

Η αναπαράσταση του έρωτα μέσω της ιατρικής ορολογίας στον Καλλίμαχο

Η ΔΥΤΙΚΗ ΕΡΩΤΙΚΗ ποίηση πραγματεύεται πολύ συχνά τον ανεκπλήρωτο έρωτα. Τα συναισθήματα που απεικονίζονται συνήθως από τους ποιητές είναι η επιθυμία, η απόγνωση, η απογοήτευση, η ζήλια και η προδοσία, ενώ σπανίως η ικανοποίηση. Ο έρωτας, δύναμη κοσμογονική - σύμφωνα με τις ησιόδειες αναφορές - σχετίζεται στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία με μία πληθώρα παραστάσεων, φανερώνοντας και τις εκάστοτε πεποιθήσεις της εποχής περί έρωτος. Με τη στροφή προς τον ορθολογισμό, τον 5^ο αι. π.Χ. και την εγκαινίαση της νέας ιατρικής προσέγγισης της Ιπποκρατικής Σχολής του 4^{ου} αι. π.Χ., στη διάρκεια αυτού του «πρώτου Διαφωτισμού» (Lesky, 2014: 440), η περιγραφή του έρωτα μεταβάλλεται υπό το συγκείμενο της ιατρικής ορολογίας και της συμπτωματολογίας. Ο «λυσιμελής έρως» συναντάται στην ελληνιστική περίοδο εντός νέων αισθητικών αρχών και ενός καινοφανούς πολιτικού και κοινωνικού πλαισίου. Η παρούσα προσέγγιση προτίθεται να παρουσιάσει αυτές τις γλωσσικές απεικονίσεις της ερωτικής δύναμης μέσω της ιατρικής ορολογίας στον Καλλίμαχο, με αφορμή την αφήγηση της ιστορίας του Ακόντιου και της Κυδίππης στα *Αίτια* (αππ. 67 - 75 Pf.), επιχειρώντας να προβάλλει νέες προοπτικές ερμηνείας υπό το πρίσμα των έμφυλων ταυτοτήτων.

Εισαγωγή

Τα *Αίτια* του Καλλίμαχου, του κατεξοχήν ελληνιστικού ποιητή αποτελούν ένα έργο - ορόσημο, αιτιολογικού περιεχομένου και προσανατολισμού. Ο τίτλος του έργου

σχετίζεται με το κοινό στοιχείο όλων αυτών των ελεγειακών ποιητικών συνθέσεων, οι οποίες σε τέσσερα βιβλία - πιθανότατα εκδοτικές επιλογές του ίδιου του ποιητή τόσο ο τίτλος όσο και η διάκριση των βιβλίων - διερευνούν την προέλευση των θρησκευτικών εορτών και τελετουργιών, των θεσμών και των ονομάτων, συνδυάζοντάς την ποιητική, την επιστημονική επένδυση, κατά τα νέα δεδομένα τέχνης που καλλιεργούνται εντός του Μουσείου της Αλεξάνδρειας.

Στο Γ Βιβλίο των *Αιτίων*, ο Καλλίμαχος αφηγείται τον μύθο του Ακόντιου και της Κυδίππης, σε μια ελεγεία, το ερωτικό περιεχόμενο της οποίας αφηγήθηκε σε μεταγενέστερο χρόνο ο Οβίδιος στο έργο του *Heroides* (XX & XXI) και ο Αρισταίνετος στο πεζολογικό έργο του, *Έρωτικά Έπιστολαί* (I 10) (Barchiesi, 1993· D' Alessio, 1996: 474· Rosenmayer, 1996: 10· Rynearson, 2009: 341). Τα αππ. 67 - 75 Pf., στα οποία εντοπίζεται η αφήγηση, επιτρέπουν στον αναγνώστη να διαπιστώσει ομοιότητες με μοτίβα και εκφραστικούς τρόπους διαφορετικών λογοτεχνικών ειδών, τόσο από τη Νέα Κωμωδία και τη βουκολική ποίηση όσο και από το κατοπινό αρχαίο μυθιστόρημα. Η συγκεκριμένη ελεγεία είναι από τις πιο εκτενείς ποιητικές δημιουργίες του Γ Βιβλίου (D' Alessio, 1996: 474).

Η επιλογή του μύθου δεν είναι τυχαία. Η καλλιμαχική πρόθεση, κατά το περιεχόμενο της συλλογής φαίνεται να είναι η αιτιολόγηση του λατρευτικού γαμήλιου εθίμου της Νάξου, με την παράδοση να κοιμάται η νύφη πριν την τέλεση του γάμου με ένα αρσενικό παιδί του οποίου ζούσαν και οι δύο γονείς. Αναλυτικότερα, ο νεαρός Ακόντιος τρέφει ερωτικά αισθήματα για την Κυδίππη, μία νεαρή όμορφη κοπέλα. Οι δύο νέοι συναντήθηκαν στο νησί της Δήλου, στη διάρκεια μίας εορτής προς τιμήν της Αρτέμιδος. Ο Έρωτας προτρέπει τον Ακόντιο να προβεί σε ένα τέχνασμα, με στόχο την κατάκτηση της Κυδίππης. Ο Ακόντιος αφού χαράσσει πάνω σε ένα μήλο τη φράση «μάρτυς μου η Άρτεμις, θα παντρευτώ τον Ακόντιο», ρίχνει το μήλο μπροστά στα πόδια της Κυδίππης (Montanari, 2010: 778). Σηκώνοντας το μήλο από το πάτωμα

του ναού και διαβάζοντας το χαραγμένο μήνυμα, η Κυδίπη δεσμεύεται με ένορκο λόγο ότι θα νυμφευτεί τον Ακόντιο. Ο πατέρας της, Κήυκας όμως, είχε δεσμευτεί να την παντρέψει με άλλον σύζυγο. Ο Ακόντιος θρηνεί και περιπλανιέται στο δάσος, στο άκουσμα της είδησης. Τρεις φορές καταβάλλει προσπάθειες να την παντρέψει ο Κήυκας και η κόρη του κάθε φορά νοσεί βαριά. Τέταρτη φορά, ο πατέρας δεν επιτρέπει να συμβεί ένα παρόμοιο γεγονός και καταφεύγει στο μαντείο των Δελφών, όπου του αποκαλύπτεται ότι ένας όρκος δένει τον Ακόντιο και την Κυδίπη. Η Κυδίπη έπειτα φανερώνει στον πατέρα της το περιστατικό που είχε συμβεί στο ναό και ο πατέρας δίνει τη συγκατάθεσή του για να νυμφευθούν οι δύο νέοι.

Η συγκεκριμένη καλλιμαχική αφήγηση εμπεριέχει τρεις κύριες θεματικές του ερωτικού πόθου: τους λογοτεχνικούς τόπους του έρωτα στη λυρική ποίηση και την τραγωδία, τις συμβάσεις των ερωτικών δεσμών της μαγείας και τα ιατρικά σημάδια της ασθένειας και του προσώπου - θύματος που επιθυμεί να κατακτήσει ο θύτης (Rynearson, 2009: 341). Η παρούσα μελέτη επικεντρώνεται στην τρίτη διάσταση, δηλαδή την ιατρική ορολογία όπως χρησιμοποιείται στο ποίημα, με στόχο να περιγραφεί η συμπτωματολογία του έρωτα και η λειτουργία του στην καλλιμαχική ποίηση, πριμοδοτώντας όχι μόνο μια επιστημονική/ιατρική ανάγνωση (Kazantzidis, 2014). Ειδικότερα, η μελέτη προτείνει μια επιπρόσθετη θεματική σχετιζόμενη με την πτολεμαϊκή δυναστεία και τη σημασία του γάμου, πριμοδοτώντας μία πολυεπίπεδη ανάγνωση - θρησκευολογική, μαγική, κοινωνιολογική, δυναστική/ πολιτική, καθώς και επιστημονική/ ιατρική - μέσω της ιατρικής ορολογίας που χρησιμοποιείται για να αποτυπωθεί η κατάσταση της γυναίκας - ασθενούς.

Οι φυσιολογίες του ερωτικού πόθου και οι ερωτικές στρατηγικές

Τα ψυχοσωματικά συμπτώματα που προκαλεί ο φτερωτός θεός έχουν αποτυπωθεί εναργώς στην αρχαϊκή λυρική ποίηση και την τραγωδία. Μη φυσιολογικός καρδιακός

παλμός, εξάψεις, απώλεια της ικανότητας ομιλίας, απώλεια της όρασης και της ακοής, ιδρώτας («ἰδρως»), τρέμουλο /τρόμος («τρόμος»), αλλαγή χρώματος «πιο χλωμό από το γρασίδι» («χλωροτέρα») και «να βρίσκεται κανείς στα πρόθυρα του θανάτου» («τεθνάκην δ' ὀλίγω ἕπιδούης») είναι ορισμένες από τις φυσιολογίες του ερωτικού πόθου, όπως περιγράφονται στο διάσημο ποίημα (απ. 31 Lobel-Page) της Σαπφούς.

Ο ερωτικός πόθος αντιμετωπίζεται τόσο από τους Έλληνες όσο και από τους Ρωμαίους ως μια ασθένεια που χρήζει θεραπείας, αναγνωρίζοντας πρώτα τη συμπτωματολογία του. Ο Ερυξίμαχος, με την ιατρική του ιδιότητα, στον περίφημο πλατωνικό διάλογο, *Συμπόσιον* (185e6 - 188e5), ισχυρίζεται ότι υπάρχουν δύο είδη έρωτος, ο έρωτας που φέρει καλά ποιοτικά χαρακτηριστικά, ο υγιής και ο αντίθετός του που τον χαρακτηρίζει ως ασθένεια, συνοψίζοντας την πρώιμη ιατρική άποψη εκείνης της εποχής (Taylor, 2014: 259).

Στο απ. 67.1 Pf.¹, ο Έρωσ² αποτελεί τον διδάσκαλο του Ακόντιου για την «τέχνην», που πρόκειται να διδάξει, εμπλέκοντας και πάλι τη φύση του σε ένα θρησκευτικό περιβάλλον, με ευδιάκριτα στοιχεία μαγικής ιεροτελεστίας. Με έναν υπαινικτικό τρόπο, ο Καλλίμαχος παρουσιάζει τον Ακόντιο ως μαθητή, του οποίου η διδακτέα ύλη είναι η τέχνη:

¹ Το αρχαίο κείμενο και η μετάφραση ακολουθούν την ιταλική έκδοση του D' Alessio (1996). Για τις αναγνώσεις, όπου: Pf. = Pfeiffer, Kas. = Kassel, Gig. = Gigante & Hu. = Hunter.

² Στον πλατωνικό διάλογο, *Συμπόσιον* (202d13 - 203a4), η Διοτίμα απευθυνόμενη στον τότε νεαρό Σωκράτη, υποστηρίζει ότι ο Έρωσ δεν είναι ένας θεός αλλά ένας δαίμονας - υπερφυσικό όν κατώτερο από τον θεό και ανώτερο από τον άνθρωπο - ο οποίος μέσω της δαιμονικής του ικανότητας φέρει σε πέρας τη λειτουργία της μαντικής τέχνης και της τέχνης των ιερέων που αναφέρεται σε θυσίες, τελετουργίες, εξορκισμούς και γενικότερα σε παντός είδους μαγεία και αγυρτεία (*Συμπόσιον* 202d) (Taylor, 2014: 269). Η συγκεκριμένη αναφορά σχετίζεται με την αρχαιοελληνική θρησκεία για την οποία δεν υφίσταται ο όρος «θρησκεία». Όπως είναι γνωστό, η μαγεία και η θρησκεία στους αρχαίους πολιτισμούς της Μεσογείου είναι έννοιες που χαρακτηρίζονται από μία αλληλεξάρτηση (Graf, 2014: 1). Στον πλατωνικό διάλογο, φαίνεται αυτή η διαπίστωση, ενώ η κατοπινή σχέση που αναδεικνύεται ανάμεσα στον Ακόντιο και τους Τελχίνες ως προγόνους του πρώτου παρουσιάζουν και τη σχέση του νεαρού άνδρα με τη μαγεία (Thorsen, 2021: 135).

Αὐτὸς Ἔρωσ ἐδίδαξεν Ἀκόντιον, ὀππότε καλῆ
ἦθετο Κυδίππη παῖς ἐπὶ παρθενικῆ,
τέχνην—οὐ γὰρ ὄγ' ἔσκε πολύκροτος³—ᾧφρα λέγο[ι.τ[ο Pf.⁴, λέγο.ι .μ [ιν Kas., λέγο.ι
τ[ις Gig. τοῦτο διὰ ζωῆς οὖνομα κουρίδιον⁵.⁶

Ἵ ὁ ἴδιος ὁ Ἔρωτας δίδαξε τὸν Ἀκόντιο, ὅταν γιὰ τὴν ὀμορφὴ
παρθένα κοπέλα Κυδίππη καιγόταν,
-γιατί δὲν ἦταν πολυμήχανος - γιὰ νὰ λέει
γιὰ ὀλή τὴ ζωὴ αὐτὸ τὸ ὀνομα τοῦ νόμιμου συζύγου

Ὁ λεκτικὸς τύπος «ἦθετο» παραπέμπει σε μίᾳ προσφιλή μεταφορὰ τόσο των ἐλληνιστικῶν ὀσο και των προγενέστερων ποιητῶν τῆς παρθένου κοπέλας («παῖς ἐπὶ παρθενικῆ»), διακηρύσσοντας ἕνα ἐπαναλαμβανόμενο μοτίβο (“leitmotif”) τοῦ συγκεκριμένου αἰτίου (Cairns, 2002: 471). Ἡ ἐπιλογή τοῦ κοσμητικῶ ἐπιθέτου «πολύκροτος», με τὴν ὀποία ὁ Καλλίμαχος χαρακτηρίζει τὸν ἥρωά του, ἦταν ἕνας ἐναλλακτικὸς ἐκδοτικὸς τύπος τοῦ «πολύτροπος», στον πρῶτο στίχο τῆς Ὀδύσσειας, ὀς πρὸς τὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ Ὀδυσσεᾶ («ὀ άντρας με τους πολλούς τρόπους, τις πολλές πονηριές») (Cairns, 2002: 471). Ὡστόσο, δὲν εἶναι ἀπίθανο αὐτὴ ἡ ἐτυμολογικὴ

³ «πολύκροτος» με τὴ σημασία «αὐτὸς που ηχεί δυνατά», βλ. πολύκροτον (Πᾶνα) Ὅμ. Ὑμν. 19.37· τῆ πολυκρότη /σὺν Γαστροδώρω· κρόταλον δριμύ Ευρ. Κύκλ.164 κρόταλον Ἀρ. Νεφ. 260.

⁴ Προκρίνεται ἡ συγκεκριμένη γραφὴ ὀς πιθανότερη ἐναντι των ἄλλων. Γιὰ τὴ συζήτηση, βλ. D'Alessio (1996: 474). ὀι μεταφράσεις των παραπάνω προτεινόμενων ἀναγνώσεων εἶναι: «να εἰπωθεῖ», «ὀστε να τὴν ἀποκαλεῖ με τὸ ὀνομα τοῦ νόμιμου συζύγου» και «ἔτσι ὀστε κάποιος να μπορεῖ να πει ὀτι αὐτὸ τὸ ὀνομα θα ἦταν ἐκεῖνο τοῦ νόμιμου συζύγου» (D' Alessio, 1996: 474). Ὡστόσο, καμία ἀπὸ τις δύο γραφές των Kassel και Gigante δὲν φαίνεται να εἶναι συμβατὴ με τὴν περιγραφὴ των ἰχνῶν τοῦ Lobel (D' Alessio, 1996: 474).

⁵ Ἡ λέξη «κουρίδιος» φέρει τὴ σημασία παντρεμένος (ὀμηρικὸ ἐπίθετο: «κουρίδιος πόσις» γιὰ τὸν «παντρεμένο σύζυγο» και «κουριδὴ ἄλοχος» γιὰ τὴν «παντρεμένη γυναῖκα»). Σε ἀριστοφανικά χωρία χρησιμοποιεῖται και με τὴ σημασία τοῦ «γαμήλιος».

⁶ Ἡ δομὴ των στίχων 3 - 4 δὲν εἶναι ἀπολύτως σαφής (D' Alessio, 1996: 474).

⁷ Ἡ ἰταλικὴ μετάφραση εἶναι: “Amore stesso ad Aconzio, quando per la bella/ vergine Cidippe ardeva il fanciullo, fu maestro dell’ arte/ - lui certo non era tipo da astuti discorsi - così che dicesse (?) / per la tutta la vita questa nome di legittimo sposo” (D' Alessio, 1996: 475).

σύνδεση των δύο λέξεων να προήλθε από τον Οβίδιο, αποδίδοντάς την στον Καλλίμαχο. Η Harder (2012: 551) στη προαναφερόμενη συζήτηση υποστηρίζει ότι: «αν η παραλλαγή στην *Ὀδύσσεια* ήταν ήδη γνωστή στον Καλλίμαχο θα υπήρχε μια νύξη στην κειμενική παράδοση του Ομήρου, αλλά εδώ δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι».

Ανεξαρτήτως αν ισχύει η παρούσα πρόθεση του Καλλίμαχου για αντιδιαστολή των χαρακτηριστικών του ήρωά του με εκείνων του Οδυσσέα, είναι βέβαιο ότι ο Ακόντιος δεν χαρακτηρίζεται από ευγλωττία. Έπειτα, από τις οδηγίες του Έρωτος, η επικοινωνία του ήρωα με την Κυδίππη έχει γραπτή μορφή και όχι προφορική, σε απόσταση και όχι πρόσωπο με πρόσωπο, δείχνοντας έναν τρόπο να καλύψει την αδυναμία της ρητορικής του δεινότητας, ενώ ο προφορικός λόγος εκφέρεται από την ίδια την Κυδίππη με τη μορφή όρκου σε ένα ιερό πλαίσιο, χαραγμένου πάνω σε ένα μήλο. Επομένως, παρατηρείται στην περίπτωση αυτή η συμπλοκή γραπτού και προφορικού λόγου.⁸

Κατά αυτόν τον τρόπο, διαφαίνονται ήδη από το πρώτο τετράστιχο οι αλληλεπιδράσεις αυτών «των διαφορετικών τομέων της γνώσης για το σώμα και την επιθυμία, που βρίσκονται, όπως και η Κυδίππη, στο επισφαλές όριο του λόγου και της σιωπής» (Rynearson, 2009: 362). Πρόκειται, λοιπόν, στη συγκεκριμένη αφήγηση να γίνει φανερό αυτό που ο Roland Barthes διατύπωσε ευκρινώς: «Ό,τι κρύβω με τη γλώσσα μου, το σώμα μου το διακηρύσσει» (Barthes, 1977: 54, όπως αναφ. στο Rynearson, 2009: 346).

⁸ Για το μήλο ως σύμβολο αγάπης και έρωτος, καθώς και γάμου και την πρακτική του πετάγματος του μήλου στο αγαπημένο πρόσωπο, βλ. Rosenmeyer (1996: 17) · Rynearson (2009: 342). Το μήλο λειτουργεί στη συγκεκριμένη αφήγηση όχι μόνο ως σύμβολο αγάπης. Είναι εκείνο το οποίο «επιδρά ώστε να γοητευτεί ερωτικά η Κυδίππη και δρα ως θεραπεία για τον φλογερό πόθο του Ακόντιου» (Rynearson 2009: 342). Το μήλο έχει συνδεθεί με τις πρακτικές της ερωτικής μαγείας (Faraone 1995:9).

Η ιατρική ορολογία στο απ. 75 Pf.

Στο απ. 75.12 - 15 Pf., περιγράφεται η πρώτη ασθένεια από την οποία νοσεί η Κυδίππη κατά τη διάρκεια της έναρξης των γαμήλιων εθίμων. Η περιγραφή της σκηνης αρχίζει δυσοίωνα (απ. 75.10 - 11 Pf.). Το πρωί της γαμήλιας τελετής επρόκειτο να πραγματοποιηθούν θυσιαστήρια βοοειδών. Οι θυσίες λαμβάνουν χώρα στο πλαίσιο των γαμήλιων εθίμων. Παρά ταύτα, ο τρόπος παρουσίασης δεν δημιουργεί την αναμενόμενη εύθυμη γαμήλια ατμόσφαιρα. Η φράση «θυμόν ἀμύξειν» έχει επικές καταβολές (Ίλ. I 243) και προσδίδει υψηλό τόνο παραπέμποντας σε παραλλαγές που συναντώνται στη λυρική ποίηση και την τραγωδία: το θέμα είναι τώρα τα βόδια που βλέπουν το μαχαίρι της θυσίας να αντανακλάται στο καθάριο νερό (D' Alessio, 1996: 481). Η σημειογραφία παρεμβάλλεται από την οπτική γωνία του θύματος, με τολμηρή κομψότητα (D' Alessio, 1996: 481), προαναγγέλλοντας τα επερχόμενα γεγονότα:

10 ἡῶοι μὲν ἔμελλον ἐν ὕδατι θυμόν ἀμύξειν

ὅπι βόες ὄξειᾶν δερκόμενοι δορίδα⁹

δειελινήν τήν δ' εἶλε κακὸς χλόος, ἦλθε δὲ νοῦσος,

αἶγας ἐς ἀγριάδας τήν ἀποπεμπόμεθα,

ψευδόμενοι δ' ἱερὴν φημίζομεν· ἢ τότ' ἀνιγρή¹⁰

15 τήν κούρην Ἄ[ίδ]εω μέχρις ἔτηξε δόμων.

⁹ ἢ «δορίς, -ίδος» (γεν.): πρόκειται για τη θυσιαστική μαχαίρα «μάχαιραι μαγειρικαὶ εἰς τὸ ἐκδεῖραι τὰ θύματα ἐπιτήδειαι», Ἀνάξιππ. Κιθ. 1, Πολυδ. 6. 89., 10. 104, Ἡσύχ.

¹⁰ «ἀνιγρός,-ά (ἡ), -όν» σημαίνει «ακάθαρτος, φαύλος, κακός, ασεβής».

¹¹Την αυγή η ψυχή των βοδιών έμελλε να σπαράξει, βλέποντας την κοφτερή λεπίδα να αντανακλάται στο νερό· αλλά το δειλινό¹² εκείνη την κυρίευσε χλόμισμα κακό και έφτασε η νόσος που την διώχνουμε στα αγριοκάτσικα και ψευδόμενοι την ονομάζουμε ιερή· η οποία ολέθρια (εννοείται ασθένεια) έλιωσε τη νεαρή, φτάνοντάς την στα παλάτια του Άδη. (D' Alessio, 1996: 481).

Ειδικότερα, η Κυδίπη κυριεύεται από την ιερή νόσο, η οποία είναι η επιληψία. Μάλιστα, ο ίδιος ο Καλλίμαχος παρεμβαίνει με σχόλιό του στον ακόλουθο στίχο - «ψευδόμενοι δ' ιερήν φημίζομεν» - θυμίζοντας στον αναγνώστη ότι λανθασμένα αποκαλείται από το ευρύ κοινό «ιερή». Το ζήτημα της επιληπτικής νόσου είναι ευρέως γνωστό ήδη από την πραγματεία *Περὶ ἱερῆς νόσου*. Στη συγκεκριμένη πραγματεία, ο συγγραφέας αποπειράται να αποδώσει την ασθένεια όχι σε δαιμονισμό, δηλαδή σε κατάληψη του ανθρώπινου σώματος από έναν δαίμονα αλλά - βάσει ορθολογικών κριτηρίων και μιας πρώιμης επιστημονικής αποτύπωσης - σε διεργασίες του ανθρώπινου εγκεφάλου (*ἀλλὰ γὰρ αἴτιος ὁ ἐγκέφαλος τούτου τοῦ πάθεος - Περὶ ἱερῆς νόσου* 6) (Λυπουρλής, 2014).

Η ιδέα της συνομιλίας σε αυτό το σημείο του καλλιμαχικού ποιήματος με το ιπποκρατικό *corpus*¹³ οφείλεται στη μελετήτρια, Philippa Lang (2009: 85 - 90) η οποία στο άρθρο της με τίτλο «Goats and the Sacred Disease in Callimachus' Acontius and Cydippe», υποστηρίζει ότι ενυπάρχει άμεση αναφορά στο *Περὶ ἱερῆς νόσου*, το οποίο

¹¹ Ο D' Alessio (1996: 481) μεταφράζει: "All' alba i buoi dovevano lacerarsi l' animo/ vedendo riflessa nell' acqua la lama affilata,/ ma a vespro la prese un cattivo pallore, e giunse quel morbo/ e, bugiardi, "sacro" chiamiamo; E, funesto,/ consumò la fanciulla fino alla casa di Ade".

¹² Κατά την άποψη μου, παρατηρείται μία αντίθεση ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση, που συνδέονται με τη ζωή και τον θάνατο. Στο σημείο αυτό υπάρχει μια γλαφυρή εικονοποιία η οποία συνδυάζει το έρεβος που δεσπόζει κατά τη δύση με το σκοτάδι του Άδη - σημειολογία επικείμενου θανάτου - και τη χλομή όψη της κοπέλας.

¹³ Η Susan Stephens (2003) έχει επιστήσει την προσοχή στον τρόπο με τον οποίο η αναζήτηση ποιητικών υπαινιγμών στην ποίηση του Καλλίμαχου αγνοεί παλαιότερες και σύγχρονες πεζογραφικές παραδόσεις.

αποδίδεται στον Ιπποκράτη τον Κώο. Παρέχοντας παραδείγματα από άλλους ελληνιστικούς ποιητές, όπως τον Άρατο, τον Νίκανδρο και τον Απολλώνιο τον Ρόδιο, η Lang (2009: 88) θεωρεί ότι «ο Καλλίμαχος παρατηρεί ταυτόχρονα το ψεύτικο όνομα της ιερής ασθένειας και ισχυρίζεται, χωρίς επιφύλαξη ή αμφιβολία, πως δύναται να θεραπευτεί με την μετατόπιση της ασθένειας στα άγρια κατοίκια». Μια τέτοια καθαρτική μετατόπιση είναι φυσικά χαρακτηριστική των θεραπειών που συνδέονται με τις θεϊκές εξηγήσεις της ασθένειας. Ωστόσο, δεν φαίνεται να υπάρχουν πραγματικές αναφορές σε αίγες σε σχέση με τις ασθένειες νωρίτερα από τον Φιλόδημο, τον πρώτο προχριστιανικό αιώνα. Αυτό δεδομένου του πλαισίου μπορεί να φανερώνει μια παλαιότερη παράδοση, η οποία όμως δεν είναι δυνατόν να τοποθετηθεί πριν από τον Καλλίμαχο (Lang, 2009: 88). Ο Rudolf Pfeiffer (1949) σημειώνει ότι σύμφωνα με το Λεξικό του Ησύχιου, ο εκτοπισμός της νόσου στα αγριοκάτσικα ήταν ένα κοινό ρητό, ειδικά όσον αναφορά την «ιερή ασθένεια». Πιθανότατα, όμως αυτό να προέρχεται άμεσα από το καλλιμαχικό ποίημα (Lang, 2009: 88).

Η αντίφαση αυτή που ανακύπτει ίσως θα μπορούσε να γίνει κατανοητή στο πλαίσιο της ελληνιστικής ιδιορρυθμίας, του υπαινιγμού και της ειρωνείας. Ήδη ο Cairns (2002: 471) έχει εντοπίσει στο εισαγωγικό τετράστιχο του Ακόντιου και της Κυδίππης, στοιχεία της ελληνιστικής πολυμάθειας και ειρωνείας. Με αυτές τις προτεραιότητες, δεν θα ήταν απίθανο, ο Καλλίμαχος να ειρωνεύεται τον συγκεκριμένο τρόπο θεραπείας. Η φαινομενικά αβλαβής χρήση του συγκεκριμένου ζώου από τον Καλλίμαχο, λοιπόν, δεν είναι απλώς μια ανεξέλεγκτη μετατόπιση της ασθένειας σε ένα υποκατάστατο (Lang 2009: 88). Η αναφορά των αιγών χρησιμεύει όχι μόνο για να υπενθυμίσει στο άγρυπνο κοινό το ιατρικό κείμενο, αλλά για άλλη μια φορά υπογραμμίζει την αμφισβητούμενη προέλευση και τις θεραπείες της ιερής ασθένειας (Lang, 2009: 89). Ταυτόχρονα, με αυτόν τον τρόπο επιδεικνύεται η πολυμάθεια του ποιητή, η οποία γίνεται αντιληπτή μέσω των λεπτών υπαινιγμών,

ενισχύοντας την «κοινωνική και λογοτεχνική αυτοκατασκευή της ελληνιστικής ελίτ ως εσωτερικής κοινότητας ποιητή και κοινού» (Lang, 2009: 89). Παρατηρείται, λοιπόν, η ποιητική χρήση από τον ποιητή τεχνικών ή επιστημονικών πραγματειών μέσα από τις οποίες αποπειράται να «συνομιλήσει» με άλλες μορφές λογοτεχνικής και πνευματικής δραστηριότητας, «με όρους που αναγνωρίζουν τέτοιες μορφές γνώσεις, συντάσσοντάς τες για μη τεχνικούς σκοπούς, στερώντας τους ουσιαστικά να γίνουν ένα αίτιον» (Lang, 2009: 89).

Αντίθετα με την Lang, ο Berrey (2011) υποστηρίζει ότι ανιχνεύονται νύξεις στην επιστημονική ορολογία, καθώς και σε άλλες σύγχρονες πολιτισμικές πρακτικές αλλά αντιλαμβάνεται την ιστορία του Ακόντιου και της Κυδίππης ως ένα είδος «πολιτισμικής συνομιλίας» (“cultural discourse”) της ερωτικής μαγείας. Σύμφωνα με τον Berrey (2010), το κείμενο προσφέρει λεκτικούς παραλληλισμούς με την ερωτική μαγεία. Η μεταφορά της καύσης είναι μια σημαντική λεπτομέρεια της μαγικής τελετουργίας, διαπερνώντας όλη την ιστορία.¹⁴ Δεύτερον για τον Berrey, τα μαγικά αντικείμενα των θεών είναι γνωστά στην εξιστόρηση του Αρισταίνετου (1.10), όπου η ομορφιά της Κυδίππης επαινείται σε σημείο που «η Αφροδίτη την στόλισε με όλες τις τιμές της, συγκρατώντας μόνον τον κεστό¹⁵ της». Η εκδοχή του Καλλίμαχου πιθανότατα αναφερόταν σε αυτό αφού ο κεστός είναι το αντικείμενο που προσφέρει η Αφροδίτη στην Ήρα ώστε να αποπλανήσει τον Δία στην Ίλιάδα (Ξ 129). Η θέση του Berrey (2010) για τις πολλαπλές ασθένειες είναι κρίσιμη. Απορρίπτει την άμεση αναφορά του Καλλίμαχου στην προαναφερόμενη ιπποκρατική πραγματεία λόγω της ύπαρξης άλλων δύο ασθενειών, καθώς και την πρόκλησή τους από τη θεά Άρτεμη. Στο σημείο αυτό φανερώνεται ένα είδος πολιτισμικής γνώσης, δηλαδή ο Berrey (2010)

¹⁴ Στο απ. 67.2 ο Ακόντιος «φλέγεται» για την Κυδίππη. Στο απ. 75.15, η Κυδίππη «λιώνει» από την ασθένεια. Στο απ. 75.30 ο Κήυκας συμβουλεύεται να ενώσει την οικογένειά του με εκείνη του Ακόντιου, σαν να λιώνει τα μέταλλα ήλεκτρον και τον χρυσό.

¹⁵ Πρόκειται για γυναικεία ζώνη που κοσμούσαν κάτω από το στήθος.

αντιλαμβάνεται την ιστορία ως μια αφήγηση στην οποία αλληλοεπιδρούν διάφορα θέματα, όπως η μαγεία και η ιατρική γνώση.

Λίγο αργότερα, ο ερευνητής Kazantzidis (2014: 106 - 134) συνδέει την καλλιμαχική αναφορά στην «ιερή νόσο» όχι μόνο με το πολυσυζητημένο επιστημονικό έργο *Περὶ ἱερῆς νόσου* αλλά με ένα ακόμη κείμενο του ιπποκρατικού corpus και ειδικότερα το τιτλοφορούμενο, *Περὶ παρθενίων*, εκλαμβάνοντας την Κυδίπη, ως γυναίκα - ασθενή¹⁶ (Kazantzidis, 2014: 119). Εκτός από την πραγματεία *Περὶ ἱερῆς νόσου*, η επιληψία εμφανίζεται ως μια ασθένεια που ταλανίζει τις παρθένες κοπέλες που είναι σε ηλικία γάμου στο *Περὶ παρθενίων* του ιπποκρατικού corpus. Η αποκαλούμενη «ιερή νόσος» είναι πρωτεύουσας σημασίας στον παραπάνω κατάλογο ασθενειών που ταλαιπωρούν τις νεαρές κοπέλες, που παραμένουν χωρίς σύζυγο, ενώ βρίσκονται στην κατάλληλη στιγμή για την σύναψη ενός γάμου, γεγονός που υποδηλώνεται από τις αντιδράσεις του σώματος της νεαρής παρθένου (Flemming & Hanson, 1998: 248 - 249). Συγκεκριμένα, η κοπέλα σωματικά έχει αναπτυχθεί και έχει «συλλέξει» ικανοποιητική ποσότητα αίματος ώστε να εμφανίσει για πρώτη φορά έμμηνορροια (Flemming & Hanson, 1998: 248 - 249).

Στο *Περὶ παρθενίων* υπογραμμίζεται η εμφάνιση μιας συμπτωματολογίας, όπως ξαφνικές επιληπτικές κρίσεις, αποπληξία, αφύσικα οράματα και κρίσεις πανικού. Αιτία όλων αυτών είναι το αίμα της έμμηνου ρύσης, το οποίο συγκεντρώνεται σε περίσσεια στη μήτρα να ρέει προς τα κάτω σαν να περνάει έξω από

¹⁶ Φαίνεται ότι υπάρχει διακειμενικότητα του Καλλιμάχου με την ιατρική παράδοση και σε άλλα ποιήματά του, όπως στον *Ύμνο Εἰς Δῆλον*. Στη συζήτηση αναφορικά με τις διαφορές της παρουσίασης της Λητούς από τον Όμηρο και τον Καλλιμάχο, ο Most (1981: 193) θεωρεί ότι η πρώτη συζήτηση διαφοροποίηση είναι ανατομική: ενώ η στάση της Λητούς του Ομήρου απαιτεί να είναι αρκετά κυρτή η πλάτη της, ακουμπώντας τα γόνατά της στο έδαφος και τα χέρια της γύρω από το δέντρο, η Λητώ του Καλλιμάχου έχει τη σπονδυλική της στήλη όσο το δυνατόν σε πιο ευθεία στάση και στηρίζει τους ώμους της στο δέντρο. Αυτές οι ανατομικές περιγραφές υποδηλώνουν την πιθανότητα ο Καλλιμάχος να αναφέρεται με έμμεσο τρόπο στη σύγχρονη ιατρική επιστήμη.

το σώμα της κοπέλας (Flemming & Hanson, 1998: 248 - 249). Ωστόσο, αυτό δεν συμβαίνει διότι το «στόμιο της εξόδου παραμένει κλειστό - με αναφορά ίσως στην ύπαρξη του παρθενικού υμένα που υπάρχει ακόμη λόγω της μη ερωτικής συνουσίας - αν και δεν υπάρχουν στοιχεία στην ιπποκρατική γυναικολογία που να υπονοούν την ύπαρξη μιας αδιαπέραστης μεμβράνης (Kazantzidis, 2014: 120). Ανεξάρτητα από το εμπόδιο για την εκροή του αίματος, ο συγγραφέας του *Περὶ παρθενίων* αναφέρει ότι το αίμα της έμμηνου ρύσης της κοπέλας παρουσιάζει υπερβολική συγκέντρωση γύρω από την καρδιά και το διάφραγμα (Flemming & Hanson, 1998: 248 - 249) - περιοχές του σώματος όπου οι Έλληνες πίστευαν ότι αποτελούν σημεία των αισθήσεων και της ευφυΐας (Lami, 2007: 33). Κατά συνέπεια, επηρεάζονται αυτές οι περιοχές, προκαλώντας αποπροσανατολισμό, μανία, φόβους, τρόμο, ρίγος και πυρετό (Lami, 2007: 33). Η θεραπεία που προτείνεται από αυτό το ιατρικό σύγγραμμα είναι ο γάμος, με σκοπό την ερωτική συνουσία και την εγκυμοσύνη, με την κυοφορία να δηλώνει την υγεία (King, 2013· Kazantzidis, 2014).

Η άποψη του Kazantzidis, με στόχο την πρόκριση του *Περὶ παρθενίων* ως κείμενο αναφοράς για το καλλιμαχικό κείμενο, παρέχει δεδομένα ώστε να συνδεθούν και οι άλλες δύο ασθένειες με το συγκεκριμένο κείμενο και επομένως να επιβεβαιωθεί η πιθανή «συνομιλία» του ελληνιστικού ποιητή με το ιπποκρατικό corpus. Η δεύτερη ασθένεια που ταλανίζει την Κυδίπη είναι ο *τεταρταῖος πυρετός*¹⁷. Σαφώς δεν υπάρχει ρητή αναφορά του τεταρταίου πυρετού στο *Περὶ παρθενίων* αλλά υπάρχει η γενική διατύπωση, «πυρετός». Ομοίως συμβαίνει και με την περίπτωση του «κρυμού», ο οποίος στο ιατρικό κείμενο για τις νεαρές παρθένες αντικαθίσταται από τη λέξη «φρίκη», με τη σημασία «του ρίγους» (Ίππ. Ἄφορ. 1255). Ειδικότερα, στο *Περὶ παρθενίων* διατυπώνεται η εξής πρόταση: «Ὅκοταν πληρωθεώσιν αὐτὰ τὰ μερέα, καὶ

¹⁷ Η χρήση του χρονικού αριθμητικού *τεταρταῖος*¹⁷ (- αῖος, επίθημα) είναι η πρώτη φορά που συνδέεται με τον πυρετό στην αρχαία ελληνική ποίηση¹⁷ (Kazantzidis 2014: 114).

φρίκη σὺν πυρετῷ ἀναίσει», το οποίο αποδίδεται ως «όταν αυτά τα ίδια τα μέρη (αναφέρονται στην καρδιά και το διάφραγμα) είναι γεμάτα (ενν. με αίμα), ένα ρίγος με πυρετό έρχονται» (Flemming & Hanson, 1998: 251). Στο καλλιμαχικό ποίημα, η Κυδίπη ταλανίζεται από τεταρταίο πυρετό για επτά μήνες (απ. 75.16 - 17):

δεύτερον ἐστόρνυντο τὰ κλισμία, δεύτερον ἢ πα[ῖ].ς
ἐπτά τεταρταίῳ μῆνας ἔκαμνε πυρί.

¹⁸ Δεύτερη φορά στρώθηκε το νυμφικό κρεβάτι, δεύτερη φορά η κοπέλα υπέφερε από τεταρταίο πυρετό για επτά μήνες (D' Alessio, 1996: 483).

Η διάρκεια του τεταρταίου πυρετού για επτά μήνες προκαλεί έκπληξη, αν και υπάρχουν αναφορές λ.χ. στην περίπτωση της γυναίκας του Ιππόστρατου, όπου ο πυρετός διήρκησε για έναν χρόνο στο *Περὶ ἐπιδημιῶν* (Kazantzidis, 2014). Η μεγάλη διάρκεια του πυρετού και στο παράδειγμα της γυναίκας του Ιππόστρατου σχετίζεται με μία ασθενή, δηλαδή με τη γυναίκα ως νοσούσα.

Η τρίτη ασθένεια επονομάζεται «κρυμός». Η λέξη «κρυμός» στην αρχαία ελληνική γλώσσα είναι «το κρύο, το ψύχος, ο παγετός» ή «το ρίγος, το τρέμουλο». Ως λεκτική αναφορά ενυπάρχει τόσο στα ιατρικά κείμενα, περιγράφοντας τους ασθενείς με υψηλό πυρετό (*Περὶ ἱερῆς νόσου* 7.590 - 4) όσο και στους τραγικούς ποιητές σε χωρία που αναφέρονται σε μια παθολογική κατάσταση.¹⁹

τὸ τρίτον ἐμνήσαντο γάμου κ.ά.τ.α., τὸ τρίτον αὖ.τ[ις Hu., αὖ.τ[ε Pf.

¹⁸ Η μετάφραση είναι παρμένη από την έκδοση του D' Alessio (1996: 483) με κάποιες τροποποιήσεις: “Ancora una volta fu stesso il giaciglio: ancora una volta la giovane, di fuoco quartano per sette mese soffrì”.

¹⁹ Βλ. αναλυτικά: Kazantzidis (2014: 117 -118).

Κυδίππην ὀλοὸς²⁰ κρυμὸς ἐσφκίσατο.

²¹ Τρίτη φορά σκέφτηκαν το γάμο και

τρίτη φορά πάλι ένα θανατηφόρο ρίγος κατέβαλε την Κυδίππη.

(D' Alessio, 1996: 483).

Τόσο στο πρώτο όσο και στο δεύτερο χωρίο που προέρχεται από τον Σοφοκλή (Σοφ., *Ποιμένες* απ. 507 Radt) και τον Ευριπίδη (Ευρ., *Σκύριοι* απ. 682 Kannicht) αντίστοιχα το ρίγος («κρυμὸς») συνδέεται με τον πυρετό και συνοδεύεται έπειτα από αυτόν. Μάλιστα, στο απόσπασμα του Ευριπίδη, ο «κρυμὸς» αποδίδεται σε γυναίκα ασθενή. Συγκεκριμένα, στο προαναφερόμενο ευριπίδειο απόσπασμα από το έργο *Σκύριοι*, η γυναίκα που φροντίζει τη Δηιδάμεια λέει στον πατέρα της Λυκομήδη ότι η κόρη του ασθενεί. Η αναφορά στην ασθένεια της κοπέλας προφανώς αντιπροσωπεύει την προσπάθεια της γυναίκας που τη φροντίζει να προκαλέσει συμπάθεια στον πατέρα της ώστε έπειτα να ανακοινώσει την κήσή της ως αποτέλεσμα της ερωτικής της συνεύρεσης με τον Αχιλλέα.

Σύμφωνα με τον Kazantzidis (2014: 118-119), ο συσχετισμός της ασθένειας της Δηιδάμειας που συναντάται στο ευριπίδειο απόσπασμα και της εγκυμοσύνης φαίνεται να επιδρά και στην περίπτωση της Κυδίππης, την οποία η δεύτερη ασθένεια που την ταλανίζει διαρκεί επτά μήνες - ακριβώς το χρονικό διάστημα που είναι επιθυμητό ώστε να συλληφθεί και να γεννηθεί ένα υγιές βρέφος. Φανερώνεται λοιπόν, μία συσχέτιση ανάμεσα στις δύο κοπέλες, με πιθανή τη σύνδεσή τους αφού έπειτα στο καλλιμαχικό ποίημα αναφέρεται η γενεολογία και ο τοκετός ως κύριες θεματικές. Μόλις η Κυδίππη ασθενεί τα σχέδια για το γάμο αναστέλλονται και η μητρότητα η

²⁰ Σημαίνει «θανατηφόρος, ολέθριος, καταστροφικός».

²¹ Ο D' Alessio (1996: 483) μεταφράζει: "Una terza volta pensarono alle nozze: una terza volta di nuovo un gelo letale invase Cidippe".

οποία διαδραματίζει κρίσιμο ρόλο για τη συνέχιση της αφήγησης τίθεται σε κίνδυνο. Οι λεπτές νύξεις του Καλλίμαχου για την εγκυμοσύνη, σε ένα κατά τα άλλα αποκλειστικά παθολογικό πλαίσιο, αντανακλούν ακριβώς την αγωνία του ποιητή να προχωρήσει την ιστορία και προμηνύουν, κατά μία έννοια, την επακόλουθη επιτυχημένη ένωση μεταξύ Ακοντίου και Κυδίππης (Kazantzidis, 2014: 118 -119). Ταυτόχρονα, οι λογοτεχνικοί υπαινιγμοί που επικεντρώνονται στην τρίτη ασθένεια υπογραμμίζουν το σημείο που τέθηκε νωρίτερα - ότι η τραγωδία παραμένει μια σημαντική πηγή λεπτομερών περιγραφών της ασθένειας και της νοσηρότητας.

Βάσει του *Περὶ παρθενίων*, ο Kazantzidis υποστηρίζει ότι η μετάβαση της Κυδίππης από παρθένο (μια ιδιότητα, η οποία τονίζεται εντός του καλλιμαχικού κειμένου - «ἤθετο Κυδίππη παῖς ἐπὶ παρθενικῇ») σε σύζυγο σε «ένα πλαίσιο στο οποίο η γυναικεία επιθυμία απουσιάζει και η ασθένεια υποκαθιστά την επιθυμία και λαμβάνει τη θέση της» καλεί ένα παρόμοιο φυσικό μοντέλο. Ίσως λοιπόν, μέσω της πρώτης ασθένειας, ο Καλλίμαχος δεν επικαλείται το *Περὶ ἱερῆς νόσου*, αλλά το *Περὶ παρθενίων* (Asper 2009: 17· Harder 2012: 597 - 598· Kazantzidis 2014: 123), διότι το κείμενο αυτό ασχολείται επίσης με το να δείξει ότι η λεγόμενη «ιερή ασθένεια», μεταξύ άλλων σωματικών και ψυχικών διαταραχών, συμβαίνει κάθε φορά που το εμμηνορροϊκό αίμα παγιδεύεται μέσα σε ένα γυναικείο σώμα και επομένως δεν έχει θεϊκή αιτία. Η καταληκτική παρατήρηση του αρχαίου ιατρικού συγγραφέα στο *Περὶ παρθενίων* είναι ότι μετά την ανάρρωση του ασθενούς οι γυναίκες εξαπατώνται από τους μάντεις («κελευόντων τῶν μάντεων») και πιστεύουν ότι η Ἄρτεμις παρέχει τη θεραπεία, δημιουργώντας ένταση μεταξύ των εξηγήσεων του ιατρικού συγγραφέα και της λαϊκής πεποίθησης ότι οι θεοί προκαλούν και θεραπεύουν ασθένειες (Flemming & Hanson, 1998: 250).

Οι παραπάνω προσεγγίσεις προσφέρουν διαφορετικές οπτικές επί του ζητήματος των ασθενειών στον Καλλίμαχο. Κοινό γνώρισμα είναι ότι στο σημείο αυτό

είτε εντοπίζεται διακειμενικότητα με την ιπποκρατική παράδοση είτε όχι, ο Καλλίμαχος παρουσιάζει πεποιθήσεις για τις ασθένειες οι οποίες συμφύρουν τις λαϊκές δοξασίες και την επιστήμη, αποτυπώνοντας ίσως αυτή την πάλη ανάμεσα στη δεισιδαιμονία και τον ορθολογισμό.

Η γυναίκα ως ασθενής και ο γάμος στην πτολεμαϊκή δυναστεία

Η καλλιμαχική πρόθεση μέσα από την αφήγηση του Ακόντιου και της Κυδίππης δεν είναι μόνο η «συνομιλία» με την ιατρική παράδοση, όπως υποστηρίζουν πολλοί μελετητές (Lang, 2009· Kazantzidis, 2014) ή την παρουσίαση μιας πολιτισμικής συνομιλίας (“cultural discourse”), όπως έχουν θεωρήσει άλλοι (Berrey, 2010). Κάθε μυθική αφήγηση έχει κοινωνικό αντίκρισμα, αφού «οι αφηγήσεις καταλαμβάνουν μια εξαιρετικά σημαντική θέση στην κοινωνία που τις επαναλαμβάνουν, καθώς ενσωματώνουν και διευρύνουν τις αξίες όχι μόνο των ατόμων αλλά και των κοινωνικών ομάδων» (Buxton, 2004: 18). Τα Βιβλία Γ΄ και Δ΄ των *Αιτίων* πιθανότατα να ήταν αφιερωμένα στη βασίλισσα Βερενίκη, σύζυγο του Πτολεμαίου Γ΄ του Ευεργέτη. Το Γ΄ Βιβλίο εγκαινιάζεται με τον *Επίνικο στη Βερενίκη*,²² ενώ το Δ΄ Βιβλίο ολοκληρώνεται με την *ελεγεία, Βερενίκης Πλόκαμος*. Η συγκεκριμένη αφήγηση μέσω των τριών στοιχείων, που είναι: οι λογοτεχνικοί τόποι του έρωτα στην ποίηση, η ερωτική μαγεία και η ιατρική παράδοση αναφορικά με την παρθενία των νεαρών κορασίδων και της ασθένειες που τις ταλάνιζαν, όντας άγαμες, είναι πιθανό να ήθελε να ισχυροποιήσει και να καταστήσει φανερό τον σημαντικό ρόλο του γάμου στην πτολεμαϊκή εποχή και ειδικότερα στην πτολεμαϊκή δυναστεία. Στο σημείο αυτό, πρόκειται να επιχειρηματολογήσω υπέρ μιας τέταρτης διάστασης, η οποία συσχετίζει

²² Στο Γ΄ Βιβλίο, όπως αναφέρθηκε, ανήκει και η ερωτική ελεγεία του Ακόντιου και της Κυδίππης.

την αφήγηση του Ακόντιου και της Κυδίππης με τη δυναστική/πολιτική οπτική και τις βασίλισσες της πτολεμαϊκής δυναστείας.

Στη συζήτηση αναφορικά με την κατασκευή της πτολεμαϊκής δυναστικής εικόνας,²³ η Μανακίδου (2016: 28 - 41) εξετάζει τον σημαίνοντα ρόλο των γυναικών της βασιλικής οικογένειας εν συναρτήσει με τις ποιητικές κατασκευές. Η πορεία της ζωής των γυναικείων μορφών της πτολεμαϊκής δυναστείας βρισκόταν σε άμεση αλληλεπίδραση με το θεσμό του γάμου ή του διαζυγίου και ιδιαίτερα με τις ενδοοικογενειακές διαμάχες που προέκυπταν αναμεταξύ των μελών της δυναστικής οικογένειας, αρρένων και γυναικών²⁴ (Μανακίδου, 2016: 30). Κρίσιμης σημασίας μεταξύ των ενδοοικογενειακών σχέσεων ήταν ο δεσμός της μητρικής φιγούρας και του γιου/γιων, πολλές φορές εναντίον άλλων αμφιμήτριων του ίδιου συζύγου, αφού μέσω αυτού οριοθετούταν η δυναστική διαδοχή (Μανακίδου 2016: 30).

Η υποστήριξη της παραπάνω θέσης δεν απορρέει μόνο από το γεγονός ότι η σημασία του γάμου ήταν εξέχουσας σημασίας στο δυναστικό σύστημα. Επιστρέφοντας στο καλλιμαχικό ποίημα, το πορτρέτο που σκιαγραφείται για την Κυδίππη είναι εκείνο μιας νεαρής κοπέλας που μέσω της μητρότητας πρόκειται να προσφέρει τη συνέχεια στη λαμπρή γενιά του Ακόντιου «*ἐκ δὲ γάμου κείνοιο μέγ' οὔνομα μέλλε νέεσθαι· δὴ γὰρ ἔθ' ὑμέτερον φύλον Ἀκοντιάδαι/ πούλυ τι καὶ περίτιμον Ἰουλίδι ναιετάουσιν*» (απ. 65.50 -52 Pf.). Ο όρκος που παίρνει η Κυδίππη, μέσω του δόλιου σχεδίου του Ακόντιου είναι στη θεά της παρθενίας, της Αρτέμιδος. Βασισμένη σε αυτό, υποστηρίζω ότι οι ασθένειες οι οποίες ξεσπούν κάθε φορά πριν την ένωση της νεαρής με τα δεσμά του γάμου αποτελούν ένα αποτροπαϊκό μέσο με σκοπό να εκδιωχθεί ο

²³ Για περαιτέρω ανάγνωση, βλ. Smith (1988)- Stanwick (2002).

²⁴ Ωστόσο, η δυναμική των γυναικείων μορφών της πτολεμαϊκής δυναστείας δεν περιορίζοταν μονάχα στη γονιμότητα. «Η παραγωγική, ζωογόνος, γυναικεία δύναμη ήταν δυνατόν να συνδεθεί με αυτοκρατορικά σύμβολα νίκης, μιας έννοιας θηλυκού γένους - Νίκη» (Ager 2017: 175). Μάλιστα, τα όνομα πολλών συζύγων και θυγατέρων της ελληνιστικής εποχής υποστηρίζουν αυτήν την εντύπωση: Νίκαια, Θεσσαλονίκη, Βερενίκη, Πολυκράτεια και άλλες (Ager, 2017: 175).

επικείμενος σύζυγος και να διατηρηθεί η παρθενία της κοπέλας για τον Ακόντιο. Κάθε φορά που ακυρώνεται ο γάμος τίθεται σε κίνδυνο η αξία της μητρότητας και η συνέχιση της γενεάς.

Επιπρόσθετο στοιχείο το οποίο συνηγορεί προς την υποστήριξη της συγκεκριμένης θέσης μου, είναι η αναφορά στην Ιουλίδα. Η Ιουλίς (απ. 75.4, 52, 72 Pf.), η οποία εμφανίζεται στο συγκεκριμένο ποίημα σε ένα πλαίσιο που σχετίζεται και με το γάμο του Δία και της Ήρας (απ. 67.5 Pf.), ίσως να αποτελεί μια έμμεση υπαινικτική επιλογή στον φιλάδελφο γάμο των Πτολεμαίων, λειτουργώντας και ως μια χρονολογική ένδειξη για περίπου εκείνη την περίοδο (Μανακίδου 2016: 43). Ταυτόχρονα, η Ιουλίς εμφανίζεται εκτός από τα *Αΐτια*, στο *Έπίγραμμα* 5 Pf, ένα ποίημα αφιερωμένο στην βασίλισσα Αρσινόη Β'. Εκεί η Ιουλίς συνδέεται με το θάνατο του κοχυλιού - αφιερώματος στην θεά Αφροδίτη - σύμβολο το οποίο σχετίζεται με τη γονιμότητα. Η Gutzwiller (1992: 359-385) υποστήριξε για το επίγραμμα αυτό ότι ενυπάρχει εδώ «μια ατελής ομοιότητα ανάμεσα στο αφιέρωμα και στη γυναίκα, με τη νεαρή κοπέλα που ζητά από την Αρσινόη γονιμότητα και καλό γάμο» (Μανακίδου 2016: 44), ενώ η πορεία της ζωής της την οδήγησε στην ακληρία και στην πραγματοποίηση τριών γάμων. Αμφότερες οι περιπτώσεις που εξετάστηκε η λειτουργία της Ιουλίδος, γίνονται αναφορές σε ποιητικά συγκείμενα τα οποία ανακαλούν το γάμο (απ. 75.4, 52, 72 Pf.), τη γονιμότητα και την ατεκνία (όπως στην περίπτωση του *Έπιγράμματος* 5 Pf. με την Αρσινόη Β').

Η συνέχεια του δυναστικού συστήματος έτεινε να στηρίζεται στη νύφη και τη γονιμότητά της (Ager, 2017: 175). Οι βασιλικοί γάμοι μπορεί να δίνουν έμφαση στην πολιτική εξουσία, αλλά οι γάμοι κάθε είδους προσφέρουν την ικανότητα της δημιουργίας, όπως των απογόνων (“creative power”, όρος που αναφ. στο Ager 2017: 175). Η κοινωνική δύναμη για το γυναικείο φύλο απορρέει από τη γονιμότητα. Μάλιστα, οι κλασικοί ελληνικοί γαμήλιοι εορτασμοί περιλάμβαναν τελετουργίες και

τελετές που αποσκοπούσαν στην ενίσχυση της γονιμότητας: ο πατέρας της νύφης ανακοίνωνε επίσημα ότι έδινε την κόρη του στον γαμπρό «για την καλλιέργεια, δηλαδή τη δημιουργία των νόμιμων παιδιών» και το νεόνυμφο ζευγάρι «λούζονταν» με καρπούς και αποξηραμένα φρούτα ως σύμβολα της αναπαραγωγής (Ager, 2017: 175). Αυτή η γονιμότητα ήταν εξαιρετικά σημαντική στις νύφες των βασιλικών οικογενειών. Ο Αθήναιος (2.45c) μάς πληροφορεί ότι ο Πτολεμαίος Β΄ - ανυπομονώντας η κόρη του η Βερενίκη να γεννήσει έναν βασιλικό διάδοχο - λέγεται ότι της έστειλε νερό του Νείλου για να πιει, διότι θεωρούνταν ότι το συγκεκριμένο ποτάμιο νερό βοηθούσε στο να καταστεί η νεαρή κοπέλα έγκυος (μαγικό στοιχείο που εντάσσεται στις λαϊκές δοξασίες) (Ager, 2017: 175).

Παρατηρείται, λοιπόν, μία ευκρινής καλλιμαχική πρόθεση να αναδείξει το θεσμό του γάμου μέσα σε ένα πολυεπίπεδο πολιτιστικό περιβάλλον, το οποίο συμβαδίζει με τον πολιτιστικό λόγο (Berrey, 2010), συνομιλώντας ταυτοχρόνως με την ιατρική παράδοση και τις αντιλήψεις της (Lang, 2009· Kazantzidis, 2014) και παρουσιάζοντας την Κυδίππη ως μια γυναίκα - ασθενή (“female patient”, Kazantzidis, 2014: 119). Άλλωστε η δυναστική εικόνα του γάμου αντικατοπτρίζεται και στην καθημερινή ζωή των γυναικών (Pomeroy, 1975: 120 - 121), η θέση των οποίων μεταβάλλεται στην νέα κοινωνική, πολιτική και οικονομική πραγματικότητα υπό το πρίσμα του προτύπου της ισχυρής κοινωνικά μακεδονικής γυναικείας μορφής. Εν κατακλείδι, η ερωτική αφήγηση λειτουργεί ως το όχημα για την παρουσίαση ενός κοινωνικού φαινομένου, μέσα από την οποία προβάλλονται οι ιατρικές πεποιθήσεις σχετικά με το γυναικείο σώμα, τις νεαρές άγαμες κοπέλες και τέλος τον γάμο, φανερώνοντας πιθανόν τη σημασία της νύμφευσης για την πτολεμαϊκή δυναστεία.

Συμπεράσματα

Συμπερασματικά, η θέση του έρωτα ως συναισθήματος από τη μία πλευρά και ως θεότητας από την άλλη πρωταγωνιστεί σε πολλές μυθικές αφηγήσεις, επικυρώνοντας τον κοινωνικό ρόλο που διαδραματίζει για τη συνέχεια της κοινωνίας και τη διαίωνιση του ανθρώπινου είδους. Η παρουσία του υφίσταται και στο συγκεκριμένο ποίημα. Από τη μία πλευρά ως θεός μετατρέπεται σε διδάσκαλο, με σκοπό να μεταδώσει τη τέχνη της παραπλάνησης στον Ακόντιο ώστε να κατακτήσει το «θύμα» του, ενώ από την άλλη διαπερνά με την κοινωνική του διάσταση το ποίημα, αναδεικνύοντας τη σημαντικότητα της απόκτησης απογόνων μέσω του γάμου και της ερωτικής συνουσίας για το γυναικείο φύλο. Παράλληλα, η Κυδίπη, η νεαρή παρθένος παρουσιάζεται ως μια γυναίκα - ασθενής, της οποίας η θεραπεία στις νόσους που την κατατράχουν είναι η απόκτηση συζύγου και η εγκυμοσύνη. Από τα παραπάνω συνάγεται ότι ο Καλλίμαχος ίσως συνομιλεί με την ιατρική παράδοση των κειμένων. Εντός αυτού του πολιτισμικού πλαισίου, ο ελληνιστικός ποιητής πιθανότατα «εκμεταλλεύεται» λόγω της πολυμάθειάς του, στοιχεία από διαφορετικούς τομείς με σκοπό την προβολή της σημαντικότητας του γάμου για τις γυναικείες φιγούρες του πτολεμαϊκού δυναστικού συστήματος.



Βιβλιογραφία

Ager, S. L. (2017), *Symbol And Ceremony: Royal Weddings in The Hellenistic Age*, στο Erskine, A- Llewellyn-Jones, L. & Wallace, S. (eds.), *The Hellenistic Court. Monarchic Power and Elite Society from Alexander to Cleopatra* (pp. 165-188). Swansea: The Classical Press of Wales.

Ager, S. L. (2021), *Dynastic Images in the Early Hellenistic Age: Queen's Power or King's Will?* *AHB*, 35 (1-2), 36-55

- Barchiesi, A. (1993), *Future Reflexive: Two Modes of Allusion in Ovid's Heroides*. *HSCP*, 95, 333 - 365.
- Barthes, R. (1977), *Fragments d'un discours amoureux*. Paris: Éditions du Seuil.
- Berrey, M. (2010), *Competing Cultural Discourses in Callimachus' Acontius and Cydippe*. SSRN. Ανακτήθηκε από: <https://ssrn.com/abstract=1606970>.
- Cairns, F. (2002), *Acontius and His οὔνομα κουρίδιον: Callimachus Aetia fr. 67.1-4 Pf. CQ*, 52(2), 471-477.
- D'Alessio, G. B. (1996), *Callimaco. Inni, Epigrammi, Ecclie, Aitia, Giambi e altri frammenti*. Milan: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Faraone, C. (1995), *The Performative Future in Three Hellenistic Incantations and Theocritus' Second Idyll*. *CP*, 90, 1- 15.
- Flemming, R., & Hanson, A. E. (1998), *Hippocrates' "Peri Partheniôn" (Diseases of Young Girls): Text and Translation*. *Early Science and Medicine*, 3(3), 241-252.
- Graf, F. (2014), *Η Μαγεία στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα: πλησιάζοντας τους θεούς και βλέποντας τους ανθρώπους*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Gutzwiller, K. (1992), *Callimachus' Lock of Berenice: Fantasy, Romance, and Propaganda*. *AJP*, 113, 3, 359-385.
- Harder, A. (2012). *Callimachus Aetia: introduction, text, translation, and commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Kazantzidis, G. (2014), *Callimachus and Hippocratic Gynecology Absent desire and female body in 'Acontius and Cydippe' (Aetia FR. 75.10 - 19 Harder)*. *EuGeStA*, 4, 106 - 134.
- King, H. (2013), *Motherhood and health in Hippocratic corpus: does maternity protect against disease?* *Mètis*, 11, 1- 20.
- Lami, A. (2007), *[Ippocrate], Sui disturbi virginali: testo, traduzione e commento*. *Galenos*, 1, 15 - 59.

- Lang, P. (2009), *Goats and the Sacred Disease in Callimachus' Acontius and Cydippe*. CP, 104, 85-90.
- Langholf, V. (1990), *Medical Theories in Hippocrates. Early Texts and the Epidemics*. Berlin: De Gruyter.
- Lesky, A. (2014), *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Δέσποινα Κυριακίδη.
- Λυπουρλής, Δ. (2014), *Ιπποκρατική Σχολή. Όρκος - Περί Ιερής Νούσου - Περί Αέρων Υδάτων Τόπων - Προγνωστικόν*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Επίκεντρο.
- Μανακίδου, Φ. Π. (2016), *Δεινή θήλεια μετ' ἄρσεσι. Παρατηρήσεις πάνω στην εξύμνηση της Βερενίκης Α' και της Αρσινόης Β' (Θεόκριτος, Ποσειδίππος και Καλλίμαχος)*, στο Κώτσου, Ε. (Επιμ.), *Ἠχάδιν II* (σσ. 28-46). Αθήνα: Έκδοση του Ταμείου Αρχαιολογικών Πόρων και Απαλλοτριώσεων.
- Montanari, F. (2010), *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας: Από τον 8ο αι. π.Χ. έως τον 6ο αι. μ.Χ.* Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Most, G. W. (1981), *Callimachus and Herophilus*. Hermes, 109(2), 188-196.
- Petrovic, I. (2016), *Gods in Callimachus' Hymns*, στο Clauss, J. J.- Cuypers, M. & Kahane, A. *The Gods of Greek Hexameter Poetry: From the Archaic Age to Late Antiquity and Beyond* (pp. 164 - 179). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Pfeiffer, R. (1949), *Callimachus. I: Fragmenta*. Oxford: Clarendon Press.
- Pomeroy, S. B. (1975), *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*. London: Penguin Random House.
- Rosenmeyer, P. (1996), *Love Letters in Callimachus, Ovid and Aristaenetus or the Sad Fate of a Mailorder Bride*. MD, 36, 9 - 31.
- Rynearson, N. (2009), *A Callimachean Case of Lovesickness: Magic, Disease, and Desire in "Aetia" Fr. 67-75 PF*. AJP, 130 (3), 341-365.
- Smith, R.R.R. (1988), *Hellenistic Royal Portraits*. Oxford: Clarendon Press.

Snell, B., Kannicht, R. & Radt, S. L. (2004), *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Stanwick, P.E. (2002), *Portraits of the Ptolemies. Greek Kings as Egyptian Pharaohs*. Austin: University of Texas Press.

Stephens, S. A. (2003), *Seeing Double. Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria. Hellenistic Culture and Society*. Berkeley: University of California Press.

Taylor, A.E. (2014), *Πλάτων: ο Άνθρωπος και το Έργο του*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Thorsen, T. (2021), *In Sickness or in Health? Love, Pathology, and Marriage in the Letters of Acontius and Cydippe (Ovid's Heroides 20-1)*, στο Kanellakis (ed.) D., *Pathologies of Love in Classical Literature* (pp. 135-158). Berlin, Boston: De Gruyter.