

Obsojene, da krvavijo: Artemida in grške ženske

KING, Helen (1983), „Bound to bleed: Artemis and Greek Women“; v: CAMERON, A. in KUERT, A., *Images of Women in Antiquity*, London in Sydney, str. 109–127.

ob uganki o murvi, imeti za enostavno artikulacijo procesa vstopa v odraslost, utemeljene na treh fazah, treh stopnjah, ki bi jih lahko razvrstili glede na tri funkcije.⁷⁰ V našem ekspoziju smo seveda razločili relevantne poteze vsake od treh funkcij. Vendar pa si ne delamo utvar: mi sami smo pritegnili to razvrstitev in v pričevanjih, na katere smo se opirali, ni bila postavljena eksplicitno. V grških obredih prehoda ni – ali ni več – zavestne artikulacije treh funkcij: črnega, rdečega in belega. Zato pa po našem mnenju še ni treba sklepati, da je uvedba trifunkcijske perspektive pri preučevanju tega pojava brez vrednosti. Daje nam učinkovit instrument za analizo. Da je bil lahko smoter iniciacije mladit v nekem danem trenutku – v neki daljni preteklosti, iz katere izhaja, četudi je Grkom klasičnega obdobja to že povsem ušlo – priprava prihodnjega popolnega člana družbenega telesa na njegovo vključitev, torej dovršenost na nivoju treh funkcij nas obvezuje, da dopuščamo globalen pomen obredov prehoda, upoštevajoč vse vidike udeležbe državljana v življenju *polis*. To je eden od razlogov, da odklonimo preozko, na primer strogo vojaško, gledanje na to institucijo. Obvezuje nas, da upoštevamo vse vidike, tako obredne in ekonomske ali spolne kot bojovniške, in da zato spričo dejstev, ki si navidezno nasprotujejo, princip nasprotja normalnim oblikam mestne države – njegov pomen je za nekatere poteze pravilno razvozljal P. Vidal-Naquet – razširimo na druga dejstva. Nazadnje pa je vključitev mladeniča v življenje mestne države, ki ima paradokсно – vendar popolnoma klasično obliko – obliko inverzije njene realnosti, celosten proces, ki mu omogoči vstop v *polis* kot dovršenemu državljanu, ki spoštuje bogove in zakone. Indoevropske kategorije – črno, rdeče in belo – nam vsekakor lahko pomagajo razumeti ta pojav v vsej njegovi bogati zapletenosti. Zares, pri analizi grških obredov prehoda je z indoevropskim modelom gotovo treba računati.

⁷⁰ Nedvomno lahko poskusimo razlikovati tri vrste preizkušenj, ki bi bile funkcijske: tako bi za Sparto rekli, da tatvine, s katerimi se mora adolescent preživljati, predstavljajo preskus tretje funkcije, obredni boj v Platanistu druge, kraja sira z oltarja Artemide Orthie pa preskus prve funkcije. Vendar je to neutemeljena rekonstrukcija, ki je nič ne potrjuje: ti podatki niso artikulirani v enotni shemi v naših virih.

Dominique Briquel

Prevedli

Zdenka Erbežnik in
Vladimira Peneš

V vplivni razpravi Edwina Ardenerja „Verovanje in problem žensk“ (1972) je „problem“ raziskovanja, kako ženske vidijo svet, katerega del so, ko pa so naši edini poročevalci moški, prikazan kot dvojen. Najprej je v tem „tehničen“ problem: kaj malo verjetno je, da bi ženske „spregovorile“, nastopile kot naši viri. Hkrati pa je v tem tudi neka „analitična“ oziroma konceptualna razsežnost, zaradi katere je model sveta in njihovega mesta v njem, tudi kadar so poročevalci ženske, opazovalcu podan manj sprejemljivo, kot prečiščene, omejene kategorije moških poročevalcev (1972, str. 1–3).

Partikularno formo tehnično/konceptualne delitve lahko apliciramo na gradivo iz stare Grčije. Problem grških žensk pa je običajno predstavljen kot tehničen problem, tj., kot nekaj, kar nastaja v virih. Z Vatinovimi besedami: „Je v dejanjih, besedah in zakonih moških, v katerih moramo iskati sledove [grških žensk]“ (1970, str. 2–3). Pričevanja, ki so nam na razpolago, so večinoma pisali grški moški, tako da same trditve, četudi nam o grških ženskah nekaj povejo, hkrati nastopajo tudi kot pregrade, ki nas od njih ločuje. Povrh tega je selekcija virov vnaprej določena tako, da tam, kjer primerjani material poraja zanimiva vprašanja, sam tip pričevanj terja odgovore, ki lahko preprosto niso na razpolago.

Često nasprotujoče si podobe žensk, kakršne se pojavljajo v virih, podobno težijo k temu, da bi jih videli v mejah tehničnih problemov virov. V članku o ženskah v atenski drami petega stoletja (1975) Shaw kritizira zelo preprost primer tega pristopa, delitev pričevanj v dva glavna razreda: prvič, na verodostojno in historično gradivo, v katerem so ženske „opredeljene kot skorajda sužnje ali kot neprenehoma podrejene“ (str. 255), in drugič, na literaturo in likovno umetnost, v katerih ima ženska dozdevno pomembnejšo vlogo. Tovrsten način obravnava lahko ovrže obe kategoriji pričevanj: zakon kot zgolj teorijo, dramo kot čisto fantazijo. Bolj sofisticirana in inkluzivna delitev gradiva se, kar zadeva „socialno organizacijo“, „popularno moralo“ ali „mit“, kaže v Justovem članku (1975).

„Problem“ grških žensk je nadalje prvič ta, da nimamo nobene neposredne in učinkovite metode, s katero bi pristopili, razpolagamo zgolj z viri, ki so jih napisali moški. Drugič pa nam vendarle šele ti viri izrišejo kontrast med močno, dominantno žensko tragedijo in domala neopazno žensko Tukididovega „Nagrobnege govora“, v katerem Perikles pravi, da je „ženski v največjo čast, da moški o njej čim manj govorijo“ (2.46). Oba, tako Shaw, kakor tudi Just, zatrjujeta, da je v različnih podobah grških žensk, kakršne nam dajejo pričevanja, razbrati tudi njihov koherentni model, vendarle pa bi opozorila, da se motita, ko pripisujeta tolikšno težo problemom virov. Ugotovitev, da dajejo različni tipi pričevanj različne, celo kontradiktorne si prezentacije žensk, ni problem, temveč rešitev, ki bi jo morali rajši priznati, kot pa prikriti z delitvijo pričevanj na kategorije, oprte na naše lastne družbene kriterije racionalnosti, kakršne so (kot pri Gouldu, 1980) „zakon“, „običaj“ in „mit“.

Na tem mestu je pomembno uvideti, da ima koncept „ženske“ celo zunaj grškega konteksta inherenten potencial dvournosti. „Ženska“ je lahko zoperstavljena „moškemu“

kot ženska moškemu, ali pa tako subsumirana pod kategorijo „človek“, da je človeškost postavljena v nasprotje z „bogovi“ in „živalmi“ (cf. Hastrup, 1978, str. 54): „ženska“ je potemtakem hkrati izključena in vključena, tuja in domača. Za Grke je ženska nujno zlo, *kalon kakon* (Hesiod, Teogonija, 585), zlo, ker je nedisciplinirana in neobrzdana, primanjkuje ji samonadzora, ki so ga zmožni le moški, vendar pa je družbi, ki so jo ti konstruirali, nujno potrebna, da bi jo reproducirala.¹

V družbenih mejah so lahko ženske podvržene nadzoru moških, določen jim je specifičen prostor znotraj moške kulture in družbe, v katerem lahko le rojevajo, tkejo in kuhajo, medtem ko so izključene iz ekonomske in politične sfere. Grška beseda za žensko, *gyne*, je tudi beseda za „ženo“, kot ženo in mater pa jo je moška kultura tudi v celoti sprejela. Žensko so lahko udomačili tako popolno, da je, vključno z razlogi za svoj lastni vstop vanjo, izražala in uveljavljala moški model družbe (Redfield, 1977, str. 149) kljub tveganju, da ob tem podivja.

Po besedah, s katerimi je naslovila svoj članek Sarah B. Pomeroy, so bile ženske „Boginje, kurbe, žene in sužnje“ (1975): v konceptualnih okvirih so te štiri identitete vse, kar je mogoče izvleči iz izhodiščnega, dvoumnega izraza „ženska“, vendar pa takšno ločevanje ne more biti nikoli popolno, saj je podrejene kategorije težijo k temu, da bi se ponovno zlile v prvotno enotnost.² Boginje grškega panteona vključujejo Hero kot ženo, Demetro kot mater in Artemido kot žensko, ki zavrača tako poroko, kot materinstvo, vse ženske so potencialne kurbe, kolikor jim dovolimo, da se predajo svojim nenadzorovanim željam, vse ženske so sužnje svojih emocij, katerih gospodar je lahko le moški.

V tej razpravi mi gre za to, da bi si ogledala nekatere druge poti, po katerih se je v grški misli izločal niz pomenov „ženske“. Medtem ko so pozitivne opredelitve težile k temu, da bi se skoncentrirale v pojmu reproducenke, *gyne*, so se negativne zgoštile v pojmu neporočenega dekleta. Fokus tega članka zato ni v tehničnih problemih virov, ampak v konceptualni zgradbi, znotraj katere so bili sproducirani, v pojmovanjih „ženske“, ki so obvladovala percepcijo ženskega življenjskega cikla, še posebej pa v pristopu do tistega, kar se je znotraj te kulture uveljavilo kot kategorija dozorele ženske, *gyne*.

Od parthenos do gyne

Življenja žensk se po svojem pojmu (conceptually) začenjajo „zunaj“ moške družbe, vendar se jih v procesu dozorevanja

večina znajde „znotraj“. Za Grke so otroci po naravi divji (Platon: Timaj 44a-b; Zakoni II, 653d-e, 666a-e), zlasti *parthenos*, „brez otrok, neomožena, vendar v letih za možitev“,³ ki je neukročena (*admes*) in jo je treba udomačiti, preden je za moškega sploh mogoče, da bi občeval z njo (Ksenofon: *Oeconomicus*, 7.10: raba *tithaseuein*). Vzgoja dekleta je prikazana kot „ukročevanje“ ali „obvladovanje“ žrebice, konec tega procesa pa je možitev, s katero se začenja proces podreditve Afroditinemu jarmu.⁴

Med številnimi bodisi biološko bodisi družbeno opredeljenimi momenti, v katere je mogoče umestiti prehod od *parthenos* do *gyne*, so najbolj očitni menarha, razdevičenje, poroka in prvi porod. Pri izbiri enega ali več izmed njih kot tistega, ki vpeljuje določujočo spremembo statusa *parthenos*, je nadzor še posebej relevanten dejavnik. Menarha je prehod, ki ga ne more nadzorovati ne moški ne ženska (čeprav Soranus, *Gynascologia*, 1.25, navaja obrede, ki to spodbujajo). Poroko v grški družbi nadzorujejo moški, pripravljata jo glavarja *oikoi*. Bolj dvoumno je razdevičenje, saj prekriva spekter, ki se giblje med moškim (posilstvo) in ženskim nadzorom (zapeljevanje). Čeprav se zdi porod povsem ženska stvar, je tudi tu neko področje, ki ga nadzorujejo moški.⁵ Ti niso potrebni zgolj za spočetje (Detienne, 1976), k porodu pripomorejo (bring on labour) s tem, da občujejo s svojimi ženami (Aristotel: *Historia Animalium*, 584a 30–1), kot zdravniki pa ga pospešujejo (speed on labour) s primernimi zdravili (e.g. PG, 1.34).⁶ Čeprav se ne zdi, da bi bilo tako tudi v primeru grških žensk, je povrh tega mogoče, da so v skladu z njihovo starostjo uporabljali tudi registracijsko in iniciacijsko proceduro.⁸

V družbi, v kateri vsi vrednotijo ženske kot svoje reprodukcijske kapacitete, je pričakovati, da bodo vstop v kate-

³ Filostratin epitah, Kaibel (1878), str. 463.

⁴ Parthenos kot žrebica: Aristofanes: *Lysistrata*, 1308; Euripides: *Hyppolitus*, 546–7; Merkelbach in West (1967), str. 59.4; Vernant (1979–80), str. 456. O metaforah ukročevanja/podjarmljanja: Calame (1977), str. 411–20, str. 330–33.

⁵ O izbirah pri lociranju prehodov kategorije starost-spol, Linton (1942), str. 591.

⁶ Nagrobni spomeniki kažejo oboje; na Faidestrini lekythos samo ženske (Conze, 1893, str. 308), na Teofantovi (op. cit. 309) in na „Plangonski steli“ (Johansen, 1951, str. 51) nekaj moških.

⁷ Pri citiranju hipokratskih tekstov uporabljam Z. Littréjevo izdajo (Pariz, 1839–61, 10 vol., ponatis Hakkert, Amsterdam). L, ki mu sledijo latinske številke, se nanaša na Littréjevo izdajo. Uporabljam tudi naslednje okrajšave: PP Peri parthenion, L VIII 476–509; NW O naravi ženske (On the Nature of Woman), L VII 312–431; NC O naravi otroka (On the Nature of the Child), L VII 486–538; Ep VI Epidemije VI, L V 266–357; Sac. Dis. O sveti bolezni (On the Sacred Disease), L VI 352–538; Artikulacije (Articulations) najdemo v L IV 78–327. Drugi antični viri so v prvi omembi navedeni v celoti, kasneje pa okrajšani.

⁸ Atiške Apatouria so se nanašale na možitev in ne na starost, dekle so priznali le v razmerju z možem, lastnih pravic ni imelo (Schmitt, 1977, str. 1059–60). O stopnjah v življenju dekleta, ki jih podaja Aristofanes, *Lysistrata*, 641–7, so po Brelichovem, da bi iz njih potegnili serijo fiksnih starostnih stopenj (1969, str. 229ff), veliko diskutirali; pertinentno pripombo (reminder), da gre te vrstice razumeti v kontekstu drame in ne kot „informacije“, s katerimi bi kanili podučiti potomstvo o starostnih kategorijah, najdemo pri Loraux, 1981, str. 174ff.

¹ Nedisciplinirana in neobrzdana: Detienne (1972), str. 128; o spartanskih ženskah Redfield (1977), str. 148–9. Samonadzor: Just (1975), str. 164–5; glej tudi Manuli (1980), str. 402. O kalon kakon Loraux (1978), str. 43ff.

² Model razločevanja, ki ga uporabljam, tj. delitev, ki jo spremlja proces, v katerem se pojmi zlijejo nazaj v prvotno združenost, veliko dolguje Pucciju (1977); o ponovnem zlitju polariziranih pojmov pri Hesiodu glej npr. str. 132 in str. 32–3. Glej tudi str. 124–5 spodaj; absolutne dihotomije med dvema temporalnima aspektoma „ženske“ ne moremo podpreti, ker vsak pol tega dvomljivo zastavljenega nasprotja dejansko evocira pomen drugega in je od njega odvisen.

gorijo „dozorela ženska“ izoblikovali na nekem biološkem dogajanju ali seriji dogajanj: v družbi, v kateri lahko, da bi jo podredili moškemu nadzoru, vidijo žensko tudi kot „Drugega“ (Arthur, 1976, str. 390; Padel, ta edicija), je pričakovati, da bo kulturni ideal neka tesna povezava med družbenimi dogajanjem, ki jih nadzorujejo moški, poroko in manj nadzorljivimi psihičnimi spremembami v življenju ženske. Menarha je torej idealno potrjevala, da je bilo dekle „godno“ za možitev (o „godnosti“ glej npr. Pausanias, 2.33.2 in Greek Anthology – odslej *Anth. Pal.* –, VII.600) in razdevičenje (Soranus, *Gyn.*, 1.33.4, 33.6): na poročno noč (prvi Afroditin jarem v *Anth. Pal.* IX.245) naj bi jo razdevičil mož, rojevati pa naj bi začela kakor hitro bi bilo to mogoče. Časovni razmik med *parthenos* in *gyne* naj bi bil kratek, prekril naj bi ga proces možitve (becoming married), ki se v Grčiji razprostira od zaroke do rojstva prvega otroka (Vernant, 1973), termin *nymphē* pa naj bi se nanašal na tiste v „latentnem obdobju“, ki se razteza od godnosti za možitev do poroke (Schmitt, 1977, str. 1968; glej tudi Chantraine, 1946–7, o delnem prekrivanju *nymphē/gyne* str. 228–9).

V praksi je vseeno dovolj razlogov, zaradi katerih se lahko dekleta ujame med kategorije in tako postane izjemno, niti prava *parthenos* niti ne povsem *gyne*. Socialni in biološki status morda ne sovpadata: možno je, da je menarha izostala, čeprav je dekleta v drugih ozirih (starost, sprememba glasu, razvoj prsi – glej Aristotel, *Hist. Anim.*, 581a, 31b 24) godno za možitev (Soranus, *Gyn.* 1.29.6); možno je, da je noseča, ne da bi bila poročena (pri Pindarju, *Tretja pitijska*, 34) je *Coronis parthenos*, čeprav nosi Apolonovega otroka; možno je, da ima težave z zanositvijo ali pa se ne želi poročiti.

Glede na grška pojmovanja dveh strani ženske – kot nečesa zunanjega, sproduciranega v ločenem aktu kreacije (glej Loraux, 1978), ki mora biti, da bi jo reproducirala, vseeno vnešeno v družbo – so ginekološki teksti še posebej primerne polje študija. Ukvarjajo se z žensko kot producentko, prav avtonomija preučevanja ženskih bolezni pa hkrati odseva tudi ločitev ženske od superiorne, dovršene⁹ človeške forme, moškega.

V hipokratskih medicinskih tekstih so ženske funkcije, kakršni sta menstruacija in rojevanje, obravnavane kot patološke (cf. Ehrenreich in English, 1979; o medicinski teoriji 19. st. str. 99), zato jih je treba zdraviti, hkrati pa tudi naravne – razvijanje maskulinilnih značilnosti je za žensko slabo (kot v Ep. VI, 8.32) – in imajo lahko, tako kot *katharsis*, zdravilen učinek (Burkert, 1977, str. 133, n.31; Manuli, 1980, str. 401–2). Da bi razrešili problem ženskih fizičnih procesov – sami so rezultat širših pogledov na „žensko“ – uvajajo teksti fizične „norme“. Tako je normalno izgubljanje krvi med menstruacijo omejeno na približno en pint v dveh do treh dneh, več ali manj je patološko in potrebna je tera-

pija (PG 1.6; *Aforzimi*, 5.57 (L IV 552)). Naslednja distinkcija je zarisana med „maternico-žensko“ (womb-woman) in tisto, ki je „zunaj ploditvene logike“ (*ek ton tokon*, PG 2.127; glej Manuli, 1980, str. 398–9). Ženski objekt teksta je razcepljen: ne-reproduktivne poziva k reprodukciji, mladim svetuje, naj se omožijo, vdovam pa, da je „najbolje zanositi“ (e.g. NW 3; PG 2.127, 131, 135, 162).

Peri parthenion

(Tekst)

Peri parthenion je le ena od ginekoloških razprav v hipokratskem korpusu; po vsej verjetnosti sodi v peto oziroma četrto stoletje pr.n.š., kot priročnik namenjen zdravnikom pa je bil verjetno tudi večkrat modificiran, preden je zadobil formo, v kateri se je ohranil (Lloyd, 1975, str. 180ff). Naslov se običajno prevaja kot „O boleznih mladih deklet“ ali „O boleznih devic“, tukaj pa bomo, ker sta bili tako devičnost kot tudi mladost aspekta idealne *parthenos* in zato ni ustreznega angleškega ekvivalenta, zadržali grški termin. Poglavitni del semantičnega polja, ki ga prekriva *parthenos*, ni „devica“, temveč „neporočena“ (glej Loraux, 1981, str. 241, n. 183), termin pa lahko, čeprav je v njem prezentna tudi ideja mladosti, če ga ustrezno okvalificiramo, prenesemo tudi na starejše neporočene ženske (e.g. „starejše *parthenoi*“, PG 2.127). Soranus ga nedvoumno uporablja za dekleta, ki še niso imela menarhe (*Gyn.* 1.29.6).

Ta kratki fragment, posvečen nizu problemov, ki zavirajo prehod od *parthenos* do *gyne*, se začneja z razpravljanjem o izvoru in naravi medicinske *tekhne* (poklica, obrti) in referenco na simptome „svete bolezni“, epilepsije. Avtor razlaga, da lahko takšni simptomi povzročijo samomor z obešenjem. Ta je bolj pogost pri ženskah, kot pri moških, najpogostejši pa med *parthenoi*, ki kljub „godnosti za možitev“ ostanejo neporočene.

Takšna *parthenoi* tvegajo bolezen ob menarhi,¹⁰ ko kri priteka v maternico, kakor da bi odtekala iz telesa. Pri *parthenos*, ki se ne omoži pravočasno, kri ne more odtekat, ker „maternično ustje“ ni odprto. Namesto tega teče kri v srce in prepono, kjer je njen učinek opisan kot produciranje občutkov, podobnih tistim, ki jih čutimo v nogah po dolgotrajnem in negibnem sedenju. Kakorkoli že, zelo nevarno je, kadar se vmešata srce in prepona, saj žile, ki vračajo kri, niso ravne in tako njeno vračanje zaostaja, to področje organov pa je življenjskega pomena. Zato se pri *parthenos* kažejo številni simptomi: je npr. delirična, boji se teme, ima privide, ki jo dozdevno ženejo, da skoči, da se vrže v vodnjak in se zaduši. Kadar nima prividov, kaže erotično fascinacijo nad

⁹ O ženski kot o nedovršeni formi, glej Aristotel, *De generationibus animalium*, 737a in Clark (1975) str. 210; prav tako tudi Manuli (1980), str. 393 in Carlier (1981–1), str. 28. Grška medicina, podobno kot naša, ni poznala branže, ki bi se posebej ukvarjala z „moškimi boleznimi“, moškost je bila norma, ženske pa deviantne forme.

¹⁰ Kolikor ta epiphainomena prota (PG 1.41; tudi Soranus, *Gyn.* 1.17.2, 1.33.6) jasno pomeni menarho, potem tukaj rabljen hama te kathodo ton epimenion lahko pomeni „ob sestopu (slehernege) menstrualnega izliva“ (at the descent of (every) menstrual flow). Razmisliti je treba o dveh momentih, ki jih izpostavlja takšno branje. Prvič, tej frazi sledi „trpi zaradi motenj, kakršnim prej (proteron) ni bila izpostavljena“. Geoffrey Lloyd me je opozoril, da proteron napeljuje k sodbi, da gre za prvo menstruacijo. In drugič, PG 1.41, kjer je specificirana menarha, kaže na to, da gre za parafraziranje PP. Za prevod Lefkowitzve „Po (after) prvi menstrualni periodi“ (1981, str. 14) ne vidim nobene podlage.

smrtjo (*erao*: smrt sprejema kot ljubimca). Tekst se konča takole;

„Ko se ji¹¹ „obudijo čuti“, *gynaikes* darujejo Artemidi veliko predmetov, predvsem svoja najsijajnejša oblačila. Tako jim zapovedujejo vedeževalci (*manteis*), ki jih s tem dodobra osleparijo. Vendar se te tegobe znebi, ko nič več ne zavira odtoka menstrualne krvi. *Parthenoi*, ki imajo takšne težave, zapovedujem (*keleuo*), da se poročijo, kolikor hitro je to mogoče. Če zanosijo, potem bodo tudi ozdravele. Če ne, potem bo v puberteti ali pa malo kasneje zbolela za to ali pa za kako drugo boleznijo. Med poročenimi *gynaikes* jalove trpijo večinoma zaradi takšnih stanj.

Interpretacijo tega teksta otežujejo očitno indiskriminirani razločki med ednino in množino. Predlagam, da je treba pluralne oblike vedno jemati kot *gynaikes*. Tako dobimo s „Če *gynaikes* zanosijo, potem bodo tudi ozdravele“, še en primer ustaljenega pojmovanja, da je vloga *gyne* v reprodukciji. Kadar se pojavi ednina, jo lahko beremo kot *parthenos*, tako na primer „V puberteti ali pa malo kasneje“, prekriva idealno starost, zaobseženo v tem terminu. Problematična ostaja tako le prva vrstica tega odstavka. Kdo so *gynaikes*, ki so jim vedeževalci naročili, naj svoja oblačila darujejo Artemidi? So morda bližnje sorodnice užalostene *parthenos*, ki za njeno ozdravitev ponujajo svoja oblačila?

Tu je, kajpak, še ena možnost. V tem pasusu (glej e. g. Fasbender, 1897, str. 229) morebiti ni bila mišljena sprememba subjekta: *parthenoi* so skozi ozdravljenje postale *gynaikes*. Menarha, tu omenjena kot „odtekanje menstrualne krvi“, je torej vzrok za „obuditev čutov“, ki se je sicer ne bi dalo razložiti s predhodnimi ritualnimi dejanji ali naknadnim družbenim zdravljenjem (*social cure*). Zdi se, da je prehod od *parthenos* do *gyne* v tem tekstu, medtem ko se še vedno razteza prek poroke in v rojstvo prvega otroka, osredotočen na menarho. S to interpretacijo se ukvarja nadaljevanje te razprave. Fiziološko gledano je menarha za zdravnika posledica odstranitve nečesa, kar preprečuje odtok krvi. Iz tega sledi, da priporoča poroko, kar lahko navežemo na teorijo, po kateri rojevanje razširja žile in tako olajšuje menstruacijo (PG 1.1; Fasbender, 1897, str. 224), ali pa na pojmovanje, da himen blokira menstrualni izliv (Fasbender, 1897, str. 79). S tem, da po menarhi¹² zapovedujejo daritve Artemidi, se vedeževalci navezujejo na vlogo, ki jo igra ta boginja na drugih stopnjah ženskega dozorevanja.

(Kontekst: medicina)

Paralele mnogih značilnosti, omenjenih v *Peri parthenionu*, najdemo v drugih ginekoloških tekstih. Te vključujejo izostajanje menstruacije, kar povzroča mentalne motnje (SF, 34), zaprtje „materničnega ustja“, ki preprečuje normalno menstruacijo (PG 3.213, 228), grozo (PG 2.182), željo po smrti (*thanein eratai*, PG 2.177), to, da zdravnik uporabi *keleuo* (Pg 3.320), nenadno in nepojasnjeno povrnitev

razuma (SF 34) ter nasvet, naj se *parthenoi* poročijo (PG 2.127).

Druge aspekte teksta lahko lociramo znotraj širše tematike. Obsojanje „sleparstva“ pri drugih, ki zatrjujejo, da lahko zdravijo neko bolezen, je del prizadevanja, da bi medicino uveljavili kot *tekhne*, najdemo pa jo tako v spisu „O sveti bolezni“, kakor tudi v *Artikulacijah*, 42–44, kjer pisec obsoja tiste, ki uporabljajo spektakularno terapijo pretresanja na lestvi (*succusion on the ladder*) (ilustrirana je v L IV 187) zgolj zato, da bi z njo navdušili množice, vendar pa pri tem same tehnike ne zavrača v celoti. Vse kaže, da je bilo neposredno medsebojno konkuriranje, včasih med zdravniki in *manteis*, često pa tudi med tistimi, ki so zatrjevali svojo pripadnost isti *tekhne* (Lloyd, 1979, str. 39, n. 152), norma grške medicine. Sleherni posameznik je moral prepričati svojega pacienta, da je bila najboljša (Lloyd, 1979, str. 89ff) izmed vseh veljavnih terapij prav njegova, na kar se v teh tekstih navezuje tudi emfatična raba prve osebe: „Toda jaz pravim . . .“ (e. g. Sac. Dis. 1, PP, PG 1.1, 13). To nas opozarja, da obsojanja daritev Artemidi ne bi smeli jemati kot preprostega nasprotja med „znanstvenim“ in „religioznim“ zdravljenjem, ampak kot produkt obdobja, v katerem so bili ostre boje, da bi ohranili klientelo, obdobja, v katerem ni bilo dovolj ponuditi le prepričljive razlage za nekogaršnjo terapijo, ampak je bilo treba hkrati s tem oblatiti tudi delo vseh ostalih, ki so se ukvarjali z istim poslom.

Naslednja tema, na katero se nanaša *Peri parthenion* je že omenjeno enormno izgubljanje menstrualne krvi. Ekscesivno izgubljanje krvi je venomer slabo: kolikor je posledica ženske narave (*physis*), potem je le ta jalova, kolikor pa je posledica bolezni (*pathema*), je treba nanjo odgovoriti z zdravljenjem. (PG 3.313) Popolno izostajanje menstruacije, pogost simptom v ginekoloških tekstih, je navadno slabo, pogosto pa tudi usodno (kot v PG 2.133 in Ep. VI 8.32). Ponavadi izvira iz premika maternice v drug del telesa (e. g. PG 2.128, 129, 133), ali pa kot v *Peri parthenionu* iz zaprtja „materničnega ustja“. (to stoma – vrat? vaginalna odprtina? – v PG 2.156, 157, 162–164; 3.213, 228).

Gibanje maternice je ena od komponent kompleksa simptomov, ki jih Littre (glej opombo 7) jemlje kot konstitutivne za „histerijo“. Druge vključujejo nepričakovano izgubo glasu, mrzlico, šklepetanje z zobmi in *pnix* oziroma zadušitev. Prizadevanje, da bi tem tekstom naprtili kategorijo „histerije“, je lahko zavajajoče, saj hkratni simptomi variirajo v različnih primerih: maternica se lahko premika, ne da bi se pojavili značilni simptomi (v PG 2.127 ni *pnix*), tudi, če se ti pojavijo, je lahko njihov vzrok v nečem drugem in ne v premikanju uterusa (npr. rdeči tok, jasno razviden vzrok v PG 2.110). Analiza odstavkov, ki jih Littre opiše kot „histerijo“, pokaže, da skupine simptomov, ki jih hipokratski avtorji ločujejo z izrazoma vzrok in zdravilo, klasičira skupaj (Bourgey, 1953, str. 149–52, Littrejeve spise je kritiziral tudi Rousselle, 1980, str. 1090).

Littre razlikuje tudi med „histerijo“ in „premetitvijo“ (e. g. VIII 275, 327, 389), čeprav tega nasprotja v tekstih ne najdemo. V času, ko je pisal Littre, se je razpravljalo o vzroku histerije: nekateri zdravniki so bili prepričani, da ima organ-

¹¹ Cf. rabo *anthropos* za „ženskega pacienta“ v PG 2.230 (L VIII 444).

¹² Darovanje oblačil Artemidi je deloma povezano z Atiško Artemido Brauronio (Van Straten (1981), referenca na str. 99, n. 170–1).

ski vzrok, drugi so trdili, da ga nima (Merskey, 1979, str. 12ff). Od Freuda dalje so pravladovale psihološke razlage. Littréjeva pozicija je jasna: nasprotje histerija/premestitev se ne ujema toliko z nasprotjem psihološko/fiziološko, kolikor z nasprotjem imaginarno/realno. S tem obnavlja običajno, pejorativno rabo izraza „histerično“, pri kateri je „samo histerična je“, pomenilo, da v resnici „ni z njo nič narobe“. Tudi Littré je menil, da „histerična“ ženska ni bolna zaradi organskega vzroka, takšna sodba pa se ponavlja tudi v več novejših delih, ki obravnavajo te tekste (e. g. Simon, 1978, str. 242). Že v *Peri Gynaikionu hysterie pñix* nima takšnega slabšalnega pomena, saj ima fizičen vzrok, natančneje, težnjo maternice, da podivja, kolikor ji je preprečena zanositev (e. g. Platon, Timaj 91; najbolj detajlen antični opis „histerije“ je Soranus, *Gyn.* 3.26-9).

Ta sodba o antičnih virih se pojavlja tudi v oznakah „psihično“ in „psihosomatsko“, ki lahko implicirata „imaginarno“. V povzetku poglavja, v katerem razpravlja o spisih, ki obravnavajo ženske bolezni, Lain Entralgo pravi: „V vseh kliničnih in terapevtskih opisih je prevladujoče stanje simptomatske slike popolnoma jasno.“ Malo prej pa v istem poglavju opiše *parthenoi* kot „zagotovo bolne – nemara histerične, da bi jih presodil s tistim, kar je bilo o njih – ženskah, povedanega (1970, 168; 158).

Takšen „diagnostični pristop“, ki skuša skozi tovrsten tekst po dveh tisočletjih in pol postaviti diagnozo bolezni, je globoko neprepričljiv in nas oddaljuje od teksta in kulturnih vrednot, ki jih ta nosi v sebi. Avtor je po vsej verjetnosti opazoval realna dekleta, pri katerih so se prikazovali simptomi, za katere ni bilo nobenega organskega vzroka. Možno je, da so bili ti posledica duševne stiske, možno je, da so dekletom služili zgolj kot prevara, s katero so hotela vzbuditi pozornost,¹³ možno je, da so obstajala realna dekleta, ki so jih težile hormonske in žlezne motnje, ki bi lahko povzročile enake simptome: možno pa je tudi, da tekst uteleša „terrorismo igienico“ (Manuli, 1980, str. 404) z namenom, da bi prestrašil ženske in jih prisilil k obnašanju, kakršnega diktira družba, k poroki in rojevanju v starosti, ki je videti za to primerna. Vse to so zgolj domneve. V prepričanju, da je na tej ravni vprašanje referenta izza teksta (referent behind the text) zgolj sekundarnega pomena in da je branje, ki poudarja specifičnosti, plodnejše od tistega, ki temelji na posplošitvah, se nameravam tu osredotočiti na notranjo logiko reprezentacije in nekatere druge tekste, v katerih se kažejo podobne miselne operacije.

V *Peri parthenionu* najdemo dva aspekta, edinstvena za celoten ginekološki korpus: prvič, oris alternativnega pristopa do težav pri menarhi skozi kult Artemide, ter drugič, rabo glagola *ap/ankho* za simptom, pri katerem imajo dekleta občutek, da se dušijo, na eni, in za simptom želje po strangulaciji, na drugi strani. To se po vsej verjetnosti navezuje na zapise o simptomu *pñix*, zadušitve, ki jih, pogosto v zvezi z izostajanjem menstruacije, najdemo v več odstavkih *Peri Gynaikionu* (e. g. 1.7, 32, 55; 2.116, 123–8 itd.). Kasnejši leksikografi in pisci medicinskih tekstov izenčujejo dva

glagola (e. g. *ankhomenos* = *pñigomenos*, Galen 19.69 (ed. Kuhn): Suda s. v. *apankhonisai* : *pñixai*), kar je temu predlogu v oporo, vendar pa že bežen pogled na njuno sorodnost pokaže, da *ankho* namiguje pritiske na vrat pri davljenju ali obešenju, medtem ko *pñigo* evocira zadušitev pri spolnem vznburjenju (e. g. *pñigeus*, peč; *pñigos*, spolno vznburjenje). *Pñix* je, glede na analogijo med maternico in pečjo, pri premikih maternice (Aristofan: *Mir*, 891: cf. Herodot o Periantru 5.92) pogost in v takšnih primerih zelo značilen simptom.

(Kontekst: mit)

Opozorila bi, da v *Peri parthenionu* raba *ap/ankho*, ki vodi pisca k obravnavi *parthenoi*, ne gre razumeti kot podrejene kategorije znotraj *pñix*, ampak kot izraz Artemidine vloge na tistih prehodih v življenju ženske, v katere je vključeno krvavenje. Medtem, ko si zdravnik in *manteis* glede najboljšega načina zdravljenja nasprotujeta, pa si glede cilja – transformacije *parthenos* v reproduktivno *gyne* – nista le soglasna, ampak se, kar zadeva *parthenoi*, strangulacijo in krvavitve, nanašata na isto kulturno tradicijo.

Plutarh opisuje stanje, v kakršnega so domnevno zapadle miletske *parthenoi*: manifestiralo se je v želji po smrti (*epithymia thanatou*), ki jih je pripravila do tega, da so se obesile. Tako kot v *Peri parthenionu* je tudi tu rabljen glagol *ap/ankho*, tekst pa vsebuje tako „medicinsko“, kot tudi „božansko“ razlago njihovega stanja (Moralia, 249 B-D).¹⁴

Da bi razkrili, kaj *parthenos* domala vedno pripelje do „elektivne afinitete“ obešenja in strangulacije (cf. miti, ki jih je popisal Brelich, 1969, str. 443–4, n. 2), je nujno, da si na hitro ogledamo tudi nekatere druge zgodbe, v katerih se pojavlja takšen način smrti, še posebej pa tradicijo, povezano z boginjo Artemido, ki ji je Ževs, njen oče, dovolil, da za vekomaj ostane *partheneia* (Kalimahos: *Artemidina himna*, 5ff).

Artemida/zadavljena. Pausanias (8.23.6–7) pripoveduje nenavadno zgodbo o izvoru epiteta Apankhomene, Zadavljene gospe, ki so ga nadeli Artemidi na Kaphyaejah v Arkadiji. Nekoč je nekaj otrok v igri okrog njene podobe ovilo vrv in izjavilo, da so jo zadavili. Starejši so jih zaradi tega navidezne svetoskrunstva kamenjali do smrti. Kaphyaejske *gynaikes* so kmalu za tem zbolele in začele rojevati mrtve otroke. K posvetu so poklicali Apolonovo svečenico, ki jim je ukazala, da morajo otroke, ki so jih po krivici pahnili v smrt, pokopati in jim odslej sleherni leto darovati žrtvene daritve. Odtlej so Artemido imenovali Apankhomene.

Ta *aitia* ponazarja vlogo boginje v otroških življenjih. Nad njihovo vzgojo bdi kot Kaurotropis, sprejema daritve otroških igrač (reference in Van Straten, 1981, str. 90, n. 126) in jih vodi, dokler ne odrastejo. Drugi aspekt zgodbe je vzorec, po katerem najprej zagrešijo napako, krivci nato zbolijo, ravnotežje pa se znova vzpostavi, ko prisluhnejo nasvetu Pitije. Ta vzorec pogosto najdemo v mitih o Artemidi (glej Calame, 1977, str. 281). Tu bi morali izpostaviti še eno točko v omenjenem tekstu: da je Artemido pravilno imeno-

¹³ Cf. Ehrenreich in English (1979), str. 124–6. Histerija kot strategija vzbujanja pozornosti, Lewis (1971), posebej 3. pog.

¹⁴ Diepgen (1937), str. 194, upošteva podobnost med PP in Mor. 249B–D.

vati „Zadavljena“. Otroci so imeli prav, ko so ji nadelili ta vzdevek, njihova nedolžna igra je razkrila resnico.

Učenjaki so menili, da takšne legende izvirajo iz nerazumevanja obredja, zato so predlagali, da Apankhomene izvira iz prakse obešanja podob rastlinskih božanstev na drevesa (e. g. Farnell, 1896, str. 428; Nilsson, 1967, str. 487). Takšne domneve zgrešijo pertinentnost Artemidinega epiteta. Morali bi poudariti, da v tem takstu kazni ne moremo videti le v bolezni, ampak tudi v prekinitvi normalne reprodukcije mesta prek njegovih *gynaikes*. Artemida, ki sama nikoli ne rojeva, lahko pa bodisi omogoči bodisi prepreči uspešen porod,¹⁵ se je v tej zgodbi odločila, da ga bo preprečila, ker je kaphyaejske ženske niso hotele imenovati „Zadavljena“.

Zakaj bi morala biti Artemida „Zadavljena“? Strangulacija je Grkom pomenila nekaj, pri čemer ni treba prelivati krvi. Pri žrtvovanju so na primer Skiti domnevno davili svoje živali, žrtvovanje „običajnih“ Grokov pa je vključevalo prelivanje krvi, ki je zagotavljalo komunikacijo med ljudmi in bogovi (Herodot, 4.60; glej tudi Hartog, 1980, str. 191–4). Strangulacija ali obešenje sta kot obliki človeške smrti vzbujali grozo (glej npr. Evripidovo Fedro, *Hippolytus*, 778, 802 in Hartog, 1980, str. 195 n. 4), kot način samomora pa ju lahko znova povežemo z nečim, pri čemer ni prelivanja krvi. Da bi se izognili krvavitvi pri posilstvu in nezaželnem razdevičenju, je samomor, pri katerem nimamo opravičiti s krvjo, še posebej primeren. Ženske v zboru Ajshilovih „*Prosilcev*“ grozijo, da bi se raje obesile (465), kot pa spale z MOŠKIM, ki ga sovražijo (788). Kariatide pa to zvrst samomora iz strahu pred posilstvom tudi dejansko uporabljajo (glej Calame, 1977, str. 270). Fedrinega dejanja ne moremo jemati kot zgolj negativno gesto, zaigrano iz strahu, da bi Hipolit Tezeju povedal resnico (kot pri Diodorju Siculusu, 4.62), ampak kot pozitivno dejanje, saj se je Fedra z izbiro takšne smrti vključila v ustaljeno kulturno tradicijo in tako podkrepila svojo lažno trditev, da jo je Hipolit posilil.

Strangulacija lahko v tej kulturi nastopa kot nasprotovanje nezaželenim spolnim odnosom, slednjim pa se je mogoče s pomočjo strangulacije primerno izogniti, čeprav so bili že izvršeni. V *Peri parthenionu* se užaloščene *parthenoi* ne izogibajo le krvavitvi ob razdevičenju, ampak tudi menarhi, ki mu idealno sledi.¹⁶ Če *parthenos* ni „godna“,¹⁷ lahko nastopi strah pred razdevičenjem: kot je prikazano v tekstu, se *parthenoi* kljub „godnosti za možitve“ bojijo tako menarhe, kakor tudi možitve in si zato raje izberejo smrt.

Herodot (4.180) pripoveduje o Lybijskem prazniku Atene, na katerem so najlepši *parthenos* nadelili korintsko čelado in grško bojno opremo in jo na vozu prevažali vzdolž jezerske obale. Zatem so ostale *parthenoi* razdelili v dve skupini, ki sta se spopadli s kamenjem in palicami. Tiste, ki so za

posledicami ran pomrle, so poimenovali „*pseudoparthenoi*“, kar pomeni, da so „resnične ločili od lažnih s pomočjo metafore: resnična devica je neonečlašena ali neranljiva, zato so resnične device tiste, ki so boj preživele“ (Bernadete, 1969, str. 125). Prava *parthenos* ne krvavi, Artemida, večna *parthenos*, ne preliwa svoje krvi niti v boju niti pri spolnem občevanju ali rojevanju. Artemido Apankhomene lahko potemtakem dojamemo kot izraz njene *partheneie*, simptoma strangulacije in izbiri načina smrti v *Peri parthenionu* pa kot identifikacijo z njo kot „Zadavljeno“. Artemida ne krvavi, vendar pa preliwa kri drugih kot lovka in usmerjevalka procesa, v katerem *parthenos* postane *gyne*. Podobno prelivajo kri drugih¹⁸ tudi „resnične“ *parthenoi* v Herodotovi zgodbi. V nasprotju s temi so v *Peri parthenionu* „godne za možitve“ pripravljene krvaveti in tako postopoma preiti skozi proces spreminjanja v *gynaikes*. *Gyne*, pol, zoperstavljen *parthenos*, bi morala krvaveti pri menstruaciji, razdevičenju in porodu, delu svoje vloge pri reprodukciji družbe – teorije hipokrat-skih avtorjev to pojmovanje podpirajo – vendar pa ne bi smela prelivati krvi. Kri lahko v vojni in pri žrtvovanju preliwa le moški (primere glej pri Detiennu, 1979, str. 187–9), *gyne* pa je pri tem eksplicitno primerjana s krvavečimi žrtvenimi živalmi (Aristotel, *Hist. Anim.* 581b 1–2; PG 1.6, 72).

Nastajanje *gyne* vključuje serijo krvavitev, od katerih mora vsaka nastopiti ob primernem času. Artemida, povezana s pravim časom poroda (primerjaj Hero, *Iliad*, 19.114–7) in smrti (Kalimahos: *H. art.* 131–2, 126: cf. *Anth. Pal.* VII 228) je po svoji naravi povezana tudi s tem procesom.

V Pausanovi zgodbi je Artemis boginja, ki ne preliwa krvi, hkrati pa tudi boginja, ki povzroča krvavenje drugih. Kaphyaejske *gynaikes* sprejemajo le drugi aspekt: vtem ko zanikajo, da je zadavljena, hkrati zatrjujejo, da je Artemida *gyne*, kakršne so same. Otroci namesto tega priznavajo prvi aspekt. Reference na strangulacijo v *Peri parthenionu* nam kažejo *parthenoi*, ki se, ko bi morala sprejeti prvi aspekt, oprimejo drugega: Artemidino iniciacijsko vlogo pri prehodu, v katerem postanejo popolne *gynaikes*, pa priznajo šele na koncu, tedaj, ko ji darujejo oblačila.

Nasprotje krvavenje/strangulacija je v zgodbah o *parthenoi* in Artemidi paralelni odnosu odvezovanje/zavezovanje/realising/binding). Artemida je *Lysizonos*, odvezovalka pasu, hkrati pa tudi *Lygodesma*, zavezana *agnos castus*.

Artemida odvezovalka (Artemis Realiser). Uporabljanje zone oziroma pasu pri ženskem oblačenju ponazarja določene stopnje v življenju grške ženske. Prvi pas, ki ga kasneje kot del procesa možitve darujejo Artemidi, si nadenejo v puberteti, poseben pas, zavezan v obredni voz, ki ga razveže ženin, nosijo na poročno noč, pri rojevanju pa svoj pas razveže tudi poročena ženska. Pričevanja napotujejo k sodbi, da so si ženske v nevarnih situacijah – v takšnih primerih je šlo za nujen varnostni ukrep – in pri uprizarjanju magičnih dejanj razpusstile lase in oblačila, čeprav sem prepričana, da zveze med Artemido in *zone*, ki so ga nosile v času prehoda od *parthenos* do *gyne*, ne moremo gledati le kot enega

¹⁵ Artemidino preprečevanje rojstva kot kazni: Kalimahos, *H. Art.* 122ff in Cahen (1930), str. 123.

¹⁶ Razdevičenje pred (before) menarho: Rousselle (1980), str. 1104–5.

¹⁷ *Anth. Pal.*, IX 245, zatrjuje, da je strah pred poročno nočjo „med *parthenoi* zelo pogost“.

¹⁸ Cf. Vernantovo (1968, str. 15–16) analizo Herodotove zgodbe, kjer je *parthenos* „pravi vojščak“ (true warrior).

izmed primerov odvezovanja vseh vozlov v času prehoda, ampak je treba v tem videti tudi neko dosti bolj specifično referenco na Artemidine moči.

Ko so rojevale (e. g. Teokrit, 17.60–1; Evripid, *Hyppolitus* 166–9) so se ženske obračale na Artemido in jo naprošale kot zaščitnico poroda, *Eilethyo*, možno pa je, da so ji (e. g. *Anth. Pal.* VI 200, 202, 272) po porodu, često kot *Lysizonos*, darovale tudi pas.

Artemida ni odvezovala le v času poroda. Frazе „*luein ten zonen*“, „odvezati pas“, niso rabili le pri rojevanju (*Soranus Gyn.* 2.6.1) ampak tudi pri razdevičenju (*Anth. Pal.* VII 164, 324; Evripid, *Alcestitis*, 177; Kaibel 319.3, 684.3; glej Daremberg, 1887, str. 142 in Farnell, 1896, str. 444), epitet *Lysizonos* v obeh primerih evocira njeno prisotnost. V *Peri parthenionu* odvezuje kri zadavljenih, s podobnimi dejanji pa nastopa tudi na prehodih, kakršna sta razdevičenje in porod, pri katerima odveže *parthenos* pas, da bi lahko ta prešla prag krvavitve k popolnemu izrazu statusa *gyne*.

Pas odvežejo v času „krvavenja, lahko pa ga, ko *parthenoi* delajo samomor, zavežejo tudi v zanko. V tem kontekstu lahko vidimo Kilonovo hčer Miro, ki je „razvezala svoj pas in iz njega naredila zanko“: je *parthenos*, „godna za možitev“, ki mora pred razdevičenjem namesto svojega moža sama odvezati pas in ga povezati v orodje svoje smrti (*Plutarh: Moralia*, 253Cff). Možitev in smrt – natančneje: krvavenje ob spolnem občevanju in obešenje – zamenjata svoji mesti, odtod tudi patos te zgodbe.

Preostane nam še eno prehodno krvavenje, ki bi ga morali omeniti. Da bi se ženska spremenila v resnično *gyne* (Schmitt 1977, str. 1064, cf. *Lysias* 1.6: o antičnem bližnjem vzhodu glej Cassin, 1982, str. 252–5), je še posebej pomembno rojstvo prvega otroka, zaključeno s prvimi lohiji, poporodnim izpraznjenjem uterusa. Med epiteti, ki referirajo vlogo Artemide pri porodu, se pojavlja tudi *Lochia* (e. g. Evripid, „*Prosilci*“, 958; *Ifigenija na Tauridi* 10.97: SEG III 400.9). Kadar ženska umre pri porodu ali kmalu po njem, ostane, morda zato, ker ni izkusila lohijev, „nepopolna *gyne*“ (Kaibel, 505.4). Medicinski teksti obravnavajo izostajanje lohijev kot grožnjo bodoči plodnosti in življenju samemu (PG 1.29, 40, 41): v obeh primerih naj ženska ne bi pridobila statusa popolne *gyne*.

V hipokratskih tekstih so lohiji analogni menarhi, oboji so podobni „odtekanju krvi iz žrtvene živali“ (PG 1.6/1.72 in 2.113; NC 18/L VIII 502): Fasbender, 1897, str. 181, n. 2 in str. 225, n. 4), simptome premika lohijev pa eksplisitno primerjajo s tistimi, ki jih povzroči premik menstrualne krvi, opisan v *Peri parthenionu*. Najtežje lohijalno krvavenje se pojavlja pri prvem porodu (PG 1.72; NC 18). Kaže, da so si menarha in lohiji komplementarni, z njimi se tako začena kakor tudi dopolnjuje transformacija *parthenos* v *gyne*. Obakrat je vmešana Artemis. Kot *Apankhomene* izraža ideal *parthenos*, ki ne krvavi, vendar pa je tudi boginja prehoda, ki pomaga drugim ženskam prekoračiti meje, ki jih sama sicer priznava. Čeprav sama ne rojeva, pomaga pri porodu kot *Lochia* ali *Eilethya*, kot *Lysizonos* pa „odveže pas“ tako pri razdevičenju, kakor tudi pri rojevanju.

Zel časti, deviška boginja. Neki drugi Artemidin epitet zdru-

žuje „zadavljeno“ *parthenos*, ki ne preliwa svoje krvi, z boginjo, ki druge ženske pripravi do tega, da prestopijo meje krvavenja. To je *Lygodesma*, kar pomeni, da je povezana z rastlino, imenovano *lygos* ali *agnos castus*, ki so jo v starem svetu uporabljali tako pri izdelovanju košar in parfumov kakor tudi v medicinske in ritualne namene. Pausianas (3.16.11) podaja ta epitet kot alternativni naziv za Artemido Orthio, razlaga pa ga z zgodbo, da so njeno kulturno podobo našli v goščavi takšnih rastlin, v kateri je lahko stala pokonci (*orthos*). Meulijevo (1975, povzetek str. 1043–7), do danes najpomembnejše delo, ki se ukvarja s tem epitetom, ga umešča v kontekst drugih „gefesselte Gotter“, božanstev, ki jih razvršča glede na skupne lastnosti. Sama bi se namesto tega, v prepričanju, da je enako veljaven tudi takšen pristop, osredotočila na različne attribute enega božanstva in z opozarjanjem na točke, v katerih epiteti sovpadajo, pokazala, kako je lahko „smiselno“, da „so“ *Lygodesma*, *Apankhomene* in *Lysinos* ista boginja, namreč Artemis.¹⁹

O zvezi med Artemido in agnos ne obstaja nobena podrobnejša študija.²⁰ Z njegovo uporabo na Demetrinem prazniku, Tesmoforiji, se ukvarja eno od novjših Detiennovih del, v katerem se njegove jasno razvidne nasprotujoči si povezave med plodnostjo in nedolžnostjo, kažejo v razmerju s podobo idealne, plodne, hkrati pa tudi zveste *gyne* (Detienne, 1972, str. 153–4; 1976, str. 79–80; 1977, str. 130, n. 197; 1979, str. 213–4).

A Calame je vseeno izoliral tri možne zveze med agnos in Artemido (1977, str. 285–9). Prvič je Artemis povezana z rastlinskim svetom, ne le z divjimi, kot je odmeval Farnell (1896, str. 429), ampak tudi s kultiviranimi drevesi. Ob svetišču Artemide Kalliste v Arkadiji je bilo veliko dreves vrst *akarpa* in *hemera*: prevedeno v človeške termine je Artemis ščitila tako *parthenoi*, ki ne rodijo sadov, kakor tudi ukročene *gynaikes*. Drugič sta agnos in Artemis povezana z vlažnimi in močvirnimi področji (Daremberg, 1892, str. 135; Farnell 1896, str. 427–8; Motte, 1973, str. 93ff; Calame, 1977, str. 262). To se navezuje tudi na ženske, ki jih običajno pojmuje kot „bolj vlažne od moških“.

Na koncu se Calame, kar je tudi najpomembnejše, ozre na zdravilne lastnosti agnos. Čeprav zmanjšuje spolno slo, pospešuje menstruacijo in laktacijo;²¹ v hipokratskih tekstih, ki jih Calame ne uporablja, sta ti dve nasprotujoči si lastnosti jasno izpostavljeni. Zadnji odstavek *Peri Gynaikionia* 1 (74–

¹⁹ Cf. Burkert (1977), str. 192: „Velika efeška boginja, kruta Laphria in boginja, ki ji plešejo dekleta na Brauronu, sta si povsem različni, vendar pa so ju vseeno imenovali Artemido. Tu me zanimajo zveze med epiteti, ki napotujejo k sodbi, da so lahko Grki videli Artemido v „različnih“ božanstvih hkrati.“

²⁰ Farnell (1896), str. 429 in Darmberg (1892), str. 136 sta ta epitet le na hitro omenila. Nilsson (1967), str. 487, ga navezuje na *Apankhomene*, učenjaki od Fahrleja (1910), str. 142–8, do Meulija (1975), str. 1043, pa so hoteli en pol, na katerega se veže ta rastlina, privilegirati pred drugimi.

²¹ Glavni viri za ta odstavek so Plinij, *Naravna zgodovina*, 13.14 in 24.59–69, Dioskorides, *Materia medica*, 1.103 (ed. Wellman); Calen 9, str. 810 (ed. Kuhn); Eustathius, in *Od.*, 9.453, ad 11. 11.106; Aelian, *De natura animalium*, 9.26; *Etymologicon Magnum* so Agnos, moskoisi lygoisina.

109) je posvečen receptom, namenjenim terapijam pri različnih ginekoloških motnjah, v katerih širok obseg sestavin vključuje tudi agnos, ki so ga uporabljali kot astringent pri premočnem odtekanju krvi (2.192), za spodbujanje spočetja (1.75), povzročanje poroda po dolgotrajnih popadkih (1.77) in za ekspelacijo posteljice (1.78). Zadnji dve uporabi, pri katerih agnos ekspelira, podpirajo tudi drugi teksti, v katerih je zapisano, da preganja kače in učinkuje kot abortiv, prvi dve uporabi pa kažeta na to, da lahko povzroči retenco.

Calame (str. 289) nadaljuje s predlogom, da so, kadar so na Orthijinem oltarju pretrepali mlade dečke, to počeli z namenom, da bi pospešili sile rasti, dekleta pa so ob menarhi posvetili Artemidi, saj so menili, da Lygodesma pospešuje menstruacijo. Takšna domneva je, četudi se sklada z mojimi prej omenjenimi predlogi, osredotočena le na eno stran agnos in se tako ločuje od dualnega učinkovanja rastline in boginje. Kor represivni astringent se agnos ujema z Artemido kot zadavljeno *parthenos* in s *parthenos*, katere *stoma* je zaprta, tako da menstrualna kri ne more odteči: agnos, ki pospešuje menstruacijo, pa z Artemido v *Peri parthenionu* in z Artemido, ki odvezuje. Epitet Lygodesma eksplicitno vzpostavlja paralelo med agnos v kodu rastlin in Artemido v shemi božanstev, ki so povezana z ženskami.

To analogijo lahko še razvijamo. Moč in prožnost agnos /Lygos sta idealni v rabi pri okovih, jermenih in vrveh, vendar pa te rabe namigujejo tudi na vlogo pasu v življenju ženske. Medtem ko je Artemis povezana z lygos, je hkrati tudi odvezovalka pasu, s čimer povezuje dva temporalna aspekta ženske: zadavljene, ne-krvaveče *parthenos* in odvezane, krvaveče *gyne*. Čeprav je povezana tudi s prehodom med njima, sama trdno ostaja na eni strani. Vtem, ko preliha kri drugih, je „zadavljena“, ko pa odvezuje, sama ostaja „zavezana“.

Sklep

„Ženska“, kakršno vidijo Grki, je razcepljena v nedisciplinarno grožnjo družbenemu redu na eni in nadzorovano reproduktivno *gyne* na drugi strani. Predstavitelj ženskega dozorevanja kot premika iz prve v drugo formo izraža upanje, da je mogoče žensko varno inkorporirati v družbo, ki naj bi jo reproducirala. Hipokratski teksti skušajo opredeliti, kaj naj bi bilo za žensko normalno, vendar pa svoj fokus, reproducentko, dosežejo zgolj s kreiranjem kategorij, ki ta ideal zgrešijo in s priznanjem, da lahko tudi domnevno „ukročeno“ žensko nenadoma zadene bolezen, ki preprečuje normalen porod. S predstavitvijo zdravljenja takšnih motenj spremenijo ne-reproduktivne skupine v zgolj temporalen fenomen: samo kot *parthenos* bo ženska sčasoma postala tudi *gyne*.

V *Peri parthenionu* je izražen strah, da nekatere *parthenoi* te kategorije ne bodo dosegle, saj se namesto tega identificirajo s podobo Artemide, kakršno najdemo v zgodbah, ki se nanašajo na zavezovanje in odvezovanje, strangulacijo in krvavenje. Zdravnik priporoča možitev, obsoja tiste, ki priporočajo daritve Artemidi in poudarja razliko, ki ta dva nasveta ločuje, da bi s tem potrdil superiornost svoje lastne terapije. *Parthenos*, ki si je izbrala, da ne bo *gyne*, in moški, ki to ne more biti, se združujeta v hotenju, da bi inicirala niz

krvavenj, ki vodijo *parthenos* do popolne zrelosti. Čeprav skuša pokazati, da je njegov način zdravljenja drugačen, uporablja moški zdravnik besednjak, ki uvršča njegov tekst v tradicijo, kakršna obvladuje zgodbe o *parthenoi*: kolikor bi *parthenos* sledila njegovemu nasvetu in se poročila, bi s tem na dveh različnih stopnjah tega procesa zgolj nadomestila daritve Artemidi s še eno obliko krvavenja.

Delno prekrivanje med obema načinoma zdravljenja odseva širši problem delnega prekrivanja med dvema formama ženske. *Parthenos*, ki domnevno ignorira „dela zlate Afrodite“ (Hesiod: Dela in dnevi, 521), šepeta o ljubezni (Hesiod, Teogonija, 205), je za moškega zelo privlačna (Ajshil: *Prosilci*, 1003–5; Aristotel: *Hist. anim.* 581b 11–21; Loraux, 1978, str. 50; Calame, 1977, str. 189 in 256). Če bi hoteli imeti *parthenos* za popolnoma aseksualno, bi zabredli v logične težave, saj je sleherna *parthenos* hkrati tudi potencialna *gyne*. Podobno temu je bila tudi sleherna *gyne* nekoč *parthenos*, prav kot *gyne* pa jo lahko zadane tudi bolezen, ki ji preprečuje, da bi rojevala. Tako oba termina napotujeta nazaj k njuni izvorni združenosti v dvoumnem konceptu „ženske“. Artemis je izjema v pravilu, da so vse *parthenoi* hkrati tudi potencialne *gynaikes*: kot resnična *parthenos* daje veliko odvezo naravi svojega nasprotnega pola, kot resnične *gyne*, ki je hkrati s tem tudi večna *parthenos*, pa nadzoruje kreacijo novih *gynaikes*.

Zaznamek

Rada bi se zahvalila Geoffreju Lloyd, Vivian Nutton in Janu Bremmerju za njihove komentarje k prvi verziji tega članka, „V pristopu h grškim ženskam“, ki sem ga 5. novembra 1981 predložila Institute of Classical Studies. Odgovornost za to revidirano verzijo je kajpak samo moja. Rada bi opozorila tudi na spodbude, ki so mi jih pri mojem delu o Artemidi dala Vernantova predavanja na College de France spomladi l. 1981.

Helen King

prevedel Saš Jovanovski