

Αναπαραστάσεις της νόσου και της ίασης στην αρχαία ελληνική τραγωδία και κωμωδία

Καίτη Διαμαντάκου-Αγάθου

Λέκτορας Θεατρικών Σπουδών

Πανεπιστήμιο Αθηνών

Στο πλαίσιο της ενεργητικής, καταρχήν «συμβολικής σχέσης», που συνδέει το δραματικό πρόσωπο με την ιστορική οντότητα, αλλιώς με το κοινωνικό υποκείμενο,¹ τα δραματικά πρόσωπα δεν παύουν να υπόκεινται από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα σε παρόμοιους βιολογικούς όρους με τα πραγματικά πρόσωπα και ως εκ τούτου δεν παύουν κατά καιρούς να ασθενούν και να αναζητούν τρόπους ίασης για τον νοσούντα – τον εαυτό τους ή κάποιιο άλλο, συνήθως οικείο τους, πρόσωπο. Με βάση αυτή τη θεωρητική, δυνάμει θεατρική «αξιοποιησιμότητα» των «νόσων», θα παρακολουθήσουμε στη συνέχεια τη συγκεκριμένη «τυπολογία» και το υλοποιημένο σημασιολογικό φάσμα που παρουσιάζει η νόσος, αυτό το «οντολογικό μεταίχιμο» ή «ψυχολογικό κατώφλι»,² στο ειδικό πεδίο της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας και κωμωδίας, με βάση τις μαρτυρίες που μας παρέχουν κατεξοχήν τα σωζόμενα θεατρικά έργα. Μέσα από την καταγραφή και την παρατήρηση συγκεκριμένων δραματικών επιλογών και αποκλεισμών, στόχος μας είναι να προσεγγίσουμε αντιστικτικά την αναπαράσταση της «νόσου», της υφής, των συμπτωμάτων, των αιτιών και των τρόπων θεραπείας της από την αρχαία τραγική και κωμική θεατρική τέχνη. Στη συνέχεια θα σχολιάσουμε την κυριαρχούσα αντίληψη περί της νόσου συνολικά στο αρχαίο δράμα σε σχέση, από τη μια μεριά, με την αρχαϊκή, πλην θριαμβεύουσα μέχρι τα τέλη του παγανισμού μαγικο-θρησκευτική αντίληψή της από τους θεράποντες της λατρείας ειδικά του Ασκληπιού και, από την άλλη, με την πιο ορθολογική, επιστημονική και φυσιοκρατική αντίληψή της από την ανερχόμενη στη διάρκεια του 5ου αιώνα και εξής ιπποκρατική ιατρική.³

Εκινώντας από το χώρο της τραγωδίας, που ενδεικνύεται για την υπό όρους αποτύπωση τραγικών καταστάσεων, οι οποίες μπορεί να προκληθούν από σοβαρές δυσλειτουργίες του ανθρώπινου οργανισμού,⁴ οι «νόσοι» που ταλαιπωρούν κατεξοχήν τα αρχαία τραγικά πρόσωπα είναι κατά πρώτο και κύριο λόγο ψυχικής τάξεως, είτε πρόκειται για σαφώς διακριτές ψυχικές ασθένειες (ο Ορέστης στο τέλος των *Χοηφόρων*, στον *Ορέστη* και στην *Ιφιγένεια εν Ταύροις*, η Ιώ στον *Προμηθέα Δεσμώτη*, ο Ηρακλής μαινόμενος και ο Αίας στα ομότιπλα δράματα, η Αγαθή των *Βακχών*) είτε για έντονα πάθη που εξελίσσονται ακραία αγγίζοντας τα όρια της συναισθηματικο-ψυχι-



1. Σκηνή από την τραγωδία του Ευριπίδη *Μήδεια*. Η παιδοκτόνος αποχωρεί από τη σκηνή του φονικού πάνω σε άρμα που σέρνουν δράκοι, αφήνοντας πίσω τα δυο της νεκρά παιδιά. Μια ηλικιωμένη τροφός θρηνεί, ενώ ο άνδρας της Ιάσσονας κοιτά τη γυναίκα του όρθιος στο κάτω δεξί τμήμα του αγγείου. Δύο Ερινύες, που εδώ απεικονίζονται με φτερά, παρακολουθούν τη σκηνή. Ερυθρόμορφος κρατήρας, περ. 400 π.Χ. Ινστιτούτο Καλών Τεχνών του Κλίβελαντ.



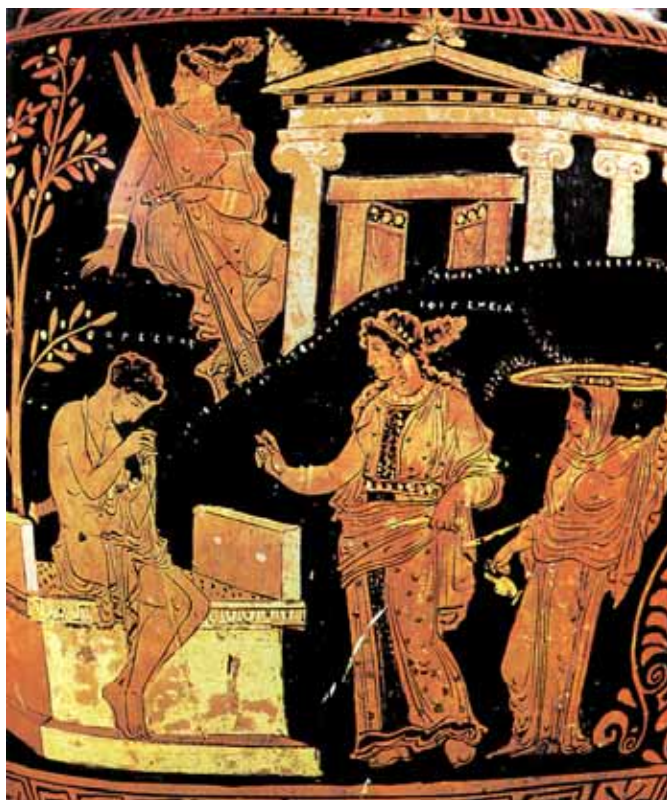
2. Η Αντιγόνη μπροστά στον νεκρό Πολυνείκη. Έργο του Νικηφόρου Λύτρα. Λάδι σε μουσαμά, 1865. Αθήνα, Εθνική Πινακοθήκη.

κής διαταραχής (η ερωτευμένη και κατόπιν απορριφθείσα Φαίδρα, η απατημένη Μήδεια).⁵ Αναζητώντας καταρχάς να αντλήσουν μέσα από τις νόσους ό,τι πιο δραματικό και θεαματικό αυτές μπορεί να διαθέτουν, οι τραγικοί ποιητές επιλέγουν κατεξοχήν στιγμές «κρίσης», κρίση η οποία μπορεί να εκδηλώνεται είτε με τρόπο παθητικό (η περίπτωση της οιστηλατούμενης Ιούς στον *Προμηθέα Δεσμώτη*, του διωκόμενου από παραισθήσεις Ορέστη στο τέλος των *Χορηφών* και στην αρχή του *Ορέστη*) είτε, κυρίως, με τρόπο ενεργητικό και μοιραία (αυτο)καταστροφικό (η περίπτωση του Αίαντα, του Ηρακλή Μαινόμενου, της Αγαύης, της Φαίδρας, της Μήδειας).⁶

Οι νόσοι που επιφυλάσσονται για τα τραγικά πρόσωπα είναι νόσοι ψυχικές και ψυχο-συναισθηματικές, μεγάλης έντασης, επώδυνης συμπτωματολογίας και τρομακτικών επιπτώσεων. Τα τραγικά πρόσωπα είναι πρόσωπα ηρωικά και μυθικά και ως εκ τούτου μάλλον απρόσβλητα από σωματικές ασθένειες κοινές στους πραγματικούς θνητούς ομολόγους τους. Ατομική σωματική καθαρά νόσος –που δεν οφείλεται σε θανάσιμο τραυματισμό ούτε αποτελεί αμετάκλητη εθελούσια αναπηρία, ούτε συλλογική

μεταδοτική ασθένεια⁷– εντοπίζεται μόνο στον *Φιλοκτήτη* του Σοφοκλή, όπου ο ομώνυμος ήρωας, εγκαταλελειμμένος από τους Αχαιούς στη Λήμνο, υποφέρει από φρικτούς πόνους στο μολυσμένο πόδι του, όπου τον είχε δαγκώσει κάποτε ένα φίδι και το οποίο επί χρόνια τον τυραννάει με την ανοικτή πληγή και την αποφορά του.

Στα χνάρια της πίστης στην υπερφυσική προέλευση των νόσων και μάλιστα των επιδημιών, πίστη για την οποία η ομηρική *Ιλιάδα* (1.46-53, 16.384-393) και τα ησιόδεια *Έργα* (238-246) παρέχουν ήδη τις αρχαιότερες λογοτεχνικές καταγραφές,⁸ οι τραγικοί ποιητές του κλασικού 5ου αιώνα ανάγουν τα αίτια των νόσων στην απόλυτη δικαιοδοσία του «θείου», με τα εξοντωτικά χτυπήματα να προέρχονται ανεξάρτητα από τη σκοτεινή περιοχή του μυστηρίου και εξωλογικών δυνάμεων, οι οποίες παίρνουν κάθε φορά και διαφορετικά ονόματα: η Ιώ καταδιώκεται από την Ήρα, ο Ορέστης διώκεται από τις χθόνιες Ερινύες της μητέρας του, τον Αίαντα τον τρελαίνει η Αθηνά, τον Ηρακλή τον τρελαίνει η Λύσσα με διαταγή της Ήρας και της Έριδας, η Αγαύη βακχεύει υπό τη μεθυστική επήρεια του Διονύσου, η «ἀγρία» και «ἀδηφάγος» νόσος του Φιλοκτήτη,



3. Σκηνή από την *Ιφιγένεια εν Ταύροις*. Η Ιφιγένεια συνομιλεί με τον Ορέστη, που κάθεται σε βωμό. Στο άνω επίπεδο της σύνθεσης, η θεά Άρτεμις και ο ναός της. Κατωιταλιώτικος κρατήρας, 4ος αι. π.Χ. Νεάπολη, Εθνικό Μουσείο.

που προκάλεσε το δάγκωμα από τον οικουρό όφι στο βωμό της Χρύσης, αποδίδεται επίσης –αν και πιο αόριστα– από τον Νεοπτόλεμο σε κάποια «θεῶν μελέτη». Όπως παρατηρεί ο Jacques Jouanna, ο Χορός στον *Ιππόλυτο* του Ευριπίδη, μετά την πρωταρχική υπόθεση της θεϊκής αιτιότητας της «νόσου» της Φαίδρας, εξετάζει την πιο ορθολογική πιθανότητα μιας αιτίας ψυχολογικής («λύπη» της βασίλισσας, στ. 159) και μιας αιτίας φυσικής («ἡ δύστροπος ἄρμονία τῶν γυναικῶν», στ. 161 κ.ε.). Ωστόσο, από τις τρεις πιθανές αιτίες της νόσου, που αναφέρει ο Χορός (θεϊκή, ψυχολογική, φυσική), καθοριστική πραγματική αιτία αποδεικνύεται να είναι και σ' αυτή την περίπτωση, όπως και στις άλλες, η θεϊκή, που εδώ θα πάρει το όνομα και τη σκηνική μορφή της Αφροδίτης.⁹ Η ασθένεια, όπως και το πάθος, οφείλονται κυρίως σε εξωτερικά στοιχεία που εισβάλλουν εντός, και είναι ακριβώς αυτός ο υπερκαθορισμός της θεϊκής αιτιότητας σε ό,τι αφορά τα ψυχικά νοσήματα και πάθη,¹⁰ που ακυρώνει ή έστω σχετικοποιεί οποιαδήποτε προσπάθεια ορθολογικής καθολίκευσης των κινήτρων του ήρωα και οποιαδήποτε προσπάθεια ερμηνευτικής ανάλυσης και εξήγησης του αττικού δράματος και των αττικών προσώπων με όρους «χαρακτήρα», «πνεύματος» ή «ανθρώπινης φύσης».¹¹

Τα τραγικά πρόσωπα κινούνται αβοήθητα, σωματικά και ψυχικά, σε έναν κόσμο όπου το κακό ενεδρεύει να τα πλή-

ξει ανά πάσα στιγμή μέσω της επενέργειας ενός προσβεβλημένου συνήθως θεού και όπου αυτό το κακό σπανίως μπορεί να θεραπευτεί ή, αν θεραπευτεί, έχει ήδη επιφέρει τα αμετάκλητα καταστρεπτικά του αποτελέσματα, απαραίτητα ωστόσο για την απόκτηση του «μάθους» και της τραγικής εμπειρίας. Η μόνη δυνατότητα για τη θεραπεία της νόσου ή, κυρίως, για την απάλυνση των ηθικών κατεχοχόν επιπτώσεων της έρχεται και πάλι από τη θεϊκή επικράτεια, πίστη η οποία αντανακλάται στο γεγονός ότι οι μεγάλοι γιατροί, που αναφέρονται σποραδικά στην τραγωδία, είναι αποκλειστικά και μόνο θεοί: ο κατεχοχόν θεός της αρρώστιας και της ίασης μέχρι τον 5ο αιώνα Απόλλων, ο αποκαλούμενος «ιατρόμαντις», «τερατοσκόπος καὶ τοῖσιν ἄλλοις δωμάτων καθάρσιος» (*Ευμ.* 63-64), «Λύκειος εὐμενής» (*Αισχύλ. Ικ.* 673-687) και «νόσου παυστήριος» (*ΟΤ* 150),¹² ο επίσης αποκαλούμενος «ιατρόμαντις» Άπις (*Ικ.* 260-270), οι Ασκληπιάδες, που διδάχτηκαν από τον Φοῖβο τρόπους ίασης των ανθρώπων (*Αлк.* 969-972), ο «παυστήρ νόσου» Ασκληπιός (*Φιλ.* 1437-8), που προϊόντος του 5ου αιώνα θα αντικαταστήσει σταδιακά τον Απόλλωνα.¹³

Η «στενή γειτονία ανάμεσα στον παπά και το γιατρό», η οποία αναγόταν σε μια πολύ πιο πρώιμη εποχή και το τέλος της οποίας προετοιμαζαν η ιωνική επιστήμη και ο διαφωτισμός του 5ου αιώνα, δεν φαίνεται να έχει ακόμη αρθεί στο μυθικό τραγικό σύμπαν.¹⁴ Μέσα σ' αυτό το θανατηφόρο περιβάλλον, όπου κινούνται και σπαράσσονται από θεήλατες νόσους και θεήλατα νοσηρά πάθη τα τραγικά πρόσωπα, τα ιαματικά παρασκευάσματα, φίλτρα ή αντίδοτα, παράγωγα της λαϊκής ιατρικής, είναι πενιχρά και, σε κάθε περίπτωση παραμένουν σε αφηγηματικό επίπεδο, χωρίς να επιστρατεύονται άμεσα στην πορεία της δράσης για τον επηρεασμό των παριστώμενων νόσων (πρβλ. *Αισχύλ. Ικ.* 269-70, *Ευρ. Ιππ.* 507-520). Αντίθετα, καίρια αποτελεσματικές ως προς την επενέργειά τους είναι μόνο εκείνες οι δραστικές, επαλειφόμενες ή πόσιμες, δηλητηριώδεις ουσίες που γίνονται εργαλείο κάποιου προσωπικού σκοπού στα χέρια γυναικών κυρίως (της Κρέουσας στον *Ίωνα*, της Μήδειας στην ομότιτλη τραγωδία, της Δηϊάνειρας στις *Τραχίνιες*), αυτές οι «σπάνιες και μοιραίες ουσίες του κακού, προϊόντα μαγείας είτε πρακτικής γνώσης ή επιστήμης» –όπως τις χαρακτηρίζει η Χαρά Μπακοκικόλα– που, είτε θεωρούνται δήθεν ευεργετικές από το χρήστη τους είτε θεωρούνται εξαρχής ολέθριες, συνδέονται ανεξαιρέτα με μια αποτελεσματική «πράξη αυτοδικίας και με μια βούληση εξισορρόπησης κάποιων αξιών».¹⁵

Μοναδικά ικανά δείγματα αισιόδοξης πίστης σε μια γενικευμένη δυνατότητα αποτελεσματικής θεραπείας των θεατρικών νόσων, υπάρχουν στον αμφισβητούμενης γνησιότητας, έκτασης, διασκευαστικών παρεμβάσεων και χρονολόγησης *Προμηθέα Δεσμώτη* και στις αδιαμφισβήτητα σοφόκλειες τραγωδίες *Αντιγόνη* του 442 π.Χ. και *Φιλοκλήτης* του 409 π.Χ. Στο δεύτερο επεισόδιο του *Προμηθέα Δεσμώτη*,



4. Μια από τις σπάνιες απεικονίσεις της τραγωδίας *Άλκηστις* του Ευριπίδη. Η μελλοθάνατη αποχαιρετά την οικογένειά της καθισμένη σε κλίνη – συνδεδεμένη με το «εκκύκλημα», μηχανήμα που χρησίμευε για την παρουσίαση στο κοινό «εσωτερικών» σκηνικών με ακίνητα πρόσωπα (νεκρά, άρρωστα ή κοιμισμένα). Απουλική λουτροφόρος, 4ος αι. π.Χ. Βασιλεία, Μουσείο Τέχνης.

μεταξύ των πολλών και ποικίλων, πνευματικής κυρίως και ηθικής τάξεως, αγαθοεργιών του προς τους ανθρώπους, ο Τιτάνας διακρίνει («τὸ μὲν μέγιστον») την προσφορά του σε θεραπευτικά μέσα: «Ἐἴ τις ἐς νόσον πέσοι, / οὐκ ἦν ἀλέξημ' οὐδέν, οὔτε θρώσιμον, / οὐ χριστόν οὐδὲ πιστόν, ἀλλὰ φαρμάκων / χρεῖαι κατεσκεύλλοντο, πρὶν γ' ἐγὼ σφισιν / ἔδειξα κράσεις ἡπίων ἀκεσμάτων, / αἷς τὰς ἀπάσας ἐξαμύνονται νόσους» (στ. 478-483).¹⁶

Σε μια αδιευκρίνιστη, ανιούσα ή κατιούσα, χρονική απόσταση, στο περίφημο πρώτο στάσιμο της *Αντιγόνης* ο Χορός, αφού πρώτα συνοψίσει τα επιτεύγματα του «παντοπόρου» ανθρώπου (στ. 332-359) και πριν προχωρήσει στην κρίση της ηθικής αξίας ή απαξίας του με βάση τη στάση του απέναντι στους νόμους της πατρικής γης και την ένορκη δίκη των θεών (στ. 365-375), κορυφώνει τον ύμνο του στον «δεινὸν ἄνθρωπον», ο οποίος, αν και έχει πάντα να αντιμετωπίσει ως ακατάβλητο όριο των δυνάμεών του τον Άδη («Ἄϊδα μόνον φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται»), ωστόσο έχει επινοήσει μέσα για να αποφεύγει τις αθεράπευτες αρρώστιες («νόσων δ' ἀμηχάνων φυγὰς ξυμπέφρασται») (στ. 360-374). Πρόκειται για δύο μεμονωμένα, ολιγόστιχα αποσπάσματα, ενταγμένα σε ένα ευρύτερο αφηγηματικό σύνολο κατορθωμάτων ή αγαθοεργιών, χωρίς

την ελάχιστη πρακτική εμπλοκή στην εξέλιξη των δρώμενων, τα οποία, ωστόσο, μαρτυρούν μια πρωτόγνωρη και απροσδόκητη, συγκριτικά με την πλειονότητα των άλλων τραγικών περιπτώσεων, θετική εξελικτική αντίληψη και αισιόδοξη πίστη στην ανθρώπινη θεραπευτική, πρώιμη μαρτυρία των οποίων μας παρέχει ήδη ένα συγγενικό στο νόημά του απόσπασμα του Ξενοφάνη (VS 21b 18).¹⁷

Παρόμοια θεραπευτική αισιόδοξία, συναρτημένη ακόμη στενά με το χώρο της λαϊκής, μαγικο-θηρσκειυτικού περιεχομένου, ιατρικής, θα μας δώσει πάλι ο Σοφοκλής, αυτή τη φορά όχι απλώς σε αφηγηματικό επίπεδο μεμονωμένων αναφορών, αλλά σε επίπεδο άμεσης παριστώμενης δράσης και μάλιστα στην κομβική καταληκτήρια σκηνική ακολουθία του *Φιλοκτήτη*: Ο από μηχανής Ηρακλής υπόσχεται στον Φιλοκτήτη να στείλει τον Ασκληπιό για να θεραπεύσει την πληγή που τον κατατρώνει εδώ και δέκα χρόνια: «ἐγὼ δ' Ἀσκληπιὸν παυστήρα πέμψω σῆς νόσου πρὸς Ἴλιον» (στ. 1437-1438). Η καταληκτήρια αυτή προβολή του –σχετικά νεόκοπου τότε– θεραπευτή θεού Ασκληπιού και η αναχρονιστική αναγωγή του σε «παυστήρα νόσων» ήδη κατά την αρχαϊκή εποχή συσχετίζεται πιθανότατα με την αυξανόμενη σπουδαιότητα της λατρείας του Ασκληπιού στα τέλη του 5ου αιώνα, όπως επίσης και με τη ζωή του ίδιου του Σοφοκλή, ο οποίος συμμετείχε δραστικά στην εισαγωγή της λατρείας του θεραπευτή θεού από την Επίδαυρο στην Αθήνα περί το 420 π.Χ.¹⁸

Η αισιόδοξία που διακρίνει την έξοδο του *Φιλοκτήτη*, με τον ομώνυμο ήρωα να αποχαιρετά με ανακούφιση τον τόπο που φιλοξένησε τον ασίγαστο πόνο του επί μία δεκαετία, ακολουθώντας τη μοίρα που του επιφύλαξαν αεδιάλυτα «γνώμη τε φίλων χὼ πανδαμάτωρ δαίμων» (στ. 1451-1468), φαίνεται να επιβεβαιώνει σε εμπειρικό επίπεδο τη θεωρητική αισιόδοξία του *Προμηθέα Δεσμώτη* και του Χορού της *Αντιγόνης* σχετικά με τις θεραπευτικές ανακαλύψεις, από τις οποίες επωφελεΐται πλέον η ανθρωπότητα. Ταυτόχρονα, φαίνεται να μεταφέρει στο δραματικό σύμπαν την πραγματική αισιόδοξία που βίωνε ένα μερίδιο τουλάχιστον του αθηναϊκού πληθυσμού από τον προσεταιρισμό και την επισημοποίηση της λατρείας του Ασκληπιού, αυτού του καταρχήν μυθικού γιατρού και προστάτη της συντεχνίας των γιατρών, ο οποίος, με τη σχετικά νεότερη θεϊκή ιδιότητά του (που απέκτησε ανάμεσα στα 475-425 π.Χ.), θα λατρευόταν στη συνέχεια σε πλήθος ναών εγκατασπαρμένων σε ολόκληρο τον αρχαίο κόσμο (αρχαία Ελλάδα, Μικρά Ασία, Ρώμη, ρωμαϊκές κτήσεις) και θα κληροδοτούσε μέχρι σήμερα στο ιατρικό επάγγελμα τα σύμβολά του, τη ράβδο και τον ιερό όφι. Παρά το ότι δεν μπορεί να αποκλειστεί μιας μορφής –συνειδητή ή ασυνειδητή– ανιούσα επιρροή των αρχαιότερων πραγματειών της Ιπποκρατικής Συλλογής προς το τέλος της δραματικής σταδιοδρομίας του Ευριπίδη και του Σοφοκλή, όπως αυτή η επιρροή αποτυπώνεται στον

αυξανόμενο ρεαλισμό των παθολογικών περιγραφών στο θέατρο, γεγονός παραμένει ότι στην ευρεία κίνηση του 5ου αιώνα «όπου ο άνθρωπος χειραφετείται από τη μυθική σκέψη για να εισέλθει στον ορθολογισμό», τα έργα των τραγικών παραμένουν ακόμη υπόλογα σε μια κληροδοτημένη σκέψη αρχαϊκή και σε μια αντίληψη της νόσου, της αιτιότητας και της θεραπείας της, μαγικοθησκευτική, αντίθετη με την ιπποκρατική αντίληψη των νόσων με όρους καταρχήν φυσιοκρατικούς.¹⁹ Πρόκειται άραγε για έναν ειδητικό κατά βάση περιορισμό της τραγωδίας, η οποία, αντλώντας τις υποθέσεις και τα πρόσωπά της από ένα αρχαϊκό προϊστορικό σύμπαν, αντλεί και μεταφέρει αναπόφευκτα επί σκηνής και την αρχαϊκή αναπαράσταση της νόσου, σε μια προσπάθεια όσο το δυνατόν μεγαλύτερης ιστορικής πιστότητας και αποφυγής εξόφθαλμων αναχρονισμών; Ή μήπως η πρωτόγνωρη πρόκριση της λαϊκής θεραπευτικής λατρείας ειδικότερα του Ασκληπιού στο τέλος του *Φιλοκτήτη* μαρτυρεί απλώς μια προσωπική, δραματουργική επιλογή και ιδεολογική πεποίθηση του συγκεκριμένου τραγικού ποιητή, του Σοφοκλή, ο οποίος σχετίστηκε δυναμικά με την εισαγωγή και την καθιέρωση της λατρείας του Ασκληπιού στην Αθήνα από

την Επίδαυρο; Η μεταφορά μας σε ένα διαμετρικά αντίθετο είδος, την κωμωδία, που είναι πολύ πιστότερα αγκυρωμένη στην πραγματικότητα και διαθλά πολύ συχνότερα την επικαιρότητα και τις εξελίξεις της, ίσως μας επιτρέψει να υποστηρίξουμε καλύτερα τις υποθέσεις μας. Διαφορετικά από τα τραγικά πρόσωπα, που σπανίως υποφέρουν από κάποια τρέχουσα σωματική νόσο, αποκομμένη από μια πρωταρχική ψυχο-συναισθηματική παθολογία, τα κωμικά πρόσωπα επιδεικνύουν ένα μεγάλο εύρος σωματικών παθήσεων, αντίστοιχων με αυτές που εξακολουθούν να ταλαιπωρούν μέχρι σήμερα τον καθημερινό άνθρωπο: έτσι, τα αρχαία κωμικά πρόσωπα ενδέχεται να υποφέρουν από πυρετό (*Σφ.* 284, 813, 1038), πλευρίτιδα (*Εκκλ.* 415-17), ποδάγρες (*Γλ.* 559-560), φλεγμονές (*Σφ.* 276-78), φλύκταινες (*Σφ.* 1117-19, *Βάτρ.* 236-37, *Εκκλ.* 1056-57), χιονίστρες (*Σφ.* 1176) ή εγκαύματα (*Γλ.* 535-36), διάρροια (*Θεσμ.* 484-85), δυσκοιλιότητα (*Εκκλ.* 355-371) ή δυσουρία (*Σφ.* 809-10. *Θεσμ.* 616), να αντιμετωπίζουν προβλήματα κωφότητας (*Ιππ.* 43), χωλότητας (*Ειρ.* 146-48, *Θεσμ.* 23-24), προβλήματα οφθαλμολογικά (*Νεφ.* 327, *Βάτρ.* 191, 1247, *Εκκλ.* 245, 398-406), προβλήματα κυφότητας, κήλης, μαλλιών και οδόντων (*Γλ.* 265-7), να βγά-

5. Ο Ορέστης προσφέρει στην Ηλέκτρα την κάλη που υποτίθεται ότι περιέχει τα οστά του αδελφού της, ο οποίος σκοτώθηκε κατά τη διάρκεια αρματοδρομίας. Από την τραγωδία *Ηλέκτρα*. Λευκανικός κρατήρας, 4ος αι. π.Χ. Βιέννη, Μουσείο Τέχνης.



ζουν ακαλαίσθητα σπυριά (Σφ. 1172), να κινδυνεύουν να λιποθυμήσουν (Σφ. 713-4, 995-96, Ειρ. 700-3), να πάθουν ναυτία (Θεσμ. 882), εγκεφαλική διάσειση (Νεφ. 1276), κρανιακές κακώσεις (Ειρ. 69-71), παραλυσία (Σφ. 946-48), να τραυματίζονται σοβαρά (Αχ. 1143-1172), να έχουν σπασμούς στα γενετήσια όργανά τους λόγω μακρόχρονης σεξουαλικής αποχής (Λυσ. 845-46, 967, 980). Στο πεδίο της αρχαίας κωμωδίας η σωματικότητα κυριαρχεί και, κατ' επέκταση, κυριαρχεί και η σωματική νοσηρότητα και φυσική δυσφορία, με τις δυο τους να συμβάλλουν στην επιδιωκόμενη υποβάθμιση της αξιοπρέπειας του κωμικού προσώπου, επιδεικνύοντας την τελείως αδύναμη πλευρά της ανθρώπινης φύσης του και κυρίως την εξάρτηση των διανοητικών του δυνατοτήτων από τις σωματικές του ανάγκες, στοιχεία απαραίτητα για να ενεργοποιηθεί στο θεατή εκείνος ο περιέργος ψυχολογικός μηχανισμός που, τολαντευόμενος μεταξύ της συμπάσχουσας ταύτισης και της υπεροπτικής αποστασιοποίησης, γεννά το γέλιο.²⁰

Αν τα δραματικά πρόσωπα στο κωμικό σύμπαν «ταλαιπωρούνται» συχνότερα από –λιγότερο ή περισσότερο– σοβαρές οργανικές ενοχλήσεις και ασθένειες σε σύγκριση με τα δραματικά πρόσωπα του τραγικού σύμπαντος, σε αντιστάθμισμα πάσχουν πολύ σπανιότερα από καταστροφικά ψυχικά νοσήματα ή νοσηρά πάθη. Αλλά και όταν τα κωμικά πρόσωπα εκδηλώνουν δείγματα μιας ιδιαίτερης ψυχικής παραφοράς, αυτή όχι μόνο εκδηλώνεται και εντοπίζεται πολύ μεμονωμένα σε σκηνικό και λεκτικό επίπεδο,²¹ αλλά και πολύ γρήγορα μεταστρέφεται σε ζωτική δύναμη παρέμβασης και δράσης για την επίτευξη ενός ιδεατού στόχου, ο οποίος και υλοποιείται τελικά, παρ' όλες τις αμφισημίες και τις αντιφάσεις που η υλοποίησή του μπορεί να υποκρύπτει κάτω από το «διαλεκτικό πρίσμα της διάνοιας του Αριστοφάνη ως κωμωδιογράφου πρωτίστως αλλά και ως στοχαστή».²² Η μόνη πιο σοβαρή, σε ένταση και σε διάρκεια, περίπτωση ψυχολογικής διαταραχής, η οποία μάλιστα δηλώνεται κατ' επανάληψη ως «νόσος», είναι η περίπτωση του «φιληλιασμού» ή της «δικοφιλίας» του Φιλοκλέωνα των *Σφηκών*, διαταραχή η οποία εκδηλώνεται με έντονα και λεπτομερώς περιγραφόμενα, παρ' όλη την κωμική υπερβολή τους, συμπτώματα, όπως αϋπνία, διάφορες ιδεοληπτικές συνήθειες, ψυχαναγκαστικές συμπεριφορές, έως και ψυχωτικά δείγματα παραποίησης της πραγματικότητας (στ. 91-110). Αυτή τη «νόσο» του πατέρα του «φέρει βαρέως» ο «υιός αυτού» (στ. 114) και από αυτή θα προσπαθήσει να τον απαλλάξει με ανεπιτυχή τελικά τρόπο, αφού στην έξοδο της κωμωδίας ο Οικέτης του Φιλοκλέωνα θα χαρακτηρίζει πάλι τη –διαφορετικά αλλοπρόσαλλη τώρα– διονυσιακή συμπεριφορά του κυρίου του χρησιμοποιώντας όρους όπως «μανίας ἀρχή» (στ. 1486) και «μανικά πράγματα» (στ. 1496).²³ Σε αντίθεση με τις κατ' αποκλειστικότητα «θεήλατες» τραγικές νόσους, οι κωμικές ασθένειες δεν είναι κατά κανόνα

αποτέλεσμα κάποιας μοιραίας θεϊκής επενέργειας: οι κωμικές νόσοι απλώς συμβαίνουν και αν αναζητάται η αιτιολογία τους, αυτή εντοπίζεται σε πηγές καθαρά φυσικές και οργανικές, ορθολογικά –έστω με κωμική υπερβολή– δικαιολογημένες. Ο θεϊκός παράγοντας δεν φαίνεται να υποχωρεί, όμως, μόνο από το πεδίο της αιτιότητας των νόσων, αλλά ως ένα σημαντικό βαθμό υποχωρεί και από το πεδίο της θεραπείας τους, για να παραχωρήσει τη θέση του σε πιο εξορθολογισμένες και πρακτικές λύσεις, όπου ο ανθρώπινος παράγοντας συμμετέχει πλέον πολύ πιο ενεργά σε σχέση με τις περιορισμένες δυνατότητές του στο πεδίο της απτικής τραγωδίας. Ο «δοθιήν», το εξάνθημα, μπορεί να συγκαλυφθεί με την απάλειψη σκόρδου (Σφ. 1170-1172), η «μανική» διάθεση μπορεί να καταπραυνθεί με το βοτάνι «ἐλλέβορος» (Σφ. 1486-1496), το υπερβολικό λιπώδες έκκριμα στην άκρη των ματιών, η «τσίμπλα», μπορεί να θεραπευτεί με ένα μείγμα τριμμένου σκόρδου και διαφόρων δριμέων βοτάνων (Εκκλ. 398-406). Εναλλακτικές και ποικίλες θεραπευτικές μέθοδοι χρησιμοποιούνται και από τον Βδελυκλέωνα πριν καταλήξει στην κατ' οίκον φυλάκιση του «δικόφιλου» και «κλεωνόφιλου» πατέρα του: δοκιμάζει την «πειθώ» και την «παραμυθία» (Σφ. 115-117), τον «καθαρό» (Σφ. 118) και τον μυστικιστικό «εξορκισμό» της νόσου με τελετές των Κορυβάντων (Σφ. 119-120) και, σε μια ύστατη προσπάθεια θεραπείας, διαπλέει στην Αίγινα, για να πλαγιάσει τον πατέρα του τη νύχτα στο Ασκληπιείο, σύμφωνα με τις θεραπευτικές προδιαγραφές της «εγκοιμήσεως» που όριζε η λατρεία του θεού στο νησί – η Αίγινα ήταν τότε υπό αθηναϊκή κατοχή και είχε γίνει ήδη το επίκεντρο του ανερχόμενου ενδιαφέροντος των Αθηναίων για τις θεραπευτικές δυνατότητες του Ασκληπιού (Σφ. 121-123).²⁴ Την ίδια στιγμή, παράλληλα με τις «πρακτικές» συμβουλές μιας εμπειρικής και/ή μαγικοθησκευτικής θεραπευτικής, δεν αποκλείεται και η μεμονωμένη δυνατότητα της προσφυγής σε δημόσιους γιατρούς της εποχής: στον Πίταλο και τους μαθητές του, όπου ξαποστέλνει τον Γεωργό Δερκέτη ο Δικαιοπόλης (Αχ. 1032) και όπου ζητά αργότερα από τους ακολούθους του να τον μεταφέρουν ο τραυματισμένος Λάμαχος (Αχ. 1222-3), στον Αμύνωνα και τον Αντισθένη, που έρχονται στο μυαλό του Βλέπυρου όταν αναζητά τον κατάλληλο «ιατρὸν» για να τον βοηθήσει στη δυσάρεστη «δυστοκία» του (Εκκλ. 363-68). Ωστόσο, κατεβαίνοντας στην έσχατη χρονική βαθμίδα της αρχαίας κωμωδίας, τα πράγματα αλλάζουν αρκετά: στον όψιμο Πλούτο –παραστάθηκε το 388 π.Χ. σε άγνωστο διαγωνιστικό πλαίσιο και διασκευάζει ριζικά ένα προγενέστερο ομότιπλο κωμικό έργο, που διδάχτηκε το 408 π.Χ. και του οποίου αγνοούμε τα στοιχεία²⁵ – η σωματική αναπηρία του τυφλού Πλούτου αποδίδεται κατεξοχήν σε ένα θεό και μάλιστα στον πατέρα των θεών, Δία (Πλ. 87-92), με τη θεϊκή αιτιότητα να σχολιάζεται, να αναπτύσσεται και να δέχεται κρι-

τική σε μεγάλη έκταση και ένταση από τα βασικά δραματικά πρόσωπα. Δεν είναι, όμως, μόνο ο θεήλατος χαρακτήρας της «νόσου» που διαφοροποιεί την τελευταία κωμωδία του Αριστοφάνη από τις προηγούμενες και την προσεγγίζει έντονα με την αττική τραγωδία του 5ου αιώνα. Στη θεϊκή υπαιτιότητα της νόσου προστίθεται εδώ και η θεϊκή δυνατότητα θεραπείας της, με την έντονη παράλληλα συμμετοχή του ανθρώπινου παράγοντα στη δρομολόγηση και την οργάνωση της προσφυγής στον θεραπευτή θεό Ασκληπιό. Ενθουσιασμένος με την προοπτική της θεραπείας του τυφλού Πλούτου, ο Βλεψίδημος θα ρωτήσει τον Χρεμύλο μήπως θα έπρεπε να καλέσουν κάποιο γιατρό (Πλ. 406). Διαφορετικά, ωστόσο, από τις *Εκκλησιάζουσες* αλλά και από τους πολύ προγενέστερους *Αχαρνείς*, η απάντηση στην έκκληση για ιατρική βοήθεια δεν θα αποκλείσει εδώ μόνο τον οποιονδήποτε Πίπταλο, Αμύνωνα ή Αντισθένη, αλλά θα αποκλείσει *de facto* τον οποιονδήποτε δημόσιο γιατρό της πόλης: «Τίς δῆτ' ἰατρός ἔστι νῦν ἐν τῇ πόλει; / Οὔτε γὰρ ὁ μισθὸς οὐδὲν ἔτ' ἔστ' οὔθ' ἡ τέχνη» (Πλ. 407-8). Η μόνη και καλύτερη λύση που απομένει («κράτιστον») είναι αυτή που «πάλαι» είχε στο μυαλό του ο Χρεμύλος, δηλαδή «κατακλίνειν αὐτὸν [τον Πλούτο] εἰς Ἀσκληπιῶν» (Πλ. 407-409).

Η αφήγηση της ίασης του Πλούτου από τον Καρίωνα (στ. 653-747), σε σύγκριση με τις αφηγήσεις θεραπειών στις επιγραφές του ιερού της Επιδαύρου, φαίνεται να αναπαριστά με πλήρη πιστότητα τη διαδικασία μιας «επάσης», μέχρι του σημείου που τα φώτα σβήνουν και οι ασθενείς υποχρεούνται να κλείσουν τα μάτια τους και να μείνουν σιωπηλοί. Πέραν αυτού του σημείου της «εγκοίμησης», ο δαιμόνιος δούλος περιγράφει μεν πράγματα που κανείς πιστός δεν θα μπορούσε να έχει δει, ωστόσο μας μεταφέρει ό,τι ο κοινός νους φανταζόταν ότι συνέβαινε όταν ο Ασκληπιός επιτελούσε μια θεραπεία.²⁶

Η αριστουργηματική ασεμνολογική περιγραφή του Αριστοφάνη βρίθεται από σαρκασμό για τις λαϊκές προλήψεις και συμπεριφορές, οι οποίες την ίδια στιγμή θεωρούνται και αντιμετωπίζονται ως απαραίτητες και συστατικές της όλης επιτυχούς και καθολικά αναγνωρισμένης θεραπευτικής διαδικασίας που φέρει σε πέρας ο Ασκληπιός και η θεϊκή ακολουθία του. Πράγματι, ο τυφλός Πλούτος αναβλέπει, για να επανεμφανιστεί επί σκηνής με νέο προσωπείο, σαν ένας αντίστροφος Οιδίποδας, οξυδερκής και μεταμορφωμένος²⁷ και να παραμείνει έτσι μέχρι τέλους της μυθοπλασιακής δράσης, όταν θα εγκατασταθεί στον «οπισθόδομο» του ναού της Αθηνάς, σε μια καταληκτική πράξη που μεταθέτει –έστω και καθυστερημένα και όχι πολύ πειστικά– το επίκεντρο του ενδιαφέροντος από το ατομικό στο συλλογικό, από τον οίκο του Χρεμύλου στο αθηναϊκό άστυ, μετατρέποντας ένα πανανθρώπινο κοινωνικό φαινόμενο σε υπόθεση πολιτική.²⁸

Σε κάποια αβέβαιη χρονολογία, ο «δεξιόθεος» Σοφοκλής έδωσε στον Ασκληπιό εξέχοντα ρόλο σε ένα από τα δύο

έργα του σχετικά με τον τυφλό Φινέα, ενώ στον *Φιλοκτήτη* του 409 θα ανέθετε επίσης στον Ασκληπιό τη θεραπεία της επώδυνης πληγής του τραγικού ήρωα.²⁹ Είκοσι τρία χρόνια αργότερα, ο Αριστοφάνης με τον *Πλούτο* του θα προσέφερε μία ακόμη –την τελευταία δραματική– μαρτυρία για τη μεγάλη διάδοση της ιαματικής λατρείας του Ασκληπιού και της πίστης των ανθρώπων της εποχής σε αυτήν, ενάντια ενδεχομένως στον αυξανόμενο ορθολογισμό που χαρακτήριζε την επίσημη ιατρική του ιπποκρατικού κύκλου. Μετά την αποτυχημένη απόπειρα ίασης της «νόσου» του Φιλοκλέωνα στο Ασκληπιείο της Αίγινας στους *Σφήκες* του 422 π.Χ., ο τυφλός Πλούτος του 388 π.Χ., απορροφώντας μέσα του τον σοφόκλειο Φιλοκτήτη και τον σοφόκλειο Οιδίποδα επί Κολωνώ των ομότιπλων τραγωδιών που έχουν στο μεταξύ μεσολαβήσει, θεραπεύεται από την τυφλότητά του χάρη στη θεραπευτική δεινότητα του Ασκληπιού –που διαθέτει πλέον δύο ιερά στην Αθήνα³⁰– και, ιαθείς, «αποθεώνεται» επί σκηνής στην εορταστική έξοδο. Στη δεύτερη δεκαετία του 4ου αιώνα ο Αριστοφάνης, φύσει και θέσει προσκολλημένος στις παραδοσιακές αξίες και πρακτικές, φαίνεται να θέλει να γυρίσει πίσω το ρολόι του χρόνου ενάντια στις εξελίξεις της ιωνικής επιστήμης και του διαφωτισμού του 5ου αιώνα, που, χωρίς να αποκλείουν τη θεϊκή απαρχή και αιτιότητα, συνυπολόγιζαν τη φυσική αιτιότητα και αναζητούσαν επιστημονικούς τρόπους εξήγησης και θεραπείας των νόσων ενάντια στη δαιμονολογική σύγχυση και τη δεισιδαιμονία, που έφερε το κοσμοείδωλο πολλών από τους συγχρόνους τους. Ο αριστοφανικός Πλούτος, χωρίς να φείδεται της ανελέητης διακωμώδησης ανάλογων δαιμονολογικών προλήψεων και δεισιδαιμόνων κοινωνικών πρακτικών, προβάλλει την ισχύ και τη διάρκεια της λαϊκής ιατρικής ενάντια ή συμπληρωματικά με την επίσημη συμβατική ιατρική και τους αναπόφευκτους περιορισμούς της,³¹ στις απαρχές αυτού του «συγκλονιστικού χρονικού ενός άνισου και απελπισμένου αγώνα εναντίον του πεπρωμένου και της φθοράς», που αποτελεί η ιστορία της ιατρικής από την αρχαιότητα έως και σήμερα.³² Την ίδια στιγμή, η βαθιά ειρωνεία που υποκρύπτει η παραδοχή ότι μόνο με ένα θεϊκό θαύμα η οικονομική δύναμη μπορεί να αλλάξει ιδιοκτήτη και να πάει στα σωστά χέρια, υπονομεύει αναπόφευκτα τόσο την ίδια την πιθανότητα της πραγματοποίησης της ουτοπίας για δίκαιη κατανομή του πλούτου όσο και τον ίδιο τον υπερβατικό, σχεδόν μαγικό τρόπο με τον οποίο επιχειρείται η πραγματοποίηση της ουτοπίας.³³ Η αμφισημία της κλασικής σκέψης δεν θα μπορούσε ίσως να αποτυπωθεί με πιο πειστικό τρόπο απ' ό,τι στην τελευταία σωζόμενη αριστοφανική κωμωδία και τελευταίο δείγμα της αρχαίας δραματικής γραμματείας, όπου το φυσικό συμμειγνύεται με το διανοητικό, η κατάφαση στη θεϊκή αρχή συμπορεύεται με τη ριζική αμφισβήτησή της, τέλος, η κατάφαση στη λαϊκή ιατρική συμπορεύεται με την παρωδιακή υπονόμησή της.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

¹ Βλ. Γ.Π. Πεφάνης, *Το Θέατρο και τα Σύμβολα. Διαδικασίες συμβόλισης του δραματικού λόγου*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, κεφ. «6.2. Το πρόσωπο ως υποκείμενο της δράσης», σ. 307-318, 317.

² Γ.Π. Πεφάνης, *Κείμενα και νοήματα. Μελέτες και άρθρα για το θέατρο*, εκδ. Σοκόλη, Αθήνα 2005, κεφ. «Ασθένειες και θεραπείες στο ελληνικό θέατρο του 20ού αιώνα», σ. 115-128, 115.

³ Βλ. ενδεικτικά Ε.Η. Ackerknecht (με συμπληρώσεις Α.Η. Murken), *Ιστορία της Ιατρικής* (πρόλογος Θ. Τζαβάρας, επιμ. Β. Πασχάλης, μτφρ. Β. Πασχάλης / Γ. Ηλιάδης / Β. Καρατζούλης), εκδ. Μαραθιά, Αθήνα 1998, κεφ. 5 «Ελληνική ιατρική: Γιατροί, ιερείς, φιλόσοφοι», σ. 79-85, και κεφ. 6 «Ελληνική ιατρική: ιπποκρατική ιατρική», σ. 87-96.

⁴ Για την αρρώστια ή και το θάνατο ως φαινόμενο δυνάμει τραγικό, βλ. Χ. Μπακονικόλα, *Στιγμές της ελληνικής τραγωδίας*, τόμ. 2, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2004, κεφ. «Νόσος και φάρμακον στην αττική τραγωδία», σ. 65-72, 65.

⁵ Για τα διαπερατά όρια μεταξύ τρέλας και πάθους με πολλά αντίστοιχα παραδείγματα, βλ. R. Padel, *Whom Gods Destroy. Elements of Greek*

6. Σειληνός και δύο σάτυροι που διασκεδάζουν. Ο ένας από αυτούς κρατά θεατρικό προσωπείο, γεγονός που υποδηλώνει την παρουσία του θεάτρου σε ποικίλες εκφάνσεις της καθημερινότητας των αρχαίων. Ζωφόρος των Διονυσιακών Μυστηρίων. 1ος αι. π.Χ. Πομπηία, Βίλα των Μυστηρίων.



and Tragic Madness, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1995, κεφ. 15 «Disease, Passion», σ. 157-166.

⁶ Για τη διάκριση των τύπων «κρίσης» της νόσου –«παθητικός», «ενεργητικός» και «ενδιάμεσος» στη μεμονωμένη περίπτωση του Ορέστη στην *Ιφιγένεια εν Ταύροις*-, βλ. J. Jouanna, «M decine hippocratique et trag die grecque», στο *Anthropologie et Th tre Antique. Actes du colloque international – Montpellier 6-8 mars 1986* (textes r unis par Paulette Ghiron-Bistagne avec la collaboration de Bernard Schouler), *Cahiers du GITA* 3 (Octobre 1987), σ. 109-132, 121.

⁷ Μιλούμε, αντίστοιχα, για τις τρεις περιπτώσεις θανάσιμου τραυματισμού –του Ιππολύτου στο ομότιτλο δράμα του Ευριπίδη, της μνηστής του Ιάσονα στη *Μήδεια* του ίδιου δραματουργού, του Ηρακλή στις *Τραχίνιες* του Σοφοκλή-, για την επίκτητη αναπηρία του τυφλού Οιδίποδα στις τραγωδίες *Οιδίπους Τύραννος*, *Φοίνισσαι*, *Οιδίπους επί Κολωνώ* και για τον επιδημικό λοιμό στον *Οιδίποδα Τύραννο*, που κυριαρχεί σε αφηγηματικό επίπεδο στην έναρξη της τραγωδίας.

⁸ Βλ. Δ. Ανωγιάτης-Pel / Β.Κ. Βαϊόπουλος (επιμ.), F.C.H.L. Rouqueville, *Η πανώλη τύπου Orientalis* (εισαγωγή Δ. Ανωγιάτης-Pel, μτφρ.-σχόλια Β. Βαϊόπουλος), εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2005, σ. 148-149, σημ. 33.

⁹ Βλ. Jouanna, «M decine hippocratique...», *ό.π.*, σ. 116-117. Πρβλ. τις αντίστοιχες εξηγήσεις –τρεις δαιμονικής αιτιολογίας, μία φυσικής-, που παραδίδει ο Ηρόδοτος σχετικά με τις αιτίες της τρέλας και το οικτρό τέλος του σπαρτιάτη βασιλιά Κλεομένη, για να επιλέξει τελικά μία από τις δαιμονολογικές (6.66, 75, 84)- βλ. σχετικά Padel, *Whom Gods destroy...*, *ό.π.*, σ. 160 (βιβλιογραφία).

¹⁰ Πρβλ. R. Padel, *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self*, Princeton University Press, Princeton 1992, σ. 51-59, 118-133· J. Longrigg, *Greek Medicine, From the Heroic to the Hellenistic Age. A Source Book*, Duckworth, London 1998, σ. 123, 134.

¹¹ Πρβλ. Simon Goldhill, *Reading Greek Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, κεφ. 7 «Mind and Madness», σ. 169-199, ιδίως σ. 197-198.

¹² Βλ. σχετικά M. Jameson, «Apollo Lykeios in Athens», *Archaïognosia* 12 (1980), σ. 213-236.

¹³ Πρβλ. R. Gersht, «Gods of Medicine in the Greek and Roman World», στο M. Rosovsky (επιμ.), *Illness and Healing in Ancient Times* (english translation and editing: M. Rosovsky), University of Haifa, Haifa 1996, 8-12· Ackerknecht, *Ιστορία της Ιατρικής*, *ό.π.*, σ. 80.

¹⁴ Βλ. A. Lesky, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας* (μτφρ. Α. Τσοπανάκης), εκδ. Αφοί Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη ⁵1985 (αναθ. έκδ.), κεφ. «Ο Διαφωτισμός και οι αντίπαλοί του: Οι ειδικές επιστήμες», σ. 670-683, 672.

¹⁵ Βλ. Μπακονικόλα, *Στιγμές της ελληνικής τραγωδίας*, *ό.π.*, κεφ. «Παθολογικές ουσίες στην ελληνική τραγωδία», σ. 73-79, 78.

¹⁶ «Αν κάποιος έπεφτε άρρωστος, / δεν είχε γιατρικό κανένα να πει, να φάει, / ν' αλειφτεί. Χωρίς αντίδοτο μαράζωνε, / πριν να 'ρθω να τους δείξω εγώ ν' αναμειγνύουν / ακίνδυνα φαρμάκια και βοτάνια / που τις αρρώστιες όλες θεραπεύουν», μτφρ. Κ.Χ. Μύρης (Κ. Γεωργουσόπουλος), εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2003.

¹⁷ Βλ. A. Lesky, *Η τραγική ποίηση των Αρχαίων Ελλήνων* (μτφρ. Ν.Χ. Χουρμουζιάδης), ΜΙΕΤ, Αθήνα 2003, τόμ. Α', «Από τη γένεση του είδους ως τον Σοφοκλή», σ. 231.

¹⁸ Βλ. σχετικά Jouanna, «M decine hippocratique...», *ό.π.*, σ. 118-119.

¹⁹ Στο ίδιο, σ. 123-126.

²⁰ Για τις αρχές και τα είδη του κωμικού, βλ. ενδεικτικά P. Pavis, *Dictionnaire du Th tre*, Messidor / ditions Sociales, Paris 1987, λ. «comique», σ. 83-85 (βιβλιογραφία).

²¹ Πρβλ. κυρίως *Ειρ.* 64-66, *Πλ.* 1-2.

²² Βλ. Πεφάνης, *Κείμενα και νοήματα*, *ό.π.*, «Πολιτικά τοπία του αριστοφανικού κόσμου», σ. 38-39.

²³ Σχετικά με το αμφιλεγόμενο τέλος των *Σφηκών* πρβλ. ενδεικτικά Κ.Ι. Dover, *Η κωμωδία του Αριστοφάνη* (μτφρ. Φ.Ι. Κακριδής), ΜΙΕΤ, Αθήνα 1989, «Ο χαρακτήρας του Φιλοκλέωνα», σ. 179-182, και Angus M. Bowie, *Αριστοφάνης. Μύθος, τελετουργία και κωμωδία* (μτφρ. Π. Μοσχοπούλου,

επιμ. Α. Μαρκαντωνάτος), εκδ. Τυπωθήτω, Αθήνα 1999, «Φιλοκλέων, ο γηραιός Ηλιαστής» και «Ο Φιλοκλέων Redivivus», σ. 97-105.

²⁴ Βλ. σχετικά Α.Η. Sommerstein (εκδ.), *Wealth (edited with translation and commentary by Alan Sommerstein), The Comedies of Aristophanes* – τόμ. 11, Aris & Philipps Ltd, Warminster – England 2001, «Introduction», σ. 10-11.

²⁵ Βλ. ενδεικτικά Η. Σπυρόπουλος, *Αριστοφάνης. Σάτιρα-Θέατρο-Ποίηση*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1988, κεφ. «Ο Αριστοφάνης των 44 κωμωδιών», σ. 22-83, 37 και 61.

²⁶ Πρβλ. Bowie, *Αριστοφάνης...*, ό.π., σ. 274-275· Sommerstein (εκδ.), *Wealth*, ό.π., σ. 12-13· F. Sartori, «Aristofane e il culto di Asclepio», *Atti e memorie dell'Accademia Patavina di Scienze* 85 (1972), σ. 363-378.

²⁷ Βλ. P. Thiercy, *Ο Αριστοφάνης και η αρχαία κωμωδία* (μτφρ. Γ.Φ. Γαλάνης), εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2001, σ. 149.

²⁸ Σχετικά με τον «μεταβατικό» χαρακτήρα του Πλούτου ανάμεσα στο «πολιτικό περιβάλλον» της αρχαίας κωμωδίας του 5ου αιώνα και το «αστικό περιβάλλον» της νέας κωμωδίας, βλ. ενδεικτικά Bernhardt Zimmermann, *Η αρχαία ελληνική κωμωδία* (μτφρ. Η. Τσιριγκάκης, επιμ. Δ.Ι. Ιακώβ), εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2002, σ. 193-201.

²⁹ Άλλες ιστορικές και λογοτεχνικές μαρτυρίες σχετικά με τη διάδοση της λατρείας του Ασκληπιού στα τέλη του 5ου αιώνα παραδίδει ο Sommerstein (εκδ.), *Wealth*, ό.π., σ. 11-12.

³⁰ Πρβλ. στο ίδιο, σ. 11.

³¹ Βλ. Ν. Koutouvidis / Ε. Papamichael / Α. Fotiadou, «Aristophanes' *Wealth*: ancient alternative medicine and its modern survival», *Journal of the Royal Society of Medicine* 89/11 (1996), σ. 651-653.

³² Β. Πούχνερ, *Σταθμίσεις και ζυγίσματα. Δέκα θεατρολογικά μελετήματα*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2006, κεφ. 5 «Η τέχνη του Ιπποκράτη στη νεοελληνική δραματουργία», σ. 103-123, 103.

³³ Για την αμφισημία και την ειρωνεία της διαλεκτικής αριστοφανικής σκέψης, βλ. Πεφάνης, *Κείμενα και νοήματα*, ό.π., ιδίως σ. 33-34 σχετικά με τον Πλούτο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ACKERKNECHT E.H. (με συμπληρώσεις Α.Η. Murken), *Ιστορία της Ιατρικής* (πρόλογος Θ. Τζαβάρας, επιμ. Β. Πασχάλης, μτφρ. Β. Πασχάλης / Γ. Ηλιάδης / Β. Καρατζούλης), εκδ. Μαραθιά (σειρά: Άνθρωπος στην επιστήμη), Αθήνα 1998.

ΑΝΩΓΙΑΤΗΣ-PELE Δ. / ΒΑΪΟΠΟΥΛΟΣ Β.Κ. (επιμ.), ROUQUEVILLE F.C.H.L., *Η πανώλη τύπου Orientalis* (εισαγωγή Δ. Ανωγιάνης-Ρ. Ι., μτφρ.-σχόλια: Β. Βαϊόπουλος), εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2005.

BOWIE A.M., *Αριστοφάνης. Μύθος, τελετουργία και κωμωδία* (μτφρ. Π. Μοσχοπούλου, επιμ. Α. Μαρκαντωνάτος), εκδ. Τυπωθήτω, Αθήνα 1999.

DOVER K.J., *Η κωμωδία του Αριστοφάνη* (μτφρ. Φ.Ι. Κακριδής), MIET, Αθήνα 1989.

GERSHT R., «Gods of Medicine in the Greek and Roman World», στο Murray Rosovsky (επιμ.), *Illness and Healing in Ancient Times* (english translation and editing: Murray Rosovsky), University of Haifa, Haifa 1996.

GOLDHIL S., *Reading Greek Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

JAMESON K., «Apollo Lykeios in Athens», *Archaiognosia* 12 (1980), σ. 213-236.

JOUANNA J., «M decine hippocratique et trag die grecque», στο *Anthropologie et Th tre Antique. Actes du colloque international – Montpellier 6-8 mars 1986* (textes réunis par Paulette Ghiron-Bistagne avec la collaboration de Bernard Schouler), *Cahiers du GITA* 3 (Octobre 1987), σ. 109-132.

KOUTOUIDIS N. / PAMAMICHAEL E. / FOTIADOU A., «Aristophanes' *Wealth*: ancient alternative medicine and its modern survival», *Journal of the Royal Society of Medicine* 89/11 (1996), σ. 651-653.

LESKY A., *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας* (μτφρ. Α. Τσοπανάκης), εκδ. Αφοί Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1985 (αναθ. έκδ.).

–, *Η τραγική ποίηση των Αρχαίων Ελλήνων* (μτφρ. Ν.Χ. Χουρμούζιζαδης), MIET, Αθήνα 2003.

LONGRIGG J., *Greek Medicine, From the Heroic to the Hellenistic Age. A Source Book*, Duckworth, London 1998.

ΜΠΑΚΟΝΙΚΟΛΑ Χ., *Στιγμές της ελληνικής τραγωδίας*, τόμ. 2, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2004.

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

–, *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1995.

PAVIS P., *Dictionnaire du Th tre*, Messidor / ditions Sociales, Paris 1987.

ΠΕΦΑΝΗΣ Γ.Π., *Το Θέατρο και τα Σύμβολα. Διαδικασίες συμβόλλησης του δραματικού λόγου*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999.

–, *Κείμενα και νοήματα*, εκδ. Σοκόλη, Αθήνα 2005.

ΠΟΥΧΝΕΡ Β., *Σταθμίσεις και ζυγίσματα. Δέκα θεατρολογικά μελετήματα*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2006.

SARTORI F., «Aristofane e il culto di Asclepio», *Atti e memorie dell'Accademia Patavina di Scienze* 85 (1972), σ. 363-378.

SOMMERSTEIN A.H. (εκδ.), *Wealth (edited with translation and commentary by Alan Sommerstein), The Comedies of Aristophanes* – τόμ. 11, Aris & Philipps Ltd, Warminster – England 2001.

ΣΠΥΡΟΠΟΥΛΟΣ Η., *Αριστοφάνης. Σάτιρα-Θέατρο-Ποίηση*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1988.

THIERCY P., *Ο Αριστοφάνης και η αρχαία κωμωδία* (μτφρ. Γ.Φ. Γαλάνης), εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2001.

ZIMMERMANN B., *Η αρχαία ελληνική κωμωδία* (μτφρ. Ηλ. Τσιριγκάκης, επιμ. Δ. Ιακώβ), εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2002.

Representations of Disease and Treatment in Ancient Greek Tragedy and Comedy

Kaiti Diamantakou

The article deals with the predominant representations of disease and its cause and treatment in the ancient tragic and comic drama in relation, on the one hand, to the magic-religious approach of Asclepius' priesthood; and on the other, to the rational-scientific perception of Hippocrates' followers, which was remarkably developed and disseminated during the fifth century BC. It also traces the differently recorded representation of disease and treatment in the ancient tragedy and comedy and follows the escalation of medical syncretism and therapeutic optimism evident in dramatic literature: being literary introduced by Aeschylus' *Prometheus Bound* and Sophocles' *Antigone*, they are established by Euripides' *Alcestis* and Sophocles' *Philoctetes*, to be finally differentiated and prevalent in the plays of Aristophanes *Wasps* and *Wealth*, respectively. In the latter play, the last extant ancient comedy, the ambivalence of the classical thought has been remarkably portrayed.

K.D.