί ότι τα βιολογικά δεδομένα δεν παραμένουν ουδέτερα, αλλά οι βιολογικές διαφορές διαβάζονται μέσα από το πρίσμα των πολιτισμικών παραδοχών για τον κοινωνικό ρόλο του άντρα και της γυναίκας αντίστοιχα.²⁹ Η King (2013b) εστιάζει στη μελέτη της ιστορίας της Φαέθουσας για να διερευνήσει τι συνιστά τον ορισμό της «γυναίκας» και αν το γενετήσιο φύλο μπορεί να αλλάξει. Το σώμα της Φαέθουσας από τα Άβδηρα

²⁸ King (2013a: 33,40,48).

²⁹ King (2013b: 125-126).

(*Επιδημίας*. 6.8.32) σταμάτησε να έχει έμμηνο ρύση και αρρενοποιήθηκε όταν έφυγε ο σύζυγός της. Η King συμπεραίνει, διαβάζοντας το αρχαίο κείμενο, ότι η συγκεκριμένη περίπτωση δεν αποτελούσε ιστορία αλλαγής φύλου αλλά μια περίπτωση αρρώστιας και θανάτου.³⁰

Μέσα λοιπόν από τη σύγχρονη κριτική ματιά, επιδιώχθηκε ο επαναπροσδιορισμός του σώματος και της σχέσης μεταξύ της βιολογικής και κοινωνικής συγκρότησης. Μελετήθηκαν οι διαφορετικές θεωρήσεις του σώματος και της γυναίκας και ο τρόπος με τον οποίο ο διαχωρισμός σώματος και νου συνδέεται με τη στάση των φιλοσόφων απέναντι στη γνώση, στην πραγματικότητα και την ελευθερία. Η Spelman τόνισε την ανάγκη να επικεντρωθούν οι φεμινιστικές αναλύσεις όχι μόνο στο ερώτημα σχετικά με το τι λένε οι φιλόσοφοι για τις γυναίκες αλλά και το τι έχουν να πουν για τον διαχωρισμό νου/σώματος.³¹ Στα πλαίσια της παρούσας εργασίας, λοιπόν, θα διερευνηθούν οι αντρικές πεποιθήσεις για το γυναικείο σώμα και τη γυναικεία φυσιολογία. Παράλληλα, το κοινωνικό και βιολογικό κατασκεύασμα προσεγγίζονται ως δύο αλληλένδετα στοιχεία δόμησης των θεωρήσεων για την αντρική και γυναικεία υπόσταση.

³⁰ Για την ανάλυση της περίπτωσης της Φαέθουσας βλ. King (2013b).

³¹ Spelman (1982: 111). Για τον σχολιασμό του μισογυνισμού ως μέρους της σωματοφοβίας στον Πλάτωνα βλ. Spelman (1982).

ΜΕΡΟΣ Α΄

Ο μύθος της Πανδώρας και της αυτοχθονίας στην αθηναϊκή κοινωνία

Στο παρόν μέρος, θα εξεταστεί ο μύθος της Πανδώρας, ως μύθος καταγωγής των γυναικών, προκειμένου να εντοπιστούν τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα και ο κοινωνικός ρόλος που φέρει η αρχέτυπη γυναίκα. Ακολούθως, θα εντοπιστεί ο απόηχος του μύθου της Πανδώρας στην κλασική Αθήνα, εξετάζοντας το σατυρικό δράμα του Σοφοκλή *Πανδώρα ή Σφυροκόποι*, τους *Όρνιθες* του Αριστοφάνη και τη θέση της Πανδώρας στο χρυσελεφάντινο άγαλμα της Αθηνάς. Επίσης σχολιάζονται οι πεποιθήσεις για τον γυναικείο ρόλο στην αναπαραγωγή στις *Εύμενίδες* του Αισχύλου. Στη συνέχεια, συζητώ το επιχείρημα της γυναικείας ανωτερότητας στην παράβαση των *θεσμοφοριαζουσών*, εστιάζοντας στον κοινωνικό αποκλεισμό της Αθηναίας γυναίκας της κλασικής περιόδου. Τέλος, στρέφω την προσοχή μου στην αθηναϊκή αυτοχθονία. Εδώ εξετάζω τις φαντασιακές και συμβολικές εικόνες των Αθηναίων για την καταγωγή και τα στοιχεία δόμησης της ταυτότητας του ανδρός-πολίτη, όπως διαφαίνονται από το παράδειγμα των επιτάφιων λόγων.

I. Η δημιουργία και τα χαρακτηριστικά της αρχέτυπης γυναίκας στον Ησίοδο

Το έπος του Ησίοδου *Θεογονία* χρονολογείται στα τέλη του 8ου ή στις αρχές του 7ου αιώνα.¹ Στη *Θεογονία* εξιστορείται η γένεση των θεών και τα γεγονότα που οδήγησαν στην οριστική επικράτηση του Δία. Το ποίημα έχει τη δομή γενεαλογικού καταλόγου, αφού ταξινομούνται οι λατρείες και οι μύθοι που αναφέρονταν στη γέννηση του κόσμου των θεών, χωρίς όμως η διήγηση να ιδρύει ένα δόγμα.² Τα *Έργα και ήμέραι* ακολούθησαν τη *Θεογονία*³ και αντανakλούν το ιστορικό και κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο του τέλους της εποχής του σιδήρου, όπου μετά την πτώση των ανακτόρων δημιουργούνται σταθερά καθεστώτα μικροκρατών και συντελείται το πέρασμα από μια στενή αριστοκρατία σε μια ευρύτερη κυρίαρχη ομάδα, τους πολίτες.⁴

Ως διδακτικό έπος, τα *Έργα και ήμέραι* πραγματεύονται δύο βασικά θέματα, τη δικαιοσύνη και την εργασία. Ο Ησίοδος απευθύνεται με παραινέσεις ηθικού χαρακτήρα αλλά και διδαχές με πρακτικό περιεχόμενο σε όσους αναγκάζονται να μοιράσουν σε πολλούς γιους τη μετρημένη περιουσία τους. Απευθύνεται επίσης και στον αδελφό του Πέρση: μετά από διαμάχη που είχαν εξαιτίας του ότι ο Πέρσης δωροδότησε τους βασιλιάδες για να καρπωθεί μεγαλύτερο μερίδιο της πατρικής κληρονομιάς ο Ησίοδος προειδοποιεί τον αδελφό του ότι υπάρχει ο κίνδυνος της δουλείας, που απειλεί τους οκνηρούς, εξαιτίας των χρεών τους. Στα *Έργα* αντανakλάται η ζωή του μικρού αγρότη που παραπονιέται για τα περιορισμένα μέσα που διαθέτει, για τους βασιλιάδες που ζουν στην «πόλη» και τον απομυζούν και για τις συνθήκες της ζωής που τον αναγκάζουν να δουλεύει χωρίς ανάσα για να διατηρήσει την μικρή του περιουσία.⁵ Μέσα από τα έργα του Ησίοδου, αντανakλάται στο μύθο το ήθος του αρχαϊκού ελληνικού πολιτισμού και

¹ Mossé (2006: 153).

² Για το ότι δεν υπήρχε κοινό (παραδοσιακό και πανελλήνιο) κοσμογονικό και θεογονικό σύστημα βλ. Μαρωνίτη (2009: 73) όπου αναφέρεται ότι οι σχετικές παραδόσεις ποίκιλλαν κατά τύπους και το γενεαλογικό ενδιαφέρον αφορούσε κυρίως τοπικούς θεούς και υπηρετούσε τη λατρεία τους.

³ Μαρωνίτης (2009: 77).

⁴ Mossé (2006: 153,158,386).

⁵ Mossé (2006: 160,161).

η αντρική αγωνία που επικεντρώνεται κυρίως στις γυναίκες και στην τεχνολογική εξέλιξη.⁶ Ο Ησίοδος έτσι αποτελεί τη γέφυρα μεταξύ της μυθικής και φιλοσοφικής σκέψης.⁷

Στα δύο έργα συναντάται ο μύθος της Πανδώρας και σκιαγραφούνται τα χαρακτηριστικά της γνωρίσματα, που την καθιστούν εκ φύσεως ολέθρια για τους άντρες. Τα δύο ποιήματα αποτελούν παραδείγματα του πώς οι Έλληνες χρησιμοποιούσαν τις γυναίκες για να ανακατασκευάσουν το παρελθόν τους. Παρατηρείται ότι το κοσμολογικό θέμα στη *Θεογονία* δεν αυτονομείται και εξαντλείται γρήγορα. Υπάρχει σύγχυση μεταξύ των φυσικών δυνάμεων, ως στοιχείων του κόσμου, με επώνυμους ή συνώνυμους θεούς που τις εκφράζουν.⁸ Στον Ησίοδο ο άντρας δεν δημιουργήθηκε από τις θεότητες αλλά αυτό που συμβαίνει είναι ότι οι θνητοί χωρίζονται από τον κόσμο των θεών (*Θεογ.*535). Αντίθετα, η γυναίκα δημιουργείται στη συνέχεια και μόνο ως αντίβαρο στο δώρο της φωτιάς του Προμηθέα.⁹ Η Πανδώρα εκπροσωπεί την αρχέτυπη γυναίκα και εξηγείται η ολέθριά της φύση και ο αρνητικός αντίκτυπός της στη ζωή των αντρών, σε συσχετισμό με τον μύθο του Προμηθέα.¹⁰

Στο παρόν κεφάλαιο, εστιάζω στον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζεται η Πανδώρα στα δύο ησιόδεια έργα με στόχο την αποκωδικοποίηση των αντιλήψεων για τη φύση και το ρόλο της γυναίκας στην αρχαϊκή εποχή, από τη ματιά του Ησιόδου. Ο μύθος της Πανδώρας στη *Θεογονία* (565-612) και στα *Έργα* (42-105) εξυπηρετεί διαφορετικούς αιτιολογικούς ρόλους αλλά, παρόλες τις μεταξύ τους διαφορές, εξετάζεται ο τρόπος που αυτός παρουσιάζεται και πώς η μια εκδοχή αλληλοσυμπληρώνει την άλλη.

Συγκεκριμένα, στη *Θεογονία* η πρώτη αναφορά στην Πανδώρα γίνεται στον στίχο 514 (*πρῶτος γάρ ῥα Διὸς πλαστήν ὑπέδεκτο γυναῖκα/παρθένον*),¹¹ παρουσιάζοντας το κακό που έφερε ο Επιμηθέας στους άντρες με το να δεχτεί

⁶ Berg (1976: 2,6,7).

⁷ Rowe (1983: 127).

⁸ Μαρωνίτης (2009: 71).

⁹ Pembroke (1967: 29).

¹⁰ West (1966: 307).

¹¹ Για τον σχολιασμό των λέξεων *γυναῖκα/παρθένον* βλ. West (1966: 310).

το δώρο του Δία, την πρώτη γυναίκα. Η Πανδώρα παρουσιάζεται ως το *κακόν* (570) που δόθηκε στους ανθρώπους, δηλαδή ως η ίδια η τιμωρία για την κλοπή της φωτιάς από τον Προμηθέα ή για να εξισορροπήσει το πλεονέκτημα που απέκτησε η ανθρωπότητα με τη φωτιά.¹²

Στα *Έργα* ξαναεμφανίζεται ο μύθος με κάποιες διαφορές, αφού παρουσιάζεται, με τρόπο γνωμικό και παραδειγματικό, για να εξηγήσει τη γενικότερη κακοδαιμονία του ανθρώπου και το λόγο για τον οποίο δεν μπορεί να ζήσει ο άντρας χωρίς την εργασία.¹³ Ο Δίας πήρε τη φωτιά από τον άνθρωπο, γιατί ο Προμηθέας τον ξεγέλασε στο χωρισμό του κρέατος. Ο Προμηθέας έκλειψε τη φωτιά και ο Δίας διέταξε να γίνει η γυναίκα, ονομαζόμενη Πανδώρα, ενώ στη *Θεογονία* η πρώτη γυναίκα είναι ανώνυμη. Έτσι, ενώ ο άνθρωπος δεν χρειαζόταν αρχικά να δουλεύει για να ζει, του επιβλήθηκε ο μόχθος της εργασίας, ως θεϊκή τιμωρία μετά την κλοπή της φωτιάς. Φορέας της δυστυχίας γίνεται η αρχέτυπη γυναίκα, η Πανδώρα, με τον πίθο της. Στάλθηκε στον Επιμηθέα ως δώρο και αυτός την αποδέχτηκε, ξεχνώντας ότι ο Προμηθέας τον προειδοποίησε να μη δεχτεί δώρα από τον Δία. Τότε η Πανδώρα άνοιξε τον πίθο, ελευθερώνοντας όλα τα κακά και τις δυσκολίες στη ζωή του ανθρώπου, εκτός από την Ελπίδα που έμεινε μέσα στον πίθο.

Η κυριότερη διαφορά με τη *Θεογονία* εντοπίζεται στην εμφάνιση του πίθου. Στη *Θεογονία*, η ίδια η γυναίκα αποτελεί το κακό και κάνει τους άνδρες να υποφέρουν εξαιτίας του Προμηθέα. Στα *Έργα* όμως η γυναίκα γίνεται το μέσο της συνολικής καταστροφής.¹⁴ Έτσι, σύμφωνα με τον Adams, υπάρχει η σύμφυση της πρώτης γυναίκας με τη Γη και δημιουργείται η νέα Πανδώρα, που δεν είναι η ίδια το κακό αλλά δρα ως δορυφόρος του Δία.¹⁵ Αποτέλεσμα είναι η έκπτωση του ανθρώπου από την αρχική ευτυχία στην οριστική δυστυχία, με μόνο εφεξής αμφίσημο εφόδιο την ελπίδα.¹⁶

¹² West (1966: 326).

¹³ West (1997: 310).

¹⁴ Ο West (1966: 307) επισημαίνει ότι ο Ησίοδος στους στ. 57-89 παραμένει στον παλαιότερο μύθο, ότι δηλαδή η γυναίκα αποτελεί το κακό.

¹⁵ Adams (1932: 194).

¹⁶ Μαρωνίτης (2009:78), West (1966: 307).

Η Πανδώρα προέρχεται από την ίδια τη γη. Το υλικό κατασκευής της δηλώνεται στη *Θεογονία* (513) με το *πλαστήν*, στοιχείο το οποίο προσδιορίζεται περαιτέρω στη συνέχεια (571-72): *γαίης γάρ σύμπλασσε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις/παρθένω αἰδοίη ἴκελον Κρονίδεω διὰ βουλᾶς· πβ. και Ἔργα* (61) *γαῖαν ὕδει φύρειν, αὐτίκα δ' ἐκ γαίης πλάσσεν κλυτὸς Ἀμφιγυήεις /παρθένω αἰδοίη ἴκελον Κρονίδεω διὰ βουλᾶς* (70-71).¹⁷ Τη γυναίκα λοιπόν την έπλασε ο Ήφαιστος με χῶμα κατόπιν εντολής του Δία. Η γυναίκα στη *Θεογονία* είναι ένα ομοίωμα (*ἴκελον*), ένα αντίγραφο του εαυτού της χωρίς πρότυπο, που δεν έχει τίποτα το εσωτερικό να κρύψει.¹⁸ Όπως διαφαίνεται από το μυθικό φαντασιακό για την καταγωγή των γυναικών, η γυναίκα είναι μεταγενέστερο κατασκευάσμα από τον άντρα αφού με τις οδηγίες του Δία, δημιουργήθηκε η Πανδώρα, (*τῆς γὰρ ὀλώϊόν ἐστι γένος καὶ φῦλα γυναικῶν, Θεογ.591*),¹⁹ που έφερε όλες τις συμφορές στους θνητούς άντρες (*πῆμα μέγ' αἰ̅ θνητοῖσι μετ' ἀνδράσι ναιετάουσιν, Θεογ.592*).

Η συμπληρωματική παρουσία της γυναίκας σηματοδοτεί τη διαφορά και την αναστάτωση που φέρνει η γυναίκα στην ανθρώπινη κατάσταση, αφού εισάγει το θάνατο, τη συμφορά και το κακό στον κόσμο, παράλληλα με τον μόχθο της ανθρώπινης ύπαρξης.²⁰ Ενώ η αντρική κοινότητα είχε ήδη συσταθεί, φτιάχτηκε στη συνέχεια η πρώτη γυναίκα παρθένος και από αυτήν κατάγονται οι γυναίκες. Σύμφωνα με τη Loraux, η πρώτη γυναίκα της *Θεογονίας* δεν είναι η «μητέρα της ανθρωπότητας», αλλά η «μητέρα» των γυναικών.²¹ Έτσι, στη διήγηση του Ησιόδου, καταγράφεται η καταγωγή του γυναικείου φύλου. Υπάρχει ασυμμετρία μεταξύ των αντρών και των γυναικών που σύμφωνα με τη Loraux, «αποτελεί συστατικό της μυθικής σκέψης των Ελλήνων όπου η δυσκολία δεν βρίσκεται στην κατανόηση του πώς προήλθαν οι πρώτοι άνθρωποι, αλλά στην αποδοχή της σύμπτωσης των προϋποθέσεων, που επέτρεψαν τη σεξουαλική τους αναπαραγωγή».²²

¹⁷ Σύμφωνα με τον West (1978: 161), οι στίχοι 70-71 επαναλαμβάνονται από τη *Θεογονία* 572-3.

¹⁸ Loraux (1992: 115,116).

¹⁹ Για τα επιχειρήματα υπέρ και κατά της γνησιότητας των στ. 590-91 της *Θεογονίας* βλ. Loraux (1992: 103,104).

²⁰ Zeitlin (1996: 53).

²¹ Loraux (1992: 104,105).

²² Loraux (1992: 105,106).

Η γυναίκα, ως όργανο ρήξης, χωρίζει τους ανθρώπους από τους θεούς, αφού οι θεοί και οι άνθρωποι βρίσκονταν ήδη στον κόσμο (*Θεογ.*586) και εισάγει τη σεξουαλικότητα. Οι άνθρωποι μεταμορφώνονται σε άντρες αφού όπως παρατηρεί η Loraux, πριν την εμφάνιση της λέξης *γυναικῶν* (590), γίνεται αναφορά σε *θνητούς τ' ανθρώπους* (588) και *ἀμήχανον ἀνθρώποισιν* (589) ενώ μετά την αναφορά των *γυναικῶν* (590) σε *θνητοῖσι μετ' ἀνδράσι* (592) και *ἀνδρεςσι θνητοῖσι* (600). Αντίστοιχα, στα *Ἔργα*, το παιχνίδι γύρω από τις λέξεις άνθρωποι και άνδρες είναι πολύ πιο περίπλοκο, «σαν ο Ησίοδος να δήλωνε εναλλάξ το χωρισμό και τη γένεση της σημερινής ανθρωπότητας».²³

Στη *Θεογονία* αναφέρεται ότι στις γυναίκες δεν ταιριάζει η φτώχεια, (*οὐλομένης πενίης οὐ σύμφοροι*), αλλά ο πλούτος, (*κόροιο*, 593) και ακολουθεί η σύγκριση των ανδρῶν με τις μέλισσες και των γυναικῶν με τους κηφήνες. Η παρομοίωση της γυναίκας με τον κηφήνα (594) αποτελεί την απόδειξη του κακού που επήλθε στους άντρες από το Δία, μέσω της γυναίκας (600), εξαιτίας του κακού που προξένησε ο Προμηθέας (601-2). Οι γυναίκες χωρίς να κοπιάζουν, καταπίνουν τον ξένο κάματο στη δικιά τους κοιλιά (599), όπως και οι κηφήνες. Μέσα από την παρομοίωση, παρουσιάζεται η θέση των γυναικῶν στην εργασία, πολύ διαφορετική από αυτή των αντρῶν. Ενώ η αντρική εργασία είναι αναγκαία, η γυναίκα δεν είναι οικονομικά παραγωγική και δεν κρίνεται αναγκαία στη λειτουργία της κοινωνίας και της οικογένειας. Ο αποκλεισμός της γυναίκας από την οικονομία στον Ησίοδο, σύμφωνα με την Sussman, αντιπροσωπεύει μια δραστική αλλαγή στην αγροτική οικονομία της αρχαϊκής εποχής και στην αυξανόμενη σημασία της πυρηνικής οικογένειας. Σε αυτή την περίοδο αλλαγῶν κρίνεται αναγκαίος ο έλεγχος της γυναικειᾶς σεξουαλικότητάς για την έλευση του νόμιμου κληρονόμου και η χρησιμότητα της γυναίκας τερματίζεται με την παραγωγή ενός ἄρρενος κληρονόμου.²⁴ Μετά από αυτό, η γυναίκα συνεχίζει να αποτελεί το κακό και να φέρνει κι ἄλλα κακά στη ζωή των αντρῶν.

²³ Loraux (1992: 108,109).

²⁴ Sussman (1984: 82-89).

Επιστρέφοντας στη δημιουργία της Πανδώρας μετά από τις εντολές του Δία, παρατηρείται ότι συνεισφέρουν και άλλοι θεοί εκτός από τον Ήφαιστο, που την έπλασε με το χώμα (Θεογ.571). Συγκεκριμένα, στη *Θεογονία* (573-75) η Αθηνά έζωσε και στόλισε την Πανδώρα με άσπρο φόρεμα με τρόπο που να είναι *θαῦμα ιδέσθαι* (575) και της έβαλε στο κεφάλι της χρυσό στέμμα (578). Σύμφωνα με την Marquardt, η Πανδώρα μειώνεται από θεότητα της γης²⁵ σε μια όμορφη γυναίκα που φτιάχτηκε από τη γη, που οφείλει την ύπαρξή της στο Δία και το εκδικητικό του σχέδιο. Η Πανδώρα αλλάζει μορφή με τρόπο που να ταιριάζει στο σύστημα των Ολυμπίων, και αυτό διαφαίνεται στην περιγραφή του περίτεχνου στέμματος, όπου φαίνονται όλα τα θαλάσσια και γήινα τέρατα (Θεογ.581-84).²⁶ Το στέμμα είναι το τελευταίο στολίδι της Πανδώρας στη Θεογονία και το μόνο που περιγράφεται με λεπτομέρεια. Ο συσχετισμός του στέμματος με την Πανδώρα αποτελεί την αναγνώριση της καταστρεπτικής δύναμης της παλαιάς θεότητας της φύσης που βρίσκεται πίσω από την Ολύμπια δημιουργία.²⁷

Το ντύσιμο της πρώτης γυναίκας, που αποτελεί τόπο στο έπος, και το χρυσό στέμμα συνδέθηκαν επίσης με τον θάνατο, αφού αποτελούν χαρακτηριστικά γνωρίσματα που ταιριάζουν στη φύση μιας γήινης θεότητας, που δίνει και παίρνει όλα όσα μπορεί να δώσει η γη· τόσο τη ζωή όσο και το θάνατο.²⁸ Με βάση την αντρική ματιά, ο χρυσός αντιπροσωπεύει την αμφισημία της γυναικείας σεξουαλικότητας. Υποδηλώνει από τη μια, μέσα από την εξωτερική εικόνα και το στολισμό, την αποπλάνηση και από την άλλη, τους κινδύνους και τους φόβους που είναι εξίσου σημαντικοί και αδιαχώριστοι με τη γυναικεία σεξουαλικότητα.²⁹

²⁵ Η Marquardt (1982: 285-6) αναφέρει ότι εντοπίζονται αναπαραστάσεις της Πανδώρας σε αγγεία, όπου καταγράφεται η επωνυμία ANEΣΙΔΟΡΑ (αυτή που φέρνει δώρα) και συνδέουν την Πανδώρα με τη θεότητα της γης.

²⁶ Marquardt (1982: 286).

²⁷ Marquardt (1982: 287).

²⁸ Ο Berg (1976: 24) συνδέει το στέμμα με το θάνατο, αφού εντοπίστηκαν χρυσά στέμματα σε τάφους στην Αθήνα και στην Ερέτρια που χρονολογούνται τον 8^ο αι. π.Χ.

²⁹ Brown (1997:36).

Στα *Έργα* (60-82), η σκιαγράφιση της Πανδώρας είναι πιο αναλυτική από τη *Θεογονία*, προσδίδοντάς της συγκεκριμένα χαρακτηριστικά. Χωρίζεται μεθοδολογικά στη σύλληψη, την κατασκευή και την ονομασία του κακού.³⁰ Ο Δίας δίνει την εντολή αρχικά στον Ήφαιστο να πλάσει χώμα και νερό (61), να δώσει στο πλάσμα ανθρώπινη φωνή και δύναμη (61) και σθένος (62), να μοιάσει στη μορφή με τις αθάνατες θεές και να πάρει η όψη του την αξεπέραστη ομορφιά παρθενικής κόρης (63). Έπειτα, η Αθηνά να διδάξει στην πρώτη γυναίκα να υφαίνει (64),³¹ και η χρυσή³² Αφροδίτη να της δώσει ερωτική χάρη και αβάστακτο πόθο και έγνοιες της αγάπης (65-66). Τέλος, προστάζει τον Ερμή (67) να βάλει μέσα της μυαλό σκυλίσιο και ήθος πανούργου (*κύνεόν τε νόον και επίκλοπον ήθος*). Παρουσιάζεται, λοιπόν, η Πανδώρα με τη μορφή παρθένου ή ανύπαντρης κόρης και όχι γυναίκας, αφού για να ήταν *γυνή* με την πλήρη έννοια του όρου, θα έπρεπε να είχε γεννήσει. Με αυτό τον τρόπο, σύμφωνα με την Zeitlin, απουσιάζει από το μύθο της Πανδώρας η συνουσία, γεγονός που ερμηνεύεται ως μέρος μιας εσκεμμένης αποσιώπησης του γυναικείου σεξουαλικού και αναπαραγωγικού ρόλου.³³

Παράλληλα, μέσα από την απεικόνιση της Αφροδίτης και της Πανδώρας στο ησιόδειο έργο, εκφράζεται η αμφισημία της θηλυκότητας που εκδηλώνεται τόσο στο ανθρώπινο όσο και στο θεϊκό επίπεδο. Η Αφροδίτη αποτελεί την ακαταμάχητη ενσάρκωση της ερωτικής ορμής και διατηρεί μια καταστρεπτική προοπτική,³⁴ όπως και η Πανδώρα. Επίσης τα θέλγητρα της Πανδώρας κρύβουν κάτι το κακόβουλο μέσα από τον παραπλανητικό της χαρακτήρα, που της δίνει ο Ερμής. Το σκυλίσιο μυαλό (*κύνεόν τε νόον*) μπορεί να ερμηνευτεί μέσα από τους

³⁰ Beall (1991:362).

³¹ Για την ένταξη στο ράψιμο, όπου η Αθηνά ντύνει την Πανδώρα (573) και βάζει τα στολίδια που της έδωσαν οι Ώρες, οι Χάριτες και η Πειθώ βλ. West (1966: 326).

³² Για το στέμμα της Πανδώρας στη *Θεογονία*, το χρυσό και τον συσχετισμό με την Αφροδίτη βλ. Brown (1997:29), Marquardt (1982: 283-291). Για τη σχέση της Νύχτας με την Αφροδίτη ως δύο πλευρές του θηλυκού και για την προέλευση της Αφροδίτης μέσω του ευνουχισμού βλ. Rowe (1983:128).

³³ King (2000: 26), Η δημιουργία της Πανδώρας, σύμφωνα με τον Berg (1976:19), σημαίνει ζωή για το ανθρώπινο είδος. Αν και οι άνθρωποι υπήρχαν προηγουμένως ήταν γεννημένοι από τη γη. Από τώρα και στο εξής αυτή η γενετική λειτουργία ανήκει στη γυναίκα. Ο μύθος όπως γράφτηκε στα *Έργα* καθιστά την Πανδώρα και τη γη εναλλάξιμες: τα δύο συγχωνεύονται ως πηγή ζωής και θρέψης.

³⁴ Marquardt (1982: 283).

μύθους με τους σκύλους, οι οποίοι συμβόλιζαν εμπόρους και τοκογλύφους, απεικονίζοντας δηλαδή την απληστία, την πλεονεξία και την λαιμαργία σε συνδυασμό με την φιλαργυρία και την εξαπάτηση. Το πλέγμα της απληστίας και της πανουργίας θα ταίριαζε λοιπόν στα συμφραζόμενα της Πανδώρας, κυρίως σε συνδυασμό με το *ἐπίκλοπον ἦθος*.³⁵

Ο Ησίοδος στη συνέχεια, *Ἔργα* 373-4, προειδοποιεί τους άντρες να μην τους εξαπατά η γυναίκα (373) και να ερευνά την αποθήκη τους (374), γιατί όποιος εμπιστεύεται γυναίκα, εμπιστεύεται τον κλέφτη (375). Τα τρία χαρακτηριστικά της Πανδώρας, σκυλίσιο μυαλό, παραπλανητικός λόγος και φύση επιρρεπής στην κλοπή, συνδέονται μεταξύ τους με τρόπο που να δημιουργούν μια ολότητα και να κατασκευάζουν ένα μυθικό αρχέτυπο της γυναικείας φύσης που εκφράζεται και στην ανθρώπινη πραγματικότητα.³⁶

Στο επίπεδο της πραγματοποίησης των εντολών του Δία στα *Ἔργα* (60-82) παρατηρείται ότι διαφορετικές θεότητες πραγματοποιούν τις θεϊκές οδηγίες.³⁷ Συγκεκριμένα, παρατηρείται ότι οι οδηγίες αυτές εκτελούνται με την Αθηνά να ζώνει και να στολίζει (72) το είδωλο. Οι θεές Χάριτες και η Πειθώ της φόρεσαν χρυσά περιδέραια (74) και οι Ώρες τη στεφάνωσαν με εαρινά άνθη (75). Ο Ερμής έκρυψε στο στήθος της ψέματα και θελκτικά λόγια (ψεύδεά θ' αἰμυλίους τε λόγους, και απατηλά ἦθη, ἐπίκλοπον ἦθος, 78). Της έδωσε ακόμη *φωνήν* (79)³⁸ και την ονόμασε Πανδώρα (80-1), γιατί οι θεοί του Ολύμπου της δώρισαν δώρα, να γίνει η αιτία θλίψης για τους άντρες (82).

Η ονομασία της πρώτης γυναίκας ως Πανδώρας έχει το αποτέλεσμα να διαχωρίζεται η γυναίκα από τη γη αφού ο Ησίοδος αντέστρεψε την ετυμολογία του ονόματός της από ενεργητικό σε παθητικό κατασκευάσμα. Η Πανδώρα που τα δίνει όλα- πανδότεира- μετατρέπεται σε Πανδώρα, προικισμένη.³⁹ Χάνει το πρωτόγονο μεγαλείο της διατήρησης της ζωής και γίνεται το μέσο με το οποίο οι

³⁵ Wolkow (2007: 251, 252).

³⁶ Wolkow (2007: 253).

³⁷ Rowe (1983:129).

³⁸ Για την αυθεντικότητα του στ. 79 και για την ονομασία της Πανδώρας και τη σύνδεσή της με τη θεά Γη βλ. West (1978: 161, 164-165).

³⁹ Βλ. Αριστοφάνη (*Όρνιθες* 971).

Ολύμπιοι, με τη διαταγή του Δία, φέρνουν τα κακά στη γη. Όπως σχολιάζει η Zeitlin, η πρώτη γυναίκα δεν είναι «η δότειρα όλων των δώρων», επίθετο της Γης, αλλά η Πανδώρα (*Έργα* 80-82), δηλαδή αυτή που της δόθηκαν όλα τα δώρα από τους θεούς και τις θεές. Η κατάπνιξη της γυναικείας γονιμότητας πραγματοποιείται με τρόπο που να παραβλέπεται η αξία της εμπειρίας της γυναίκας στη γέννα.⁴⁰

Ακολούθως, περιγράφεται η ζωή των ανθρώπων πριν την έλευση του κακού (90-93) μέχρι που η γυναίκα αφαίρεσε το κάλυμμα του πίθου και σκόρπισε θλιβερά βάσανα στους ανθρώπους (94-95). Έμεινε μόνο η Ελπίδα⁴¹ (96) στον πίθο γιατί πρόλαβε η Πανδώρα να ξαναβάλει το κάλυμμα (98). Η προσπάθεια, λοιπόν, να εξαπατηθεί ο Δίας,⁴² επιφέρει την εκδίκηση, αφού ο Δίας ξεγελά τον Προμηθέα. Έτσι σκιαγραφείται διπλός ο ρόλος της Πανδώρας: από τη μια ως εκπρόσωπος όλων των γυναικών και από την άλλη ως μια ιδιαίτερη οντότητα που διέπραξε μια πράξη σε συγκεκριμένο σημείο και χρόνο. Αυτό που έκανε ήταν χαρακτηριστικό του είδους της. Σε όλες τις γυναίκες, όπως και στην ίδια, η γοητεία συνδυάζεται με τη δολιότητα και ο Επιμηθέας υποφέρει εξαιτίας αυτής της γοητείας της. Παράλληλα υποφέρουν όλοι οι άνδρες εξαιτίας αυτού που διέπραξε η Πανδώρα ως άτομο.⁴³

Η άποψη αυτή αποτελεί μία πιθανή ερμηνεία αφού υπάρχουν και άλλες αναγνώσεις του συμβολισμού του πίθου και της Ελπίδας. Ο West, για παράδειγμα, θεώρησε την πράξη της γυναίκας να εμποδίσει την έξοδο στην Ελπίδα ως ενεργητική. Σύμφωνα με τον ίδιο μελετητή, η ανακολουθία που εντοπίζουν οι αρχαίοι κριτικοί σε αυτή της την πράξη συσχετίζεται με τον στίχο 99 και την πρόθεση του Δία, μέσω της Πανδώρας, να ανακουφίσει τα βάσανα των αντρών.⁴⁴ Επίσης ο Wolkow υποστηρίζει ότι η Πανδώρα ανοίγει τον πίθο για να κλέψει αυτά που πιστεύει ότι είναι καλά μέσα σε αυτόν και η περιγραφή της κακιάς συζύγου, στη συνέχεια του έργου, δίνει φως στο κίνητρο της

⁴⁰ Zeitlin (1996: 60,62).

⁴¹ Για την προβληματική της Ελπίδας βλ. West (1978: 169-170).

⁴² Για τη μετατόπιση από τη φύση στον πολιτισμό μέσω της φωτιάς βλ. Berg (1976:13,14).

⁴³ Rowe (1983: 129,130).

⁴⁴ West (1978: 171).

Πανδώρας. Έτσι το κίνητρό της σχετίζεται με την κακή συμπεριφορά των γυναικών στη συνέχεια του ποιήματος με τρόπο που ο χαρακτήρας της να λειτουργεί ως ποιητικό παράδειγμα συμπεριφοράς.⁴⁵

Η Fraser εστιάζει στη σημασιολογική πολλαπλότητα του ησιόδειου κειμένου και συνδέει τη φύση της ελπίδας με αυτή της Πανδώρας. Η Πανδώρα είναι το *καλόν κακόν* με όμορφη εμφάνιση, ωραία φωνή αλλά άσχημη, αντιφατική και σύνθετη φύση. Έτσι ο επιδέξιος χειρισμός των ασαφειών από τον Ησίοδο σχετίζεται με τον ίδιο το μύθο της Πανδώρας, αφού για πρώτη φορά δημιουργεί την αβεβαιότητα στους άντρες και αυτό εκφράζεται και μέσα από τον τρόπο περιγραφής της.⁴⁶ Για τον Adams, η Ελπίδα και τα άλλα σχετικά αισθήματα – καλή/κακή έριδα, αιδώς- δεν εμπεριέχουν κάποια ηθική υποδήλωση, αλλά αντίθετα αντλούν ηθική σημασία από τα συγκεκριμένα συμφραζόμενα.⁴⁷ Για την Marquardt, ο πίθος φωτίζει μια άλλη πτυχή της φύσης της Πανδώρας και θεωρείται σύμβολο της ίδιας της γης. Υποστηρίζει ότι υπάρχει άμεσος συσχετισμός μεταξύ της χθόνιας και απρόβλεπτης φύσης της Πανδώρας ως θεότητας της γης και του οικονομικού «κακού» και της παραπλανητικής φύσης της Πανδώρας ως γυναίκας. Ως θεότητα της γης, η Πανδώρα, σημαίνει για τους ανθρώπους ζωή και θάνατο και ως γυναίκα χαρά και θλίψη. Έτσι η αβεβαιότητα της ζωής ενσαρκώνεται από τον Ησίοδο στη θηλυκότητα.⁴⁸

Σύμφωνα με τον Vernant, η εικόνα του πίθου αντιπροσωπεύει τον οίκο και η γυναίκα είναι η αμφίσημη μορφή της Ελπίδας, που κατοικεί μέσα σε αυτόν. Για την Zeitlin όμως η εξομοίωση της γυναίκας με την Ελπίδα είναι προβληματική. Θεωρεί ότι η Ελπίδα αντιστοιχεί καλύτερα στο παιδί που κατοικεί μέσα στη μήτρα της μητέρας του.⁴⁹ Με αυτή την ανάγνωση, ο πίθος συσχετίζεται με τη μήτρα/γαστέρα.⁵⁰ Ακολουθώντας την αναλογία πίθος/μήτρα, το άνοιγμα του

⁴⁵ Wolkow (2007: 247).

⁴⁶ Fraser (2011: 24).

⁴⁷ Adams (1932: 195,196).

⁴⁸ Marquardt (1982: 289-291).

⁴⁹ Zeitlin (1996: 64).

⁵⁰ Η λέξη γαστήρ εμφανίζεται στη *Θεογ.* 599, *ἀλλότριον κάματον σφετέρην ἔς γαστέρ' ἄμῶνται*· στο σημείο όπου παρατίθεται η παρομοίωση των γυναικών με τους κηφήνες. Υπάρχουν μεταγενέστερες αναφορές σε ιατρικά και φιλοσοφικά κείμενα όπου η μήτρα

πίθου αντιστοιχεί στην παραβίαση της παρθενίας της, ενώ το κλείσιμο του πίθου με την Ελπίδα να μένει μέσα, σηματοδοτεί την αρχή της εγκυμοσύνης.⁵¹ Η King, όμως, θεωρεί ότι η Ελπίδα δεν ταυτίζεται με το παιδί, αλλά λαμβάνοντας υπόψη της την αβεβαιότητα της αναπαραγωγής στα ιπποκρατικά κείμενα, υποστηρίζει ότι η Ελπίδα που μένει στον πίθο δεν είναι μια θετική ελπίδα για κάτι καλό, αλλά μια ουδέτερη ελπίδα, με την έννοια της αναμονής ενός αβέβαιου μέλλοντος, αφού η μήτρα επίσης περιέχει αυτή την ελπίδα, και αυτό γιατί κατά την εγκυμοσύνη είναι αδύνατον να γνωρίζει κανείς αν περιέχει ένα παιδί ή μια άμορφη σάρκινη μάζα.⁵²

Όπως αναφέρθηκε, η εξαφάνιση του ανδρικού ρόλου από την αναπαραγωγή καθιστά μόνο την Πανδώρα αποκλειστικά υπεύθυνη για τη διακόρευση και για τη σύλληψη και δίνει στη γυναίκα «μια ουσιαστική δύναμη πάνω στον άνδρα».⁵³ Όπως η Πανδώρα, η *γαστήρ* φέρνει πολλά κακά στην ανθρωπότητα. Η Πανδώρα δεν είναι μόνο σκύλα αλλά και *γαστήρ*. Διαφέρει από τη γαστέρα στον απατηλό συνδυασμό της εξωτερικής της εμφάνισης και του εσωτερικού της.⁵⁴ Εξωτερικά η Πανδώρα είναι επιθυμητή, όμως έχει μυαλό σκύλας και λαίμαργη γαστέρα που θα υποχρεώσει τους άνδρες να εργάζονται στα χωράφια για να ικανοποιήσουν τις απαιτήσεις της. Έτσι ο συνδυασμός του σκυλίσιου μυαλού με τα λαίμαργα «σπλάχνα» (*γαστήρ*), σύμφωνα με την King, μπορεί να δηλώνει την ακόρεστη σεξουαλική επιθυμία ή την επιθυμητή γονιμότητα ή ίσως το φόβο ότι δεν μπορεί

παρουσιάζεται ως αναποδογυρισμένος πίθος. Για τον συσχετισμό μεταξύ του φαγητού και της σεξουαλικής απόλαυσης με την γαστέρα βλ. Zeitlin (1996: 65) και για το φαγητό και τη σεξουαλική απόλαυση ως θετικές και αρνητικές επιθυμίες, αφού δεν υπάρχει τίποτα που μπορεί να δώσει ολοκληρωτικά ο άντρας στον εαυτό του, βλ. Marquardt (1982: 291). Για τη λέξη *γαστήρ* ως διφορούμενη έννοια αφού μπορεί να δηλώνει την «κοιλιά» του πεπτικού συστήματος, ή τη «μήτρα» του αναπαραγωγικού συστήματος και για την ερμηνεία της φράσης το να δέχεται, να έχει, ή να κρατά η *γαστήρ*, η οποία σημαίνει «να εγκυμονεί» και σε ιατρικά και σε μη ιατρικά κείμενα βλ. King (2000: 28).

⁵¹ Zeitlin (1996: 66). Σύμφωνα με την King (2000: 29) όταν είναι κλειστή η ιπποκράτεια μήτρα/ αγγείο μπορεί να κρατά με ασφάλεια ένα έμβρυο στη διαδικασία της διαμόρφωσης, όμως το να είναι κλειστή χωρίς να εγκυμονεί είναι αρνητικό, αφού προκαλεί ασθένειες στη γυναίκα εμποδίζοντας την κανονική εμμηνόρροια, ενώ εμποδίζει την είσοδο του αρσενικού σπέρματος και κατά συνέπεια εμποδίζει την κανονική ανθρώπινη αναπαραγωγή.

⁵² King (2000: 29).

⁵³ Zeitlin (1996: 71).

⁵⁴ Με βάση την King (2000: 29), λόγω του ότι στην αρχαία Ελλάδα δεν είχαν την ευκαιρία να ανατάμουν ανθρώπινα σώματα, οι Ιπποκρατικοί επιχειρηματολόγούσαν για το εσωτερικό του σώματος με βάση την εξωτερική εμφάνιση.

κανείς να πετύχει την τεκνοποίηση χωρίς να αντιμετωπίσει τις απαιτήσεις του πρώτου. Έτσι το σκυλίσιο μυαλό της Πανδώρας παραπέμπει στη γονιμότητα που προϋποθέτει εξαντλητική λαγνεία για τον άνδρα της. Επίσης, η ίδια η Πανδώρα είναι ένα αγγείο, γιατί είναι φτιαγμένη από χώμα και νερό και περιγράφεται ως ένα κουτί όπου οι θεοί τοποθέτησαν κάτι.⁵⁵

Η Πανδώρα περιγράφεται στη *θεογονία* μέσα από το οξύμωρο σχήμα *καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο* (585). Το αγαθό της φωτιάς που δίνεται στον άνθρωπο αντισταθμίζεται με το όμορφο κακό για τους άντρες, την πρώτη γυναίκα. Η επανάληψη της ίδιας φράσης στον στίχο 602 αποδίδει την επιλογή κάποιων ανδρών να μην παντρεύονται.⁵⁶ Η Πανδώρα δίνεται στον άνδρα αντί πυρός: είναι ισοδύναμη με τη φωτιά -ζεστή και καυτή-, αλλά και αντίθετη από τη φωτιά, όπως είναι κάτι κακό αντίθετο με κάτι καλό.⁵⁷ Στα *Έργα* (57-58) περιγράφεται με όμοιο τρόπο το παράδοξο του να παίρνουν οι άντρες ευχαρίστηση από ένα βάσανο (*τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν,/ ᾧ κεν ἅπαντες τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἐὼν κακὸν ἀμφαγαπῶντες*). Η φράση *δόλον αἰπύν, ἀμήχανον* (*θεογ.*589) επαναλαμβάνεται και στο *Έργα* 83 και μέσα από το δόλο δηλώνεται η θεϊκή παγίδα.⁵⁸

Στους στίχους 602-12 της *θεογονίας* παρατίθεται το ανδρικό δίλημμα για το γάμο. Όποιος αποφύγει το γάμο (604), στα γεράματα δεν θα έχει γηροκόμο (605), παρόλο που στη ζωή του θα είναι πλήρης, μετά το θάνατό του, την περιουσία του θα τη μοιραστούν μακρινοί συγγενείς (607). Σε περίπτωση όμως που ο άντρας παντρευτεί, υπάρχουν δύο πιθανότητες. Μπορεί από τη μια να του τύχει φρόνιμη σύζυγος και με μυαλό (608), παρόλο που το κακό θα αντισταθμίζει το καλό (609-10), είτε από την άλλη να του τύχει κακόβουλη σύζυγος (*ἀταρτηροῖο γενέθλης*, 610), με αποτέλεσμα να ζει έχοντας στη ζωή του ένα αβάστακτο κακό (611-12).

⁵⁵ King (2000: 27,28). Για την ταύτιση της μήτρας με το κουτί της Πανδώρας και την εμφάνισή της στη δυτική τέχνη βλ. Panofsky (1962).

⁵⁶ West (1966: 329,333).

⁵⁷ King (2000: 28).

⁵⁸ West (1966: 320).

Παρατηρείται λοιπόν μια διαβάθμιση στην αντρική δυστυχία ανάλογα με τα χαρακτηριστικά των γυναικών. Η λέξη *γενεθλή*, σύμφωνα με τη Loraux, σημαίνει ένα «είδος», «τύπο» γυναίκας. Έτσι, η χρήση των λέξεων *γένος* και *φύλα* από τον Ησίοδο (Θεογ.591) δεν αποτελεί πλεονασμό, αφού περιγράφονται οι διαφοροποιήσεις που υπάρχουν στο γυναικείο γένος.⁵⁹ Παράλληλα, μέσα από τη σύνδεση της σεξουαλικότητας και της οικονομίας στην πρώιμη ελληνική ποίηση, συνοψίζεται και το αντρικό δίλημμα απέναντι στη γυναίκα - ένα δίλημμα μεταξύ των αντιμαχόμενων επιθυμιών για σεξουαλική ικανοποίηση και οικιακή και εσωτερική σταθερότητα, μέσα από τη συνέχιση του οίκου και την διασφάλιση των περιουσιακών και κληρονομικών δικαιωμάτων στα πλαίσια του γάμου. Η Πανδώρα μ' αυτό τον τρόπο γίνεται η ενσάρκωση όλων όσα φοβούνται και αγαπούν οι άντρες στη θηλυκότητα. Συνδέεται με τις αντρικές σεξουαλικές και οικονομικές ανησυχίες με τρόπο που η γυναίκα να αντιμετωπίζεται ως οικονομικό αντικείμενο, ως μέσο για απόκτηση πλούτου και ως οικονομική αναγκαιότητα.⁶⁰ Έτσι η εικόνα της Πανδώρας και κατ' επέκταση της γυναίκας είναι αρνητική, αφού, σύμφωνα με την Zeitlin, ο Ησίοδος συστηματικά υποβιβάζει κάθε λειτουργία της. Αρνήθηκε κάθε χρησιμότητά της ως εργάτριας, αποσιωπά καθετί θετικό που ειπώθηκε για την αναπαραγωγική της λειτουργία με τρόπο που να μειώνει τον γάμο σε μια καθαρά οικονομική συναλλαγή. Κάποια καλά πράγματα, όπως το φαγητό και τα παιδιά, μπορούν να αποκτηθούν μόνο μέσα από το κακό.⁶¹

Η αποδοχή της Πανδώρας από τον Επιμηθέα σηματοδοτεί την γεμάτη δυσκολίες αρχή της ανθρώπινης ζωής. Το ηθικό δίδαγμα που προκύπτει είναι ότι πρέπει κανείς να προσέχει τα δώρα ή τις ευκαιρίες για μεγάλα πλούτη, όταν κανείς δεν έχει κάνει κάτι για να τα κερδίσει ή να τα αξίζει. Έτσι και ο ίδιος ο γάμος είναι γεμάτος κινδύνους και χρειάζεται μεγάλη προσπάθεια για να είναι επιτυχής. Ο

⁵⁹ Loraux (1992: 126-127). Για τον συσχετισμό του σκυλίσιου μυαλού με τις μεταφορές για τη γυναικεία φύση στο Σημωνίδα βλ. Wolkow (2007: 248). Για την πολεμική του Σημωνίδα στην ησιόδεια εκδοχή της μιας και μοναδικής καταγωγής της γυναίκας και για την αλληγορία της γυναίκας και τις μεταφορές της καταγωγής στον «ίαμβο των γυναικών» που αγνοεί εκούσια την ενότητα του γυναικείου είδους για να περιγράψει καλύτερα το πολύχρωμο πλήθος των φύλων βλ. Loraux (1992: 127-156).

⁶⁰ Berg (1976: 24), Brown (1997: 26,46).

⁶¹ Brown (1997: 28).

Ησιόδος, λοιπόν, μέσα από τον παραλληλισμό του Πέρση με τον Επιμηθέα⁶² παρουσιάζει το ηθικό δίδαγμα στον αδελφό του.

Παρόλο που εξυπηρετούνται διαφορετικοί σκοποί στην περιγραφή της δημιουργίας της Πανδώρας στα δύο ησιόδεια έργα, και στα δύο σκιαγραφείται η απειλή που πηγάζει από τη γυναίκα τόσο στο ψυχολογικό και στο οικονομικό όσο και στο σεξουαλικό επίπεδο.⁶³ Σε ολόκληρη τη *Θεογονία* υπάρχει η ανησυχία του αρσενικού για μια «φυσική» γυναικεία ανωτερότητα και εκφράζεται μέσα από την ανάπτυξη των αναπαραγωγικών στρατηγικών. Όπως διαφάνηκε, η σχέση μεταξύ αντρών και γυναικών σκιαγραφείται ως καθαρά οικονομική, δομημένη σε ανισότητες παραγωγού και καταναλώτριας, ιδιοκτησίας και σφετερισμού/ιδιοποίησης, αφθονίας και έλλειψης, εαυτού και παρεμβατικού άλλου. Αποτέλεσμα αυτής της σχέσης είναι να εμπορευματοποιείται η πατρότητα, μεταφερόμενη μέσα από οικονομικούς όρους ως προαπαιτούμενο του αντρικού εγώ.⁶⁴

Στα δύο ποιήματα πιστοποιείται η κυριαρχία και η ανωτερότητα του Δία στον κόσμο και επικυρώνεται η αθλιότητα της ανθρωπότητας μέσα από το εκδικητικό δώρο του Δία στον Επιμηθέα. Η Πανδώρα, αντίστοιχη με τη φωτιά/δόλο που έκλεψε ο Προμηθέας, έχει στη φύση της την αποπλάνηση και την κλοπή (*Έργα* 375). Ο Δίας στο πλαίσιο της αμοιβαίας ανταπόδοσης προσφέρει αυτό το δώρο στους άνδρες, διαχωρίζοντάς τους από τους θεούς. Μέσα από αυτή τη μυθική σχέση απορρέουν, όπως σχολιάστηκε, ποικίλες ερμηνείες και απόψεις για τη φύση του κακού και της γυναίκας ως θεϊκού δώρου εκδίκησης. Μέσω της γυναίκας εισάγεται ο κόπος και η εργασία, την ίδια ώρα που η αρχαϊκή κοινωνία βιώνει πολλές κοινωνικές και οικονομικές μεταβολές με τρόπο που η διήγηση να αντανακλά την ανθρώπινη αβεβαιότητα και αγωνία για τη ζωή και το θάνατο. Σ' αυτό το πλαίσιο, οι διάφορες ερμηνείες για την Πανδώρα έχουν ως κοινή βάση την υποβαθμισμένη της εικόνα και

⁶² Brown (1997: 38). Για τον συσχετισμό του Πέρση με τα χαρακτηριστικά της Πανδώρας βλ. Zeitlin (1996: 69,70).

⁶³ Marquardt (1982: 289).

⁶⁴ Zeitlin (1996: 85).

αντανεκλούν σε ένα βαθμό το αντρικό φαντασιακό της αρχαϊκής εποχής που βλέπει τη γυναίκα μάλλον ως αντικείμενο, μέσο ή και αναγκαιότητα για την προσωπική του επιβίωση, παρά ως ξεχωριστή και ίση υποκειμενικότητα.

II. Ο μύθος της Πανδώρας στην κλασική Αθήνα

Στην κλασική Αθήνα δεν υπάρχουν πολλές αναφορές στο μύθο της Πανδώρας: διασώζονται μόνο μερικές κειμενικές αναφορές και κάποιες εικονογραφικές αναπαραστάσεις σε εικαστικά έργα.¹ Συγκεκριμένα, διασώζονται λίγα αποσπάσματα από το σατυρικό δράμα του Σοφοκλή με τίτλο *Πανδώρα ή Σφυροκόποι*. Το θέμα του εν λόγω σατυρικού δράματος ήταν η δημιουργία της πρώτης γυναίκας, της Πανδώρας, και οι συνέπειες της δημιουργίας της για την ανθρωπότητα. Σύμφωνα με τον Pearson, ο μύθος σχετίζεται περισσότερο με τα *Έργα* του Ησιόδου 60-105 και λιγότερο με τη *Θεογονία* 570-589.² Ο τίτλος του δράματος υποδηλώνει ότι οι σάτυροι στο έργο εμφανίστηκαν ως Σφυροκόποι, βοηθοί ίσως στο εργαστήριο του Ηφαίστου,³ αφού ο Πρόκλος, στο υπόμνημά του για τα *Έργα και ημέραι* (94) αναφέρει: *φησὶν ὅτι Προμηθεὺς τὸν τοῦ κακοῦ πίθου παρά τῶν σατύρων λαβὼν καὶ παραθέμενος τῷ Ἐπιμηθεῖ, παρήγγειλε τὴν Πανδώραν μὴ δέξασθαι*. Η συνεισφορά του Ηφαίστου στη δημιουργία της Πανδώρας ίσως αναφέρεται στο απ. 482 (*καὶ πρῶτον ἄρχου πηλὸν ὀργάζειν χεροῖν*), αφού το απόσπασμα συμφωνεί με την ησιόδεια περιγραφή της δημιουργίας της Πανδώρας από τον Ἡφαιστο, (*Ἡφαιστον δ' ἐκέλευσε περικλυτὸν ὅτι τάχιστα/γαῖαν ὕδει φύρειν*, *Έργα* 60).⁴ Ἐτσι υπάρχει ο ισχυρισμός ότι ίσως ο Σοφοκλής να είχε ακολουθήσει το ησιόδειο κείμενο με την προσθήκη κοινών θεμάτων του σατυρικού δράματος για τη δημιουργία του έργου του.⁵

Η Harrison επιδίωξε να δείξει ότι το κύριο θέμα του έργου του Σοφοκλή ήταν η γέννηση της Πανδώρας και όχι το άνοιγμα του πίθου, εστιάζοντας στον συσχετισμό της Πανδώρας με τη θεότητα της γης, και συνδέοντας τον πίθο με την αθηναϊκή εορτή των Πιθοιγίων και τις κῆρες.⁶ Η Πανδώρα παρουσιάζεται

¹ Bremmer (2008: 30-31). Για την απεικόνιση της Πανδώρας σε εικαστικά έργα βλ. Hurwit (1995: 182-185), Panofsky (1962).

² Pearson (1917: 135), Seidensticker (2012: 218).

³ Για τον συσχετισμό του Ηφαίστου με τους σατύρους βλ. Pearson (1917: 110,136).

⁴ Pearson (1917: 136,138).

⁵ Bremmer (2008: 30).

⁶ Βλ. Harrison (1900: 99), Pearson (1917: 137).

ως το λατρευτικό επίθετο της μεγάλης θεότητας Γης και κατ' επέκταση η ίδια αποτελεί υπόσταση της Γης.

Στους *Όρνιας* του Αριστοφάνη, στο στίχο 971, αναφέρεται ο χρησμός του Βάκη, (*πρῶτον Πανδώρα θῦσαι λευκότριχα κριόν*), «πρώτα ασπρομάλλικο κριάρι, θυσία να δοθεί στην Πανδώρα». Εδώ η Πανδώρα ταυτίζεται με τη θεά Γη, όπως αναφέρει ο σχολιαστής (*Πανδώρα τῆ γῆ, ἐπειδὴ πάντα τὰ προς το ζῆν δωρεῖται ἀφ' οὔ καὶ ζεῖδωρος καὶ ἀνησιδώρα*).⁷ Παρατηρείται λοιπόν μία μετατόπιση από την ησιόδεια αρχέτυπη προικισμένη από τις θεότητες γυναίκα, όπως αναλύθηκε προηγουμένως, αφού εδώ η Πανδώρα ταυτίζεται με τη λατρεία της γης και με το ότι αυτή δίνει όλα τα δώρα. Ίσως εδώ να ακολουθείται μια εναλλακτική παράδοση που θέλει την Πανδώρα θεότητα της γης.

Μέσα από αυτές τις μαρτυρίες διαφαίνεται η σύνδεση της Πανδώρας με τη Μητέρα-Γη και με τη χορηγία της ζωής. Το σφυρί, όπως αναφέρει η Harrison, συνδέεται με την εξέλιξη ενός αρχαίου τελετουργικού εθίμου, σύμφωνα με το οποίο μέσα από το κτύπημα της γης κλητεύονται τα χθόνια πνεύματα. Συνδέει λοιπόν, το όνομα του σατυρικού δράματος του Σοφοκλή με τη συγκεκριμένη τελετουργία, και οι σάτυροι, οι οποίοι είναι παρόντες σχεδόν σε όλες τις απεικονίσεις της γέννησης της Πανδώρας-Γης, αντιπροσωπεύουν τον πρωτόγονο πληθυσμό που λάτρευε τη θεά Γη και τα πνεύματα της γης. Έτσι μέσα από τη γέννηση της Πανδώρας προκύπτει ο ανθρωπομορφισμός της θεάς Γης.⁸ Αυτή η εναλλακτική Πανδώρα απομακρύνεται από την ησιόδεια γυναίκα που ταυτίζεται με το κακό.

Η αθηναϊκή μορφή της Πανδώρας είναι πολύπλοκη κυρίως γιατί δεν είναι σαφές αν αναπαρίσταται ως γυναίκα-τέχνασμα ή ως θεά-μητέρα. Ο Πausanias (I.24.7) αναφέρει ότι στην Ακρόπολη των Αθηνών, και συγκεκριμένα στο ναό του Παρθενώνα, στη βάση του χρυσελεφάντινου αγάλματος της Αθηνάς Παρθένου από τον Φειδία, απεικονίζεται η γέννηση της πρώτης γυναίκας, της Πανδώρας, και ότι πριν από τη γέννησή της δεν υπήρχε το γένος των γυναικών. Όπως

⁷ Harrison (1900: 105-106). Βλ. LSJ, λ. *ἀνησιδώρα*, ως επίθετο της γης, και για την αναγραφή της σε αγγείο βλ. Harrison (1900: 106).

⁸ Harrison (1900: 107-108).

σχολιάζει η Loraux, η παρουσία της Πανδώρας στη βάση του αγάλματος της Αθηνάς εντυπωσιάζει, γιατί φαίνεται αγεφύρωτη η απόσταση μεταξύ της γυναίκας και του αυτόχθονα Αθηναίου πολίτη και γιατί η πρώτη γυναίκα ιδρύει ένα γένος αλλά δεν προέρχεται από καμία πόλη, αφού καμία άλλη ελληνική πόλις δεν φαίνεται να έχει προσπαθήσει να την «πολιτογραφήσει».⁹ Σε αυτό το πλαίσιο και ο Hurwit τοποθετεί το νόημα και τη λειτουργία του μύθου της Πανδώρας στα συμφραζόμενα του εικονογραφικού προγράμματος του Παρθενώνα, συνδέοντάς τα με τις πολιτικές ιδεολογίες της Αθήνας, της πατριαρχίας και της αυτοχθονίας. Στο άγαλμα της Αθηνάς Παρθένου στο ναό, η Αθηνά παρουσιάζεται ως υπερασπίστρια της πατριαρχίας, γεννημένη από το Δία,¹⁰ και δηλώνει την ανωτερότητα των αντρών. Παράλληλα η γέννηση του Εριχθονίου αποτελεί παράδειγμα αυτοχθονίας.¹¹

Ο Φειδίας, τοποθετώντας την Πανδώρα αλλά και τον Εριχθόνιο στα πόδια της θεάς, ενδεχομένως υποδηλώνει την αθηναϊκή ασυμμετρία ανάμεσα στους άρρενες Αθηναίους πολίτες και τις γυναίκες. Ο Εριχθόνιος ως το συμβολικό παιδί της Αθηνάς, αποτελεί τον πρώτο Αθηναίο, και η νίκη της Αθηνάς, εκπροσώπου της πατριαρχίας υποτιμά τη μητρότητα των Αθηναίων γυναικών. Η αθηναϊκή κοινωνία, καταργώντας τη σεξουαλικότητα της Αθηνάς και το φύλο της, κατέστησε την γυναικεία αναπαραγωγική λειτουργία επουσιώδη.

Η Πανδώρα, λοιπόν, παραλληλίζεται με την Αθηνά, σύμφωνα με τη θέση που έχει το άγαλμα στο ναό. Η Πανδώρα είναι παρθένα όπως και η Αθηνά, αυτόχθων αφού είναι φτιαγμένη από πηλό, και αποτελεί το παράλληλο του Εριχθονίου, που φτιάχτηκε από τον Ήφαιστο και την Αθηνά. Στον μύθο, η Πανδώρα αιτιολογεί γιατί θα πρέπει να δουλεύουν οι άντρες και η Αθηνά αποτελεί τη θεότητα της εργασίας. Σύμφωνα μ' αυτόν τον παραλληλισμό, ο Hurwit

⁹ Loraux (1992: 162,164).

¹⁰ Η Loraux (1992: 113) σχολιάζει ότι η Αθηνά έχει μια λεπτή ομοιότητα που τη συνδέει με το «ωραίο κακό» που συνέλαβε ο Δίας. Αυτό επειδή κι αυτή είναι γέννημα μόνο του Δία με τον οποίο τη συνδέει ένας αποκλειστικός δεσμός, η «τεχνητή θεά» επιβλέπει τη σύνθεση της «μοιραίας γυναίκας» στο ποιητικό έργο του Ησιόδου, όπως ακριβώς και πάνω στην Ακρόπολη των Αθηνών όπου η Παρθένος του Φειδία παρίσταται στη γέννηση της Πανδώρας.

¹¹ Hurwit (1995: 182-185).

συμπεραίνει ότι η Πανδώρα αποτελεί την άλλη πλευρά της Αθηνάς, με τρόπο που η Πανδώρα να παρουσιάζεται ως αντι-Αθηνά. Η τοποθέτηση της εικόνας της Πανδώρας, της μητέρας όλων των θνητών γυναικών, στη βάση του αγάλματος δείχνει ότι η Αθηνά Παρθένος αναγνωρίζει την αναγκαιότητα των γυναικών στην κοινωνία. Παράλληλα, όμως, η τοποθέτηση της Αθηνάς από πάνω δηλώνει οπτικά την ιεραρχία μεταξύ ανδρών και γυναικών. Έτσι το πρόβλημα των γυναικών λύνεται στο ναό του Παρθενώνα με το να τεκμηριώνεται ο πολιτικός αποκλεισμός των γυναικών μέσω της Πανδώρας και να επικυρώνεται η αντίθεση μεταξύ των γυναικών και της πόλης.¹²

Όπως παρουσιάστηκε, ο μύθος της Πανδώρας, τόσο στο έργο του Ησιόδου όσο και στις αναφορές σε έργα της κλασικής περιόδου, αντανακλά τις φαντασιακές αναπαραστάσεις της αρρενωπότητας και υποβιβάζει τον γυναικείο ρόλο στην αναπαραγωγή. Αυτή η οπτική για την Πανδώρα και το γένος της, προωθούσε την ανδρική εξουσία επί των γυναικών. Παράλληλα η εφεύρεση του Εριχθόνιου, γεννημένου από τη γη, αποδεικνύει πόσο αποφασισμένο ήταν το «αντρικό γένος» να «αρνηθεί τη γυναικεία μήτρα» και να τους στερήσει την μητρότητα,¹³ αφού μέσα από την ιστορία του Εριχθονίου εκφράζεται η επιθυμία μιας κοινωνίας ανδρών να αρνηθεί την πραγματικότητα της αναπαραγωγής.

Αυτό φαίνεται ξεκάθαρα και στα λόγια του Απόλλωνα στις *Εύμενίδες* του Αισχύλου (657-66). Ο Απόλλωνας υπερασπιζόμενος τον Ορέστη, δικαιολογεί τη μητροκτονία και αποκηρύσσει την πραγματική υπόσταση του δεσμού αίματος μεταξύ Κλυταιμνήστρας και Ορέστη.¹⁴ Υποστηρίζει ότι, από γενετικής πλευράς, η μητέρα δεν είναι αυτή που γεννά το παιδί αλλά τρέφει μόνο το σπόρο στην κοιλιά της (657-58). Αντίθετα γεννά αυτός που σπέρνει, ενώ η γυναίκα σαν ξένη συντηρεί τον σπόρο (660-61).¹⁵

¹² Loraux (1992: 203), Hurwit (1995: 179-181).

¹³ Detienne (2008: 40).

¹⁴ Sommerstein (2000: 291-292). Για τον σχολιασμό του επιχειρήματος του Απόλλωνα που θέτει εκτός υπάρξεως το θέμα της μητρότητας βλ. Sommerstein (2000: 305-308) και Winnington- Ingram (1983: 122-124).

¹⁵ Σύμφωνα με τον Needham (1959: 43-46) αυτή η αντίληψη έχει τις ρίζες της στην Αίγυπτο.

Η γυναίκα, λοιπόν, παρουσιάζεται για τον Απόλλωνα ως ένα αγγείο που προστατεύει αυτό που παράγει ο άντρας και το σώμα της γυναίκας δεν συνεισφέρει τίποτα στην παραγωγή αλλά συντηρεί μόνο το έμβρυο.¹⁶ Για να υποστηρίξει ο Απόλλωνας το επιχείρημά του μνημονεύει τη γέννηση της Αθηνάς ως μαρτυρία του ότι ένας πατέρας μπορεί να γεννήσει χωρίς μητέρα.¹⁷

Η άρνηση της μητρότητας φαίνεται επίσης στα λόγια της Αθηνάς (736-40). Η Αθηνά ψηφίζει υπέρ του Ορέστη με το επιχείρημα ότι δεν τη γέννησε μητέρα (736). Παίρνει το μέρος του άντρα και υποστηρίζει ότι ανήκει στον πατέρα της, είναι πιστή ακόλουθός του (737-38) και ότι δεν θεωρεί σπουδαιότερο το θάνατο μιας γυναίκας από το θάνατο που προκάλεσε η ίδια σε έναν άντρα «*δωμάτων επίσκοπον*» (739-40). Παρουσιάζεται, δηλαδή, ότι η ζωή ενός άντρα εκτιμάται σε υψηλότερο βαθμό απ' ότι μιας γυναίκας, αφού ο άντρας ως προστάτης του οίκου διαδραματίζει σημαντικότερο κοινωνικό ρόλο από αυτόν της γυναίκας.¹⁸

Ο κοινωνικός αποκλεισμός της Αθηναίας γυναίκας της κλασικής περιόδου διαφαίνεται επίσης στην παράβαση των *θεσμοφοριαζουσών* του Αριστοφάνη (786-845). Συγκεκριμένα, παρουσιάζεται η τολμηρή δήλωση των γυναικών ότι, παρόλα τα ελαττώματά τους, τα οποία λέχθηκαν προηγουμένως στο έργο, οι γυναίκες είναι καλύτερες από τους άντρες.¹⁹ Ο χορός υπερασπίζεται τις γυναίκες και επιχειρηματολογεί για την ανωτερότητα των γυναικών έναντι των ανδρών. Παρουσιάζεται η προσφορά των γυναικών στην πόλη και τη δημόσια ζωή και κατ' επέκταση σκιαγραφείται ο ρόλος τους στην διατήρηση της αθηναϊκής πολιτείας, στα πλαίσια όμως της κωμωδίας.

Το επιχείρημα του λόγου για την ανωτερότητα των γυναικών χωρίζεται σε τρία μέρη, τα οποία δηλώνονται μέσα από την επανάληψη ότι οι γυναίκες είναι ανώτερες από τους άντρες στους στίχους 799-800 (*οὕτως ἡμεῖς ἐπιδήλωσ/ ὑμῶν ἔσμεν πολὺ βελτίους*) και 810 (*οὕτως ἡμεῖς πολὺ βελτίους τῶν ἀνδρῶν εὐχόμεθ'*

¹⁶ duBois (2008: 105).

¹⁷ Sommerstein (2000: 304).

¹⁸ Sommerstein (2000: 337).

¹⁹ Syropoulos (2012: 37).

εἶναι).²⁰ Πρώτα (786-799), γίνεται αναφορά στο *κακόν*, το οποίο αποτελεί η γυναίκα για τον άνδρα, αφού όπως πιστεύεται η γυναίκα ως μάστιγα φέρνει: *ἔριδες νείκη στάσις ἀργαλέα λύπη πόλεμος* (780). Το παράλογο που επισημαίνει ο χορός (789-799) είναι ότι παρόλο που οι άνδρες αντιμετωπίζουν τη γυναίκα ως μάστιγα, την παντρεύονται και μετά έχουν τον έλεγχο της, φροντίζοντας για τη σεξουαλική της ακεραιότητα, με το να μην βγαίνει από το σπίτι. Σε περίπτωση που επιστρέψουν στο σπίτι και δεν τη βρουν, επειδή αυτή έχει κοιμηθεί σε φιλικό σπίτι μετά από ολονύχτιο γλέντι δεν το δέχονται και προσπαθούν να τη φέρουν πίσω, όμως την ίδια ώρα αν βγει μια γυναίκα στο παράθυρο τότε κάθε περαστικός προσπαθεί να τη δει. Αν τότε οι γυναίκες είναι τόσο κακές, διερωτάται ο χορός, γιατί κάνουν σαν τρελοί οι άντρες γι' αυτήν;

Επομένως, μέσα από αυτόν τον παραλογισμό των ανδρών να θέλουν να ελέγχουν τη γυναίκα, ενώ την ίδια ώρα την απεχθάνονται, αναδεικνύεται ο τρόπος που την αντιμετωπίζουν, ως πολύτιμη κτήση.²¹ Παράλληλα, σχολιάζεται υπαινικτικά το θέμα της σεξουαλικότητας των γυναικών και της ανδρικής αγωνίας για τον έλεγχο της γυναικείας αγνότητας, αφού η Αθηναία γυναίκα ήταν αναγκαία για την διαίωνιση του οίκου και της πόλης, μέσα από την παραγωγή «γνησίων παιδιών» και την ομαλή μεταβίβαση της περιουσίας και των πολιτικών δικαιωμάτων από γενιά σε γενιά.²² Η παρουσίαση της γυναίκας ως *κακοῦ* που φέρνει όλα τα βάσανα στη ζωή των ανδρών και παράλληλα η κωμική επανάληψη της λέξης *κακόν* για το *γυναικεῖον φῦλον* στους στ. 787,789,791,794,796-797 και 799 παραπέμπουν στο κείμενο της *Θεογονίας* για τη σκιαγράφηση της πρώτης γυναίκας²³ και απηχούν τα χαρακτηριστικά της Πανδώρας και της επικίνδυνης της φύσης.

Στο δεύτερο μέρος του λόγου, γίνεται σύγκριση γυναικείων και αντρικών ονομάτων (804-813) και γίνεται προσπάθεια να δομηθεί η γυναικεία ανωτερότητα μέσα από την ανάδειξη μιας έντιμης γυναικείας συμπεριφοράς

²⁰ Sommerstein (1994: 204-205).

²¹ Sommerstein (1994: 205).

²² Για τον ρόλο του σπιτιού για την προστασία της ιδιωτικής σφαίρας και τη σεξουαλική αγνότητα και υπόληψη των γυναικών, από τις οποίες εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό η τιμή του σπιτιού, βλ. Cohen (1999: 100- 130).

²³ Loraux (1992: 102- 103).

έναντι της ανέντιμης συμπεριφοράς των ανδρών Αθηναίων ηγετών στην στρατιωτική και πολιτική σφαίρα (800-9). Τα γυναικεία ονόματα Ναυσιμάχη, Αριστομάχη, Στρατονίκη, Ευβούλη, εκτός από αυτό της Σαλαβακχούς, που ήταν φημισμένη εταίρα, παράγονται από αντίστοιχα ανδρικά ονόματα Ναυσίμαχος, Αριστόμαχος, Στρατόνικος, Εύβουλος και υποδηλώνουν την απουσία των γυναικών από την πολιτική στην πραγματική ζωή. Με αυτό τον τρόπο προσδίδεται ένα χιουμοριστικό περιεχόμενο στην επιχειρηματολογία για την αντρική ανεπάρκεια.²⁴ Η σύγκριση, ως ρητορικό σχήμα, υιοθετείται εδώ ως τεχνική από τις γυναίκες και αυτό προσδίδει επίσης κωμική χροιά, αφού οι γυναίκες δεν ασκούσαν τη ρητορική. Παράλληλα με την στήριξη του επιχειρήματος στην ονοματολογία, το οποίο δεν αποτελεί ουσιαστική απόδειξη, διατηρείται το κωμικό πλαίσιο του λόγου.²⁵ Το επιχείρημα του χορού στους στ. 811-813, εστιάζει στην κατηγορία ότι οι άντρες κλέβουν τεράστια ποσά από το κράτος και ότι είναι άνιση η σύγκριση με τις γυναικείες κλοπές του σταριού σε σχέση με τα τεράστια χρηματικά ποσά που καρπώνονται οι άντρες.²⁶

Στο τρίτο μέρος του λόγου (814-18) οι άντρες διαπράττουν τα πιο σοβαρά κοινωνικά εγκλήματα σε σχέση με τις γυναίκες. Ως απόδειξη της ανωτερότητας των γυναικών, οι άντρες εμφανίζονται μεγαλύτεροι λωποδύτες, χειρότεροι κλέφτες και περισσότερο λαίμαργοι από τις γυναίκες. Οι κατηγορίες που χαρακτηρίζουν το γυναικείο φύλο αντιστρέφονται και παρουσιάζονται να αποτελούν επίμεμπτα χαρακτηριστικά του ανδρικού φύλου, χωρίς όμως να αρνούνται ότι αυτά τα χαρακτηριστικά διακατέχουν και τις γυναίκες. Τα τυπικά ησιόδεια γυναικεία χαρακτηριστικά της κλεψιάς, της λαιμαργίας και της πανουργίας αντανακλώνται εδώ στις μομφές του ενός φύλου για το άλλο.

Στους στ. 819-829, τίθεται το θέμα της διατήρησης της πατρικής κληρονομιάς μέσα από την αναλογία του παραδοσιακού διαχωρισμού της εργασίας μεταξύ

²⁴ Moulton (1981: 129-130).

²⁵ Το επιχείρημα του χορού για την γυναικεία ανωτερότητα στην πολιτική και στρατιωτική σφαίρα δεν τεκμηριώθηκε με ουσιαστικό τρόπο στο έργο, αποκτά όμως βαρύτητα μέσω του συσχετισμού με το έργο της *Λυσιστράτης*, σύμφωνα με τον Hubbard (1991: 195-9).

²⁶ Για την ερμηνεία του στ. 813 βλ. Sommerstein (1994: 208).

των δύο φύλων.²⁷ Παρατίθενται τα απαραίτητα γυναικεία και αντρικά αντικείμενα για τον αργαλειό και για τη μάχη, σηματοδοτώντας παράλληλα τους κοινωνικούς ρόλους και το φαντασιακό για τις σχέσεις των δύο φύλων στις *Θεσμοφοριάζουσες*. Οι γυναίκες παρουσιάζονται να διατηρούν με επιτυχία αυτά που είναι στην κατοχή τους, ενώ κάποιοι από τους άνδρες χάνουν το κοντάρι και την ασπίδα τους στη μάχη και χαρακτηρίζονται από δειλία. Η διπλή σημασία της λέξης *κανών* ως σαΐτα (822) και κοντάρι (825), και του *σκιάδειον* ως ομπρέλα για τον ήλιο (823) και ασπίδα (829) αντίστοιχα αποτυπώνουν σημασιολογική αμφισημία, αφού το νόημα των λέξεων μεταβάλλεται ανάλογα με το αν ανήκουν στη γυναικεία ή την αντρική σφαίρα.²⁸

Η παράβαση κλείνει με τη συνηθισμένη και συμβατική μορφή του *επιρρήματος* των κωμικών παραβάσεων (830-845), ξεκινώντας με τη δήλωση ενός παραπόνου, *μεμψαίμεθ'* (830).²⁹ Οι γυναίκες υποστηρίζουν ότι η πόλη πρέπει να τιμήσει τις γυναίκες που γέννησαν χρηστούς πολίτες, ταξίαρχους ή στρατηγούς, και επικρίνουν τους άνδρες που δεν διαχωρίζουν τις μητέρες των ηρώων, όπως του στρατηγού Λάμαχου, από τις μητέρες που ανέθρεψαν παλιανθρώπους, όπως τον δημαγωγό Υπέρβολο. Υλοποιείται δηλαδή η κοινωνική σάτιρα, η οποία κατευθύνεται εναντίον του Υπέρβολου, μέσω της μητέρας του, ως μέσο πολιτικής σάτιρας περισσότερο παρά ως σοβαρή πρόταση για κοινωνική μεταβολή.³⁰

Η παρήχηση και το ειρωνικό λογοπαίγνιο του *τεκοῦσα/τόκον* στον στ.845 συντελεί στη δόμηση του σκώμματος κατά των γυναικών που δεν γέννησαν καλούς άντρες και παράλληλα σκιαγραφεί την κοινωνική θέση των γυναικών και κυρίως των μητέρων. Ο ηρωισμός του Λάμαχου και οι πράξεις του Υπέρβολου συνδέονται με την ηθική των μητέρων τους με τρόπο που να

²⁷ Για τους στ. 819-829, ως τυπική αριστοφανική αναλογία που έχει ομοιότητα με τη *Λυσιστράτη* (567-86) βλ. Taaffe (1993: 77), Moulton (1981: 131).

²⁸ Για τον σχολιασμό του συμβολικού ρόλου και την ερμηνεία των λέξεων *κανών* και *σκιάδειον* και για τη *μίμησιν* βλ. Moulton (1981: 131-133), Taaffe (1993: 78).

²⁹ Για τη σύγκριση του συγκεκριμένου επιρρήματος με τα επιρρήματα στις *Άχαρνείς* και στις *Νεφέλαι*, βλ. Moulton (1981: 133).

³⁰ Η αναφορά στις γιορτές, τα Σκίρα και τα Στήνια, που συνδέονταν με τη γιορτή των Θεσμοφοριών συνδέουν το σκώμμα κυρίως με τον Υπέρβολο, σύμφωνα με τον Moulton (1981: 134).

αντανακλούν τις γυναικείες συμπεριφορές και προτείνεται ότι αναλόγως θα έπρεπε να τιμάται και ο μητρικός τους ρόλος στην κοινωνία. Με αυτόν τον τρόπο, αποδίδεται στις μητέρες η ηθική σύσταση των αντρών, η οποία ερμηνεύεται ανάλογα με τα γυναικεία ηθικά χαρακτηριστικά. Το επιχείρημα όμως είναι παράδοξο, αφού στην πατριαρχική κοινωνία ο άντρας παίρνει τη θέση του στην κοινωνία μέσω της πατρωνυμίας. Παράλληλα, η έμφαση στις μητέρες και τα παιδιά, όπως σχολιάζει ο Moulton, σχετίζεται στο έργο με τη γιορτή των Θεσμοφορίων, όπου τονιζόταν ο ρόλος των γυναικών στη γονιμότητα της κοινότητας και συμβολικά στην ευφορία της καλλιεργήσιμης γης, αναδεικνύοντας τη σπουδαιότητα του κοινωνικού ρόλου των Αθηναίων συζύγων, να γεννούν νόμιμους κληρονόμους.³¹

Η παράβαση, λοιπόν, συνιστά ένα κωμικό παράδοξο, αφού ο χορός κοροϊδεύει το αθηναϊκό ακροατήριο και διακωμωδεί το επιχείρημα περί ανωτερότητας των γυναικών, εφόσον ο Αθηναίος άνδρας γνώριζε και βίωνε την κατωτερότητα των γυναικών στην καθημερινότητα.³² Έτσι, σύμφωνα με την Taaffe, δεν επιτυγχάνεται πλήρως να δομηθεί η αντεστραμμένη ματιά για τους ρόλους μεταξύ των δύο φύλων.³³

Μέσα λοιπόν από το παράδειγμα της παράβασης των *θεσμοφοριαζουσών*, διαφαίνεται ο κοινωνικός ρόλος των γυναικών στην αθηναϊκή κοινωνία του 5ου αιώνα π.Χ. Παρόλη τη συνεισφορά τους στην πόλη μέσω της τεκνοποιίας, το αίτημα για κοινωνική αναγνώριση παραμένει στα ελεγχόμενα όρια της κωμωδίας, χωρίς να συντελείται ουσιαστική διαφοροποίηση στην κοινωνική τους θέση. Οι αντρικές πεποιθήσεις για τα χαρακτηριστικά της γυναίκας, που σκιαγραφήθηκαν μέσω της Πανδώρας, στην αρχαϊκή εποχή, απηχούνται και εδώ, παρουσιάζοντας για άλλη μια φορά, στα πλαίσια της πατριαρχίας, το *καλόν* *κακόν* που αποτελεί για την αντρική κοινότητα η γυναίκα. Μέσα από το γάμο επιδιώκεται ο έλεγχος της γυναίκας, του γυναικείου σώματος και η σεξουαλική της περιφρούρηση από τους άντρες, για τη διαφύλαξη και διαίωνιση του οίκου.

³¹ Moulton (1981: 134).

³² MacDowell (1995: 265-266).

³³ Taaffe (1993: 78).

Παράλληλα, η γυναικεία τεκνοποιία παραμένει στο περιθώριο και απορρίπτεται κάθε γυναικεία διεκδίκηση που ξεφεύγει από τα όρια του οίκου και του ιδιωτικού.

III. Ο μύθος της αυτοχθονίας

Ο μύθος της αυτοχθονίας κυριαρχεί στην κλασική πόλη του 5ου αλλά και του 4ου αιώνα π.Χ. και αποτελεί θεμελιακό στοιχείο της ταυτότητας του ανδρός-πολίτη.¹ Η Loraux σχολιάζει ότι αγνοώντας εσκεμμένα το ρόλο της πραγματικής μάνας στην αναπαραγωγή, ο πολίτης νιώθει ότι είναι κατ' ευθείαν γόνος της πατρικής του γης, παιδί μιας παρθένας μάνας και τέκνο της Αθηνάς. Ενώ η πρώτη γυναίκα είναι φτιαγμένη από λάσπη, οι αυτόχθονες είναι γεννημένοι από την εύφορη καλλιεργημένη γη, με αποτέλεσμα να μην υπάρχει γυναίκα αυτόχθων στην ελληνική σκέψη. Αντίθετα η γυναίκα είναι ένα χειροτέχνημα που προήλθε από τη σύζευξη του δημιουργικού σχεδίου του Δία και της τεχνικής επιδεξιότητας του εκτελεστή Ηφαίστου. Η αυτοχθονία αποδίδει στην Αθηνά τις λειτουργίες της τροφού, του πατέρα και της μητέρας. Μ' αυτόν τον τρόπο, η αθηναϊκή πόλις, υιοθετώντας την Πανδώρα, δέχεται το φύλο των γυναικών, αρνείται όμως την ύπαρξη μιας «πρώτης Αθηναίας». Ο ορισμός του πολίτη περνά μέσα από τη διπλή επιβεβαίωση της θέσης του ως ανδρός και της αθηναϊκής καταγωγής του. Αναγνωρίζεται η διαίρεση των φύλων και το αληθινό θεσμικό και τιμητικό όνομα του πολίτη είναι *ανήρ*. Μέσα από το *ανήρ* δηλώνεται ο σεξουαλικός προσδιορισμός και έτσι γίνεται φανερό ότι ένα από τα δύο φύλα γίνεται φορέας αξίας.²

Ο Δημοσθένης στον επιτάφιο λόγο (Δημ. 60.1–5) που εκφωνήθηκε προς τιμήν των Αθηναίων που σκοτώθηκαν στη μάχη της Χαιρώνειας (338 π.Χ.) αναφέρεται στην αυτοχθονία των Αθηναίων και συνδέει την ευγένεια των πεσόντων με την ίδια την πόλη. Συγκεκριμένα, αναφέρει ότι (Δημ. 60.4) η καλή καταγωγή (*εὐγένεια*) αυτών των ανθρώπων έχει αναγνωρισθεί εδώ και πολύ

¹ Rosivach (1987: 294-306).

² Loraux (1992: 8,25,57,111,203). Για τις οικονομικές συνέπειες της ανδρείας στην αθηναϊκή κοινωνία βλ. Cohen (2003: 145-165).

καιρό από όλους. Αυτή η ευγένεια συνδέεται όχι μόνο με τον πατέρα και τους προγόνους, αλλά συνολικά στην κοινή τους πατρίδα, της οποίας όλοι αναγνωρίζουν ότι είναι αυτόχθονες κάτοικοι. Συνεπώς, οι Αθηναίοι είναι οι μόνοι, που κατοίκησαν εκεί όπου γεννήθηκαν και παρέδωσαν τη γη στους απογόνους τους. Οπότε είναι δίκαιο κανείς να θεωρήσει ότι όσοι ήρθαν στις πόλεις τους ως επήλυδες και ονομάστηκαν πολίτες των πόλεων αυτών μοιάζουν με τα υιοθετημένα παιδιά. Αντιθέτως, οι Αθηναίοι είναι γνήσιοι πολίτες της πατρίδας λόγω καταγωγής.

Στη συνέχεια (60.5), ο Δημοσθένης αναφέρεται στην εμφάνιση των καρπών. Υποστηρίζει ότι οι καρποί εμφανίστηκαν πρώτα στην Αθήνα, και στην πορεία εξελίχθηκαν σε αγαθό για όλους, πράγμα που αποτελεί και αναγνωρισμένη απόδειξη ότι αυτή η γη είναι η μητέρα των προγόνων. Γιατί όλα όσα γεννούν ταυτόχρονα τρέφουν τα παιδιά τους κατά φυσική επιταγή. Έτσι ακριβώς έπραξε και αυτή η χώρα.³

Όπως διαφαίνεται από τον λόγο, ο μύθος της αθηναϊκής αυτοχθονίας επέτρεψε στους Αθηναίους την αντίληψη περί της αμιγούς καταγωγής τους και, συνεπώς εξ ορισμού της προγονικής τους *εύγενείας*. Επομένως η ευγενής καταγωγή συνδεόταν αρρήκτως με την αντίληψη για την προσωπική και κοινωνική τους θέση. Στον *Επιτάφιο* του Περικλή (Θουκ. 2.36) αναφέρεται πως οι Αθηναίοι πρέπει να δίνουν σε τέτοια περίπτωση την τιμή της θύμησής τους στους προγόνους. Κατοικώντας αδιάκοπα ο ίδιος λαός στην Αθήνα, η μια γενιά μετά την άλλη, ως τα σήμερα, παρέδωσαν αυτόν τον τόπο ελεύθερο με την αντρεία τους.

Μ' αυτό τον τρόπο, το αριστοκρατικό ιδεώδες του παρελθόντος, της υψηλής καταγωγής, ως κτήματος μόνο για τους προνομιούχους, μετατράπηκε σε εγγενή ευγενή καταγωγή του σώματος των πολιτών ως συνόλου. Η αυτοχθονία και η κοινή ευγενής γενεαλογία δημιούργησε περηφάνια στους Αθηναίους πολίτες, και η συχνή αναφορά στους λόγους αυτού του διακριτικού γνωρίσματος

³ Για τα αρχαία κείμενα και τις μεταφράσεις τους βλ. Μνημοσύνη, Ψηφιακή Βιβλιοθήκη της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας.

επιβεβαίωνε την υπεροχή τους όχι μόνο στους μη πολίτες της Αθήνας αλλά και σε όλους τους Έλληνες.⁴ Έτσι οι αθηναϊκοί μύθοι περί αυτοχθονίας προσφέρουν ένα τόπο κατάλληλο στους λόγους είτε για να νομιμοποιήσουν την αθηναϊκή ηγεμονία είτε για να θεμελιώσουν στην αθηναϊκή ιδεολογία, παρουσιάζοντάς την ως αχρονική, την ιδιότητα του πολίτη.⁵ Ως εκ τούτου, ο μύθος της αυτοχθονίας συνδέθηκε με την ιδεολογία της αθηναϊκής δημοκρατίας, υποστηρίζοντας την πολιτική ισότητα μεταξύ των πολιτών, ακόμη και των φτωχότερων συγκριτικά με τους μη πολίτες. Αυτό το επιχείρημα είχε μεγάλη σημασία για την αθηναϊκή κοινωνία, αφού μερικοί από τους μη πολίτες που κατοικούσαν στην Αθήνα ήταν πλουσιότεροι και είχαν σημαντικότερη κοινωνική θέση από την πλειοψηφία των Αθηναίων πολιτών. Η αυτοχθονία, λοιπόν, ως ιδεολογικό και πολιτικό μέσο, συνέβαλε στην αιτιολόγηση της άρνησης των Αθηναίων για διεύρυνση του δικαιώματος πολιτογράφησης και κατ' επέκταση στη διατήρηση της αθηναϊκής ηγεμονίας.⁶

Η αυτοχθονία διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στους επιτάφιους λόγους και, ως αποθηρσκευτικοποιημένη πεζογραφία, ο επιτάφιος λόγος αγνοεί το μυθικό λόγο της αυτοχθονίας, καθώς και τα ονόματα των θεών και των ηρώων που πρωταγωνιστούσαν σε αυτόν. Πλέον δεν αποτελεί κεντρική μορφή η Αθηνά αλλά η πόλη· η γη εξαφανίζεται μπροστά στην πατρίδα και ο αυτόχθων Εριχθόνιος παραχωρεί τη θέση του στον τόπο της συλλογικής αυτοχθονίας όλων των πολιτών. Στον επιτάφιο λόγο, σύμφωνα με τη Loraux, η πόλη είναι ταυτόχρονα το έδαφός της και οι άνδρες της, γιατί η σχέση ανάμεσα στους άνδρες και τη χώρα της πόλης είναι σχέση ταυτότητας. Θεμελιακός τόπος του λόγου περί της πόλεως, η αυτοχθονία δηλώνει στους πολίτες ότι η πόλη κατάγεται από τον ίδιο της τον εαυτό, ότι αποτελεί την ίδια της την αρχή.⁷

⁴ Ober (2003: 396-7).

⁵ Ο Θουκυδίδης (1.2.5) αιτιολογεί το πώς κατάφερε η Αττική να διατηρήσει πάντοτε τους ίδιους κατοίκους, αφού εξαιτίας του ισχνού και φτωχού εδάφους της, ήταν απαλλαγμένη από επαναστάσεις, (*τὴν γοῦν Ἀττικὴν ἐκ τοῦ ἐπὶ πλεῖστον διὰ τὸ λεπτόγεων ἀστασίαστον οὔσαν ἄνθρωποι ᾤκουν οἱ αὐτοὶ αἰεὶ*). Ο Ηρόδοτος (1.56.2) παρουσιάζει τους Αθηναίους να ξεχωρίζουν ανάμεσα στους Ἴωνες γιατί δεν ξεσηκώθηκαν από τον τόπο τους ως τώρα, (*τὸ μὲν οὐδαμῆ κω ἐξεχώρησε*), ενώ τα άλλα έθνη ήταν πολυπλάνητοι (*τὸ δὲ πολυπλάνητον κάρτα*).

⁶ Rosivach (1987: 301-305).

⁷ Loraux (1992: 52-58, 68-69).

Στους Επιτάφίους του 5ου και του 4ου αιώνα π.Χ. παρατηρείται στο κέντρο των περιγραφών για την αυτοχθονία ο θρίαμβος του λεξιλογίου της νόμιμης κυριότητας του εδάφους. Ο Ισοκράτης στον *Πανηγυρικό* (4.23-25), αναφέρει ότι η πόλη της Αθήνας αναγνωρίζεται ως η αρχαιότερη, η μεγαλύτερη και η πιο φημισμένη σε όλο τον κόσμο. Εφόσον η αρχή της ιστορίας της είναι εξαιρετη, αξίζει να τιμηθεί η Αθήνα με ακόμη μεγαλύτερες τιμές. Το επιχείρημά του Ισοκράτη επικεντρώνεται στην αδιάκοπη οίκηση της πόλης, της γης που γέννησε τους Αθηναίους, με τρόπο που η καταγωγή τους να καθίσταται γνήσια, αφού δεν μαζεύτηκαν εκεί μικτοί πληθυσμοί από διάφορα έθνη, δεν διώχθηκαν οι κάτοικοι ή ακόμη δεν είχε ερημωθεί ποτέ στο παρελθόν. Με το *αυτόχθονες όντες* συνοψίζεται η καταγωγή τους ως γέννηματος-θρέμματος αυτού του τόπου και δηλώνεται ότι γι' αυτό το λόγο μπορούν να αποκαλέσουν την πόλη με τις ίδιες τρυφερές λέξεις που χρησιμοποιούν για στενούς συγγενείς. Και συνεχίζει (4.25) εξηγώντας ότι μόνο οι Αθηναίοι έχουν το δικαίωμα να αποκαλέσουν την πόλη τροφό, πατρίδα και μάνα.

Έτσι οι Αθηναίοι διακατέχονται εύλογα από περηφάνια, έχοντας μια τόσο λαμπρή καταγωγή. Ως εκ τούτου, διεκδικούν την ηγεμονία και αναφέρονται συχνά στο παρελθόν τους. Επομένως, όπως παρατηρεί η Loraux, η γη των πατέρων παίρνει τη θέση της μητέρας και σε επίπεδο σημαίνοντος: στη θέση του διωνύμου *μήτηρ* και *πατρίς*, το ζεύγος *πατήρ/πατρίς* αναλαμβάνει από εδώ και στο εξής τη λειτουργία ενός γονικού ζεύγους ολοκληρωτικά αρρενοποιημένου. Παράλληλα, η αφήγηση της αυτόχθονης καταγωγής συνεπάγεται την απαλλαγή από το άλλο φύλο και αποκλείει από το λόγο κάθε αναφορά στη θηλυκότητα.⁸

Σε αυτό το σημείο είναι σκόπιμη η αναφορά στον νόμο που εισήγαγε ο Περικλής, με τον οποίο καθορίζονται τα κριτήρια για το ποιος είναι Αθηναίος πολίτης. Με τον νέο νόμο του Περικλή το 451/0 π.Χ., για το δικαίωμα πολιτογράφησης αποφασίστηκε ο αποκλεισμός από τους καταλόγους και κατ' επέκταση από τα πλήρη πολιτικά δικαιώματα όλων όσοι δεν κατάγονταν από μητέρα και πατέρα

⁸ Loraux (1992: 91).

Αθηναίους. Αποτέλεσμα αυτής της εφαρμογής ήταν να μεταβληθεί, θεωρητικώς, η Αθήνα σε ένα κλειστό σύνολο και σε συμβολικό πλαίσιο, μέσω της ενδογαμίας, να τονιστεί εκ νέου η πεποίθηση των Αθηναίων για την ανωτερότητα της γνήσιας αθηναϊκής καταγωγής αλλά και το αμεταβίβαστο των εγγενών πλέον ιδιοτήτων του αληθινού Αθηναίου πολίτη.⁹ Αυτή η διπλή αθηναϊκή καταγωγή, υπόβαθρο της πολιτικής υπόστασης, καθιστά τον γάμο απαραίτητο όρο αφού για να γεννηθεί κανείς Αθηναίος πρέπει να έχει γεννηθεί από δυο Αθηναίους γονείς. Η Loraux σχολιάζει ότι το να είναι κανείς άντρας και να έχει γεννηθεί από δυο Αθηναίους σημαίνει ότι η πόλις οικοδομείται πάνω στον αποκλεισμό των γυναικών, αν και οι γυναίκες ενσωματώνονται στην πόλη.¹⁰

Μέσα λοιπόν από το μύθο της αυτοχθονίας, διαφαίνεται η συγκρότηση του αντρικού φύλου και η επιχειρηματολογία της επικύρωσης της πολιτικής και κοινωνικής του δύναμης. Παράλληλα, μέσα από τη διπλή αθηναϊκή καταγωγή, η γυναίκα γίνεται τμήμα της πόλης και αναγκαίο συστατικό για τη διαιώνιση της αντρικής αθηναϊκής ταυτότητας. Παρόλα αυτά, ο ρόλος της στην αναπαραγωγή περιθωριοποιείται, αφού αποκλείεται από την πολιτική ζωή της Αθήνας. Αντίθετα, το αντρικό γένος παίρνει υπόσταση μέσω της Αθηναίας γυναίκας, όμως η ταυτότητά του ορίζεται κατεξοχήν μέσα από κοινωνικούς όρους. Ο άντρας Αθηναίος πολίτης κληρονομεί έναν κεντρικό ρόλο στην πολιτική και κοινωνική κατάσταση της εποχής και η ταυτότητά του καθορίζεται μέσα από το ρόλο που διαδραματίζει στην ίδια την πόλη.¹¹ Η γυναίκα γίνεται το μέσο διατήρησης της αθηναϊκής ταυτότητας και γι' αυτό ο έλεγχος της αναπαραγωγής, μέσω του γάμου, κρίνεται καθοριστικός.

⁹ Ober (2003: 127).

¹⁰ Loraux (1992: 35).

¹¹ Loraux (1992: 124).

ΜΕΡΟΣ Β΄

Από το μύθο στη βιολογική συγκρότηση του γενετήσιου φύλου

Στο προηγούμενο μέρος, μέσα από την εστίαση στον μύθο της Πανδώρας, επιδιώχθηκε να σκιαγραφηθούν τα χαρακτηριστικά της αρχέτυπης γυναίκας και η σχέση της με το μύθο της αυτοχθονίας. Αναγνωρίστηκε η περιθωριοποιημένη της θέση τόσο στην κοινωνία όσο και του υποβαθμισμένου της ρόλου στην αναπαραγωγή. Στο παρόν μέρος, επιδιώκεται μια μετατόπιση από τον μύθο και τους κοινωνικούς θεσμούς σε ιατρικά κείμενα. Θα εξεταστούν αποσπάσματα από το corpus των ιπποκρατικών κειμένων και από το έργο του Αριστοτέλη, *Περὶ ζώων γενέσεως*, για τον εντοπισμό των ιατρικών και φιλοσοφικών πεποιθήσεων για τη γυναικεία φύση και του ρόλου της στην αναπαραγωγή. Επιπρόσθετα, επιδιώκεται η σύνδεση των βιολογικών πεποιθήσεων με τις κοινωνικοπολιτικές κατασκευές προκειμένου να αναδειχθεί η σχέση τους, κατά πόσο δηλαδή οι βιολογικές απόψεις αλληλοσυμπληρώνονται με τις κοινωνικές και πώς αυτό αντανακλάται στην κοινωνική συγκρότηση της αθηναϊκής πόλης.

I. Το θηλυκό σώμα στα ιπποκρατικά κείμενα

Πώς προσέγγιζε η ιπποκράτεια ιατρική το γυναικείο σώμα και ποιος ο ρόλος του γυναικείου σώματος στην αναπαραγωγή; Ήδη, ο μύθος της Πανδώρας έδωσε μια απάντηση για το γένος των γυναικών. Η γυναίκα είναι «διαφορετική», αφού αποτελεί μια μεταγενέστερη δημιουργία, μια κατασκευή, που έχει σκυλίσιο μυαλό και μήτρα/αγγείο. Όπως θα επιχειρήσω να δείξω, οι όροι της γυναικείας διαφοράς αναπτύσσονται στις περισσότερες γυναικολογικές ιπποκρατικές πραγματείες, αφού μέσα από αυτές υποστηρίζεται ότι οι γυναίκες διαφέρουν αρκετά από τους άνδρες, ώστε να αξίζουν μια διαφορετική ιατρική προσέγγιση. Όπως υποστηρίζει η King, η ιπποκράτεια ιατρική πρέπει να τοποθετηθεί μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού και να συνδεθούν οι ιατρικές απόψεις για το σώμα με αυτές της κοινωνίας γενικότερα. Θα πρέπει, λοιπόν, να εξεταστεί σε σχέση με την προσπάθεια των ιπποκράτειων γιατρών να έχουν τον έλεγχο των ιατρικών περιπτώσεων,¹ στο πλαίσιο της διαμάχης σχετικά με το αν η γυναικολογία ήταν απαραίτητη στην αρχαία κοινωνία, δηλαδή αν χρειαζόταν η θεραπεία των γυναικών να διεξάγεται με διαφορετικό τρόπο από αυτή των ανδρών. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο πρέπει να θεωρηθεί και η συνέχεια της διαμάχης σχετικά με την κατάλληλη θεραπεία των ασθενειών των γυναικών στα μεταγενέστερα κλασικά κείμενα.²

Με βάση τα πιο πάνω, εντοπίζεται στις πραγματείες η οπτική των γιατρών για τη γυναικεία φυσιολογία. Συγκεκριμένα, στο *Περί Γυναικείων* 1.62,³ διαφαίνεται ότι η αιτία των γυναικείων ασθενειών είναι διαφορετική από αυτή των ανδρικών και ότι γι' αυτό απαιτείται διαφορετική θεραπεία.⁴ Συγκεκριμένα αναφέρεται ότι οι αρρώστιες που εμφανίζονται στις γυναίκες, κυρίως σε αυτές που δεν έχουν γεννήσει, αλλά συχνά, και σε αυτές που έχουν γεννήσει, είναι

¹ Για τις μορφές ελέγχου με τις οποίες ρυθμίζεται η παραγωγή του λόγου σε κάθε κοινωνία βλ. Foucault (1970).

² King (2000: 25,30).

³ Οι μεταφράσεις των αποσπασμάτων από τα ιπποκράτεια κείμενα προέρχονται από τον Λυπουρλή (2001α,β), με κάποιες διαφοροποιήσεις σε μερικά σημεία.

⁴ Για την αξιοποίηση των ιπποκρατικών κειμένων από μεταγενέστερους συγγραφείς που υποστήριξαν τη ριζοσπαστική διαφορά της γυναίκας και της γυναικολογίας ως ξεχωριστού ιατρικού τομέα, βλ. King (2000: 12-13).

αρρώστιες επικίνδυνες, γενικά οξείες, και δύσκολα αναγνωρίσιμες, αφού οι γυναίκες παρουσιάζουν και τις κοινές σε όλους τους ανθρώπους αρρώστιες. Επίσης περιγράφεται ότι κάποιες φορές οι ίδιες οι γυναίκες δεν ξέρουν από τι ακριβώς πάσχουν, μέχρι να μεγαλώσουν και να αποκτήσουν εμπειρία ασθενειών που οφείλονται στην έμμηνη ροή τους. Υπάρχουν όμως και περιπτώσεις που αρρώστιες μένουν αθεράπευτες σε γυναίκες που δεν ξέρουν από τι ακριβώς πάσχουν, μέχρι να πληροφορηθεί σωστά ο γιατρός από την άρρωστη από τι ακριβώς υποφέρει. Ακόμη σχολιάζεται ότι οι γυναίκες αποφεύγουν να μιλήσουν ακόμη και αν γνωρίζουν, επειδή το θεωρούν ντροπή, εξαιτίας φυσικά της απειρίας και της άγνοιάς τους.⁵ Αλλού, επικρίνεται το σφάλμα των γιατρών να μην ζητούν ακριβείς πληροφορίες για την αιτία που προκάλεσε την αρρώστια και να προσπαθούν να τη θεραπεύσουν σαν να επρόκειτο για αντρική αρρώστια, με αποτέλεσμα να πεθαίνουν πολλές γυναίκες.

Τονίζεται λοιπόν, μέσα από το κείμενο, ότι το σωστό είναι να ρωτούν οι γιατροί από την αρχή την αιτία της αρρώστιας, γιατί υπάρχει μεγάλη διαφορά ως προς τις θεραπείες ανάμεσα στις γυναικείες και στις αντρικές αρρώστιες. Μέσα λοιπόν από αυτό το παράδειγμα, διαφαίνεται ότι η γυναίκα θεωρούνταν ξεχωριστό φύλο από αυτό των αντρών, αφού αντιμετώπιζε αρρώστιες καθαρά γυναικείες που απαιτούσαν και ειδική θεραπεία.

Η ιπποκράτεια γυναικολογία, σύμφωνα με την King, ορίζει τη γυναικεία διαφορά με όρους κατασκευής και λειτουργίας. Από την άποψη της κατασκευής τους, οι γυναίκες έχουν μια εντελώς διαφορετική σύσταση σάρκας από τους άνδρες, όντας υγρές, απαλές και πορώδεις. Αυτό σημαίνει ότι συσσωρεύουν αίμα, και πρέπει να έχουν εμμηνόρροια με απόλυτη συνέπεια για να αποφύγουν τις ασθένειες που προκαλεί η κατακράτηση των εμμήνων.⁶ Αυτό διαφαίνεται

⁵ Εδώ σκιαγραφείται το στερεότυπο της γυναικείας σιωπής στην αρχαία ελληνική κοινωνία, όπου η γυναίκα μένει αποκομμένη από το δημόσιο βίο. Η King (1995: 136-137) συνδέει την εικόνα της σιωπηρής ασθενούς με τον γιατρό που χειρίζεται τον λόγο. Μέσα από αυτή την αντίθεση και μέσα από τον ιπποκρατικό ισχυρισμό για τη γυναικεία σιωπή και άγνοια αιτιολογείται η αναγκαιότητα ύπαρξης των ιπποκράτειων γιατρών. Για τη γυναικεία γνώση του σώματος και τη δυνατότητα η ασθενής να μετατραπεί από αντικείμενο σε ενεργητικό παράγοντα μέσω αυτής της γνώσης βλ. King (1995).

⁶ King (2000: 43).

στο *Περί Γυναικείων* 1.1, όπου παρουσιάζεται η διαφορά στη σύσταση της γυναικείας και αντρικής σάρκας. Αναφέρεται χαρακτηριστικά ότι η γυναίκα έχει λιγότερο σφιχτή και περισσότερο απαλή σάρκα από τον άντρα, γι' αυτό και τραβάει τα υγρά από την κοιλιά πιο γρήγορα και σε μεγαλύτερη ποσότητα σε σύγκριση με τον άντρα.⁷ Επιπλέον αναφέρεται ότι ο άντρας, έχοντας πιο σφιχτή σάρκα από τη γυναίκα, δεν γεμίζει τόσο πολύ από αίμα και γι' αυτό αντλεί τόσο αίμα όσο χρειάζεται για να τραφεί το σώμα του και δεν χρειάζεται να αποβάλλεται κάθε μήνα κάποια ποσότητα αίματος, όπως στις γυναίκες, ώστε να μην παρουσιάζεται πόνος.⁸ Γι' αυτό το αντρικό σώμα, όντας πιο σφιχτό, δεν παρουσιάζει εξαιτίας της πλησμονής ούτε περισσότερη ένταση ούτε αύξηση της θερμοκρασίας του, όπως συμβαίνει στη γυναίκα. Σ' αυτό συντελεί, όπως αναφέρεται, το ότι ο άντρας κουράζεται περισσότερο από τη γυναίκα, αφού η κούραση διώχνει ένα μέρος από τα υγρά.⁹ Ακόμη, για να περιγραφεί η διαφορά των φύλων παραλληλίζεται στο συγκεκριμένο απόσπασμα η ώριμη γυναικεία σάρκα με μαλλί και η ανδρική με ένα ρούχο με πυκνή ύφανση.¹⁰

Αυτή η ανατομική διαφορά, της χαλαρότερης σύστασης της γυναικείας σάρκας, επιφέρει μια μεγάλη φυσιολογική διαφορά που έγκειται στην ανάγκη των γυναικών να εκκενώνουν τα πλεονάσματα των υγρών που συγκεντρώνουν από τη διαίτά τους, μέσω της έμμηνης ρύσης. Όπως αναφέρεται στο *Περί Γονής* 4, το σώμα των γυναικών έχει μεγαλύτερη ροπή προς τις αρρώστιες αν δεν υπάρχει εμμηνόρροια.¹¹

⁷ *Περί Γυναικείων* 1.1.

⁸ *Περί Γυναικείων* 1.1.

⁹ Σύμφωνα με την Dean-Jones (1994: 56-57) το κείμενο υπαινίσσεται πως η πραγματικά θηλυκή γυναίκα θα ήταν ανίκανη να αναπτύξει το είδος της σάρκας που θα της επέτρεπε να φέρει εις πέρας αντρικούς ρόλους, παρόλο που οι δούλες εργάζονταν σκληρά και θα πρέπει να είχαν αναπτύξει πιο λεπτά και μυώδη σώματα από κάποιους άντρες. Επιπλέον, το ότι οι γυναίκες θεωρούνταν πιο αραιές στη σάρκα, θα πρέπει να χρησιμοποιήθηκε και ως επιχειρήμα για την ύπαρξη υποτιθέμενων γυναικείων χαρακτηριστικών.

¹⁰ Για την υποδήλωση του συγκεκριμένου παραλληλισμού, ότι δηλαδή οι γυναίκες είναι «ακατέργαστο υλικό» και οι άνδρες ολοκληρωμένο προϊόν μιας παρασκευαστικής διαδικασίας, βλ. King (2000: 32).

¹¹ Για τις ιπποκρατικές ιδέες για τη συχνότητα και την ποσότητα της έμμηνης ρύσης βλ. King (2000: 32-35), τις πραγματείες *Περί Γυναικείων* και Dean-Jones (1994: 94-103).

Επιπρόσθετα, στο *Περί γυναικείων* 1.1, όπου γίνεται αναφορά στις αρρώστιες των γυναικών, υπάρχουν διαφοροποιήσεις μεταξύ των γυναικείων σωμάτων, αφού όπως αναφέρεται η γυναίκα που δεν έχει γεννήσει νοσεί πιο γρήγορα και παρουσιάζει πιο βαριάς μορφής αρρώστιες σχετικές με τα έμμηνα από ότι μια γυναίκα που έχει γεννήσει.

Η πεποίθηση αυτή στηρίζεται στο ότι οι φλέβες μιας γυναίκας που έχει γεννήσει γίνονται πιο εύροες για τα έμμηνα με την επιλόχεια κάθαρση (*λοχίη κάθαρσις*). Υποστηρίζεται, λοιπόν, ότι αν τύχει σε μια γυναίκα που έχει γεννήσει να μην μπορεί να γίνει η έμμηνη κάθαρσή της, η γυναίκα αυτή θα υπομείνει το κακό ευκολότερα από τη γυναίκα που δεν έχει γεννήσει. Κι αυτό γιατί η μήτρα της γυναίκας που έχει γεννήσει έχει συνηθίσει και το σώμα της είναι διευθετημένο έτσι ώστε να μπορεί να γεμίζει. Συγχρόνως, υπάρχει στο σώμα της μεγαλύτερη ευρυχωρία για το αίμα, η οποία προξενεί λιγότερο πόνο. Αντίθετα στη γυναίκα που δεν έχει γεννήσει, η έμμηνη ροή είναι πιο επίπονη και οι συνέπειες από την επίσχεση της ροής περισσότερες. Αυτό οφείλεται στο ότι το σώμα της ασυνήθιστο καθώς είναι, γίνεται – όταν πληρωθεί- πιο ανθεκτικό, πιο στέρεο και πιο πυκνό από αυτή που έχει γεννήσει και που η μήτρα της είναι λιγότερο ανοιχτή.

Επομένως, η εμμηνόρροια συσχετίζεται με τη φύση της γυναικείας σάρκας και αναγνωρίζεται ότι τα γυναικεία σώματα δεν είναι όλα όμοια, αλλά υπάρχουν διαφοροποιήσεις σ' αυτά ανάλογα με το αν οι γυναίκες έχουν γεννήσει ή όχι. Οι γυναίκες, λοιπόν, που δεν γέννησαν έχουν πιο στέρεο και πυκνό σώμα αλλά τα σώματά τους είναι αρκετά χαλαρά ώστε να απορροφήσουν τα έμμηνα, όμως δεν αποβάλλουν το αίμα τόσο καλά όσο οι γυναίκες που έχουν γεννήσει.¹² Ακόμη, στο *Περί γυναικείας φύσιος* 1, αναφέρεται ότι οι κατάλευκες γυναίκες είναι πιο υγρές και περισσότερο εκτεθειμένες σε ροές. Οι μελαψές είναι πιο στεγνές και πιο λεπτές και οι ροδοκόκκινες βρίσκονται στο ενδιάμεσο. Ακόμη υπάρχει διαφοροποίηση στη φύση της γυναικείας σάρκας με βάση την ηλικία, αφού οι νέες αναφέρεται ότι είναι συνήθως υγρότερες και πολύαιμες, οι ηλικιωμένες πιο

¹² Dean- Jones (1994: 55-56).

στεγνές και με λίγο αίμα, ενώ οι μέσης ηλικίας γυναίκες βρίσκονται ανάμεσα στις δύο προηγούμενες.

Το σώμα της γυναίκας όμως, για να είναι εντελώς θηλυκό, όπως αναφέρει η King, θα πρέπει να έχει διαρρηχθεί μέσω της τεκνοποιίας και να έχουν ανοιχτεί τα εσωτερικά του κανάλια για να εξασφαλιστεί μια κατάλληλα πορώδης σύσταση παντού. Έτσι, με τη γέννηση του πρώτου παιδιού ολοκληρώνεται η διαδικασία μεταμόρφωσης του ανώριμου κοριτσιού σε ώριμη γυναίκα. Η διαδικασία αυτή άρχιζε από την πρώτη έμμηνο ρύση, η οποία έδειχνε την ετοιμότητα του σώματος και τη διαθεσιμότητα αίματος από το οποίο μπορεί να σχηματιστεί ένα έμβρυο, καθώς και τη δυνατότητα να καταφέρει να μπει αντρικό σπέρμα στη μήτρα.¹³

Όσον αφορά τις σωματικές θερμοκρασίες των δύο φύλων κατά την κλασική εποχή, εντοπίζεται η αντίληψη ότι υπήρχε διαφορά στη θερμοκρασία του αντρικού και γυναικείου σώματος, χωρίς όμως να υπάρχει ομοφωνία μεταξύ των ιπποκράτειων γιατρών στο αν οι γυναίκες ήταν θερμότερες ή πιο κρύες από τους άντρες ή στο τι συνίσταται αυτή η διαφορά.¹⁴ Για παράδειγμα, στο *Περί Γυναικείων* 1.1 αναφέρεται ότι *θερμότερον γάρ τὸ αἷμα ἔχει ἡ γυνή, καὶ διὰ τοῦτο θερμότερη ἐστὶ τοῦ ἀνδρός*, όμως αυτή η αντίληψη για τη θερμότερη γυναίκα αποτελεί μια από τις πεποιθήσεις που επικρατούσαν για το συγκεκριμένο θέμα αφού σε άλλα κείμενα από το *corpus* περιγράφεται η γυναίκα ως ψυχρότερη.¹⁵ Για τους ιπποκρατικούς γυναικολόγους η θερμοκρασία του σώματος δεν διαδραμάτιζε τόσο σημαντικό ρόλο στην επεξήγηση της γυναικείας φυσιολογίας. Αντίθετα, όλοι οι Ιπποκράτειοι συμφωνούσαν στο ότι οι γυναίκες ήταν υγρότερες από τους άντρες κι ότι αυτή η υγρότητα αποτελούσε το διαφοροποιητικό στοιχείο μεταξύ των δύο φύλων. Απόδειξη γι' αυτούς, της υγρής γυναικείας φυσιολογίας, αποτελούσε η εμμηνόρροια.¹⁶

¹³ King (2000: 26,35).

¹⁴ Για τις διάφορες αντιμαχόμενες απόψεις βλ. Dean- Jones (1994: 45), King (2000: 35-36).

¹⁵ Βλ. King (2000: 36).

¹⁶ Dean- Jones (1994: 46).

Στα κείμενα του *Περί Γυναικείων*, η μήτρα θεωρείται ως δευτερεύουσα όσον αφορά τη διαφορετικότητα της γυναίκας και έγινε απαραίτητη εξαιτίας της φύσης της σάρκας, η οποία χρειαζόταν ένα μέρος για να στέλνει και να αποθηκεύει το αίμα που δεν μπορούσε να χρησιμοποιήσει. Από την άλλη, στο *Περί τόπων τῶν κατ' ἄνθρωπον* η μήτρα θεωρείται ως η κύρια αιτία των γυναικείων ασθενειών. Σύμφωνα με την Hanson, επειδή πρότυπο της ανθρώπινης φύσης αποτελούσε ο άντρας, η μήτρα αποτελούσε ένα όργανο χωρίς φυσική θέση και γι' αυτό θεωρούσαν ότι τείνει να περιπλανιέται μέσα στο σώμα αναζητώντας υγρασία. Έτσι, για τους Ιπποκρατικούς η περιπλανώμενη μήτρα αποτελούσε μια κεντρική θεώρηση της ιατρικής τους πρακτικής.¹⁷

Στο *Περί φύσιος παιδίου* 31 αναφέρεται ότι η μήτρα έχει πολλούς κόλπους και προσδιορίζεται η θέση της κοντά ή σε απόσταση από το αιδόιο, (*ἔχουσιν αἱ μήτραι κόλπους συχνούς καὶ γαμψούς, τοὺς μὲν τηλοτέρω, τοὺς δὲ πλησιαιτέρω τοῦ αἰδοίου*). Όπως παρατηρείται, ο συγγραφέας μιλάει για μήτρες. Η χρήση πληθυντικού για την αναφορά στη μήτρα πηγάζει από την αντίληψη ότι η ανθρώπινη μήτρα περιείχε δύο ή περισσότερους κόλπους, όπως εντοπίστηκε στη μήτρα άλλων θηλαστικών. Ακόμη γίνεται αναφορά στα κείμενα για το στόμιο της μήτρας ή των μητρών, υποδηλώνοντας ότι ο λαιμός της μήτρας, που παραλληλίζεται με αγγείο, έχει ένα στόμα μέσα στο σώμα του αγγείου και άλλο ένα προς τον κόλπο. Επίσης, στην ιπποκράτεια ανατομία η μήτρα και οι μαστοί παρουσιάζονται να έχουν στενή σύνδεση, αφού οι μαστοί αποτελούν μέρος του πορώδους χαρακτήρα του γυναικείου σώματος. Αυτό διαφαίνεται, για παράδειγμα, στο έργο *Αφορισμοί* 5.50, όπου για να σταματήσει η έμμηνη ρύση μιας γυναίκας θα πρέπει να εφαρμόσει στους μαστούς τη μεγαλύτερη δυνατή βεντούζα.¹⁸

Αντίθετα με τον Αριστοτέλη, οι Ιπποκράτειοι δεν εφάρμοζαν συνειδητά τις γνώσεις και τις παρατηρήσεις τους από τα άλλα θηλαστικά στις γυναίκες, γι'

¹⁷ King (2000: 36,39). Για τη μετακίνηση της μήτρας βλ. Dean- Jones (1994: 69- 77) και Padel (1992). Σχετικά με την υστερία και το επιχείρημα της King για το ότι η υστερία είναι μια ονομασία εντελώς ανεφάρμοστη στην ιπποκράτεια ιατρική βλ. King (2000: 231-249).

¹⁸ Βλ. King (2000: 38), Dean- Jones (1994: 67-68).

αυτό παρόλο που πίστευαν ότι η γυναίκα συμβάλλει με το σπέρμα της στην τεκνοποιία, δεν αναγνώρισαν την αξία των ωοθηκών όπως τις είχαν εντοπίσει στα θηλαστικά. Για τον ίδιο λόγο, οι ιπποκράτειοι γιατροί δεν θεώρησαν αναγκαίο να βρουν το γυναικείο ανάλογο των όρχεων γιατί θεωρούσαν ότι και στα δύο φύλα το σπέρμα πήγαζε από όλο το σώμα τη στιγμή της συνουσίας ή από αποθέματα στο κεφάλι. Παρόλο που και τα δύο φύλα συνεισέφεραν στην αναπαραγωγή, ήταν αποδεκτό ότι διέφεραν στην αναπαραγωγική ανατομία. Γι' αυτό η γυναικεία συνεισφορά στην αναπαραγωγή περιορίστηκε στη λειτουργία της μήτρας και δεν χρειάστηκε να προσαρμόσουν στο μοντέλο τους τις ωοθήκες, τις οποίες και είχαν παρατηρήσει μόνο στα τετράποδα, αφού παράλληλα η λειτουργία τους δεν ήταν προφανής σ' αυτούς.¹⁹

Επιπρόσθετα, σύμφωνα με την Manuli και την King, υπήρχε η αντίληψη ότι το γυναικείο σώμα είχε μια οδό, ένα σωλήνα δηλαδή που εκτεινόταν από τις οπές του κεφαλιού μέχρι τον κόλπο.²⁰ Η ύπαρξή του υποδηλώνεται στα ιπποκρατικά κείμενα και αποτελεί διαφοροποιητικό ανατομικό χαρακτηριστικό των γυναικών. Θεωρούσαν ότι σε κάθε άκρο του σωλήνα υπήρχε ένα στόμιο που μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως σημάδι για την κατάσταση του σωλήνα και ως σημείο για τη χορήγηση της θεραπείας. Για παράδειγμα στο *Περί γυναικείας φύσιος* 28, αναφέρεται θεραπεία μήτρας που παρουσιάζει δυσκαμψία με την χρήση εισπνοών από το στόμα και τη μύτη, ατμών από βραστή φακή μέσα σε ξίδι και δυόσμο. Επίσης συνιστώνται δύσοσμοι υποκαπνισμοί και να τρώει η γυναίκα σκαρόχορτο και ζωμό. Έτσι παρατηρείται αντιστοιχία ανάμεσα στο πάνω και στο κάτω μέρος του σώματος αφού η θεραπεία που έχει στόχο τη μήτρα εφαρμόζεται άνω και κάτω στο σωλήνα.²¹

Πέρα όμως από τα ανατομικά στοιχεία που διαφοροποιούν τη γυναικεία φυσιολογία, έχει ενδιαφέρον η στροφή στον εντοπισμό του γυναικείου ρόλου στην αναπαραγωγή. Όπως προκύπτει από τα ιατρικά κείμενα, η γυναίκα συνεισφέρει και η ίδια σπέρμα για τη διαμόρφωση του εμβρύου και γίνεται η

¹⁹ Dean- Jones (1994: 67-68).

²⁰ King (2000: 38-39).

²¹ King (2000: 30-31).

ανάπτυξη του παιδιού μέσα στη μήτρα. Στο *Περί Νούσων* 4.32 λέγεται ότι το σπέρμα που δημιουργεί έναν άνθρωπο ξεκινάει από όλα τα μέρη του σώματος του άντρα και της γυναίκας, και όταν φτάσει στη μήτρα, πήζει και ύστερα από κάποιο χρόνο προκύπτει από αυτό μια κανονική ύπαρξη. Αναφέρεται επίσης ότι και τα δύο φύλα έχουν μέσα στο σώμα τους τέσσερα είδη υγρού και από τα τέσσερα υγρά²² συνδυάζονται στο σπέρμα ποσότητες που δεν είναι ούτε ελάχιστες ούτε ασθενέστατες, και όταν το παιδί γεννιέται, έχει μέσα του τόσα είδη υγιούς και νοσηρού υγρού όσα και οι γονείς του.²³

Ακόμη, στο *Περί Γονής* 6, εξηγείται ο προσδιορισμός του φύλου του εμβρύου με βάση το επικρατέστερο σπέρμα, το αρσενικό ή το θηλυκό, και παρουσιάζεται το αρσενικό σπέρμα ως το ισχυρότερο. Αναφέρεται ότι κάποιες φορές το έκκριμα της γυναίκας είναι πιο δυνατό ενώ άλλες πιο αδύνατο και το ίδιο ισχύει στην περίπτωση του άνδρα. Επίσης, τόσο στη γυναίκα όσο και στον άνδρα υπάρχει το θηλυκό και το αρσενικό σπέρμα, με το αρσενικό να είναι ισχυρότερο του θηλυκού. Έτσι στην περίπτωση που οι δύο σύντροφοι προσφέρουν το πιο δυνατό τους σπέρμα γεννιέται αγόρι, ενώ αν προσφέρουν το αδύνατό τους σπέρμα γεννιέται κορίτσι. Όποιο σπέρμα δηλαδή επικρατήσει σε ποσότητα, αυτό γίνεται και προσδιοριστικό του φύλου.

Μέσα από παραδείγματα αντρών και γυναικών που γέννησαν τόσο αγόρια και κορίτσια, στο *Περί Γονής* 7, συμπεραίνεται ότι και στα δύο φύλα υπάρχει και θηλυκό και αρσενικό σπέρμα. Διευκρινίζεται ακόμη ότι ο λόγος που οι ίδιοι άντρες και οι ίδιες γυναίκες αποκτούν και αγόρια και κορίτσια είναι ότι δεν υπάρχει στον ίδιο άντρα και στην ίδια γυναίκα πάντοτε δυνατό ή αδύνατο σπέρμα, αλλά τη μια φορά μπορεί να υπάρξει το ένα και την άλλη το άλλο, όπως συμβαίνει και στα ζώα.²⁴

²² Η King (2000: 37) επισημαίνει ότι τα υγρά έχουν μεγαλύτερη σημασία στα ιπποκρατικά κείμενα από ότι τα όργανα.

²³ *Περί Νούσων* 4.32.

²⁴ *Περί Γονής* 7.

Η ομοιότητα των παιδιών με τους γονείς εξηγείται στο *Περί Γονής* 8 μέσα από την περιγραφή του τρόπου με τον οποίο φτάνει στη μήτρα το σπέρμα της γυναίκας και του άντρα. Αναφέρεται ότι το σπέρμα των δύο φύλων φτάνει στη μήτρα από ολόκληρο το σώμα, αδύνατο από τα αδύνατα μέρη και δυνατό από τα δυνατά και αυτά τα στοιχεία προσδιορίζουν υποχρεωτικά και το παιδί.²⁵ Αν εκκριθεί από κάποιο μέρος του σώματος του άντρα μεγαλύτερη ποσότητα σπέρματος από το αντίστοιχο της γυναίκας, το παιδί σ' αυτό το μέρος θα έχει μεγαλύτερη ομοιότητα προς τον πατέρα και αν συμβεί το αντίθετο τότε θα μοιάζει στο συγκεκριμένο μέρος περισσότερο με τη μητέρα. Επισημαίνεται όμως ότι είναι αδύνατο το παιδί να μοιάζει εξ ολοκλήρου στον ένα από τους δύο γονείς γιατί το σπέρμα πηγάζει και από τους δύο.²⁶ Έτσι τεκμηριώνεται πώς μερικές φορές μολονότι το παιδί είναι κορίτσι, μοιάζει περισσότερο με τον πατέρα παρά με την μητέρα και πώς αντίστοιχα ένα αγόρι μοιάζει περισσότερο με τη μητέρα παρά με τον πατέρα, αφού το παιδί μοιάζει στο γονέα που συνεισφέρει περισσότερο στην ομοιότητα και από περισσότερα μέρη του σώματος. Τέλος, επιβεβαιώνεται ότι και η γυναίκα και ο άντρας γεννούν και αγόρια και κορίτσια.

Μέσα από τα συγκεκριμένα αποσπάσματα, διακρίνεται ο ρόλος της γυναίκας στην αναπαραγωγική διαδικασία. Η γυναίκα έχει αρσενικό και θηλυκό σπέρμα, συνεισφέρει στη δημιουργία του εμβρύου και ανάλογα με την ποσότητα του σπέρματος, το παιδί της μοιάζει λιγότερο ή περισσότερο σε συγκεκριμένα μέρη του σώματος. Επομένως, ο ρόλος της στην τεκνοποιία παρουσιάζεται αναγκαίος, αφού εκτός από τη συνεισφορά του σπέρματος, κυοφορεί το έμβρυο μέχρι και τη γέννα. Τόσο οι μαστοί όσο και η εμμηνόρροια οφείλονται στη φυσιολογία της γυναικείας σάρκας και μαζί με τη μήτρα συνεισφέρουν στην αναπαραγωγή και αποτελούν τα διακριτά διαφοροποιητικά στοιχεία από τους άντρες. Από την άλλη, η περιγραφή και ο καθορισμός του θηλυκού σπέρματος ως αδύνατου, σε σχέση με το ισχυρότερο αρσενικό, ανταναικλούν τις πεποιθήσεις για την ανωτερότητα των αντρών έναντι των γυναικών και μέσα από την αραιότερη γυναικεία σύσταση της σάρκας και την αναγκαιότητα της εμμηνόρροιας

²⁵ *Περί Γονής* 8.

²⁶ *Περί Γονής* 8.

επιβεβαιώνονται οι κοινωνικές απόψεις για τη γυναικεία αδυναμία. Ακόμη, οι καθαρά γυναικείες ασθένειες δομούν και τη σχέση μεταξύ θεραπευτή και ασθενούς, αντρικής γνώσης και γυναικείας άγνοιας/εξάρτησης από την αντρική ιατρική γνωμάτευση και ερμηνεία.²⁷

Όπως υποστήριζαν οι Ιπποκρατικοί αλλά και ο Αριστοτέλης, η γενετήσια διαφοροποίηση στα παιδιά γινόταν εμφανής μόνο κατά την εφηβεία.²⁸ Όπως διαφάνηκε, το κορίτσι μέσα από την εμμηνόρροια και μέσα από τη βίωση της πρώτης γέννας διαμορφώνονταν σε μια ώριμη γυναίκα. Η τεκνοποιία λοιπόν συνδέεται άμεσα με τον κοινωνικό θεσμό του γάμου, και κατ' επέκτασιν με τις κοινωνικές επιδιώξεις του άντρα πολίτη για τη διασφάλιση και διαίωνιση του οίκου του μέσα από τους νόμιμους απογόνους. Δηλαδή, η προσωπική ωρίμαση της γυναίκας εξυπηρετεί τις λειτουργίες της πατριαρχικής κοινωνίας και του άνδρα πολίτη, που από παιδί μετατρέπεται σε ενήλικα μέσα από την ανάθεση κοινωνικών ρόλων και ευθυνών. Αντίθετα, η γυναίκα παραμένει στο μεταίχμιο μεταξύ του οίκου και του αναγκαίου ρόλου της στην κοινωνία με σκοπό τη διαίωνιση της πόλης, χωρίς να της αναγνωρίζεται όμως κοινωνικά αυτός ο ρόλος. Ο άντρας, μέσα από την κοινωνική του θέση διατηρεί τον έλεγχο τόσο του οίκου, όσο και της γυναίκας που ανήκει σ' αυτόν. Το γυναικείο σώμα, μέσα από αυτή τη βιολογική πεποίθηση, αποκτά νόημα μόνο μέσα από τη χρησιμότητά του στην τεκνοποιία, και η υγεία αυτού του σώματος, ενισχύεται από τη γέννα. Το γυναικείο σώμα λοιπόν καθορίζεται και ελέγχεται από το αντρικό φύλο σε όλες τις φάσεις ωρίμασης, από την παιδική ηλικία μέχρι και την ενηλικίωση.

Συνοψίζοντας, λοιπόν, στα ιπποκρατικά κείμενα, διαχωρίζονται ξεκάθαρα τα δύο φύλα μέσα από τη διαφορετική σύσταση της σάρκας τους και υποστηρίζεται η αναγκαιότητα ύπαρξης της γυναικολογίας στην αρχαία κοινωνία. Παρόλο που η γυναικεία φυσιολογία, μέσα από τη υγρότητα της

²⁷ Για την εξέταση του ρόλου του θεραπευτή ο οποίος έρχεται αντιμέτωπος με μια γυναίκα ασθενή βλ. King (2000: 45-60).

²⁸ Για τον προσδιορισμό και την αρχή της εφηβείας βλ. Dean- Jones (1994: 46-55).

σάρκας παρουσιάζεται ως κατώτερη και πιο αδύνατη από την αντρική και την ίδια ώρα η γυναίκα έχει να αντιμετωπίσει τους πόνους της γέννας και αρρώστιες καθαρά γυναικείες που δεν τις βιώνουν οι άντρες, στην τεκνοποιία, οι άντρες και οι γυναίκες διαδραματίζουν ισοδύναμους ρόλους, αφού και τα δύο φύλα είναι αναγκαία για την επίτευξη της αναπαραγωγής. Η άνιση όμως αναγνώριση των γενετήσιων ρόλων αποκρυσταλλώνεται στο κοινωνικό επίπεδο και στους ξεκάθαρα κατανεμημένους κοινωνικούς ρόλους με τη γυναίκα να δρα στα πλαίσια του οίκου και τον άντρα στα πλαίσια της πόλης.²⁹ Η επιχειρηματολογία επίσης των Ιπποκρατικών για τη γυναικεία αδυναμία, η ανάλυση της κατηγορίας «γυναίκα» μέσα από τις κατατάξεις των γυναικών και η αξιοποίηση της γυναικείας γνώσης για το σώμα τους μπορούν να ενταχθούν στο αντρικό παιχνίδι ελέγχου του χαρακτήρα του γυναικείου σώματος αλλά και στην επιδίωξη των ιπποκρατικών γιατρών να επικρατήσουν μέσω των ιατρικών τους δηλώσεων. Έτσι, παρατηρείται η οικειοποίηση της γυναικείας γνώσης και φύσης από τους Ιπποκρατικούς προς όφελος των ανδρικών θεωριών με τρόπο που να αντανακλούνται και να αναπαράγονται οι κοινωνικές ανισότητες σε σχέση με το γυναικείο φύλο.³⁰ Ως εκ τούτου, σε ένα βαθμό στα ιπποκρατικά κείμενα «φυσικοποιούνται» οι κοινωνικές πεποιθήσεις για την αδύναμη γυναικεία φύση.

²⁹ Dean- Jones (1991: 112-113).

³⁰ King (2000: 278-279).

II. Το γενετήσιο φύλο στο *Περὶ ζῴων γενέσεως* του Αριστοτέλη

Στην παρούσα ενότητα επιδιώκεται ο εντοπισμός της οπτικής του Αριστοτέλη για το γυναικείο φύλο και του ρόλου της γυναίκας στην αναπαραγωγή, μέσα από την εξέταση χωρίων από το *Περὶ ζῴων γενέσεως* (Ζ.Γ.), το οποίο αποτελεί την πρώτη συστηματική πραγματεία πάνω στην αναπαραγωγή των ζώων και την εμβρυολογία. Μέσα από την επαγωγική μέθοδο, ο Αριστοτέλης εξετάζει τα «μέρη» που συμμετέχουν στην αναπαραγωγή και τις παραγωγικές λειτουργίες.¹ Παράλληλα γίνεται προσπάθεια να τοποθετηθεί το Ζ.Γ. τόσο στα πολιτισμικά όσο και στα κειμενικά του συμφραζόμενα έτσι ώστε να αναλυθούν τα επιχειρήματα του Αριστοτέλη μέσα από τους σκοπούς που ο ίδιος ορίζει στην αρχή του έργου του.

Συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης, αναφερόμενος στα τέσσερα Αίτια² (715a 4-10), αυτά δηλαδή που είναι υπεύθυνα για την ύπαρξη ενός πράγματος, περιγράφει πρώτο το Τελικό Αίτιο, τον αντικειμενικό σκοπό δηλαδή προς τον οποίο μια διαδικασία γένεσης προχωρεί και χάριν του οποίου προχωρεί, τον απώτερο σκοπό. Δεύτερον, ορίζει το Κινητήριο Αίτιο, το οποίο θέτει σε κίνηση τη διαδικασία, είναι δηλαδή εκείνο μέσω του οποίου φτιάχνεται κάτι. Ακολουθεί το Μορφοποιητικό Αίτιο ή Μορφή, υπεύθυνο για τον χαρακτήρα της πορείας που ακολουθεί η διαδικασία και τέλος το Υλικό Αίτιο ή Ύλη, από την οποία είναι φτιαγμένο κάτι.³ Στο υπό συζήτηση έργο του αναφέρεται στα μέρη⁴ που συντελούν στη γένεση των ζώων και από τις Αιτίες ασχολείται με την Κινητήρια εξηγώντας ποια είναι. Διευκρινίζει ότι στην πραγματεία ενώθηκε η εξέταση της Κινητήριας Αιτίας και η εξέταση της γένεσης του κάθε ζώου γιατί αποτελούν ένα και το αυτό (715a 4-18).

¹ Needham (1959: 37- 42), Μανδηλαράς (1994: 32-34).

² Για τις μεταφράσεις των αποσπασμάτων από το Ζ.Γ. βλ. Peck (1942).

³ Μανδηλαράς (1994: 44-45).

⁴ Τα «μέρη» του σώματος του ζώου, στη ζωολογία αντιπροσωπεύουν το Υλικό Αίτιο. Στο Ζ.Γ. το Υλικό Αίτιο αντιπροσωπεύεται κυρίως από τα μέρη που αφορούν στη γένεση σύμφωνα με τον Μανδηλαρά (1994: 48).

Για τον Αριστοτέλη, το Τελικό Αίτιο είναι αυτό που έχει τη μεγαλύτερη σπουδαιότητα και κυριαρχεί σε κάθε διαδικασία. Όπως φαίνεται στο *Z.Γ.*, ολόκληρη η διαδικασία της ανάπτυξης του εμβρύου, από την αρχή ως το τέλος, υπόκειται στο Τελικό Αίτιο, η πορεία δηλαδή της διαδικασίας καθορίζεται από τη φύση του προϊόντος που θα προκύψει από αυτή και όχι αντίστροφα. Έτσι, η προσέγγιση του Αριστοτέλη χαρακτηρίζεται ως τελεολογική. Για τον Αριστοτέλη, η Μορφή δεν είναι ανεξάρτητη της Ύλης και πρέπει να είναι ενσωματωμένη στην Ύλη. Έτσι, το Τέλος πραγματοποιείται μέσα από την πλήρη και τέλεια ενσωμάτωση και πραγματοποίηση της Μορφής σε Ύλη.⁵

Στο *Z.Γ.* (730b 33-731a) αναφέρεται ότι σε όλα τα ζώα που έχουν την ικανότητα της κίνησης (*έν μὲν οὖν τοῖς ζώοις πᾶσι τοῖς πορευτικοῖς*), το θηλυκό είναι ξεχωριστό από το αρσενικό (*κεχώριται τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος*), άλλο ζώο είναι θηλυκό και άλλο αρσενικό αν και ανήκουν στο ίδιο είδος, όπως οι άντρες και οι γυναίκες είναι και οι δύο άνθρωποι, (*τῷ δὲ εἶδει ταυτόν, οἶον ἄνθρωπος*). Παρουσιάζεται λοιπόν το ανθρώπινο είδος χωρισμένο σε άντρες και γυναίκες, γιατί όπως αναπτύσσει ο Αριστοτέλης στο έργο του έχουν διαφορετικές λειτουργίες στη γένεση, αλλά και οι δύο αποτελούν τις αρχές της γένεσης.

Ως αρχές της γένεσης λοιπόν, ορίζονται το αρσενικό και το θηλυκό (716a 4- 17). Το αρσενικό κατέχει την αρχή της κίνησης και της γένεσης και το θηλυκό έχει την ύλη. Επίσης αναφέρεται ότι αρσενικό ονομάζεται το ζώο που γεννά σε άλλο, ενώ θηλυκό αυτό που γεννά μέσα στον εαυτό του. Γι' αυτό, σχολιάζει ο Αριστοτέλης, και στην κοσμολογία θεωρούν τη φύση της γης θηλυκή και την ονομάζουν μητέρα, ενώ θεωρούν τον ουρανό και τον ήλιο και οτιδήποτε άλλο σαν κι αυτά γεννήτορες και τους αποκαλούν πατέρες.

Συνεχίζει με την παρουσίαση των διαφορών μεταξύ του αρσενικού και του θηλυκού (716a 18-28). Η διαφορά αποδίδεται στην ουσία τους, στο διαφορετικό λόγο ύπαρξής τους, με το να έχουν διαφορετικές ικανότητες, και ανατομικά κατά ορισμένα μέρη.

⁵ Μανδηλαράς (1994: 46-47).

Διαφέρουν στο λόγο ύπαρξής τους γιατί το αρσενικό είναι εκείνο που έχει τη δυνατότητα να γεννά σε άλλο, ενώ το θηλυκό στον εαυτό του, και από το οποίο γίνεται αυτό που γεννιέται και που προηγουμένως υπήρχε στο γεννήτορα. Είναι διαφοροποιημένα ως προς τη δυνατότητα (*δυνάμει*) και τη λειτουργία (*ἔργω*) και γι' αυτό είναι αναγκαίο να υπάρχουν μόρια για την τεκνοποιία και τη συνουσία και να διαφέρουν μεταξύ τους, έτσι ώστε να διαφέρει το αρσενικό από το θηλυκό.

Ο Αριστοτέλης εξηγεί ότι παρόλο που το ζώο λέγεται γενικά αρσενικό ή θηλυκό (716a 28-716b 13), δεν είναι ολόκληρο αρσενικό ή θηλυκό αλλά μόνο ως προς κάποια δυνατότητα και ως προς κάποιο μέρος του σώματος, (*ἀλλὰ κατά τινα δύναμιν καὶ κατά τι μόριον*). Στο θηλυκό είναι το μέρος που ονομάζεται μήτρα (*αἱ καλούμεναι ὑστέραι*) και στο αρσενικό η περιοχή γύρω από τους όρχεις και το πέος (*τὰ περὶ τοὺς ὄρχεις καὶ τοὺς περινέους*). Επισημαίνεται, επίσης, ότι όταν εκείνο που διαφοροποιεί το αρσενικό από το θηλυκό υποστεί κάποια μεταβολή, τη συνοδεύουν πολλές άλλες μεταβολές, όπως θα συνέβαινε αν υφίστατο αλλαγή μια αρχή.

Ο Αριστοτέλης (765b9-16) αναφέρει επίσης ότι το αρσενικό και το θηλυκό διακρίνονται από κάποια ικανότητα και κάποια ανικανότητα σε σχέση με τη γένεση, (*ἀλλ' ἐπεὶ τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ διώριστα δυνάμει τινὶ καὶ ἀδυναμίᾳ*). Το αρσενικό κατέχει τη μορφοποιητική αρχή (*ἔχον τὴν ἀρχὴν τοῦ εἴδους ἄρρεν*), αφού έχει τη δυνατότητα να υποβάλει σε ζύμωση, να προκαλέσει σύσταση και να εκκρίνει σπέρμα. Με τον όρο *αρχή* αναφέρεται στην πρώτη κινούσα αρχή, που μπορεί να δράσει σαν αίτιο της κίνησης, στον εαυτό της είτε σε κάτι άλλο. Θηλυκό είναι αυτό που δέχεται το σπέρμα, αλλά δεν μπορεί να το συστήσει ή να το εκκρίνει.

Όπως προκύπτει από την εξέταση των χωρίων, μέσα στο τελεολογικό πλαίσιο ανάπτυξης της θεωρίας του Αριστοτέλη παρουσιάζεται ότι η αρχή των ειδών είναι το αρσενικό και το θηλυκό. Έτσι είναι χάριν της γένεσης που το αρσενικό και το θηλυκό υπάρχουν στα αντίστοιχα άτομα (Z.F. 732a 1-11). Ο Αριστοτέλης συνεχίζει επισημαίνοντας ότι επειδή η πρώτη κινούσα αιτία στην οποία ανήκουν ο λόγος και η μορφή είναι καλύτερη και θεϊκότερη ως προς τη φύση της από την

ύλη είναι επίσης καλύτερο να είναι χωρισμένο το ανώτερο από το κατώτερο. Γι' αυτό σε όσα είναι δυνατό το αρσενικό είναι χωρισμένο από το θηλυκό, εφόσον είναι καλύτερο και θεϊκότερο ως αρχή της κίνησης για τα γινόμενα, ενώ το θηλυκό χρησιμεύει ως ύλη. Το αρσενικό όμως, ζευγαρώνει και σμίγει με το θηλυκό για την εργασία της γένεσης, διότι είναι κοινή και για τα δύο.

Στο ερώτημα που θέτει ο Αριστοτέλης για το αν εκκρίνει σπέρμα το θηλυκό όπως και το αρσενικό και στο αν το θηλυκό συμβάλλει στη γένεση με το να παρέχει μόνο τον τόπο ή αν προσφέρει και κάτι άλλο (726a 29-726b 1), σχολιάζει ότι, επειδή είναι αναγκαίο να παράγει και το ασθενέστερο πλάσμα περίττωμα μεγαλύτερο σε ποσότητα και σε κατάσταση ατελέστερης ζύμωσης σε σχέση με το αρσενικό σπέρμα, αυτό, όντας έτσι αποτελεί μια μάζα αιματώδους υγρού. Εκείνο που από τη φύση του έχει μικρότερο μερίδιο θερμότητας, είναι ασθενέστερο, και το θηλυκό ανταποκρίνεται σε αυτή την περιγραφή.⁶ Συμπεραίνει λοιπόν, (726b 32- 727a 1) ότι η αιματηρή έκκριση που εμφανίζεται στο θηλυκό πρέπει αναγκαστικά να είναι περίττωμα.

Ο Αριστοτέλης διασαφηνίζει (Ζ.Γ. 727a 2- 30) ότι τα έμμηνα είναι περίττωμα και αντιστοιχούν στο σπέρμα των αρσενικών. Με αυτό τον τρόπο, τεκμηριώνει ότι δεν μπορούν να υπάρξουν δυο μαζί σπερματικές εκκρίσεις και κατ' επέκτασιν ότι το θηλυκό δεν συνεισφέρει σπέρμα στη γένεση, αφού αν υπήρχε σπέρμα δεν θα υπήρχαν τα έμμηνα.⁷ Έτσι, συνοψίζεται (727b 31-33) ότι η συμβολή του θηλυκού στη γένεση είναι το υλικό (*συμβάλλεται τὸ θῆλυ εἰς τὴν γένεσιν τὴν ὕλην*), που βρίσκεται στη σύσταση των εμμήνων (*τοῦτο δ' ἐστὶν ἐν τῇ καταμηνίων συστάσει*), όπως και το ότι τα έμμηνα είναι περίττωμα.

Επιπλέον, περιγράφεται (728a 17-21) ότι ένα αγόρι μοιάζει στη μορφή με γυναίκα και μια γυναίκα είναι σαν άγονος άντρας, γιατί το θηλυκό είναι θηλυκό

⁶ Όπως διαφαίνεται από το απόσπασμα και σύμφωνα με την Dean-Jones (1994: 46-47), ο Αριστοτέλης ακολουθεί τη σικελική παράδοση, η οποία δομήθηκε από τους Πυθαγόρειους και τον Εμπεδοκλή και υποστηρίζει ότι η θεμελιακή διαφορά μεταξύ της αντρικής και γυναικείας φύσης είναι ότι η γυναίκα είναι πιο κρύα από τον άντρα και ως απόδειξη αυτής της διαφοράς αποτελεί η εμμηνόρροια.

⁷ Needham (1959: 42).

λόγω κάποιας αδυναμίας (*ἀδυναμία γάρ τινι τὸ θῆλύ ἐστι*), δηλαδή δεν έχει τη δυνατότητα να φτιάξει σπέρμα από τη ζύμωση της τελικής τροφής (κι αυτή είναι το αίμα) λόγω της ψυχρότητας της φύσης του. Στη συνέχεια, αναφέρεται (728a 26-32) ότι η γένεση προέρχεται από τα έμμηνα, τα οποία είναι σπέρμα σε μη καθαρή κατάσταση και χρειάζεται κατεργασία, όπως συμβαίνει με τους καρπούς. Ο παραλληλισμός των εμμήνων με τους καρπούς δείχνει ότι η τροφή είναι παρούσα ακόμη και όταν δεν είναι διηθημένη, αλλά χρειάζεται κατεργασία για να καθαριστεί. Γι' αυτό όταν η πρώτη αναμειγνύεται με το σπέρμα και η δεύτερη με καθαρή τροφή, η πρώτη γεννά ενώ η δεύτερη τρέφει.

Όσον αφορά την προέλευση του σπέρματος, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι δεν προέρχεται από ολόκληρο το σώμα.⁸ Εξηγεί (*Z.I.* 729a 6-12) ότι το αρσενικό παρέχει τη μορφή και την αρχή της κίνησης και το θηλυκό παρέχει το σώμα και την ύλη. Το αρσενικό αντιπροσωπεύει το ενεργητικό και αυτό που κινεί, (*τὸ ἄρρεν ἐστὶν ὡς κινουὺν καὶ ποιοῦν*), και το θηλυκό σαν θηλυκό αντιπροσωπεύει το παθητικό, συνεισφέροντας στο σπέρμα του αρσενικού την ύλη. Η φύση των εμμήνων κατατάσσεται σαν πρώτη ύλη (729a 29-34).

Ο Αριστοτέλης αναφέρει επίσης (730a 34-730b 10) ότι η γένεση λαμβάνει χώρα στο θηλυκό και τα δύο φύλα εναποθέτουν τη συμβολή τους στο θηλυκό γιατί εκεί βρίσκεται η ύλη από την οποία αποτελείται το δημιουργούμενο. Ο τοκετός είναι αναγκαίο να γίνεται από το θηλυκό γιατί χρειάζονται νέες ποσότητες ύλης για να μεγαλώσει το έμβρυο. Το αρσενικό συμβάλλει στη γένεση μέσω της έκχυσης σπέρματος, αλλά το σπέρμα δεν είναι μέρος του κυήματος που προκύπτει. Συνεπώς, παραλληλίζεται το αρσενικό με τον ξυλουργό, εφόσον μεταδίδεται στο υλικό το σχήμα και η μορφή μέσω της κίνησης. Η ψυχή του, η οποία εμπεριέχει τη μορφή και τη γνώση του, ευθύνεται για την κίνηση των

⁸ Αντίθετα με την αντίληψη των ιπποκράτειων γιατρών, σε σχέση με το ότι το σπέρμα προέρχεται από όλο το σώμα, ο Αριστοτέλης σημειώνει (725a 22-25) ότι: *τὸ ὑναντίον ἄρα ἢ οἱ ἀρχαῖοι ἔλεγον λεκτέον. οἱ μὲν γὰρ τὸ ἀπὸ παντὸς ἀπίον, ἡμεῖς δὲ τὸ πρὸς ἅπαντ' ἰέναι πεφυκὸς σπέρμα ἐροῦμεν, καὶ οἱ μὲν σύντηγμα, φαίνεται δὲ περίττωμα μᾶλλον.* Υποστηρίζει λοιπόν ότι το σπέρμα, από τη φύση του είναι εκείνο που πηγαίνει σε όλο το σώμα και αυτό που θεωρούσαν σύντηγμα είναι μάλλον περίττωμα.

μερών. Με τον ίδιο τρόπο, χρησιμοποιείται το σπέρμα σαν εργαλείο από τη φύση, σαν κάτι που έχει κίνηση *ενεργεία* και συμβάλλει στη γένεση.

Σχετικά με το ερώτημα αν, ενώ υπάρχει κάτι που κατασκευάζει τα μέρη του εμβρύου, αυτό δεν υπάρχει ως κάτι συγκεκριμένο ούτε υπάρχει στο σπέρμα εξ αρχής σαν κάτι τελειοποιημένο (734b 18-19), ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι το καθένα από τα μέρη γίνεται με κάτι που υπάρχει *ενεργεία* από εκείνο που είναι *δυνάμει* σαν κι αυτό. Το σπέρμα δηλαδή, καθώς και η κίνηση και η αρχή που περιέχει, είναι τέτοιου είδους ώστε, καθώς η κίνηση παύει, το καθένα από τα μέρη δημιουργείται και αποκτά ψυχή. Κι αυτό γιατί δεν υπάρχει πρόσωπο που να μην έχει ψυχή, ούτε σάρκα⁹ και παρόλο που εξακολουθούν να ονομάζονται πρόσωπο και σάρκα ακόμα και μετά το θάνατο, είναι μόνο κατ' όνομα έτσι (734b 23-28). Το σπέρμα και τα κυήματα, λέει ο Αριστοτέλης έχουν *δυνάμει* ψυχή αλλά δεν έχουν *ενεργεία* (737a 15-17). Όταν το σπέρμα εισέλθει στη μήτρα, συνιστά και κινεί το περίττωμα που παράγεται από το θήλυ με την ίδια κίνηση που κινείται το ίδιο. Σημειώνει ότι και η συμβολή του θηλυκού είναι περίττωμα και περιέχει όλα τα μέρη του σώματος *δυνάμει* αλλά κανένα *ενεργεία*. Έχει *δυνάμει* ακόμα και τα μέρη κατά τα οποία διαφέρει το θηλυκό από το αρσενικό. Αυτό το εξηγεί με το επιχείρημα ότι όπως ακριβώς από ανάπηρους γονείς, πότε προκύπτουν ανάπηρα παιδιά και πότε όχι, έτσι και από το θηλυκό, πότε γεννιέται θηλυκό και άλλοτε αρσενικό. Και συνεχίζει λέγοντας ότι το θηλυκό είναι σαν ανάπηρο αρσενικό και τα έμμηνα είναι μεν σπέρμα αλλά όχι καθαρό. Ένα μόνο πράγμα δεν έχει κι αυτό είναι η αρχή της ψυχής⁹ (737a 18-30).

⁹ Σύμφωνα με τον Peck (1942: lviii-lix) ο Αριστοτέλης περιγράφει τη σχέση ψυχής και μορφής χρησιμοποιώντας για την ψυχή τον όρο *εντελέχεια* που σημαίνει τελειοποίηση, πλήρωση. Το σώμα εξυπηρετεί τις λειτουργίες της ψυχής γιατί η ψυχή αποτελεί παράλληλα και το Τελικό Αίτιο, τη μορφή και την ουσία του σώματος. Οι ιδιότητες της ψυχής είναι η θρεπτική, που σχετίζεται με τη λήψη τροφής και την αναπαραγωγή, η ορεκτική, η αισθητική, δηλαδή την ικανότητα της πρόσληψης των πληροφοριών μέσω των αισθήσεων και η κινητική. Ο άνθρωπος πέρα από τη θρεπτική και την αισθητική ψυχή έχει και διανοητική ψυχή, δηλαδή λογική και γλώσσα, που τον κάνει να υπερέχει όλων των έμβιων όντων.

Ο Αριστοτέλης θεωρεί επίσης ότι στους ανθρώπους, γεννιούνται περισσότερα αρσενικά ανάπηρα παιδιά παρά θηλυκά εξαιτίας του ότι τα αρσενικά είναι πιο θερμά και πιο κινητικά από τα θηλυκά με αποτέλεσμα να τραυματίζονται συχνότερα (775a 4-19). Ακόμη υποστηρίζει ότι τα θηλυκά έμβρυα δεν τελειοποιούνται το ίδιο με τα αρσενικά, αφού καθυστερούν περισσότερο να αναπτυχθούν απ' ό,τι τα αρσενικά. Αντίθετα μετά τη γέννα τα πάντα επιτελούνται νωρίτερα στα θηλυκά, όπως για παράδειγμα η εφηβεία, η ακμή και τα γηρατειά. Αυτό το αιτιολογεί λέγοντας ότι τα θηλυκά είναι ασθενέστερα και ψυχρότερα στη φύση τους και υποστηρίζει ότι θα πρέπει να θεωρηθεί η θηλυκή κατάσταση σαν φυσική αναπηρία (775a 13-19).

Επιστρέφοντας στην ανάπτυξη του κυήματος, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι γίνεται μέσω του ομφάλιου λώρου και εξηγεί ότι η πραγματική αιτία που δημιουργείται το καθένα από τα μέρη είναι ότι το περίττωμα του θηλυκού είναι *δυνάμει* το ίδιο σε χαρακτήρα όπως θα είναι το μελλοντικό ζώο σύμφωνα με τη φύση του και όλα τα μέρη ενυπάρχουν *δυνάμει* στο περίττωμα αλλά *ενεργεία* κανένα (740b 19-21). Επιπλέον αιτία είναι ότι όταν ένα ζεύγος παραγόντων, ο ένας ποιητικός και ο άλλος παθητικός, έρχονται σε επαφή, το θηλυκό παρέχει την ύλη και το αρσενικό την αρχή της κίνησης (740b 22-25).

Ο Αριστοτέλης αναφέρει το λόγο για τον οποίο το θηλυκό, παρόλο που έχει τη θρεπτική ψυχή και το υλικό, δεν μπορεί να γεννήσει μόνο του και χρειάζεται το αρσενικό (741b 3-6). Το αρσενικό είναι ο ποιητικός παράγοντας της αισθητικής ψυχής και η ιδιότητά του αυτή αποτελεί την ουσία του αρσενικού. Τα θηλυκά έχουν την κατώτερη ψυχή, την θρεπτική¹⁰ αλλά δεν μπορούν να τελειοποιήσουν μόνα τους τα μέρη του ζώου, γιατί τα ζώα πρέπει να διαθέτουν και αισθητική ψυχή. Επομένως χρειάζεται η ένωση με το αρσενικό γιατί διαφορετικά, η ύπαρξη του αρσενικού θα ήταν μάταιη και η φύση δεν κάνει τίποτα μάταια. Το αρσενικό επιτελεί τη γένεση, επειδή εμβάλλει την αισθητική ψυχή, είτε μέσω του εαυτού του άμεσα είτε μέσω του σπέρματος.

¹⁰ Ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι η θρεπτική ψυχή προκαλεί τη σύσταση του φυσικού προϊόντος και ότι αυτό το μέρος της ψυχής είναι η φύση του καθενός, που ενυπάρχει σε όλα τα ζώα και τα φυτά. Αντίθετα, τα υπόλοιπα μέρη της ψυχής δεν υπάρχουν σε όλα τα ζωντανά πλάσματα (740b 20-741a 5).

Όπως διαφαίνεται από τα πιο πάνω αποσπάσματα, ο στόχος του Αριστοτέλη στο *Z.Γ.* ήταν η περιγραφή των αρχών της γένεσης, του αρσενικού και του θηλυκού. Το φαινόμενο που εξετάζει είναι περισσότερο η γένεση παρά η αναπαραγωγή, αφού η προσέγγιση του Αριστοτέλη για τη γένεση είναι μεταφυσική. Καταπιάνεται με μεταφυσικές περιγραφές για το πώς έγινε η εξέλιξη στη φύση αλλά και με μεταφυσικά ερωτήματα, επιδιώκοντας να εντοπίσει το βαθύτερο λόγο της δημιουργίας των απογόνων και πώς το φαινόμενο της γένεσης δίνει νόημα στον κόσμο ως μια ολότητα.¹¹

Παράλληλα, η αρσενική και η θηλυκή φύση υπάγονται βιολογικά στην τελεολογική ανάγκη δημιουργίας του κυήματος, και οι ρόλοι και οι λειτουργίες τους ερμηνεύονται μέσα από τον συγκεκριμένο σκοπό. Το σώμα (738b 25-26) προέρχεται από το θηλυκό και η ψυχή από το αρσενικό. Επομένως, ο Αριστοτέλης τονίζει τη διαλεκτική σχέση μεταξύ μορφής και ύλης για τη γένεση και την αναγκαιότητα τόσο του θηλυκού όσο και του αρσενικού, ως αρχών για τη δημιουργία του εμβρύου.

Για τον Αριστοτέλη η μορφή δεν υπάρχει χωριστά από την ύλη ούτε η ύλη είναι σε κάποιο βαθμό «μορφοποιημένη». Η ύλη στο τελικό της στάδιο είναι ταυτόσημη με τη μορφή. Το αρσενικό αποτελεί τον ποιητικό παράγοντα και αυτή είναι η ουσία του, καθώς έχει τη μορφή και την αισθητική ψυχή. Το θηλυκό από την άλλη, μέσα από το υγρό των εμμήνων, προσφέρει το «υλικό» από το οποίο σχηματίζεται το έμβρυο. Η διαφορά μεταξύ των περιττωμάτων που συνεισφέρει το αρσενικό και το θηλυκό έγκειται στο βαθμό «ζύμωσης» που έχουν υποστεί. Το θηλυκό, το οποίο έχει ασθενέστερη ζωτική θερμότητα από το αρσενικό, δεν μπορεί να πετύχει τη ζύμωση στο βαθμό που μπορεί το αρσενικό. Όμως το περίττωμα του θηλυκού, δηλαδή το υγρό των εμμήνων, είναι *δυνάμει* όλα τα μέρη του σώματος άρα είναι ή περιέχει *δυνάμει* ψυχή. Το μόνο μέρος της μορφής που στερείται η ύλη είναι η αισθητική ψυχή¹² και γι' αυτό κρίνεται

¹¹ McGowan Tress (1992: 307-308).

¹² Μανδηλαράς (1994: 38-39).

αναγκαίος ο ρόλος του αρσενικού, αφού μόνο αυτό ποιεί μέσω της αισθητικής ψυχής.

Το έργο του Αριστοτέλη έχει δεχτεί φεμινιστική κριτική και οι απόψεις του χαρακτηρίστηκαν ως μισογυνικές. Για παράδειγμα, η Horowitz θεωρεί ότι ο ορισμός του Αριστοτέλη για τη γυναίκα ως «ευνουχισμένο άντρα», αφού δεν μπορεί να πετύχει τη ζύμωση, μεταφέρθηκε στο βιολογικό, μαιευτικό και θεωρητικό πεδίο και ότι ο ανταγωνισμός μεταξύ της αριστοτέλειας θεωρίας για ένα σπέρμα με την ιπποκρατική θεωρία για δύο σπέρματα επέτρεψε να παραμείνει άγνωστη η μητρική συμβολή του ωάριου στην εμβρυολογία μέχρι τον 17^ο αιώνα. Υποστηρίζει, επίσης, ότι μέσω του Αριστοτέλη έγινε επέκταση των βιολογικών - φιλοσοφικών θεωριών για το αρσενικό και το θηλυκό σε κοσμικούς διαχωρισμούς: το αρσενικό είναι ενεργό, πνευματώδες, το θηλυκό παθητικό, υλικό και ότι τεκμηρίωσε την ανωτερότητα του άντρα και την κατώτερότητα της γυναίκας μέσα από τη θεωρία του για τη γένεση.¹³ Επιπλέον, θεωρεί ότι ο διαχωρισμός μεταξύ ενεργητικότητας και παθητικότητας συνόδευσε τον διαχωρισμό μεταξύ μορφής και ύλης και η περιγραφή της γυναίκας ως ανάπηρου αρσενικού δείχνει τι συμβαίνει στην περίπτωση που η γυναίκα κυριαρχήσει στην αναπαραγωγή.¹⁴ Η Horowitz όμως, υπερτονίζει τη μορφή που εμπεριέχεται στο αρσενικό έναντι της ύλης, που βρίσκεται στο θηλυκό, χωρίς να προσμετρά τη βαρύτητα που αποδίδει ο Αριστοτέλης στην παραδοχή ότι το αρσενικό και το θηλυκό αποτελούν τις αρχές της γένεσης.

Όπως αναφέρει η McGowan Tress, οι προθέσεις του Αριστοτέλη για τη γένεση είναι μεταφυσικές. Αντίθετα, κάποιες από τις φεμινιστικές προσεγγίσεις εστιάζουν στο ποιος έχει τον έλεγχο της αναπαραγωγής, ερώτηση πολιτικής στόχευσης, που απομακρύνεται από τη μεταφυσική και τη φιλοσοφική στόχευση του Αριστοτέλη. Ακόμη, σχολιάζει ότι ο στόχος του Αριστοτέλη στο *Z.G.* να δομήσει τη μεταφυσική οπτική της γένεσης ενάντια στους υλιστές

¹³ Για τη σχέση μεταξύ των βιολογικών και πολιτικών διαφορών, μεταξύ του αρσενικού και του θηλυκού, στο έργο του Αριστοτέλη βλ. Deslauriers (2009: 219), όπου συνοψίζονται οι απόψεις των σχολιαστών σε τρεις ερμηνείες: (1) ότι τα πολιτικά επιχειρήματα δομούνται στα βιολογικά, (2) ότι τα βιολογικά επιχειρήματα δομούνται στα πολιτικά, και (3) ότι τα πολιτικά επιχειρήματα δεν στηρίζονται στα βιολογικά.

¹⁴ Horowitz (1976: 184-202).

προσωκρατικούς και στο ιπποκράτειο ιατρικό σύστημα τον οδηγεί στον υπερτονισμό της μορφής έναντι της ύλης στα βιβλία Α' και Β'. Επομένως, τοποθετώντας την πραγματεία στο ιστορικό της πλαίσιο, η McGowan Tress εξηγεί τον τονισμό της μορφής, παρόλο που στη θεωρία του Αριστοτέλη η μορφή είναι θεμελιακά ενωμένη με την ύλη για την γένεση αισθητηριακών οντοτήτων. Έτσι, η φυσική αρχή της ύλης ανατίθεται στο θηλυκό και η δεύτερη φυσική αρχή, η κίνηση, στο αρσενικό.

Σχετικά με τις ιδέες του για το σπέρμα και τις αιτιακές δυνάμεις, ο Αριστοτέλης απομακρύνεται από τις προϋπάρχουσες απόψεις και αντιτίθεται στους υλιστές φιλόσοφους και φυσιολόγους, αφού υποστηρίζει ότι το σπέρμα δεν συνεισφέρει στην γένεση μέσω του υλικού του αλλά παράγει ένα συγκεκριμένο φαινόμενο μέσω της κίνησης. Έτσι, το σπέρμα αποτελεί ένα εργαλείο με το οποίο η φύση προκαλεί την κίνηση. Επομένως, η ύλη και η κίνηση χρησιμοποιούνται για να αποδώσουν τη φυσική επεξήγηση του φαινομένου της γένεσης. Ο Αριστοτέλης ακολουθώντας περνά από τη φυσική αιτιότητα στη μεταφυσική για να εξηγήσει πώς το σπέρμα, ένα υλικό υγρό, μπορεί να δημιουργήσει μορφή ή ψυχή.¹⁵

Επιπλέον, η McGowan Tress ερμηνεύει την αναφορά του Αριστοτέλη για το θηλυκό ως «παραμορφωμένο» άντρα στο πλαίσιο των κειμενικών συμφραζομένων. Σχολιάζει ότι ο Αριστοτέλης δεν κατασκευάζει μια φιλοσοφία για τη γυναίκα ως παραμορφωμένη στη φύση ή ως υπανάπτυκτο άνθρωπο, αλλά επιδιώκει να επιλύσει κάποιες τεχνικές δυσκολίες της θεωρίας του. Αποδίδει λοιπόν στο γενετικό υλικό του θηλυκού τη δυνατότητα για γένεση αυτού που το ίδιο το θηλυκό δεν παρουσιάζει. Εξάλλου, ο Αριστοτέλης σημείωσε (730b 34-35) ότι οι οργανισμοί είναι αρσενικοί ή θηλυκοί, όχι στην ολότητά τους αλλά όσον αφορά τους αναπαραγωγικούς τους ρόλους και ανήκουν στο ίδιο είδος, έχοντας την ίδια ουσία μορφής και ύλης.¹⁶

Όσον αφορά το επιχείρημα για τη μεταφορά της γυναικείας κατωτερότητας από το κοινωνικό πλαίσιο στο βιολογικό έργο του Αριστοτέλη, η Deslauriers

¹⁵ McGowan Tress (1992: 308, 323, 327-328).

¹⁶ McGowan Tress (1992: 330-337).

υποστηρίζει ότι η «φυσικότητα» της πολιτικής υποτέλειας των γυναικών είναι δεδομένη για τον φιλόσοφο ανεξάρτητα από τα σώματα των γυναικών και των αντρών και θεωρεί λανθασμένη την άποψη κάποιων σχολιαστών ότι ο Αριστοτέλης στοχεύει στο να θεμελιώσει τις πολιτικές του πεποιθήσεις μέσα από τις βιολογικές διαφορές. Υποστηρίζει ότι οι βιολογικές απόψεις δεν συνδέονται με τις πολιτικές του απόψεις, σημειώνοντας ότι για τον Αριστοτέλη οι γυναίκες είναι φυσικές και παράλληλα μη φυσικές οντότητες, γιατί αποτελούν ατελή παραδείγματα του είδους τους. Η βασική διαφορά στις αναπαραγωγικές λειτουργίες μεταξύ ανδρών και γυναικών είναι διαφορά βαθμού που οδηγεί σε διαφοροποίηση του είδους της συνεισφοράς των φύλων στη δημιουργία του νεογνού.¹⁷

Η Deslauriers σχολιάζει επίσης ότι είναι χαρακτηριστικό όλων των αρσενικών ζώων συμπεριλαμβανομένων και των ανθρώπων να έχουν την αρχή της μορφής και να τη μεταφέρουν. Αν όμως ο Αριστοτέλης υποστήριζε ότι οι πολιτικές διαφορές καθιστούν τις βιολογικές διαφορές αναγκαίες, η ψυχή των αρσενικών και των θηλυκών θα διέφερε σε σχέση με τα ζώα ως προς τη λογική ψυχή, όμως στο *Z.G.* δεν θεωρείται ότι πρέπει να δοθούν ξεχωρες εξηγήσεις για τις σωματικές διαφορές στους ανθρώπους και στα άλλα είδη. Επιπρόσθετα, η Deslauriers επισημαίνει ότι τα όργανα και οι λειτουργίες της φυσιολογίας πρέπει να εξηγηθούν στα πλαίσια της λειτουργίας της αναπαραγωγής και η δυνατότητα ή όχι να μετατρέπεται το αίμα σε σπέρμα, εξηγεί τις διαφορές στα σώματα.¹⁸ Οι συγκεκριμένες όμως διαφοροποιήσεις του είδους της συνεισφοράς των δύο φύλων στη γένεση μπορούν να συνδεθούν με τις κυριάρχουσες κοινωνικές πεποιθήσεις της εποχής για την κατωτερότητα του γυναικείου φύλου αφού σ' ένα βαθμό αντανακλούν και παράλληλα «φυσικοποιούν» τους ηγεμονικούς λόγους για την κατωτερότητα του γυναικείου φύλου μέσα από την υιοθέτηση της αδυναμίας του θηλυκού να συστήσει σπέρμα.

¹⁷ Deslauriers (2009: 215-216).

¹⁸ Deslauriers (2009: 227-228).

Ακολουθώντας την κριτική της McGowan Tress, θεωρώ ότι είναι αναγκαία η τοποθέτηση του έργου στο κοινωνικοπολιτικό του πλαίσιο και στη φιλοσοφία και τους στόχους του ίδιου του φιλοσόφου. Παρόλο που ο Αριστοτέλης τοποθετεί το αρσενικό και το θηλυκό ως αρχές της γένεσης στη θεωρία του, στον τρόπο ανάλυσης της θεωρίας αυτής υπάρχει μια συνεχής έμφαση στο αρσενικό, και το θηλυκό τοποθετείται σε εξαρτώμενο, συμπληρωματικό πλαίσιο μπροστά στη λειτουργία του ανώτερου αρσενικού. Η απουσία της αισθητικής ψυχής από το θηλυκό καθιστά το αρσενικό αναγκαίο στο θηλυκό για την αναπαραγωγή και το θηλυκό αναγκαίο για το αρσενικό αφού εμπεριέχει την ύλη. Ο τρόπος όμως που παρουσιάζεται αυτή η αλληλοεξαρτώμενη σχέση αρσενικού και θηλυκού στο *Z.F.* υποβιβάζει το θηλυκό, αφού αναφέρεται ότι το θηλυκό έχει ανάγκη από το αρσενικό, του οποίου η ουσία είναι ο ποιητικός παράγοντας. Η μορφή δηλαδή του επιχειρήματος στο *Z.F.* δεν παρουσιάζει ως αλληλοσυμπληρωματικές τις λειτουργίες του αρσενικού και του θηλυκού στην τέλεση της γένεσης.¹⁹ Παρόλο που η McGowan Tress θεωρεί ότι αυτή η έμφαση στη μορφή οφείλεται στην επιδίωξη του Αριστοτέλη να παρουσιάσει την οπτική του ως αντίθετη με τους άλλους φυσιολόγους, η μη παρουσίαση ενός ισοδύναμου αλληλοσυμπληρωματικού συστήματος για την τέλεση της γένεσης ίσως υποδηλώνει την πεποίθηση για την ανωτερότητα της αρσενικής φύσης. Σε σχέση με το διαχωρισμό σώματος και πνεύματος, λοιπόν, εντοπίζεται η ανωτερότητα του αρσενικού ως φορέα του πνεύματος και της αισθητικής ψυχής σε σχέση με την υλικότητα του θηλυκού. Η περαιτέρω όμως σύνδεση των βιολογικών απόψεων του Αριστοτέλη με τις πεποιθήσεις της εποχής που αφορούν την κοινωνική κατασκευή του φύλου χρειάζεται βαθύτερη και αναλυτικότερη διερεύνηση για να δοθεί μια απάντηση, που ξεφεύγει από τα όρια της παρούσας εργασίας.

Αναφορικά με την επικράτηση του μοντέλου της ενιαίας σάρκας στην αρχαιότητα, όπως παρουσιάστηκε από τον Laqueur στην Εισαγωγή, θεωρώ ότι η κριτική που δέχτηκε από την King είναι γόνιμη, γιατί όπως διαφάνηκε, η αντίληψη για το ενιαίο σώμα δεν αντανakλάται ως κυρίαρχη στα ιπποκρατικά κείμενα. Όσον αφορά το *Z.F.*, παρόλο που το αρσενικό και το θηλυκό τοποθετούνται στο ίδιο είδος, ο διαχωρισμός του σώματος και της ψυχής και ο

¹⁹ Sissa (1992: 68-73).

τονισμός της διαφορετικής συνεισφοράς του αρσενικού και του θηλυκού στη γένεση δηλώνει και τη διάκριση των γενετήσιων φύλων και αυτή η διακριτή τους διαφορά έγκειται στη διαφορετική τους συνεισφορά για τη δημιουργία του εμβρύου.

Επίλογος

Στο πλαίσιο της κριτικής του φεμινισμού και των κοινωνικών επιστημών, η παρούσα εργασία επιδίωξε να προσεγγίσει το σώμα, τη γυναικεία φυσιολογία και τα χαρακτηριστικά που αποδίδονται στη γυναίκα από τους αρχαίους άντρες συγγραφείς σε σχέση με τη συγκρότηση της γυναικείας και αντρικής ταυτότητας μέσα από το μύθο, το δράμα και τα ιατρικά/ζωολογικά κείμενα κατά τον 5^ο και 4^ο αι. π. Χ.

Συγκεκριμένα, μέσα από την εστίαση στο μύθο της Πανδώρας, εντοπίστηκαν οι αντιλήψεις του Ησιόδου για τη φύση και το ρόλο της γυναίκας στην αρχαϊκή εποχή. Η Πανδώρα αποτελεί ένα δευτερεύον κατασκευάσμα, μια μεταγενέστερη επουσιώδη δημιουργία σε σχέση με το αντρικό είδος που συνυπήρχε πάντοτε στον κόσμο μαζί με τις θεότητες. Η αρχέτυπη γυναίκα αποτελεί το ίδιο το κακό και το μέσο του κακού. Τα χαρακτηριστικά της πρώτης γυναίκας, με την εξωτερική επιθυμητή εμφάνιση και το απατηλό εσωτερικό, με το μυαλό σκύλας και τη λαίμαργη γαστέρα προκαλούν ανησυχία στους άντρες και αποτελούν απειλή στο ψυχολογικό, οικονομικό αλλά και σεξουαλικό επίπεδο. Η σχέση επίσης μεταξύ των αντρών και των γυναικών ξεδιπλώνεται ως καθαρά οικονομική, με αποτέλεσμα να εμπορευματοποιείται η πατρότητα και η γυναίκα να έχει υποβαθμισμένη κοινωνική θέση. Μέσω της Πανδώρας, εισάγεται ο κόπος και η εργασία στα πλαίσια των κοινωνικών και οικονομικών μεταβολών της αρχαϊκής κοινωνίας και μέσα στο μύθο αντανakλάται η ανθρώπινη αβεβαιότητα και αγωνία για τη ζωή και το θάνατο.

Στο πλαίσιο της μελέτης για την απόηχο του μύθου της Πανδώρας στην κλασική αθηναϊκή κοινωνία, σχολιάστηκε το σατυρικό δράμα του Σοφοκλή *Πανδώρα ἢ*

Σφυροκόποι, η αναφορά στην Πανδώρα στους *Όρνιθες* του Αριστοφάνη και η θέση της Πανδώρας στο χρυσελεφάντινο άγαλμα της Αθηνάς. Παρατηρήθηκε, μία μετατόπιση από την ησιόδεια αρχέτυπη προικισμένη από τις θεότητες γυναίκα σε μία Πανδώρα που ταυτίζεται με τη λατρεία της γης και με την ανάγνωσή της ως χορηγού δώρων. Διαφάνηκε επομένως η σύνδεσή της με τη Μητέρα-Γη και με το δόσιμο της ζωής. Επιπλέον, υποστήριξα ότι ο συσχετισμός της Πανδώρας στο άγαλμα της Αθηνάς με την πολιτική ιδεολογία της Αθήνας, την πατριαρχία και την αυτοχθονία, υποδηλώνουν τον πολιτικό αποκλεισμό των γυναικών. Μέσω της Πανδώρας επικυρώνεται η αντίθεση ανάμεσα στις γυναίκες και την πόλη.

Ακολούθως, μέσα από την ανάλυση της παράβασης των *θεσμοφοριαζουσών*, παρουσιάστηκε η διακωμώδηση από το χορό του επιχειρήματος περί ανωτερότητας των γυναικών, αφού ο Αθηναίος άντρας γνώριζε την κατώτερότητα των γυναικών στην καθημερινότητα, με τρόπο που να διαφαίνεται ο κοινωνικός ρόλος των γυναικών στην αθηναϊκή κοινωνία του 5^{ου} αιώνα π.Χ. Παρόλη τη συνεισφορά των γυναικών στην πόλη, μέσω της τεκνοποιίας, το αίτημα για κοινωνική αναγνώριση παρέμεινε στα ελεγχόμενα όρια της κωμωδίας, χωρίς να συντελείται ουσιαστική διαφοροποίηση στην κοινωνική τους θέση.

Μέσα από το μύθο της αυτοχθονίας εντοπίστηκε η επιθυμία της αντρικής αθηναϊκής κοινωνίας να αρνηθεί την πραγματικότητα της αναπαραγωγής. Η εφεύρεση του Εριχθόνιου, γεννημένου από τη γη, αποδεικνύει την αντρική άρνηση της γυναικείας συνεισφοράς στην αναπαραγωγή και την προσπάθεια τους να στερήσουν τη μητρότητα από το γυναικείο φύλο, όπως διαφάνηκε επίσης στα αποσπάσματα από τις *Εύμενίδες* του Αισχύλου. Παράλληλα, ο μύθος της αθηναϊκής αυτοχθονίας επέτρεψε στους Αθηναίους να δομήσουν την κοινωνική τους ταυτότητα μέσα από την αντίληψη περί της αμιγούς καταγωγής τους και συνεπώς της προγονικής τους εύγενείας.

Μέσα από τα παραδείγματα των Επιτάφιων λόγων, αναδύθηκε η σχέση των αντρών και της πόλης, με την πόλη να είναι ταυτόχρονα το έδαφός της και οι

άνδρες της. Παράλληλα, μέσα από τη διπλή αθηναϊκή καταγωγή με το νόμο του Περικλή το 451/0 π.Χ., η γυναίκα αποτέλεσε τμήμα της πόλης και αναγκαίο συστατικό για τη διαιώνιση της αντρικής αθηναϊκής ταυτότητας, παραμένοντας όμως αποκλεισμένη από την πολιτική ζωή της Αθήνας. Το αντρικό γένος παίρνει υπόσταση μέσω της Αθηναίας γυναίκας, ωστόσο η ταυτότητά του ορίζεται κατεξοχήν μέσα από κοινωνικούς όρους. Η γυναίκα γίνεται το μέσο διατήρησης της αθηναϊκής ταυτότητας και γι' αυτό ο έλεγχος της αναπαραγωγής, μέσω του γάμου, κρίνεται καθοριστικός για την αντρική κοινότητα.

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας, εστίασα την προσοχή μου στο *corpus* των ιπποκρατικών κειμένων και στο έργο του Αριστοτέλη, *Περὶ ζώων γενέσεως*. Προσπάθησα να εντοπίσω ιατρικές και φιλοσοφικές αντιλήψεις για τη γυναικεία φύση και τον ρόλο της στην αναπαραγωγή. Μέσα από τα αποσπάσματα των ιπποκρατικών πραγματειών, διαφάνηκαν οι όροι της γυναικείας διαφοράς και η υποστήριξη της ανάγκης ύπαρξης μιας διαφορετικής ιατρικής προσέγγισης για το γυναικείο φύλο. Η γυναικεία διαφορά ορίστηκε στην ιπποκρατική γυναικολογία με όρους κατασκευής και λειτουργίας. Υποστηριζόταν η πεποίθηση ότι οι γυναίκες είχαν μια εντελώς διαφορετική σύσταση σάρκας από τους άνδρες, όντας υγρές, απαλές και πορώδεις και γι' αυτό ήταν αναγκαία σ' αυτές η εμμηνόρροια για να είναι υγιείς. Σε σχέση με την αναπαραγωγή, η γυναίκα είχε αρσενικό και θηλυκό σπέρμα, συνεισέφερε στη δημιουργία του εμβρύου και ανάλογα με την ποσότητα του σπέρματος, το παιδί ή έμοιαζε λιγότερο ή περισσότερο σε συγκεκριμένα μέρη του σώματος. Η περιγραφή και ο καθορισμός του θηλυκού σπέρματος ως αδύνατου, σε σχέση με το ισχυρότερο αρσενικό θεωρώ ότι αντανακλούν τις πεποιθήσεις για την ανωτερότητα των αντρών έναντι των γυναικών. Μέσα από την αραιότερη γυναικεία σύσταση της σάρκας, επιβεβαιώνονται σε ένα βαθμό οι κοινωνικές απόψεις για τη γυναικεία αδυναμία.

Η τεκνοποιία συνδέθηκε επίσης με τον κοινωνικό θεσμό του γάμου και τις επιδιώξεις του άντρα πολίτη για τη διασφάλιση και διαιώνιση του οίκου του μέσα από τους νόμιμους απογόνους. Συμπεραίνεται, δηλαδή, ότι η προσωπική ωρίμαση της γυναίκας, μέσα από τη βίωση της γέννας, εξυπηρετεί τις

λειτουργίες της κοινωνίας και του άνδρα πολίτη. Η γυναίκα παραμένει στο μεταίχμιο μεταξύ του οίκου και της αναγκαίας της ύπαρξης στην κοινωνία με σκοπό τη διαίωσιση της πόλης, χωρίς να της αναγνωρίζεται όμως κοινωνικά αυτός ο ρόλος. Το γυναικείο σώμα αποκτά νόημα μόνο μέσα από τη χρησιμότητά του στην τεκνοποιία και η υγεία αυτού του σώματος κρίνεται σε ένα βαθμό από το κατά πόσο θα επιτευχθεί αυτός ο σκοπός, με τρόπο που το γυναικείο σώμα να καθορίζεται και να ελέγχεται από το αντρικό φύλο σε όλες τις φάσεις ωρίμασης.

Στη μελέτη του *Περί ζώων γενέσεως*, αναδείχθηκαν ως αρχές της γένεσης τόσο το αρσενικό όσο και το θηλυκό στα πλαίσια των μεταφυσικών και τελεολογικών προσεγγίσεων του Αριστοτέλη. Εντοπίστηκε η διαλεκτική σχέση μεταξύ μορφής και ύλης για τη δημιουργία του εμβρύου, με το αρσενικό να αποτελεί τον ποιητικό παράγοντα, έχοντας τη μορφή και την αισθητική ψυχή, και με το θηλυκό μέσα από το υγρό των εμμήνων να προσφέρει την ύλη. Σ' αυτό το σημείο υποστηρίζω ότι παρόλο που παρουσιάζεται αλληλοεξαρτώμενη η σχέση αρσενικού και θηλυκού για την επίτευξη της γένεσης, η μορφή με την οποία παρουσιάζεται αυτή η σχέση στην πραγματεία υποβιβάζει το θηλυκό, αφού αναφέρεται ότι το θηλυκό έχει ανάγκη από το αρσενικό. Μέσα από αυτή την λεκτική υποτίμηση του θηλυκού ρόλου αποκρύβονται οι παραπληρωματικές λειτουργίες για την τέλεση της γένεσης με τρόπο που να υποδηλώνεται η ανωτερότητα της αρσενικής φύσης. Επίσης, σε σχέση με το επιχείρημα της επικράτησης του μοντέλου της ενιαίας σάρκας στην αρχαιότητα, η κριτική της King αποδείχθηκε βάσιμη, αφού διαφάνηκε μέσα από τα κειμενικά αποσπάσματα η γενετήσια διαφορά μεταξύ αρσενικού και θηλυκού αντί η αντίληψη για το «ένα σώμα». Ακόμη, παρ' όλες τις διαφορές που εντοπίζονται μεταξύ των απόψεων των ιπποκρατικών γιατρών και του Αριστοτέλη για τις γυναίκες, κοινό στοιχείο είναι η ασθενέστερη/αδύναμή τους φύση.

Συμπερασματικά, θεωρώ ότι οι κοινές πεποιθήσεις για το γενικά υποβαθμισμένο κοινωνικό ρόλο της γυναίκας αλλά και το αδύναμό της σώμα επιβεβαιώνουν την περιθωριοποίησή της σε μια κοινωνία όπου ο άντρας εξισώθηκε με την έννοια του «ανθρώπου». Η γυναίκα αποτελεί ένα υποδεέστερο είδος αλλά ταυτόχρονα

αναγκαίο για την τεκνοποιία και τη διαίωνιση του οίκου. Οι διαφοροποιήσεις της γυναικείας φύσης που σχετίζονται με την ηλικία, την προέλευση, την κοινωνική κατάσταση υποδηλώνουν την συνύπαρξη πολλαπλών σωμάτων και όχι ενός σταθερού και καθολικού γυναικείου σώματος. Αυτή η πολλαπλότητα συνδέεται παράλληλα και με την αλληλοσυμπληρωματική σχέση των βιολογικών και κοινωνικών πεποιθήσεων μιας συγκεκριμένης ιστορικής και κοινωνικοπολιτικής εποχής.

Βιβλιογραφία

- Adams, S. M. 1932. "Hesiod's Pandora", *The Classical Review*, 46. 5: 193-196.
- Beall, E. F. 1991. "Hesiod's Prometheus and Development in Myth", *Journal of the History of Ideas*, 52. 3: 355-371.
- Berg, W. 1976. "Pandora: Pathology of a Creation Myth", *Fabula*, 17.1/2: 1-25.
- Birke, L. 2004. "Σώμα και Βιολογία", στο Μακρυნიώτη Δ. (επιμ. – εισαγωγή), *Τα όρια του σώματος. Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*, μτφρ. Αθανασίου, Κ, Αθήνα: Νήσος, 149-160.
- Bourdieu, P. 2007. *Η ανδρική κυριαρχία*, μτφ. Ε. Γιαννοπούλου, Αθήνα: Πατάκη.
- Bremmer, Jan N. 2008. *Greek Religion and Culture, the Bible, and the Ancient Near East. Jerusalem Studies in Religion and Culture*, v. 8, Leiden/Boston: Brill.
- Brown, A. S. 1997. "Aphrodite and the Pandora Complex", *The Classical Quarterly, New Series*, 47. 1: 26-47.
- Cohen, D. 1999. *Νόμος, σεξουαλικότητα και κοινωνία: Η επιβολή της ηθικής στην κλασική Αθήνα*, μτφ. Π. Πασχίδης, Αθήνα: Ιστορητής/ Κάτοπτρο.
- Cohen, E. E. 2003. "The high cost of andreia at Athens". In *Andreia: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, ed. Ralph M. Rosen, Ineke Sluiter, Leiden: Brill, 145- 165.
- Dean-Jones, L. 1993. *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Oxford: Oxford University Press.
- Deslauriers, M. 2009. "Sexual Difference in Aristotle's Politics and his Biology," *The Classical World*, 102.3: 215- 231.

- Detienne, M. & Lloyd, J. 2008. "So What Is the Sex of Mythology? ", *Arion, Third Series*, 15.3: 39-46.
- duBois, P. 1988. *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*, Chicago.
- duBois, P. 2008. "Συρράπτοντας τα σώματα: Μεταφορές του γυναικείου σώματος στην αρχαία Ελλάδα", στο Σερεμετάκη, Κ. Ν. 1997, 2η έκδοση 2008. *Διασχίζοντας το Σώμα: Πολιτισμός, Ιστορία και Φύλο στην Ελλάδα*, Αθήνα: Εκδοτικός Οργανισμός Λιβάνη, 95-109.
- Finley, M. I. 1965. "Myth, Memory, and History", *History and Theory*, 4. 3: 281-302.
- Foucault, M. 1970. *Η τάξη του λόγου*, Αθήνα: Ηριδανός.
- Fraser, L.-G. 2011. "A woman of consequence: Pandora in Hesiod's Works and Days", *The Cambridge Classical Journal*, 57: 9-28.
- Harrison, J. E. 1900. "Pandora's Box", *The Journal of Hellenic Studies*, 20: 99-114.
- Horowitz, M. C. 1976. "Aristotle and Woman", *Journal of the History of Biology*, 9: 183-213.
- Hubbard, T. K. 1991. *The Mask of Comedy. Aristophanes and the Intertextual Parabasis*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Hurwit, J. M. 1995. "Beautiful Evil: Pandora and the Athena Parthenos", *American Journal of Archaeology*, 99.2: 171-186.
- King, H. 2000. *Η γυναίκα στον Ιπποκράτη*, Αθήνα: Έλλην.

——. 1995. "Self-help, self-knowledge: in search of the patient in Hippocratic gynaecology." In *Women in Antiquity: New Assessments*, eds. Richard Hawley and Barbara Levick. London: Routledge.

——. 2013a. "Sex and gender: the Hippocratic case of Phaethousa and her beard". *EuGeStA: Journal on Gender Studies in Antiquity*, 3: 124–142.

——. 2013b. *The One-Sex Body on Trial: The Classical and Early Modern Evidence*. Farnham: Ashgate.

Λυπουρλής, Δ. (Ανθολόγηση, μετάφραση, εισαγωγές, σχόλια) 2001α. *Ιπποκράτης. Γυναικόλογια*. Μαιευτική, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.

——. 2001β. *Ιπποκράτης. Ιατρική δεοντολογία. Νοσολογία*, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.

Laqueur, T. 2003. *Κατασκευάζοντας το φύλο. Σώμα και κοινωνικό φύλο από τους αρχαίους Έλληνες έως τον Φρόιντ*, μτφρ. Π. Μαρκέτου, πρόλογος Κ. Γιαννακόπουλος, Αθήνα: Πολύτροπον.

Loraux, N. 1992. *Τα τέκνα της Αθηνάς*, Αθήνα.

LSJ online:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057>

[προσπελάστηκε στις 7/5/14].

Μακρυνιώτη, Δ. (επιμ. – εισαγωγή). 2004. *Τα όρια του σώματος. Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*, Αθήνα: Νήσος.

Μανδηλαράς, Β. (επιμ.) 1994. *Αριστοτέλης Άπαντα τ. 21, Περί ζώων γενέσεως Α, Β*, εισαγ.–μτφρ. σχόλια Μεταφραστική Ομάδα Κάκτου, Αθήνα: Κάκτος.

Μαρωνίτης, Δ. Ν. 2009. *Ησίοδος, Εκλογές από τον Ησίοδο.Θεογονία, Έργα, Ηοιαι*, Αθήνα: Άγρα.

Μνημοσύνη, Ψηφιακή Βιβλιοθήκη της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας, στο
διαδίκτυο:[http://www.greek-
language.gr/Resources/ancient_greek/library/index.html](http://www.greek-language.gr/Resources/ancient_greek/library/index.html)
[προσπελάστηκε στις 7/5/14].

MacDowell, D. M. 1995. *Aristophanes and Athens: an Introduction to the Plays*, Oxford: Oxford University Press.

Marquardt, P. A. 1982. "Hesiod's Ambiguous View of Woman", *Classical Philology*, 77.4: 283-291.

McGowan Tress, D. 1992. "The Metaphysical Science of Aristotle's Generation of Animals and Its Feminist Critics," *The Review of Metaphysics*, 46.2: 307-341.

Mossé, C., Schnapp-Gourbeillon A. 2006. *Επίτομη Ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας*, μτφ. Λ. Στεφάνου. Αθήνα: Παπαδήμα.

Moulton, C. 1981. *Aristophanic Poetry*, Gottingen.

Needham, J. 1959. *A History of Embryology*. New York: Abelard-Schuman.

Ober, J. 2003. *Μάζες και Ελίτ στη Δημοκρατική Αθήνα*, μεταφρ. Β. Γ. Σερέτη, επιστημ. επιμ. Γ. Ι. Μανιάτης. Αθήνα: Πολύτροπον.

Padel, R. 1992. *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self*. Princeton: Princeton University Press.

Panofsky, D. & Panofsky E.1 962. *Pandora's box: The changing aspects of a mythical symbol*, New York.

- Pearson, A. C. 1917. *The Fragments of Sophocles*, Volume II, Cambridge: University Press.
- Pembroke, S. 1967. "Women in Charge: The Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 30:1-35.
- Peck, A. L. 1942. *Aristotle: Generation of Animals*. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Porter, J. I. (ed.) 1999. *Constructions of the Classical Body*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Price, J. and Shildrick, M. (Eds.) 1999. *Feminist Theory and the Body: A Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Rosivach, V. J. 1987. "Autochthony and the Athenians", *The Classical Quarterly, New Series*, 37.2: 294-306.
- Rowe, C. J. 1983. "Archaic Thought' in Hesiod", *The Journal of Hellenic Studies*, 103: 124-135.
- Seidensticker, B. 2012. "The Satyr Plays of Sophocles", στο A. Markantonatos, επιμ., *Brill's Companion to Sophocles*. Leiden; Boston: Brill, 211- 244.
- Sissa, G. 1992. "The Sexual Philosophies of Plato and Aristotle," in P. S. Pantel, ed., *A History of Women in the West I: From Ancient Goddesses to Christian Saints*, Harvard University Press, 46-81.
- Sommerstein, Alan. 1994. *Aristophanes, Thesmophoriazusae*. Warminster: Aris and Phillips.

- . 2000. *Αισχύλου Ευμενίδες Κριτική και Ερμηνευτική Έκδοση*, Ν. Γεωργαντζόγλου (μετάφραση), Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Spelman, E. V. 1982. "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views", *Feminist Studies*, 8.1: 109-131.
- Sussman, L. 1984. "Workers and Drones: Labor, Idleness and Gender Definition in Hesiod's Beehive", In *Women in the Ancient World: The Aretusa Papers*, ed. J. Peradotto, and J.P. Sullivan, Albany: State University of New York Press, 79-93.
- Syropoulos, S. 2012. "Women Versus Women. The denunciation of female sex by female characters in drama", *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, 14:27-46.
- Taaffe, L. K. 1993. "Women as Women, Men as Men: LYSISTRATA." In *Aristophanes and Women*. New York, 48-73.
- West, M. L. 1966. *Hesiod, Theogony: Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford.
- . 1978. *Hesiod, Works and Days: Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford.
- . 1997. *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry*. Oxford: Oxford University Press.
- Winnington- Ingram, R. P. 1983. *Studies in Aeschylus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolkow, B. M. 2007. "The Mind of a Bitch: Pandora's Motive and Intent in the Erga", *Hermes*, 135. Jahrg., H. 3: 247-262.

Zeitlin, F. 1996. "Signifying Difference: The Case of Hesiod's Pandora." In *Playing the Other*, Princeton University Press: 53-86.