



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

**Ανταγωνιστικές και συνεργατικές αξίες στη δραματική
ποίηση του Ευριπίδη**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Δανάη Χ. Ιερωνυμίδου

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ :

Επιβλέπουσα Γεωργία Ξανθάκη – Καραμάνου, Ομότιμη Καθηγήτρια

Πανεπιστημίου Πελοποννήσου

Συνεπιβλέποντες Ανδρέας Μαρκαντωνάτος, Καθηγητής

Πανεπιστημίου Πελοποννήσου

Μαργαρίτα Σωτηρίου, Επίκουρη Καθηγήτρια

Πανεπιστημίου Πελοποννήσου

Αθήνα 2024

ΕΠΤΑΜΕΛΗΣ ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Γεωργία Ξανθάκη – Καραμάνου, Ομότιμη Καθηγήτρια Τμήματος
Φιλολογίας, Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου

Ανδρέας Μαρκαντωνάτος, Καθηγητής Τμήματος Φιλολογίας,
Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου

Μαργαρίτα Σωτηρίου, Επίκουρη Καθηγήτρια Τμήματος Φιλολογίας,
Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου

Πουλχερία Κυριάκου, Καθηγήτρια Τμήματος Φιλολογίας,
Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

Μαρία Λιάτση, Καθηγήτρια Τμήματος Φιλολογίας,
Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

Ανδρέας Φουντουλάκης, Καθηγητής Παιδαγωγικού Τμήματος
Προσχολικής Εκπαίδευσης, Πανεπιστήμιο Κρήτης

Ορέστης Καραβάς, Αναπληρωτής Καθηγητής Τμήματος Φιλολογίας,
Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου

*Στα παιδιά μου,
Αλκιβιάδη και Ιάσωνα*

Περιεχόμενα

1.	Πρόλογος.....	6
2.	Ανταγωνιστικές και συνεργατικές αξίες.....	10
	Σύνοψη.....	19
3.	Η εξέλιξη των αξιών στα προγενέστερα της τραγωδίας ποιητικά είδη.....	20
	3.1 Ίλιάς.....	20
	3.2 Όδύσσεια.....	23
	Συμπέρασμα.....	25
	3.3. Το διδακτικό έπος του Ησιόδου.....	26
	3.3.1 Έργα και Ήμέραι.....	26
	3.3.1.1 Η αρχή της εργασίας.....	26
	3.3.1.2 Η αρχή της δικαιοσύνης.....	28
	Συμπέρασμα.....	29
	3.4. Λυρική Ποίηση.....	31
	Συμπέρασμα.....	35
4.	Αρχαία ελληνική δραματική ποίηση πριν από τον Ευριπίδη.....	37
	4.1 Αισχύλος.....	37
	4.1.1 Πέρσαι.....	37
	4.1.2 Άγαμέμνων.....	41
	Συμπέρασμα.....	44
	4.2 Σοφοκλής.....	45
	4.2.1 Αΐας.....	45
	Συμπέρασμα.....	53
	4.2.2 Φιλοκτήτης.....	54
	Συμπέρασμα.....	64
	4.2.3 Οιδίπους επί Κολωνῶ.....	66
	Συμπέρασμα.....	75
5.	Ευριπίδης.....	76
	5.1 Μήδεια.....	76
	Συμπέρασμα.....	96
	5.2 Ηρακλείδαι.....	97
	Συμπέρασμα.....	108
	5.3 Ίππόλυτος.....	109
	Συμπέρασμα.....	126
	5.4 Άνδρομάχη.....	127
	Συμπέρασμα.....	146
	5.5 Έκάβη.....	147
	Συμπέρασμα.....	175
	5.6 Ίκέτιδες.....	177

<i>Συμπέρασμα</i>	198
5.7 <i>Ήρακλής</i>	199
<i>Συμπέρασμα</i>	219
5.8 <i>Τρωάδες</i>	220
<i>Συμπέρασμα</i>	230
5.9 <i>Ήλέκτρα</i>	232
<i>Συμπέρασμα</i>	245
5.10 <i>Φοίνισσαι</i>	247
<i>Συμπέρασμα</i>	262
5.11 <i>Όρέστης</i>	264
<i>Συμπέρασμα</i>	277
5.12 <i>Ίφιγένεια ή έν Αύλίδι</i>	278
<i>Συμπέρασμα</i>	290
6. <i>Τελικά συμπεράσματα</i>	292
7. <i>Πηγές</i>	301
8. <i>Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία</i>	301
9. <i>Ελληνόγλωσση Βιβλιογραφία</i>	Σφάλμα! Δεν έχει οριστεί σελιδοδείκτης.

1. Πρόλογος

Η παρούσα διδακτορική διατριβή σκοπό έχει να παρουσιάσει την εξέλιξη των ανταγωνιστικών και συνεργατικών αξιών στη δραματική ποίηση του Ευριπίδη. Ο καθηγητής A.W.H. Adkins διέκρινε τις αξίες στις δύο αυτές κατηγορίες, τις ανταγωνιστικές και τις συνεργατικές, οι οποίες καθορίζουν και αξιολογούν τις πράξεις του ατόμου. Σύμφωνα με αυτές τις κατηγορίες θα προσπαθήσω αρχικά να παρουσιάσω συνοπτικά την εξέλιξη των αξιών από τον Όμηρο έως την δραματουργία του Σοφοκλή, και εν συνεχεία να εστιάσω στις τραγωδίες του Ευριπίδη, στις οποίες αναδεικνύεται με σαφήνεια η εξέλιξη και η μετάβαση από τις ανταγωνιστικές στις συνεργατικές αξίες. Επέλεξα την μέθοδο αυτή για να καταδειχθεί με σαφήνεια η εξέλιξη, η διαφοροποίηση και η σύμπλευση των αξιών στον Όμηρο, Ησίοδο (*Έργα και Ημέραι*), Λυρική Ποίηση, σε τραγωδίες του Αισχύλου (*Πέρσαι, Αγαμέμνων*) και σε ορισμένα δράματα του Σοφοκλή (*Αΐας, Φιλοκτήτης, Οιδίπους επί Κολωνῶ*) στα οποία αποτυπώνεται σαφέστερα η συνύπαρξη των ανταγωνιστικών και των συνεργατικών αξιών που θα κορυφωθεί στον Ευριπίδη. Στο κυρίως θέμα της διατριβής μελετώ κατά την χρονική σειρά της «διδασκαλίας» τους τις τραγωδίες του Ευριπίδη στις οποίες προβάλλονται χαρακτηριστικά παραδείγματα της εξέλιξης των αξιών αυτών (*Μήδεια, Ηρακλείδα, Ίππολυτος, Ανδρομάχη, Έκάβη, Ίκέτιδες, Ηρακλής, Τρωάδες, Ηλέκτρα, Φοίνισσαι, Όρέστης και Ίφιγένεια ή έν Αύλίδι*). Δεν εξετάστηκαν τα λεγόμενα «ρομαντικά» δράματα του Ευριπίδη (*Άλκηστις, Ίων, Ίφιγένεια ή έν Ταύροις, Έλένη*) ή δράματα διπλής έκβασης, λόγω των ειδολογικών τους ιδιοτεροτήτων, όπως έντονα κωμικά στοιχεία και αίσιο τέλος για τον συμπαθή ήρωα. Επίσης δεν εξετάστηκαν οι *Βάκχες*. Το ιδιαίτερο θέμα της τραγωδίας αυτής με τα κυρίαρχα διονυσιακά στοιχεία και την επικέντρωση στην θεομαχία Διονύσου-Πενθέα δεν βοηθούσε στον σαφή εντοπισμό ανταγωνιστικών και συνεργατικών αξιών. Στις ελάχιστες περιπτώσεις όπου διαπιστώνεται κάποια προσέγγιση με τις *Βάκχες* στις εξεταζόμενες τραγωδίες, ως προς τις συνεργατικές αξίες και κυρίως την σωφροσύνη, αυτό επισημαίνεται με σχετική αναφορά.

Οι όροι ανταγωνιστικές και συνεργατικές αξίες χρησιμοποιούνται για να καταδείξουν τις αξίες που εκφράζουν την συμπεριφορά των ηρώων των δραμάτων. Με τα παραδείγματα και τα χωρία που παραθέτω κειμενοκεντρικά, ευελπιστώ να αναδειχθεί η εξέλιξη των αξιών στο πέρασμα του χρόνου. Τον «πολιτισμό-

αίδους/αποτελέσματος» - με τον ήρωα να επιδιώκει πλούτο, δύναμη και διατήρηση της τιμής του, να είναι ατομικιστής, ανταγωνιστικός, έχοντας κερδίσει την πλήρη αποδοχή της κοινωνίας - διαδέχεται ο «πολιτισμός - ενοχής», κατά τον οποίο το άτομο χαρακτηρίζουν οι αρετές της σωφροσύνης, της δικαιοσύνης και της μέριμνας για το συλλογικό καλό.¹

Στις πρώιμες κοινωνίες των ομηρικών επών, *άγαθός* είναι αυτός που διαθέτει δύναμη, πλούτο, ανδρεία, κάλλος, κατάγεται από αριστοκρατική γενιά και επιθυμεί να διατηρήσει την τιμή του με κάθε κόστος και με κάθε μέσο. Η καταγωγή αποτελεί κριτήριο για την αρετή, καθώς ο απόγονος του *άγαθοῦ* θεωρείται *α γιοτι άγαθός*. Μέσα από το πέρασμα των αιώνων, φθάνοντας στο τέλος του 5^{ου} αιώνα π.Χ. και συγκεκριμένα στις όψιμες τραγωδίες του Σοφοκλή και στις περισσότερες από τις τραγωδίες του Ευριπίδη που μελετώ, οι συνεργατικές αξίες υπερτερούν. *Άγαθός* είναι πλέον αυτός που χαρακτηρίζεται από ευγένεια ήθους, σωφροσύνη και διέπεται από τις θεμελιώδεις αρετές της δικαιοσύνης και της φιλίας. Η ευγενική καταγωγή δεν αποτελεί πλέον μέτρο του *άγαθοῦ*. Ακόμα και ο αδύναμος, ο πένης, ο στερημένος πλούτου, κοινωνικής θέσεως και δύναμης μπορεί να λογίζεται *άγαθός* και ο ισχυρός μπορεί να θεωρείται *αίσχρός*. Οι ανταγωνιστικές αξίες εγκλωβίζονται στο στενό πλαίσιο της αρχαϊκής ηθικής, ενώ με τις συνεργατικές αξίες αρχίζει να δημιουργείται ένα νέο ηθικό ιδεώδες, το οποίο εντοπίζεται και σε σύγχρονους πολιτισμούς και κοινωνίες.

Πιστεύω ότι η αρκετά διεξοδική κειμενοκεντρική εξέταση των ανταγωνιστικών και συνεργατικών αξιών στα δράματα του Ευριπίδη και τα αναλυτικά συμπεράσματα, στα οποία καταλήγω για την υπεροχή της πρώτης κατηγορίας αξιών στα πρώιμα δράματα και της δεύτερης στις χρονικά τελευταίες τραγωδίες του μεγάλου δραματουργού, τεκμηριώνουν την πρωτοτυπία της διατριβής μου.

Είναι καθήκον μου να εκφράσω τις ευχαριστίες και την ευγνωμοσύνη μου σε όλους όσους με βοήθησαν να ολοκληρώσω την παρούσα διδακτορική διατριβή. Αρχικά θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά την επιβλέπουσα καθηγήτριά μου κα. Γεωργία Ξανθάκη-Καραμάνου, που δέχθηκε να αναλάβει με χαρά την επίβλεψη της διδακτορικής μου διατριβής. Οι παρατηρήσεις και οδηγίες της στηριζόμενες στις πλούσιες γνώσεις της στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία και την ελληνική

¹ Για τον «πολιτισμό - αίδους /αποτελέσματος» και τον «πολιτισμό - ενοχής», βλ. κεφ. 2.

γλώσσα μου προσέφεραν ανεκτίμητη βοήθεια. Οι συμβουλές και η καθοδήγησή της ήταν καθοριστικές για την ολοκλήρωση της συγγραφής του έργου αυτού. Επίσης, θα ήθελα να ευχαριστήσω τον καθηγητή κ. Ανδρέα Μαρκαντωνάτο και την επίκουρη καθηγήτρια κα. Μαργαρίτα Σωτηρίου, που ως μέλη της τριμελούς επιτροπής με βοήθησαν και αυτοί με τις χρήσιμες παρατηρήσεις και υποδείξεις τους.

Ευχαριστώ, ακόμα, τον σύζυγό μου Απόστολο, για τη στήριξή και την υπομονή του καθ' όλη τη διάρκεια της συγγραφής της διατριβής μου. Τέλος, θα ήθελα να ευχαριστήσω τους πολυαγαπημένους μου γονείς, Βίκυ και Χρήστο, για όλα όσα έχουν κάνει για εμένα, καθώς χωρίς την αγάπη και την στήριξή τους δεν θα ήμουν αυτό που είμαι σήμερα. Φυσικά, την παρούσα διδακτορική διατριβή αφιερώνω σε ό,τι πολυτιμότερο έχω στην ζωή μου, τα παιδιά μου Αλκιβιάδη και Ιάσωνα.

Λέξεις κλειδιά: ανταγωνιστικές αξίες, συνεργατικές αξίες, αρετή, ηθική, άγαθος, αίσχρος, κακός, τιμή, πλούτος, δύναμη, ευγενική καταγωγή, κάλλος, πολιτισμός- αιδούς, πολιτισμός-ενοχής, ανδρεία, φιλία, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, αιδώς, αυτοσυγκράτηση, ευγένεια ήθους/χαρακτήρα, εντιμότητα, τήρηση του μέτρου.

Preface

The aim of this doctoral thesis is to determine the development of competitive and co-operative values in Euripides' dramatic poetry. Professor A.W.H. Adkins distinguished the moral values involved in classical texts in these two categories and scholars further elaborated his views. Competitive and co-operative values evaluate man's actions and his behaviour. In this thesis an attempt is made to present the development of values and beliefs from Homer to the late 5th century BCE. Special attention is paid on the development, the conflict and the interaction between competitive and co-operative values, focusing on the tragedies of Euripides.

To accomplish such an approach, it is necessary to deal briefly and also precisely with the pivotal texts from the Epic and Lyric Poetry, some characteristic Aeschylean passages (from *Persai* and *Agamemnon*), three tragedies of Sophocles (*Ajax*, *Philoctetes*, *Oedipus at Colonus*) and finally twelve Euripidean tragedies, following the date of their performance (*Medea*, *Heracleidae*, *Hippolytus*, *Andromache*, *Hecuba*, *The Suppliant Women*, *Heracles*, *The Trojan Women*, *Electra*, *Phoenissae*, *Orestes*, *Iphigenia in Aulis*).

In the archaic societies there is a prevalence of "shame culture", where the hero is individualist, egocentric, competitive and determined to maintain his honour and dignity by all costs. Emphasis is put on power, wealth, bravery and noble origin. In the 5th century BCE, and specifically at the end of this era, as shown in the Euripidean corpus, co-operative values prevailed, in particular those of wisdom (*sophrosyne*), friendship, prudence and justice par excellence. Competitive values are trapped within the narrow context of archaic ethics. On the other hand, the development of co-operative values foreshadows a new moral ideal which emerged and is refigured in the latter moral philosophy, modern cultures and societies.

Keywords: competitive values, co-operative values, virtue, morality, *agathos* (good), wicked, honour, wealth, power, noble origin, *kallos*, shame culture, guilt culture, bravery, friendship (*philia/philotis*), justice, prudence, *aidos*, wisdom (*sophrosyne*).

2. Ανταγωνιστικές και συνεργατικές αξίες

Στο κεφάλαιο αυτό θα προσπαθήσω να αποτυπώσω τον διάλογο των ερευνητών αναφορικά με την θεμελιώδη αυτή διάκριση σε ανταγωνιστικές και συνεργατικές αξίες. Η συμφωνία αλλά και οι διαφοροποιήσεις των ειδικών αυτών από τις θέσεις του Adkins που καταγράφονται, ελπίζεται να δώσουν μια εικόνα της ευρείας συζήτησης για το θέμα αυτό.

Ο όρος αξίες συμπεριλαμβάνει τις ιδέες που καθορίζουν το *ζήν* και το *σκέπτεσθαι* αλλά και τις καθιερωμένες ηθικές αντιλήψεις κάθε εποχής. Οι αξίες είναι οι σαφείς κρίσεις των μελών μιας κοινωνίας. Οι κρίσεις αυτές σκοπό έχουν να αξιολογήσουν τις πράξεις του ατόμου ή του συνόλου και δεν πρέπει να συγχέονται με τις ελπίδες ή τις επιδιώξεις, καθώς μπορεί να συγκρουσθούν έντονα με αυτές. Οι αξίες των μελών μιας κοινωνίας είναι δυνατόν να έρχονται σε αντίθεση μεταξύ τους, αλλά και με τις αξίες άλλων κοινωνιών. Είναι δυνατόν όμως και να συμπλέκονται.² Ο Dover εισάγει τον όρο *popular morality*, ο οποίος συμπεριλαμβάνει τις αρχές, τα κριτήρια και τις αξίες οι οποίες καθορίζουν τις αντιδράσεις των μελών μιας κοινωνίας στις καθημερινές εμπειρίες.³ Για να μελετήσουμε τις αξίες και να αποφανθούμε γι' αυτές, θα πρέπει να έχουμε στη διάθεσή μας έναν μεγάλο αριθμό αξιακών κρίσεων από τα σωζόμενα κείμενα. Οι αξίες αυτές διακρίνονται σε ανταγωνιστικές (*competitive*) και συνεργατικές ή ήσυχες (*co-operative / quiet*) σύμφωνα με τον Adkins, ο οποίος ακολουθεί τις εννοιολογικές προσεγγίσεις των όρων, όπως τις εισηγήθηκαν οι προγενέστεροί του μελετητές Dodds, Finley και Snell.⁴ Ο διάλογος των ερευνητών αναφορικά με τις θέσεις του Adkins είναι αξιοσημείωτος. Μετά τον Adkins την έρευνα συνέχισαν κυρίως οι Bryant, Cairns, Dover, Finkelberg, Gill, Long, Morris, Rowe, Snodgrass και ο Περυσινάκης, οι οποίοι είτε συμφώνησαν είτε διαφοροποιήθηκαν εν μέρει.⁵

² Ο όρος κοινωνία εδώ, υπό την απλούστερη σημασία του, χρησιμοποιείται για να δηλώσει συνάθροιση προσώπων, χωρίς να προδικάζεται το είδος της σχέσης των προσώπων αυτών· βλ. Adkins (2010: 28-29).

³ Βλ. Dover (1974: 1-5).

⁴ Το επίθετο ήσυχος προτιμήθηκε στην απόδοση του όρου *quiet*, διότι όπως γράφει ο Περυσινάκης (Adkins 2010: 39 υποσημ. 7): «η ησυχία παρουσιάζεται (...) ως το αντίθετο της ύβρεως, η οποία είναι το αποτέλεσμα της επίπονης δράσης που επιβάλλει η ανταγωνιστική αρετή». Βλ. Περυσινάκης (2010: 13-14), Dodds (1978), Finley (1977), Snell (1981).

⁵ Βλ. Bryant (1996), Cairns (2002), Cairns (2005), Dover (1974), Finkelberg (1998), Gill (1995), Long (1970), Morris (1986), Rowe (1983), Snodgrass (1974), Περυσινάκης (1996, 2006, 2012).

Η εξέλιξη των αξιών διαφαίνεται στην μετάβαση από τον «πολιτισμό-αίδους» (*shame culture*) στον «πολιτισμό-ενοχής» (*guilt culture*), όρους τους οποίους εισήγαγε ο Dodds.⁶ Στον «πολιτισμό-αίδους», ο οποίος ενυπάρχει στον αρχαϊκό πολιτισμό και κυρίως στα ομηρικά έπη, ο ήρωας είναι ατομικιστής, ανταγωνιστικός και έτοιμος να πράξει οτιδήποτε προκειμένου να διατηρήσει την τιμή του αλώβητη και να αποκτήσει περισσότερο πλούτο, δύναμη και δόξα. Ο *άγαθός* δηλαδή είναι αυτός που διαθέτει δύναμη, πλούτο, ανδρεία, κάλλος, κατάγεται από αριστοκρατική γενιά και επιθυμεί να διατηρήσει την τιμή του ως πρωταρχική του προτεραιότητα. Η ύψιστη τιμή είναι για τον ήρωα η δημόσια εκτίμηση και αναγνώριση. Η γέννηση αποτελεί κριτήριο για την αρετή, καθώς ο απόγονος του *άγαθοῦ* θεωρείται *a priori* *άγαθός*. Στον «πολιτισμό-αίδους» ιδιαίτερης σημασίας είναι το αποτέλεσμα μιας πράξης και όχι οι προθέσεις του ατόμου. Ο Adkins υποστήριξε ότι η *αίδώς* που νιώθει ο ήρωας όταν δεν είναι *άγαθός* είναι ισχυρότερη από εκείνη που νιώθει όταν δεν είναι *πινυτός*, δηλαδή σώφρων, συνετός.⁷ Για τον Dodds, ο οποίος συμφωνεί σε πολλά σημεία με τον Adkins, η *αίδώς* δηλώνει τον σεβασμό προς τη δημόσια γνώμη: «*Το υψηλότερο αγαθό για τον ομηρικό άνθρωπο δεν είναι η απόλαυση μιας ήσυχης συνείδησης, αλλά η απόλαυση της τιμής, της δημόσιας εκτίμησης*».⁸

Στην προσπάθεια να δοθεί ένας ορισμός για τις ανταγωνιστικές αξίες, θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτές έχουν άμεση σχέση με την αντιπαλότητα, την αντιπαράθεση, την προσπάθεια του ατόμου να ανταγωνισθεί και να υπερέχει από κάποιον άλλον στην κοινωνική του παρουσία. Ο *άγαθός* αισθάνεται ότι παρακινείται να αγωνισθεί μέχρι εσχάτων για επιτυχία, καθώς η επιτυχία θα του προσδώσει *ἄφθιτον κλέος* και τιμή. Η διάκριση γίνεται χωρίς ηθικά ερείσματα σε καιρό ειρήνης και σε καιρό πολέμου.⁹ Όσο μεγαλύτερη είναι η επιτυχία τόσο μεγαλύτερη είναι και η αρετή. Η ήττα είναι *αίσχρὸν* και καθιστά το άτομο μη *άγαθό*. Ο *άγαθός* κύριο μέλημά του έχει να διατηρεί αλώβητη και ακέραιη την τιμή

⁶ Σχετικά με τον «πολιτισμό – αίδους» και «πολιτισμό–ενοχής», βλ. Adkins (2010: 44 και υποσημ. 4), Adkins (1960: 48 κ.ε., 154), Adkins (1970: 29 κ.ε., 42 κ.ε.), Adkins (1969: 7 κ.ε.), Benedict (1974: 222-224), Carter (1986), Cairns (2002: 27-47), Cairns (2005: 309 κ.ε.), Dodds (1978: κεφ. II, 41), Dodds (1951: 34-35, 57-58), Finkelberg (1998), Hammer (2007: 156), Lloyd-Jones (1971), Taylor (1985).

⁷ Βλ. Adkins (1960: 50). Επίσης βλ. Morris (1986: 116 κ.ε.). Ο *πινυτός* συνδέεται με το *πινύσκω*=σωφρονίζω, συνετίζω κάποιον. *Πινυτή* είναι η σύνεση, η φρόνηση. Βλ. LSJ⁹.

⁸ Βλ. Dodds (1978: 34).

⁹ Βλ. Adkins (1960: 33-34).

του. Πρωταρχικής σημασίας ανταγωνιστικές αξίες είναι η διατήρηση της τιμής, η υψηλή κοινωνική θέση, η ανδρεία, η ευγενική καταγωγή, ο πλούτος και η απόκτηση δύναμης.

Οι συνεργατικές αξίες είναι άμεσα συνδεδεμένες με ηθικές διαστάσεις, με επικέντρωση στη συνεργασία του ατόμου με κάποιο άλλο άτομο ή και με το κοινωνικό σύνολο. Οι αξίες αυτές υπάρχουν σε συμφωνίες (*contracts*) και συνεργασίες (*partnerships*) μεταξύ των μελών για έναν κοινό σκοπό. Είναι οι αξίες εκείνες που χαρακτηρίζουν πράξεις στις οποίες η δικαιοσύνη είναι σημαντική προϋπόθεση.¹⁰ Στις συνεργατικές αξίες συγκαταλέγονται η δικαιοσύνη, η σωφροσύνη, η τήρηση του μέτρου, η μέριμνα για το κοινωνικό σύνολο, η ευγένεια του ήθους, η εντιμότητα και η φιλότητα (φιλία).¹¹ Το να είναι κάποιος μη *ἀγαθός* συνδέεται με την παραβίαση των συνεργατικών αξιών. Ο «πολιτισμός-ενοχής», που διέπεται από συνεργατικές αξίες, συναντάται σε μεγάλο βαθμό στον Ευριπίδη. Ο πολιτισμός αυτός είναι συνυφασμένος με τον αυτοέλεγχο που ασκεί το άτομο στις πράξεις του και στα κίνητρα των πράξεων αυτών. Η *αἰδώς* δημιουργεί στον ήρωα αίσθημα ενοχής για την πράξη του ανεξάρτητα από την γνώμη των άλλων. Οι συνεργατικές αξίες υπερτερούν των ανταγωνιστικών αξιών στον «πολιτισμό-ενοχής». Προϋπόθεση για μια κοινωνία συνεργατικών αξιών είναι η ύπαρξη της ύψιστης συνεργατικής αξίας, δηλαδή της δικαιοσύνης.¹²

Στην ομηρική εποχή κυριαρχούν οι ανταγωνιστικές αξίες με τις οποίες κρίνεται κυρίως ο ομηρικός *ἀγαθός*. Είναι γενναίος, ικανός πολεμιστής, διαθέτει πλούτο, δύναμη και στον ελεύθερο χρόνο του τελειοποιεί τις δεξιότητές του.¹³ Κάθε ήρωας προσπαθούσε να ξεπεράσει τους άλλους («*ὑπέιροχον ἔμμεναι ἄλλων*» Λ 783) και επειδή οι ήρωες ήταν πολεμιστές, ο ανταγωνισμός βασιζόταν στο ποιος ήρωας-πολεμιστής θα αποκτήσει τη μεγαλύτερη τιμή και δόξα σε ατομική μάχη.¹⁴ Είναι προφανές ότι στο πλαίσιο μιας κοινωνίας που εξαρτάται από την ατομική υπεροχή, οι συνεργατικές αξίες κατέχουν κατώτερη θέση. Τουναντίον, όταν η κοινωνία ως

¹⁰ Βλ. Adkins (1960: 6-7), Περυσινάκης (2006: 70), Περυσινάκης (2012: 24, 37).

¹¹ Ο Adkins (2010: 53) αναφέρει: «Κάθε είδους σχέση από το σεξουαλικό πάθος ως την φιλοξενία δηλώνεται με τη λέξη *φιλότης* (...) η *φιλότης* είναι η βασική συγκρότηση συνεργατικής ζωής». Σχέση φιλότητας μπορεί να είναι ακόμα και η συγγένεια με κάποιον θεό, βλ. Adkins (2010: 56). Επίσης για την έννοια της φιλότητας ο Cairns (2002: 87 υποσημ. 126) αναφέρει ότι με τον όρο *φιλότητα* και όχι με τον όρο *φιλία* χαρακτηρίζεται στον Όμηρο ο δεσμός μεταξύ των φίλων, των συγγενών κ.ά.

¹² Βλ. Adkins (1960: 6-7), Περυσινάκης (2012: 24).

¹³ Πρβλ. Adkins (1960: 31-32).

¹⁴ Όπως αναφέρει ο Finley (1977: 118), στον ομηρικό κόσμο ο ήρωας προσπαθεί να ξεπεράσει τους άλλους, έτσι η τιμή είναι ατομική ή τουλάχιστον ιεραρχική.

σύνολο πολιτών άρχισε να βρίσκεται στο κέντρο του ενδιαφέροντος, ο ομηρικός τύπος του πολεμιστή σταδιακά εκλείπει.

Σύμφωνα με τον Adkins, η ομηρική κοινωνία απεικονίζεται στα ομηρικά έπη και είναι αδύνατο η κοινωνία που περιγράφεται στα έπη αυτά, να μην αντικατοπτρίζει σε σημαντικό βαθμό την πραγματική κοινωνία της εποχής του Ομήρου.¹⁵ Οι κινητήριες δυνάμεις των ομηρικών επών είναι η άμιλλα και η αριστεία.¹⁶ Χαρακτηριστικός εκφραστής των ανταγωνιστικών αξιών είναι ο ήρωας των ομηρικών επών. Ο ομηρικός *άγαθός* είναι ευγενούς καταγωγής, συνεπώς οφείλει να είναι και ο ίδιος πλούσιος και ισχυρός. Το ενδιαφέρον του εστιάζεται στα του *οἴκου* του, δίχως να μεριμνά για το καλό της πόλης ή του γένους. Ο Adkins αναφέρει ότι: «ο ομηρικός άνθρωπος ζούσε σε μια κοινωνία ουσιαστικά μικρών αυτόνομων κοινωνικών μονάδων που καλούνταν *οἴκοι*, νοικοκυριά ευγενών, καθένα κάτω από την εξουσία του τοπικού άρχοντα, ο οποίος δηλωνόταν και επαινόταν με τον όρο *άγαθός*. Ο *οἶκος* ήταν ταυτόχρονα η μεγαλύτερη και πιο αποτελεσματική, πολιτική και οικονομική μονάδα».¹⁷ Οι *οἴκοι* ήταν συνεχώς σε αντιπαλότητα μεταξύ τους. Ο *άγαθός* πρέπει πάση θυσία να εξασφαλίσει την ευημερία του *οἴκου* του χρησιμοποιώντας είτε άδικα είτε δίκαια μέσα.¹⁸ Ο Morris συμφωνεί με τον Adkins στο συμπέρασμά του ότι η αντιπαλότητα των *οἴκων* ήταν κάτι φυσικό στον Όμηρο και ότι αυτοί στηρίζονταν εξ ολοκλήρου στους *ἀρίστους*, από τους οποίους ήταν εξαρτημένοι για την επιβίωσή τους.¹⁹ Ο ανταγωνισμός διέπει τις σχέσεις του ατόμου με τους άλλους και οι σχέσεις αυτές μεταξύ των ηρώων συνάπτονται μέσα σε ένα πλαίσιο το οποίο χαρακτηρίζεται ανταγωνιστικό-συγκρουσιακό.²⁰ Ο ήρωας πασχίζει να επιβεβαιώσει την ικανότητα και την ισχύ του. Κατά τον Rowe ο *άγαθός* στον Όμηρο ανταγωνίζεται για την προσωπική του υπεροχή ακόμα και στην περίπτωση που ο στόχος είναι συλλογικός. Συμφωνεί με τον Adkins ότι οι ομηρικές αξίες επικεντρώνονται στο άτομο και όχι στο σύνολο.²¹ Ο Morris συμφωνεί και αυτός με τον Adkins, υποστηρίζοντας ότι ο ήρωας των ομηρικών επών είναι

¹⁵ Βλ. Adkins (1971:1), Adkins (2010: 42), Περυσινάκης (1996: 240-270). Με την θέση αυτή συμφωνεί και ο Morris (1986: 102-104, 115, 120) συμπεραίνοντας μέσω της μελέτης του, πως τα ομηρικά έπη μας δίνουν σημαντικές πληροφορίες για την Ελλάδα του 8^{ου} αιώνα π.Χ. Ο Finley (1977: 33-34, 48) θεωρεί πως αποτυπώνουν κοινωνίες του 10^{ου} και του 9^{ου} αιώνα π.Χ.

¹⁶ Πρβλ. Edwards (2001: 205).

¹⁷ Βλ. Adkins (2010: 43).

¹⁸ Βλ. Adkins (2010: 58).

¹⁹ Πρβλ. Morris (1986: 126).

²⁰ Βλ. Μπαγιόνας (1985: 20-23).

²¹ Βλ. Rowe (1983: 248- 275).

εξαρτημένος από την επιτυχία του, η οποία είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την σπουδαιότητα των αποτελεσμάτων των πράξεων του *άγαθού*.²²

Στον Όμηρο με τον όρο «*ἀρετή*» δεν νοούνται ηθικές ή πνευματικές ιδιότητες αλλά αντίθετα, όπως επισημαίνει ο Jaeger, εννοείται η δύναμη, η ευκινησία του πολεμιστή ή του αθλητή και πρωτίστως η ηρωική ανδρεία.²³ Η *ἀρετή* στα ομηρικά έπη ερείδεται σε χαρακτηριστικά τα οποία είναι η πολεμική δεινότητα, το γενναίο φρόνημα, η ευγενική καταγωγή, ο πλούτος, η δύναμη και το κάλλος, χαρακτηριστικά τα οποία ενυπάρχουν στους *άγαθούς* και στους *άριστους*. Οι *άγαθοί* είναι οι ικανοί και αποτελεσματικοί πολεμιστές, οι πλούσιοι, οι ευγενούς καταγωγής και αυτοί που πρωτεύουν.²⁴ Υπερτερούν σε φυσική κατάσταση σε σχέση με τους άλλους και διαθέτουν ισχυρό οπλισμό. Αυτό συμβαίνει, όπως παρατηρεί ο Bryant, διότι είναι σε θέση να διαθέτουν τον χρόνο που απαιτείται για την σωματική τους άσκηση αλλά και τα χρήματα, ώστε να εξασφαλίσουν τον κατάλληλο οπλισμό.²⁵ Η διαφορά της *ἀρετῆς* στα ομηρικά έπη με τις μεταγενέστερες σημασίες της είναι ότι αυτή δεν είναι επίκτητη αλλά έμφυτη, κληρονομείται όπως το κάλλος και η δύναμη, που κατέχουν οι *άγαθοί* και οι *ἄριστοι*.²⁶ Στην ομηρική γλώσσα τα επίθετα *άγαθός*, *ἄριστος*, *έσθλός*, *χρηστός* καθώς και το αφηρημένο ουσιαστικό *ἀρετή*, χρησιμοποιούνται για να επαινέσουν ένα άτομο. Τα επίθετα που το επικρίνουν είναι *κακός*, *δειλός*, *πονηρός*, και το αφηρημένο ουσιαστικό *κακότης*. Για να επικρίνει κανείς τις πράξεις ενός ατόμου η ισχυρότερη λέξη είναι το επίθετο *αἰσχρόν*.²⁷

Με τους όρους *άγαθός* και *έσθλός* -έννοιες ταυτόσημες στον Όμηρο-²⁸ προσδιορίζονται οι ικανοί και αποτελεσματικοί πολεμιστές, οι πλούσιοι και οι ευγενούς καταγωγής. Ο πλούσιος στον Όμηρο είναι εκείνος ο οποίος κατέχει μεγάλες εκτάσεις γης και αυτές μεταβιβάζονται κληρονομικά.²⁹ Κατά τον Όμηρο

²² Πρβλ. Morris (1986: 116 κ.ε.), Finkelberg (1998: 14-28). Ο Adkins (1960: 53-54) καταγράφει παραδείγματα.

²³ Βλ. Jaeger (1968: 39).

²⁴ Πρβλ. Adkins (2010: 44-48).

²⁵ Βλ. Bryant (1996: 28).

²⁶ Βλ. Jaeger (1968: 224-230), Κάλφας & Ζωγραφίδης (2006: 95 κ.ε., 155-156, 204 κ.ε.).

²⁷ Βλ. Adkins (1960: 30), Long (1970: 123), Dover (1983: 39), Περυσινάκης (1996: 244 κ.ε.). Ο Long (1970: 135-138) στο άρθρο του υποστηρίζει πως υπάρχουν στον Όμηρο αντιλήψεις της ορθής συμπεριφοράς. Η παραβίαση συνεργατικών αξιών εκφράζεται μέσα από *ὑβριν* και την *ὑπερβασίη*. Για τον όρο *κακός*, βλ. Christ (2006), Sluiter & Rosen (2008).

²⁸ Βλ. Adkins (1960: 32).

²⁹ Βλ. Adkins (2010: 45).

έναν άνθρωπο χάνει σε σημαντικό βαθμό την αγαθότητά του από τη στιγμή που γίνεται δούλος. Η κληρονομική αγαθότητα είναι αυτή που χαρακτηρίζει το άτομο ως *άγαθό*, ακόμη και αν εκείνο συμπεριφέρεται ανάρμοστα. Η *ἀρετή* στον Όμηρο δεν είναι επίκτητη ιδιότητα αλλά παρέχεται στους *άγαθούς* και τους *ἀρίστους*, όπως η δύναμη και ο πλούτος.³⁰ Η *αἰδώς* εμποδίζει τον ομηρικό ήρωα να φθάσει στην *ὕβριν*, έχοντας κυρίως αποτρεπτικό χαρακτήρα και αποτελεί τη θεμελιώδη αρχή της ηθικής συμπεριφοράς στα ομηρικά έπη. Για τον Adkins η *αἰδώς*: «*εκφράζει την αποστροφή που αισθάνεται κανείς όταν κάνει κάτι το οποίο η κοινωνία αποδοκιμάζει, ή αποτυγχάνει να κάνει αυτό το οποίο η κοινωνία επιδοκιμάζει· και είναι ευδιάκριτο ότι η αιδώς την οποία αισθάνεται κάποιος σε παραβιάσεις των συνεργατικών αρετών είναι ασθενέστερη*».³¹ Οι ανταγωνιστικές αξίες είναι τόσο ισχυρές στην ομηρική κοινωνία, ώστε οι πράξεις του ήρωα εξετάζονται υπό το πρίσμα αυτών και όχι από την άποψη των συνεργατικών αξιών.³²

Ο Adkins συμπέρανε μέσω της μελέτης του, πως ο ομηρικός ήρωας είναι *άγαθός*, *ἔσθλός* και εμφορείται από ανταγωνιστικές αξίες, χωρίς να χρειάζεται να είναι *σώφρων*.³³ Ο Long συμφωνεί με τον Adkins ότι ο *άγαθός*, όπως αυτός ορίζεται στο πλαίσιο των ανταγωνιστικών αξιών, δεν χρειάζεται να είναι *πινυτός*, *πεπνυμένος*, *σαόφρων* και *δίκαιος*.³⁴ Έχει όμως αμφιβολίες για την αυστηρή ταξινόμηση των αξιών σε δύο κατηγορίες τις ανταγωνιστικές και τις συνεργατικές. Ο ίδιος υποστηρίζει πως στην ομηρική κοινωνία το γεγονός ότι οι ήρωες τηρούν την φιλοξενία, αποτίουν θυσίες στους θεούς και βοηθούν τον συμπολεμιστή τους κατά την διάρκεια της μάχης, καταδεικνύει πως οι ήρωες συνεργάζονται προς κοινό όφελος. Η τιμή στον Όμηρο βρίσκεται και σε κοινές επιχειρήσεις μεταξύ ατόμων και μεμονωμένες πράξεις ανδρείας του ήρωα.³⁵ Ο Morris υποστηρίζει ότι η

³⁰ Για την αρετή που κληρονομείται, πρβλ. Ξ 113, Φ 106-110, δ 611-614, φ 335.

³¹ Βλ. Adkins (2010: 54).

³² Βλ. Adkins (2010: 54), Adkins (1960: 46).

³³ Πρβλ. Adkins (1960: 61 κ.ε.). Η North (2019: 2) επισημαίνει πως οι ομηρικοί ήρωες, Αχιλλέας και Αίας, κάθε άλλο παρά σώφρονες μπορούν να χαρακτηρισθούν. Μπορεί, όμως, να αποδοθεί σε αυτούς η αξία της μεγαλοψυχίας για τον ζήλο που επέδειξαν στην απόκτηση της τιμής.

³⁴ Πρβλ. Adkins (1960: 37).

³⁵ Για να στηρίξει το επιχείρημά του ο Long (1970: 123-126) παραθέτει κάποια παραδείγματα από την *Ιλιάδα*. Στην ραψωδία P (142-153), ο Γλαύκος κατηγορεί τον Έκτορα ότι φάνηκε αδύναμος στην μάχη. Η πρώτη αντίδραση, λέει ο Long, είναι να εφαρμοστεί εδώ το κριτήριο της ανταγωνιστικής αριστείας: ο Έκτορας απέτυχε στο να ενεργήσει ως *άγαθός*, καθώς το κλέος είναι ασυμβίβαστο με την φυγή από την μάχη. Όμως οι παρατηρήσεις του Γλαύκου γενικεύονται πέρα από την αποτυχία του Έκτορα να διασώσει το πτώμα του Σαρπηδόνα. Ο Σαρπηδών του προσέφερε μεγάλη βοήθεια όσο ήταν εν ζωή, έτσι ο Έκτορας δέχεται κριτική, γιατί δεν έσωσε τον φίλο-σύντροφο. Η δειλία εδώ συνδέεται με την

διαφωνία του Long στις θέσεις του Adkins έγκειται στον διαφορετικό τρόπο προσέγγισης των επών από τους δύο μελετητές. Σύμφωνα με το συμπέρασμα του μελετητή, ο Long έχει δίκιο να ισχυρίζεται πως επαινούνται και οι συνεργατικές αξίες στα ομηρικά έπη. Οι ενέργειες του *άγαθοῦ* ήταν συνυφασμένες με κοινωνικές διαστάσεις. Κατά τον Morris, ο Adkins με τη μελέτη του πλησιάζει την οπτική του ποιητή, καθώς με την ανάγνωση των επών αποτυπώνονται εμφανώς οι ανταγωνιστικές αξίες, ενώ ο έπαινος της συνεργασίας στα ομηρικά έπη, που ισχυρίζεται ο Long, είναι ορατός μόνο μέσω της μελέτης σε ένα βαθύτερο επίπεδο, από το ηθικό σύστημα που αναλύει ο Adkins.³⁶ Η Finkelberg θεωρεί πως ο καταλληλότερος χαρακτηρισμός για την ομηρική κοινωνία είναι ο «πολιτισμός-αίδους» του Dodds και όχι οι ανταγωνιστικές αξίες του Adkins, αμφισβητώντας την αυστηρή ταξινόμηση των αξιών σε δύο κατηγορίες.³⁷

Ο Bryant, συνεχίζοντας τον διάλογο σχετικά με τις θέσεις του Adkins, επισημαίνει πως μπορεί ο *άγαθός* στον Όμηρο να είναι ο ικανός πολεμιστής και εκείνος που ανήκει στον κύκλο των *ἀρίστων*, όμως υπάρχει μια εξαίρεση. Στην *Όδύσσεια* ο Εύμαιος, ο πιστός χοιροβοσκός του Οδυσσέα, παρόλο που ήταν δούλος, συχνά χαρακτηρίζεται ως θεϊκός και *έσθλός* (*δῖον* (ξ 3), *δῖος* (ο 301), *έσθλός* (ο 557)³⁸) και αναφέρεται πως *διάγει άγαθόν βίον* (ο 491). Για τον μελετητή ο Adkins έχει αγνοήσει τις αναφορές αυτές και έχει προσκολληθεί στην ταξινόμηση των αξιών στις δύο κατηγορίες.³⁹ Ο Dover διαφωνεί με τον Adkins στην αναφορά του ότι στον Όμηρο συναντάμε μόνο μια έννοια του ουσιαστικού *κακότης*, δίνοντας το παράδειγμα του Αλιθέρση από την *Όδύσσεια* (ω 454-461). Ο Ιθακήσιος προφήτης προσπαθεί να νουθετήσει τους συνασπισμένους συγγενείς των δολοφονημένων μνηστήρων, να μην κινηθούν εναντίον του Οδυσσέα. Η *κακότης*

παραβίαση κοινωνικών αξιών. Στην ραψωδία N (459-466) ο Δηίφοβος απευθύνει έκκληση στον Αινεία να αφήσει τη θέση του στα μετόπισθεν και να μπει στη μάχη, για να εκδικηθεί για τον θάνατο του γαμπρού του Αλκαθόου. Το *κῆδος* τον υποχρεώνει να υπερασπισθεί τον νεκρό, παρακινούμενος από συγγενική μέριμνα. Σχετικά με την αμφισβήτηση των θέσεων του Adkins για την απουσία συνεργατικών αξιών στον Όμηρο, βλ. Cairns (2002: 50-146), Long (1970: 121-139), Lloyd-Jones (1983: 12-20), Schofield (1986: 6-31), Williams (1993: 81-84, 100-102), Zanker (1994: 1-45). Για τις βιβλιογραφικές παραπομπές, βλ. Finkelberg (1998: 14 υποσημ. 4).

³⁶ Πρβλ. Morris (1986: 117 κ.ε., 126).

³⁷ Πρβλ. Finkelberg (1998: 19).

³⁸ Για την αρίθμηση των στίχων ακολούθησα τον Murray (1919. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd.). Ο Bryant (1996: 30 υποσημ. 10) παραβάλλει τον στίχο με αρίθμηση: ο 558.

³⁹ Πρβλ. Bryant (1996: 30 υποσημ. 10).

στο παράδειγμα αυτό δεν έγκειται στην αποτυχία, στην ανανδρία ή στην καταστροφή, αλλά στην απόρριψη των συμβουλών. Ο διαχωρισμός των αξιών δεν προσδιορίζει συνολικά μια κοινωνία. Οι αξίες και των δύο κατηγοριών απαντούν σε κάθε εποχή με διαφορετική ισχύ η καθεμία.⁴⁰ Ο Cairns υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει κάποιο κριτήριο για να μπορέσει να γίνει σαφής διάκριση μεταξύ του «πολιτισμού-αίδους» και του «πολιτισμού-ενοχής». Η *αἰδώς* έχει τόσο εσωτερικές όσο και εξωτερικές κυρώσεις. Η ενοχή βασίζεται στον εσωτερικό έλεγχο που προέρχεται από την συνείδηση του ατόμου, δηλαδή από την αποδοκιμασία του εαυτού του για τις πράξεις του. Η ντροπή προέρχεται από τον φόβο της μη αποδοχής της πράξεώς του και την αποδοκιμασία των άλλων. Μπορεί όμως ο ήρωας στον «πολιτισμό-αίδους» να νιώθει ντροπή, πριν ακόμα αποδοκιμασθεί από τους άλλους. Στον «πολιτισμό-αίδους» και συγκεκριμένα στον ομηρικό πολιτισμό, η *αἰδώς* ενυπάρχει και ως αξία ανταγωνιστική και ως αξία συνεργατική. Στις συνεργατικές αξίες είναι μια «αδύναμη αξία», ενώ στις ανταγωνιστικές αξίες είναι πολύ ισχυρή. Δεν μπορεί να υπάρξει σαφής διαχωρισμός ως προς την *αἰδῶ*, μεταξύ ανταγωνιστικών και συνεργατικών αξιών.⁴¹ Ο Gill επίσης αναφέρει πως οι αξίες ενυπάρχουν σε κάθε εποχή, σε μικρότερη ή μεγαλύτερη κλίμακα. Η διάκριση στις δύο κατηγορίες αξιών δεν μπορεί να προσδιορίζουν συνολικά μια κοινωνία.⁴² Επιπροσθέτως, ο Αλεξίου ισχυρίζεται πως η διάκριση σε συνεργατικές και ανταγωνιστικές αξίες γίνεται, για να κατανοηθεί η σχέση ανάμεσα στο ηθικό υποκείμενο και στις εξωτερικές επιδράσεις, χωρίς αυτό να σημαίνει πως αντιπροσωπεύεται πλήρως μια κοινωνία.⁴³

Το ουσιαστικό *έλεγχείη* επικρίνει την κατάσταση του *ἀγαθοῦ* ο οποίος έχει συμπεριφερθεί *αἰσχρά*. Ο *ἀγαθός* δηλαδή έχει συνείδηση πως έχει πράξει κάτι *αἰσχρό* και ότι έχει συμπεριφερθεί ως *κακός*. Η *έλεγχείη* δημιουργεί αισθήματα *αἰδοῦς* στον ήρωα. Η *αἰδώς* αυτή έγκειται στην αντιμετώπιση των άλλων απέναντι στις πράξεις ή στους λόγους του.⁴⁴ Η ομηρική κοινωνία είναι μια κοινωνία «πολιτισμού-αίδους», που βασίζεται κυρίως στην άποψη του άλλου, στην άποψη

⁴⁰ Πρβλ. Dover (1983: 39).

⁴¹ Ο Τηλέμαχος ζητεί να μάθει πληροφορίες για τον Οδυσσέα από τον Μενέλαο, παρακαλώντας τον να του πει την αλήθεια και να μην διστάσει λόγω της *αἰδοῦς* (δ 326-327: «μηδέ τί μ' αἰδόμενος μελίσσειο μηδ' ἐλεαίρων, / ἄλλ' εἴ μοι κατάλεξον ὅπως ἦντησας ὀπωπῆς»). Βλ. Cairns (2002: 15, 43, 51, 68, 139-140), Cairns (2005: 305-320), Williams (1993), Finley (1977: 149 κ.ε.).

⁴² Πρβλ. Gill (1995: 20-27).

⁴³ Πρβλ. Αλεξίου (2016: 38-39).

⁴⁴ Βλ. Adkins (2010: 15, 44), Adkins (1960: 30, 156), Cairns (2002: 65-68), Long (1970: 125).

του κόσμου. Ο «πολιτισμός- αίδους» είναι ένας πολιτισμός που βασίζεται στο «*τι θα πει ο κόσμος*». Ο ομηρικός άνθρωπος ζει σε μια τέτοια κοινωνία η οποία αποτελεί κοινωνία ή «πολιτισμό αποτελεσμάτων» (*results culture*), χωρίς να λαμβάνονται υπόψη οι προθέσεις του.⁴⁵ Ο Cairns διαφοροποιείται, υποστηρίζοντας ότι υπάρχουν χωρία όπου οι ήρωες προσπαθούν να πείσουν τους άλλους να σκεφθούν και τις προθέσεις του ατόμου ή τις επικρατούσες συνθήκες και δεν λειτουργούν σύμφωνα με τις ανταγωνιστικές αξίες. Επί παραδείγματι, ο Αγαμέμνων στην ραψωδία Ξ (80-81) υποστηρίζει ότι δεν είναι ντροπή να τρέξεις ακόμα και την νύχτα για να γλυτώσεις τον αφανισμό. Ο βασιλέας λαμβάνει υπόψη τις συνθήκες και όχι το αποτέλεσμα της πράξης του. Ο Οδυσσέας τον κατακρίνει για την στάση του αυτή, λέγοντάς του πως είναι ανάξιος της βασιλείας του (Ξ 83 κ.ε.).⁴⁶

Ακόμη μια διαφοροποίηση από τις θέσεις του Adkins προέρχεται από τον Long, ο οποίος αμφισβητεί το γεγονός ότι μπορεί ένα λογοτεχνικό κείμενο να είναι μια απολύτως αξιόπιστη πηγή συλλογής κοινωνιολογικών συμπερασμάτων. Τα στοιχεία δηλαδή που συλλέγονται από ένα τέτοιο κείμενο, ίσως να μην αντικατοπτρίζουν επακριβώς τις αξίες της κοινωνίας της εποχής τους. Δεν μπορούμε να γνωρίζουμε, όπως παρατηρεί ο Long, εάν οι απλοί άνθρωποι ενστερνίζονταν αυτό το σύστημα αξιών.⁴⁷ Άλλωστε, όπως παρατηρεί και ο Finley, δεν γνωρίζουμε σχεδόν τίποτα για τις αξίες του λαού, παρά μόνο τις ηθικές αξίες της αριστοκρατίας.⁴⁸ Την ίδια θέση υιοθετούν ο Dover και ο Snodgrass, για το πόσο ένα έπος ή μια τραγωδία μπορούν να δώσουν σαφή εικόνα της ηθικής συμπεριφοράς και των αξιών του κοινωνικού συνόλου.⁴⁹ Ο Morris ισχυρίζεται ότι τα έπη είναι μια ανεκτίμητη πηγή κατανόησης του 8^{ου} αιώνα π.Χ. που πρέπει όμως να εξετάζεται με προσοχή. Το πρόβλημα με τον Όμηρο δεν έγκειται στο περιεχόμενο των επών αλλά στον τρόπο διατύπωσης του ποιητή, ώστε να μπορούν αυτά να αποτελούν αξιόπιστες πηγές κοινωνιολογικών συμπερασμάτων.⁵⁰ Ο Περυσινάκης αναφέρει για το θέμα αυτό πως: «*ανεξάρτητα από την ιστορικότητα*

⁴⁵ Βλ. Adkins (2010: 44 υποσημ. 4), Adkins (1960: 35, 48 κ.ε., 154), Adkins (1970: 29 κ.ε. 42 κ.ε.), Adkins (1969: 7 κ.ε.), Dodds (1978: κεφ. II), Cairns (2002: 27-47).

⁴⁶ Βλ. Cairns (2002: 74-75).

⁴⁷ Πρβλ. Long (1970: 137, 137-138 υποσημ. 58), Morris (1986: 117, 117 υποσημ. 202).

⁴⁸ Βλ. Finley (1977: 130).

⁴⁹ Πρβλ. Dover (1974), Snodgrass (1974: 115 κ.ε.). Επίσης για την εγκυρότητα των ομηρικών επών ως πηγές συμπερασμάτων, βλ. Donlan (1982: 172).

⁵⁰ Βλ. Morris (1986: 129).

των ομηρικών επών δεν είναι παράλογο να χρησιμοποιεί κανείς τα εργαλεία των κοινωνικών ανθρωπολόγων για μία φανερά φανταστική κοινωνία: όσο φανταστική και να είναι παραμένει κοινωνία με αξίες που μπορεί να αναλυθούν. Είναι αδύνατο από το άλλο μέρος οι αιτιοί της προφορικής παράδοσης να επινόησαν μόνο από την φαντασία τους μία κοινωνία με θεσμούς, αξίες, αντιλήψεις...». ⁵¹

Μετά την αναδρομή αυτή στις θέσεις των ερευνητών και στον διάλογο που αυτοί επιχείρησαν με τις θεωρίες του Adkins, θα προσπαθήσω να δείξω ότι οι ανταγωνιστικές και οι συνεργατικές αξίες εξελίσσονται διαρκώς. Άλλοτε συμπλέκονται και άλλοτε διαφοροποιούνται ή συγκρούονται εμφανώς. Για να αναδειχθεί με σαφήνεια η εξέλιξη των αξιών αυτών είναι, πιστεύω, μεθοδολογικά ορθό η μελέτη με κειμενοκεντρική προσέγγιση να αφορμάται από τον «πολιτισμό-αϊδοῦς» και την αρχαϊκή ηθική, που αντικατοπτρίζεται κυρίως στα ομηρικά έπη, και να καταλήγει στον «πολιτισμό-ενοχής» και την ηθική του ύστερου 5^{ου} αιώνα π.Χ. Στον Ευριπίδη οι συνεργατικές αξίες αναδεικνύονται σαφώς και επηρεάζουν την πολιτισμική εξέλιξη της αρχαιότητας.

Σύνοψη

Η διάκριση του Adkins σε ανταγωνιστικές και συνεργατικές αξίες έτυχε ιδιαίτερης κριτικής και επιδοκιμάστηκε από κλασικούς φιλόλογους, θεωρήθηκε όμως από ορισμένους ερευνητές αρκετά σχηματική με κάπως απόλυτο χαρακτήρα. Συνοψίζοντας τα κύρια σημεία της κριτικής αυτής: ο Long παρατήρησε ότι συνεργατικές αξίες απαντώνται και στον Όμηρο, όπως η φιλοξενία. Ο Bryant σημείωσε ότι ο δούλος Εύμαιος ήταν *δῖος* και *ἔσθλος*. Σύμφωνα με τον Cairns, η *αἰδώς* είναι και ανταγωνιστική αξία, αντιπροσωπεύει δηλαδή το «τι θα πει ο κόσμος», είναι δηλαδή η ντροπή που νιώθει ο ήρωας για την κριτική που δέχεται από τους άλλους. Μπορεί να είναι όμως και συνεργατική αξία και να εκφράζεται ως η ενοχή που προέρχεται από τον έλεγχο της συνειδήσεως του ατόμου. Και οι δύο κατηγορίες αξιών απαντούν σε κάθε εποχή με διαφορετική ισχύ (Cairns, Dover, Gill). Τα ομηρικά έπη δεν αποτελούν μια αξιόπιστη πηγή συλλογής κοινωνιολογικών συμπερασμάτων, διότι δεν είναι βέβαιο ότι απεικονίζουν τις αξίες της κοινωνίας (Dover, Long, Snodgrass). Αντίθετα, το ομηρικό κείμενο μπορεί να αποτυπώνει τους θεσμούς και τις αξίες της ομηρικής κοινωνίας, που πρέπει να εξετάζονται με προσοχή (Morris, Περυσινάκης).

⁵¹ Βλ. Περυσινάκης (2010: 15).

3. Η εξέλιξη των αξιών στα προγενέστερα της τραγωδίας ποιητικά είδη

3.1 Ίλιάς

«Αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων» (Λ 783). Με τη φράση αυτή ο Πηλέας ξεπροβοδίζει τον Αχιλλέα, όταν εκείνος ξεκινούσε για να πολεμήσει στην Τροία. Ο Αχιλλέας υπερέχει έναντι των άλλων, λόγω της ανδρείας του. Ο πατέρας του τού ζητούσε να υπερέχει όλων, καθώς αυτός είναι ο στόχος του ἀγαθοῦ και του ἀρίστου.⁵² Με συγκινητικό τρόπο ο Έκτορας ενημερώνει τη γυναίκα του ότι θα πολεμήσει στην πρώτη γραμμή (Ζ 441 κ.ε.) και η τιμή είναι αυτή που τον φέρει αντιμέτωπο με τον Αχιλλέα (Χ 105 κ.ε.). Ο Σαρπηδών οδεύοντας στη μάχη, έχοντας γνώση του επικείμενου θανάτου του («ἴομεν ἢ ἐ τῷ εὖχος ὀρέζομεν ἢ ἐ τις ἡμῖν» Μ 328), ήταν αποφασισμένος να σκοτώσει ή να σκοτωθεί. Ο Οδυσσεύς πιστεύει πως αυτός που επιθυμεί πολεμική τιμή και αριστεία πρέπει να σκοτώσει ή να σκοτωθεί (Λ 408 κ.ε.) και να μην λιποψυχήσει. Την ίδια πεποίθηση εκφράζουν ο Ιδομενέας (Ν 486) και ο Έκτορας (Σ 308). Η τιμή είναι το έπαθλο του νικητή αποτελώντας την επιτομή του ηρωικού κώδικα. Η αναγνώριση της υπεροχής του πολεμιστή ακολουθείται από υλικές προσφορές και η τιμή μετά τον θάνατό του δεν χάνεται. Με τον τρόπο αυτό ο ήρωας αποζημιώνεται για τη θνητότητά του.⁵³ Όπως παρατηρεί για τον ήρωα ο Dodds: «στην Ιλιάδα ο ηρωισμός δεν φέρνει την ευτυχία: η μοναδική και επαρκής ανταμοιβή του είναι το καλό όνομα».⁵⁴ Ακόμα και οι θεοί στην *Ίλιάδα* φροντίζουν για την τιμή τους, καθώς είναι ανεπίτρεπτο να μην λατρεύονται και να δέχονται ὕβρεις.⁵⁵

Η *Ίλιάδα*, ως πολεμικό έπος, υμνεί τον αγώνα των ηρώων για την απόκτηση της αθάνατης δόξας. Ο ήρωας-πολεμιστής επιδιώκει την απόκτηση τιμής και αποφεύγει την δειλία, που θα επιφέρει ντροπή.⁵⁶ Στα έπη, η πολεμική ανδρεία των ἀγαθῶν και των ἀρίστων και η επιτυχία στον πόλεμο θα μπορούσαν να

⁵² Με τον ίδιο τρόπο και ο Ιππόλοχος ξεπροβόδισε τον Γλαύκο· πρβλ. «αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων» (Ζ 208).

⁵³ Βλ. Edwards (2001: 206-208).

⁵⁴ Βλ. Dodds (1978: 42).

⁵⁵ Βλ. Dodds (1978: 44).

⁵⁶ Η de Romilly (2010: 39) αναφέρει ότι: «η *Ίλιάδα* δείχνει αυτή την ανδρεία στην περιοχή που προπάντων της ανήκει- δηλ. στον πόλεμο. Εκεί βλέπουμε ανδραγαθήματα, επιδόσεις στη δύναμη, στην ταχύτητα, στη γενναιότητα. Βλέπουμε προπάντων τον ήρωα να επιδιώκει τη δόξα και να αποφεύγει την ντροπή που συνδέεται με τη δειλία».

ταυτιστούν με την *ἀρετήν*. Χαρακτηριστικά είναι τα παραδείγματα στη ραψωδία Ν της *Ύλιάδας* όπου ο Ίδομενέας αναφέρει: «*ένθα μάλιστ' ἀρετὴ διαίδεται ἀνδρῶν, / ένθ' ὃ τε δειλὸς ἀνήρ ὃς τ' ἄλκιμος ἐξεφάανθη*» (Ν 277-278) και στη ραψωδία Ο, όπου επαινείται ο Περιφήτης: «*ἀμείνων / παντοίας ἀρετάς, ἤμὲν πόδας ἠδὲ μάχεσθαι, / και νόον έν πρώτοισι Μυκηναίων ἐτέτυκτο*» (Ο 641-643).

Για τον ομηρικό *ἀγαθό* έχουμε ίδιες απαιτήσεις και στον πόλεμο και στην ειρήνη.⁵⁷ Ειδικότερα στην *Ύλιάδα*, η αρετή συνδέεται κυρίως με την ανδρεία των πολεμιστών. Ντροπή θα είναι να φανεί κανείς *ἀναλκις*. Ο ήρωας μάχεται, παρά την συνειδητοποίηση του επικείμενου θανάτου, για να μπορέσει να κερδίσει *κῦδος* («*ἠράμεθα μέγα κῦδος*» Χ 393), δόξα δηλαδή για τα κατορθώματά του όσο είναι εν ζωή. Μάχεται όμως και για να κερδίσει *κλέος* («*μέγα κλέος*» Ζ 446, «*εὐκλείη*» Θ 285), δηλαδή υστεροφημία, διότι έτσι δικαιώνεται η φήμη των προγόνων του. Μαζί με την κληρονομιά που λαμβάνουν οι απόγονοι κληρονομούν και το ηθικό χρέος προς τους προγόνους τους.⁵⁸ Η τιμή στον Όμηρο έχει δύο όψεις, την υλική που συνδέεται με την κατοχή υλικών αγαθών και την άυλη που σχετίζεται με την ανώτερη κοινωνική τάξη, το κύρος και την υπόληψη του ήρωα στην κοινότητά του. Οι όψεις αυτές δεν είναι άσχετες μεταξύ τους, καθώς συνυπάρχουν και αλληλοεξαρτώνται.⁵⁹ Ο Edwards παραθέτει τον ενδεδειγμένο τρόπο συμπεριφοράς, όπως αυτός αποτυπώνεται στην *Ύλιάδα*: «*Η επιδίωξη της τιμής απορρέει από τη γενικότερη αρχή που επιβάλλει να αναγνωρίζει κανείς και να εξασφαλίζει ότι και οι άλλοι αναγνωρίζουν τη θέση που του αρμόζει και αντίστροφα να αναγνωρίζει τη θέση που αρμόζει στους άλλους. Τούτο σημαίνει πως πρέπει κανείς να συμπεριφέρεται με τρόπο που ταιριάζει στην κοινωνική επιφάνειά του*».⁶⁰

Η ανταγωνιστική αξία του κάλλους στον Όμηρο έγκειται στην ομορφιά ως προς τα εξωτερικά χαρακτηριστικά. Ο Αγαμέμνων αποτελεί ένα τέτοιο παράδειγμα, καθώς ξεχωρίζει από τους άλλους βασιλείς σε κάλλος και αρχοντιά σύμφωνα με τον Πρίαμο. Χαρακτηρίζεται πελώριος («*ἄνδρα πελώριον*» Γ 166), όμορφος και δυνατός («*ἀνήρ ἠϋς τε μέγας τε*» Γ 167). Αλλά και από την Ελένη

⁵⁷ Βλ. Adkins (2010: 46).

⁵⁸ Βλ. Dodds (1978: 45).

⁵⁹ Πρβλ. Μαρωνίτης & Πόλκας (2013: 185, 248-249), οι ίδιοι επίσης αναφέρουν (2013: 249): «*Τα άλογα, μαζί με το άρμα, ως λάφυρα, όταν μάλιστα έχουν εξαιρετικά χαρακτηριστικά (...) συνοδεύοντας την εξόντωση του θύματος, είναι σήμα νίκης που επαυξάνουν την τιμή του*».

⁶⁰ Βλ. Edwards (2001: 209).

περιγράφεται ως αγαθός βασιλιάς και δεινός πολεμιστής («*ἀμφοτέρων βασιλεύς τ' ἀγαθὸς κρατερός τ' αἰχμητής*» Γ 179).

Ο Αχιλλέας («*δῖος Ἀχιλλεύς*» Α 7) είναι ο πιο ανδρείος ανάμεσα στους Έλληνες. Ως πρότυπο ομηρικού ήρωα δεν τον ενδιαφέρει ο θάνατος παρά μόνο η τιμή του. Φέρεται με τον δέοντα σεβασμό σε όλους εκτός από τον Αγαμέμνονα, καθώς νιώθει αδικημένος. Το ηθικό δίλημμα του Αχιλλέα είναι σαφές στην *Ιλιάδα*: είτε θα υποστεί την προσβολή και θα παραμείνει στο πλευρό των Ελλήνων, είτε θα αρνηθεί την πίστη του στον Αγαμέμνονα και θα απομακρυνθεί από τον στρατό. Οργισμένος και προσβεβλημένος από τους Αχαιούς απειλεί να επιστρέψει στη Φθία και να μην λάβει μέρος στη μάχη. Αποφασίζει, εν τέλει, να εκδικηθεί για τον θάνατο του φίλου του Πατρόκλου. Παρόλο που γνωρίζει πως θα ακολουθήσει και ο δικός του θάνατος, θα παραμείνει να πεθάνει δοξασμένος στην Τροία, κερδίζοντας *ἄφθιτον κλέος* (Ι 413).⁶¹ Με την επιθυμία να εκδικηθεί τον θάνατο του Πατρόκλου παραβιάζει τις καθιερωμένες αξίες, κακοποιώντας το σώμα του Έκτορα (Ω 22, πβ. Χ 395, Χ 437-474, Ψ 24). Ο Όμηρος χαρακτηρίζει την πράξη αυτή απρεπή, ανάρμοστη («*ἀεικέα*» Χ 395),⁶² όμως δεν χαρακτηρίζει τον ίδιο ως μη αγαθό, παρόλο που είναι μια πράξη αισχρή. Ο Αχιλλέας είναι περισσότερο ανόσιος παρά μη αγαθός. Ο ήρωας στον Όμηρο μπορεί να είναι ανόσιος, ασεβής και αγαθός ταυτόχρονα, εφόσον ακολουθεί ανταγωνιστικές αξίες.⁶³

⁶¹ Βλ. Κακριδής (1999: 34-35). Κατά τον Jaeger (1968: 82-83): «ο ηρωισμός του δεν είναι το απλό ἄλογο θάρρος των παλαιών μαχητών, γιατί φθάνει στη εκλογή ενός μεγάλου κατορθώματος με κόστος την ίδια του ζωή. Η πλήρης τραγωδία της ηρωικής του αποφάσεως δεν παρουσιάζεται παρά μόνο όταν έχει ήδη περιπλακεί με την μήνιν του και μετά την αποτυχία των ελληνικών προσπαθειών (αποστολή πρεσβείας, δώρων, λόγος του Φοίνικα και παρέμβαση του Αίαντα) για συμφιλίωση, γιατί η οργισμένη του ἄρνηση αναγκάζει τον φίλο του Πάτροκλο να μπει στον πόλεμο και να πεθάνει τη στιγμή της ήττας των Ελλήνων».

⁶² Σχετικά με τον όρο *ἀεικέα*, βλ. Cairns (2002: 60-64). Επίσης ο Adkins (1960: 42-43) καταγράφει και άλλα παραδείγματα που αφορούν *ἀεικῆ ἔργα*.

⁶³ Πρβλ. Adkins (1960: 32, 173), Dover (1983: 37).

3.2 Όδύσσεια

Η πολεμική αρετή του Οδυσσέα επαυξάνεται με την *μητιν*, την πολύτροπη ευφυΐα. Η *μητις* του επιτρέπει να ξεγελάσει τους εχθρούς του αλλά και να κρύψει την ταυτότητά του χρησιμοποιώντας το όνομα *Οὔτις* (ι 366). Η πανουργία του είναι για τον Όμηρο αρετή, ο ποιητής όμως του προσδίδει και άλλα χαρακτηριστικά όπως: *πολύμητις* (φ 274, Α 311), *πολυμήχανος* (Β 173), *πολύφρων* (Σ 108), *ποικιλομήτης* (Λ 482, γ 163) και *δαίφρων* (Λ 482).⁶⁴ Η επινόηση του Δουρείου Ίππου τον χαρακτηρίζει *πολιπόρθον* και *πολιπόρθιον* (θ 3, ι 504, ι 530, ξ 447). Ο ίδιος είναι εύστροφος και επιδέξιος. Η ανδρεία, η ευφυΐα και η πονηριά του ομηρικού ήρωα προβάλλονται στο έπος.⁶⁵ Πασχίζει για την οικογενειακή ευτυχία και μεριμνά για την φιλία, η οποία αποδεικνύεται από το ενδιαφέρον του για την ευτυχία των υπηκόων του, τους οποίους θεωρεί φίλους.⁶⁶ Ο Οδυσσέας επωμίζεται το «βάρος» της σωτηρίας της ζωής και του «νόστου», του δικού του και των συντρόφων του (*ἀρνύμενος ἦν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων* α 5).⁶⁷ Η θεά Αθηνά τον προστατεύει και του δίνει απλόχερα αρετές, όπως την πολεμική ικανότητα και την οξύνοια, αλλά και ιδιότητες που τον βοηθούν στο μεγάλο του ταξίδι και του δίνουν τη δυνατότητα να αντεπεξέρχεται στις δυσκολίες που συναντά. Στην ραψωδία ν, όπου καταστρώνεται το σχέδιο της μνηστηροφονίας, η θεά προτάσσει τη δική της ανωτερότητα ως προς την σοφία και την ευστροφία ανάμεσα στους θεούς, εφόσον ο προστατευόμενός της Οδυσσέας είναι ο ευφυέστερος ανάμεσα στους ανθρώπους (*ἐπεὶ σὺ μὲν ἔσσι βροτῶν ὄχ' ἄριστος ἀπάντων / βουλῆ καὶ μύθοισιν, ἐγὼ δ' ἐν πᾶσι θεοῖσι / μήτι τε κλέομαι καὶ κέρδεσιν* ν 297-299). Οι αξίες των ομηρικών θεών και των ομηρικών ηρώων είναι παρόμοιες, αλλά οι θεοί έχουν περισσότερη τιμή, αρετή και δύναμη.⁶⁸

Το κλέος του Τηλεμάχου είναι εμφανές στην *Όδύσσεια*. Ως ένας άλλος ευριπίδειος Ορέστης, πρέπει να πάρει εκδίκηση για την καταχρηστική συμπεριφορά των μνηστήρων προς τον Οδυσσέα, τον πατέρα του. Η θεά Αθηνά

⁶⁴ Βλ. Μαρωνίτης (2005: 46-47).

⁶⁵ Πρβλ. Jaeger (1968: 40).

⁶⁶ Βλ. Bonnard (1985: 85).

⁶⁷ Ο Οδυσσέας χαρακτηρίζεται ανθρώπινος, όπως αναφέρει η de Romilly (1997_b: 71-73): *«επιλέγει να παραμείνει άνθρωπος, χωρίς τίποτα το υπεράνθρωπο που αντιτίθεται σε όντα μη ανθρώπινα: στην πραγματικότητα είναι η επιλογή μιας απλής ζωής».*

⁶⁸ Πρβλ. Adkins (2010: 55), de Romilly (2010: 34).

μάλιστα είναι εκείνη που θα τον προτρέψει να εκδικηθεί και να δοξαστεί από τις μελλοντικές γενεές (α 297-302). Ο Τηλέμαχος, μέσω του ταξιδιού του, κατακτά το δικό του κλέος («ἴνα κλέος ἐσθλὸν ἄροιτο / κεῖσ' ἐλθῶν» ν 422-423). Κατά τη διάρκεια του ταξιδιού καταφέρνει να γλυτώσει από την ενέδρα των μνηστήρων και έρχεται σε επαφή με τους ήρωες της *Ιλιάδας*. Ακόμα και μια γυναίκα, όπως η Πηνελόπη, μπορεί να θεωρηθεί *ἄριστη*, εφόσον ανταποκρίνεται επιτυχώς στα του οἴκου της.⁶⁹ Κλέος μπορεί να αποκτήσει κάποιος και με το να υπηρετεί τον θεσμό της φιλοξενίας. Η φιλοξενία και η προστασία των ικετών είναι αξιοσημείωτες αρετές στην *Ὀδύσεια*, με την τελευταία να αποτελεί μείζον θέμα. Ένα τέτοιο παράδειγμα ικεσίας συναντάμε στην ραψωδία ζ (170-224), όταν ο Οδυσσεύς φθάνοντας στο νησί των Φαιάκων γονατίζει και ικετεύει την Ναυσικά για μερικά ρούχα και χρήσιμες πληροφορίες, που θα τον οδηγήσουν στο παλάτι του Αλκινόου. Η άρνηση προσφοράς προστασίας στον ικέτη φθάνει στα όρια της *ὑβρεως*. Ο Adkins αναφέρει πως: «η αποδοκιμασία της αδικίας από τους ομηρικούς θεούς (...) περιορίζεται σε παραβάσεις ορισμένων συγκεκριμένων σχέσεων, ιδιαίτερα προς τους ικέτες, τους ξένους και τους ζητιάνους».⁷⁰

Η δικαιοσύνη στα ομηρικά έπη λειτουργεί στο στενό πλαίσιο των αποφάσεων του Δία. Η θεϊκή παρέμβαση αποτελεί αναπόσπαστο μέρος των επών.⁷¹ Ο Δίας στην *Ὀδύσεια* αναφέρει πως οι άνθρωποι μέμφονται τους θεούς, διότι πιστεύουν ότι εκείνοι είναι η πηγή των βασάνων τους («ὦ πόποι, οἶον δὴ νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται: / ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι, οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ / σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν» α 32-34). Όμως για τον Δία οι ίδιοι οι άνθρωποι με τα δικά τους ανομήματα (*ἀτασθαλίησιν*) αυτοκαταστρέφονται. Οι μνηστήρες καταστρέφονται από τα δικά τους λάθη, ενώ ο Οδυσσεύς θριαμβεύει ακολουθώντας τις θεϊκές συμβουλές. Τελικά η θεία δικαιοσύνη δικαιώνεται.⁷²

Στην *Ὀδύσεια*, όπως και στην *Ιλιάδα*, αναγνωρίζεται και επαινείται το ιλιαδικό κλέος του θανάτου. Ο Οδυσσεύς όχι μόνο εκπληρώνει τον «νόστο» του επιστρέφοντας στον οίκο του, αλλά κατακτά και πολεμικό κλέος εκπορθώντας την

⁶⁹ Για το κλέος του Τηλεμάχου και της Πηνελόπης, βλ. Adkins (1960: 36-37), Μαρωνίτης & Πόλκας (2013: 272).

⁷⁰ Βλ. Adkins (2010: 58).

⁷¹ Βλ. de Romilly (2010: 35). Ο αναπόδραστος θάνατος υπόκειται στην μοίρα, όπως αναφέρει η de Romilly (2010: 37): «Συμβαίνει ακόμα να βλέπουμε καμία φορά τον Δία να ρωτάει ο ίδιος τη μοίρα και να επαφίεται σ' αυτή». Για την δικαιοσύνη στην αρχαία ελληνική γραμματεία, βλ. Havelock (1978).

⁷² Βλ. Dodds (1978: 44-45).

Τροία.⁷³ Στην *Όδύσσεια* το τέλος του πορθητή της Τροίας προφητεύεται από τον μάντη Τειρεσία (λ 134-137) ως ήσυχος και γλυκός θάνατος στη στεριά και σε βαθιά γεράματα ανάμεσα στους *όλβιους* υπηκόους του.⁷⁴ Η ανωτερότητα του ήρωα είναι η βάση της ηθικής ζωής. Στο πλαίσιο αυτό πρωτοστατούν η ανδρεία, η γενναιότητα, και η σωματική ρώμη, ενώ οι άλλες αρετές βρίσκονται σε δεύτερη μοίρα.⁷⁵ Σύμφωνα με την de Romilly: «ο κόσμος του έπους, λοιπόν, παρέχει την εικόνα ενός πολιτισμού που δεν έχει τίποτε πρωτόγονο και μέσα στον οποίο τα ήθη και το ανθρώπινο ιδεώδες φθάνουν σε κάποιο κορυφαίο σημείο».⁷⁶

Συμπέρασμα

Στην ομηρική κοινωνία, όπως αυτή αποτυπώνεται στα ομηρικά έπη, κυριαρχούν οι ανταγωνιστικές αξίες: η αριστεία, η ανδρεία, ο πλούτος, η ευγενική καταγωγή, η απόκτηση δύναμης, η τιμή και το κάλλος. Ο ομηρικός ήρωας αγωνίζεται για την προσωπική του υπεροχή, την δημόσια αναγνώριση και εκτίμηση. Οι ισχυρότερες των ανταγωνιστικών αξιών είναι η ανδρεία και η τιμή, οι οποίες μαζί με την επιθυμία της απόκτησης κλέους βρίσκονται στην κορυφή των αξιών και αποτελούν την κινητήριο δύναμη για τις πράξεις των ηρώων. Ο *άγαθός* διαθέτει ανταγωνιστικές αξίες και μπορεί να σταθεί ως αυτόνομη οντότητα, που οφείλει να εξασφαλίσει την προστασία και την υπεροχή του *οίκου* του.⁷⁷ «Ο υπόλοιπος κόσμος είναι αδιάφορος ή εχθρικός: τους ανταγωνίζεται ή τους αγνοεί».⁷⁸ Οι ανταγωνιστικές αξίες της ομηρικής κοινωνίας επαινούν την επιτυχία και την υπεροχή και κατακρίνουν την αποτυχία.

⁷³ Πρβλ. Μαρωνίτης & Πόλκας (2013: 263).

⁷⁴ Σχετικά με τον χαρακτήρα του Οδυσσέα όπως αυτός παρουσιάζεται από τον Όμηρο, βλ. Sheppard (1936: 36-47).

⁷⁵ Πρβλ. Hainsworth (2003: 137-149).

⁷⁶ Βλ. de Romilly (2010: 41).

⁷⁷ Πρβλ. Adkins (2010: 58).

⁷⁸ Βλ. Adkins (2010: 50).

3.3. Το διδακτικό έπος του Ησιόδου

3.3.1 Έργα και Ήμέραι

3.3.1.1 Η αρχή της εργασίας

Στο διδακτικό έπος του Ησιόδου βαθμηδόν το *φρονεῖν* αποτελεί στοιχείο της ευδαιμονίας. Η ευτυχία έγκειται πλέον στο σύνολο των πράξεων του *ἀγαθοῦ* και στον τρόπο ζωής και σκέψης καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του. Αρετές όπως η τήρηση του μέτρου και η έλλειψη της υπερβολής διασφαλίζουν την αποφυγή της αλαζονείας, της *ὑβρεως*.⁷⁹

Ο ποιητής αναφέρει για τον δρόμο προς την κατάκτηση της αρετής: «*μακρός δέ και ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτήν / και τρηχὺς τό πρῶτον: ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἴκηαι, / ῥηιδίη δὴ ἔπειτα πέλει*» (290-292). Μόνο με σκληρό αγώνα και ιδρώτα το άτομο μπορεί να αποκτήσει αρετή («*τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν / ἀθάνατοι*» 289-290). Μοναδικός τρόπος για να οδηγηθεῖ στην αρετή είναι να εργασθεῖ και να ακολουθεῖ τους νόμους των θεῶν. Η ζωή χωρίς προσπάθεια είναι μάταιη, καθώς δεν θα φέρει αρετή στον πένητα, ο οποίος είναι κακός και η κακότης είναι εύκολο να αποκτηθεῖ.⁸⁰ Η ανταγωνιστική αξία του πλούτου (*ἄφενος* 24) στον Ησιόδο παρουσιάζεται ως καλή και εποικοδομητική έριδα («*ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἦδε βροτοῖσιν*» 24).⁸¹

«*ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος*» (311)

Ο Ησιόδος συμβουλεύει τον αδελφό του Πέρση, πως είναι απαραίτητο να εργάζεται: «*ἀλλὰ σύ γ' ἡμετέρης μεμνημένος αἰὲν ἐφετιῆς / ἐργάζεο*» (298-299). Τονίζει την σημασία και την αναγκαιότητα της εργασίας για τον ανθρώπινο βίο. Ο άνθρωπος μέσω της εργασίας γίνεται αγαπητός στους θεούς («*και ἐργαζόμενοι πολὺ φίλτεροι ἀθανάτοισιν*» 309). Ενώ, αντιθέτως, ο άεργος μοιάζει με τους κηφήνες

⁷⁹ Πρβλ. Schmidt (1901: 13-14, 30-32).

⁸⁰ Βλ. Adkins (2010: 65).

⁸¹ Στο ποίημα *Έργα και Ήμέραι* έχουμε τον πρώτο ύμνο στην εργασία, κυρίως της γεωργικής. Είναι ο τομέας της καλής Έριδας που δεν υπήρχε πριν από την άφιξη της Πανδώρας. Αυτή παρακίνησε τους άνδρες για εργασία (πόνον), (91, 113, 382). Η έριδα είναι δύο ειδών: η καλή - *ἀγαθὴ ἦδε Ἔρις* (24) και η κακή - η *ἐπιμωμητὴ ἔρις* (13), για το θέμα αυτό βλ. Lesky (1981: 161), Saïd & Trédé & Boulluec (2004: 80), West (1978).

στην κυψέλη και κατακρίνεται: «ἀεργίη δε τ' ὄνειδος» (311). Για τον Adkins: «η αιδώς μπορεί να είναι ωφέλιμη ή βλαβερή, ανάλογα με τις περιστάσεις στις οποίες βρίσκεται κάποιος. Για μια ακόμη φορά ο Πέρσης παροτρύνεται να ξεχάσει τα χαρακτηριστικά του αγαθού όσο παραμένει φτωχός, ιδιαίτερα εκεί όπου τα ίδια αυτά χαρακτηριστικά θα τον εμποδίσουν να αποκτήσει ἀρετήν».⁸²

Ο ἀγαθός δεν χρειάζεται να κάνει πράγματα τα οποία κάνει ο μη αγαθός και θα πρέπει να ντρέπεται να πράττει αντίθετα προς την αγαθότητά του.⁸³ Μέσω της τίμιας εργασίας πρέπει να εξασφαλίζει τα προς το ζῆν. Τα ανέντιμα κέρδη φέρνουν συμφορά («κακά κέρδεα ἴσ' ἀάτησιν» 352).⁸⁴ Εκείνοι που ήταν πένητες, άρα κακοί στον Όμηρο, δεν μπορούσαν να προσβλέπουν στην αρετή και η εργασία αποτελούσε αναπόφευκτη και αναπόδραστη κατάσταση για την βελτίωση της υπόστασής τους. Στον Ησίοδο όμως, θα μπορούσε να υιοθετηθεί η άποψη του Φωκυλίδη («δίξησθαι βιοτήν, ἀρετήν δ', ὅταν ἤ βίος ἤδη» απ. 9 G-P), εάν αποκτήσει κανείς τα προς το ζῆν με σκληρή εργασία και έχει εξασφαλισθεί η καλή του διαβίωση, μπορεί να προσβλέψει στην αρετή.⁸⁵

Μέσα από το έργο του Ησίοδου *Έργα και Ημέραι* η εργασία αποκτά δίκαια την καταξίωσή της, η οποία για τον ποιητή είναι: «μια μορφή ηθικού βίου, που εκφράζεται σε αντίθεση με το ιδεώδες του πολεμιστή· είναι επίσης μια μορφή αναζήτησης της δικαιοσύνης που, αντί να εκδηλώνεται μέσα σε λαμπρές γιορτές, διαποτίζει όλη τη ζωή με την αυστηρή εκπλήρωση των καθημερινών καθηκόντων».⁸⁶

⁸² Βλ. Adkins (2010: 67).

⁸³ Βλ. Adkins (2010: 66-67 και υποσημ. 4).

⁸⁴ Τα αγαθά που αποκτήθηκαν με αρπαγή (320), με κλοπή (321), με συκοφαντία (322), με απάτη (323), με δωροδοκία (323) και με επιορκία (370) επιφέρουν καταστροφικές συνέπειες.

⁸⁵ Πρβλ. Adkins (2010: 66-67, 78-79).

⁸⁶ Βλ. Vernant (1989: 29). Πρβλ. Θουκ. *Ιστορ.* (2. 40): «τό πένεσθαι οὐχ ὁμολογεῖν τινί αἰσχρόν, ἀλλὰ μὴ διαφεύγειν ἔργῳ αἴσχιον».

3.3.1.2 Η αρχή της δικαιοσύνης

*«πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας
καὶ νῦν τάδ', αἶ κ' ἐθέλησ', ἐπιδέρκεται, οὐδέ ἐλήθει,
οἷν δὴ καὶ τήνδε δίκην πόλις ἐντὸς ἔεργει.
νῦν δὴ ἐγὼ μῆτ' αὐτὸς ἐν ἀνθρώποισι δίκαιος
εἶην μῆτ' ἐμὸς υἱός: ἐπεὶ κακὸν ἄνδρα δίκαιον
ἔμμεναι, εἰ μείζω γε δίκην ἀδικώτερος ἔξει:
ἀλλὰ τὰ γ' οὐ πῶ ἔολπα τελεῖν Δία μητιόεντα.» (267-273)*

Για την de Romilly ο Ησίοδος είναι: «ο άνθρωπος της δικαιοσύνης».⁸⁷ Η δικαιοσύνη απασχολεί τον ποιητή στο έργο του *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*. Οι άδικοι δεν ευημερούν, διότι ο άδικος βλάπτει πρώτα τον εαυτό του («οἷ γ' αὐτῶ κακὰ τεύχει ἀνὴρ ἄλλω κακὰ τεύχων, / ἢ δὲ κακὴ βουλή τῶ βουλευσάντι κακίστη» 265-266). Η δίκαιη διακυβέρνηση του κόσμου επιτυγχάνεται από τους θεούς και συγκεκριμένα από τον Δία, ο οποίος όλα τα βλέπει και όλα τα κατανοεί: «πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας» (267). Το δίκαιο εκπορεύεται από τον Δία και οι επιβλαβεῖς ενέργειες επιφέρουν ολέθριες συνέπειες στον αδικούντα. Για τον εαυτό του εύχεται να μην είναι δίκαιος, αν ο άδικος είναι αυτός που τελικά δικαιώνεται (269-272). Τα ψάρια, τα άγρια ζώα και τα πουλιά συμβιώνουν, χωρίς να υπάρχει δικαιοσύνη ανάμεσά τους («ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς» 278). Ο άνθρωπος όμως είναι τυχερός, διότι ο Δίας έδωσε στους ανθρώπους το δίκαιο που είναι άριστο («ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἢ πολλὸν ἀρίστη / γίγνεται» 279-280). Με τον τρόπο αυτό διακρίνεται ο άνθρωπος από το ζώο, καθώς στον κόσμο των ζώων ισχύει το δίκαιο του ισχυροτέρου.

*«δαιμονίη, τί λέληκας; ἔχει νῦν σε πολλὸν ἀρείων:
τῆ δ' εἶς, ἦ σ' ἂν ἐγὼ περ ἄγω καὶ ἀοιδὸν ἐοῦσαν:
δεῖπνον δ', αἶ κ' ἐθέλω, ποιήσομαι ἠὲ μεθήσω.
ἄφρων δ', ὅς κ' ἐθέλη πρὸς κρείσσονας ἀντιφερίζειν:
νίκης τε στέρεται πρὸς τ' αἰσχεσιν ἄλγεα πάσχει.» (207-211)*

⁸⁷ Βλ. de Romilly (2010: 52).

Ο μύθος (αἴνος)⁸⁸ του γερακιού και του αηδονιού, είναι ένας διδακτικός μύθος του Ησίοδου. Το γεράκι συμβουλεύει το αηδόνι να μην αντιστέκεται στον ισχυρότερο, καθώς η αντίσταση είναι μάταιη. Η επίτευξη της νίκης και η αποφυγή της ντροπής που επιφέρει η ήττα είναι πιο σημαντική από τη δικαιοσύνη: εν προκειμένω το αηδόνι βρίσκεται σε κατάσταση αισχρή και το γεράκι σε θέση ισχύος.⁸⁹ Ουσιαστικά η βία επιβάλλεται από τους ισχυρούς και συγκεκριμένα στον μύθο αυτό η δύναμη επιτρέπει στο γεράκι να μεταχειριστεί το αηδόνι όπως θέλει και να το πάει όπου θέλει.⁹⁰

Ο Ησίοδος προτρέπει τον Πέρση και τους βασιλείς να ακολουθήσουν τον δρόμο της δικαιοσύνης («Ἵ Πέρση, σύ δ' ἄκουε δίκης, μηδ' ὕβριν ὄφελλε» (213), «ταῦτα φυλασσόμενοι, βασιλῆς, ἰθύνετε ἴδικας, / δωροφάγοι σκολιῶν δέ δικέων ἐπί πάγχυ λάθεσθε» (263-264), «νυ δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν» (275)). Μόνο σε αυτόν που ξέρει το δίκαιο και θέλει να το πει, ο παντεπόπτης Δίας θα του δώσει την ευδαιμονία («εἰ γάρ τις κ' ἐθέλη τά δίκαι' ἀγορεῦσαι / γιγνώσκων, τῷ μὲν τ' ἄλβον διδοῖ εὐρύοπα Ζεὺς» 280-281). Δικαιοσύνη για τον ποιητή είναι να αποδίδουμε στον καθένα αυτό που του αναλογεί. Είναι αυτό που αργότερα ο Αριστοτέλης θα ονομάσει διανεμητική δικαιοσύνη.⁹¹

Συμπέρασμα

Η κοινωνία που προβάλλεται στο έργο του Ησίοδου είναι μια κοινωνία ανταγωνιστική με τον δρόμο προς την αρετή να είναι μακρύς και επίπονος. Στην κοινωνία αυτή ο πένης, ο μη ἀγαθός, μπορεί να καταστεί ενάρτετος μέσω της σκληρής και τίμιας εργασίας. Η ανταγωνιστική αξία του πλούτου στον Ησίοδο παρουσιάζεται ως καλή και εποικοδομητική έριδα. Η ἀγαθή ἔρις μπορεί να είναι ευεργετική για τους ανθρώπους, καθώς το άτομο αμιλλάται τον διπλανό του με σκοπό να βελτιώσει την καθημερινότητά του και μέσω της έντιμης εργασίας, να προσπαθήσει να αποκτήσει πλούτο. Η εκπορευόμενη από τον Δία δικαιοσύνη που

⁸⁸ Σύμφωνα με τον Lesky (1981: 163), ο μύθος αυτός είναι ο πρώτος μύθος της δυτικής λογοτεχνίας, ο οποίος επειδή «αποτυπώνει τη βαναυσότητα ενός κόσμου που βασιλεύει καθαρά η δύναμη, επισυνάπτεται πολύ εύστοχα στα δεινά της σιδερένιας εποχής».

⁸⁹ Βλ. Adkins (2010: 75).

⁹⁰ Όπως και ο Λεβιάθαν, το Κράτος, στο περίφημο ομώνυμο έργο του Thomas Hobbes (1989), ασκεί την απόλυτη εξουσία και την βία.

⁹¹ Πρβλ. Αριστοτ. *Η. Ν.*(1131b 34). Βλ. επίσης Νέστλε (1999: 79). Κατά τον Lesky (1981: 163): «μια ανθρωπόμορφη έκφραση εκείνης της θεϊκής δύναμης, που την νιώθουμε ότι ενεργεί μέσα σε κάθε δίκαιη απόφαση και μέσα στο Δίκαιο, σαν απόλυτη αξία νοημένο».

απαντάται και στα ομηρικά έπη, προβάλλεται στο έργο του Ησίοδου. Ο ποιητής βρίσκεται στο *σιδηροῦν* γένος των ανθρώπων και στόχος του είναι να πολεμήσει την κοινωνική αδικία και να αναδείξει την τίμια εργασία και τη δικαιοσύνη.⁹² Προβάλλοντας την συνεργατική αξία της δικαιοσύνης, ο Ησίοδος εγκαινιάζει μια παράδοση που μετά από αυτόν θα αναδείξουν οι λυρικοί ποιητές, οι τραγικοί και κυρίως οι φιλόσοφοι.⁹³

⁹² Βλ. Λεκατσάς (1941: 9-12), Lesky (1981: 164).

⁹³ Πρβλ. Σόλων 3D, 4W, Σοφ. *Αντ.*: «ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλή θεῶν / νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν» (454-455), 450 κ.ε., Πλάτ. *Πρωτ.* (322d5-328d1), Πλάτ. *Πολιτεία* (368c-383c, 432b-445c). Βλ. επίσης Saïd & Trédé & Boulluec (2004: 82).

3.4. Λυρική Ποίηση

Με την έλευση της λυρικής ποίησης (650 π.Χ. - 450 π.Χ.)⁹⁴ το άτομο αναζητώντας την προσωπική του ταυτότητα, αρχίζει βαθμηδόν να ξεπερνά τις ανταγωνιστικές αξίες. Οι λυρικοί ποιητές θεματοποιούν την έννοια της δικαιοσύνης, η ποίησή τους γίνεται προσωπική και μιλούν για τον εαυτό τους, για όσα ποθούν για την πόλη τους είτε στον πόλεμο είτε στην ειρήνη, για τον έρωτα κ.ά.⁹⁵ Η λυρική ποίηση φέρνει στο προσκήνιο την προσωπική ποίηση, αποτελεί τον αντίλογο στον ηρωικό μύθο και διέπεται από την αντίληψη της θεϊκής τιμωρίας για την υπέρβαση του μέτρου.⁹⁶

Στην πρώιμη μορφή της ηθικής σκέψης, όπως αναπτύσσεται στη λυρική ποίηση, αποτυπώνονται ζητήματα αξιών, όπως, επί παραδείγματι, στον Τυρταίο (7^{ος} αιώνας π.Χ.), λυρικό ποιητή από τη Σπάρτη. Ο Τυρταίος συνέθεσε τις πολεμικές ελεγείες περί τα 640-620 π.Χ., προτρέποντας τους Σπαρτιάτες να αγωνισθούν μέχρι θανάτου, πολεμώντας στην πρώτη γραμμή για την πατρίδα. Η πόλη στο σύνολό της έχει ανώτερη θέση από την τύχη του πολεμιστή ως μεμονωμένο πρόσωπο. Αν ολόκληρη η πόλη χαθεί, οι συνέπειες για το σύνολο θα είναι τρομερές.⁹⁷ Στον Τυρταίο εξυμνείται η προσωπική ανδρεία και ο ηρωικός θάνατος υπέρ του συνόλου. Ο *άγαθός άνηρ* πρέπει να είναι ανδρείος (West 12, 10-13). Πρωταρχική θέση στις ανταγωνιστικές αξίες που προβάλλονται κατέχει η *ἀρετή*, όχι όμως πια με την έννοια μόνο της προσωπικής αριστείας του («*ὑπέιροχον ἔμμεναι ἄλλων*» Λ 783). Η γενναιότητα στη μάχη θα προσδώσει αρετή στον ήρωα, όπως συνέβαινε και στα έπη. Ο θάνατος όμως που προτιμάται και φέρνει μεγάλη τιμή στον πολεμιστή είναι ο θάνατος υπέρ πατρίδος: «*τεθνάμεναι γὰρ καλὸν ἐνὶ προμάχοισι πεσόντα / ἄνδρ' ἀγαθὸν περὶ ἧ πατρίδι μαρνάμενον*» (West 10, 1-2). Η αγαθότητα εδώ έγκειται στην ανδρεία.⁹⁸

⁹⁴ Τα κριτήρια για την κατάταξη των λυρικών ποιημάτων είναι: πρώτα ο λαϊκός ή όχι χαρακτήρας και δεύτερο είναι ο τρόπος της παρουσίασης (Χορικά, Μονωδίες, Ελεγείες)· βλ. Κακριδής (2006).

⁹⁵ Βλ. de Romilly (2010: 55).

⁹⁶ Ο Snell (1981: 83) παρατηρεί ότι: «ο μύθος, κυρίως ο μύθος που πέρασε από το φίλτρο της επικής ποίησης, παραθέτει πλάι στο γήινο γεγονός μιαν ανάλογη θεϊκή ή ηρωική εικόνα και έτσι προσδίδει στις εφήμερες ανθρώπινες πράξεις νόημα και αξία».

⁹⁷ Βλ. Adkins (2010: 85).

⁹⁸ Σχολιάζει ο Adkins (2010: 86): «πρέπει να πολεμά κανείς για χάρη της πόλης του, γιατί αν πέσει ολόκληρη η πόλη, η τύχη κάθε πολίτη είναι τρομερή· και είναι καλόν να διακινδυνεύει τη ζωή του για ένα τέτοιο σκοπό. Αλλά αν ο αγαθός διακινδυνεύει τη ζωή του για χάρη μεγαλύτερης ομάδας με αυτόν τον

Ο Σιμωνίδης ο Κείος (556 π.Χ. - 469 π.Χ.) αναφέρεται στον αναπόδραστο θάνατο, τον «*ἄφουκτο θάνατο*», ο οποίος είναι κοινός για τον πλούσιο και τον πένητα. Ευγενείς και ταπεινοί, αγαθοί και κακοί χαίρουν ίσης μεταχείρισης από τη μοίρα (απ. 520 Page). Μάταια τελικά πασχίζουν οι άνθρωποι για περισσότερο πλούτο και εξυμνούν τις μεγάλες και σπουδαίες αρετές. Όλοι, χωρίς εξαίρεση και διάκριση, καταλήγουν στον αναπόφευκτο θάνατο. Άλλωστε, όλα καταλήγουν στη Χάρυβδη, ο πλούτος και οι μεγάλες αρετές (απ. 522 Page).

Ο Θέογνις ο Μεγαρεύς (6^{ος} αιώνας π.Χ.) προσπαθεί να κρατηθεί από την άποψη ότι μόνο οι ευγενείς είναι *ἀγαθοί*, ενώ οι ταπεινής καταγωγής άνθρωποι είναι κακοί.⁹⁹ Αποδέχεται όμως ότι και οι χαμηλής κοινωνικής τάξης άνδρες μπορούν να χαρακτηρισθούν *ἀγαθοί* και οι προηγουμένως *έσθλοί* να γίνουν δειλοί («*καὶ νῦν εἰς ἄγαθοὶ Πολυπαῖδῃ· οἱ δὲ πρὶν ἐσθλοὶ / νῦν δειλοὶ.*» *Ἐλεγείαι* 57-58).¹⁰⁰ Για τον ποιητή η αρετή παραμένει αξία ανώλεθρη, αναλλοίωτη και αμετάβλητη, ενώ ο πλούτος μπορεί να είναι προσωρινός:

*«πολλοὶ τοὶ πλουτοῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται·
ἀλλ' ἡμεῖς τούτοις οὐ διαμειψόμεθα
τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεὶ,
χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.»* (*Ἐλεγείαι* 315-318)

Ο ποιητής ισχυρίζεται ακόμη πως ο δίκαιος είναι ο *ἀγαθός*, καθώς στην δικαιοσύνη ενυπάρχουν όλες οι αρετές («*συλλήβδην*» 147). Με λίγα χρήματα και τηρώντας τις αρχές της ευσέβειας θα πρέπει να ζει κανείς και όχι να προτιμά να πλουτίζει με άδικα μέσα:

«βούλεο δ' εὐσεβέων ὀλίγοις σὺν χρήμασιν οἰκεῖν

*τρόπο, τότε οι κάτοικοι της ευρύτερης ομάδας, οι πολίτες γενικά, πρέπει ασφαλώς να αναγνωρίσουν τις υπηρεσίες του με κάποιον τρόπο αν πολεμήσει με ανδρεία, αν δείξει ἀρετήν, αν κάνει ὅ,τι είναι καλόν, και δεν σκοτωθεί, αλλά επιζήσει. Αν σκοτωθεί, η ανταμοιβή είναι η δόξα, για τον ίδιο και την οικογένειά του στις μελλοντικές γενιές, μια δόξα που δεν θα πεθάνει ποτέ». Με παρόμοια προσέγγιση, οι ήρωες του Αισχύλου ενδιαφέρονται για την σωτηρία του κράτους πρωτίστως και ύστερα για την δική τους, πρβλ. *Ἐπτά* (69-73).*

⁹⁹ Ο Jaeger (1968: 237- 238) επισημαίνει πως ο Θέογνις προειδοποιεί τον Κύρνο να μην συνάπτει σχέσεις φιλίας με «κακούς» και «δειλούς» ανθρώπους, αυτούς δηλαδή που αντιτίθενται προς τους ευγενείς («αγαθούς», «εσθλούς») οι οποίοι ανήκουν στην τάξη του (*Ἐλεγείαι* 31-38). Ο Θέογνις πίστευε ότι η ταύτιση της αριστοκρατίας με τον αληθώς ευγενή χαρακτήρα αποτελεί την δύναμη της τάξεώς του.

¹⁰⁰ Βλ. Denniston (2010: 140).

*ἢ πλουτεῖν ἀδίκως χρήματα πασάμενος.
ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῆ 'στιν,
πᾶς δέ τ' ἀνὴρ ἀγαθὸς Κύρνε δίκαιος ἐών.» (Ἐλεγείαι 145-148)*

Ἡ ανταγωνιστικὴ ἀξία τῆς αριστοκρατικῆς καταγωγῆς δὲν ἔχει τόσο μεγάλη βαρύτητα ὅσο εἶχε στα ομηρικὰ ἔπη. Οἱ ευγενικῆς καταγωγῆς ἥρωες στὴ λυρική ποίηση δὲν βρίσκονται στὸ ἀπυρόβλητο καὶ δὲν θεωροῦνται a priori ἄριστοι. Στὸν Θέογνη οἱ ἥρωες αὐτοὶ μποροῦν νὰ κατηγορηθοῦν ἢ νὰ ἐπαινεθοῦν γιὰ τὶς πράξεις τους, οἱ κακοὶ ὅμως θὰ ξεχασθοῦν: «τοὺς ἀγαθοὺς ἄλλος μᾶλα μέμφεται, ἄλλος ἐπαινεῖ, / τῶν δὲ κακῶν μνήμη γίνεται οὐδεμία» (Ἐλεγείαι 797-798). Ἡ ἀρετὴ ποὺ κατέχει ὁ ἀγαθὸς στὴ λυρική ποίηση, ἔχει ἀρρηκτὴ σχέση με τὴ γνώμη τῶν ἄλλων. Ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ ἀγαθότητα ερεΐδονται στὸν «πολιτισμὸ-αἰδοῦς» καὶ στὸ «τι θὰ πεῖ ὁ κόσμος».¹⁰¹ Με τοὺς στίχους αὐτοὺς τῶν *Θεογονιδίων*, φαίνεται πὼς ἀρχίζει νὰ φθίνει ἡ ομηρικὴ ἠθικὴ ὡς πρὸς τὶς ανταγωνιστικὲς ἀξίες. Οἱ συνεργατικὲς ἀξίες, καὶ ἐιδικότερα ἡ δικαιοσύνη, συμβάλλουν οὐσιαστικὰ στὴν διαμόρφωση τῆς ἔννοιας τοῦ ἀγαθοῦ. Ἡ δικαιοσύνη εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴν εξασφάλιση τῆς ἀρετῆς. Δὲν μπορεῖ νὰ ὀρισθεῖ ἡ ἔννοια τοῦ ἀγαθοῦ ἀπὸ εὐμετάβλητους παράγοντες.¹⁰²

Γιὰ τὸν Πίνδαρο οἱ ἀρετὲς τῶν θνητῶν ἐκπορεύονται ἀπὸ τοὺς θεοὺς. Ἡ ἀρετὴ εἶναι συνδεδεμένη με τὴν ικανότητα στα χέρια, τὴν ευγλωττία καὶ τὴν σοφία: «ἐκ θεῶν γὰρ μαχαναὶ πᾶσαι βροτέαις ἀρεταῖς, / καὶ σοφοὶ καὶ χερσὶ βιαταὶ περίγλωσ- / σοὶ τ' ἔφυν» (Πυθ. 1.41-43). Σὲ Πυθιονικό ἀφιερωμένο στὸν Ἰέρωνα («πραῦς ἀστοῖς, οὐ φθονέων ἀγαθοῖς, ξεί- / νοις δὲ θαυμαστός πατήρ.» Πυθ. 3.71-72), ὁ ποιητὴς ἀναφέρει ὅτι κάποιος ἐκτιμᾶται περισσότερο γιὰ τὴν ευγένεια τοῦ ἠθους τοῦ παρά γιὰ τὸν πλοῦτο τοῦ. Ὁ Ἰέρων δὲν φθονεῖ τοὺς ἀγαθοὺς (οἱ ἀγαθοὶ ἐδῶ εἶναι οἱ πλούσιοι αριστοκρατικῆς καταγωγῆς),¹⁰³ εἶναι πρᾶος καὶ θαυμαστός πατέρας. Γιὰ αὐτὰ τὰ χαρακτηριστικὰ ἐπαινεῖται ἀπὸ τὸν Πίνδαρο καὶ ὄχι γιὰ τὸν πλοῦτο τοῦ.

Ἡ συνεργατικὴ ἀρετὴ τῆς δικαιοσύνης ἀρχίζει νὰ διαμορφώνεται ὡς συγκεκριμένη ἔννοια με τὸν Σόλωνα (περ. 639-559 π.Χ.). Ὁ ποιητὴς υπερασπίζεται τοὺς φτωχοὺς, γεγονός που ἐρχεται σὲ ἀντίθεση με τὴν ἀρχαϊκὴ ἠθικὴ καὶ τὶς

¹⁰¹ Βλ. Adkins (1960: 154).

¹⁰² Πρβλ. Adkins (1960: 78, 96-97).

¹⁰³ Βλ. Adkins (1960: 160).

ανταγωνιστικές αξίες. Έδωσε προνόμια με μέτρο στον λαό, τον προστάτευσε και του έδωσε όσα έπρεπε («τόσον γέρας ὅσσον έπαρκεῖν» απ. 5 West). Δεν άφησε τους πλούσιους να αποκτούν αδικώς περισσότερο πλούτο και δεν επέτρεψε να πάθουν τίποτε ανάρμοστο («μηδέν άεικές» απ. 5 West). Οι άριστοι λογίζονται ως μέρος και τμήμα του κράτους.¹⁰⁴ Στο παρακάτω απόσπασμα προοικονομείται η συνεργατική αξία της δικαιοσύνης:

*«δήμωι μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας ὅσσον έπαρκεῖν,
τιμῆς οὐτ' άφελών οὐτ' έπορεζάμενος·
οἱ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν άγητοί,
καὶ τοῖς έφρασάμην μηδέν άεικές εἶχειν·
ἔστιν δ' άμφιβαλών κρατερὸν σάκος άμφοτέροισι,
νικᾶν δ' οὐκ εἶασ' οὐδετέρους άδίκως.»* (απ. 5 West)

Ο Σόλων δεν ενδιαφέρεται να δώσει τον ορισμό της αρετής και του αγαθού. Επιθυμεί μέσω της εύνομίας¹⁰⁵ να επιτύχει την ισομοιρία. Δεν αρέσκειται στο γεγονός ότι οι παλαιοί αγαθοί έχουν γίνει πλουσιότεροι σε σχέση με το παρελθόν. Επίσης, δεν τον απασχολεί το γεγονός πως κάποιοι κακοί πλέον χαρακτηρίζονται ως αγαθοί. Θέλει να εξαλείψει την οικονομική αδικία.¹⁰⁶ Δεν ικανοποιείται με το γεγονός ότι οι αγαθοί πρέπει να έχουν ίσο μερίδιο γης με τους κακούς: «οὐδὲ πιεί[ρ]ης χθονὸς / πατρίδος κακοῖσιν έσθλοὺς ίσομοιρίην εἶχειν» (απ. 34.9-10 West).

*«ὄλβον μοι προς θεῶν μακάρων δότε, καὶ πρὸς άπάντων
άνθρώπων αἰεὶ δόξαν εἶχειν άγαθήν·
εἶναι δὲ γλυκὺν ὧδε φίλοις, έχθροῖσι δὲ πικρόν,
τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν.
χρήματα δ' ἰμείρω μὲν εἶχειν, άδίκως δὲ πεπᾶσθαι
οὐκ έθέλω· πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη»* (απ. 13.3-8 West)

¹⁰⁴ Βλ. Jaeger (1968: 238).

¹⁰⁵ Πρβλ. Σόλων (απ. 4. 31-32 West): «ὡς κακὰ πλεῖστα πόλει Δυσνομία παρέχει· / Εύνομιά δ' εὔκοσμα καὶ ἄρτια πάντ' άποφαίνει». Η εύνομία ορίζεται από τον Adkins (1960: 17 κ.ε. και στο 2010: 54 κ.ε., 111 και υποσημ. 16, 112, 173 κ.ε.) ως η υπακοή στους νόμους, η καλή τάξη, οι καλοί νόμοι, η ορθή κατανομή του πλούτου, της δύναμης και των πόρων μέσα στην κοινωνία και το μερίδιο καθενός στη ζωή.

¹⁰⁶ Πρβλ. Adkins (2010: 111, 113).

Για τον ποιητή η αρετή σχετίζεται με τον πλούτο («ὄλβον» 13.3) και την καλή φήμη («δόξαν ἔχειν ἀγαθήν» 13.4). Ο πλούτος δεν θα πρέπει να αποκτηθεί με άδικα μέσα («ἀδίκως» 13.7), διότι θα επέλθει δίκαιη τιμωρία («δίκη» 13.8). Ο Σόλων θα είναι γλυκός με τους φίλους του που θα τον σέβονται και πικρός με τους εχθρούς που θα τον φοβούνται (13.5-6). Στο χωρίο αυτό ο ποιητής δείχνει να εστιάζει στον περιορισμένο κύκλο των φίλων και όχι στο σύνολο της κοινωνίας.¹⁰⁷ Επίσης παρατηρείται εδώ μέσω της αναφοράς του στην δίκη, ο φόβος του για την θεϊκή ανταπόδοση. Ο *κόρος* γεννά την *ὑβριν*, όταν αποκτήσουν πλούτο οι άνθρωποι των οποίων ο νους δεν είναι *ἄρτιος* («τίκει γὰρ κόρος ὑβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπηται / ἀνθρώποις ὀπόσοις μὴ νόος ἄρτιος ἦ» απ. 6.3-4 West).¹⁰⁸

Ο Σόλων αποδίδει τα ίσα σε όλους τους πολίτες, είναι ο θεμελιωτής της ιδεολογίας της αττικής τραγωδίας, και ιδίως του Αισχύλου, καθώς καθιερώνει στα ποιήματά του τις έννοιες της *δίκης*, της *μοίρας*, της *ὑβρεως* και της *ἄτης*.¹⁰⁹ Το ενδιαφέρον του επικεντρώνεται στην έννοια της δικαιοσύνης.

Συμπέρασμα

Με την έλευση της λυρικής ποίησης η δικαιοσύνη, στην οποία ενυπάρχουν όλες οι αξίες (*συλλήβδην*) και είναι απαραίτητη για την εξασφάλιση της *ἀρετῆς*, αρχίζει σταδιακά να εδραιώνει τη θέση της ανάμεσα στις μείζονες συνεργατικές αξίες. Για τους λυρικούς ποιητές ο *ἀγαθός* πρέπει να είναι ανδρείος, όμως η ανδρεία δεν εκτιμάται με τη σωματική ρώμη και την επιδεξιότητα στα όπλα του πολεμιστή. Αυτή προσμετράται πλέον με τη γενναιότητα στη μάχη και τον θάνατο υπέρ πατρίδος, που φέρει μέγιστη τιμή στον ήρωα-πολεμιστή. Η πόλη στο σύνολό της έχει ανώτερη θέση από την τύχη του πολεμιστή ως μεμονωμένο πρόσωπο. Άλλωστε ο θάνατος είναι κοινός για όλους, πένητες και πλούσιους. Οι *ἄριστοι* λογίζονται ως μέρος και τμήμα του κράτους. Το μέτρο και η ευσέβεια πρέπει να διακρίνουν τον άνθρωπο. Ο πλούτος ως αξία ανταγωνιστική αμφισβητείται, χωρίς

¹⁰⁷ Για το χωρίο αυτό ο Adkins (2010: 120-122) σχολιάζει πως οι φίλοι ενός εν ενεργεία πολιτικού είναι οι υποστηρικτές του και οι εχθροί είναι οι πολιτικοί του αντίπαλοι. Οι πολίτες -ακροατές- ενδιαφέρονται πρωτίστως για τα του οίκου τους και ύστερα για την ευημερία της πόλης, για τον λόγο αυτό δεν μπορεί να αποφευχθεί εντελώς η *δυσνομία*.

¹⁰⁸ Στον Σόλωνα ο *ἄρτιος* είναι: κατάλληλος, πρέπων, αρμόζων, βλ. LSJ⁹. Βλ. επίσης Σόλων (απ. 13.9-76 West).

¹⁰⁹ Βλ. Καζάζης (2000: 45-57).

να απαξιώνεται, και μαζί με την καλή φήμη συνδέεται με την αρετή. Η απόκτηση πλούτου με άδικα μέσα οδηγεί στην *ὑβριν* και τελικά στη δίκη, μέσω της θεϊκής ανταπόδοσης.

4. Αρχαία ελληνική δραματική ποίηση πριν από τον Ευριπίδη

«ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν». (Αριστοτ. Ποιητικ. 1449b 24-28).¹¹⁰

4.1 Αισχύλος

Ο Αισχύλος τονίζει την έννοια της δικαιοσύνης, η οποία κυριαρχεί στο έργο του, κυρίως τη σχέση των θεών και των ανθρώπων στο πλαίσιο της απονομής του απορρέοντος από τον θεό δικαίου.¹¹¹ Σύμφωνα με την de Romilly: «*Το θέατρο του Αισχύλου είναι μιά περιπαθής κατάφαση της θείας δικαιοσύνης (...) Η ύπαρξη όμως αυτής της δικαιοσύνης αποτελεί συνάμα και το ίδιο το θεμέλιο της ηθικής*».¹¹²

4.1.1 Πέρσαι

ΔΑΡ. «τοιγὰρ κακῶς δρᾶσαντες οὐκ ἐλάσσονα
πάσχουσι, τὰ δὲ μέλλουσι, κούδέπω κακῶν
κρηνὶς ἀπέσβηκ', ἀλλ' ἔτ' ἐκπιδύεται. 815
τόσος γὰρ ἔσται πέλανος αἵματοσφαγῆς
πρὸς γῆ Πλαταιῶν Δωρίδος λόγχης ὕπο:
θῖνες νεκρῶν δὲ καὶ τριτοσπόρῳ γονῆ
ἄφωνα σημανοῦσιν ὄμμασιν βροτῶν
ὡς οὐχ ὑπέρφεν θνητὸν ὄντα χρὴ φρονεῖν. 820
ὑβρις γὰρ ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσεν στάχυν
ἄτης, ὅθεν πάγκλαυτον ἐξαμᾶ θέρος.
τοιαῦθ' ὀρῶντες τῶνδε τάπιτίμια

¹¹⁰ Βλ. ενδεικτικά: Baxter & Atherton (1997), Butcher (1951), Bywater (1909), Cooper (1922), Fyfe (1940), Goldschmidt (1982), Halliwell (1998), House (1961), Janko (2002), Jones (1971), Rorty (1992), Schadewaldt (1955), Sifakis (2001), Solmsen (1935), Verdenius (1955), Συκουτρής (1937).

¹¹¹ Για τον Αισχύλο, βλ. ενδεικτικά: Benedetto (1978), de Romilly (2010), Deforge (1986), Earp (1948), Easterling (2007), Fontenrose (1971), Fraenkel (1950), Gagarin (1976), Garvie (2009), Herington (1986), Hommel (1974), Lebeck (1971), McCall (1972), Meier (1997), Murray (1940), Rose (1957-1958), Rosenmeyer (1982), Schmidt (1981), Solmsen (1949), Sommerstein (2013), Taplin (1977), Thomson (1950), Winnington – Ingram (1983).

¹¹² Βλ. de Romilly (2010: 92).

μέμνησθ' Ἀθηνῶν Ἑλλάδος τε, μηδέ τις
ὑπερφρονήσας τὸν παρόντα δαίμονα 825
ἄλλων ἐρασθεῖς ὄλβον ἐκχέη μέγαν.
Ζεὺς τοι κολαστὴς τῶν ὑπερκόμπων ἄγαν
φρονημάτων ἔπεστιν, εὖθυνος βαρὺς.
πρὸς ταῦτ' ἐκεῖνον, σωφρονεῖν κεχρημένον,
πινύσκειτ' εὐλόγοισι νουθετήμασιν, 830
λῆξαι θεοβλαβοῦνθ' ὑπερκόμπῳ θράσει». (813-831)

Στο τρίτο επεισόδιο στην τραγωδία *Πέρσες* (472 π.Χ.)¹¹³ -το μοναδικό σωζόμενο ιστορικό δράμα- οι θεοί μέμφονται την υπέρμετρη έπαρση.¹¹⁴ Ο Ξέρξης στον Ελλήσποντο θέλησε να μετατρέψει τη θάλασσα σε ξηρά, δένοντάς την με αλυσίδες και διατάσσοντας τους υπηκόους του να την μαστιγώσουν. Ως ασεβής επενέβη στην φύση με αποτέλεσμα να επέλθει η καταστροφή. Διέπραξε *ὑβριν*, όταν θέλησε να ζεύξει τον Ελλήσποντο («*μηχαναῖς ἔζευξεν Ἑλλης πορθμόν*» 723, 66-73, 129-131), προσπαθώντας να κυριαρχήσει στα στοιχεία της φύσης αλλά και στον Ποσειδῶνα («*Ποσειδῶνος κρατήσιν*» 750).

Το «είδωλο», το φάντασμα του Δαρείου, ως ένα σύμβολο του ένδοξου παρελθόντος, εμφανίζεται ερμηνεύοντας την περσική πανωλεθρία. Όπως χαρακτηριστικά λέει, η αλαζονεία, όταν μεστώσει, καρποφορεί ολέθρου στάχυ (821). Αποδίδει την καταστροφή των Περσών στην υπέρμετρη έπαρση του Ξέρξη. Είναι βέβαιος ότι η *ὑβρις* και η *ἄτη* θα επιφέρουν επιπλέον συμφορές που θα πλήξουν τους Πέρσες. Ο Δίας θα κρίνει αυτή την συμπεριφορά και θα τιμωρήσει την υπερβολή (827-828). Η *νέμεσις* θα προκαλέσει και την *τίσιν* του θεού (*ὑβρις* → *ἄτη* → *νέμεσις* → *τίσις*).¹¹⁵ Η μεγαλοπρεπής φιγούρα του Δαρείου εμφανίζεται με διπλό σκοπό: πρώτον αναδεικνύει την *ἄτην* και την *ὑβριν* του Ξέρξη και δεύτερον

¹¹³ Για την χρονολόγηση του δράματος, βλ. *Υπόθεσις των Περσῶν*. Η τραγωδία *Φινεύς* είναι το πρώτο δράμα της τριλογίας μαζί με τους *Πέρσες* και τον *Γλαῦκο Ποτνιέα*. Την τετραλογία συμπλήρωσε το σατυρικό δράμα *Προμηθεύς*.

¹¹⁴ Οι Said & Trédé & Boulluec (2001: 174) αναφέρουν: «*Μπορούμε ακόμα να δούμε σ'ένα δράμα που τονίζει τους κινδύνους από την υπέρβαση μιας τάξης πραγμάτων που εγγυώνται οι θεοί μία προειδοποίηση στη νεαρή αθηναϊκή δημοκρατία και στην επιθετική ιμπεριαλιστική πολιτική της*». Η de Romilly (1997a: 193) αναφέρει πως στο έργο αυτό ο ποιητής υπερβαίνει το ιστορικό πλαίσιο θέλοντας να προβάλλει τα μείζονα θέματα της *ὑβρεως*, του δικαίου και του πολέμου.

¹¹⁵ Ο Winnington-Ingram (1983: 155) αναφέρει πως ο Δίας είναι εκείνος που διατηρεί την δίκαιη και ηθική τάξη και ο ποιητής έχει χαρακτηρησθεί ως ο προφήτης του Δία. Για τον Δία στους *Πέρσες*, βλ. Winnington-Ingram (1973).

προσπαθεί να τον στρέψει προς την σοφή κρίση (820-831).¹¹⁶ Το «είδωλο» του Δαρείου: «δεν εμφανίζεται τόσο για να προκαλέσει την έκπληξιν, όσο για να διδάξει· όχι μόνο επειδή γνωρίζει εκ των προτέρων την άλλη μεγάλη καταστροφή που επίκειται στις Πλαταιές, αλλά επειδή μονάχα αυτός κατανοεί το νόημα των γεγονότων και την ηθική τάξη».¹¹⁷

Ο Δαρείος χαρακτηρίζεται από τον Χορό ως «θεομήτωρ» (654,655), άξιος κυβερνήτης («ἐπεὶ στρατὸν εὖ ποδούχει» 656), παντοδύναμος («πανταρκῆς» 855) άκακος («άκάκας» 855), ανίκητος («άμαχος» 855) και «ίσόθεος» (856). Ο Ξέρξης για τον Χορό είναι «θούριος άρχων» (74) και από την Άτοσσα χαρακτηρίζεται ως «καταυχήσας» (352) και «θούριος» (718). Ο Αισχύλος, μέσω του Δαρείου, δίνει την εξήγηση για το κίνητρο που οδήγησε τον Ξέρξη να ξεκινήσει την εκστρατεία. Η απόφαση αυτή πάρθηκε υπό την αδυναμία συνετής σκέψης, λόγω της ορμής του νεαρού της ηλικίας του («οὐ κατειδὼς ἤνυσεν νέω θράσει» 744) αλλά και όπως θα αποφανθεί η Άτοσσα, λόγω των κακών συμβουλών και του εμπαιγμού που αντιμετώπιζε από τον περίγυρό του, διότι δεν αύξησε την πατρική του περιουσία (754-758, «πατρῶον δ' ὄλβον οὐδὲν αὐξάνειν» 756). Για τον Meier η «νεανική υπεροψία» του Ξέρξη, η παραπλάνηση από κακές συμβουλές, η ανυπομονησία και η ανωριμότητα ήταν οι αιτίες ὕβρεως και τελικά της καταστροφής των Περσών.¹¹⁸ Η διασάλευση της κοσμικής τάξης προκλήθηκε από την υπέρμετρη έπαρση, τον δεσποτισμό, την φιλαρχία και την έλλειψη του μέτρου του Ξέρξη. Για τον ποιητή ο άφρων βασιλιάς, εν προκειμένω ο Ξέρξης, παρασύρεται από την τάση για άκρατο επεκτατισμό και οδηγείται σε πόλεμο. Τουναντίον, μέλημα ενός καλού βασιλιά είναι η αποφυγή πολεμικών επιχειρήσεων και η σωτηρία της πατρίδας.¹¹⁹ Ο Δαρείος παρουσιάζεται από τον ποιητή ως ένας δίκαιος και συνετός ηγεμόνας, με ενδιαφέρον για την οικογένειά του, για τον κληρονόμο του και για την περιουσία του. Ο Αισχύλος μοιράζει ανάμεσα στον Δαρείο και τον Ξέρξη το φως και την σκιά.¹²⁰

¹¹⁶ Ο Robertson (1967: 374) καταγράφει έναν κατάλογο με τις διαφορετικές λέξεις που χρησιμοποιεί ο Αισχύλος για να υποδηλώσει την ὕβριν.

¹¹⁷ Βλ. Easterling & Knox (2005: 378). Η μεγάλη καταστροφή των Περσών στις Πλαταιές προμηνύεται από τον Δαρείο: «τόσος γάρ ἔσται πέλανος αίματοσφαγῆς / πρὸς γῆ Πλαταιῶν Δωρίδος λόγῃς ὕπο·» (816-817).

¹¹⁸ Βλ. Meier (1997: 93, 98).

¹¹⁹ Βλ. de Romilly (1997_a: 77).

¹²⁰ Βλ. Meier (1997: 98).

Η *ὑβρις*, σύμφωνα με τον Dodds, προέρχεται από την αλαζονεία στα λόγια, στις πράξεις ακόμα και στις σκέψεις.¹²¹ Οι ερευνητές γενικά συμφωνούν στην ερμηνεία της *ὑβρεως* του Ξέρξη. Για τον Cairns η *ὑβρις* στους *Πέρσες* (808, 820) προέκυψε μέσα από συγκεκριμένες πράξεις συμπεριλαμβανομένης της μη αναγνώρισης της τιμής των θεών, καθώς βεβήλωσαν τα αγάλματα των θεών και έκαψαν τους ναούς (807-812). Συνδέεται με την αδυναμία της αυτοσυγκράτησης («*ἄποινα κἀθέων φρονημάτων*» 808), την υπερηφάνεια («*ὑπέρφεν θνητὸν*» 820), την καταφρόνηση των αγαθών («*ὑπερφρονήσας τὸν παρόντα δαίμονα*» 825), την υπέρμετρη έπαρση («*τῶν ὑπερκόμπων φρονημάτων*» 827-828) και την αλαζονεία («*ὑπερκόμπῳ θράσει*» 831).¹²² Σύμφωνα με τον Fisher το χωρίο αυτό (813-831) εμπεριέχει την έπαρση, την *ὑβριν*, την έλλειψη σωφροσύνης, την εναντίωση προς τους θεούς, την «*ἄτη*», δηλαδή την συσκότιση του νου του Ξέρξη, και την τιμωρία, την «*τίσιν*» του Δία. Όλα αυτά περιγράφουν και δικαιολογούν την απόφαση του Ξέρξη να ξεκινήσει την εκστρατεία εναντίον των Ελλήνων αλλά και την τελική καταστροφή των Περσών. Η υπερβολική αυτοπεποίθηση, η μη τήρηση του μέτρου, η επιδίωξη της κυριαρχίας και ο επεκτατισμός, ώθησε τον Ξέρξη να επεκτείνει τις κατακτήσεις του πέρα από τα αποδεκτά από τους θεούς όρια. Οι Πέρσες διέπραξαν *ὑβριν* όταν, όπως λέει ο Δαρείος, λεηλάτησαν και έκαψαν τους ναούς αλλά και βεβήλωσαν τα αγάλματα των θεών («*οὐ θεῶν βρέτη / ἡδοῦντο συλᾶν οὐδὲ πιμπράναι νεώς*» 809-810). Αντιμετώπισαν με περιφρόνηση τις ισχυρές και θεϊκές φυσικές δυνάμεις και τα ιερά των θεών, το θέμα της *ὑβρεως* στους *Πέρσες* έχει ευρύτατα ερμηνευθεί. Για παράδειγμα ο Fisher διατείνεται ότι είναι η αλαζονική επιθυμία του Ξέρξη να συμπεριλάβει την Ελλάδα στην αυτοκρατορία του, να προβεί στην επίθεση στον Ελλήσποντο και στην καταστροφή των ιερών τόπων των Ελλήνων.¹²³ Ο Conacher θεωρεί πως η *ὑβρις* είναι αποτέλεσμα της παραβίασης των εντολών του Δία και αυτό συνέβη όταν ο Ξέρξης διέσχισε την Ασία και έφθασε στην Ελλάδα.¹²⁴ Για την de Romilly ο Ξέρξης υπήρξε ασεβής ακόμα και στη νίκη του, καθώς όταν έφθασαν οι Πέρσες στην γη των Ελλήνων διέπραξαν ασέβειες στα

¹²¹ Βλ. Dodds (1951: 31).

¹²² Πρβλ. Cairns (1996: 16 υποσημ. 68), Winnington-Ingram (1973: 217). Για την *ὑβριν*, βλ. Fisher (1992).

¹²³ Βλ. Fisher (1992: 260-261). Για την βιβλιογραφική παραπομπή, βλ. Papadimitropoulos (2008: 452). Βλ. επίσης Fisher (1979: 37-38)

¹²⁴ Βλ. Conacher (1974: 164). Για την βιβλιογραφική παραπομπή, βλ. Papadimitropoulos (2008: 452).

αγάλματα και στους ναούς τους (809-811).¹²⁵ Η νίκη των Ελλήνων συνίσταται και στην βοήθεια των θεών, καθώς οι θεοί: «*τιμωρούν την υπέρμετρη δύναμη και την ασέβεια*».¹²⁶ Ο Murray υποστηρίζει ότι για τον ίδιο τον ποιητή η νίκη των Ελλήνων ήταν θεϊκό έργο.¹²⁷ Ο Adkins αναφέρει πως η καταστροφή των Περσών αποτελεί ανταπόδοση και έγκειται στην επιδίωξη του υπερβολικού πλούτου και στην προσβολή της τιμής των θεών, που προκύπτει από την βεβήλωση των ναών τους. Η *ὕβρις* και οι «*ασεβείς σκέψεις*», όπως διατείνεται ο μελετητής οδήγησαν: «*σε μια προσβολή εναντίον της θεϊκής περιουσίας και τιμής*».¹²⁸

4.1.2 *Αγαμέμνων*

Στην τριλογία *Όρέστεια* (*Αγαμέμνων* - *Χοηφόροι* - *Εύμενίδες*), η οποία διδάχθηκε το 458 π.Χ. μαζί με το σατυρικό δράμα *Πρωτεύς*,¹²⁹ τον ποιητή απασχολεί η δικαιοσύνη και κυρίως, όπως παρατηρούν οι Easterling και Knox: «*η δικαιοσύνη φαίνεται αρχικά να είναι ζήτημα ανταπόδοσης των ίσων*».¹³⁰

ΧΟ. «*τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὀδώ-
σαντα, τὸν πάθει μάθος
θέντα κυρίως ἔχειν.
στάζει δ' ἔνθ' ὕπνω πρὸ καρδίας
μνησιπήμων πόνος: καὶ παρ' ἄ-
κοντας ἤλθε σωφρονεῖν*». (176-181)

ΧΟ. «*ὄνειδος ἦκει τόδ' ἀντ' ὀνείδους,
δύσμαχα δ' ἔστι κρῖναι.
φέρει φέροντ', ἐκτίνει δ' ὁ καίνων.
μῖμνει δὲ μίμνοντος ἐν θρόνῳ Διὸς
παθεῖν τὸν ἔρξαντα: θέσμιον γάρ*».
(1560-1564)

¹²⁵ Βλ. de Romilly (1977_a: 65).

¹²⁶ Βλ. Lesky (1987: 151).

¹²⁷ Πρβλ. Murray (1940: 125), Papadimitropoulos (2008: 451 υποσημ. 3).

¹²⁸ Βλ. Adkins (2010: 170).

¹²⁹ Για την χρονολόγηση του δράματος, βλ. *Αγαμέμνωνος υπόθεσις* 19-22.

¹³⁰ Βλ. Easterling & Knox (2005: 383).

Στον *Αγαμέμνονα* συγκεκριμένα υπάρχουν δύο βασικές αρχές οι οποίες περικλείονται στις φράσεις: «πάθει μάθος» και «παθεῖν τόν ἔρξαντα». Στην πάροδο ο Χορός απευθύνει ύμνο στον Δία, λέγοντας πως ο θεός έχει ορίσει το πάθημα να γίνεται μάθημα: «πάθει μάθος» (177). Όποιος με θέρμη ψάλλει τα επινίκια του Δία κατακτά την γνώση. Ο θεός λοιπόν έδειξε στον άνθρωπο τον δρόμο της φρόνησης μέσω του παθήματος που γίνεται μάθημα (174-178). Στο πέμπτο επεισόδιο ο Χορός πάλι αναφέρεται στον «ἔρξαντα παθεῖν» (1564), την αδήριτη αρχή του όποιος πράττει ανάρμοστες πράξεις θα τιμωρείται μέσω του νόμου της ανταπόδοσης. Όσο ο Δίας είναι στον θρόνο του, ο νόμος θα παραμείνει. Η θεϊκή παντοδυναμία που τιμωρεί την ὕβριν διατυπώνεται από τον ποιητή ως εξής: «δράσαντι παθεῖν, / τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ» (Χοηφ. 313-314). Ο Dodds διατείνεται ότι οι φράσεις αυτές «πάθει μάθος» και «παθεῖν τόν ἔρξαντα» διατρέχουν όλη την τριλογία της *Όρέστειας* και φυσικά συνδέονται με τον Δία.¹³¹

Πλήθος απόψεων σχετικά με τις φράσεις αυτές στον *Αγαμέμνονα* διατυπώνουν οι μελετητές. Θα παραθέσω κάποιες ενδεικτικά. Ο Fraenkel ισχυρίζεται ότι ο άνθρωπος θα υποστεί τις συνέπειες της πράξης του και θα μάθει μέσω της νομοτελειακής αρχής του «δράσαντι παθεῖν». Πιθανότατα μέσω του παθήματος να μάθει όχι μόνο ο δράστης αλλά και το περιβάλλον του. Η αρχή αυτή είναι ιδιαίτερος σημαντική, καθώς διατρέχει ολόκληρη την τριλογία της *Όρέστειας*.¹³² Οι Denniston και Page θεωρούν ότι μέσω του παθήματος αυτός που μαθαίνει είναι μόνο ο δράστης και όχι το περιβάλλον του, όπως ισχυρίζεται ο Fraenkel.¹³³ Την ίδια θέση υιοθετεί και ο Gagarin υποστηρίζοντας ότι μόνο ο δράστης μαθαίνει από την δυστυχία που επιφέρει η πράξη του.¹³⁴ Για τον Knox αυτή που τελικά έμαθε είναι ολόκληρη η ανθρωπότητα, μέσω των σπουδαίων δραματικών πρωτοτύπων που δρουν και υποφέρουν.¹³⁵ Η Lebeck αναφέρει πως η εμπειρία του πάθους του Αγαμέμνονα περνά στον Χορό και κατ' επέκταση στο

¹³¹ Βλ. Dodds (1960_a: 25). Πρβλ. Αισχ. *Εὐμ.* (520-521): «Ἐυμφέρει / σωφρονεῖν ὑπὸ στένει», Χοηφ.(313-314): «δράσαντι παθεῖν, / τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ», *Αγαμ.* (250): «Δίκα δὲ τοῖς μὲν παθοῦ- / σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει», *Αγαμ.* (532-533): «Πάρις γὰρ οὔτε συντελής πόλις / ἐξεύχεται τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον», *Αγαμ.* (1527): «ἄζια δράσας, ἄζια πάσχων».

¹³² Βλ. Fraenkel (1950: τομ. II, 112-114).

¹³³ Βλ. Denniston & Page (1957: 92-93). Επίσης βλ. Clinton (1979: 2), Dodds (1960_a: 25-31), Snell (1961: 75-76).

¹³⁴ Βλ. Gagarin (1976: 144-147).

¹³⁵ Βλ. Knox (1972: 123).

κοινό. Συνειδητοποιεί ο θεατής έτσι την αιτιώδη σχέση τιμωρίας και ένοχης πράξης που συνοψίζονται στην φράση «*παθεῖν τὸν ἔρξαντα*» (1564).¹³⁶ Ο Αγαμέμνων προσφέρει σαφές παράδειγμα του «*ἔρξαντα παθεῖν*», καθώς πληρώνει για τις πράξεις του, όμως δεν μπορεί να αποτελέσει παράδειγμα του «*πάθει μάθος*», εφόσον δεν δείχνει να έχει μάθει από το πάθημά του.¹³⁷ Ο Dodds διατηρεί τις αμφιβολίες του για το αν οι δραματικοί χαρακτήρες της *Ὀρέστειας* επέδειξαν ηθική βελτίωση ύστερα από τα παθήματα που υπέστησαν. Το *μάθος* έχει διανοητικό περιεχόμενο, χωρίς να σημαίνει απαραίτητα ότι οι ήρωες βελτιώνονται μέσω του μαθήματος. Ο ποιητής συνδέει το *μάθος* με το *φρονεῖν* (*Αγαμ.* 176) και το *σωφρονεῖν* (*Αγαμ.* 181, *Εὐμ.* 521).¹³⁸ Ο Macleod συμφωνεί με τον Dodds για την σύνδεση του «*πάθει μάθος*» και του *σωφρονεῖν*. Υπερτονίζει όμως πως για να κατανοηθεί από τον άνθρωπο η δύναμη των θεών, απαραίτητη προϋπόθεση είναι η δικαιοσύνη να προέρχεται από έναν συνειδητό φόβο, και όχι από τον τρόμο της τιμωρίας για τις κακές πράξεις που προκάλεσε η *ἄτη*.¹³⁹ Η North παρατηρεί την σύνδεση της σωφροσύνης με την αρχή του μαθήματος μέσω του παθήματος. Αυτό συμβαίνει γιατί ο Δίας δείχνει τον δρόμο του *φρονεῖν* στους ανθρώπους ακόμα και παρά την θέλησή τους («*παρ' ἄ- / κοντας ἦλθε σωφρονεῖν*» 180-181). Το *φρονεῖν* και το *σωφρονεῖν* έχουν την ίδια σημασία στο χωρίο αυτό του *Αγαμέμνονα* και εκπορεύονται από τον Δία. Προφυλάσσουν τους ανθρώπους από την *ὑβριν*, μαθαίνοντάς τους να σέβονται τα όρια που έχουν τεθεί από την φύση, τους θεούς ή την πόλη.¹⁴⁰ Ο Lloyd-Jones διατείνεται πως τα θύματα του νόμου του Δία στην *Ὀρέστεια* - ο Αγαμέμνων, η Κλυταιμίστρα και ο Αίγισθος - δεν εξαγνίστηκαν, δεν εξευγενίστηκαν ούτε έδειξαν, έστω και την ύστατη στιγμή, ηθική βελτίωση. Οι άνθρωποι μέσω αυτών των παραδειγμάτων δεν θα μάθουν τίποτε, καθώς η αφήφηση του νόμου του Δία δεν επιφέρει συνέπειες.¹⁴¹ Ο Cohen διερωτάται γιατί οι αθώοι υποφέρουν, όπως συμβαίνει με τους δράστες. Οι αθώοι είναι η Κασσάνδρα, η Ιφιγένεια και τα γυναικόπαιδα της Τροίας που είτε δολοφονήθηκαν είτε εξανδραποδίστηκαν. Ο νόμος αυτός του Δία δεν πρέπει να θεωρείται ούτε

¹³⁶ Βλ. Lebeck (1971: 26).

¹³⁷ Βλ. Clinton (1979: 3-4).

¹³⁸ Πρβλ. Dodds (1960_a: 29-31).

¹³⁹ Πρβλ. Macleod (1982: 136).

¹⁴⁰ Βλ. North (2019: 45-46). Η σωφροσύνη εκπορεύεται και από την κόρη του Δία την Δίκη (*Αισχ. Αγαμ.* (250-251): «*Δίκα δὲ τοῖς μὲν παθοῦ- / σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει*») και από τις Ευμενίδες (*Αισχ. Εὐμ.* (520-521): «*Ξυμφέρει / σωφρονεῖν ὑπὸ στένει*»).

¹⁴¹ Πρβλ. Lloyd-Jones (1956: 62).

ηθικός ούτε δίκαιος, διότι μαζί με τους ενόχους τιμωρούνται και οι αθώοι. Θεμέλιο του νόμου αυτού είναι η βούληση του Δία.¹⁴² Ο Lesky υποστηρίζει ότι οι θεοί συνεντίζονται τους ανθρώπους και ο σωφρονισμός τους γίνεται ακόμα και χωρίς την θέλησή τους, μέσω της πανάρχαιας αρχής η οποία χαρακτηρίζεται από τον ποιητή ως «τριγέρων μῦθος» (*Χοηφ.* 314).¹⁴³ Η βασανιστική ανάμνηση της δυστυχίας που προέρχεται από τον Δία ως χάρη («χάρις» 182), έχει ως σκοπό να εξασφαλίσει το σωφρονεῖν, το οποίο επιβάλλεται στον δράστη βιαίως («βίαιος» 182). Ο *μνησιπήμων πόνος* (180) που υπενθυμίζει τα παθήματα και η δυστυχία που προέρχεται από την ανάμνηση των παθημάτων, σωφρονίζει ακόμα και αυτούς που δεν το επιθυμούν. Ακόμα και η ίδια η δυστυχία γίνεται μάθημα. Η de Romilly εύστοχα αναφέρει ότι η ανταπόδοση του ανθρώπου στη θεία δικαιοσύνη είναι η ηθική βελτίωση, μέσω της ανάμνησης του πόνου από το πάθημα που υπέστη.¹⁴⁴

Συμπέρασμα

Το «φάντασμα» του Δαρείου στους *Πέρσες* εμφανίζεται με σκοπό να στρέψει τον Ξέρξη προς την σοφή κρίση. Η υπέρμετρη έπαρση, η μη τήρηση του μέτρου, η αλαζονεία, οι ασεβείς σκέψεις, ο επεκτατισμός, η φιλαρχία, η εναντίωση στα προστάγματα των θεών και η έλλειψη σωφροσύνης ψέγονται από τον θεόκριτή. Ο Δίας θα τιμωρήσει την υπερβολή και όπως φαίνεται και στον *Αγαμέμνονα*, θα επιβάλλει τον θεϊκό νόμο μέσω της ανταπόδοσης (*δράσαντι παθεῖν / ἔρξαντα παθεῖν*). Η σωφροσύνη επιβάλλεται ακόμα και σε αυτούς που δεν το επιθυμούν μέσω του «μνησιπήμονος» πόνου, που πάντα θα υπενθυμίζει στον δράστη το πάθημα που υπέστη: «πάθει μάθος». Η πορεία από το μάθος στο σωφρονεῖν -την κατανόηση των επιτρεπτών ορίων- γίνεται βίαια και αναπόφευκτα. Ο Αισχύλος εστιάζει στην *ὑβριν* και στη θεία δικαιοσύνη που εκφράζεται με το σχήμα: *ὑβρις → ἄτη → νέμεσις → τίσις*.

¹⁴² Βλ. Cohen (1986: 134). Για τον Rosenmeyer (1955: 249-250) οι θεοί για τον Αισχύλο αποτελούν μέρος της σκηνοθεσίας του δράματος (*mise en scène*). Χρησιμοποιούνται από τον ποιητή για την «απάτη», την τέχνη της εξαπάτησης η οποία δημιουργεί την λογοτεχνική πραγματικότητα.

¹⁴³ Βλ. Lesky (1987: 273-274).

¹⁴⁴ Βλ. de Romilly (2010: 92-93). Ο Ορέστης, στο δεύτερο επεισόδιο του ομώνυμου έργου του Ευριπίδη, αναφέρεται στα θεόσταλτα βήματα και στην συνείδησή του που τον κάνουν να υποφέρει, πρβλ: *Όρ.* (394-396) *Όρ.*: φειδόμεθ': ὁ δαίμων δ' ἐς ἐμὲ πλοῦσιος κακῶν. / *Μεν.*: τί χρῆμα πάσχεις; τίς σ' ἀπόλλυσιν νόσος; / *Όρ.*: ἡ σύνεσις, ὅτι σύννοια δεῖν' εἰργασμένος.

4.2 Σοφοκλής

Από τις τραγωδίες του Σοφοκλή -εκτός από την τραγωδία *Αΐας*- εστιάζω σε δύο κυρίως από τις όψιμες τραγωδίες (*Φιλοκτήτης*, *Οιδίπους επί Κολωνῶ*), καθώς σε αυτές αποτυπώνεται σαφέστερα η συνύπαρξη των ανταγωνιστικών και συνεργατικών αξιών, η οποία θα κορυφωθεί στον Ευριπίδη. Για αυτό τον λόγο η μελέτη αυτή επικεντρώνεται κυρίως στις τραγωδίες του ποιητή αυτού.

4.2.1 *Αΐας*

Ο *Αΐας* θεωρείται η παλαιότερη από τις σωζόμενες τραγωδίες του Σοφοκλή και συνετέθη μεταξύ 450 και 440 π.Χ.¹⁴⁵ Τα πρόσωπα της τραγωδίας είναι ο Αίας, η Αθηνά, ο Οδυσσεάς, η Τέκμησσα, ο Αγγελιαφόρος, ο Τεύκρος, ο Μενέλαος, ο Αγαμέμνων, ο Χορός (ναύτες της Σαλαμίνας) και τα βουβά πρόσωπα: ο Ευρυσάκης, ο Παιδαγωγός και ο Κήρυκας.

Ο Αίας έχει καταρρακωθεί, καθώς δεν του αποδόθηκαν τα όπλα του Αχιλλέα, με αποτέλεσμα η τιμή του να προσβληθεί. Τα όπλα δόθηκαν τελικά στον Οδυσσέα, επειδή οι Τρώες υποστήριζαν ότι εκείνος τους είχε προκαλέσει τις μεγαλύτερες ζημιές, άρα ήταν εκείνος που επέδειξε μέγιστη ανδρεία. Η Αθηνά μέσω της «*άτης*» θολώνει τον νου του Αϊάντα, εξαιτίας του θυμού του για τα όπλα του Αχιλλέα («*χόλω βαρυνθείς τῶν Ἀχιλλείων ὄπλων*» 41).¹⁴⁶ Εκείνος επιτίθεται στα κοπάδια των ζώων του στρατοπέδου, νομίζοντας ότι επιτίθεται στους εχθρούς («*δοκῶν ἐν ὑμῖν χεῖρα χραίνεσθαι φόνω*» 43). Όταν συνειδητοποιεί πια τι έχει συμβεί, αποφασίζει να προχωρήσει στην αυτοχειρία («*ἐγὼ γὰρ εἴμ' ἐκεῖσ' ὅποι πορευτέον*» 690). Η Τέκμησσα και ο Τεύκρος μάταια προσπαθούν να τον μεταπείσουν. Μετά την αυτοκτονία του Αϊάντα, ο Μενέλαος και ο Αγαμέμνων, παρά την αντίδραση του Τεύκρου, διατάζουν να μείνει το σώμα του άταφο. Τελικά,

¹⁴⁵ Για την χρονολόγηση του έργου, βλ. Lesky (1981: 395), Whitman (1951: 42-44). Για τα στοιχεία που συνηγορούν υπέρ μιας πρώιμης χρονολόγησης του έργου γύρω στο 450 π.Χ., καθώς και για τον προβληματισμό των μελετητών σχετικά με το ζήτημα της χρονολόγησης, βλ. Jebb (1967: LI-LIV), Kamerbeek (1963: 15-17), Stanford (1981: 294-296). Για τις βιβλιογραφικές παραπομπές, βλ. Γκαστή (2018: 167 υποσημ.1).

¹⁴⁶ Η North (2019: 51) αναφέρει πως η αιτία που προκάλεσε την οργή της Αθηνάς ήταν η πεποίθηση του Αϊάντα ότι μπορεί να τα καταφέρει και χωρίς θεϊκή βοήθεια (764-769, 770-775) και ιδιαιτέρως η φράση του: «*οὐ κατ' ἄνθρωπον φρονῶν*» (777), που την χαρακτηρίζει ως παραβίαση της σωφροσύνης.

με την επέμβαση του Οδυσσέα δίνεται η λύση, καθώς συμβουλεύει τον Αγαμέμνονα πως το δίκαιο («*ένδίκως*» 1342) είναι να ταφεί ο Αίας.

Με τα λόγια της Αθηνάς στον πρόλογο της τραγωδίας ο Σοφοκλής παρουσιάζει το ηρωικό ιδεώδες του Αίαντα. Η σκηνή του είναι στημένη στην άκρη του στρατοπέδου και το σημείο το περιγράφει ως «*τάξιν έσχάτην*» (4). Η προτίμηση αυτή προκύπτει από την ανυπακοή του στην κοινότητα και την απόρριψη του τύπου της διαταγμένης και συνεκτικής κοινωνίας, στην οποία η θέση του ατόμου βασίζεται στη συναίνεση και στη συνεργασία.¹⁴⁷

Η αξία που απασχολεί τον Αίαντα στο πρώτο επεισόδιο είναι η τιμή και ο ίδιος αναφέρει: «*άλλ' ή καλῶς ζῆν ή καλῶς τεθνηκέναι / τὸν εύγενή χρή*» (479-480). Διακρίνεται εδώ η ομηρική αρετή της ευγενούς καταγωγής με το επίθετο *τὸν εύγενή*, μια ανταγωνιστική αξία η οποία συνυπάρχει με το *καλῶς ζῆν* και το *καλῶς τεθνηκέναι*, όπου το *καλῶς* υποδηλώνει την εντιμότητα του βίου και του θανάτου. Ο Αίας θέλοντας να δώσει μια γενική αρχή ηθικής συμπεριφοράς, δηλώνει ξανά τον επικείμενο θάνατό του. Η τιμή είναι πρωταρχική αρετή για τον Αίαντα, και στην ζωή και στον θάνατο. Το απρόσωπο «*χρή*» (480), που χρησιμοποιεί εδώ ο Σοφοκλής, υποδηλώνει έναν καθολικό κανόνα ηθικής συμπεριφοράς, προοικονομώντας το αναπόφευκτο της επικείμενης αυτοχειρίας του Αίαντα. Ο ακέραιος άνθρωπος οφείλει να ζει με τιμή και με τιμή να πεθαίνει, να ζει και να πεθαίνει με ηθικές αξίες. Παρατηρείται συνύπαρξη των ανταγωνιστικών και συνεργατικών αξιών, καθώς ο ενδεδειγμένος τρόπος ζωής θεμελιώνεται σε ηθικές αξίες.

Ο Αίας στην ομώνυμη τραγωδία είναι ένας ήρωας-πολεμιστής προσκολλημένος στο ανταγωνιστικό σύστημα αξιών. Διαθέτει ηρωική ιδιοσυγκρασία έχοντας χαρακτηριστικά όπως την τόλμη (46, 365, 1004), το θράσος, και με την καλή έννοια του όρου ως θάρρος (46, 364), την *εύκλεια* (436, 465) και το κλέος (769). Είναι ακόμη δεινός (205, 312, 366, 650, 773), *ώμός* (205, 548, 885, 930) αλλά και χόλος (41) όπως οι ομηρικοί ήρωες.¹⁴⁸ Η *ύβρις* για τον πολεμιστή συνίσταται στην επιθυμία του να μην αναγνωρίσει κανέναν περιορισμό και να αφοσιωθεί πλήρως σε ένα ανταγωνιστικό σύστημα αξιών. Ο πολιτισμός που βασίζεται σε αυτό το σύστημα αξιών ορίζει ότι ύψιστο κύρος αποκτούν οι άνθρωποι, που οφείλουν να επιδεικνύουν επιτυχώς τις ιδιότητες του πολεμιστή. Το

¹⁴⁷ Βλ. Gasti (1992: 83).

¹⁴⁸ Πρβλ. Gasti (1992: 82-83, 85).

σύστημα αυτό βασίζεται στο ανταγωνιστικό πρότυπο της αρετής, ένα πρότυπο το οποίο πλησιάζει τον ηρωικό κώδικα της ομηρικής κοινωνίας και συνεπώς προσδίδει στο άτομο ισχυρή αξία.¹⁴⁹

Στο τέλος του προλόγου και ύστερα από τη στιχομυθία του Αίαντα και της θεάς Αθηνάς, στην οποία ο Αίας δεν έχει συνειδητοποιήσει ακόμη τι έχει συμβεί -πως αυτοί που σκότωσε δεν ήταν οι εχθροί αλλά ένα κοπάδι ζώων του στρατοπέδου-, η Αθηνά συνομιλεί με τον Οδυσσέα για τη δύναμη που έχουν οι θεοί έναντι των ανθρώπων. Τον Οδυσσέα τον λυπεί η ψυχική κατάσταση του Αίαντα και η φρικτή θέση στην οποία βρίσκεται, συνειδητοποιώντας πως οι άνθρωποι δεν είναι τίποτα παραπάνω παρά: «εἶδωλ' ὅσοιπερ ζῶμεν ἢ κούφην σκιάν» (126). Ο Οδυσσέας διαφέρει από τον ομηρικό ήρωα αλλά και από τον Οδυσσέα του σοφόκλειου *Φιλοκτήτη*. Δεν είναι δολοπλόκος και πανούργος αλλά δείχνει συμπνετικός, κατανοώντας τα συναισθήματα του Αίαντα.¹⁵⁰ Η North τον χαρακτηρίζει σώφρονα, γενναιόδωρο και μεγαλόψυχο, χωρίς να λογίζεται ως υπέρμετρα αγαθός.¹⁵¹

Η Αθηνά θέλει να υπερτονίσει την ανωτερότητα των θεών έναντι των θνητών. Οι τελευταίοι δεν θα πρέπει να είναι αλαζόνες, με συμπεριφορές που δεν ταιριάζουν στη θνητότητά τους (127-133). Ο Σοφοκλής προσπαθεί δια στόματος της Αθηνάς, να καταδείξει πως οι ανταγωνιστικές αξίες του πλούτου («μακροῦ πλούτου» 130) και της ανδρείας («χειρὶ βρίθεις» 130) δεν θα πρέπει να κάνουν αυτόν που τις κατέχει να καυχιέται γι' αυτές («μηδ' ὄγκον ἄρη μηδέν'» 129), αλλά τουναντίον θα πρέπει αυτός να παραμένει σώφρων, διότι ακόμα και μια μόλις μέρα είναι αρκετή για να καταστραφούν τα ανθρώπινα (131-132). Οι θεοί, όπως αναφέρει η Αθηνά στον τελευταίο στίχο, «στυγοῦσι τοὺς κακοῦς» (133) και αντίθετα πάντα «τοὺς δὲ σώφρονας θεοὶ φιλοῦσι» (132-133).¹⁵² Προσπαθεί να επανεκτιμήσει τα παραδοσιακά πρότυπα στρατιωτικής συμπεριφοράς,

¹⁴⁹ Βλ. Gasti (1992: 81). Για περισσότερους μελετητές που υποστήριξαν ότι ο Αίας διαθέτει ανταγωνιστικές αξίες, βλ. Annechino (1978: 459-462), Bongie (1974: 244-245), Cresci (1974: 219, 222, 224), Kells (1963: 59-60), Knox (1986: 132, 144), Nielsen (1978: 19), Sicherl (1977: 95), Simpson (1969: 92). Για τις βιβλιογραφικές παραπομπές, βλ. Gasti (1992: 82 υποσημ. 5).

¹⁵⁰ Βλ. Gasti (1992: 87), Leinieks (1974: 193-194). Επίσης για την ηπιότερη απεικόνιση του Οδυσσέα, βλ. Gasti (1992: 87 υποσημ. 26), Tyler (1974: 28 υποσημ. 14), Zanker (1992: 25).

¹⁵¹ Πρβλ. North (2019: 55, 58).

¹⁵² Η North (2019: 4 υποσημ. 12, 50) παρατηρεί ότι με τα λόγια αυτά της Αθηνάς (132-133) η έννοια της σωφροσύνης έχει θρησκευτικό υπόβαθρο (κατά την αρχαϊκή εποχή η σωφροσύνη απορρέει από τον Απόλλωνα). Μετά την αρχαϊκή εποχή αρχίζει να εμπίπτει στο πεδίο της ηθικής. Για το θέμα αυτό, βλ. Snell (1953: 162). Για την βιβλιογραφική παραπομπή, βλ. North (2019: 4 υποσημ. 12).

αμφισβητώντας τις παλιές ηρωικές ιδιότητες του πολεμιστή. Χαρακτηρίζοντας τον Αίαντα *κακόν* (133) -ο οποίος είναι πρότυπο και παράδειγμα της ηρωικής αρετής- προσπαθεί να αντιστρέψει τις παλιές ηρωικές ανταγωνιστικές αξίες. Ο κακός αντιτίθεται ρητά στη σωφροσύνη, καθώς η σωφροσύνη συνεπάγεται την τήρηση ορισμένων συνεργατικών αξιών που κατέχει ο Οδυσσεύς. Ο κακός τηρεί την αυτοτελή αλαζονεία του μοναχικού ομηρικού ήρωα-πολεμιστή.¹⁵³ Οι ανταγωνιστικές αξίες του Αίαντα συνδέονται με την αποτυχία του να συμμορφωθεί με συμβατικά πρότυπα μετριοπάθειας. Αυτό σημαίνει ότι η πτώση του δεν προέρχεται από άμεση θεία τιμωρία, αλλά οφείλεται στην άκαμπτη προσκόλλησή του στο υπερβολικό ηρωικό ήθος.¹⁵⁴ Την ίδια άποψη εκφράζει και ο ίδιος ο Αίας στην Τέκμησσα για τη σωφροσύνη: «*μη κρῖνε, μη 'ζέταζε: σωφρονεῖν καλόν*» (586). Μπορεί ο ήρωας να αντιλαμβάνεται τί εστί το *σωφρονεῖν*, όμως αδυνατεί να το εφαρμόσει ο ίδιος.¹⁵⁵ Το μέτρο θα πρέπει να ακολουθείται από τους ανθρώπους απαραιτήτως, ώστε αυτοί να μην διαπράττουν *ἄβριν*.¹⁵⁶ Η αλαζονεία προκαλεί την οργή των θεών, οι οποίοι είναι υπεύθυνοι για τις τύχες των ανθρώπων. Ο Χορός αποφαίνεται: «*ζύν τῷ θεῷ πᾶς καὶ γελᾷ κώδύρεται*» (384) αλλά και παρακάτω λέει στον Αίαντα πως τα μεγάλα λόγια θα προκαλέσουν την οργή των θεών: «*μηδὲν μέγ' εἶπης: οὐχ ὀρθῶς ἴν' εἶ κακοῦ;*» (386).

Υστερα από την αποκάλυψη της αλήθειας από την Τέκμησσα στον Αίαντα για το κύμα της φονικής τρέλας που τον κυριεύσε, εκείνος νιώθοντας απεριόριστη ντροπή, ζητεί από τους ναύτες να τον σκοτώσουν («*με συνδάϊζον*» 361) για να γλυτώσει από τα δεινά: «*ἄλιον ὄς ἐπέβας ἐλίσσω πλάταν, /σέ τοι σέ τοι*

¹⁵³ Βλ. Adkins (1960: 172), Gasti (1992: 89). Σύμφωνα με το ηρωικό σύστημα αξιών και τις ανταγωνιστικές αρετές, ο Αίας θεωρεί πως πράττει ορθά επιθυμώντας να σκοτώσει τους κυβερνήτες του στρατού. Ο Finley (1977: 110) αναφέρει πως σύμφωνα με τον ομηρικό κώδικα αξιών, η υπεράσπιση ενός δικαιώματος ήταν καθαρά ιδιωτική υπόθεση και ο ίδιος προκειμένου να προστατεύσει τα δικαιώματά του και την τιμή του, προχώρησε στη λήψη αυτής της απόφασης. Για τον Adkins (1960: 34 κ.ε, 57) η επίτευξη της επιτυχίας και της φήμης είναι οι κύριοι στόχοι του ομηρικού ανθρώπου, η ντροπή που νιώθει τον κατατρώγει, καθώς δεν δύναται να αποκαταστήσει τη χαμένη τιμή του. Για τον ήρωα των ομηρικών επών, ο Dodds (1978: 42-43) υποστηρίζει ότι το υψηλότερο αγαθό δεν είναι ο φόβος προς τον θεό, αλλά οι αξίες που κατέχει κανείς όπως η δικαιοσύνη, η υστεροφημία και η τιμή. Έτσι και ο πολεμιστής δίνει μεγάλη σημασία στην τιμή και στην ανδρεία.

¹⁵⁴ Βλ. Gasti (1992: 88).

¹⁵⁵ Βλ. North (2019: 52).

¹⁵⁶ Πρβλ. Αριστοτ. *Η. Ν.* (1107a 22-23): «*ὥσπερ δὲ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας οὐκ ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις διὰ τὸ τὸ μέσον εἶναι πως ἄκρον*».

μόνον δέδορκα πημονὰν ἐπαρκέσοντ'» (359-360).¹⁵⁷ Αντιπαραθέτει την τωρινή του κατάσταση νιώθοντας ατιμασμένος με την πρότερη που ήταν ένδοξος, σκεπτόμενος τον εμπαιγμό των ανθρώπων για αυτό που του συνέβη («ὄμοι γέλωτος, οἶον ὑβρίσθην ἄρα» 367).¹⁵⁸ Παρά την ανδρεία του στη μάχη («τὸν θρασύν» 364), την καρδιά του που δεν νιώθει δειλία («τὸν εὐκάρδιον» 364) και την έλλειψη φόβου («ἄτρεστον» 365), επέδειξε «δεινὸν χέρας» (366) στα ἡμέρα ζῶα του κοπαδιού. Προτιμᾶ να δώσει τέλος σε αυτόν τον ανάξιο βίο παρά να συντηρήσει την ύπαρξή του, μια ύπαρξη που δεν δύναται να τον καταστήσει τιμημένο.¹⁵⁹ Ο εξευτελισμός και η ατίμωση που νιώθει είναι ανώτερα από την επιθυμία του για ζωή και το σκότος του Ἄδη, το ἔρεβος, είναι πιο λαμπερό από το φως της ύπαρξης και του ανάξιου βίου:

*AI. «σκότος, ἐμὸν φάος,
ἔρεβος ὧ φαεννότατον, ὡς ἐμοί,
ἔλεσθ' ἔλεσθέ μ' οἰκήτορα,
ἔλεσθέ μ': οὔτε γὰρ θεῶν γένος οὔθ' ἀμερίων
ἔτ' ἄξιος βλέπειν τιν' εἰς ὄνασιν ἀνθρώπων.» (395-400)*

Στο πρώτο επεισόδιο, η Αθηνά ωθεί τον ἥρωα στον αφανισμό, τιμωρώντας τον για την ὑβρίν που διέπραξε (401-403). Ο Αίας φανερώνει τον επικείμενο θάνατό του («οὐκ ἔτ' ἀμπνοὰς ἔχοντα» 415-416) και μοιρολογεῖ για την συμφορά του. Πιστεύει ότι η αξία ενός ανθρώπου εξαρτάται από την ανδρεία του στη μάχη¹⁶⁰ και αναφέρεται στη δόξα του πατέρα του, ο οποίος ήταν ο ἄριστος σε ὅλο τον στρατό («ἀριστεύσας στρατοῦ» 435) και έφερε στην πατρίδα του μεγάλη δόξα («πρὸς οἶκον ἦλθε πᾶσαν εὐκλειαν φέρων» 436). Αντίθετα, ο ίδιος, ενώ δεν ήταν λιγότερο ανδρείος («οὐκ ἐλάσσονι σθένει» 438) και ούτε είχε να επιδείξει λιγότερα έργα («οὐδ' ἔργα μείω» 439), χάνεται τελικά «ἄτιμος» (440). Ο ἥρωας

¹⁵⁷ Η Γκαστή (2018: 169-170) αναφέρει: «Ὡστόσο ο Αίας, ἀκόμη και σ' αυτό το έντονα συναισθηματικά φορτισμένο αδιέξοδο που βιώνει, διατηρεῖ την υπεροψία που πάντα τον χαρακτήριζε· η λυρική έκφραση του πάθους του στον κομμὸ ἀμφιταλαντεύεται ἀνάμεσα σε δύο πόλους: στη σύμφυτη με το ηρωικό του ἦθος εγωιστική τάση αυτοπροσδιορισμού, ὅπως δηλώνεται ἀπὸ τη χρήση του τύπου δέδορκα, και στη σταδιακή συνειδητοποίηση της ἐξάρτησής του ἀπὸ τους ἄλλους σε συναισθηματικό και πρακτικό επίπεδο, ὅπως δηλώνεται ἀπὸ τη συγκινησιακά φορτισμένη διπλή ἀναφορά του σέ τοι και τη χρήση της μετοχής ἐπαρκέσοντα».

¹⁵⁸ Βλ. Cairns (2002: 230). Γενικά για την αιδώ στον Αἴαντα, βλ. Cairns (2002: κεφ. 4.2).

¹⁵⁹ Για το θέμα αυτό, βλ. Annas (1992), Anton (1996), Hegel (2002), Long (1987), Rist (1969), Sharples (1996), Μάνου (2002).

¹⁶⁰ Βλ. Rosivach (1976: 48).

είναι προσκολλημένος στην ανταγωνιστική αρετή του πολεμιστή και ιδιαίτερα του πολεμιστή των ομηρικών επών. Ο Αγγελιαφόρος μνημονεύει την συμβουλή του Τελαμώνα, του πατέρα του Αίαντα, πριν εκστρατεύσει εναντίον της Τροίας: «ὁ μὲν γὰρ αὐτὸν ἐννέπει: τέκνον, δόρει / βούλου κρατεῖν μὲν, σὺν θεῶ δ' ἀεὶ κρατεῖν» (764-765). Ενθαρρύνει τον γιο του να ξεχωρίζει για την ανδρεία του στην μάχη και πάντα να νικά. Τα λόγια αυτά παραπέμπουν στον λόγο του Πηλέα προς στον Αχιλλέα στην ραψωδία Λ της *Ἰλιάδος*.¹⁶¹ Οι ανταγωνιστικές αξίες είναι εκείνες που ορίζουν τον βίο του Αίαντα και του επιτάσσουν να είναι ανδρείος και δοξασμένος. Θέλει να φανεί αντάξιος συνεχιστής της δόξας και της ανδρείας του πατέρα του. Ο Τελαμώνας όμως δεν θα δει τον γιο του να κατέχει τα βραβεία της ανδρείας («γυμνὸν φανέντα τῶν ἀριστείων ἄτερ» 464), δηλαδή τα όπλα του Αχιλλέα.¹⁶² Οι ανταγωνιστικές αξίες θα αναδειχθούν πλήρως με την επιλογή του θανάτου, μια πράξη που καταδεικνύει την έλλειψη σωφροσύνης του Αίαντα.¹⁶³

*ΑΙ. «ἐπίσταμαι γὰρ ἀρτίως ὅτι
ὃ τ' ἐχθρὸς ἡμῖν ἐς τοσόνδ' ἐχθαρτέος,
ὡς καὶ φιλήσων αὐθις, ἔς τε τὸν φίλον
τοσαῦθ' ὑπουργῶν ὠφελεῖν βουλήσομαι,
ὡς αἰὲν οὐ μενοῦντα: τοῖς πολλοῖσι γὰρ
βροτῶν ἄπιστός ἐσθ' ἑταιρείας λιμήν».* (678-683)

Ο Αίας στην δεύτερη ρήση του, στο τρίτο επεισόδιο, φαίνεται να μεταλλάσσεται από *ἔκφρων* σε *σώφρων*. Η αλλαγή διαφαίνεται μέσα από τα λόγια του. Οι αμφισημίες δείχνουν ότι οι εχθροί δεν θα είναι για πάντα εχθροί, και οι φίλοι αντίστοιχα δεν θα είναι πάντα φίλοι.

Το ξίφος που φέρει ο Αίας του δόθηκε από τον Έκτορα, τον πιο μισητό από τους ξένους: «δῶρον μὲν ἀνδρὸς Ἴεκτορος ξένων ἐμοὶ / μάλιστα μισηθέντος ἐχθίστου θ' ὄραϊν» (817-818). Αντιπροσωπεύει την αστάθεια των ανθρωπίνων σχέσεων, στην

¹⁶¹ Πρβλ. «Αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπέροχον ἔμμεναι ἄλλων» (Λ 783). Επίσης βλ. Zanker (1992: 21).

¹⁶² Οι Cairns (2002: 228) και Zanker (2007: 29) αναφέρουν ότι ο Αίας του Σοφοκλή επιθυμεί διακαώς να αποκαταστήσει την τιμή του περισσότερο από κάθε άλλον ήρωα ακόμα και αυτούς του Ομήρου. Ο Αίας κινείται στο στενό πλαίσιο των ανταγωνιστικών αξιών και πολλές ομοιότητες έχουν παρατηρηθεί ανάμεσα στον ίδιο και στον ομηρικό Αχιλλέα. Βλ. επίσης Garner (1990: 54-63), Kirkwood (1965: 59-62), Whitman (1951: 64), Winnington-Ingram (1980: 16-19). Για τις βιβλιογραφικές παραπομπές, βλ. Cairns (2002: 228 υποσημ. 37, 38, 40).

¹⁶³ Πρβλ. Gasti (1992: 86-87).

οποία οι φίλοι γίνονται εχθροί και οι εχθροί φίλοι. Το ξίφος αυτό χρησιμοποιήθηκε από τον Αίαντα για τη σφαγή των κοπαδιών των Ελλήνων, γεγονός που συνέβη μετά την *ἄτην*. Το ίδιο ξίφος γίνεται και το όπλο της αυτοκτονίας του. Η δωρεά των όπλων ήταν μέρος ενός δικτύου ανταγωνιστικών αξιών και οι ήρωες ήταν υπερήφανοι για τα δώρα που λάμβαναν αλλά και για εκείνα που έδιναν ως σημάδι ανιδιοτέλειας.¹⁶⁴ Έτσι, το σπαθί είναι το σύμβολο του ήρωα, η ενσάρκωση της ηρωικής φιλικής - εχθρικής ηθικής, εφόσον είναι δώρο από εχθρό.¹⁶⁵ Το ξίφος αποτελεί δώρο, το οποίο όμως δεν δωρίζεται κατά τη διάρκεια του έργου, κάτι που συμβαίνει και στον *Φιλοκτήτη*.¹⁶⁶

Ο Αίας έχει προχωρήσει στην αυτοχειρία («*Αΐας ὄδ' ἡμῖν ἀρτίως νεοσφαγῆς / κεῖται, κρυφαίῳ φασγάνῳ περιπτυχῆς*» 898-899). Με την άφιξη του Μενελάου, ο Τεύκρος, ύστερα από τον θρήνο για τον αδελφό του, αρχίζει τον αγώνα λόγων για τη μεταθανάτια τιμή του νεκρού. Ο Μενέλαος όμως απαγορεύει την ταφή του Αίαντα (1047-1162) και η Τέκμησσα με τον Ευρυσάκη προσφέρουν μια πλεξούδα ως ένδειξη πένθους. Έτσι παρουσιάζεται και ο Ευρυσάκης ως ικέτης (1168-1184). Στην έξοδο ο Αγαμέμνων καταφέρεται εναντίον του Τεύκρου (1226-1263), ενώ ο Οδυσσεάς εμφανίζεται ως συμπαραστάτης του, μεγαλόψυχος και διαλλακτικός. Αρχίζει αγώνα λόγων με τον Αγαμέμνονα (1316-1373) με σκοπό να τον πείσει να επιτρέψει την ταφή του γενναίου νεκρού («*ἀλκίμῳ νεκρῷ*» 1319). Δεν πρέπει ο Αγαμέμνων να μισεί τόσο πολύ, ώστε να καταπατά το δίκαιο («*τοσόνδε μισεῖν ὥστε τὴν δίκην πατεῖν*» 1335) και να περιφρονεί τους νόμους των θεών («*τοὺς θεῶν νόμους / φθείροις ἄν*» 1343-1344). Ο *ἀγαθός*, ο *ἐσθλός*, πρέπει να φροντίζει τον νεκρό και ας τον εχθρεύεται (1344-1345). Για τον Οδυσσεά μεγαλύτερη αξία έχει η αρετή παρά η *ἐχθρα*: «*νικᾷ γὰρ ἀρετὴ με τῆς ἔχθρας πολὺ*» (1357). Ο Οδυσσεάς ύστερα από τα όπλα που έλαβε, εχθρεύεται τον Αίαντα, τώρα όμως που εκείνος

¹⁶⁴ Πρβλ. Finley (1977: 120-121).

¹⁶⁵ Βλ. Sicherl (1977: 88). Σχετικά με το συμβολισμό του σπαθιού, βλ. Cohen (1978: 24-36), Taplin (1978: 85). Επίσης ο Segal (1980: 127) υποστηρίζει ότι η οπτική παρουσία του ξίφους συμβολίζει την απομονωμένη και αυτοκαταστροφική πλευρά της άρνησης του ήρωα να αλλάξει στάση. Η συμπεριφορά και οι πράξεις του πολεμιστή είχαν πηγή έμπνευσης κυρίως τις ανταγωνιστικές αξίες του ηρωικού κώδικα και κατά συνέπεια ο πολεμιστής ήταν εμφανώς συνδεδεμένος με το σπαθί του. Έτσι, το σπαθί εκφράζει ένα είδος στρατιωτικού συμβούλου εμπνευσμένου από τις ηρωικές αξίες του παρελθόντος, σύμφωνα με τις οποίες ζει ο Αίας. Επίσης βλ. Gasti (1992: 91).

¹⁶⁶ Τα δώρα των εχθρών είναι άδωρα για τον Αίαντα («*ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα κοῦκ ὀνήσιμα*» 665) και ο εχθρός μπορεί να γίνει φίλος και ο φίλος εχθρός. Ο Seaford (2003: 597-600) αναλύει αυτήν την μεταβολή καθώς τίποτα δεν είναι μόνιμο και όλα μετατρέπονται στο αντίθετό τους. Μάλιστα την χαρακτηρίζει ως ηρακλείτεια, λόγω της συνεχούς μεταβολής. Για την επίδραση του Ηρακλείτου στον Σοφοκλή, βλ. Kamerbeek (1948: 598 υποσημ. 119).

είναι νεκρός, πρέπει να παραμερίσει το μίσος που ένιωθε, όταν ήταν καλό να τον μισεί («ἦν μισεῖν καλόν» 1347). Δεν αρνείται ότι ο Αίας ήταν ο πιο ανδρείος («ἄριστον» 1340) από τους πολεμιστές των Ελλήνων, θα τελέσει το καθήκον του για την ταφή, χωρίς να αναγνωρίσει τίποτε παραπάνω στον αντίπαλό του. Άλλωστε ήταν εκείνος που έλαβε τελικά τα όπλα. Η ταφή είναι υποχρέωση στη δικαιοσύνη (1334-1335, 1342, 1344, 1363) και ισοδυναμεί στη συγκεκριμένη τραγωδία με τον νόμο των θεών.¹⁶⁷ Σύμφωνα με την Ξανθάκη διαφαίνεται η αντίθεση ανάμεσα: «στην άβουλη υπακοή και στον συνειδητοποιημένο σεβασμό προς τις παραδεδομένες αξίες (1332-1380) που επιβάλλουν την ταφή του γενναίου εχθρού»¹⁶⁸ («ὄδ' ἐχθρὸς ἀνὴρ, ἀλλὰ γενναῖός ποτ' ἦν» 1355). Ο Οδυσσεάς στην τραγωδία αυτή σε αντίθεση με την στάση του στον Φιλοκτήτη, μεσολαβεί για να εξομαλύνει την κατάσταση και να φέρει τη λύση του δράματος με την ταφή του νεκρού. Η ταφή αποτελεί την αποκατάσταση της τιμής του ήρωα και την αναγνώριση της αξίας του. Τα λόγια του Οδυσσεά αποκαθιστούν ηθικά τον Αίαντα, πόσο μάλλον όταν αυτά λέγονται από τον μεγαλύτερο εχθρό του. Ο άγραφος νόμος («τοὺς θεῶν νόμους» 1343)¹⁶⁹ των Ελλήνων επιβάλλει την ταφή των νεκρών:

ΟΔ. «ὥστ' οὐκ ἂν ἐνδίκως γ' ἀτιμάζοιτό σοι:
οὐ γάρ τι τοῦτον, ἀλλὰ τοὺς θεῶν νόμους
φθείροις ἄν. ἄνδρα δ' οὐ δίκαιον, εἰ θάνοι,
βλάπτειν τὸν ἐσθλόν, οὐδ' ἐὰν μισῶν κυρῆς». (1342-1345)

Ο Αγαμέμνων δεν μπορεί να συλλάβει την μεταστροφή του Οδυσσεά, ο οποίος από μεγαλύτερος εχθρός του Αίαντα γίνεται υπερασπιστής για την ταφή του. Δεν μπορεί να προσεγγίσει την ταφή του Αίαντα στο επίπεδο της αφηρημένης αρχής, αλλά επικεντρώνεται στη διαπροσωπική τους σχέση. Την ίδια στάση κράτησε και όταν ο Οδυσσεάς αποφάνθηκε ότι η δικαιοσύνη απαιτεί μια αντικειμενική αναγνώριση των αρετών του ήρωα. Μολαταύτα, ο Αγαμέμνων

¹⁶⁷ Πρβλ. Rosivach (1976: 59).

¹⁶⁸ Βλ. Ξανθάκη (2006: 15).

¹⁶⁹ Ο Ηράκλειτος (απ. 114 DK 23 M) αναφέρει ότι όλοι οι άνθρωποι νόμοι εκπορεύονται από τον θεϊκό νόμο.

παραμένει προσκολλημένος στην προσωπική του εχθρότητα προς τον νεκρό (1372-1373).¹⁷⁰ Τελικά ο Αίας ενταφιάζεται.

Συμπέρασμα

Ο Αίας αποτελεί την πρώτη χρονικά σωζόμενη τραγωδία του Σοφοκλή. Η επίδραση των αρχαϊκών αξιών είναι έντονη, καθώς η ηθική συμπεριφορά του ήρωα είναι παρεμφερής με εκείνη των ηρώων των ομηρικών επών. Στο έργο αυτό υπερτερούν οι ανταγωνιστικές αξίες και συγκεκριμένα οι ομηρικές αρετές της ανδρείας, του κλέους, και της τιμής. Το *καλῶς ζῆν* και το *καλῶς τεθνηκέναι* είναι τα υπέρτατα ηθικά προστάγματα της αρχαϊκής ηθικής τα οποία προβάλλει ο Αίας. Στο αρχαιότερο αυτό δράμα του Σοφοκλή, προβάλλεται η ανταγωνιστική αρετή της ευγενούς καταγωγής και ταυτόχρονα ο έντιμος βίος και ο έντιμος θάνατος, το να ζει και να πεθαίνει ο άνθρωπος διατηρώντας την αξιοπρέπεια και την ηθική του υπόσταση. Ο Αίας ζει σύμφωνα με την αρχαϊκή έννοια της τιμής, για αυτό κύριο μέλημά του είναι η δημόσια αναγνώριση της ανδρείας του.¹⁷¹ Η άποψή του ότι *σωφρονεῖν καλόν* (586) είναι σημαντική, δεν μπορεί όμως ο ίδιος να εφαρμόσει την αρχή αυτή στον δικό του βίο. Η ηθογράφηση του Οδυσσέα, στο τέλος του δράματος, στο σημείο της μεταστροφής του, απεικονίζει τη διαχρονική τήρηση του ηθικού προτάγματος της απόδοσης νεκρικών τιμών, πρόταγμα που συναντούμε στην *Ἄντιγόνη* του Σοφοκλή και στις *Ἰκέτιδες* του Ευριπίδη. Η απόδοση των νεκρικών τιμών και ο ενταφιασμός του Αίαντα είναι αναγκαίες ενέργειες, που ανταποκρίνονται στον άγραφο, κοινό νόμο των Ελλήνων και στις επιταγές της συνεργατικής αξίας της δικαιοσύνης. Ο Αίας στο δράμα του Σοφοκλή προβάλλει το ηρωικό-επικό ήθος προτάσσοντας την ανταγωνιστική αξία της διατήρησης της τιμής.

¹⁷⁰ Βλ. Rosivach (1976: 59-60).

¹⁷¹ Βλ. Ξανθάκη (2006: 16).

4.2.2 Φιλοκτήτης

Η τραγωδία του Σοφοκλή *Φιλοκτήτης* διδάχθηκε το 409 π.Χ. στα Διονύσια κερδίζοντας το πρώτο βραβείο.¹⁷² Τα πρόσωπα της τραγωδίας είναι ο Φιλοκτήτης, ο Νεοπτόλεμος, ο Οδυσσεάς, ο Έμπορος, ο Ηρακλής και ο Χορός (ναύτες του καραβιού του Νεοπτολέμου).

Ο Φιλοκτήτης, γιος του Ποίαντα βασιλιά της Μαλίδας στη Φθία, κατέχοντας τα όπλα του Ηρακλή, λαμβάνει μέρος στην εκστρατεία εναντίον της Τροίας. Αναλαμβάνει να προσφέρει θυσία στον βωμό της νύμφης Χρύσης, στο μικρό νησί Χρυσή κοντά στην Λήμνο. Κατά την αναζήτηση του βωμού τον δάγκωσε στο πόδι φίδι, προκαλώντας του μια φοβερά δύσοσμη πληγή, η οποία του κατέτρωγε το πόδι («*διαβόρω πόδα*» 7). Οι Ατρείδες μη μπορώντας να αντέξουν τις κραυγές του («*βοῶν, στενάζων*» 11) και να διασφαλίσουν την *εὐφημία*,¹⁷³ την σιγή και προσήλωση, που ήταν επιβεβλημένη κατά τις θυσίες, αποφάσισαν να τον εγκαταλείψουν σε μια σπηλιά με δύο ανοίγματα («*δίστομος πέτρα*» 16) με τη βοήθεια του Οδυσσέα. Για δέκα χρόνια έζησε εκεί ο Φιλοκτήτης μόνο με τα όπλα του Ηρακλή, που του εξασφάλιζαν τα απαραίτητα για την επιβίωσή του. Στο δέκατο έτος του πολέμου ο Έλενος, γιος του Πριάμου, προφητεύει ότι μπορεί να επιτευχθεί η άλωση της Τροίας με την παρουσία του Φιλοκτήτη και των όπλων του. Έτσι ο Οδυσσεάς με τον Νεοπτόλεμο φθάνουν στη Λήμνο με σκοπό να οδηγήσουν τον Φιλοκτήτη, μαζί φυσικά με τα όπλα του Ηρακλή, στην Τροία.

Οι στίχοι του προλόγου 50-134 πραγματεύονται το σχέδιο της απαγωγής του Φιλοκτήτη από τους δύο άνδρες. Ο Νεοπτόλεμος και ο Οδυσσεάς συνομιλούν καταστρώνοντας το σχέδιο της απαγωγής. Ο Νεοπτόλεμος, γόνος καλής οικογένειας από τη μεριά του πατέρα του, προσφωνείται και ως «*Άχχιλέως παῖς*» (π.χ. 4, 50, 57, 542), για να καταδείξει ο Σοφοκλής τη σημαντική μορφή του Αχιλλέα, αλλά και για να αποτελέσει η προσφώνηση κίνητρο για τον Φιλοκτήτη να εμφανισθεί. Το όνομα Νεοπτόλεμος αναφέρεται μόνο δύο φορές μέσα στην τραγωδία, στους στίχους 4 και 241. Οι περισσότερες προσφωνήσεις είναι: τέκνο

¹⁷² Βλ. *Υπόθεσις* του έργου: «*ἐδιδάχθη ἐπὶ Γλαυκίππου· πρῶτος ἦν Σοφοκλῆς*». Όπως σημειώνει ο Μαρκαντωνάτος (1990: 28) η υπόθεση αυτή (μια από τις δύο που παραδόθηκαν) διασώθηκε στο Λαυρεντιανό χειρόγραφο (L, 32, 9), στο Παρισινό (A, 2712) και σε μερικούς άλλους μεταγενέστερους κώδικες. Ο Kieffer (1942: 38) αναφέρει ότι τραγωδίες με τον τίτλο *Φιλοκτήτης* είχαν γράψει και οι Αισχύλος και Ευριπίδης, ο δεύτερος δε την συνέθεσε το ίδιο έτος με την *Μήδεια* και τον *Δίκτυο*. Δεν είναι γνωστό πότε συνετέθη ο *Φιλοκτήτης* του Αισχύλου. Γενικά για την σύγκριση των ομώνυμων τραγωδιών του Σοφοκλή και του Ευριπίδη, βλ. Kieffer (1942).

¹⁷³ Πρβλ. Σοφ. *Αἴας* (10): «*κατεῖχ' αἶε πᾶν στρατόπεδον δυσφημίαις*».

του Αχιλλέα, καταδεικνύοντας το ηθικό βάρος του ήρωα για την διατήρηση της πατρικής δόξας. Από την αρχή της τραγωδίας ο Νεοπτόλεμος παρουσιάζεται ως απόγονος αριστοκρατικής γενιάς με τη φράση: «ὦ κρατίστου πατρὸς Ἑλλήνων» (3), διότι ο Αχιλλέας θεωρείται ο γενναιότερος ανάμεσα στους Έλληνες. Η ανδρεία του Αχιλλέα αποτελεί βαριά κληρονομιά για τον Νεοπτόλεμο, ο οποίος πρέπει να φανεί αντάξιος του πατέρα του ή ακόμα και να τον ξεπεράσει. Ο Σοφοκλής ως κεντρικό χαρακτηριστικό του ήρωα προτάσσει την ευγενική φύση του και γύρω από αυτήν διαμορφώνεται ο ηθικός χαρακτήρας του. Ο Νεοπτόλεμος πρέπει να παραμείνει συνεπής με την ευγένεια του χαρακτήρα του.¹⁷⁴ Τα κοινά σημεία του Νεοπτολέμου και του Οδυσσέα, αφορούν κυρίως το παρελθόν και το μέλλον, είναι δηλαδή η συνεργασία τους στον στρατό των Ελλήνων και η κοινή τους επιθυμία να κατακτήσουν την Τροία.¹⁷⁵ Στην τραγωδία αυτή, ο Οδυσσέας εμφορείται από ανταγωνιστικές αξίες. Ο ίδιος όμως τονίζει για τον Νεοπτόλεμο ότι γενναίος είναι αυτός ο οποίος έχει γενναίο φρόνημα και όχι μόνο γενναίο σώμα («*Ἀχιλλέως παῖ, δεῖ σ' ἐφ' οἷς ἐλήλυθας / γενναῖον εἶναι, μὴ μόνον τῷ σώματι*» 50-51). Πρέπει ο Νεοπτόλεμος να εκπληρώσει το καθήκον του («*ὑπουργεῖν*» 53), αυτό που υποσχέθηκε στον Οδυσσέα, δηλαδή να πείσει τον Φιλοκτήτη να τους ακολουθήσει στην Τροία.

NE. «βούλομαι δ', ἄναξ, καλῶς
δρῶν ἐξαμαρτεῖν μᾶλλον ἢ νικᾶν κακῶς». (94-95)

Ο Νεοπτόλεμος διατηρεῖ ένα αίσθημα ηθικής και ευαισθησίας ακολουθώντας συνεργατικές αξίες. Προτιμά να αποτυγχάνει με τίμιες ενέργειες, παρά να γεύεται την επιτυχία με άτιμα μέσα.¹⁷⁶ Ο Νεοπτόλεμος σύμφωνα με την Ξανθάκη: «*λειτουργεῖ με αφετηρία την τιμή η οποία προέρχεται από το ηθικό του σθένος αδιαφορώντας για τη γνώμη των πολλών. Επιλέγει έτσι την οδό της εντιμότητας και της ευθύτητας αντί του δόλου και της εξαπάτησης*».¹⁷⁷ Ο Οδυσσέας τον προτρέπει να εγκαταλείψει την ευγενική και αληθινή του φύση. Για τον Οδυσσέα η γλώσσα κατευθύνει τα πάντα («*τὴν γλῶσσαν, οὐχὶ τᾶργα, πάνθ' ἡγουμένην*» 99). Η σοφιστική τέχνη του λόγου είναι εκείνη που μπορεί να

¹⁷⁴ Πρβλ. Hawkins (1999: 342), Ryzman (1991: 35-41), Segal (1981: 328-344), Webster (1970).

¹⁷⁵ Πρβλ. Kieffer (1942: 46).

¹⁷⁶ Πρβλ. Cairns (2002: 252), Webster (1992: 194).

¹⁷⁷ Βλ. Ξανθάκη (2006: 16).

προτρέψει, να αποτρέψει αλλά και να πείσει. Προτρέπει τον Νεοπτόλεμο να εξαπατήσει τον Φιλοκτήτη: «*τὴν Φιλοκτῆτου σε δεῖ / ψυχὴν ὅπως δόλοισιν ἐκκλέμεις λέγων*» (54-55). Του υπόσχεται ότι, εάν ενεργήσει σύμφωνα με το σχέδιο, θα είναι πλέον σοφός και ἀγαθός υπό την έννοια του ανδρείου (119).¹⁷⁸ Ο Νεοπτόλεμος θα είναι σοφός, με την σοφία να έχει την έννοια της πανουργίας, καθώς με δόλιο τρόπο του επιτάσσει ο Οδυσσεύς να ενεργήσει, ώστε να αποκτήσουν τα τόξα που κατέχει ο Φιλοκτήτης. Θα είναι όμως αγαθός-ανδρείος, εφόσον θα συμμετάσχει στην εκπόρθηση της Τροίας. Ο Νεοπτόλεμος αποκρίνεται πως θα προχωρήσει το σχέδιό τους, χωρίς να νιώθει ντροπή: «*ἴτω: ποιήσω, πᾶσαν αἰσχύνην ἀφείξω*» (120). Θα αποβάλει την αἰδῶ, δηλαδή την ενοχή που θα του επιφέρει η εξαπάτηση του Φιλοκτήτη, καθώς η πράξη αυτή θα έχει ως αποτέλεσμα την απόκτηση των όπλων και την κατάκτηση της Τροίας. Είναι έτοιμος να παραβλέψει τις εσωτερικές ενοχές που θα του επιφέρει η εξαπάτηση του Φιλοκτήτη, ώστε να κατακτήσει το κλέος του πολεμιστή.¹⁷⁹

Ο Φιλοκτήτης είναι στην πραγματικότητα αποκρουστικός στην εμφάνιση, ξεκινώντας όμως να μιλά στον Νεοπτόλεμο και στον Χορό φαίνεται να είναι συμπαθητικός και φιλόξενος. Στο πρώτο επεισόδιο ο ίδιος μάλιστα απολογείται για την εξωτερική του εμφάνιση (225-228). Εκφράζει την αποστροφή του για τη μοναξιά, οι χαρακτηρισμοί *μόνον* (227), *ἔρημον* και *ἄφιλον* (228) δείχνουν τον πόνο που αυτή επιφέρει.¹⁸⁰ Όταν δε ο Νεοπτόλεμος παραδέχεται ότι είναι Έλληνας, ο Φιλοκτήτης τον προσφωνεί «*ὦ τέκνον*» (236, 327, 658, 799), εκφράζοντας αισθήματα οικειότητας και μια πατρική στάση απέναντί του. Η προδοσία του Νεοπτολέμου θα είναι και η αιτία της μεταστροφής του Φιλοκτήτη. Καταρρακωμένος από την είδηση του θανάτου του Αίαντα (416 κ.ε) και του Πατρόκλου (433 κ.ε), εκφέρει τη γνώμη πως μόνο τους καλούς αφανίζει ο πόλεμος και οι κακοί παραμένουν αλώβητοι («*πόλεμος οὐδέν' ἄνδρ' ἐκὼν / αἰρεῖ πονηρόν,*

¹⁷⁸ Όπως σημειώνει η Hawkins (1999: 343 και υποσημ. 23) η σοφία μπορεί να είναι από την πολύ καλή γνώση μιας τέχνης έως την υψηλότερη μορφή φιλοσοφικής και πνευματικής γνώσης. Η ίδια εύστοχα παρατηρεί ότι στον *Φιλοκτήτη* η έννοια της σοφίας κυρίως εκφράζεται με τα λόγια του Ηρακλή ως από μηχανής θεού. Η Blundell (1987: 326) ορθώς παρατηρεί ότι ο Οδυσσεύς χρησιμοποιεί τις λέξεις *σόφισμα* (14) και *σοφισθῆναι* (77) για την στρατηγική του και ύστερα για να πείσει τον Νεοπτόλεμο του λέει πως θα έχει την φήμη σοφού (*σοφός* 119). Η σοφία εδώ είναι αρετή κατάλληλη για τη διφορούμενη πανουργία του ομηρικού Οδυσσεά.

¹⁷⁹ Πρβλ. Adkins (1960: 189), Cairns (2002: 253).

¹⁸⁰ Τα επίθετα *μόνον*, *ἔρημον* και *ἄφιλον* εμφανίζονται σε όλα τα έργα του Σοφοκλή, όμως στον *Φιλοκτήτη* δίνεται ιδιαίτερη έμφαση σε αυτά: βλ. Rose (1976: 60 υποσημ. 32).

ἀλλὰ τοὺς χρηστοὺς αἰεί» 436-437).¹⁸¹ Στο σημείο αυτό σκιαγραφείται η άποψη του Φιλοκτήτη για τους αγαθούς που χάνονται και τους κακούς οι οποίοι ακόμα βρίσκονται στην ζωή. Αποδεχόμενος συνεργατικές αξίες εκτιμά περισσότερο τους αγαθούς και τους ευγενείς στον χαρακτήρα, παρά τους κακούς και αυτούς που ενεργούν μόνο προς ίδιον όφελος, χρησιμοποιώντας άτιμα μέσα προς επίτευξη του σκοπού τους. Η αδικία είναι ένα από τα αποτελέσματα του πολέμου, διότι το καλό ηττάται και το κακό νικά.¹⁸² Η εύνοια της τύχης στους κακούς και η κακοτυχία των αγαθών αποδίδεται στους θεούς («καί πως τὰ μὲν πανοῦργα καὶ παλιντριβῆ / χαίρουσ' ἀναστρέφοντες ἐξ Αἰδου, τὰ δὲ / δίκαια καὶ τὰ χρῆστ' ἀποστέλλουσ' αἰεί. / ποῦ χρῆ τίθεσθαι ταῦτα, ποῦ δ' αἰνεῖν, ὅταν / τὰ θεῖ' ἐπαινῶν τοὺς θεοὺς εὔρω κακούς;» 448-452).

Στη συνέχεια του πρώτου επεισοδίου, ο Φιλοκτήτης, απευθυνόμενος στον Νεοπτόλεμο, καταθέτει ευθέως την άποψή του για τους έντιμους και ευγενείς στον χαρακτήρα:

ΦΙ. «ὅμως δὲ τλήθι: τοῖσι γενναίοισί τοι
το τ' αἰσχρὸν ἐχθρὸν καὶ τὸ χρηστὸν εὐκλέες.
σοὶ δ' ἐκλιπόντι τοῦτ' ὄνειδος οὐ καλόν,
δράσαντι δ', ὧ παῖ, πλεῖστον εὐκλείας γέρας,
ἐάν μόλω ἔγω ζῶν πρὸς Οὐταίαν χθόνα». (475-479)

Όσοι διαθέτουν ευγένεια ήθους («γενναίοισί» 475) εχθρεύονται το αισχρό και εκτιμούν το ορθό που προσφέρει δόξα («εὐκλέες» 476). Η εγκατάλειψη του Φιλοκτήτη στο νησί θα φέρει ντροπή στον Νεοπτόλεμο («ὄνειδος» 477), εάν όμως τον μεταφέρει στη χώρα της Οίτης, τότε θα αποκτήσει τρανό στεφάνι δόξας («πλεῖστον εὐκλείας γέρας» 478).¹⁸³ Προσπαθεί, λοιπόν, ο Φιλοκτήτης να του καταστήσει σαφές, ότι η πράξη γενναιότητας που τον προτρέπει να πράξει, θα του αυξήσει την τιμή και θα αναδείξει τη γενναιότητά του. Ο ήρωας αποκαλεί τον Νεοπτόλεμο γλυκύτατο («ἠδιστος δ' ἀνήρ» 530), όταν δέχεται να τον μεταφέρει πίσω, χωρίς ο ίδιος να γνωρίζει ότι βρίσκεται εκεί με σκοπό να τον εξαπατήσει.

¹⁸¹ Αυτό που τον εξοργίζει είναι ότι άνθρωποι σαν τον Οδυσσέα, τον Διομήδη (416-418) και τον Θερσίτη (446 κ.ε.) είναι ζωντανοί. Επί παραδείγματι στην *Ιλιάδα*, ο Θερσίτης ήταν κακός άνδρας και δεινός ρήτορας: «Θερσίτ' ἀκριτόμυθε, λιγύς περ ἔων ἀγορητής» (B 246) και ο Φιλοκτήτης στο ομώνυμο έργο χρησιμοποιεί τους χαρακτηρισμούς «πανοῦργα καὶ παλιντριβῆ» (448).

¹⁸² Βλ. Avery (1965: 280).

¹⁸³ Πρβλ. Webster (1992: 228).

Τον αφήνει να χειριστεί το τόξο του Ηρακλή (658-659, 662-666) ως ένδειξη ευγνωμοσύνης.¹⁸⁴ Είναι δίκαιο («θέμις» 662), αναφέρει ο Φιλοκτήτης, να δώσει στον Νεοπτόλεμο τα όπλα, διότι είναι εκείνος που τον έκανε να δει το φως («είσορᾶν ἐμοὶ φάος» 663). Αυτή η κίνηση υποδηλώνει τη φιλία μεταξύ των δύο ανδρών και την αμφίπλευρη σχέση *δοῦναι* και *λαβεῖν*.¹⁸⁵ Το τόξο του Φιλοκτήτη είναι ένα μεγάλο δείγμα φιλίας, καθώς αποτελεί το κατεξοχήν σύμβολο των σχέσεων ξενίας.¹⁸⁶

ΦΙ.: «θάρσει, παρέσται ταῦτά σοι καὶ θιγγάνειν
καὶ δόντι δοῦναι κάξεπεύξασθαι βροτῶν
ἀρετῆς ἕκατι τῶνδ' ἐπιψαῦσαι μόνον:
εὐεργετῶν γὰρ καὐτὸς αὐτ' ἐκτησάμην. 670

ΝΕ.: «οὐκ ἄχθομαί σ' ἰδὼν τε καὶ λαβῶν φίλον:
ὄστις γὰρ εὖ δρᾶν εὖ παθῶν ἐπίσταται,
παντὸς γένοιτ' ἂν κτήματος κρείσσω φίλος. χωροῖς ἂν εἴσω». (667-673).

Ο Φιλοκτήτης είναι πρόθυμος να δώσει τα όπλα στον Νεοπτόλεμο και αυτός θα μπορέσει να τα αγγίξει χάρη στην αρετή του. Τα όπλα είναι ιδιαίτερης σημασίας και αυτός που τα αγγίζει μπορεί να καυχιέται πως είναι ενάρετος (668-669). Με την παραχώρηση των όπλων αποδεικνύει πως αγαπά και ωφελεί τους φίλους. Αντιμετωπίζει τον Νεοπτόλεμο ως ευεργέτη και θέλει να δείξει την ευγνωμοσύνη του. Στους στίχους αυτούς ουσιαστικά παρουσιάζεται η ηθική του Φιλοκτήτη, ο οποίος, όντας αγνός και ειλικρινής, εμπιστεύεται τον Νεοπτόλεμο και είναι έτοιμος να τον ευεργετήσει με την παράδοση σε αυτόν του τόξου. Η εκδήλωση θαυμασμού και η αντιμετώπιση του όπλου ως κάτι θεϊκό είναι χαρακτηριστικό ενός νεαρού πολεμιστή («προσκύσαι θ' ὥσπερ θεόν;» 657).¹⁸⁷ Θεωρεί ως τον καλύτερο τρόπο ανταπόδοσης της χάρις την παράδοση του τόξου.¹⁸⁸ Ο Φιλοκτήτης την στιγμή της παράδοσης του τόξου αναφέρεται στα

¹⁸⁴ Βλ. Avery (1965: 281).

¹⁸⁵ Βλ. Hawkins (1999: 350).

¹⁸⁶ Πρβλ. Belfiore (1993-1994: 117), Seaford (2003: 595). Για το θέμα της ξενίας και της φιλίας, αλλά και το τελετουργικό μέρος, βλ. Belfiore (1993-1994: 114-117).

¹⁸⁷ Στους *Ἐπτά ἐπί Θήβας* του Αισχύλου, ο Παρθενοπαίος ορκίζεται στο ακόντιό του: «ὄμνυσι δ' αἰχμῆν ἦν ἔχει μᾶλλον θεοῦ» (529).

¹⁸⁸ Για τον Φιλοκτήτη το τόξο σύμφωνα με τον Seaford (2003: 594): «ενσαρκώνει την σχέση του με τον Ηρακλή, ο οποίος του το χάρισε ως αντάλλαγμα για τη χάρη που του έκανε να ανάγει την πυρά του πάνω

βάσανα που αυτό έφερε στον Ηρακλή (777-778). Η θετική και η αρνητική ανταπόδοση ενσαρκώνονται στο τόξο-δώρο.¹⁸⁹ Από την πλευρά του ο Νεοπτόλεμος αναφέρει πως όποιος ξέρει να ευεργετεί όταν τον ευεργετούν, μπορεί να γίνει καλύτερος φίλος από κάθε αγαθό (672-673). Σύμφωνα με τον Webster: «η αρετή του Νεοπτολέμου έγκειται στο ότι βοήθησε τον Φιλοκτήτη, όπως ο Φιλοκτήτης είχε βοηθήσει τον Ηρακλή ανάβοντας τη νεκρική του πυρά».¹⁹⁰

Τα λόγια του Χορού στο πρώτο στάσιμο αντικατοπτρίζουν το πλαίσιο των ανταγωνιστικών αξιών: «νῦν δ' ἀνδρῶν ἀγαθῶν παιδὸς ὑπαντήσας / εὐδαίμων ἀνύσει καὶ μέγας ἐκ κείνων» (719-720). Ο αγαθός θα γίνει μέγας και εὐδαίμων διότι κληρονομεί την αγαθότητά του από τον επίσης αγαθό πρόγονό του και πρέπει να προστατεύσει τον ικέτη, τον αδύναμο. Ο ικέτης από την μεριά του μοιραία θα ζητήσει προστασία από τον ισχυρό. Έτσι και εδώ, ο Φιλοκτήτης γνωρίζοντας ότι ο Νεοπτόλεμος είναι γιος του αγαθού Αχιλλέα, ζητεί βοήθεια από εκείνον. Ο Νεοπτόλεμος έχει κληρονομήσει την αγαθότητα του πατέρα του και οφείλει να προστατεύσει τον Φιλοκτήτη. Εάν ο Νεοπτόλεμος είχε αρνηθεί να τον βοηθήσει θα ήταν κακός, αισχρός και η στάση του αυτή θα επέφερε ντροπή.¹⁹¹ Οι συνεργατικές αξίες της φιλίας και της προστασίας των ικετών σε συνδυασμό με την ευγενική φύση του Νεοπτολέμου θα συμβάλουν στην απόφασή του να μην εγκαταλείψει τον Φιλοκτήτη. Είναι συμπονετικός, προστατευτικός και τον βοηθεί από γνήσιο ενδιαφέρον (817 κ.ε.). Η τραγωδία δεν επικεντρώνεται στον Φιλοκτήτη ή τον Νεοπτόλεμο, αλλά στην αλληλεπίδραση μεταξύ τους και στην σχέση τους με τον Οδυσσέα.¹⁹²

NE.: «ἅπαντα δυσχέρεια, τὴν αὐτοῦ φύσιν

ὅταν λιπὼν τις δρᾷ τὰ μὴ προσεϊκότα.

ΦΙ.: ἀλλ' οὐδὲν ἔξω τοῦ φυτεύσαντος σύ γε

δρᾷς οὐδὲ φωνεῖς, ἐσθλὸν ἄνδρ' ἐπωφελῶν.

NE.: αἰσχρὸς φανοῦμαι: τοῦτ' ἀνιῶμαι πάλαι.

στο όρος Οίτη. Αργότερα λέει πως, επειδή απέκτησε το τόξο κάνοντας το καλό, τώρα θα δώσει στον Νεοπτόλεμο να κρατήσει το τόξο (με την προοπτική βέβαια να του το επιστρέψει, 668 δόντι δοῦναι) ως αντάλλαγμα για τη συγκατάθεσή του να τον μεταφέρει στην πατρίδα».

¹⁸⁹ Βλ. Seaford (2003: 596).

¹⁹⁰ Βλ. Webster (1992: 239).

¹⁹¹ Πρβλ. Adkins (1960: 173-175).

¹⁹² Βλ. Hawkins (1999: 341).

ΦΙ.: οὔκουν ἐν οἷς γε δρᾶς: ἐν οἷς δ' αὐδᾶς ὀκνῶ». (902-907)

Στο τρίτο επεισόδιο, ο Νεοπτόλεμος υποβαστάζει τον Φιλοκτήτη, ο οποίος υποφέρει από τους πόνους, και αναφωνεί: «παπαῖ: τί δῆτ' ἂν δρῶμ' ἐγὼ τούνηνδε γε;» (895). Και οι δύο υποφέρουν για διαφορετικούς λόγους, αντικατοπτρίζονται η ηθική φύση και ο πόνος των δύο προσώπων. Με την απόφασή του να υπακούσει στο πρόσταγμα του Οδυσσέα, ο Νεοπτόλεμος διερωτάται αν θα μπορέσει ποτέ να αποκαταστήσει την ηθική του και να επιστρέψει στον πρότερο ηθικό βίο του.¹⁹³ Τελικά έπραξε όσα δεν ήθελε να πράξει. Η καταγωγή του και η ευγενική του φύση δεν τον απέτρεψαν από το να εξαπατήσει τον Φιλοκτήτη πράττοντας τα «μὴ προσεϊκότα» (903). Πρόδωσε τη γενιά του και έπραξε ενάντια στις αρχές και στην συνείδησή του. Έτσι θα φανεί «αἰσχρὸς» (906), κάτι που τον πληγώνει ιδιαίτερω, χωρίς να μπορεί πλέον να είναι άξιος απόγονος του πατέρα του. Για τον Φιλοκτήτη ο Νεοπτόλεμος δεν απέχει από την ηθική του συμπεριφορά («οὐδὲν ἔξω τοῦ φυτεύσαντος σύ» 904). Θα βοηθήσει τελικά τον έχοντα ανάγκη, εν προκειμένω τον Φιλοκτήτη, ο οποίος είναι ἐσθλός («ἐσθλὸν ἄνδρ' ἐπωφελῶν» 905), διότι εάν δεν το κάνει θα φανεί αἰσχρὸς (906). Το θέμα που απασχολεί τον ποιητή είναι η ηθική ζωή βασιζόμενη στην ηθική εξέλιξη του Νεοπτολέμου. Ο Σοφοκλής στο έργο αυτό διερευνά το πως ένας άνθρωπος καλής και ευγενικής φύσης υποπίπτει σε ηθικό σφάλμα, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο ο ήρωας θα διορθώσει το λάθος του και η πράξη του θα είναι ηθικῶς αποδεκτῆ.

Ο χειρότερος φόβος του Φιλοκτήτη τελικά επιβεβαιώνεται: «ἀνήρ ὄδ', εἰ μὴ ἴω κακὸς γνώμων ἔφυν, / προδοὺς μ' ἔοικε κάκλιπὼν τὸν πλοῦν στελεῖν» (910-911). Ο Νεοπτόλεμος βρίσκεται σε δίλημμα, ταλανίζεται προσπαθώντας να επιλέξει μεταξύ του δόλου και της αλήθειας (912-916). Ο Φιλοκτήτης ύστερα από την αποκάλυψη της αλήθειας, προσφωνεί πλέον τον Νεοπτόλεμο «ὦ ζένε» (923), καθώς μετά την παραδοχή της προδοσίας η εμπιστοσύνη του κλονίστηκε. Ο Νεοπτόλεμος ακολουθεῖ την εντολή του Οδυσσέα, θέλοντας να υπηρετήσει το συμφέρον του έχοντας ως στόχο την κατάκτηση της Τροίας με τα πολύτιμα αυτά όπλα («ἀλλ' οὐχ οἷόν τε: τῶν γὰρ ἐν τέλει κλύειν / τό τ' ἔνδικόν με καὶ τὸ συμφέρον ποεῖ» 925-926). Η απάτη σε βάρος του Φιλοκτήτη έχει πια αποκαλυφθεῖ. Η βίαη αρπαγή του («βία στελοῦσί σε» 983) και η μεταφορά του στην Τροία, σε περίπτωση που δεν συνεργασθεῖ («ἦν μὴ ἔρπης ἐκῶν» 985), μοιάζουν αναπόφευκτες. Ο

¹⁹³ Βλ. Lloyd & Aultman-Moore (1994: 310).

Φιλοκτήτης καταριέται τον Οδυσσέα και μοιρολογεί για τη δική του τύχη. Ο Οδυσσέας υποστηρίζει ότι ο Δίας του ανέθεσε την απαγωγή και εκείνος υπηρέτησε την επιθυμία του («Ζεύς, ᾧ δέδοκται ταῦθ' ὕπηρετῶ δ' ἐγώ» 990). Παρόλα αυτά δεν χρησιμοποιεί μόνο τη βία αλλά και την πειθώ, όπως κάνει άλλωστε σε πολλά σημεία του έργου, λέγοντας στον Νεοπτόλεμο πως μαζί με τους ἀρίστους πρέπει να αλώσει την Τροία: «οὐκ, ἀλλ' ὁμοίους τοῖς ἀρίστοισιν, μεθ' ὧν / Τροίαν σ' ἐλεῖν δεῖ καὶ κατασκάψαι βία» (997-998). Προσπαθώντας ο Οδυσσέας να πείσει τον Φιλοκτήτη, χρησιμοποιεί το συγκεκριμένο επιχείρημα με απώτερο σκοπό να τον κάνει να τον ακολουθήσει χωρίς τη χρήση βίας. Επιχειρεί να του αυξήσει το αίσθημα της φιλοδοξίας προβάλλοντας το αποτέλεσμα που θα έχει η πράξη του, καθώς και εκείνος θα συγκαταλέγεται ανάμεσα στους ἀρίστους, εάν οδεύσει στην Τροία. Ο Οδυσσέας χρησιμοποιεί την τέχνη της πειθούς, όπως θα έκανε ένας σοφιστής του 5^{ου} αιώνα π.Χ. Ο Φιλοκτήτης αρνείται κατηγορηματικά και απειλεί να αυτοκτονήσει («πέτρα πέτρας ἄνωθεν αἰμάζω πεσών» 1002). Τελικά συλλαμβάνεται και καταριέται ξανά τον Οδυσσέα, υποστηρίζοντας ότι έπεσε θύμα του και πως τίποτε σωστό και ελεύθερο δεν μπορεί να σκεφθεί: «ὧ μῆδὲν ὑγιὲς μῆδ' ἐλεύθερον φρονῶν» (1006).¹⁹⁴ Στον στίχο αυτό περικλείεται ο δόλος της πράξης και το ήθος του Οδυσσέα. Αντίθετα ο Νεοπτόλεμος έχει φύση αγαθή – όπως επισημαίνει ο Φιλοκτήτης: «οὐκ εἶ κακὸς σύ» (971) – είναι γενναῖος και ηθικός. Θεωρεί ότι ο Νεοπτόλεμος δεν είναι κακός, απλώς έχει μάθει να συμπεριφέρεται όπως οι κακοί, διότι μαθήτευσε κοντά στον Οδυσσέα, τον οποίο χαρακτηρίζει κακό (971 κ.ε. 950, 1007-1010, 1310-1313).¹⁹⁵ Ο Νεοπτόλεμος είναι μετανιωμένος και αποδεικνύεται ότι ο Οδυσσέας τον ανάγκασε να συμβάλλει στην εξαπάτηση του Φιλοκτήτη (1010-1012). Ο δεσμός ανάμεσα στον Νεοπτόλεμο και τον Φιλοκτήτη ενισχύεται από την εκτίμηση που έχει ο Φιλοκτήτης για τον Αχιλλέα και από τον τρόπο που αντιμετωπίζει τον Νεοπτόλεμο ο Οδυσσέας.¹⁹⁶

Ο Νεοπτόλεμος έχει συνειδητοποιήσει ότι πλέον έχει εγκαταλείψει την ευγενική του φύση («αὐτοῦ φύσιν» 902), θέλει να επανορθώσει, καθώς έπραξε αισχρά υπακούοντας στις εντολές του Οδυσσέα και των αρχηγών των Ελλήνων (1225). Η μεταστροφή του ήρωα προκύπτει από το ήθος του. Η σύγκρουση των

¹⁹⁴ Πρβλ. Ευρ. Ἄνδρ. (448-449): «λικτὰ κούδεν ὑγιὲς, ἀλλὰ πᾶν πέριξ / φρονοῦντες».

¹⁹⁵ Πρβλ. Blundell (1987: 326).

¹⁹⁶ Όπως αναφέρει και η Hawkins (1999: 349), αυτοί που πληγώνονται από τον ίδιο άνθρωπο έχουν αισθήματα φιλίας ο ένας για τον άλλον.

δύο προσώπων στηρίζεται στα ηθικά επιχειρήματα του Νεοπτολέμου. Ο ίδιος βρίσκεται σε θέση ισχύος, εφόσον είναι εκείνος που κατέχει τα όπλα του Ηρακλή. Θεωρεί πως έχει προσβάλει την τιμή του, καθώς με αισχρές απάτες και δόλο ξεγέλασε έναν άνθρωπο («*ἀπάταισιν αἰσχροῖς ἄνδρα καὶ δόλοισι ἐλών*» 1228). Η δολιότητα και η απάτη δεν ταιριάζουν στο ήθος του. Την ύστατη στιγμή προσπαθεί να επανορθώσει δίνοντας πίσω στον γιο του Ποιάντα τα όπλα που του είχε πάρει με δόλο («*παρ' οὐ̄περ ἔλαβον τάδε τὰ τόξ', αὖθις πάλιν*» 1232). Η κατοχή των όπλων είναι άδικη («*κοῦ δίκη λαβὼν ἔχω*» 1234) και θα προσπαθήσει να διορθώσει το σφάλμα του («*τὴν ἁμαρτίαν / αἰσχροῦ ἁμαρτῶν ἀναλαβεῖν πειράσομαι*» 1248-1249). Όπως αναφέρει ο A. Adkins: «ο Νεοπτόλεμος επιμένει να επιστρέψει το τόξο που πήρε με δόλο με την αιτιολογία ότι το πήρε αισχρῶς και άδικα, και ότι με τον τρόπο αυτόν έχει διαπράξει ἁμαρτίαν αἰσχροῦ, ένα σφάλμα που φέρνει ντροπή. Εδώ χρησιμοποιείται το αἰσχροῦ για να επικρίνει μιαν πράξη που έχει επιτύχει να στερήσει τον Φιλοκτήτη από το μαγικό τόξο, ένα επιθυμητό αποτέλεσμα που θα οδηγήσει στον ακόμη πιο επιθυμητό σκοπό της άλωσης της Τροίας: μια βίαιη σύγκρουση με παραδοσιακές αξίες».¹⁹⁷ Για τον Νεοπτόλεμο ο τρόπος με τον οποίο πήρε τα όπλα του Ηρακλή είναι αισχρός· και το επίθετο αισχρός εδώ ισοδυναμεί με το επίθετο άδικος. Χαρακτηρίζοντας την πράξη του ως αισχρή («*ἁμαρτίαν / αἰσχροῦ*» 1248-1249), δείχνει ότι αυτό που θέλει περισσότερο είναι να επανορθώσει την αδικία, παρά να προχωρήσει στην εκπόρθηση της Τροίας. Προτιμά να απαλλαγεί από την αἰδῶ που επιφέρει η αισχρή πράξη του, παρά να γευτεί την επιτυχία της νίκης. Οι συνεργατικές αξίες συγκρούονται με τις ανταγωνιστικές αξίες και αυτό αποτυπώνεται μέσα από την σύγκρουση Νεοπτολέμου και Οδυσσέα.

Σε όποια περίπτωση χρειάζονται ενάρετοι άνδρες ο Οδυσσέας μπορεί να φανεί ενάρετος και όπου χρειάζεται κάποιος δόλιος είναι ικανός να χρησιμοποιεί τον δόλο για την επίτευξη του σκοπού του («*οὐ̄ γὰρ τοιούτων δεῖ, τοιοῦτός εἰμ' ἐγώ*» 1049). Προσαρμόζει τη συμπεριφορά του κατά περίσταση, προκειμένου να επιτύχει τον στόχο του. Λογίζεται ως ο ευσεβέστερος όλων («*μᾶλλον οὐδέν' εὐσεβῆ*» 1051). Θέλει να νικά μονίμως («*νικᾶν γε μέντοι πανταχοῦ χρήζων ἔφυν*» 1052), δεν μπορεί να υπάρχει όμως δικαιοσύνη σε κάποιον που θέλει συνεχῶς να νικά. Προσπαθεί να εμποδίσει τον Νεοπτόλεμο να επανορθώσει και να δώσει πίσω τα όπλα του Ηρακλή στον Φιλοκτήτη. Για τον Οδυσσέα τα λεγόμενα και οι

¹⁹⁷ Βλ. Adkins (1960: 183 και 2010: 222).

επικείμενες πράξεις του Νεοπτόλεμου δεν είναι «σοφά» (1245). Ο Νεοπτόλεμος όμως επιμένει δίνοντας μεγάλη βαρύτητα στο δίκαιο και στην ηθική. Του φθάνει που θεωρεί την πράξη αυτή δίκαιη («εί δίκαια» 1246) και που έχει το δίκαιο στο πλευρό του («ζῦν τῶ δικαίω» 1251). Η δικαιοσύνη για αυτόν έχει μεγαλύτερη βαρύτητα από την σοφία, με την έννοια της πανουργίας.¹⁹⁸ Δεν φοβάται τις απειλές του Οδυσσέα («ἔστιν ὅς σε κωλύσει τὸ δρᾶν 1241, «χειρα δεξιὰν ὄρας κόπης ἐπιψαύουσαν;» 1255), ούτε ολόκληρο τον στρατό των Αχαιών («ζύμπας Ἀχαιῶν λαός» 1243 και «σύμπαντι στρατῶ (...) ὅς σε τιμωρήσεται» 1258) που θα στραφεί εναντίον του, εάν πράξει αυτό που του ορίζει η ευγενική του φύση.

Η σοφιστική χρήση του λόγου αποτυπώνεται για ακόμη μια φορά στους στίχους 1244-1245 της εξόδου,¹⁹⁹ όπου ο Νεοπτόλεμος λέει στον Οδυσσέα ότι μπορεί να γεννήθηκε σοφός, όμως δεν λέγει τίποτα σοφό («σοφὸς πεφυκὸς οὐδὲν ἐξαυδᾶς σοφόν» 1244).²⁰⁰ Ο Νεοπτόλεμος με τη σειρά του λαμβάνει την εξής απάντηση: «σὺ δ' οὔτε φωνεῖς οὔτε δρασεῖεις σοφά» (1245). Ο σοφιστής Οδυσσέας παρουσιάζει το καλό ως κακό. Το αγαθό είναι ωφέλιμο για να εξυπηρετήσει τον απώτερο σκοπό του. Η σχετικότητα είναι το γνώρισμα της σοφιστικής, η απόλυτη αλήθεια δεν υφίσταται, εφόσον για κάθε πράγμα υπάρχουν δύο αντιτιθέμενες απόψεις: «δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις» (Διογ. Λαέρτ. 9.8.51). Η θεωρία της γνώσης του Πρωταγόρα στηρίζεται στο εξής απόσπασμα: «πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν» (Πλατ. Θεαιτ. 152a = DK. B1). Οι σοφιστές οδηγήθηκαν στην αναίρεση της αντικειμενικότητας, δηλαδή τη σχετικότητα.²⁰¹

¹⁹⁸ Βλ. Adkins (1960: 246-247).

¹⁹⁹ Για την σοφιστική στον *Φιλοκτήτη*, βλ. Περυσινάκης (1992: 24-28), Falkner (1998: 25-58), Rose (1976: 49-105). Γενικά για την σοφιστική τέχνη, βλ. de Romilly (1994).

²⁰⁰ Όπως αναφέρει ο Webster (1992: 286): σοφός μπορεί να σημαίνει και επιτήδειος (βλ. στ. 14, 1246).

²⁰¹ Όπως μας πληροφορεί ο Περυσινάκης (1992: 154): «Η χρήση όμως αυτή του λόγου από τον ποιητή φαίνεται να δηλώνει ότι ο Σοφοκλής στην τραγωδία αυτή είχε, ενδεχομένως, εκμεταλλευτεί τρέχουσες θεωρίες για τον λόγο και τη γλώσσα. Ο Φιλοκτήτης μπορεί να θεωρηθεί, εκτός των άλλων, μελέτη της γλώσσας και του λόγου. Ο Φιλοκτήτης μάλιστα θεωρείται ως μία μελέτη για την αποτυχία της επικοινωνίας τριών ατόμων, τα οποία δεν κατορθώνουν να συνεννοηθούν μεταξύ τους γιατί ομιλούν διαφορετικές γλώσσες. Η αποτυχία της επικοινωνίας τους (από την άποψη αυτή ζουν και οι τρεις τη δική τους τραγωδία) βρίσκεται στη βάση της κοινωνίας και συνοψίζεται με τη λέξη λόγος. Και οι σοφιστές είχαν περιλάβει τη γλώσσα στις φιλοσοφικές τους αναζητήσεις (ὀρθότης ὀνομάτων, ὀρθοέπεια αντιστοιχία της γλώσσας με το περιεχόμενό της). Η σχετικότητα, βέβαια, καθώς και η αντίθεση νόμος-φύσις είναι ευρύτερα γνωρίσματα της σοφιστικής κίνησης. Ιδιαίτερα, η χρήση του λόγου και της γλώσσας στο έργο αυτό φαίνεται να συστοιχεί με τις θεωρίες του Πρωταγόρα, του Αντισθένη και του Γοργία. Όταν διδάχθηκε ο Φιλοκτήτης, ο Αντισθένης ήταν περίπου σαράντα χρονών· ο Πρωταγόρας αναφέρεται ότι θα

Η συνεργατική αξία της δικαιοσύνης υπερτερεί, όπως αναφέρει ο Νεοπτόλεμος στον στίχο 1246: «*ἀλλ' εἰ δίκαια, τῶν σοφῶν κρείσσω τάδε*». Τελικά, επιστρέφει πίσω τα όπλα στον Φιλοκτήτη και εκείνος τον εκθειάζει, λέγοντάς του πως έδειξε την πραγματική του φύση και φάνηκε αντάξιος του επιφανούς προγόνου του («*ζῴμφομι· τὴν φύσιν δ' ἔδειξας, ᾧ τέκνον, / ἐξ ἧς ἔβλαστες, οὐχὶ Σισύφου πατρός, / ἀλλ' ἐξ Ἀχιλλέως, ὃς μετὰ ζώντων ὄτ' ἦν / ἤκου' ἄριστα, νῦν δὲ τῶν τεθνηκότων*» 1310-1313). Ο Νεοπτόλεμος δείχνει την αληθινή ευγενική του φύση και τα συναισθήματα πραγματικής φιλίας προς τον Φιλοκτήτη. Ο γιος του Αχιλλέα διδάχτηκε τη σοφιστική από τον Οδυσσέα και επιδέξια χειρίστηκε τη ρητορική. Τώρα πια ο Νεοπτόλεμος γίνεται μέντορας για τον Φιλοκτήτη και πλέον μιλά, όπως θα μιλούσε ένας ώριμος άνδρας.²⁰² Στο τέλος της τραγωδίας έχουμε την εμφάνιση του από μηχανής θεού, του Ηρακλή, ο οποίος προστάζει τον Φιλοκτήτη να πάει στην Τροία μαζί με τον Νεοπτόλεμο και ο ίδιος θα προστατεύσει τη φιλία τους: «*ἀλλ' ὡς λέοντε συννόμω φυλάσσετον / οὔτος σὲ καὶ σὺ τόνδ'*» (1436-1437).²⁰³

Συμπέρασμα

Στον *Φιλοκτήτη*, ως ύστερο έργο του Σοφοκλή, συνδυάζονται και αποτυπώνονται, στην ηθογράφηση του Νεοπτολέμου και του Οδυσσέα, οι συνεργατικές και οι ανταγωνιστικές αξίες αντιστοίχως. Ο Σοφοκλής παρουσιάζει τον Νεοπτόλεμο ως έναν νέο άνθρωπο, *ἀγαθό*, έντιμο και ευγενή με την ηθική σημασία του όρου. Υποπίπτει σε ηθικό σφάλμα και ο τρόπος με τον οποίο το διορθώνει είναι ηθικώς αποδεκτός με την επικράτηση της έννοιας του δικαίου. Η μεταστροφή του ήρωα προκύπτει από το ήθος του. Η συμπαράσταση, η *αἰδώς* και η φιλία είναι οι συνεργατικές αξίες που εκφράζει ο Νεοπτόλεμος με την στάση του απέναντι στον Φιλοκτήτη. Ο Οδυσσέας παρουσιάζεται ως ένας σοφιστής, που αντιλαμβάνεται ως *ἀγαθό* ό,τι εξυπηρετεί το συμφέρον του. Το *ἀγαθό* είναι το ωφέλιμο για τον Οδυσσέα και έτσι χρησιμοποιεί την τέχνη της πειθούς, ώστε να

μπορούσε να ήταν πατέρας του Σωκράτη και ο Γοργίας ήταν περίπου σύγχρονος του Σοφοκλή». Για τη σχέση της γλώσσας με το τραγικό μήνυμα, βλ. Vernant (1988: 40-42). Περυσινάκης (1992: 151 υποσημ.1). Ο Περυσινάκης (1992: 152) επίσης αναφέρει: «*Το θέμα όμως με το οποίο περισσότερο από κάθε άλλο εκδηλώνεται η αμφισημία αλλά και η σοφιστική χρήση του λόγου στον Φιλοκτήτη είναι ο χρησμός του Ελένου. Οι όροι της προφητείας είναι: ο Φιλοκλήτης πρέπει να έλθει στην Τροία με το τόξο του, και με τη δική του ελεύθερη βούληση, όπου θα αποθεραπευθεί, ενώ μαζί με τον Νεοπτόλεμο θα κυριεύσει την Τροία*».

²⁰² Βλ. Hawkins (1999: 355).

²⁰³ Ο Webster (1992: 301) μας πληροφορεί ότι το ίδιο συναντάμε και στην *Ιλιάδα* (Κ 297): «*ὡς τε λέοντε δύο διὰ νύκτα μέλαιναν*».

πείσει τον Νεοπτόλεμο να γίνει αρωγός στο σχέδιο της απαγωγής του Φιλοκτήτη, με απώτερο στόχο να καταστεί πορθητής της Τροίας. Ο Νεοπτόλεμος είναι το μέσον για την επίτευξη του σκοπού του. Ο Φιλοκτήτης παρουσιάζεται από τον Σοφοκλή ως άνθρωπος που έχει υποφέρει πολλά δεινά, αλλά εξυψώνεται με την φιλοπατρία του και τα ισχυρά συναισθήματα φιλίας για τον Νεοπτόλεμο. Στο δράμα αποτυπώνεται η σύγκρουση των ανταγωνιστικών και των συνεργατικών αξιών, με έμφαση στο ήθος, στις συνεργατικές αξίες της *αίδους* (με την μεταγενέστερη σημασία ως του ελέγχου της συνειδήσεως, του δισταγμού για μη ηθική, ανέντιμη πράξη), της φιλίας και του δικαίου.

4.2.3 Οιδίπους ἐπὶ Κολωνῶ

Η τραγωδία *Οιδίπους ἐπὶ Κολωνῶ* διδάχθηκε πιθανόν το 401 π.Χ. μετά τον θάνατο του Σοφοκλή από τον εγγονό του τραγικού.²⁰⁴ Πραγματεύεται το τέλος του Οιδίποδα ο οποίος εκδιωγμένος από την πόλη των Θηβών κατέληξε στον Κολωνό. Τα πρόσωπα της τραγωδίας είναι ο Οιδίποδας, η Αντιγόνη, η Ισμήνη, ο Θησέας, ο Κρέων, ο Πολυνείκης, ο Αγγελιαφόρος, ο Ξένος και ο Χορός (γέροντες χωρικοί κάτοικοι του Κολωνού). Στο έργο αποτυπώνεται η μεταβολή του Οιδίποδα από ικέτη σε ήρωα μέσω της ανταπόδοσης της χάριτος.²⁰⁵

Ο Οιδίποδας, τυφλός πια και εξόριστος από την πόλη του, φθάνει στον Κολωνό της Αττικής συνοδευόμενος από την κόρη του Αντιγόνη, ζητώντας να του δοθεί άσυλο. Ζητεί φιλοξενία από τον Θησέα και εκείνος τον διαβεβαιώνει πως θα τον προστατεύσει. Σε αντάλλαγμα θα κληροδοτήσει στην Αττική το σώμα του το οποίο, σύμφωνα με τον δελφικό χρησμό, θα εξασφαλίσει την ευδαιμονία της χώρας που θα το δεχθεί και θα επιφέρει ζημιά σε αυτούς που τον απομάκρυναν από τον τόπο του (90-95). Ο Κρέων προσπαθεί να φέρει τον Οιδίποδα πίσω στην πόλη των Θηβών χωρίς αποτέλεσμα. Τον πληροφορεί ότι έχει συλλάβει την Ισμήνη, την έχει στείλει πίσω και σύντομα θα πράξει το ίδιο και με την Αντιγόνη. Ο Θησέας παρεμβαίνει και απαιτεί από τον Κρέοντα να επιστρέψει τις κόρες του Οιδίποδα, σε αντίθετη περίπτωση θα τιμωρηθεί για παραβίαση των νόμων της πόλης των Αθηνών. Μάταια ο Πολυνείκης, που ετοιμάζεται να εκστρατεύσει εναντίον των Θηβών, ζητεί την υποστήριξη του πατέρα του. Ο εκδιωγμένος Οιδίποδας απαρνείται την πατρίδα του και ρίχνει μια φοβερή κατάρα στους γιους του οι οποίοι δεν τον βοήθησαν. Ύστερα, εισέρχεται στο ιερό άλσος των Ευμενίδων και καλεί τον Θησέα, ώστε να του δείξει τον θαυμαστό τρόπο του θανάτου του. Στο τέλος εξαφανίζεται μέσα σε βροντές και αστραπές (1579 κ.ε.).

²⁰⁴ Ο Σοφοκλής έγραψε το έργο 35 χρόνια περίπου μετά την *Αντιγόνη* (σημείωση της υπόθεσης αναφέρει ότι οι Αθηναίοι, ύστερα από την διδασκαλία του δράματος, εξέλεξαν τον ποιητή ως στρατηγό για τον Σαμιακό πόλεμο (441 π.Χ.) και 20 χρόνια μετά τον *Οιδίποδα Τύραννο* (περ. 430-420 π.Χ.), βλ. *Υπόθεσις Αντιγόνης*. Πρβλ. Shields (1961: 63). H de Romilly (2010: 111) και η Easterling (2007: 354) τοποθετούν το έργο στο 401 π.Χ.

²⁰⁵ Βλ. Bowra (1944: 309), Burian (1974: 408 υποσημ. 2,3,4,5), Knox (1964: 148 κ.ε.), Markantonatos (2007: 157 κ.ε.), Post (1912: 17-127), Robert (1915: 1469-1480), Tanner (1966: 153-192), Waldock (1951: 219-221).

Στον πρόλογο, η έλευση του Οιδίποδα γίνεται με τρόπο δραματικό. Παρουσιάζεται ως ικέτης που εκδιώχθηκε από τον Κρέοντα και στο πρόσωπο του Θησέα θα βρει τον σωτήρα του.²⁰⁶ Θα λάβει στέγη και φιλοξενία («ξενόστασιν» 90) στην πόλη των Αθηνών, τελειώνοντας εκεί τον άθλιο βίο του που με τόσες πολλές συμφορές τον έχει καταρρακώσει. Έχει υποστεί τα μεγαλύτερα δεινά από όλους τους θνητούς («ἀεὶ / μόχθοις λατρεύων τοῖς ὑπερτάτοις βροτῶν» 104-105). Με τον επικείμενο θάνατό του θα φέρει σωτηρία στην πόλη που θα τον δεχθεί («κέρδη μὲν οἰκήσαντα τοῖς δεδεγμένοις» 92) και θα προκαλέσει ζημιά σε όσους τον απήλασαν («ἄτην δὲ τοῖς πέμψασιν, οἳ μ' ἀπήλασαν» 93). Η τραγωδία φαίνεται να δίνει ελπίδες για την επικράτηση της θείας δικαιοσύνης και της ευδαιμονίας. Ο Οιδίποδας ανταπεξέρχεται επιτυχώς στον ρόλο του ως ικέτη: «σμικρὸν μὲν ἐξαιτοῦντα, / τοῦ σμικροῦ δ' ἔτι μείον φέροντα» (5-6). Είναι δυστυχής και αδύναμος, είναι ένας ικέτης ο οποίος όμως, όσο ζευτλίγεται η υπόθεση του έργου, από ικέτης προορίζεται να γίνει σωτήρας και τελικά να ανταποδώσει τη χάρη στον Θησέα.²⁰⁷ Φαίνεται λοιπόν ότι οι θεοί ανταμείβουν τον Οιδίποδα, επειδή αναγνωρίζουν την αρετή του. Οι δύο σοφόκλειες τραγωδίες για τον Οιδίποδα, αντικατοπτρίζουν τη θέση του Σοφοκλή για την συμπαράσταση και την προστασία του εντελώς ανίσχυρου όπως είναι ο Οιδίπους.²⁰⁸ Οι θεοί λυπούνται τους αδυνάτους, όπως αναφέρει και ο ίδιος ο Οιδίποδας (109-110). Ο ήρωας, τυφλός και ανήμπορος, δεν μπορεί να αυτοεξυπηρετηθεί, δεν έχει σπίτι και δεν μπορεί να προστατευθεί. Η τύφλωση τον καταδίκασε να ζει στο αιώνιο σκοτάδι (1-32, 144, 202, 299-300, 493-502, 800-886, 1096-1109).

Εξουθενωμένος ο Οιδίποδας φθάνει στην πόλη των Αθηνών με τη συνοδεία της Αντιγόνης και με την επίκληση του ονόματος των σεβαστών θεών, βρίσκει πάλι το χαμένο του θάρρος («τίνων τὸ σεμνὸν ὄνομα' ἂν εὐξαίμην κλύων;» 41). Παρακαλεί τις Ευμενίδες να τον δεχθούν ως ικέτη, καθώς δεν θα απομακρυνθεί ποτέ πια από αυτόν τον τόπο («ὡς οὐχ ἔδρας γῆς τῆσδ' ἂν ἐξέλθοιμ' ἔτι» 45). Ο Οιδίποδας διαλέγεται με έναν ξένο, στον οποίο λέει πως, εάν τον δεχθούν στην πόλη τους θα αποκομίσουν οφέλη («κερδάνη μέγα» 72). Ο ξένος απορεί για το ποια μπορεί να είναι τα οφέλη που μπορεί να προσφέρει ένας τυφλός στην πόλη («καὶ

²⁰⁶ Με τον ίδιο τρόπο που ο Αισχύλος συνέθεσε το δράμα *Ικέτιδες* (1-175) για τον ερχομό των Δαναΐδων στην πόλη του Άργους. Η ικεσία έγινε από τις Δαναΐδες και τον πατέρα τους στην πόλη του Άργους, για να αποφύγουν τον γάμο με τα τέκνα του Αιγύπτου, βλ. Burian (1974: 409).

²⁰⁷ Βλ. Burian (1974: 410).

²⁰⁸ Πρβλ. Ahrens Dorf (2008: 170 και υποσημ. 10).

τίς πρὸς ἀνδρὸς μὴ βλέποντος ἄρκεσις;» 73) και τότε ο Οιδίποδας ανταπαντά ότι θα τα πει όλα ξεκάθαρα: «ὄσ' ἂν λέγωμεν πάνθ' ὀρῶντα λέξομεν» (75). Η πρόταση αυτή είναι η πρώτη ένδειξη ηρωικής εξουσίας από τον Οιδίποδα και θα είναι και η βάση του λόγου του. Γίνεται εδώ αναφορά στους δύο τρόπους προσέγγισης της γνώσης μέσω των αισθήσεων και μέσω της ενόρασης.²⁰⁹ Ο Οιδίποδας θα τερματίσει την ζωή του σύμφωνα με τον χρησμό. Θα ωφελήσει αυτούς που τον δέχθηκαν ως ικέτη και θα βλάψει τους εχθρούς του.²¹⁰

Στην πάροδο, ύστερα από την αναγνώριση της ταυτότητας του Οιδίποδα (220 κ.ε.), ο Χορός ζητεί από τους ικέτες να αποχωρήσουν («ἔξω πόρσω βαίνετε χώρας» 226). Συμπεραίνει πως έχει εξαπατηθεί από τον ήρωα, καθώς του υποσχέθηκε προστασία πριν αποκαλυφθεί η ταυτότητά του. Έτσι του απαντά πως κανέναν δεν τιμωρεί η μοίρα, αν εκδικηθεί για ό,τι του συνέβη. Η απάτη φέρνει ζημία και όχι χάρη:

***ΧΟ.** «οὐδενὶ μοιριδία τίσις ἔρχεται
ἂν προπάθῃ τὸ τίνειν: ἀπάτα δ' ἀπά-
ταις ἐτέραις ἐτέρα παραβαλλομέ-
να πόνον, οὐ χάριν, ἀντιδίδωσιν ἔ-
χειν.» (229-233)*

Για τον Χορό η εκδίκηση μπορεί να είναι ένας τρόπος για να μην τιμωρηθεί κανείς από τη μοίρα. Όμως η απάτη του Οιδίποδα, όπως πιστεύει ο Χορός, θα φέρει στην πόλη ζημία και όχι χάρη. Ο Χορός με την αποπομπή των ικετών θα προστατεύσει την πόλη από τα δεινά. Δεν θα τηρήσει την υποχρέωση της προστασίας των ικετών. Δεν θα μπορέσει να προσφέρει προστασία στον Οιδίποδα

²⁰⁹ Βλ. Burian (1974: 410), Shields (1961: 66-67). Επίσης η Γκαστή (2018: 166 υποσημ. 2) αναφέρει ότι: «Στο έργο Οιδίπους Τύραννος, ο Σοφοκλής χρησιμοποιεί την επανάληψη ὀρων ὄρασης και τυφλότητας για να μεταδώσει στο κοινό τον προβληματισμό του σχετικά με την αξιοπιστία της ανθρώπινης γνώσης που συναρτάται άμεσα με το ζήτημα της κατανόησης/πρόσληψης της πραγματικότητας. Η περίπτωση του Οιδίποδα αποδεικνύει πως ό,τι ο άνθρωπος θεωρεί πραγματικότητα, που την προσλαμβάνει μέσω των αισθήσεων, δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια φοβερή αυταπάτη βεβαιότητας σ' ένα κόσμο αβέβαιο, όπου η μόνη καθαρή γνώση είναι αυτή των θεών. Ο προβληματισμός για την αξία της ὄρασης ως μέσου πρόσληψης της πραγματικότητας σε σχέση με τον ενορατικό τρόπο απόκτησης της γνώσης, που λειτουργεί ανεξάρτητα από τις αισθήσεις, επανέρχεται και στο έργο Οιδίπους ἐπὶ Κολωνῶν». Για το θέμα αυτό, βλ. Bernidaki-Aldous (1990).

²¹⁰ Ο Burian (1974: 411 υποσημ. 9) αναφέρει ότι ο ήρωας έχει διττή ιδιότητα, να καταρριέται και να ευλογεί. Πρβλ. και Eur. *Ἡρακλεῖδ.* (1043-1044): «διπλοῦν δὲ κέρδος ἔξειτ' ἐξ ἐμοῦ·/ὕμᾳς τ' ὄνησώ τούσδε τε βλάψω θανάων» και *Μήδ.* (809): «βαρεῖαν ἐχθροῖς καὶ φίλοισιν εὐμενῆ».

και στην Αντιγόνη, καθώς για τον Χορό προέχει το συμφέρον και το καλό της πόλης. Αυτό άλλωστε το μαρτυρούν και οι στίχοι 184-187 όπου ο Χορός συμβουλεύει τον τυφλό γέροντα: «ὦ τλάμων, ὃ τι καὶ πόλις / τέτροφεν ἄφιλον ἀποστυγεῖν / καὶ τὸ φίλον σέβεσθαι».²¹¹

Η παρέμβαση της Αντιγόνης θα εξομαλύνει την κατάσταση, καθώς με τις παρακλήσεις της ζητεί να τους δώσουν «ἀδόκητον χάριν» (249). Με την είσοδο της Ισμήνης (324) πληροφορούμαστε για τη διχόνοια μεταξύ των δύο αδελφών της, του Πολυνείκη και του Ετεοκλή (365-384). Ενώ πρωτίτερα τα δύο αδέλφια είχαν αποφασίσει να αφήσουν τον Κρέοντα να βασιλεύσει, ώστε να μην πάθει κακό η πόλη σύμφωνα με την κατάρα του γένους των Λαβδακιδών, αργότερα θέλησαν να κυβερνήσουν οι ίδιοι με μια ολέθρια διχόνοια να ξεσπά ανάμεσά τους. Έτσι, ο Ετεοκλής έδωσε τον μεγαλύτερο αδελφό του Πολυνείκη από την πόλη.²¹² Ο Οιδίποδας καταριέται τους γιους του για τη διχόνοια, ώστε ούτε ο Ετεοκλής να μπορεί να παραμείνει στον θρόνο, αλλά ούτε και ο εξόριστος Πολυνείκης να μπορεί να επιστρέψει στην πόλη. Κάποτε αυτοί οι δύο τον εκδίωξαν και τώρα έφθασε η στιγμή να τους εκδικηθεί. Ο Οιδίποδας εύχεται οι θεοί να μην αποτρέψουν την «πεπρωμένην ἔριν» (421-422) μεταξύ των γιων του, αλλά εύχεται να την τερματίσει ο ίδιος, δηλαδή να μην χαρεί την εξουσία ο Ετεοκλής και ο Πολυνείκης να παραμείνει εξόριστος (421-426). Και οι δύο απαρνήθηκαν τον πατέρα τους για την εξουσία («τὰ δ' ἀντὶ τοῦ φύσαντος εἰλέσθην θρόνους / καὶ σκῆπτρα κραίνειν καὶ τυραννέειν χθονός» 448-449). Το γεγονός αυτό προκαλεί στον Οιδίποδα αποστροφή για τους γιους του και έτσι η πόλη των Θηβών δεν θα δει ποτέ καλό. Η φιλοδοξία του Ετεοκλή και του Πολυνείκη αντιτίθεται στο ήθος του Οιδίποδα, ο οποίος τηρεί εδώ συνεργατικές αξίες. Οι γιοι του, ως φιλόδοξοι διεκδικητές της εξουσίας, λειτουργούν στο πλαίσιο των ανταγωνιστικών αξιών.

Στην *Ποιητική* (1453b-1454a) ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε φόνους που διαπράττονται μεταξύ συγγενικών προσώπων – *ἐν ταῖς φιλίαις* (1453b20) – (Ετεοκλής – Πολυνείκης, Οιδίποδας – Λάιος, Ορέστης – Κλυταιμίστρα). Οι φόνοι αυτοί πράττονται εν γνώσει του θύτη (περίπτωση Μήδειας) ή *δι' ἁμαρτίαν*, δηλαδή

²¹¹ Για τους φίλους και τους εχθρούς στον *Οιδίποδα ἐπὶ Κολωνῶν*, βλ. Markantonatos (2007: κεφ. 4 III, κεφ. 5 V).

²¹² Ο Σοφοκλής θεωρεί πρωτότοκο τον Πολυνείκη, ενώ στον Αισχύλο και στον Ευριπίδη συμβαίνει το αντίθετο. Βλ. Μαυρόπουλος (2007 *Ο.Κ.*: 206 (σχόλια στ. 374-375))

από άγνοια της ταυτότητας του θύματος (περίπτωση Οιδίποδα).²¹³ Στον *Οιδίποδα ἐπὶ Κολωνῶ* έχουμε την περίπτωση κατά την οποία ο ήρωας αναφέρει ότι έχει διαπράξει τον φόνο του πατέρα του εν αγνοία («*ἄϊδρις*» 548). Η αποκάλυψη του φόνου του Λαΐου γίνεται εκ των υστέρων στον *Οιδίποδα Τύραννο* του Σοφοκλή. Οι τραγικοί, όπως ορίζει ο Αριστοτέλης (*Ποιητ.* 1453b-1454a), επιζητούν τις πράξεις που είναι *δεινά* και *οἰκτραί* και μέσω της μίμησης να προκαλείται ο *ἔλεος* και ο *φόβος*. Δεν μπορεί ο Οιδίποδας να είναι εκ φύσεως κακός (270), διότι διέπραξε τον φόνο εν αγνοία του και αμυνόμενος (545-548).²¹⁴ Με την εμφάνιση του Θησέα, ο Οιδίποδας αποκαλύπτει την καταγωγή του θέλοντας να υπερασπισθεί τον εαυτό του και να αποποιηθεί την ευθύνη για τα δεινά που ταλαιπωρούν το γένος των Λαβδακιδών. Σύμφωνα με τον νόμο είναι αθώος, διότι εν αγνοία του διέπραξε τον φόνο: «*νόμῳ δὲ καθαρός, ἄϊδρις εἰς τοδ' ἦλθον*» (548).²¹⁵

Ο Θησέας θα προστατεύσει τον Οιδίποδα. Ο ίδιος είχε ζήσει ως ξένος, όταν βρισκόταν μακριά από την πόλη των Αθηνών στην Τροιζήνα και του συμπαρίσταται: «*ὄς οἶδα καὐτὸς ὡς ἐπαιδεύθην ζένος, / ὥσπερ σύ, χῶς εἷς πλεῖστ' ἀνὴρ ἐπὶ ζένης / ἦθλησα κινδυνεύματ' ἐν τῶμῳ κάρᾳ*» (563-565).²¹⁶ Η φιλότις επιβάλλει στον Θησέα να προστατεύσει τον Οιδίποδα και έτσι επικρατεί κοινή φιλική φιλοξενία: «*κοινή παρ' ἡμῖν αἰέν ἐστὶν ἐστία;*» (633). Ο Οιδίποδας προστατεύεται και καθίσταται Αθηναίος πολίτης. Έτσι από «*ἀπόπολις*» (208) αρχικά, ο ποιητής πλέον τον χαρακτηρίζει «*ἔμπολιν*» (637). Ο Θησέας προσφέρει στον Οιδίποδα έναν *οἶκο*. Το έργο αυτό, όπως και ο *Φιλοκτήτης*, επανατοποθετούν έναν εκδιωγμένο άνδρα στην κοινωνική και πολιτική ζωή σε μία ευνομούμενη πόλη.²¹⁷ Διαβεβαιώνει λοιπόν τον Οιδίποδα πως θα τον προστατεύσει: «*οὐ σε μὴ προδοῶ*» (649). Πλέον ο Οιδίποδας συνδέεται πλήρως με την πόλη που τον προστατεύει έτσι και ο ίδιος θα την προστατεύσει μια μέρα. Η πλήρης αποδοχή του Οιδίποδα από τον Θησέα δεν αποτελεί απλώς ένα δείγμα γενναιοδωρίας. Για την

²¹³ Πρβλ. Αριστοτ. *Ποιητ.* (14, 1453a 9-10): «*Μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλων εἰς τὴν δυστυχίαν ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν τινὰ*».

²¹⁴ Για το θέμα αυτό, βλ. Adkins (1960: 173), Markantonatos (2007: 89).

²¹⁵ Επίσης βλ. Winnington – Ingram (1954: 17).

²¹⁶ Ο Burian (1974: 409) αναφέρει ότι όταν ο κέτης αναζητεί καταφύγιο σε μια ξένη γη, πρέπει να κερδίσει την υποστήριξη του οικοδεσπότη του, ο οποίος, όταν πλησιάσει ο εχθρός, αναλαμβάνει να τον σώσει ακόμη και πολεμώντας. Ο Seaford (2003: 600) παρατηρεί ότι: «*Ο Οιδίποδας αναφέρεται στην μόνιμη (626) ευεργεσία που θα εξασφαλίσει ο νεκρός του για την Αθήνα, προοιωνίζοντας έτσι τη χαρακτηριστική για την τραγωδία μετάβαση από την ολέθρια ανταποδοτική εχθρότητα στη μόνιμη ευδαιμονία της συλλογικής λατρείας*».

²¹⁷ Βλ. Xanthaki-Karamanou (2018: 38).

North ο Θησέας δείχνει την μεγαλοψυχία του με το να δεχθεί τον Οιδίποδα διαβεβαιώνοντάς τον για την προστασία που θα του προσφέρει, είναι σώφρων – έχει επίγνωση της θνητότητάς του («*ἔξοιδ' ἀνήρ ὦν*» 567) – και γενναίος (569, 1636), επίθετο που χρησιμοποιεί ο Σοφοκλής για να δηλώσει την αγαθότητα.²¹⁸ Η σωτηρία στον *Οιδίποδα ἐπί Κολωνῶ* ἐγκείται στο να φυγαδευθεί ο ικέτης (262, 276, 725, 1210), αποτελώντας ουσιαστικά συμφωνία μεταξύ του ικέτη και του σωτήρα, ώστε να βοηθήσει και ο Οιδίποδας με την σειρά του την πόλη που τον προστάτευσε. Έτσι, ένα από τα κεντρικά θέματα της τραγωδίας είναι η μετατροπή του Οιδίποδα από ικέτη σε σωτήρα της πόλης.²¹⁹

Ο Κρέων διαθέτει όλα εκείνα τα στοιχεία που τον καθιστούν μισητό: βία, αλαζονεία, αδιαφορία για τα δικαιώματα των ικετών (922-923) και των νόμων του κράτους (913-918).²²⁰ Επιθυμεί την επιστροφή του Οιδίποδα στην πόλη των Θηβών, όμως ο Θησέας αντιτίθεται υπερασπίζοντας τη δημοκρατία, τον σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και την τήρηση των νόμων.²²¹ Ο Κρέων έχει συγκριθεί με τον Οδυσσέα στον *Φιλοκτήτη*. Οι δύο ήρωες ενεργούν προς ίδιον όφελος, επιθυμούν να αποκτήσουν δύναμη με κάθε μέσο, είναι δολοπλόκοι προκειμένου να φθάσουν στην επίτευξη του στόχου τους και αν το σχέδιό τους αποτύχει, τότε ασκούν βία και δείχνουν τη δύναμή τους. Όπως ο Οδυσσέας στον *Φιλοκτήτη* ο οποίος χρησιμοποίησε τη σοφιστική τέχνη του λόγου για την επίτευξη του στόχου του, έτσι και ο Κρέων χρησιμοποιεί κάθε τεχνική πειθούς, εξαπάτησης και κολακείας. Προσπαθεί αρχικά να καθησυχάσει τον Χορό, αναφέροντας ότι ο εχθρός περιφρονεί τη δύναμη της πόλης των Αθηνών.²²² Έτσι υποστηρίζει τη δύναμη της πόλης: «*πρὸς πόλιν δ' ἐπίσταμαι / σθένουσαν ἤκων, εἴ τιν' Ἑλλάδος, μέγα*» (733-734). Τα λόγια του Κρέοντα είναι βασισμένα σε τεχνάσματα πειθούς και κολακείας και δεν ανταποκρίνονται στην πραγματική θέση του σχετικά με την προστασία του ικέτη. Ο στόχος του είναι να ενθαρρύνει τον Οιδίποδα να επιστρέψει στην πόλη των Θηβών από όπου εκδιώχθηκε, γνωρίζοντας φυσικά ότι κάτι τέτοιο θα ήταν αδύνατο να συμβεί (757-760). Ο Κρέων δεν θα αποκτήσει το

²¹⁸ Βλ. North (2019: 55).

²¹⁹ Πρβλ. Burian (1974: 417-418).

²²⁰ Πρβλ. Burian (1974: 418, 420).

²²¹ Πρβλ. Xanthaki-Karamanou (2018: 38). Η αντιπαράθεση εχθρού, ικέτη και σωτήρα υπάρχει και στις τραγωδίες *Αισχ. Ικέτιδες* και *Ευρ. Ηρακλείδα*: βλ. Burian (1974: 418).

²²² Βλ. Burian (1974: 418-419). Για τον παραλληλισμό Κρέοντα και Οδυσσέα, βλ. Whitman (1951: 207), Knox (1964: 156). Για τις βιβλιογραφικές παραπομπές, βλ. Burian (1974: 418 υποσημ. 26).

σώμα του Οιδίποδα για την πόλη, αλλά το πνεύμα εκδίκησής του. Η κληρονομιά των γιων του Οιδίποδα θα είναι όση γη χρειάζεται για να ταφούν: «ἔστιν δὲ παισὶ τοῖς ἐμοῖσι τῆς ἐμῆς / χθονὸς λαχεῖν τοσοῦτον, ἐνθανεῖν μόνον» (789-790). Έχοντας ήδη συλλάβει την Ισμήνη (818-819), ετοιμάζεται να πράξει το ίδιο και με την Αντιγόνη. Η Αντιγόνη είναι στα χέρια του Κρέοντα και έτσι ο Οιδίποδας μένει αβοήθητος χωρίς το στήριγμά του, την κόρη του, όπως συμβολικά έμεινε αβοήθητος ο Φιλοκτήτης στο ομώνυμο έργο του Σοφοκλή, όταν του αποστέρησαν το τόξο του.²²³ Επιδιώκοντας να πραγματοποιήσει την επιστροφή του Οιδίποδα στην πόλη των Θηβών, ο Κρέων χρησιμοποιεί λόγια που δεν ανταποκρίνονται σε ό,τι ο ίδιος πιστεύει στην πραγματικότητα: εξαίρει την δικαιοσύνη και την δικαίωση του αδυνάτου έναντι του ισχυρού («τοῖς τοι δικαίοις χῶ βραχὺς νικᾷ μέγαν» 880).²²⁴ Ο Θησέας, στην προσπάθειά του να προστατεύσει τους ικέτες, αντικρούει τον λόγο του Κρέοντα ανυψώνοντας το κύρος των Θηβών (920-923). Οι συμπολίτες του δεν θα επικροτούσαν ούτε θα επιδοκίμαζαν μια τέτοιου είδους πράξη, το να σύρει δηλαδή με τη βία τους ικέτες. Ως άφρων («νοῦ κενόν» 931) χαρακτηρίζεται ο Κρέων από τον Θησέα, ο οποίος προσθέτει ότι ο Κρέων ντροπιάζει την πόλη («αἰσχύνεις πόλιν» 929) και πρέπει αμέσως να επιστρέψει τις απαχθείσες κόρες του Οιδίποδα. Ακόμα και ο Χορός που έχει παρακολουθήσει την στιχομυθία αποφαινεται ότι ναι μεν φαίνεται να είναι δίκαιος λόγω καταγωγής, όμως πράττει κακά («ὄρας ἴν' ἤκεις, ὦ ξέν'; ὡς ἀφ' ὧν μὲν εἶ / φαίνει δίκαιος, δρῶν δ' ἐφευρίσκει κακά» 938-939).

Ύστερα από την επιστροφή της Ισμήνης και της Αντιγόνης, ο Θησέας ανακοινώνει πως ένας ακόμη ικέτης έχει φθάσει στην πόλη και επιθυμεί να μιλήσει στον Οιδίποδα. Ο Πολυνείκης εμφανίζεται, ο Οιδίποδας αρνείται να τον συναντήσει, ύστερα όμως από την προτροπή του Θησέα και την συνδρομή της Αντιγόνης εκείνος δέχεται. Δίνει στον γιο του μια φοβερή κατάρα, αρνούμενος να τον βοηθήσει παρά την παράκλησή του. Νωρίτερα στο έργο ο Οιδίποδας είχε επιστήσει την προσοχή στον Χορό και στο χρέος του να βοηθήσει τους ικέτες, καθώς έτσι είναι το θέλημα των θεών (275-281). Τώρα ο Θησέας υπενθυμίζει στον

²²³ Πρβλ. Burian (1974: 419-420).

²²⁴ Τελικά ο Κρέων εξαγριωμένος διαπράττει βία (874) και ὕβριν (883)· βλ. Burian (1974: 420). Ο Burian επίσης σχολιάζει για τους στίχους 919-923 πως ο Θησέας διαχωρίζει έμμεσα την βία του Κρέοντα από την πολιτική των Θηβών και ίσως ο Σοφοκλής να θέλει να δώσει κάποιο πολιτικό μήνυμα μέσα από τους στίχους αυτούς. Ειδικότερα για το θέμα αυτό, βλ. Burian (1974: 420 υποσημ. 30).

Οιδίποδα το χρέος για την προστασία των ικετών: «*ἀλλ' εἰ τὸ θάκημ' ἐξαναγκάζει, σκόπει / μὴ σοι πρόνοι' ἦ τοῦ θεοῦ φυλακτέα*» (1179-1180). Ο Θησέας αποδεικνύεται ενάρετος, καθώς σέβεται τους ικέτες και τα ταφικά ἔθιμα, ὅπως ορίζουν οι ηθικές και θρησκευτικές αρχές αλλά και το δημοκρατικό πολίτευμα.²²⁵ Η Αντιγόνη δείχνει την αγάπη για τον αδελφό της και αυτό κάνει την οργή του Οιδίποδα να θεριεύει. Η αδελφική αγάπη φαίνεται και στο τέλος της τραγωδίας, ὅταν η Αντιγόνη ζητεί τη συγκατάθεση του Θησέα να μεταβεί η ίδια στην πόλη των Θηβών, για να αποτρέψει τους αδελφούς της από την μοιραία σύγκρουση. Η ηρωίδα παρακαλεί τον πατέρα της να βοηθήσει τον αδελφό της (1182-1203). Ως επιχείρημα παραθέτει την απόδοση χάριτος («*χάριν παρασχεῖν*» 1183). Υπομένει την οργή του, σιωπηλά δεν αποδέχεται τα ὅσα λέει ο Οιδίποδας και στο τέλος αποφαίνεται πως, λόγω της σχέσης αίματος (πατέρας-γιος), δεν είναι σωστό να του ανταποδώσει το κακό: «*ἔφυσας αὐτόν: ὥστε μηδὲ δρῶντά σε / τὰ τῶν κακίστων δυσσεβέστατ', ὦ πάτερ, / θέμις σέ γ' εἶναι κείνον ἀντιδρᾶν κακῶς*» (1190-1192). Ἀκόμα και ο ίδιος ο Πολυνείκης επιχειρηματολογεῖ επικαλούμενος τους δεσμούς αίματος (1323-1324), τις υποχρεώσεις ἀπέναντι στους ικέτες (1278, 1285, 1309, 1327) και προσθέτει ὅτι και οι δυο τους εἶναι: «*πτωχοὶ μὲν ἡμεῖς καὶ ξένοι*» (1335). Ο Οιδίποδας εξωτερικεύει την οργή και το μίσος του για την αδικία την οποία υπέστη. Ἀπευθυνόμενος πρώτα στον Πολυνείκη με μια ἔκρηξη οργής, ἐναντιώνεται και στους δυο του γιους. Ἀντιμετωπίζει τον Πολυνείκη ως την αἰτία ὅλων των κακῶν (1354 κ.ε.) και δεν τον αναγνωρίζει ως γιο του λέγοντας: «*ὅμεις δ' ἀπ' ἄλλου κοῦκ ἐμοῦ πεφύκατον*» (1369).²²⁶ Η επικείμενη καταστροφή των γιων του διατυπώνεται ἀπὸ τον Οιδίποδα: «*οὐ γὰρ ἔσθ' ὅπως πόλιν / κείνην ἐρείψεις, ἀλλὰ πρόσθεν αἵματι / πεσεῖ μianθεις χά σὺναιμος ἐξ ἴσου*» (1372-1374).

Στο τέταρτο επεισόδιο ο Πολυνείκης παρακαλεί την Αντιγόνη και την Ισμήνη να παρευρεθούν στην κηδεῖα του και να αποτίσουν τιμές, εἴαν η κατάρα αὐτή ἐκπληρωθεῖ (1405-1410). Μολαταῦτα ο Πολυνείκης δεν θέλει να εγκαταλείψει την προσπάθεια να ἀποκτήσει ἐξουσία. Η ἐξαπάτηση ἀπὸ τον Ετεοκλή τον ἔχει ωθήσει να την ἐπιθυμεί περισσότερο («*αἰσχρὸν τὸ φεύγειν καὶ τὸ πρεσβεῖοντ' ἐμὲ / οὕτω γελαῖσθαι τοῦ κασιγνήτου πάρα*» 1422-1423) και εἶναι πεπεισμένος ὅτι η τύχη θα εἶναι με το μέρος του («*ταῦτα δ' ἐν τῷ δαίμονι / καὶ τῆδε*

²²⁵ Την ἴδια ἀντιμετώπιση του Θησέα προς τους ικέτες και τα ταφικά ἔθιμα συναντάμε και στις Eur. *Ἰκέτιδες*: βλ. Xanthaki-Karamanou (2018: 38).

²²⁶ Πρβλ. Burian (1974: 422-423, 425-426).

φῶναι χάτερρα» 1443-1444). Ο Οιδίποδας με την κατάρα του ορίζει πλέον τη μοίρα του Πολυνείκη.²²⁷ Εμμένει στην αθωότητά του, καθώς όπως προανέφερε η πτώση του δεν είναι αποτέλεσμα της τιμωρίας των μη ηθικώς αποδεκτών πράξεών του. Στηρίζει την αθωότητά του στην άγνοια: «*ἄϊδρις εἰς τόδ' ἦλθον*» (548).²²⁸ Οι θεοὶ ὕστερα ἀπὸ τὰ δεινὰ που του ἔστειλαν τώρα του δίνουν την ηθική ανταμοιβή να μπορεί να ευλογεί και να καταριέται.²²⁹ Ο Χορός στο τρίτο στάσιμο εἶχε τονίσει ὅτι οἱ πράξεις τῶν ἀνθρώπων πρέπει νὰ εἶναι ἠθικές και τὸ άτομο οφείλει νὰ τηρεῖ τὸ μέτρο και τὶς ἀρχές τῆς σωφροσύνης: «*ὄστις τοῦ πλέονος μέρους χρήζει τοῦ μετρίου παρῆς / ζῶειν, σκαιοσύναν φυλάσσων / ἐν ἐμοὶ κατάδηλος ἔσται*» (1212-1214).

Ο Οιδίποδας θέλει νὰ δώσει στον Θησέα «*τελεσφόρον χάριν*» (1489), ὅ,τι δηλαδή του ἔχει υποσχεθεῖ με τον επικείμενο θάνατό του, ἐνῶ ὁ Χορός ἀναγνωρίζει πια ὅτι ὁ Θησέας θὰ λάβει «*δικαίαν χάριν*» (1498). Ἐτσι, ἡ πρώτη ἀνακοίνωση του επικείμενου θανάτου του Οιδίποδα ἐπαναλαμβάνει τον ἰσχυρισμό του και δείχνει ὅτι πρόκειται νὰ ἐκπληρωθεῖ. Ὁ ἥρωας ἀπὸ ἐκείτης πρόκειται νὰ γίνεῖ σωτήρας, ὅπως ὑποσχέθηκε. Ἡ δύναμη του Οιδίποδα στηρίζει τὴν πόλη τῶν Ἀθηνῶν και ἀντιτίθεται στην τρομακτικὴ κατάρα που ἔριξε στους γιους του. Ἡ ἀγάπη που μοιράζεται ὁ Οιδίποδας με τὴν Ἀντιγόνη και τὴν Ἰσμήνη ἐξισορροπεῖ τὸ μῖσος του για τὸν Ἐτεοκλή και τὸν Πολυνείκη.²³⁰ Ὁ Σοφοκλῆς ὀλοκλήρωσε τὸ ἔργο με τὴν Ἀντιγόνη. Ἡ ἴδια και τὰ ἀδελφία τῆς ἦταν θύματα τῆς μοίρας. Εἶναι ἐκεῖνη που προκάλεσε τὰ καλὰ συναισθήματα στην ψυχὴ του Οιδίποδα. Με τὴν ἀγάπη τῆς και τὸν οἶκτο τῆς μετριάζει τὸ κακό.²³¹

²²⁷ Ὁ Burian (1974: 426) ἀναφέρει ὅτι εἶναι ἀρκετὰ δύσκολο νὰ ἀποτυπωθεῖ μιὰ ἠθικὴ στάση, καθώς τὸ πρόβλημα ἐγκεῖται στην τρομερὴ ὀργὴ του Οιδίποδα και τὴν ἀνθρώπινη στάση τῆς Ἀντιγόνης.

²²⁸ Ὁ Winnington- Ingram (1954: 17 ὑποσημ.10,18, 24) ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Οιδίποδας διακηρύσσει τὴν αθωότητά του σε τρεῖς περιπτώσεις στ. 266 κ.ε., 510 κ.ε., 969 κ.ε.

²²⁹ Βλ. Burian (1974: 426 και ὑποσημ. 41).

²³⁰ Πρβλ. Burian (1974: 428), Markantonatos (2007: 108 κ.ε.).

²³¹ Πρβλ. Markantonatos (2007: 216-224), Winnington- Ingram (1954: 24).

Συμπέρασμα

Στον *Οιδίποδα ἐπὶ Κολωνῶν* διακρίνεται σαφώς η συνύπαρξη των ανταγωνιστικών και των συνεργατικών αξιών. Οι γιοι του Οιδίποδα, Ετεοκλής και Πολυνείκης ως φιλόδοξοι διεκδικητές της εξουσίας, εμφορούνται από ανταγωνιστικές αξίες. Οι συνεργατικές αξίες που διατρέχουν την τραγωδία είναι η φιλία, η προστασία των ικετών, την οποία αναδεικνύει ο Θησέας, και η ανταπόδοση της χάριτος, που εκπροσωπείται από την στάση του Οιδίποδα. Η συνεργατική αξία της φιλίας, ως η συμπαράσταση και η προστασία του αδυνάτου, παρακινεί τον Θησέα να προστατεύσει τον Οιδίποδα και να τον καταστήσει από *ἀπόπολιν* (208) σε *ἔμπολιν* (637). Η προσφορά και η ανταπόδοση της χάριτος ανάμεσα στους ήρωες ορίζει τον Οιδίποδα ως σωτήρα της πόλης. Η σαφής παρουσία συνεργατικών αξιών καταδεικνύεται από τη στάση του Οιδίποδα και του Θησέα. Στα τελευταία δράματα του Σοφοκλή: «*αναδεικνύεται η αντίθεση αυτή μεταξύ της αρχαϊκής ηθικής και της ηθικής των κλασικών χρόνων*».²³²

²³² Βλ. Ξανθάκη (2006: 16).

5. Ευριπίδης

Για την παραπομπή σε στίχους όλων των τραγωδιών του Ευριπίδη ακολουθώ την πλέον πρόσφατη έκδοση του J. Diggle (1981-1994) *Euripides Fabulae* vol. I, II, III. Oxford Classical Texts.

5.1 Μήδεια

Η *Μήδεια* διδάχθηκε το 431 π.Χ. στα Μεγάλα Διονύσια. Το πρώτο βραβείο έλαβε ο Ευφορίων, το δεύτερο ο Σοφοκλής και το τρίτο ο Ευριπίδης με τις τραγωδίες *Μήδεια*, *Φιλοκτήτης*, *Δίκτυς* και με το σατυρικό δράμα *Θερισταί*.²³³ Τα πρόσωπα της τραγωδίας αποτελούν η Μήδεια, η Τροφός, ο Παιδαγωγός, ο Κρέων, ο Ιάσων, ο Αιγέας, ο Αγγελιαφόρος, τα παιδιά της Μήδειας και ο Χορός των Κορινθίων γυναικών.

Η Μήδεια είναι κόρη του βασιλιά της Κολχίδας Αιήτη, εγγονή του Ήλιου (1321-1322). Συνάντησε τον Ιάσωνα κατά τη διάρκεια της Αργοναυτικής Εκστρατείας και για να τον βοηθήσει να νικήσει και να πάρει το χρυσόμαλλο δέρας, πρόδωσε, εγκατέλειψε τον πατέρα της και φόνευσε τον αδελφό της Άψυρτο, κομματιάζοντάς τον. Ο Κρέων, ο βασιλέας της Κορίνθου, θέλει η κόρη του Γλαύκη να λάβει ως σύζυγο τον Ιάσωνα, γεγονός που εξοργίζει την Μήδεια. Ύστερα από την ανακοίνωση της εξορίας της από τον βασιλιά, εκείνη καταφέρνει να μείνει στην πόλη μια μέρα ακόμα. Η μέρα αυτή θα αποβεί μοιραία για την ζωή της Γλαύκης και του Κρέοντα, καθώς η ηρωίδα θα στείλει δώρα στην Γλαύκη που τα έχει πριν δηλητηριάσει. Η Γλαύκη και ο Κρέων πεθαίνουν και το παλάτι τυλίγεται στις φλόγες. Έπειτα, η Μήδεια προβαίνει στην παιδοκτονία, πραγματοποιώντας έτσι τις εκδικητικές απειλές της απέναντι στον Ιάσωνα για την προδοσία του. Στο τέλος, εμφανίζεται πάνω σε ένα ιπτάμενο άρμα που της έδωσε ο πρόγονός της Ήλιος και το οδηγούν φτερωτά άλογα, κατευθυνόμενη προς την πόλη των Αθηνών.

Ο πρόλογος της τραγωδίας ξεκινά με τον μονόλογο της Τροφού (1-48) και την αναφορά της στην Αργώ, δηλαδή στην Αργοναυτική Εκστρατεία. Οι δύο σημαντικές επιτυχίες της ήταν πρώτον, το πέρασμα από τις Συμπληγάδες Πέτρες

²³³ Βλ. *Υπόθεσις Μήδειας*. Επίσης για την χρονολόγηση, βλ. de Romilly (2010: 125), Easterling (2007: 353), Macurdy (1966: 10-11), Page (1990: 15), Webster (1967:51).

και δεύτερον, η αρπαγή του χρυσόμαλλου δέρατος.²³⁴ Η Τροφός εξυμνεί τα κατορθώματα της Μήδειας. Στους πρώτους όμως στίχους της τραγωδίας, εύχεται να μην είχαν συμβεί όλα αυτά και η Μήδεια να μην είχε περάσει τόσα δεινά (1-6), έτσι δεν θα κατέληγε στην παιδοκτονία, την οποία θα πράξει τελικά εν γνώσει της.²³⁵ Σύμφωνα με την Τροφός, εάν δεν είχαν συμβεί αυτά, η Μήδεια δεν θα είχε πλεύσει στην Ιωλκό («*πύργους γῆς ἔπλευσ' Ἰωλκίας*» 7), η οποία αποτέλεσε το καταφύγιο το δικό της και του Ιάσωνα, όταν εκείνοι δραπέτευσαν από την Κολχίδα. Επίσης δεν θα έπειθε τις κόρες του Πελία να σκοτώσουν τον πατέρα τους («*κτανεῖν πείσασα Πελιάδας κόρας / πατέρα*» 9-10) και να κατοικήσει στην Κόρινθο («*κατῶκει τήνδε γῆν Κορινθίαν*» 10) μαζί με τα παιδιά τους. Τη Μήδεια την αρρώστησε ο έρωτας²³⁶ («*ἔρωτι θυμὸν ἐκπλαγεῖσ' Ἰάσονος*» 8, «*νοσεῖ τὰ φίλτατα*» 16), την πρόδωσε ο Ιάσων και αυτήν και τα παιδιά τους λαμβάνοντας ως σύζυγο τη Γλαύκη. Η Μήδεια είναι από τις ηρωίδες του ευριπίδειου δράματος που ενεργεί «*διὰ πάθος*» και όχι «*δι' ὕβριν ἢ ἀμαρτίαν*».²³⁷

Η ηρωίδα του δράματος αμφισβητεί τις παραδοσιακές αξίες που αφορούν τις κοινωνικές σχέσεις. Έχει ενστερνισθεί τον ανδρικό κώδικα και διατυπώνει απόψεις για την τιμή και την ατιμία, επιθυμώντας να της συμπεριφέρονται με σεβασμό ή φόβο.²³⁸ Η περιγραφή της Τροφού στους στίχους 20-45 για την κατάσταση στην οποία βρίσκεται δείχνει πόσο πληγωμένη και απελπισμένη είναι. Νιώθει «*ἠτιμασμένη*» (20) και απαιτεί ο σύζυγός της να την αντιμετωπίζει με αξιοπρέπεια ως σύζυγο και μητέρα των παιδιών του.²³⁹ Άλλωστε ο γάμος τους ήταν διαφορετικός από τον κοινό γάμο μεταξύ ενός ζευγαριού. Σε έναν αρχαίο ελληνικό γάμο η ένωση των χεριών συμβολίζει την εξίσωση μεταξύ του γαμπρού και του πατέρα ή κηδεμόνα της γυναίκας.²⁴⁰ Εν προκειμένω: «*η Μήδεια και ο Ιάσωνας*

²³⁴ Ο Mastronarde (2003:160-161) αναφέρει πως, όταν το πρόσωπο που απαγγέλλει τον μονόλογο είναι ο πρωταγωνιστής, τότε ίσως μπορεί να εξασφαλίσει την συμπάθεια του κοινού. Στην *Μήδεια* το πρόσωπο που απαγγέλλει τον πρόλογο είναι ένας δευτερεύων χαρακτήρας. Η τεχνική αυτή δεν επιτρέπει στο κοινό να αναπτύξει συναισθήματα συμπάθειας για τον πρωταγωνιστή. Ο πρόλογος περιέχει λεπτομέρειες, έτσι το κοινό θα κρίνει την Μήδεια και τον Ιάσωνα βάσει των δικών τους λόγων.

²³⁵ Για την παιδοκτονία που θα διαπράξει η Μήδεια εν πλήρει γνώσει, στοιχείο που ενέχει το «*μιαρόν*», βλ. Αριστοτ. *Ποιητ.* (14, 1453b-1454a).

²³⁶ Ένα από τα πιο γνωστά χωρία της αρχαίας ελληνικής δραματικής ποίησης είναι ο ύμνος στον έρωτα στην Σοφ. *Αντιγόνη* (781-787), ο οποίος αποτυπώνει την σφοδρότητά του.

²³⁷ Βλ. Λιγνάδης & Λυμπεροπούλου & Μπούρας (1997) 33.

²³⁸ Πρβλ. Conacher (1967: 198), Lesky (2003: 402-418), Mastronarde (2010: 1-28).

²³⁹ Βλ. Mastronarde (2003: 167).

²⁴⁰ Πρβλ. Oakley & Sinos (1993: 2 εικ. 1).

έσφιζαν τα χέρια τους ως ένδειξη ισότητας», όπως δηλώνουν οι άνδρες φίλοι έναν «ισχυρό δεσμό».²⁴¹ Δέθηκαν με όρκους με μάρτυρες τους θεούς και η καταπάτηση αυτών των όρκων θα είναι και η καταστροφή του Ιάσονα.²⁴² Η ηρωίδα προσπαθεί να ξεφύγει από το κλασικό πρότυπο των γυναικών που ακολουθούν πιστά τις υποδείξεις του άνδρα. Επιδιώκει να δημιουργηθεί ένας δεσμός μεταξύ των δύο, στον οποίο θα έχουν ίσα δικαιώματα και υποχρεώσεις.²⁴³ Εκφράζει φεμινιστικές ιδέες που αντικρούουν τις μέχρι τότε κοινωνικές επιταγές για την «σωστή» συμπεριφορά των γυναικών.

Η Μήδεια βρίσκεται σε άσχημη ψυχολογική κατάσταση («κεῖται δ' ἄσιτος» 24),²⁴⁴ έχει παραδώσει το κορμί της στους πόνους («σῶμ' ὑφεῖσ' ἀλγηδόσιν» 24),²⁴⁵ κλαίει συνεχώς («τὸν πάντα συντήκουσα δακρῦοις χρόνον» 25). Ούτε το βλέμμα ανατείνει, ούτε το πρόσωπο σηκώνει από το χῶμα²⁴⁶ («οὔτ' ὄμμ' ἐπαίρουσ' οὔτ' ἀπαλλάσσουσα γῆς / πρόσωπον» 27-28) και όλα αυτά επειδή νιώθει «ἠδίκημένη» (26) από τον άνδρα της. Δεν ακούει τις νουθεσίες των δικών της, δίνοντας εδώ ο Ευριπίδης την εναργή παρομοίωση: «ὡς δὲ πέτρος ἢ θαλάσσιος / κλύδων ἀκούει νουθετουμένη φίλων» (28-29). Η παρομοίωση αυτή, υποδηλώνει την σκληρότητα, την ακαμψία, την αναισθησία και την αγριότητά της.²⁴⁷ Όταν κάποιες στιγμές εκείνη στρέφει τον πάλλευκο λαιμό της προς τα πάνω («στρέψασα πάλλευκον δέριν» 30)²⁴⁸ είναι για να θρηνήσει τον πατέρα της, το σπίτι της και την πατρίδα

²⁴¹ Βλ. Mastronarde (2003: 167). Ο Murray (1910: 81) αναφέρει πως η Μήδεια και ο Ιάσων δεν ήταν παντρεμένοι νομικά, καθώς ο γάμος μεταξύ ατόμων διαφορετικών πόλεων ήταν αδύνατος, εκτός εάν υπήρχε ειδική συνθήκη που επέτρεπε τον γάμο και εν προκειμένω δεν υπήρξε τέτοια συνθήκη.

²⁴² Πρβλ. Mastronarde (2006: 53).

²⁴³ Βλ. Karamanou (2014: 36).

²⁴⁴ Ο Mastronarde (2001: 168) μας δίνει παραδείγματα και άλλων προσώπων που βρέθηκαν σε παρόμοια ψυχική κατάσταση όπως: «ο ασκητικός τρόπος ζωής του Αχιλλέα στις ραμωδίες Σ-Ω, η ανησυχία της Πηνελόπης για τον Τηλέμαχο (δ 788 κεῖτ' ἄρ' ἄσιτος), η Φαίδρα στην αρχή του Ίππ., η Σμιαίθα στο Θεόκρ. 2.85-90 (ὅπως και ο Ορέστης στον Όρ. 39-42, ἀπό τρέλα και τύψεις)».

²⁴⁵ Παρόμοια κατάσταση συναντάμε στην Ευρ. Άлк. (524): «κατθανεῖν ὑφειμένην».

²⁴⁶ Με την στάση αυτή την αποφυγή δηλαδή της οπτικής επαφής και το χαμήλωμα του βλέμματος εκφράζονται συναισθήματα όπως ντροπή, στεναχώρια, ταπεινότητα και απελπισία. Παραδείγματα και από άλλα έργα παραθέτει ο Mastronarde (2003: 169): ο Πάτροκλος στον Αχιλλέα (Π 34): «γλανκὴ δέ σε τίκτη θαλάσσια πέτραι τ' ἠλίβατοι, ὅτι τοι νόος ἐστὶν ἀπηνής», ο Χορός στην Ευρ. Μήδ. (1279): «σίδαρος», ο Προμηθεύς στον Ευρ. Πρ. (1001): «ὄχλεις μάτην με κῶμ' ὅπως παρηγορῶν.», η Τροφός στον Ευρ. Ίππ. (304-305): «πρὸς τὰδ' ἀθαδεστέρα / γίγνου θαλάσσης» και ο Μενέλαος στην Ευρ. Άνδρ. (537-538): «τί με προσπίτνεις, ἄλιαν πέτρων / ἢ κῶμα λιταῖς ὧς ἰκετεύων;».

²⁴⁷ Βλ. Mastronarde (2003: 169).

²⁴⁸ Κατά τον Mastronarde (2003: 169) το επίθετο λευκός είναι ένα τυπικό επίθετο για τον χαρακτηρισμό του γυναικείου σώματος, καθώς οι γυναίκες εκείνης της εποχής ήταν αναγκασμένες να περνούν το μεγαλύτερο μέρος της ζωής τους καλά καλυμμένες με πέπλο ή να βρίσκονται μέσα στο

της που πρόδωσε για να έρθει εδώ, με αυτόν τον άνδρα που την ατίμασε («αὐτὴ πρὸς αὐτὴν πατέρ' ἀποιμῶζι φίλον / καὶ γαῖαν οἴκους θ', οὓς προδοῦσ' ἀφίκετο / μετ' ἀνδρὸς ὃς σφε νῦν ἀτιμάσας ἔχει» 31-33). Η προδοσία του Ιάσονα και το μεγάλο πλήγμα που δέχθηκε η τιμή της ξεπερνούν τα όρια της ανοχής της, με αποτέλεσμα η ίδια να οδηγείται στις φοβερότερες σκέψεις. Η Τροφός προϊδεάζει τους θεατές για την εξέλιξη της τραγωδίας με τα λόγια της στους παρακάτω στίχους: «στυγεῖ δὲ παῖδας οὐδ' ὀρῶσ' εὐφραίνεται. / δέδοικα δ' αὐτὴν μὴ τι βουλεύση νέον» (36-37).²⁴⁹

Υστερα από την έλευση των παιδιών της (46 κ.ε.) ο Παιδαγωγός πληροφορεί την Τροφό, πως ο Κρέων σκοπεύει να εξορίσει την Μήδεια («γῆς ἑλᾶν» 70) μαζί με τα παιδιά της. Η Τροφός σπεύδει να προστατεύσει τα παιδιά, παροτρύνοντάς τα να εισέλθουν στο σπίτι και να μην πλησιάζουν την μητέρα τους, καθώς όπως λέει το μένος της δεν θα κοπάσει προτού κατακεραυνώσει κάποιον:

*TP. «ἤδη γὰρ εἶδον ὄμμα νιν ταυρουμένην
τοῖσδ', ὥς τι δρασεῖουσαν· οὐδὲ παύσεται
χόλου, σάφ' οἶδα, πρὶν κατασκῆψαί τινι.
ἐχθρούς γε μέντοι, μὴ φίλους, δράσειέ τι.» (92-95)*

Το μένος της Μήδειας είναι φανερό, έχει βλέμμα ταύρου (92). Είναι οργισμένη στην θεά των παιδιών της. Το ίδιο βλέπουμε και πιο κάτω στον στίχο 188: «ἀποταυροῦται δμωσίν». Με το ρήμα «κατασκῆψαί» (94) εννοείται μεταφορικά το αστραπιαίο χτύπημα που συχνά έχει ως αντικείμενο την οργή, την αρρώστια, τη δαιμονική θεία δίκη,²⁵⁰ όπως στους επόμενους στίχους 96-130 με τους ανάπαιστους της Μήδειας και της Τροφού, στους οποίους η ηρωίδα προσφωνεί τα παιδιά της: «ὦ κατάρατοι / παῖδες ὄλοισθε στυγεραῖς ματρὸς / σὺν πατρί, καὶ πᾶς δόμος ἔρροι» (112-114).

Η Τροφός βέβαιη πλέον για τα συναισθήματα που έχουν κατακλύσει την Μήδεια λέει:

σπίτι. Παραδείγματα και από άλλες ευριπίδειες τραγωδίες είναι τα εξής: *Μήδ.* (923, 1148), *Ιππ.* (1171), *Ηλ.* (1023) και *Ι.Α.* (875). Επίσης για τον τρόπο ένδυσης των γυναικών, βλ. Garland (2001: 126-128).

²⁴⁹ Για τους στίχους 37-45 οι οποίοι από πολλούς μελετητές θεωρούνται νόθοι, βλ. την ανάλυση του Mastronarde (2003: 170-172).

²⁵⁰ Ο Mastronarde (2003: 180) παραβάλλει και τα εξής: *μῆνις* (Ηρόδ. 7.134, 137) και *ὄργαι* (*Ιππ.* 1418).

TP. «ἰὼ μοί μοι, ἰὼ τλήμων.

τί δέ σοι παῖδες πατρὸς ἀμπλακίας

μετέχουσι; τί τούσδ' ἔχθεις; οἴμοι,

τέκνα, μή τι πάθηθ' ὡς ὑπεραλγῶ.

δεινὰ τυράννων λήματα καί πως

ὀλίγ' ἀρχόμενοι, πολλὰ κρατοῦντες 120

χαλεπῶς ὀργὰς μεταβάλλουσιν.

τὸ γὰρ εἰθίσθαι ζῆν ἐπ' ἴσοισιν

κρεῖσσον· ἐμοὶ γοῶν ἐπὶ μὴ μεγάλοις

ὄχυρῶς γ' εἴη καταγηράσκειν.

τῶν γὰρ μετρίων πρῶτα μὲν εἰπεῖν 125

τοῦνομα νικᾷ, χρῆσθαί τε μακρῶ

λῶστα βροτοῖσιν· τὰ δ' ὑπερβάλλοντ'

οὐδένα καιρὸν δύναται θνητοῖς,

μείζους δ' ἄτας, ὅταν ὀργισθῆ

δαίμων οἴκοις, ἀπέδωκεν.» (115-130)

Ἡ Τροφός στο τέλος της σκηνῆς προβαίνει σε ἓνα γενικό συμπέρασμα, τονίζοντας τη διαφορά μεταξύ των αριστοκρατῶν και των απλῶν ἀνθρώπων. Χρησιμοποιώντας την ἔννοια τύραννος²⁵¹ («*τυράννων*» 119) δεν ἐννοεῖ τον βασιλέα, ἐδῶ ο τύραννος χρησιμοποιεῖται με την ἀρνητική του ἔννοια. Οἱ τύραννοι διατάζουν συνήθως και σπάνια υπακούουν (120) ἀλλά και με δυσκολία μεταβάλλουν την παράφορη οργή τους (121).²⁵² Εἶναι ἀριστο να ζεῖ κανεῖς με ἰσότητα (122-123). Το μέτρο εἶναι προτιμότερο στον κοινωνικό βίο (125), ἡ υπερβολή (127) δεν ωφελεῖ τους ἀνθρώπους, τουναντίον μπορεῖ να ἐπιφέρει μεγάλες συμφορές (129) λόγω της οργῆς των θεῶν (129-130). Αναφέρεται ἐπιπλέον στις ἀναγωνιστικές ἀξίες, τις αριστοκρατικές ἀξίες του ἠρωικού κόσμου,

²⁵¹ Σχετικά με τον τύραννο, βλ. Ο'Neal (1986). Ο τύραννος για τον Adkins (2010: 141): «*εἶναι ἐκεῖνος που φτάνει στην υπέρτατη ἐξουσία με ἀντισυνταγματικά μέσα: ἡ λέξη δεν σημαίνει ἀναγκαστικά ὅτι ο τύραννος συμπεριφέρεται «τυραννικά, δηλ. σκληρά ἔχοντας ἐξασφαλίσει υπέρτατη δύναμη*». Ο Adkins (2010: 141) δίνει το παράδειγμα του Πεισιστράτου (Ἡρόδοτος 1.59.6), δὲν διακυβέρνησε με αὐταρχικό τρόπο, ἀλλά με μετριοπάθεια και ἀποτελεσματικότητα, ὅμως εἶχε ἀποκτήσει την ἐξουσία ἀντισυνταγματικά.

²⁵² Ἡ ἄποψη αὐτή ἐρχεται σε ἀντίθεση με την ἀντίληψη της πόλης – κράτους στην ἀρχαία Ελλάδα, ο σωστός πολίτης ἐπρεπε να εἶναι ἰκανός και να ἐξουσιάζει και να ἐξουσιάζεται· πρβλ. Ἀριστοτ. Πολιτικά (1277a25-b32).

όπου οι άρχοντες θεωρούνται ανώτεροι σε σχέση με τους υπόλοιπους πολίτες. Οι αξίες αυτές έρχονται σε αντίθεση με τις συνεργατικές αξίες και την επικρατούσα ιδεολογία της εποχής του Ευριπίδη, όπου είναι προτιμότερο οι άνθρωποι να συμβιώνουν ως ισότιμα μέλη μιας κοινωνίας, χωρίς να προσμετράται στην αξία ενός ατόμου ο πλούτος που μπορεί να κατέχει. Το μέτρον είναι απαραίτητο για τον αγαθό βίο και όχι η υπερβολή και η αλαζονεία. Σύμφωνα με τον Mastronarde: «Αυτή η διάκριση απεικονίζει την αντίθεση ανάμεσα στις αριστοκρατικές αξίες του ηρωικού κόσμου και στην επικρατούσα ιδεολογία του Αθηναίου πολίτη αλλά το κοινό πιθανότατα θα ενδιαφερόταν για τις αξίες και των δύο ομάδων. Ο Ευριπίδης συνήθως δίνει την δυνατότητα, ακόμα και στους δούλους και στους γυναικείους χαρακτήρες, να αναλύουν, να ασκούν κριτική, να διατυπώνουν σκέψεις γενικού χαρακτήρα σχετικά με την ζωή και να εκφράζουν τις απόψεις τους για ηθικά θέματα, οι οποίες πιθανώς αντικατοπτρίζουν τις απόψεις ενός «μέσου ανθρώπου»».²⁵³

Το πρώτο επεισόδιο (214-409) αρχίζει με τον ιαμβικό μονόλογο της Μήδειας. Εμφανίζεται δυναμική προσπαθώντας να πάρει με το μέρος της τον Χορό:

ΜΗΔ. «Κορίνθιαι γυναῖκες, ἐξῆλθον δόμων
μή μοί τι μέμψησθ'· οἶδα γὰρ πολλοὺς βροτῶν 215
σεμνοὺς γεγῶτας, τοὺς μὲν ὀμμάτων ἄπο,
τοὺς δ' ἐν θυραίοις· οἱ δ' ἀφ' ἡσύχου ποδὸς
δύσκειαν ἐκτήσαντο καὶ ῥαθυμίαν.
δίκη γὰρ οὐκ ἔνεστ' ἐν ὀφθαλμοῖς βροτῶν,
ὅστις πρὶν ἀνδρὸς σπλάγχχνον ἐκμαθεῖν σαφῶς 220
στυγεῖ δεδορκῶς, οὐδὲν ἠδίκημένος.
χρῆ δὲ ξένον μὲν κάρτα προσχωρεῖν πόλει·
οὐδ' ἀστὸν ἦνεσ' ὅστις αὐθάδης γεγῶς
πικρὸς πολίταις ἐστὶν ἀμαθίας ὕπο.
ἐμοὶ δ' ἄελπτον πρᾶγμα προσπεσὸν τόδε 225
ψυχὴν διέφθαρκ'· οἴχομαι δὲ καὶ βίου
χάριν μεθεῖσα κατθανεῖν χρήζω, φίλοι.
ἐν ᾧ γὰρ ἦν μοι πάντα, γιγνώσκω καλῶς,
κάκιστος ἀνδρῶν ἐκβέβηχ' οὐμὸς πόσις.» (214-229)

²⁵³ Βλ. Mastronarde (2003: 185).

Το γεγονός ότι η Μήδεια δεν είναι Κορίνθια αμβλύνεται από τον Ευριπίδη. Αυτό φαίνεται από τις αντιδράσεις των γυναικών του Χορού, που όταν ακούν τις κραυγές της, επιβεβαιώνουν ότι είναι φίλη τους (138, 179, 182). Η ρήση της δεν επικεντρώνεται στο ότι η ίδια είναι ξένη, αλλά στην αλληλεγγύη του γυναικείου φύλου.²⁵⁴ Προσφωνεί τον Χορό με τη φράση «Κορίνθιαι γυναῖκες» (214), δείχνοντας έτσι σεβασμό προς τις γυναίκες της Κορίνθου.²⁵⁵ Κατά τον Mastronarde: «η προσφώνηση αυτή είναι πιο επίσημη από την απλή προσαγόρευση του χορού ως γυναῖκες ή φίλοι επίσης δείχνει (εσκεμμένα) σεβασμό και προετοιμάζει το έδαφος για να αναπτύξει η Μήδεια προσεκτικά την θέση της ως ξένης, δηλαδή ως μη Κορίνθιας».²⁵⁶ Ξεκινά διατυπώνοντας κρίσεις γενικού περιεχομένου για τη δυσπιστία και τη δικαιοσύνη. Ισχυρίζεται πως γνώρισε πολλούς ανθρώπους υπερήφανους και άλλους που ήταν κρυμμένοι (215-217). Άλλοι εξαιτίας του ήσυχου βίου τους («ήσυχου ποδός» 217) δεν συμμετέχουν στα κοινά, αποκτούν «δύσκειαν» (218) και «ράθυμίαν» (218). Με το ουσιαστικό ήσυχία συνδέονται αξίες που δεν είναι αποδεκτές στην Ελλάδα του 5^{ου} αιώνα π.Χ. Τα αριστοκρατικά, τα ολιγαρχικά και γενικότερα τα συντηρητικά καθεστώτα αποδέχονται πολίτες που αβίαστα δέχονται μια κατάσταση και δεν έχουν ανάμειξη στα πολιτικά πράγματα. Στη δημοκρατία η αδιαφορία για τα κοινά δεν είναι αποδεκτή.

Οι άνθρωποι που διαβιούν ήσυχια, δεν ενδιαφέρονται για το κοινό καλό, παραπέμποντας έτσι στις ανταγωνιστικές αξίες όπου το ατομικό συμφέρον κυριαρχεί. Δεν υπάρχει δικαιοσύνη («δίκη γὰρ οὐκ ἔνεστ'» 219) στα μάτια των ανθρώπων, καθώς πριν σε γνωρίσουν καλά με μίσος σε βλέπουν («στυγεί δεδορκώς» 221). Ο Ευριπίδης εδώ χρησιμοποιεί την λέξη «σπλάγχχον» (220) δηλώνοντας το εσωτερικό όργανο, την καρδιά, την ψυχή, τον αληθινό χαρακτήρα του ανθρώπου.²⁵⁷ Για τη Μήδεια ο ξένος πρέπει να συντάσσεται με την πόλη (222).²⁵⁸ Η ίδια ψέγει τον αυθάδη αλαζόνα αστό που πικραίνει τους συμπολίτες του, βάζοντας πάνω από όλα το ατομικό συμφέρον (223-224). Η *ἀμάθεια* συχνά: «συνδυάζει απλή άγνοια με ηθικά αξιοκατάκριτη αδιαφορία των κανόνων που έχουν

²⁵⁴ Πρβλ. Tessitore (1991: 589).

²⁵⁵ Πρβλ. *Ιππ.* (373): «Τροζήνιαι γυναῖκες».

²⁵⁶ Βλ. Mastronarde (2003: 205).

²⁵⁷ Για το «σπλάγχχον», βλ. LSJ⁹. Άλλα ευριπίδεια χωρία στα οποία γίνεται προσπάθεια να προσδιορισθεί ο αληθινός χαρακτήρας του άλλου: *Μήδ.* (516-519 και 659-661), *Ιππ.* (925-931).

²⁵⁸ Όπως παρατηρεί ο Mastronarde (2003: 207) αναφέρεται η φράση «ξένον μέν» (222) σαν να ακολουθούσε η φράση «ἀστόν δε». Η αλλαγή αυτή επιτρέπει στην Μήδεια να δείξει ότι τηρεί και η ίδια τα ήθη και τιμά τις αξίες της κοινωνίας όπου ζει.

γίνει αποδεκτοί από τους πιο σοφούς ανθρώπους. Επομένως εδώ ο πολίτης που είναι εκ φύσεως ισχυρογνώμων κατακρίνεται, γιατί δεν είναι αρκετά ευαίσθητος ώστε να προσαρμοστεί στις αμοιβαίες κοινωνικές υποχρεώσεις, που έχουν θεσπιστεί σε μια κοινωνία ισότητας ή ισονομίας».²⁵⁹ Το δημοκρατικό πολίτευμα του 5^{ου} αιώνα π.Χ. και οι συνεργατικές αξίες επιτάσσουν την ενασχόληση του πολίτη με τα κοινά και την ευαισθητοποίησή του σχετικά με τις ανάγκες όχι μόνον του οίκου του, αλλά και της πόλης. Η αδιαφορία και η απάθεια για τα πολιτικά δρώμενα δεν είναι αποδεκτές. Δεν θα πρέπει να λησμονείται άλλωστε πως ο ιδιώτης ήταν εκείνος ο πολίτης ο οποίος δεν μετείχε στα δημόσια πράγματα. Ο Θουκυδίδης (*Ιστορ.* 2.40.2) επισημαίνει πως: «μόνοι γὰρ τὸν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν».

Η Μήδεια προσπαθεί να εξηγήσει τους λόγους για τους οποίους βρίσκεται σε αυτήν την τραγική κατάσταση. Όλη της η ζωή είναι ο Ιάσων («ἐν ᾧ γὰρ ἦν μοι πάντα» 228), ο οποίος αποδείχθηκε χειρίστος-κάκιστος («κάκιστος ἀνδρῶν ἐκβέβηχ' οὐμὸς πόσις» 229). Η ρήση της αποτελεί ενδιαφέρουσα μαρτυρία για τη θέση της γυναίκας, την κοινωνική της υποβάθμιση και την αντιπαλότητα των δύο φύλων.²⁶⁰ Η γυναίκα είναι «ἀθλιώτατον φυτόν» (231), με χρήματα (232)²⁶¹ αγοράζει τον άνδρα και τον κάνει αφέντη της («δεσπότην τε σώματος» 233).²⁶² Ὑστερα, αν ο άνδρας είναι κακός, είναι ατιμωτικό η γυναίκα να απαλλαγεί από αυτόν («οὐ γὰρ εὐκλεεῖς ἀπαλλαγαί» 236). Παραθέτει στους κανόνες της κοινωνίας της αἰδοῦς, μιας κοινωνίας ερειδόμενης στις ανταγωνιστικές αξίες, όπου η τιμή και η υπόληψη πρέπει να παραμείνουν αλώβητες. Όταν ο άνδρας συμβιώνει με τη γυναίκα του χωρίς να νιώθει τα δεσμά του γάμου, για τις γυναίκες η ζωή είναι αξιοζήλευτη («μη βία φέρων ζυγόν, / ζηλωτὸς αἰών·» 242-243). Σε αντίθετη περίπτωση, είναι προτιμότερο να πεθάνουν («θανεῖν χρεῶν» 243). Όταν ο άνδρας μέσα στο σπίτι πλήξει, βγαίνει και συναναστρέφεται με φίλους, ενώ για τις γυναίκες αυτό είναι απαγορευτικό. Καλύτερα να πολεμούσαν οι γυναίκες στη μάχη

²⁵⁹ Βλ. Mastronarde (2003: 208).

²⁶⁰ Πρβλ. Mastronarde (2003: 209). Ο Tessitore (1991: 587) αναφέρει ότι η Μήδεια είναι μια ηρωίδα που πολύ δύσκολα μπορεί να γίνει αρεστή στο κοινό λόγω της παιδοκτονίας που διαπράττει, όμως είναι και η ηρωίδα η οποία μπορεί να εμπνεύσει μέρος του κοινού για τα δικαιώματα της γυναίκας. Ο Knox (1977: 202) παρατηρεί ότι: η ηρωίδα ενεργεί σαν να ήταν ένας συνδυασμός της απόλυτης βίας του Αχιλλέα και της ψυχρής τέχνης του Οδυσσέα.

²⁶¹ Αυτά λέγονται αναχρονιστικά καθώς και στον Ευρ. *Ἰππ.* (628), οι άνδρες αγόραζαν τις γυναίκες πληρώνοντας τα ἔδνα.

²⁶² Το ίδιο συναντάμε και Αριστοφ. *Ἐκκλ.* (1053): «τοῦτο γὰρ ἐκείνου τὸ κακὸν ἐξωλέστερον» και (1070): «τοῦτ' αὖ πολὺ τούτου τὸ κακὸν ἐξωλέστερον.»

σαν τους άνδρες, παρά να βιώνουν τους πόνους της γέννας («ὡς τρίς ἂν παρ' ἀσπίδα / στήναι θέλοιμ' ἂν μᾶλλον ἢ τεκεῖν ἅπαζ» 250-251). Διαφαίνεται από τον λόγο της η ανισότητα των φύλων και η εναντίωσή της σε αυτήν την αδικία.

Η Μήδεια κερδίζει τη συμπάθεια του Χορού για να εκδικηθεί τον Ιάσονα και τη βασιλική οικογένεια της Κορίνθου, με τον υποστηρικτικό για τις γυναίκες λόγο της στους στίχους 230-251. Χρησιμοποιεί επιχειρήματα, τα οποία γνωρίζει πως θα συγκινήσουν τις γυναίκες, και κάποιες από αυτές θα ταυτισθούν με τις απόψεις της. Η χρήση του «έσμεν» (231) δείχνει πως όλες οι γυναίκες, και εκείνη και οι Κορίνθιες, βρίσκονται στην ίδια μοίρα. Με τον τρόπο αυτό προσπαθεί να πείσει τις Κορίνθιες γυναίκες και να τις πάρει με το μέρος της. Θέλει πάση θυσία να εκδικηθεί τον Ιάσονα για τα δεινά της («τῶνδ' ἀντιτίσασθαι κακῶν» 261). Για τη Μήδεια η γυναίκα, όταν προδοθεί, μπορεί να επινοήσει τα χειρίστα, τα φοβερότερα:

ΜΗΔ. «γυνὴ γὰρ τᾶλλα μὲν φόβου πλέα
κακὴ τ' ἐς ἀλκὴν καὶ σίδηρον εἰσορᾶν·
ὅταν δ' ἐς εὐνήν ἠδικημένη κυρῆ,
οὐκ ἔστιν ἄλλη φρήν μαιφονωτέρα». (263-266)

Ο Χορός θεωρεί την επιθυμία της για εκδίκηση ως δίκαιη («ἐνδίκως» 267), μπόρεσε να πάρει με το μέρος της τις γυναίκες του χορού και να δικαιωθεί. Οι Κορίνθιες γυναίκες έχουν πεισθεί και συμπονέσει τη Μήδεια, συμφωνώντας με την εκδίκηση που θέλει να πάρει από τον Ιάσονα, χωρίς βέβαια ακόμα να γνωρίζουν τον μιαρό τρόπο της εκδίκησής της. Καθιστώντας τον Ιάσονα άπαιδα έχει την πεποίθηση πως θα αποκαταστήσει την προσβεβλημένη τιμή και την αξιοπρέπειά της που σπιλώθηκαν.²⁶³

ΙΑΣ. «οὐ νῦν κατεῖδον πρῶτον ἀλλὰ πολλάκις
τραχεῖαν ὄργην ὡς ἀμήχανον κακόν.
σοὶ γὰρ παρὸν γῆν τήνδε καὶ δόμους ἔχειν
κούφως φερούση κρεισσόνων βουλευόμενα,
λόγων ματαίων οὐνεκ' ἐκπεσῆ χθονός. 450
κάμοι μὲν οὐδὲν πρᾶγμα· μὴ παύση ποτὲ
λέγουσ' Ἰάσον' ὡς κάκιστός ἐστ' ἀνήρ.

²⁶³ Όπως αναφέρει και ο Adkins (2010: 48): «Τιμωρὸ κάποιον σημαίνει «παίρνω πίσω την τιμήν μου»».

*ἂ δ' ἔς τυράννους ἔστί σοι λελεγμένα,
 πᾶν κέρδος ἡγοῦ ζημιουμένη φυγῆ.
 κάγω μὲν αἰεὶ βασιλέων θυμουμένων 455
 ὀργὰς ἀφήρουν καὶ σ' ἐβουλόμην μένειν·
 σὺ δ' οὐκ ἀνίεις μωρίας, λέγουσ' αἰεὶ
 κακῶς τυράννους· τοιγὰρ ἐκπεσῆ χθονός.
 ὅμως δὲ κάκ τῶνδ' οὐκ ἀπειρηκῶς φίλοις
 ἦκω, τὸ σὸν δὲ προσκοπούμενος, γύναι, 460
 ὡς μήτ' ἀχρήμων σὺν τέκνοισιν ἐκπέσης
 μήτ' ἐνδεής του· πόλλ' ἐφέλκεται φυγῆ
 κακὰ ζῆν αὐτῆ. καὶ γὰρ εἰ σύ με στυγεῖς,
 οὐκ ἂν δυναίμην σοὶ κακῶς φρονεῖν ποτε.» (446-464)*

Στο δεύτερο επεισόδιο (446-626) ο Ιάσωνας κατηγορεί τη Μήδεια για την οξύτητα των λόγων της και ότι ευθύνεται αποκλειστικά για την εξορία στην οποία θα σταλεί («ἐκπεσῆ χθονός» 450, 458), διότι δεν υπέμεινε ήρεμη τις αποφάσεις του Κρέοντα (449). Εάν είχε υπακούσει, θα της επιτρεπόταν να μείνει στην Κόρινθο. Ο Κρέων παραβιάζει την διαχρονική συνεργατική αξία της φιλοξενίας, διότι επιδιώκει να την εξορίσει. Η μωρία (457) την έκανε να κακολογεί τους άρχοντες (457-458). Ο Ιάσων χρησιμοποιεί το επίθετο «κρεισσόνων» (449) για να υποδηλώσει μια έντονα ιεραρχική σχέση, ενώ η Μήδεια τονίζει τη σχέση μεταξύ ίσων που θεωρούνται ανώτεροι, λόγω των όρκων και των υποσχέσεών τους. Η ισότητα αποτελεί μια συνεργατική αξία, που είναι αρκετά σημαντική για την ηρωίδα. Η Μήδεια και ο Ιάσων έχουν διαφορετικά ερείσματα, η μεν βασίζεται στην ισότητα, ο δε στον πλούτο και την εξουσία. Ο Ιάσων πιστεύει πως η Μήδεια και τα παιδιά τους θα είναι εξασφαλισμένα από τον πλούτο που θα τους προσφέρει στην εξορία. Για αυτόν ο πλούτος είναι η ανταγωνιστική αξία που καθορίζει τις αποφάσεις του. Τους βεβαιώνει, λοιπόν, ότι δεν θα τους λείψουν χρήματα («μήτ' ἀχρήμων» 461) ούτε θα εμφανισθεί σε αυτούς κάποια ανάγκη που δεν θα μπορούν να καλύψουν («μήτ' ἐνδεής» 462). Θεωρεί ότι τα χρήματα είναι αυτά τα οποία έχει ανάγκη η Μήδεια και όχι τη φυσική παρουσία του πατέρα των παιδιών της. Προσπαθώντας μέσω του πλούτου να εξαγοράσει την απουσία του και μέσω της ρητορικής να αναδημιουργεί την αλήθεια, αποπειράται να πείσει ότι οι πράξεις του

θα ωφελήσουν αυτήν και τα παιδιά τους. Στην πραγματικότητα όμως κινείται προς ίδιον όφελος, καθώς οι ανταγωνιστικές αξίες είναι αυτές που ορίζουν τον βίο του.

Στα λόγια του Ιάσονα που φανερώνουν τη μεγάλη αξία που έχει για αυτόν ο πλούτος, βάζοντάς τον πιο ψηλά ακόμα και από την πατρική αγάπη, η Μήδεια απαντά με ιδιαίτερα σκληρό τρόπο. Τον χαρακτηρίζει παγκάκιστο («ὄ παγκάκιστε» 465), άναδρο («άνανδρίαν» 466) και μισητό («ἔχθιστος» 467). Στους στίχους 465-519 του υπενθυμίζει τις θυσίες που έκανε για εκείνον, μέχρι και τον Πελία σκότωσε βάζοντας τις κόρες του να διαπράξουν αυτό το φρικτό έγκλημα. Οι στίχοι αυτοί έχουν την τυπική δομή ενός ρητορικού λόγου, στοιχείο που δείχνει την ικανότητα της ηρωίδας στην ρητορική επιχειρηματολογία.²⁶⁴ Παρόλα τα καλά που έκανε για εκείνον, ο Ιάσων την πρόδωσε και αυτήν και τα παιδιά τους δεχόμενος να λάβει νέα σύζυγο, μόνο και μόνο για να αποκτήσει πλούτο, εξουσία και δόξα. Την εκμεταλλεύτηκε για να επιτύχει τον σκοπό του, καθώς ο πλούτος και η δόξα είναι η κινητήριος δύναμη για εκείνον.

ΙΑΣ. *ἅ δ' ἔς γάμους μοι βασιλικούς ώνειδίσας,*

έν τῶδε δείξω πρώτα μέν σοφός γεγώς,

ἔπειτα σώφρων, εἶτα σοὶ μέγας φίλος

καὶ παισὶ τοῖς ἔμοῖσιν· ἄλλ' ἔχ' ἤσυχος.

550

ἐπεὶ μετέστην δεῦρ' Ἰωλκίας χθονός

πολλὰς ἐφέλκων συμφορὰς ἀμηχάνους,

τί τοῦδ' ἂν εὔρημ' ἠῦρον εὐτυχέστερον

ἢ παῖδα γῆμαι βασιλέως φυγὰς γεγώς;» (547-554)

Ο ισχυρισμός του Ιάσονα, στο δεύτερο επεισόδιο, ότι υπήρξε «σοφός» (548) και «σώφρων» (549) μπορεί να στηριχθεί, αντίθετα προς την πραγματική σημασία των όρων, στο ότι δέχθηκε να νυμφευθεί την Γλαύκη μόνο από συμφέρον. Δεν θα μπορούσε να βρει καλύτερη τύχη από το να λάβει σύζυγο την κόρη του βασιλιά αυτός που ήταν «φυγὰς» (554). Στόχος του με τον γάμο του είναι να εξασφαλίσει ένα βέβαιο μέλλον. Η τακτική του είναι δομημένη πάνω σε μια

²⁶⁴ Διάρθρωση λόγου της Μήδειας: Προοίμιον (465-474), Δήγησις (475-487), Πίστις (488-515), Επίλογος (516-519)· βλ. Lloyd (1992: 42), Mastronarde (2003:250).

εγωκεντρική βάση που σκοπό έχει να διασφαλίσει το μέλλον του.²⁶⁵ Ο πλούτος, η δόξα και το προσωπικό συμφέρον είναι οι λόγοι που τον ώθησαν να λάβει ως σύζυγό του τη Γλαύκη. Για τον Ιάσωνα οι ανταγωνιστικές αξίες και το προσωπικό συμφέρον υπερτερούν έναντι όλων των άλλων αξιών.

ΙΑΣ. «ἀλλ' ὥς, τὸ μὲν μέγιστον, οἰκοῖμεν καλῶς
καὶ μὴ σπανιζοίμεσθα, γινώσκων ὅτι
πένητα φεύγει πᾶς τις ἐκποδῶν φίλον,
παῖδας δὲ θρέψαιμ' ἀξίως δόμων ἐμῶν
σπείρας τ' ἀδελφοὺς τοῖσιν ἐκ σέθεν τέκνοις
ἐς ταὐτὸ θείην καὶ ζυναρτήσας γένος
εὐδαιμονοίην· σοί τε γὰρ παίδων τί δεῖ;
ἐμοί τε λύει τοῖσι μέλλουσιν τέκνοις
τὰ ζῶντ' ὀνήσαι. μῶν βεβούλευμαι κακῶς;» (559-567)

Ο Ιάσων ισχυρίζεται ότι αποσκοπεί να εξασφαλίσει και στα παιδιά του μια πλούσια ζωή («οἰκοῖμεν καλῶς» 559), χωρίς καμία ανάγκη («μὴ σπανιζοίμεσθα» 560) γνωρίζοντας πολύ καλά ότι: «πένητα φεύγει πᾶς τις ἐκποδῶν φίλον» (561).²⁶⁶ Τα παιδιά του θα τα αναθρέψει όπως πρέπει («θρέψαιμ' ἀξίως» 562) και θα τα αντιμετωπίζει ισότιμα με τα τέκνα που θα αποκτήσει από τον γάμο του με τη Γλαύκη («τοῖσιν ἐκ σέθεν τέκνοις / ἐς ταὐτὸ θείην» 563-564). Τα λόγια βέβαια αυτά του Ιάσωνα αντιτίθενται με αυτά που ισχυρίστηκε στους στίχους 557-558: «οὐδ' εἰς ἄμιλλαν πολύτεκνον σπουδὴν ἔχων· / ἄλλις γὰρ οἱ γεγῶτες οὐδὲ μέμφομαι». Ισχυρίζεται ότι θα συνενώσει το γένος του («ζυναρτήσας γένος» 564) και όλοι θα ζήσουν ευτυχισμένοι («εὐδαιμονοίην» 565).²⁶⁷ Η ευδαιμονία εδώ έχει υλικά

²⁶⁵ Επίσης βλ. Mastronarde (2003: 263).

²⁶⁶ Πρβλ. Ευρ. Φοίν. (403): «τὰ φίλων δ' οὐδέν, ἦν τις δυστυχήσῃ» (στην έκδοση του Murray (1966) και στον Diggle (1981-1994) είναι: «ἦν τι δυστυχήσῃ»). Ευρ. Ηρακλ. (55-59): «φίλων δὲ τοὺς μὲν οὐ σαφεῖς ὀρῶ φίλους, / οἱ δ' ὄντες ὀρθῶς ἀδύνατοι προσωφελεῖν. / τοιοῦτον ἀνθρώποισιν ἢ δυσπραξία· / ἦς μῆποθ' ὅστις καὶ μέσως εὖνους ἐμοί / τύχοι, φίλων ἔλεγχον ἀψευδέστατον». Ευρ. Ηλ. (1131): «πένητας οὐδεὶς βούλεται κτᾶσθαι φίλους». Θέογνις Ἐλεγεία Α (209-210): «οὐδεὶς τοι φεύγοντι φίλος καὶ πιστὸς ἐταῖρος· / τῆς δὲ φυγῆς ἐστὶν τοῦτ' ἀνηρότερον».

²⁶⁷ Όπως μας πληροφορεῖ ο Garland (1990: 260-261), η σχέση των παιδιών με την μητριά δημιουργοῦσε ένταση στην οικογένεια. Σκοπὸς της δεύτερης γυναίκας ἦταν να υπονομεῦσει τα συναισθήματα του συζύγου της για τα παιδιά του με την πρώτη του γυναίκα, ὥστε να εδραιώσει την θέση της. Γενικά στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία οι δεύτεροι γάμοι δεν χαίρουν εκτίμησης, καθὼς οι δεσμοὶ των παιδιών του πρώτου γάμου και του πατέρα κλονίζονται. Επίσης η ηρωίδα στην *Ἀλκηστιν*

ερείσματα: ο Ιάσων προσβλέπει μόνο στα υλικά αγαθά, που εξασφαλίζει ο πλούτος.²⁶⁸ Ο Ιάσων θεωρεί ότι η Μήδεια δεν θα πρέπει να έχει αντίρρηση για τον γάμο του, άλλωστε εκείνος θα πάρει τα παιδιά μαζί του, καταρρίπτοντας το επιχείρημά της ότι τα παιδιά θα μεγαλώσουν μέσα στην ανέχεια. Υποστηρίζει ότι η Μήδεια δεν έχει ανάγκη από παιδιά («σοί τε γὰρ παίδων τί δεῖ;» 565), τα παιδιά που έχουν αποκτήσει μαζί θα ζήσουν κοντά του και αυτό είναι το καλύτερο («ἐμοί τε λύει» 566). Θα ενεργεί για το συμφέρον τους και θα έχουν ίση αντιμετώπιση με τους απογόνους που θα αποκτήσει με τη Γλαύκη («τοῖσι μέλλουσιν τέκνοις / τὰ ζῶντ' ὀνήσαι» 566-567). Με τα επιχειρήματά του αυτά προσπαθεί να δείξει ότι η επιλογή του αυτή θα ωφελήσει και τη Μήδεια και τον ίδιο. Είναι ολοφάνερο πως ο Ιάσων ενεργεί με γνώμονα το υλικό κέρδος και τον πλούτο. Ο Χορός όμως έχει άλλη γνώμη: «δοκεῖς προδοῦς σὴν ἄλοχον οὐ δίκαια δρᾶν» (578), αλλά και η Μήδεια ανταπαντά πως: «ἔστι δ' οὐκ ἄγαν σοφός» (583). Ένας άδικος αλλά δεινός ρήτορας αξίζει την σκληρότερη τιμωρία, διότι με την ευγλωττία θα παρουσιάσει το άδικο για ορθό (579-583).

ΜΗΔΑ.: «μή μοι γένοιτο λυπρὸς εὐδαίμων βίος
μηδ' ὄλβος ὅστις τὴν ἐμὴν κνίζοι φρένα». (598-599)

Για την Μήδεια η ζωή μόνον με υλική ευημερία είναι βίος θλιβερός («λυπρός» 598), γιατί ο «εὐδαίμων βίος» (598) είναι ο βίος που βασίζεται στα υλικά αγαθά και δεν φέρνει την ευτυχία.²⁶⁹ Η Μήδεια δεν επιθυμεί τον πλούτο που βασανίζει την ψυχή της («μηδ' ὄλβος» 599).²⁷⁰ Ο πλούτος δεν θα την καταστήσει ευδαίμονα, αλλά αντίθετα το σχέδιο του Ιάσονα θα την πλήξει συναισθηματικά, καθώς η ίδια θα στερηθεί τον σύντροφό της και τα παιδιά τον πατέρα τους. Η ηρωίδα αντιτίθεται στις ανταγωνιστικές αξίες του πλούτου και της δύναμης, διότι πιστεύει ότι αυτές οι αξίες δεν καθιστούν τους ανθρώπους ευδαίμονες.²⁷¹ Ζει έχοντας πρότυπα ανδρικού ηρωισμού, έχει κάνει πολλά για να βοηθήσει τον Ιάσονα, αν αναλογιστούμε ότι οι γυναίκες περιορίζονταν στα του οίκου τους.

(305-310) αποτρέπει τον Άδμητο, μετά τον θάνατό της, να ξαναπαντρευτεί και να έχουν έτσι μητριά τα παιδιά της.

²⁶⁸ Πρβλ. Adkins (1960: 257-258). Για την ευδαιμονία κυρίως σε υλικά ερείσματα, βλ. McDonald (1991: 51, 293-294).

²⁶⁹ Για το θέμα αυτό, βλ. Adkins (1960: 257-258).

²⁷⁰ Για την υλική σημασία του «ὄλβου», βλ. McDonald (1991: 52, 297).

²⁷¹ Πρβλ. McDonald (1991: 46-47).

δίνει σημασία στα χρήματα ούτε θα τα δεχθεί από τον Ιάσονα (616-617). Τα επιχειρήματά του βασίζονται στη λογική και στα πλεονεκτήματα των καταστάσεων.²⁷³ Η στάση του είναι κυνική και ρεαλιστική, δίχως συναισθηματισμούς, ενώ εκείνη δείχνει ξεκάθαρα ότι αδιαφορεί για τον πλούτο και τα υλικά αγαθά. Η Μήδεια δεν αποδέχεται τη βοήθεια του Ιάσονα, δεν δέχεται δώρα από έναν άνδρα κακό (618). Την ίδια σκέψη έχει διατυπώσει και ο Αίας του Σοφοκλή στο ομώνυμο δράμα: «*ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα κούκ ὀνήσιμα*» (665). Η Μήδεια δεν αποδέχεται την χρησιμότητα της φιλίας με τους κακούς και τη φιλία που συνάπτεται για λόγους συμφέροντος.²⁷⁴

Ο Αιγέας εμφανίζεται στο τρίτο επεισόδιο και συνομιλεί με τη Μήδεια, η οποία του εξηγεί την κατάσταση στην οποία βρίσκεται, πως την έβλαψε ο Ιάσων και πως θα λάβει για σύζυγο την Γλαύκη (689-707). Ο Αιγέας συμμερίζεται τον πόνο της και τότε εκείνη του ζητεί να τη δεχθεί στην πόλη των Αθηνών («*δέξαι δὲ χώρα καὶ δόμοις ἐφέστιον*» 713). Ως αντάλλαγμα θα τον βοηθήσει να αποκτήσει απογόνους («*παίδων γονὰς / σπειραὶ σε θήσω·*» 717-718). Ο Αιγέας νιώθει την υποχρέωση να την προστατεύσει και θα ενεργήσει σύμφωνα με το δίκαιο («*δίκαιος ὢν*» 724). Πρώτον για να δείξει σεβασμό στους θεούς («*πρῶτα μὲν θεῶν*» 720), διότι είναι ασέβεια να μην παράσχει βοήθεια στους ικέτες και αυτό θα προκαλέσει την οργή τους²⁷⁵ και δεύτερον για τη βοήθεια που θα του δώσει η Μήδεια προκειμένου να τεκνοποιήσει («*παίδων ὧν ἐπαγγέλλη γονὰς*» 721). Η ηρωίδα ζητεί από τον Αιγέα να ορκιστεί στους θεούς ότι θα τη βοηθήσει, διότι με τον τρόπο αυτό θα τηρήσει τον όρκο του, ακόμη και αν ο Κρέων αλλάξει γνώμη («*τούτοις δ' ὀρκίοισι μὲν ζυγεῖς / ἄγουσιν οὐ μεθεῖ' ἂν ἐκ γαίης ἐμέ· / λόγοις δὲ συμβὰς καὶ θεῶν ἀνόμοτος / φίλος γένοι' ἂν κάπικηρυκεύμασιν*» 735-738). Τελικά ο Αιγέας ορκίζεται: «*ὄμνυμι Γαῖαν φῶς τε λαμπρὸν Ἥλιου / θεοὺς τε πάντας ἐμμενεῖν ἅ σου κλύω*» (752-753). Συμπαραστέκεται στη Μήδεια και μάλιστα ο διάλογός τους (663-758) ενισχύει την άποψη της πως της αξίζει να τη σέβονται και να την τιμούν. Οι δυο τους ανταλλάσσουν όρκους, όπως ακριβώς θα έκανε και με έναν άνδρα τον οποίο θα έπρεπε να προστατεύσει. Ο Αιγέας τάσσεται υπέρ των συνεργατικών αξιών και εν προκειμένω της αξίας της φιλοξενίας, σε αντίθεση με τον Κρέοντα

²⁷³ Πρβλ. Kovacs (1993: 57).

²⁷⁴ Πρβλ. Ο Θέογνις (*Ελεγεία* 34) προτρέπει τον Κύρνο να συνάπτει φιλικές σχέσεις με ανθρώπους ισχυρούς. Για την φιλία από συμφέρον, βλ. Αριστοτ. *Η. Ν.* (1156a 10-14, 1156a 19-24).

²⁷⁵ Βλ. Mastronarde (2003: 290-291).

που είχε αρνηθεί την σταθερή αυτή συνεργατική αξία.²⁷⁶ Συμπαραστέκεται στη Μήδεια, γιατί θέλει να δείξει στους θεούς σεβασμό, αλλά λειτουργεί και αυτός προς ίδιον όφελος, πιστεύοντας ότι η Μήδεια θα μπορέσει να τον βοηθήσει.

Μετά την αναχώρηση του Αιγέα, η Μήδεια επικαλείται τον Δία: «ὦ Ζεῦ Δίκη τε Ζηνὸς Ἥλιου τε φῶς» (764).²⁷⁷ Η επίκλησή της στον Δία, στον Ἥλιο και στη Δικαιοσύνη υπενθυμίζουν τις επικλήσεις σε θεότητες και δυνάμεις της φύσεως από την Μήδεια στον θρήνο της (160), την Τροφό (21-22, 168-169) και τον Χορό (φως, Γη 148, 208-209) στον πρόλογο και την πάροδο. Έτσι δίνεται η εντύπωση ότι η εκδίκησή της έχει θεϊκά ερείσματα. Ο Ἥλιος είναι ο παρατηρητής των ὀρκων (746, 752) και η αναφορά του εδώ αφήνει την εντύπωση ότι και εκείνος θα τη βοηθήσει.²⁷⁸

ΜΗΔ. «ἡμάρτανον τόθ' ἡνίκ' ἐξελίμπανον
δόμους πατρώους, ἀνδρὸς Ἑλληνοσ λόγοις
πεισθεῖσ', ὃς ἡμῖν σὺν θεῶ τείσει δίκην.
οὔτ' ἐξ ἔμοῦ γὰρ παῖδας ὄψεται ποτε
ζῶντας τὸ λοιπὸν οὔτε τῆς νεοζύγου
νύμφης τεκνώσει παῖδ', ἐπεὶ κακὴν κακῶς 805
θανεῖν σφ' ἀνάγκη τοῖς ἔμοῖσι φαρμάκοις.
μηδεῖς με φαύλην κάσθενῆ νομιζέτω
μηδ' ἡσυχαίαν, ἀλλὰ θατέρου τρόπου,
βαρεῖαν ἐχθροῖς καὶ φίλοισιν εὐμενῆ·
τῶν γὰρ τοιούτων εὐκλέεστατος βίος». (800-810)

Η Μήδεια καταλαβαίνει ότι γελάστηκε από τα λόγια ενός Έλληνα («ἀνδρὸς Ἑλληνοσ λόγοις» 802) αλλά θα τον εκδικηθεί για τον πόνο που της προκάλεσε. Έχει τη βοήθεια του θεού, ο οποίος θα συμβάλει στην εκδίκησή της («σὺν θεῶ τείσει δίκην» 802). Ο Ιάσων, λοιπόν, δεν θα ξαναδεί τα τέκνα του («παῖδας ὄψεται ποτε» 803) και δεν θα αποκτήσει απογόνους με τη νέα του σύζυγο («οὔτε τῆς νεοζύγου / νύμφης τεκνώσει παῖδ'» 804-805). Η Μήδεια με τις πράξεις της αυτές θεωρεί ότι θα κρατήσει ψηλά την υπόληψή της και ότι δεν θα βρεθεί κανείς να την

²⁷⁶ Πρβλ. Mastronarde (2012: 367).

²⁷⁷ Σχετικά με τις αναφορές στους θεούς στην *Μήδεια*, βλ. Kovacs (1993: 51-53).

²⁷⁸ Πρβλ. Mastronarde (2003: 295).

αποκαλέσει «*φαύλην κάσθενῆ*» (807), αλλά ούτε και «*ήσυχαιάν*» (808). Η αντίληψη αυτή για την υπόληψη και για την καλή της φήμη παραπέμπει στις ανταγωνιστικές αξίες, όπου η διατήρηση της τιμής αποτελεί προτεραιότητα. Θα είναι ανελέητη με τους εχθρούς και ευνοϊκή με τους φίλους («*βαρεῖαν ἐχθροῖς*» 809, «*φίλοισιν εὐμενῆ*» 809), έτσι θα κερδίσει καλή φήμη («*εὐκλέεστατος βίος*» 810). Αυτή είναι άλλωστε μια πτυχή της αρχαϊκής ηθικής που προστάζει τον ενάρετο άνδρα να βοηθεί τους φίλους και να εχθρεύεται τους εχθρούς.²⁷⁹ Η ηρωίδα βέβαια δεν συμμορφώνεται απόλυτα με αυτόν τον κανόνα συμπεριφοράς, εφόσον τους φίλους της, τα ίδια της τα παιδιά και τον αδελφό της τους αντιμετώπισε και τους χειρίστηκε ως εχθρούς.²⁸⁰

Η Μήδεια στο τέταρτο επεισόδιο θα χρησιμοποιήσει τα παιδιά της για την επίτευξη του στόχου της και ζητεί από τον Ιάσονα να πείσει τον Κρέοντα να μην τα εξορίσει («*αἰτοῦ Κρέοντα τήνδε μὴ φεύγειν χθόνα*» 940). Θέλει να τους δώσει τα δηλητηριασμένα δώρα της τα οποία θα τα παραδώσουν στη μητριά τους («*τυράνων μακαρία νύμφη δότε*» 957). Ο Ιάσων όμως περιφρονεί τα δώρα της λέγοντας: «*δοκεῖς σπανίζειν δῶμα βασιλείον πέπλων, / δοκεῖς δὲ χρυσοῦ;*» (960-961). Δείχνει ακόμα μια φορά την απαξίωσή του στην Μήδεια τονίζοντας τη ματαιοδοξία και τη φιλοχρηματία του, καθώς στο παλάτι που θα διαμένει τα υλικά αγαθά είναι σε αφθονία και δεν υπάρχει ανάγκη από ένα πέπλο και ένα χρυσό στεφάνι. Η Μήδεια του απαντά πως τα δώρα πείθουν και τους θεούς. Το χρυσάφι μετρά για τους ανθρώπους περισσότερο από μύρια λόγια: «*πείθειν δῶρα καὶ θεοὺς λόγος· χρυσὸς δὲ κρείσσων μυρίων λόγων βροτοῖς*» (964-965).²⁸¹ Με τα λόγια της αυτά προσπαθεί να τον πείσει χρησιμοποιώντας τον πλούτο, καθώς η αξία αυτή είναι η κινητήριος δύναμή του και έτσι δεν θα μπορέσει να της φέρει αντίρρηση.

Στον περίφημο μονόλογό της (1019-1080) στο πέμπτο επεισόδιο (1002-1080), θρηνεί που θα χωριστεί από τα παιδιά της: «*σφῶν γὰρ ἐστερημένη / λυπρὸν διάζω βίοτον ἀλγεινόν τ' ἐμοί*» (1036-1037). Το χαμόγελό τους και ο τρόπος που την κοιτάζουν την ευαισθητοποιούν (1038, 1040-1043). Αμφιταλαντεύεται συνεχώς. Θα διαφυλάξει την ζωή των παιδιών της και θα τα πάρει μαζί της στην εξορία (1044-1048). Ακόμη και μετά τη δολοφονία της Γλαύκης, εξακολουθεί να είναι ανοικτή στο να απορρίψει αυτό το τελευταίο και πιο ακραίο μέρος της

²⁷⁹ Επίσης βλ. Blundell (1989: κεφ. 2), Dover (1974: 180-181), Mastronarde (2003: 302).

²⁸⁰ Βλ. Mastronarde (2003: 302).

²⁸¹ Πρβλ. Πλάτ. (*Πολιτεία* 390e3): «*δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ' αἰδοίους βασιλῆας*».

εκδίκησής της, όταν αντικρίζει το χαμόγελο των παιδιών της (1040-1041). Γι' αυτό προβάλλει το ενδεχόμενο να μην προβεί στην παιδοκτονία (1046-1048). Η μεταβολή της σκέψης της είναι όμως άμεση: να μην υποχωρήσει σε τρυφερές σκέψεις («*ἀλλὰ τῆς ἐμῆς κάκης, / τὸ καὶ προσέσθαι μαλθακοὺς λόγους φρενί* 1051-1052), αλλά ευθύς αμέσως επανέρχεται στην προηγούμενη επιλογή της: μαζί με τα παιδιά της θα ζήσει ευτυχισμένη («*μὴ δῆτα, θυμέ, μὴ σὺ γ' ἐργάση τάδε· / ἕασον αὐτούς, ὦ τάλαν, φεῖσαι τέκνων· / ἐκεῖ μεθ' ἡμῶν ζῶντες εὐφρανοῦσί σε*» 1056-1058). Δεν μπορεί όμως να τα αφήσει στα χέρια των εχθρών της. Γι' αυτό πρέπει να τα σκοτώσει («*οὔτοι ποτ' ἔσται τοῦθ' ὅπως ἐχθροῖς ἐγὼ / παῖδας παρήσω τοὺς ἐμοὺς καθυβρίσαι / πάντως σφ' ἀνάγκη καταθανεῖν*» 1060-1062). Ορκίζεται πως θα εκδικηθεί και δηλώνει ότι ποτέ δεν θα αφήσει τα παιδιά της να τύχουν προσβλητικής συμπεριφοράς από τους εχθρούς της. Έτσι, επειδή είναι και πάλι αποφασισμένη να προβεί στην παιδοκτονία («*παῖδας προσειπεῖν βούλομαι*» 1069), θέλει να αποχαιρετίσει τα παιδιά της.²⁸² Η Burnett παρατηρεῖ εύστοχα, πως η Μήδεια στην απόφασή της για παιδοκτονία αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στον «θυμό» (1056,1079), στην καρδιά (1042,1242) και στην ιδιότητα της μητέρας (1038, 1247). Με αυτές τις αμφιταλαντεύσεις που αποτυπώνονται στον μονόλογό της εκφράζεται με ενάργεια η πάλη ανάμεσα στο ανδρικό πρότυπο ηρωισμού και τιμῆς που έχει υιοθετήσει η ίδια και στην θηλυκή ευαίσθητη πλευρά της.²⁸³

ΜΗΔ. «*ὦ φίλτατη χεῖρ, φίλτατον δέ μοι στόμα
καὶ σχῆμα καὶ πρόσωπον εὐγενὲς τέκνων.
εὐδαιμονοῖτον, ἀλλ' ἐκεῖ· τὰ δ' ἐνθάδε
πατῆρ ἀφείλετ'· ὦ γλυκεῖα προσβολή,
ὦ μαλθακὸς χρῶς πνεῦμά θ' ἠδιστον τέκνων. 1075
χωρεῖτε χωρεῖτ'· οὐκέτ' εἰμὶ προσβλέπειν
οἷα τε ἴπρὸς ὑμᾶς· ἀλλὰ νικῶμαι κακοῖς.
καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά,²⁸⁴
θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων,
ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς.*» (1071-1080)

²⁸² Για τον μονόλογο της Μήδειας επίσης βλ. Kovacs (1986: 344), Tessitore (1991: 594), Foley (1989: 61-85), Burnett (1973: 1-24), Reeve (1972: 51-61).

²⁸³ Πρβλ. Burnett (1973: 22).

²⁸⁴ Ορισμένοι κώδικες μας δίνουν και την γραφή: «*οἷα τολμήσω κακά*». Για την γραφή που έχω παραθέσει («*οἷα δρᾶν μέλλω κακά*»), βλ. Diggle (1981-1994), Murray (1966), Mastrorarde (2002).

Οι κλυδωνισμοί της Μήδειας φθάνουν στο αποκορύφωμά τους και ολοκληρώνονται με μια γενική και αποκαλυπτική δήλωση σχετικά με την ψυχική της κατάσταση. Θα προβεί στην παιδοκτονία, σε μια τόσο τραγική και μιαιρή πράξη, οδηγούμενη από το θυμοειδές και όχι από το λογιστικό μέρος της ψυχής της. Ο θυμός της ξεπερνά τη λογική της, αυτός είναι άλλωστε ο υπαίτιος για τις μέγιστες συμφορές των ανθρώπων («θυμός δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων / ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς» 1079-1080). Αναφέρει πως η γνώση του καλού δεν οδηγεί υποχρεωτικά και στην πραγματοποίησή του. Ενώ γνωρίζω ότι κάνω λάθος, τελικά το διαπράττω, γιατί το πάθος είναι ισχυρότερο από τις σκέψεις μου.²⁸⁵ Ορισμένοι σχολιαστές θεωρούν πως ο Ευριπίδης απαντά στη σοκρατική θέση, πως η αρετή είναι γνώση και ότι κανένας δεν είναι κακός με τη θέλησή του.²⁸⁶ Οι άνθρωποι γνωρίζουν το καλό αλλά πολλές φορές δεν το πράττουν, ίσως γιατί το καλό σε κάποιες περιπτώσεις δεν εξυπηρετεί το συμφέρον τους.

Ύστερα από την έλευση του Αγγελιαφόρου στο έκτο επεισόδιο και τη γλαφυρή περιγραφή του για τον θάνατο του Κρέοντα και της κόρης του Γλαύκης από τα δηλητηριασμένα δώρα που τους έστειλε η Μήδεια με τα παιδιά της (1121-1230), ο Χορός αποφαινεται:

ΧΟ. «ἔοιχ' ὁ δαίμων πολλὰ τῆδ' ἐν ἡμέρᾳ
κακὰ ζυνάπτειν ἐνδίκως Ἰάσονι.» (1231-1232).

Στη συνέχεια του έκτου επεισοδίου, ο Χορός αναφέρεται στην άδικη συμπεριφορά του Ιάσονα και δηλώνει ότι δικαίως τιμωρήθηκε (1231-1232), αλλά εκφράζει τη λύπη του για τον χαμό της αθώας κόρης του Κρέοντα (1233-1235). Καθώς η τραγωδία φθάνει στην τρομακτική κορύφωσή της και οι γυναίκες προσεύχονται για θεϊκή παρέμβαση, η Μήδεια από συμπαθητική ηρωίδα που ήταν κάποτε έχει καταστεί μια απωθητική ύπαρξη.²⁸⁷

Η Μήδεια ομολογεί την επικείμενη πράξη της:

ΜΗΔ. «καὶ μὴ σχολὴν ἄγουσαν ἐκδοῦναι τέκνα

²⁸⁵ Για το θέμα αυτό, βλ. επίσης Kovacs (1986: 350), Tessitore (1991: 594).

²⁸⁶ Πρβλ. Πλάτ. (*Πρωτ.* 345d-e). Επίσης, βλ. Claus (1972: 22, 223), Said & Trédé & Boulluec (2001: 203).

²⁸⁷ Βλ. Tessitore (1991: 591).

*ἄλλη φονεῦσαι δυσμενεστέρα χερί.
πάντως σφ' ἀνάγκη καθθανεῖν· ἐπεὶ δὲ χρή,
ἡμεῖς κτενοῦμεν οἴπερ ἐξεφύσαμεν».* (1238-1241)

Εἶναι πεπεισμένη πως τα παιδιά της θα δολοφονηθοῦν ἀπὸ ἄλλους ὅταν ἐκείνη ἐξορισθεῖ. Ἄλλωστε ὁ Εὐριπίδης προσπαθεῖ σε ὅλο το ἔργο νὰ ἐπηρεάσει τοὺς θεατῆς, ὥστε νὰ εἶναι ἑτοιμοὶ γιὰ τὴν παιδοκτονία καὶ χρησιμοποιεῖ καὶ τὸν Χορὸ γιὰ νὰ τὴν ἀποδεκτοῦν ὡς κάτι ἀναπόφευκτο.²⁸⁸ Ὑστερα ἀπὸ τὴ μιὰρὴ πράξη τῆς παιδοκτονίας (1270 κ.ε.) ἡ ἠρωίδα ἐμφανίζεται μπροστὰ στὸν Ἰάσωνα πᾶνω σε ἓνα φτερωτὸ ἄρμα ποὺ τῆς το ἔδωσε ὁ θεὸς Ἥλιος («τοιόνδ' ὄχημα πατρὸς Ἥλιος πατήρ» 1321). Γιὰ τὴ Μήδεια ὁ Ἰάσων ἦταν ὁ ἠθικὸς αὐτουργὸς τῆς παιδοκτονίας («ἀλλ' ὕβρις οἶ τε σοὶ νεοδμητὲς γάμοι» 1366). Ἐχει ἐπίσης παραβιάσει τὴν ἀξία τῆς φιλίας με τὴν προδοσία τῆς οἰκογένειάς του. Ὁ ἥρωας στὴν τελευταία στιχομυθία του με τὴ Μήδεια, στὴν ἐξοδὸ τοῦ δράματος, λέει:

ΙΑΣ. *«ἀλλὰ σ' Ἐρινὸς ὀλέσειε τέκνων
φονία τε Δίκη».* (1389-1390)

καὶ ἐκείνη ἀπαντᾷ:

ΜΗΔ. *«τίς δὲ κλύει σοῦ θεὸς ἢ δαίμων,
τοῦ ψευδόρκου καὶ ξειναπάτου;»* (1391-1392).

Τὰ ἴδια τῆς τὰ παιδιά ἐξυπηρέτησαν τὸν σκοπὸ τῆς, ἐγίναν τὸ μέσον γιὰ τὴν ἐκδίκησή τῆς πρὸς τὸν Ἰάσωνα. Οἱ θεοὶ ὄχι μόνον δὲν τὴν τιμώρησαν, ἀλλὰ τῆς ἔδωσαν καὶ φτερωτὸ ἄρμα ποὺ ἐξασφάλισε τὴ διαφυγὴ τῆς. Ἀποδέχθηκαν τὴν τιμωρία τοῦ Ἰάσωνα καὶ τὴ δικαίωση τῆς Μήδειας.²⁸⁹ Ἡ Μήδεια φαίνεται νὰ ἔχει ὑπερβεί τα ὅρια τοῦ ἀνθρώπινου καὶ νὰ ἔχει περάσει σε ἀνώτερο ἐπίπεδο,²⁹⁰ ἐπιβεβαιώνοντας θεαματικὰ τὴν ταυτότητά τῆς ὡς ὑπερφυσικῆς, δαιμονικῆς μορφῆς.²⁹¹

²⁸⁸ Βλ. Mastronarde (2003: 361). Γιὰ τὸν Tessitore (1991: 594) τὸ ξίφος θὰ κόψει τοὺς δεσμοὺς τῆς μητρικῆς ἀγάπης. Ἡ πνευματικότητα, ἡ ὑπεροχὴ τῆς ἀρετῆς τοῦ πολεμιστῆ, κερδίζει τὴ μάχη στὴν ψυχὴ τῆς Μήδειας. Ἐπίσης βλ. Konx (1977: 193-225), Page (1938: 17-21), Tessitore (1991: 587 ὑποσημ. 1).

²⁸⁹ Πρὸς βλ. Sourvinou-Inwood (1997: 261).

²⁹⁰ Πρὸς βλ. Knox (1977: 208), Tessitore (1991: 592).

²⁹¹ Πρὸς βλ. Mills (1980: 296).

Συμπέρασμα

Η *Μήδεια*, ως πρώιμο έργο του Ευριπίδη, απηχεί κυρίως τις ανταγωνιστικές αξίες της αρχαϊκής εποχής. Ο Ιάσων εμπορεύεται από ανταγωνιστικές αξίες, είναι φιλόδοξος και ενδιαφέρεται για τον πλούτο και το ατομικό του συμφέρον. Τα υλικά αγαθά, η ισχυρή θέση και η δόξα υπερτερούν της πατρικής αγάπης και παραβιάζουν την αξία της φιλίας και των δεσμών αίματος. Η *Μήδεια* δεν ενδιαφέρεται για τον πλούτο που υπόσχεται να της προσφέρει ο Ιάσων, ύστερα από τον γάμο του με τη Γλαύκη. Είναι μια γυναίκα που θεωρεί τον εαυτό της ισότιμο προς τον άνδρα, και απαιτεί ο σύζυγός της να τη σέβεται και να την τιμά. Άλλωστε στην πρόρρησή της προς τον Χορό παρουσιάζεται η εναντίωσή της στην κοινωνική υποβάθμιση της γυναίκας (231 κ.ε.) και στην ανισότητα των φύλων. Η ιταμή προδοσία του Ιάσονα και η ταπείνωση που νιώθει, πλήττουν την τιμή της ηρωίδας, η οποία θέλει να τον εκδικηθεί, ακολουθώντας τις επιταγές του θυμοειδούς και όχι του λογιστικού μέρους της ψυχής της. Ο «θυμός» την παρακινεί να φθάσει στην παιδοκτονία, μολονότι γνωρίζει το ορθόν, αλλά δεν το πράττει («θυμός δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων» 1079). Χρησιμοποιεί τα παιδιά της ως μέσον για την επίτευξη του σκοπού της και με την ευστροφία που διαθέτει, πείθει τον Χορό με τα επιχειρήματά της ότι η εκδίκησή της προς τον Ιάσονα είναι δίκαιη (1231-1232). Το μητρικό ένστικτο και η αποκατάσταση της προσβεβλημένης τιμής είναι δύο δυνάμεις που συγκρούονται διαρκώς και κυριαρχούν στην ψυχή της. Τελικώς, το ακραίο πνεύμα της και ο εκδικητικός της χαρακτήρας την οδηγούν στη πλέον αποτρόπαιη πράξη, την παιδοκτονία. Η Τροφός στον πρόλογο αναδεικνύει συνεργατικές αξίες. Δεν προτιμά τον πλούτο, επαινεί την ισότητα στον κοινωνικό βίο, υποστηρίζοντας ότι το μέτρο είναι απαραίτητο για ήρεμη συζυγική και κοινωνική συμβίωση. Στο πρώιμο αυτό δράμα του Ευριπίδη προβάλλονται κυρίως οι ανταγωνιστικές αξίες του πλούτου, της ισχυρής κοινωνικής θέσης και της διατήρησης της τιμής.

5.2 *Ἡρακλειῖδαι*

Το ευριπίδειο δράμα *Ἡρακλειῖδαι* διδάχθηκε πιθανώς το 430 π.Χ.²⁹² Τα πρόσωπα της τραγωδίας είναι ο Ιόλαος, ο Κοπρεύς, ο Κήρυξ, ο Δημοφών, η Μακαρία, ο Θεράπων, η Αλκμήνη, ο Άγγελος, ο Ευρυσθέας και ο Χορός που αποτελείται από γέροντες της Αττικής. Οι *Ἡρακλειῖδες* είναι πολιτικό δράμα που αναδεικνύει τους θεσμούς της αθηναϊκής δημοκρατίας.²⁹³

Τα τέκνα του Ηρακλή, ύστερα από την εκδίωξή τους από τον βασιλέα του Άργους Ευρυσθέα, μαζί με τον Ιόλαο, τον γιο του Ιφικλέους ανιψιό του Ηρακλή, και την Αλκμήνη καταφεύγουν στην πόλη των Αθηνών. Ο Δημοφών, βασιλεύς των Αθηνών και γιος του Θησέα («έσθλοῦ πατρὸς παῖς Δημοφῶν ὁ Θησέως» 115), τους προστατεύει. Βασίσθηκε σε έναν χρησμό σύμφωνα με τον οποίο θα κατατρόπωνε τον Ευρυσθέα, αν θυσιαζόταν μια ευγενής και παρθένα κόρη, στην Περσεφόνη, την κόρη της Δήμητρας (408-409). Κηρύσσει εναντίον του πόλεμο (630 κ.ε.), αφού προηγουμένως η Μακαρία, η κόρη του Ηρακλή, δέχεται να θυσιασθεί επιδιώκοντας να φανεί αντάξια της φήμης του επιφανούς πατέρα της (500-534). Ο Ευρυσθέας συλλαμβάνεται και η Αλκμήνη εξαπολύει κατηγορίες εναντίον του, απειλώντας τον με θάνατο. Εκείνος θα θυσιασθεί και θα προστατεύσει την χώρα (ζητώντας να ταφεί στην πόλη των Αθηνών), αν κάποτε εκστρατεύσουν εναντίον της οι απόγονοι των Ηρακλειδών (983 κ.ε.).

ΧΟ. «εἰκὸς θεῶν ἰκτῆρας αἰδεῖσθαι, ζένε,
καὶ μὴ βιαίῳ χειρὶ δαι-
μόνων ἀπολιπεῖν σφ' ἔδη·
πότνια γὰρ Δίκα τὰδ' οὐ πείσεται.» (101-104)

Στην πάροδο (73-119), ο Χορός τάσσεται υπέρ της δικαιοσύνης. Ο σεβασμός στους ικέτες είναι απαράβατος κανόνας. Είναι ανάρμοστο να διώκονται

²⁹² Ο Allan (2001: 54) τοποθετεί το έργο ακριβώς μετά την διδασκαλία της *Μήδειας* (431 π.Χ.), ακολουθώντας τους Cropp & Fick (1985). Ο Mendelsohn (2002: 1) τοποθετεί το έργο στο έτος 430 π.Χ. Ο Wilkins (1993: xxxiii-xxxiv) αναφέρει ότι σύμφωνα με μετρικά κριτήρια οι *Ἡρακλειῖδες* τοποθετούνται χρονικά μετά την *Μήδεια* (431 π.Χ.) και πριν ή μετά τον *Ἰππόλυτο* (428 π.Χ.). Η de Romilly (2010: 125) τοποθετεί το έργο μεταξύ των ετών 430 και 427 π.Χ και η Easterling (2007: 353) μεταξύ του 430 και του 428 π.Χ.

²⁹³ Πρβλ. Allan (2001: 21), Xanthaki-Karamanou (2018: 39).

βία οι ικέτες από τους ιερούς βωμούς. Η χρήση του *αἰδεῖσθαι* (101) εισάγει την έννοια της *αἰδοῦς* και της *δίκης*.²⁹⁴ Αποτελεί ασέβεια για την πόλη των Αθηνών να αρνηθεί την προστασία των ικετών. Είναι μια πόλη ελεύθερη («*ἐλευθέραν*» 113). Ο Κήρυκας στον επόμενο στίχο ζητεί να μάθει ποιος είναι ο βασιλέας της πόλης («*τίς δ' ἐστὶ χώρας τῆσδε καὶ πόλεως ἄναξ;*» 114), αδιαφορώντας για τα όσα ειπώθηκαν μέχρι τώρα μεταξύ αυτού και του Χορού («*τᾶλλα δ' εἴρηται μάτην*» 117). Δείχνει, έτσι, ότι προέρχεται από τυραννικό καθεστώς, όπου τα λόγια του Χορού, και κατ'επέκταση του λαού, δεν έχουν βαρύτητα.

ΙΟ. *«θνήσκειν θελήσουσ'· ἢ γὰρ αἰσχύνῃ <πάρος>
τοῦ ζῆν παρ' ἐσθλοῖς ἀνδράσιν νομίζεται.»* (200-201)

Στο πρώτο επεισόδιο (111-352), ο Ιόλαος, απευθυνόμενος στον Κήρυκα του Ευρυσθέα και θέλοντας να επαινέσει την πόλη των Αθηνών, αναφέρει για τους τίμιους πως θα προτιμήσουν να πεθάνουν, διότι η διατήρηση της τιμής τους είναι πάνω και από την ζωή τους. Η τιμή ως ύψιστο αγαθό, υπερτερεί ακόμα και του αγαθού της ύπαρξης. Η υπόληψη του ατόμου στην κοινωνία είναι αυτή που καθορίζει την συμπεριφορά των άλλων απέναντί του. Με κίνητρο την αποκατάσταση της προσβεβλημένης τιμής, μπορεί κανείς να φθάσει μέχρι τον φόνο. Η τιμή συνήθως αυξάνεται είτε με την ανδρεία στη μάχη είτε με την εκδίκηση του φόνου με άλλο φόνο. Επί παραδείγματι στον *Ὀρέστη* η εκδίκηση για τον φόνο του Αγαμέμνονα επιτυγχάνεται με τον φόνο της Κλυταιμίστρας. Όπως αναφέρει και ο Adkins: «*Η τιμή περιέχει ένα πολύ υψηλό συγκινησιακό φορτίο, και δεν εκπλήσσει ότι το να υπερασπιστεί κάποιος την τιμή του, αν είναι δυνατόν να αποκτήσει ακόμη περισσότερη, και εν πάση περιπτώσει να μη χάσει τίποτε από όσα έχει, είναι το πρωταρχικό κίνητρο του ομηρικού ανθρώπου. (...) Τιμωρῶ κάποιον σημαίνει «παίρνω πίσω την τιμή μου».*²⁹⁵

ΙΟ. *«σοὶ γὰρ τοδ' αἰσχρὸν χωρὶς, ἔν πόλει τ' ἴσον,
ἰκέτας ἀλήτας συγγενεῖς—οἴμοι, κακῶν·
βλέψον πρὸς αὐτοὺς, βλέψον—ἔλκεσθαι βίᾳ.»* (223-225)

²⁹⁴ Βλ. Allan (2001: 141).

²⁹⁵ Βλ. Adkins (2010: 48).

Ο Κήρυκας ζητεί την επιστροφή των ικετών στην πόλη του Άργους και την μη παροχή ασύλου προς αυτούς εκ μέρους των Αθηνών. Διαμορφώνεται ένας αγών λόγων μεταξύ του Κήρυκα και του Ιόλαου ενώπιον του Δημοφώντα για την προστασία ή μη των ικετών (134-287), που ενθυμίζει τον αντίστοιχο αγώνα λόγων στις Ευρ. *Ίκετίδες* μεταξύ του Θησέα και του κήρυκα του Κρέοντα. Ο Ιόλαος ζητεί από τον Δημοφώντα να προστατεύσει τους Ηρακλείδες, ώστε να μην παραδοθούν στα χέρια των εχθρών και να μην διωχθούν βίαια («μήτ' ἐκδοθῆναι μήτε πρὸς βίαν θεῶν / τῶν σῶν ἀποσπασθέντες ἐκπεσεῖν χθονός» 221-222). Είναι «αἰσχρόν» (223) να συμπεριφέρονται με σκαιότητα στους ικέτες («ἔλκεσθαι βία» 225). Η συνεργατική αξία της προστασίας των ικετών δεσπόζει σε ολόκληρη την τραγωδία.²⁹⁶ Ο ικέτης, απευθυνόμενος στον βασιλιά, έχει ως προστάτη του τον *Ίκέσιον Δίαν* και εφόσον γίνει δεκτός, θα κατέχει θέση ως μέλος της κοινωνίας και θα θεωρείται φίλος ή «ζεῖνος». Η σχέση αυτή εξατομικεύεται ανάμεσα στον ικέτη και σε αυτόν που τον δέχεται.²⁹⁷ Ο προστάτης έχει υποχρέωση να προστατεύσει και να δεχθεί τον ικέτη, αλλιώς θα φανεί αισχρός και η προσωπική του τιμή θα μειωθεί. Ο Δημοφών αναφέρει τους λόγους που τον υποχρεώνουν («ἀναγκάζουσι» 236) να προστατεύσει τους Ηρακλείδες: το θρησκευτικό καθήκον, ιδιαιτέρως προς τον Ξένιο Δία (238-239), οι δεσμοί συγγένειας (211-213), το καθήκον και η ευγνωμοσύνη στον Ηρακλή (217-219, 240-241), καθώς και το όνειδος που θα νιώσει, εάν δείξει πως φοβάται τους Αργείους (242-246).²⁹⁸

ΔΗΜ. «τρισσαί μ' ἀναγκάζουσι συννοίας ὁδοί,
 Ἰόλαε, τοὺς σοὺς μὴ παρώσασθαι λόγους·
 τὸ μὲν μέγιστον Ζεὺς ἐφ' οὗ σὺ βώμιος
 θακεῖς νεοσσῶν τήνδ' ἔχων πανήγυριν,
 τὸ συγγενές τε καὶ τὸ προουφείλειν καλῶς 240
 πράσσειν παρ' ἡμῶν τούσδε πατρώαν χάριν,
 τό τ' αἰσχρόν, οὐδ' ἔπει μάλιστα φροντίσαι·
 εἰ γὰρ παρήσω τόνδε συλᾶσθαι βία
 ζένου πρὸς ἀνδρὸς βωμόν, οὐκ ἐλευθέραν
 οἴκετ' ἰδοίμεν γαῖαν, Ἀργείων δ' ὄκνω 245

²⁹⁶ Για την ικεσία στον Ευριπίδη, βλ. Cairns (2002: κεφ. 5.2.2 και κεφ. 5.2.3.).

²⁹⁷ Βλ. Adkins (2010: 52).

²⁹⁸ Για τους λόγους που οδήγησαν τον Δημοφώντα να προστατεύσει τους ικέτες, βλ. και τα σχόλια του Burian (1977: 5).

ικέτας προδοῦναι·» (236-246)

Για να ενισχύσει την εκ μέρους του Δημοφώντος προστασία των Ηρακλειδών ο Ιόλαος (207-212) τονίζει την στενή σχέση της οικογένειας του Ηρακλή και του Θησέα, είναι ξαδέρφια (205-212). Οι Ηρακλείδες συνδέονται με την οικογένεια του Θησέα με την κοινή καταγωγή και με την *χάριν* (220) που κέρδισε ο Ηρακλής, ύστερα από τη διάσωση του Θησέα στον Άδη.²⁹⁹ Ο ισχυρισμός αυτός παραπέμπει σε έναν κόσμο ηρωικών αξιών.³⁰⁰ Το ηθικό χρέος που ο Δημοφών οφείλει στον Ηρακλή είναι να φροντίσει για το καλό των ικετών και ορίζει την συμπεριφορά του.³⁰¹ Η υποχρέωση που νιώθει απέναντι στους Ηρακλείδες, θα τον κάνει να νιώσει ντροπή εάν δεν τους προστατεύσει και αφήσει τον Κήρυκα να τους πάρει (256). Άλλωστε, δεν θέλει να διαπράξει *ὑβριν* προς τους θεούς («*βλάπτεισθ', ἐμοῦ γε μὴ μαιίνοντος θεοῦς*» 264), καθώς γνωρίζει ότι θα τιμωρηθεί, εάν δεν βοηθήσει τους ικέτες.³⁰² Ο Κήρυκας τον παρακινεί να τους εξορίσει («*σὺ δ' ἐξόριζε κᾶτ' ἐκεῖθεν ἄζομεν*» 257), αλλά εκείνος προσπαθεί να τον συνεντίσει λέγοντάς του: «*σκαιὸς πέφυκας τοῦ θεοῦ πλείω φρονῶν*» (258). Δεν είναι κανείς σοφότερος από τους θεούς, άλλωστε εκείνοι αποφασίζουν για την τύχη και την τιμωρία των ανθρώπων.

Ο Δημοφών δεν θέλει να διωχθούν οι ικέτες, διότι θα φανεί αισχρός.³⁰³ Σε μια ελεύθερη πόλη, όπως είναι η δική του, αποτελεί ντροπή να απομακρυνθούν οι ικέτες. Τους προστατεύει σύμφωνα με το ομηρικό πρότυπο και το πρόσταγμα των θεών: «*ἐνθένδε δ' οὐκ ἔμελλες αἰσχύνας ἐμὲ / ἄξιν βία τούσδ'· οὐ γὰρ Ἀργείων πόλιν / ὑπήκοον τήνδ' ἄλλ' ἐλευθέραν ἔχω*» (285-287).³⁰⁴

ΙΟ. «*οὐκ ἔστι τοῦδε παισὶ κάλλιον γέρας,
ἢ πατρὸς ἐσθλοῦ κάγαθοῦ πεφυκέναι*» (297-298)

²⁹⁹ Για την σωτηρία του Θησέα από τον Ηρακλή, πρβλ. Ευρ. *Ηρακλής* (619, 1336-1337).

³⁰⁰ Βλ. Burian (1977: 5). Πρβλ. Ευρ. (inc. fab. F 853 Kannicht): «*τρεις εἰσιν ἀρεταὶ τὰς χρεῶν σ' ἀσκεῖν, τέκνον, / θεοῦς τε τιμᾶν τούς τε φύσαντας γονεῖς / νόμους τε κοινούς Ἑλλάδος· καὶ ταῦτα δρῶν / κάλλιστον ἔξεις στέφανον εὐκλείας ἀεί*».

³⁰¹ Όπως και στον Kant (1984) έτσι και εδώ καθένας οφείλει να τηρεί τις υποσχέσεις του. Επίσης, βλ. Avery (1971: 541), Cairns (2002: 278).

³⁰² Στην *Ὀδύσσεια* οι θεοὶ που περιφέρονται μεταμορφωμένοι σε ξένους, μπορούν να τιμωροῦν πράξεις *ὑβρεως*, επίσης βλ. Adkins (2010: 72).

³⁰³ Βλ. Adkins (1960: 157-158).

³⁰⁴ Η σκέψη αυτή συνδέεται με τα λόγια του Θησέα προς τον κήρυκα στις Ευρ. *Ἰκέτιδες* (404-405): «*οὐ γὰρ ἄρχεται / ἐνὸς πρὸς ἀνδρός, ἄλλ' ἐλευθέρα πόλις*».

Για τον Ιόλαο είναι δώρο τα παιδιά να έχουν πατέρα «εσθλό» και «αγαθό» με την ηθική, την συνεργατική αξία του όρου. Ο Ηρακλής χαρακτηρίζεται ως «γενναῖος» (53) από τον Ιόλαο, «χρηστός ἀνὴρ» (99) από τον Ευρυσθέα και ἐσθλός από τον Χορό («πατρός / ἐσθλοῦ» 234-235). Ο Χορός μοιρολογεί για τη δυσμενή τύχη της αρχοντικής γενιάς των Ηρακλειδών, των οποίων οι απόγονοι δυστυχούν χωρίς να το αξίζουν («οἶδε γὰρ πατρός / ἐσθλοῦ γεγῶτες δυστυχοῦσ' ἀναξίως» 234-235). Στους στίχους 299-301 ο Ιόλαος υποστηρίζει («[γαμεῖν τ' ἀπ' ἐσθλῶν· ὃς δὲ νικηθεὶς πόθῳ / κακοῖς ἐκοινώνησεν οὐκ ἐπαιέσω, / τέκνοις ὄνειδος οὐνεχ' ἠδονῆς λιπεῖν]·»), σύμφωνα με τις ανταγωνιστικές αξίες, υποστηρίζεται πως τα τέκνα πρέπει να έχουν και μητέρα από καλή γενιά. Κάποιος που συναναστρέφεται με τους ταπεινούς κληροδοτεί τη ντροπή της γενιάς στους γιους του. Αμέσως μετά ο Ιόλαος αναφέρει ότι η ευγενική, αριστοκρατική γενιά μπορεί να πολεμήσει τη δυστυχία, άποψη που απηχεί ανταγωνιστικές αξίες: «τὸ δυστυχὲς γὰρ ἠγένηται ἰσχυρῶς / τῆς δυσγενείας μᾶλλον·» (302-303).

Ο Δημοφών, αφού δέχθηκε και προστάτευσε τα τέκνα του Ηρακλή, επαινείται από τον Ιόλαο:

ΙΟ. «εὐγενὴς δ' ἂν Ἑλλάδα

σφίξει πατρώαν δόξαν, ἐξ ἐσθλῶν δὲ φῶς

οὐδὲν κακίων τυγχάνεις γεγῶς πατρός,

παύρων μετ' ἄλλων· ἕνα γὰρ ἐν πολλοῖς ἴσως

εὗροις ἂν ὅστις ἐστὶ μὴ χείρων πατρός.

ΧΟ. αἰεὶ ποθ' ἦδε γαῖα τοῖς ἀμηχάνοις

σὺν τῷ δικαίῳ βούλεται προσωφελεῖν.» (324-330)

Ο Δημοφών εκθειάζεται για τη διαφύλαξη της πατρικής δόξας (325), καθώς είναι γεννημένος από καλή γενιά («ἐξ ἐσθλῶν δὲ φῶς» 325), δίχως να είναι κατώτερος από τον πατέρα του («ἐστὶ μὴ χείρων πατρός» 328). Θεωρείται ἀγαθός όχι μόνο γιατί έχει αριστοκρατική καταγωγή - όπως ορίζουν οι ανταγωνιστικές αρετές για τον ἀγαθό - αλλά διότι είναι άξιος συνεχιστής της πατρικής του δόξας, της καλής φήμης του πατέρα του. Δεν έχει δηλαδή σημασία μόνο να είναι κάποιος απόγονος ευγενικής γενιάς, αλλά πρέπει να μπορεί να διατηρεῖ άσβεστη την εὐκλεία, την φήμη της γενιάς του. Υπάρχει εδώ η δισημία της ευγένειας: αφενός διακρίνεται η ευγένεια ως καταγωγή που είναι μια ανταγωνιστική αξία και αφετέρου αναδεικνύεται η ευγένεια ως ηθική καταξίωση του ατόμου, που

παραπέμπει στις συνεργατικές αξίες. Ο Χορός υποστηρίζει με τη σειρά του την πράξη αυτή του Δημοφώντα, γιατί όπως λέει, η χώρα αυτή συντρέχει με δικαιοσύνη τους ανήμπορους («σὺν τῷ δικαίῳ βούλεται προσωφελεῖν» 330). Η θέση του Χορού αντικατοπτρίζει την θέση της κοινωνίας, δείχνοντας πως η δικαιοσύνη θα πρέπει να υπάρχει σε όλα τα κοινωνικά στρώματα και όλοι οι άνθρωποι ανεξαιρέτως να θεωρούνται ίσοι. Στο συγκεκριμένο χωρίο βρίσκουμε σύνδεση μεταξύ του Θησέα και του Ηρακλή αλλά και μεταξύ του Δημοφώντα και της Μακαρίας. Δύο ενάρετοι άνδρες απέκτησαν ενάρετα τέκνα. Ο Ιόλαος θεωρεί τον Θησέα και τον Δημοφώντα ισάξιους με τον Ηρακλή και τη Μακαρία.³⁰⁵ Είναι δύσκολο να βρεθούν τέκνα ενάρετων ανδρών, που να μπορούν να θεωρηθούν ισάξια με τους προγόνους τους (327-328).

ΔΗΜ. «καὶ νῦν πυκνάς ἂν συστάσεις ἂν εἰσίδοις,
τῶν μὲν λεγόντων ὡς δίκαιον ἦ ζένοις
ικέταις ἀρήγειν, τῶν δὲ μωρίαν ἐμοῦ
κατηγορούντων· εἰ δὲ μὴ δράσω τόδε,
οἰκεῖτος ἤδη πόλεμος ἐξαρτύεται.
ταῦτ' οὖν ὄρα σὺ καὶ συνεξεύρισχ' ὅπως 420
αὐτοὶ τε σωθήσεσθε καὶ πέδον τόδε,
κάγῳ πολίταις μὴ διαβληθήσομαι.
οὐ γὰρ τυραννίδ' ὥστε βαρβάρων ἔχω
ἄλλ', ἣν δίκαια δρῶ, δίκαια πείσομαι». (415-424)

Ο Δημοφών στο δεύτερο επεισόδιο ισχυρίζεται σχετικά με την προστασία των ικετών ότι οι γνώμες δίστανται: άλλοι συμφωνούν λέγοντας πως είναι δίκαιο («ὡς δίκαιος» 416) να συντρέχουμε τους ικέτες και άλλοι τον κατηγορούν για μωρία (417-418). Για να αποφύγει τον πόλεμο μεταξύ των δύο, προσπαθεί να βρει έναν τρόπο, ώστε και να προστατευθούν οι ικέτες και ο ίδιος να μην χάσει την κοινωνική του υπόληψη (422). Η σκέψη για τη δίκαιη αντιμετώπιση, διατυπώνεται από τον ίδιο ως εξής: «ἦν δίκαια δρῶ, δίκαια πείσομαι» (424). Μια πράξη δίκαιη θα

³⁰⁵ Βλ. Avery (1971: 547).

νικᾶτε δ' ἐχθρούς· ἦδε γὰρ ψυχὴ πάρα 530
ἐκοῦσα κοῦκ ἄκουσα, κάζαγγέλλομαι
θνήσκειν ἀδελφῶν τῶνδε κάμαντῆς ὕπερ.
εὔρημα γάρ τοι μὴ φιλοψυχοῦσ' ἐγὼ
κάλλιστον ἠῦρηκ', εὐκλεῶς λιπεῖν βίον». (515-534)

Ἡ Μακαρία δεν θα εἶναι σε θέση να ευτυχήσει, εἰάν σωθεῖ μόνο εκείνη και ὄχι τα ἀδελφία της (520-521). Οι στίχοι αυτοί του δευτέρου επεισοδίου δείχνουν ὅτι δεν την αφορά το ατομικό συμφέρον και εἶναι αποφασισμένη να θυσιασθεῖ για τους ἀδελφούς της. Δεν επιθυμεί σε καμία περίπτωση να πει ο κόσμος ὅτι παρουσιάσθηκαν ὡς ικέτες ἀλλά φάνηκαν δειλοί («φιλοψυχοῦντες» 518) και λόγω της δειλίας που ἐπέδειξαν, δεν θα τους βοηθήσουν (517-519). Ἡ σκέψη αυτή αποτελεί την κορωνίδα της ομηρικής ἠθικής, σε μια κοινωνία αἰδοῦς - αποτελεσμάτων, ὅπου το τι θα πει ο κόσμος εἶναι αυτό που απασχολεῖ το άτομο.³¹³ Ἡ δειλία δεν ταιριάζει στη Μακαρία, εφόσον οι ἀξίες που κληρονόμησε ἀπὸ τον Ηρακλή, κάθε ἄλλο παρά τη δειλία ἐμπεριέχουν. Θυσιάζει τον εαυτό της, προς ὄφελος της οικογένειάς της ἀλλά και γιατί φοβάται τον ἐμπαιγμό των ἄλλων.³¹⁴ Δεν θέλει να βρει ἀνάξια τύχη («τυχεῖν / ἀναξίαν» 525-526), καθὼς μια τέτοια τύχη δεν ταιριάζει στην οικογένειά της που εἶναι ευγενούς καταγωγῆς («ἦτις μὴ ἴσιμος ὡς ἐγὼ» 527). Θυσιάζεται για τα ἀδελφία της και τον εαυτό της: «θνήσκειν ἀδελφῶν τῶνδε κάμαντῆς ὕπερ» (532). Ἡ μεγαλύτερη τύχη που μπορούσε να ἔχει εἶναι να πεθάνει δοξασμένη, θυσιάζοντας ἀκόμα και την ἴδια της τη ζωή: «εὔρημα γάρ τοι μὴ φιλοψυχοῦσ' ἐγὼ / κάλλιστον ἠῦρηκ', εὐκλεῶς λιπεῖν βίον» (533-534). Για τη Μακαρία ἡ ἀξία της ζωῆς εἶναι κατώτερη ἀπὸ την ανταγωνιστική ἀξία της τιμῆς, της υστεροφημίας και του ευκλεοῦς θανάτου. Ἡ ευγένεια του χαρακτήρα της εἶναι ἐμφανῆς και αποτελεί μια ἀπὸ τις βασικές συνεργατικές ἀξίες του ἔργου. Ἡ στάση της δείχνει την ομοιότητα του χαρακτήρα της με εκείνη του Ηρακλή. Ἐπάξια θα δοξάζεται και μετὰ τον θάνατό της. Οι πράξεις της εἶναι ἀνάξιες των πράξεων του πατέρα της και της ευγενούς καταγωγῆς της.³¹⁵ Οι ἀπόγονοι του Ηρακλή

³¹³ Για τον «πολιτισμό-αἰδοῦς», βλ. Adkins (2010: 44 και υποσημ. 4), Adkins (1960: 48 κ.ε., 154), Adkins (1970: 29 κ.ε., 42 κ.ε.), Adkins (1969: 7 κ.ε.), Benedict (1974: 222-224), Carter (1986), Cairns (2002: 27-47), Cairns (2005: 309 κ.ε.), Dodds (1978: κεφ. II, 41), Dodds (1951: 34-35, 57-58), Finkelberg (1998), Hammer (2007: 156), Lloyd-Jones (1971), Taylor (1985).

³¹⁴ Βλ. Cairns (2002: 267 υποσημ. 7).

³¹⁵ Πρβλ. Avery (1971: 543).

εξιδανικεύονται, δείχνοντας πως θα πρέπει να είναι ο ενάρετος πολίτης. Ιδιαίτερος με την τολμηρή απόφαση της αυτοθυσίας της Μακαρίας, η εξιδανίκευση αυτή των τέκνων του Ηρακλή εντείνεται.³¹⁶ Η ευγένεια, η *εὐψυχία* και η διατήρηση της *εὐκλείας* χαρακτηρίζουν την απόφασή της να θυσιασθεί.

Ο Χορός εκθειάζει τη Μακαρία για τους «γενναίους λόγους / μᾶλλον» (537-538) και διερωτάται για το ποιος θα μπορούσε να αντιμετωπίσει την κατάσταση με περισσότερη γενναιότητα εκτός από εκείνη («τις ἂν δράσειεν ἀνθρώπων ἔτι;» 538). Η θυσία της για τον Ιόλαο θα την καταστήσει ανώτερη από όλες τις γυναίκες για την *εὐψυχία* της, το κουράγιο της, θα τιμάται όσο είναι ζωντανή αλλά και μετά τον θάνατό της («ἀλλ', ὧ μάλιστα ἐκπρέπουσ' εὐψυχία / πασῶν γυναικῶν, ἴσθι, τιμωτάτη / καὶ ζῶσ' ὕφ' ἡμῶν καὶ θανοῦσ' ἔση πολὺ» 597-599). Η Μακαρία προσεγγίζει την αρετή του πατέρα της σε δύο σημεία: πρώτον στο ότι και αυτός ήταν μοναδικός ανάμεσα στους θνητούς και δεύτερον στο ότι ο θάνατός του ήταν η αποθέωσή του.³¹⁷

ΧΟ: «εὐδόκιμον γὰρ ἔχει θανάτου μέρος
ἀ μελέα πρό τ' ἀδελφῶν καὶ γᾶς,
οὐδ' ἀκλήης νιν
δόξα πρὸς ἀνθρώπων ὑποδέξεται·
ἀ δ' ἀρετὰ βαίνει διὰ μόχθων. 625
ἄζια μὲν πατρός, ἄζια δ' εὐγενί-
ας τάδε γίγνεται· εἰ δὲ σέβεις θανά-
τους ἀγαθῶν, μετέχω σοι.» (621-628)

Στο δεύτερο στάσιμο ο Χορός αναφέρει πως ο θάνατος της Μακαρίας θα είναι τιμημένος («εὐδόκιμον» 621) και ένδοξος («οὐδ' ἀκλήης» 623), θα θυσιασθεί για την πατρίδα και τα αδέλφια της («ἀδελφῶν καὶ γᾶς» 622). Η αυτοθυσία της θα είναι προς το συμφέρον όλων. Το ατομικό συμφέρον εκλείπει μερικώς, ίσως μόνο να υπάρχει στο γεγονός ότι η ίδια θα κατακτήσει την *εὐκλεία* («οὐδ' ἀκλήης» 623) και θα φανεί αντάξια του πατέρα της και της γενιάς της («ἄζια μὲν πατρός, ἄζια δ' εὐγενί- / ας τάδε γίγνεται» 626-627). Η αρετή κατακτάται με μόχθο («ἀρετὰ βαίνει διὰ μόχθων» 625) και η Μακαρία θα την κερδίσει με την αυτοθυσία της. Η

³¹⁶ Βλ. Burian (1977: 9-10).

³¹⁷ Βλ. Avery (1971: 543).

ανταγωνιστική αξία της ανδρείας, της *εὐψυχίας* δεσπόζει και σε αυτό το έργο. Η δειλία είναι αισχρή και δημιουργεί αίσθημα ντροπής στο άτομο, όπως αναφέρει ο Ιόλαος: «*αἰσχρὸν γὰρ οἰκούρημα γίνεταί τόδε, / τοὺς μὲν μάχεσθαι, τοὺς δὲ δειλία μένειν*» (700-701).

Στην έξοδο, ο Θεράπων ως αγγελιαφόρος συνομιλεί με την Αλκμήνη, πληροφορώντας την για την σύλληψη του Ευρυσθέα. Εκείνη πλέον λαμβάνει τον ρόλο της αδυσώπητης διώκτριας. Ο θάνατος του εχθρού είναι *καλός* (965) και είναι αποφασισμένη να τον φονεύσει η ίδια («*ἔγωγε*» 973). Μπορεί να την χαρακτηρίσουν αλόγιστη και με μεγάλο θάρρος («*τὴν θρασεῖαν ὅστις ἂν θέλῃ / καὶ τὴν φρονοῦσαν μεῖζον*» 978-979), αλλά το μόνο που την ενδιαφέρει είναι να προβεί στον φόνο του εχθρού. Ο Ευρυσθέας απευθυνόμενος στην Αλκμήνη επικαλείται τους δεσμούς συγγένειας που τον συνδέουν με αυτήν και τον Ηρακλή (987-988),³¹⁸ και στην συνέχεια υποστηρίζει πως η θεά Ήρα ήταν εκείνη που τον κατέκλυσε με την «*νόσον*» (990). Ο ήρωας κατηγορεί την Ήρα για τις πράξεις του. Η θέση αυτή δεν είναι πειστική, καθώς η θεϊκή επιρροή δεν ακυρώνει την ευθύνη των πράξεων του Ευρυσθέα,³¹⁹ ο οποίος όμως αναγνωρίζει τις αρετές του Ηρακλή («*χρηστὸς ὢν ἀνὴρ*» 999) αν και ήταν εχθρός του. Ισχυρίζεται ότι έπρεπε να εκδιώξει τους αθώους Ηρακλείδες, για να εξασφαλίσει την δική του ζωή και επικαλείται τους νόμους των Ελλήνων για την προστασία του (1000-1011).³²⁰ Επιθυμεί από δω και στο εξής να λογίζεται ως *ικέτης*, αλλά να τον αποκαλούν και *γενναίο* (1015), καθώς πλέον δεν τον ενδιαφέρει αν θα συνεχίσει να ζει ή αν θα πεθάνει (1016-1017).

Ο Χορός συμβουλεύει την Αλκμήνη να μην θανατώσει τον Ευρυσθέα, εφόσον η πόλη των Αθηνών δεν έχει συναινέσει στην απόφασή της («*ἐπεὶ δοκεῖ πόλει*» 1019). Η ηρωίδα θέλει να τηρήσει την επιθυμία των Αθηνών και αναφέρει πως, αφού τον φονεύσει θα δώσει το σώμα του στους φίλους του. Έτσι επιτυγχάνεται διπλός σκοπός, και το σώμα του Ευρυσθέα θα αποδοθεί για τις *πρέπουσες* τιμές στους φίλους του, αλλά και η εκδίκηση θα επιτευχθεί (1022-1025). Ο Ευρυσθέας ζητεί να τον θάψουν στην πόλη των Αθηνών (1030-1031) και

³¹⁸ Για την ανάλυση των δεσμών συγγένειας, βλ. Allan (2001: 212).

³¹⁹ Βλ. Allan (2001: 212).

³²⁰ Ο στίχος 1011: «*οὐχ ἄγνός εἰμι τῷ κτανόντι κατθανόν*» έχει αποδοθεί από τον Wilkins (1993: 186) ως εξής: σύμφωνα με τους νόμους της Ελλάδας αν πεθάνω θα αποτελέσω πηγή μόλυνσης για τον δολοφόνο μου. Από τον Allan (2001: 213) αποδίδεται ως εξής: δεν θα είμαι αγνός, νόμιμος για τον δολοφόνο μου αν πεθάνω.

εκείνος θα φανεί αιώνιος φίλος και σωτήρας. Αντίθετα για τους Ηρακλείδες θα είναι ολέθριος εχθρός, εάν ποτέ αυτοί εκστρατεύσουν εναντίον της πόλης των Αθηνών (1032-1036). Ο ήρωας θα ανταποδώσει με τον τρόπο αυτό τον σεβασμό που του έδειξε η πόλη.

Συμπέρασμα

Στους *Ηρακλείδες* προτάσσεται η ανταγωνιστική αξία της ευγενούς καταγωγής η οποία συνυπάρχει με την ευγένεια του ήθους στην παρουσία της Μακαρίας. Η ίδια επιθυμώντας να φανεί αντάξια του ανδρείου πατέρα της Ηρακλή, προσπαθεί μέσω της αυτοθυσίας που εκφράζει την *εὐψυχία*, την γενναιότητά της (569, 597), να διατηρήσει το καλό όνομα της οικογενείας της, να μην φανεί δειλή, να διατηρήσει την τιμή της αλώβητη και να δοξασθεί. Ταυτόχρονα επιθυμεί να θυσιασθεί για τα αδέλφια της (532, 579), γιατί δεν θα είναι ευτυχισμένη, εάν η ίδια ζήσει και οι υπόλοιποι χαθούν. Θυσιάζεται και για την πατρίδα της («*ἀδελφῶν καὶ γᾶς*» 622), έτσι το ατομικό συμφέρον είναι σε δεύτερη μοίρα. Το συλλογικό συμφέρον και η εκπλήρωση της ανταγωνιστικής αξίας του ευκλεούς θανάτου, που θα διατηρήσει την πατρική δόξα, αποτελούν την πρωταρχική της επιδίωξη. Ο Δημοφών οφείλει να προστατεύσει τους ικέτες, για να μην φανεί *αἰσχρὸς*, ασεβής και ανέντιμος αλλά και για να διατηρήσει την πατρική δόξα. Η Αλκμήνη είναι αποφασισμένη να εκδικηθεί τον Ευρυσθέα, και παράλληλα τηρεί τους νόμους της πόλης των Αθηνών. Ύστερα από τον φόνο του, θα παραδώσει το σώμα του στους φίλους του, έτσι και θα σεβασθεί τον νεκρό και θα λάβει εκδίκηση. Η πόλη των Αθηνών σεβάσθηκε τον Ευρυσθέα και εκείνος με την σειρά του θα την προστατεύσει μια μέρα, εάν εκστρατεύσουν εναντίον της οι απόγονοι των Ηρακλειδών. Μέσω της απεικόνισης του χαρακτήρα των ηρώων στο πρώιμο αυτό δράμα του Ευριπίδη προτάσσονται οι ανταγωνιστικές αξίες της ευγένειας ως της ευγενούς καταγωγής, της τιμής, της *εὐψυχίας*, της διατήρησης της πατρικής δόξας, αλλά προβάλλεται και η διαχρονική συνεργατική αξία της προστασίας των ικετών.

5.3 Ἰππόλυτος

Ο Ἰππόλυτος (Στεφανηφόρος ἢ Στεφανίας)³²¹ παραστάθηκε στο θέατρο του Διονύσου κατά τα Μεγάλα Διονύσια του 428 π.Χ. κερδίζοντας το πρώτο βραβείο.³²² Τα πρόσωπα της τραγωδίας είναι η Αφροδίτη, ο Ιππόλυτος, η Τροφός, η Φαίδρα, ο Θησέας, ο Άγγελος, η θεράπαινα, η Ἄρτεμις και ο Χορός που αποτελείται από γυναίκες της Τροιζήνας.

Ο Ιππόλυτος, γιος του Θησέα και της αμαζόνας Ιππολύτης («Θησέως παῖς, Ἀμαζόνος τόκος» 10) ζει με τον πατέρα του, τη μητριά του Φαίδρα – την κόρη του βασιλιά της Κρήτης, Μίνωα-³²³ και τα παιδιά τους στην Τροιζήνα. Είχαν καταφύγει εκεί, γιατί ο Θησέας είχε σκοτώσει τον Πάλλαντα, έναν συγγενή του. Ο φόνος συγγενικού προσώπου ήταν μιαρὴ πράξη και για αυτόν που τον έπραξε και για την πόλη.³²⁴ Ἢδη από την αρχή της τραγωδίας, η θεά Αφροδίτη προϊδεάζει τους θεατές για την εξέλιξη του έργου, αφηγούμενη τη διαπραχθείσα ὕβριν του νεαρού Ιππολύτου. Εκείνος ισχυρίζεται ότι η Αφροδίτη είναι η χειρότερη θεά και ο ίδιος αποφεύγει τον γάμο (13-14). Τιμά τη θεά Ἄρτεμη («Ἄρτεμιν, Διὸς κόρην, τιμᾶ» 15-16) και συνεχῶς περιπλανάται στα δάση κυνηγώντας θηρία (17-18). Η Αφροδίτη θέλει να τον τιμωρήσει («τιμωρήσομαι» 21) για την περιφρόνηση στο πρόσωπό της και η εκδίκησή της θα είναι σφοδρότατη και ταχύτατη. Γι' αυτό άναψε τη φλόγα του έρωτα στην Φαίδρα, μόλις εκείνη είδε τον Ιππόλυτο (27-28). Ουδείς γνωρίζει

³²¹ Προφανῶς πήρε το ὄνομα *Στεφανηφόρος* ἢ *Στεφανίας*, διότι ο ίδιος ἔδωσε στην θεά Ἄρτεμη ἕναν «πλεκτὸν στέφανον» (72): βλ. Craik (1987:137). Ο Αριστοφάνης ο Βυζάντιος στην *ὑπόθεσιν* του *Ἰππολύτου* εξηγεί πῶς το σωζόμενο αυτό ἔργο ἔπεται του *Ἰππολύτου Καλυπτομένου*. Από την υπόθεση και την μετρική ἀνάλυση των αποσπασμάτων συμπεραίνουμε πῶς ο *Ἰππόλυτος Καλυπτόμενος* παραστάθηκε πριν ἀπὸ το 428 π.Χ., ονομάστηκε ἔτσι, γιατί κάλυπτε το πρόσωπό του, λόγω της ντροπῆς που ἔνιωθε μετὰ την ἐξομολόγηση της Φαίδρας για τον ἔρωτά της. Το δρᾶμα θεωρήθηκε ἀπρεπές, κατηγορήθηκε ἀπὸ το κοινόν, λόγω της προκλητικῆς συμπεριφορᾶς της Φαίδρας και ἔδωσε το ἔναυσμα στον Αριστοφάνη να γράψει στους *Βατράχους*: ΑἰΣΧ: «οὐ μὰ Δί' οὐ Φαίδρας ἐποίουν πόρναις οὐδὲ Σθενεβοίας» (1043): βλ. Halleran (1995: 25-27). Για τον *Ἰππόλυτο Καλυπτόμενο*, βλ. Barrett (1964: 11-15), Craik (1987: 137-139), Cropp & Fick (1985: 80), Gibert (1997: 85-97), Halleran (1995: 25-27), Hutchinson (2004: 15-28), Newton (1980: 492-495), Roisman (1999: 397-409). Για την σύγκριση μετὰξὺ *Ἰππολύτου Καλυπτομένου* και *Ἰππολύτου Στεφανηφόρου*, βλ. McDermott (2000: 239-259).

³²² Για την χρονολόγηση του ἔργου βασιζόμαστε στην *ὑπόθεσιν* (25-30) του *Ἰππολύτου* που μας πληροφορεῖ ὅτι ο Ευριπίδης κέρδισε το πρώτο βραβείο το 428 π.Χ. Επίσης βλ. Barrett (1964: 1), de Romilly (2010: 125), Easterling (2007: 353), Gibert (1997: 85), Webster (1967: 51).

³²³ Η Φαίδρα είναι κόρη του Μίνωα και της Πασιφάης, ἀλλὰ και ἀνεψιὰ της μάγισσας Κίρκης. Σύμφωνα με τον Απολλόδωρο (*Βιβλιοθ.* 1.9.1-2) η Πασιφάη και η Κίρκη ἦταν ἀδελφές: «ὧν Αἰήτης ἔβασίλευε παῖς Ἥλιου και Περσηίδος, ἀδελφὸς δὲ Κίρκης και Πασιφάης».

³²⁴ Οἱ φόνοι τέτοιου εἶδους περιγράφονται στην Αριστοτ. *Ποιητ.* (14,1453b19-24).

για αυτόν τον δεινό έρωτα, καθώς η Φαίδρα αποκρύπτει το πάθος της («σιγή» 40) Η θεά Αφροδίτη όμως έχει άλλα σχέδια. Θα αποκαλύψει τον σφοδρό έρωτα της Φαίδρας στον Θησέα (42) και ο Ιππόλυτος μετά από τις κατάρρες του πατέρα του («πατήρ άραϊσιν» 44), θα πέσει θύμα της οργισμένης θεάς. Η δε Φαίδρα, για να κρατήσει την υπόληψή της και να διασώσει το κλέος της, θα αυτοκτονήσει («ή δ' εύκλεης μὲν άλλ' ὄμως άπόλλυται / Φαίδρα.» 47-48).

Η υπόθεση του έργου, μας γίνεται γνωστή από τον πρόλογο της τραγωδίας, από τους πρώτους κίόλας στίχους, μέσα από την αφήγηση της θεάς Αφροδίτης, η οποία, όπως και άλλες θεότητες στον Ευριπίδη, κυρίως ο Διόνυσος στις *Βάκχες*, απεικονίζεται με ανθρώπινα συναισθήματα και ανθρώπινες αδυναμίες. Οι θεοί αισθάνονται χαρά όταν τιμώνται, αλλά και φθόνο και εκδικητική μανία όταν οι άνθρωποι τους αγνοούν.³²⁵ Τις ανθρώπινες αδυναμίες των θεών ο Ευριπίδης κρίνει αρνητικά.³²⁶ Ο θεϊκός ανθρωπομορφισμός υφίσταται στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία ήδη από την εποχή του Ομήρου. Από την αρχαϊκή εποχή οι θεοί διαθέτουν ανθρώπινα χαρακτηριστικά, έτσι διαμορφώθηκαν οι μύθοι που είχαν κληροδοτηθεί με ανθρώπινα μέτρα.³²⁷

Πρέπει πάντως να παρατηρηθεί ότι η παρεμβατικότητα των θεών ίσως να μην δηλώνει προσπάθεια αφαίρεσης της αυτονομίας των ηρώων της τραγωδίας. Η παρέμβαση των θεών δηλώνει το ενδιαφέρον τους για τον ήρωα, θετικό ή αρνητικό. Οι θεοί βοηθούν τους ήρωες των τραγωδιών, όπως επί παραδείγματι στον *Όρέστη*, που, παρά τον μιαιρό φόνο που διέπραξε, στο τέλος της τραγωδίας δεν καταδικάζεται μετά από τη θεϊκή παρέμβαση των Διοσκούρων ή ακόμα και στη *Μήδεια*, που ύστερα από την παιδοκτονία η ηρωίδα εμφανίζεται πάνω σε φτερωτό

³²⁵ Πρβλ. ο Θάνατος στον Απόλλωνα: Ευρ. Άλκ. (53): «τιμαῖς κάμὲ τέρπεσθαι δόκει». Όπως η Αφροδίτη στον *Ίππ.* (7-8): «ένεστι γάρ δὴ κἀν θεῶν γένει τόδε· / τιμώμενοι χαίρουσιν ανθρώπων ὕπο», αλλά και ο Διόνυσος στις *Βάκχες* (321): «κάκεϊνος...τέρπεται τιμώμενος». Ο Θεράπων προς τον Ιππόλυτο (*Ίππ.* 120): «σοφωτέρους γάρ χρὴ βροτῶν εἶναι θεούς», ο Κάδμος προς τον Διόνυσο στην έξοδο των *Βακχῶν* (1348): «ὄργας πρέπει θεοὺς οὐχ ὁμοιοῦσθαι βροτοῖς».

³²⁶ Ο Θεράπων προς τον Ιππόλυτο (*Ίππ.* 120): «σοφωτέρους γάρ χρὴ βροτῶν εἶναι θεούς», ο Κάδμος προς τον Διόνυσο στην έξοδο των *Βακχῶν* (1348): «ὄργας πρέπει θεοὺς οὐχ ὁμοιοῦσθαι βροτοῖς».

³²⁷ Κατά τον Finley (1996: 167-168): «Ο θεός ήταν πλασμένος "κατ' εικόνα του ανθρώπου" με μια επιδεξιότητα και με μια μεγαλοφυΐα που θα 'πρεπε να θεωρηθεί από τα μεγαλύτερα πνευματικά επιτεύγματα του ανθρώπου. Ολόκληρη η ηρωική κοινωνία με τα προβλήματα και τις αποχρώσεις της αναπαραστήθηκε πάνω στον Όλυμπο. Από κάθε άποψη ο κόσμος των θεών ήταν ένας κοινωνικός κόσμος, με ένα παρελθόν και παρόν, μ' άλλα λόγια με μια ιστορία. Δεν υπήρξε Γένεση, ούτε δημιουργία από το τίποτα. Οι θεοί του Ολύμπου πήραν την εξουσία, όπως οι άνθρωποι [...], με αγώνες και οικογενειακή κληρονομιά».

μηδὲν ἄλλ' ἐν τῇ φύσει / τὸ σωφρονεῖν εἴληχεν» 79-80), σε αντίθεση με τον Σωκράτη ο οποίος πίστευε ότι η αρετή είναι διδακτή.³³² Η ίδια πίστη για την έμφυτη, την φύσει σωφροσύνη απαντά και στις *Βάκχες* («ἄλλ' ἐν τῇ φύσει / τὸ σωφρονεῖν ἔνεστιν εἰς τὰ πάντ' ἀεί» 315-316). Και στον *Ιππόλυτο* και στις *Βάκχες* η έννοια της σωφροσύνης είναι σημαντική για την σχέση του ήρωα (Ιππόλυτος, Πενθεύς) με την θεότητα (Αρτεμις, Διόνυσος). Η *αἰδώς*³³³ είναι εκείνη που συγκρατεί τους ανθρώπους από το να διαπράξουν ὕβριν. Η σωφροσύνη είναι κορυφαία συνεργατική αρετή για τους αρχαίους Έλληνες και για τον Ιππόλυτο είναι η απόλυτη αρετή. Είναι υπερβολικός στο θέμα του ελέγχου και της αυτοσυγκράτησης.³³⁴ Πιστεύει λοιπόν ότι η σωφροσύνη και η αγνότητα πρέπει να είναι έμφυτες στον άνθρωπο. Εάν εκλείπουν αυτές οι αρετές, τότε ο άνθρωπος δεν είναι αγαθός.³³⁵

Στο εκτενέστατο πρώτο επεισόδιο (176-524), η Φαίδρα, ύστερα από την παραδοχή της ότι νιώθει ντροπή για τα όσα ξεστόμισε («αἰδούμεθα γὰρ τὰ λελεγμένα μοι» 244),³³⁶ αποφαινεται ότι θα ήταν προτιμότερο να είχε πεθάνει πριν συναισθανθεί πλήρως το βαρύ ηθικό της παράπτωμα («κρατεῖ / μὴ γινώσκοντ' ἀπολέσθαι» 248-249). Ο κρυφός της έρωτας για τον Ιππόλυτο την κάνει να εξεγείρεται. Ο Cairns αναφέρει πως η *αἰδώς* στους στίχους 244-246 («αἰδούμεθα γὰρ τὰ λελεγμένα μοι. / κρύπτε· κατ' ὄσων δάκρυ μοι βαίνει / καὶ ἐπ' αἰσχύνην ὄμμα τέτραπται»), είναι μια οδυνηρή αντίσταση στο πάθος της, ένας πόνος που προκαλείται από την προσπάθειά της να ακολουθήσει το καλόν.³³⁷ Η *αἰδώς*

³³² Το θέμα αυτό απασχολεί τον Πλάτωνα και κυρίως το διδακτόν της αρετής αναφέρεται στον *Πρωταγόρα* και στον *Μένωνα*.

³³³ Η *αἰδώς* ήταν ήδη γνωστή από τον Ησίοδο (*Ε.Η.* 200, 324) και ο Πausanias (1.17.1) αναφέρει ότι είχε δικό της βωμό στην Ακρόπολη· βλ. Halleran (1995: 155). Διεξοδική και εμβριθής ανάλυση των εκφάνσεων της *αἰδοῦς* έγινε από τον Cairns (2002).

³³⁴ Πρβλ. Πλάτ. *Συμπ.* (196c): «εἶναι γὰρ ὁμολογεῖται σωφροσύνη τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν».

³³⁵ Για να μπορέσουμε να δικαιολογήσουμε την στάση αυτή του Ιππολύτου, ο Barrett (1964: 172-173, 342-345) κάνει αναφορά στον ορφισμό αλλά και σε άλλες μυστηριακές λατρείες. Οι Έλληνες της κλασικής περιόδου για να πάρουν μέρος σε μια τελετουργία ή να εισέλθουν σε έναν ιερό χώρο θα έπρεπε να είναι αγνοί. Όμως η αγνότητα δεν ήταν απαραίτητο να είναι εσωτερική. Η σκέψη ότι η αγνότητα έπρεπε να είναι εγγενής είναι ασυνήθιστη. Όπως αναφέρει ο Halleran (1995: 155) ο Ιππόλυτος επιμένει πολλές φορές μέσα στην τραγωδία για την έμφυτη αγνότητα (995 κ.έ. 1031, 1075, 1191).

³³⁶ Το θέμα της *αἰδοῦς* της Φαίδρας αναφέρεται εδώ για πρώτη φορά και αναπτύσσεται πληρέστερα στον μονόλογό της.

³³⁷ Ο Cairns (2002: 329 και υποσημ. 238) παρατηρεί, πως η θέση του Dodds (1925: 102) ότι είναι ουσιαστικά αυτή η *αἰδώς* που η Φαίδρα αποκαλεί «οὐ κακή» (385) και την προφυλάσσει από την ντροπή του πάθους που επισύρει ο έρωτάς της για τον Ιππόλυτο, οδηγώντας την όμως σε αδιέξοδο, δεν είναι λανθασμένη. Όπως αναφέρει ο Cairns η *αἰδώς* αυτή σχετίζεται με την επιθυμία της Φαίδρας να

(«αἰδοῦμεθα» 244) είναι αυτή που σώζει την ηρωίδα από τον παραλογισμό και την τρέλα, αλλά και την κάνει να ντρέπεται για τα συναισθήματα που τρέφει για τον Ιππόλυτο.³³⁸

ΤΡ. «βιότου δ' ἀτρεκεῖς ἐπιτηδεύσεις
φασὶ σφάλλιν πλεόν ἢ τέρπειν
τῇ θ' ὑγείᾳ μᾶλλον πολεμεῖν.
οὔτω τὸ λίαν ἦσσον ἐπαινῶ
τοῦ μηδὲν ἄγαν·
καὶ ξυμψήσουσι σοφοὶ μοι». (261-266)

Η Τροφός, μετά από την παραδοχή της Φαίδρας για το συναίσθημα ντροπής που την έχει κατακλύσει (239-249), αποφαινεται πως ο άνθρωπος θα πρέπει να αντιμετωπίζει τα συναισθήματά του με μέτρο («*χρῆν γὰρ μετρίας εἰς ἀλλήλους / φιλίας θνητοὺς ἀνακίρνασθαι*» 253-254). Τάσσεται υπέρ του μέτρου, όπως άλλωστε και όλοι οι σοφοί (264-266). Πρέπει η λογική να υπερτερεί του συναισθήματος. Η σωφροσύνη και η σοφία πρέπει να ορίζουν τον ανθρώπινο βίο και όχι το συναίσθημα. Το δελφικό παράγγελμα «*μηδὲν ἄγαν*» (265) περικλείει σε μια φράση την αρχή του μέτρου που πρέπει ο άνθρωπος να ακολουθεί και να πορεύεται με σωφροσύνη στην ζωή του.³³⁹

Μετά τον διάλογο της Τροφού με τον Χορό (267-310) στο άκουσμα του ονόματος του Ιππολύτου (310) η Φαίδρα αφήνει κραυγή απελπισίας. Η Τροφός προσπαθεί να την συνετίσει (313-314) και να πληροφορηθεί τι ακριβώς την βασανίζει (313-350). Η ηρωίδα προσπαθεί να μην αποκαλύψει το μυστικό της παρά τις ικεσίες της Τροφού (323-336), τελικά όμως υποχωρεί στις παρακλήσεις και αποκαλύπτεται το όνομα του Ιππολύτου (350-352). Μετά την σύντομη στιχομυθία της Τροφού με τον Χορό (353-372), αφού έχει ακουστεί το όνομα του Ιππολύτου

πράξει ορθά. Επίσης βλ. Claus (1972: 231), Dodds (1925: 102-103), Kovacs (1980: 297), Winnington-Ingram (1960: 193).

³³⁸ Βλ. Dodds (1925:103).

³³⁹ Πρβλ. Διογ. Λαέρτ. (*Βίοι*, 1, 41, 4): «*ἦν Λακεδαιμόνιος Χίλων σοφός, ὃς τὰδ' ἔλεξε: μηδὲν ἄγαν*». Το *μηδὲν ἄγαν* αποδίδεται στον Χίωνα τον Λακεδαιμόνιο, έναν από τους επτά σοφούς της αρχαιότητας, και αποτελεί την κεντρική φιλοσοφική ιδέα του πολιτισμού των Σπαρτιατών. Υπάρχουν πολλές διαφορετικές μορφές διατύπωσης του αποφθέγματος του Χίλωνος. Θα αναφέρω μερικές ενδεικτικά: Αριστοτ. *Πολιτικά* (1295b5): «*μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον*», Δημόκριτος (DK. 102): «*καλὸν ἐν παντὶ τὸ ἴσον, ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἔλλειψις οὗ μοι δοκέει*», Κλεόβουλος (Διογ. Λαέρτ. *Βίοι*, 1, 93): «*μέτρον ἄριστον*», Horatius (*Odes* 2,10,5): «*Aurea mediocritas*», κ.ά.

και έχει εκδηλωθεί η απέχθεια του Χορού για τον έρωτα της Φαίδρας, η ηρωίδα προσπαθεί να εξηγήσει όσα προηγήθηκαν, και την προσπάθειά της να αντισταθεί στο άνομο πάθος της.

Ακολουθεί ο μονόλογος της Φαίδρας (373-430). Όπως και η Μήδεια στις εισαγωγικές σκηνές του ομώνυμου δράματος, έτσι και η Φαίδρα σηκώνεται από το ανάκλιτρο και απευθύνεται στις γυναίκες του Χορού:

ΦΑΙΔ. « Τροζήνιαι γυναῖκες, αἰ τόδ' ἔσχατον
οἴκεῖτε χώρας Πελοπίας προνώπιον,
ἤδη ποτ' ἄλλως νυκτὸς ἐν μακρῷ χρόνῳ 375
θνητῶν ἐφρόντισ' ἢ διέφθαρται βίος.
και μοι δοκοῦσιν οὐ κατὰ γνώμης φύσιν
πράσσειν κακίον· ἔστι γὰρ το γ' εὖ φρονεῖν
πολλοῖσιν· ἀλλὰ τῆδ' ἀθρητέον τόδε·
τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα και γινώσκομεν, 380
οὐκ ἐκπονοῦμεν δ', οἱ μὲν ἀργίας ὕπο,
οἱ δ' ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ
ἄλλην τιν'· εἰσὶ δ' ἡδοναὶ πολλαὶ βίου,
μακραὶ τε λέσχαι και σχολή, τερπνὸν κακόν,
αἰδώς τε· δισσαὶ δ' εἰσὶν, ἡ μὲν οὐ κακή, 385
ἡ δ' ἄχθος οἴκων· εἰ δ' ὁ καιρὸς ἦν σαφής,
οὐκ ἂν δύ' ἦσθιν ταῦτ' ἔχοντε γράμματα.» (373-387)

Η δομή του μονολόγου της Φαίδρας έχει τη μορφή δικανικής απολογίας, ξεκινά με την εισαγωγή (373-387), συνεχίζει με την αφήγηση της υπόθεσης (388-402), ύστερα αναφέρεται στις συνέπειες (403-425) και καταλήγει πως τα μεγαλύτερα αγαθά είναι η δικαιοσύνη και η καλοσύνη (426-430, «γνώμην δικαίαν κάγαθήν» 427).³⁴⁰

Ο μονόλογος της Φαίδρας εξετάζεται με δύο τρόπους:

³⁴⁰ Γενικά για την δομή του μονολόγου της Φαίδρας στον *Ιππόλυτο*, βλ. Craik (1993: 45-59 ιδιαίτερα 48).

1) ως μια απολογία στην οποία η Φαίδρα εξηγεί την ηθική αποτυχία της, την έλλειψη αποφασιστικότητας και τους λόγους για τους οποίους δεν κατάφερε να πράξει αυτό που έπρεπε, δηλαδή να καταπολεμήσει το πάθος της,³⁴¹

2) η ηρωίδα εξηγεί τα ηθικά της ερείσματα, που δεν της δείχνουν άλλη διέξοδο από την αυτοκτονία.³⁴²

Ολόκληρος ο μονόλογος είναι η επεξήγηση της απόφασής της να αυτοκτονήσει και μια εξομολόγηση της ηθικής ενοχής.³⁴³ Η ηρωίδα αποτυπώνει σκέψεις για την ανθρώπινη συμπεριφορά, την σωφροσύνη, το καλό και το κακό και την δυνατότητα του ανθρώπου να τα διακρίνει. Ισχυρίζεται ότι αντιστάθηκε στην έντονη ερωτική επιθυμία της και ότι επ' ουδενί θα φερόταν ανάξια στον άνδρα της. Τρία είναι τα κύρια θέματα του μονολόγου της.³⁴⁴

α) Η δήλωση ότι το κακό στην ανθρώπινη ζωή δεν προέρχεται από την έλλειψη γνώσης, αλλά αποφασιστικότητας,

β) μια συγκεκριμένη αναφορά στις ηδονές-«απολαύσεις» (*λέσχαι* <μακρές συζητήσεις, φλυαρία>, *σχολή* <απραξία, αργία, Λατ. otium, αντίθετο του ασχολία>, και *αίδως*),³⁴⁵

γ) τα δύο είδη της *αίδου*, η καλή και η κακή.³⁴⁶

Για τους στίχους 377-381 έχει διατυπωθεί η άποψη ότι η Φαίδρα απαντά στο σωκρατικό παράδοξο όπως αυτό εκφράζεται στον πλατωνικό *Πρωταγόρα* (352d-e) για την εξίσωση της αρετής και της γνώσης.³⁴⁷ Οι άνθρωποι δεν πράττουν το κακό εκ φύσεως, άλλωστε είναι οι περισσότεροι σόφρονες («καί μοι δοκοῦσιν οὐ κατὰ γνώμης φύσιν / πράσσειν κακίον· ἔστι γὰρ τό γ' εὖ φρονεῖν / πολλοῖσιν» 377-379).

³⁴¹ Βλ. Barrett (1964: 230), Dodds (1925: 102-104), Segal (1970: 278-299), Winnington-Ingram (1958: 171-197). Για τις βιβλιογραφικές παραπομπές, βλ. Halleran (1995: 180).

³⁴² Βλ. Kovacs (1980: 287-303) που ακολουθεί τους Willink (1968: 11-43) και Claus (1972: 223-238). Για τις βιβλιογραφικές παραπομπές, βλ. Halleran (1995: 180).

³⁴³ Βλ. Kovacs (1980: 291), Craik (1993: 48).

³⁴⁴ Όπως παρατήρησε ο Dodds (1925: 102). Σχόλια για τον μονόλογο της Φαίδρας επίσης, βλ. Halleran (1995: 182), Kovacs (1980: 287-303), Snell (1964: 23-46), Solmsen (1973: 420-425).

³⁴⁵ Η Craik (1993: 48) παρατηρεί ότι οι απολαύσεις είναι: *ἀργία, μακραί λέσχαι, σχολή, αἰδώς* - Για τον Barrett (1964: 229) η *ἀργία* δεν είναι απόλαυση. Επίσης για τις έννοιες των λέξεων *λέσχαι* και *σχολή*, βλ. LSJ⁹, Σταματάκος (2012).

³⁴⁶ Για διεξοδική ανάλυση της *αίδου* στον *Ἰππόλυτο*, βλ. κυρίως Cairns (2002: 314-340). Επίσης, βλ. Barrett (1964: 230), Cairns (2002: 324), Dodds (1925: 102-104), Halleran (1995: 183), Kovacs (1980: 294-296), Segal (1970: 283-288), Willink (2006: 15-16).

³⁴⁷ Βλ. το άρθρο "*Phaedra and the Socratic Paradox*", του Claus (1972: 223-224) ο οποίος αναφέρει ότι οι στίχοι αυτοί απαντούν στην σωκρατική εξίσωση της αρετής και της γνώσης.

Το «*πράσσειν κακίον*» (378) λαμβάνει ηθική διάσταση, καθώς δεν σημαίνει μόνο συμπεριφέρομαι άσχημα, αλλά πράττω το μη ορθόν, διαπράττω αδικία.³⁴⁸ Εν προκειμένω, τον Ευριπίδη δεν τον ενδιαφέρει να δείξει ότι η Φαίδρα δεν είναι ικανή να δικαιολογήσει τα συναισθήματά της, ούτε προσπαθεί να ταχθεί ενάντια στην σωκρατική αντίληψη ότι «*οὐδείς ἐκὼν κακός*».³⁴⁹ Όπως παρατήρησε ο Barrett το να πράττει ο άνθρωπος το κακό οφείλεται στην έμφυτη ανηθικότητά του.³⁵⁰ Σύμφωνα με την Φαίδρα, οι άνθρωποι διακρίνουν το καλό και το κακό, αλλά δεν το εκτελούν: «*τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκομεν, / οὐκ ἐκπονοῦμεν*» (380-381).³⁵¹ Ο λόγος που οδηγεί τους ανθρώπους να πράττουν το κακό είναι η έλλειψη αποφασιστικότητας. Ερμηνεύοντας τους στίχους 377-381 ο Barrett αναφέρει ότι να επιλέγει κανείς το κακό, δεν οφείλεται στον αδύναμο χαρακτήρα ή στην ηθική τύφλωση, αλλά στην αδυναμία να επιλέξει το καλό. Οι άνθρωποι διαθέτουν και γνωρίζουν τις ηθικές αξίες και αρχές, όμως δεν επιλέγουν να ζουν σύμφωνα με αυτές, τα ηθικά μειονεκτήματα των ανθρώπων δεν οφείλονται στην άγνοια των αξιών. Ο μελετητής αναφέρει ότι τα συνώνυμα «*γνώμης*» (377) και «*ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκομεν*» (380) δίνουν έμφαση στο ότι οι άνθρωποι έχουν γνώση των ηθικών αρχών, αλλά δεν ζουν σύμφωνα με τις επιταγές τους.³⁵²

Η ηρώιδα συνεχίζει τις γενικεύσεις, παρουσιάζοντας τις απολαύσεις που αναστέλλουν την ηθικώς αποδεκτή πράξη, λέγοντας πως άλλοι δεν πράττουν ενάρετα από φυγοπονία και οκνηρία και άλλοι, γιατί δεν επιλέγουν τον επίπονο δρόμο της αρετής («*οἱ μὲν ἀργίας ὕπο, / οἱ δ' ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ / ἄλλην τιν'*» 381-383). Οι άνθρωποι πράττουν ηθικώς μεμπτά, γιατί προτιμούν κάποια άλλη απόλαυση.³⁵³ Η ηδονή μπορεί να λειτουργεί ανασταλτικά, όταν οι άνθρωποι επιλέγουν ένα από τα είδη της. Η Φαίδρα συμπεριλαμβάνει στις απολαύσεις την *αἰδῶ* όχι ως ηδονή, εφόσον αυτή δεν είναι ηδονή, αλλά ως κάτι

³⁴⁸ Βλ. Halleran (1995: 180), Claus (1972: 223-238).

³⁴⁹ Πρβλ. Πλάτ. *Πρωταγ.* (358d): «*οὐδ' ἔστι τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐν ἀνθρώπου φύσει, ἐπὶ ᾧ οἴεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν*», *Πολιτεία* (589c): «*οὐ γὰρ ἐκὼν ἀμαρτάνει*», *Τίμαιος* (86d-e): «*κακός μὲν γὰρ ἐκὼν οὐδείς*».

³⁵⁰ Barrett (1964: 229): “*wrongdoing is due to natural vice*”.

³⁵¹ Πρβλ. Ευρ. *Μήδ.* (1078-1080): «*καὶ μανθάνω μὲν οἶα τολμήσω κακά, / θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων, / ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς*». Η θέση αυτή βρίσκεται σε διάσταση από την σωκρατική ηθική. Με τον Σωκράτη μαθαίνει ο άνθρωπος την αρετή και δεν πράττει το κακό.

³⁵² Βλ. Barrett (1964: 227-229). Σχόλια για τον μονόλογο της Φαίδρας επίσης, βλ. Halleran (1995: 182), Kovacs (1980: 287-303), Snell (1964: 23-46), Solmsen (1973: 420-425).

³⁵³ Για το θέμα της προτίμησης κάποιας άλλης επιθυμίας από το καλόν, βλ. Craik (1993: 46), Barrett (1964: 230), Cairns (2002: 322 κ.ε.), Claus (1972: 227 κ.ε.), Kovacs (1980: 287-303), Snell (1964: 23-46), Solmsen (1973: 420-425).

προταθέν αντί του καλού (382). Η *αἰδώς* θα την βοηθήσει να προστατεύσει την υπόληψή της, την *εὐκλεία* της. Αυτό που την απασχολεί περισσότερο είναι να μην σπλωθεί η φήμη της και να μην αλλάξει η γνώμη του κόσμου για εκείνη.³⁵⁴

Η *αἰδώς* είναι δύο ειδών, η μία είναι καλή: «*οὐ κακή*» (385)³⁵⁵ η άλλη όμως είναι καταστροφική για τους οίκους: «*ἄχθος οἴκων*» (386). Η καλή *αἰδώς* είναι η αρετή η οποία συγκρατεί τον άνθρωπο από το να υπερβεί τα ανθρώπινα όριά του και να διαπράξει άνομες πράξεις· εν προκειμένω συγκρατεί την Φαίδρα από το να φερθεί ανάξια προς τον σύζυγό της. Η κακή *αἰδώς* είναι η έλλειψη αποφασιστικότητας του ανθρώπου να πράξει το ορθό. Η ηρωίδα γνωρίζει πως αυτή η έλλειψη αποφασιστικότητας είναι το δικό της λάθος, η αδυναμία της να καταπολεμήσει το πάθος της.³⁵⁶ Ο Cairns αναφέρει ότι η δισημία της *αἰδοῦς* είναι παράδοξη. Η *αἰδώς* αυτή μπορεί να εγείρει επικίνδυνα πάθη, όμως είναι και η αρετή που μπορεί να οδηγήσει στην επιλογή του καλού και στην διατήρηση της τιμής.³⁵⁷ Ο Barrett αναφέρει ότι η διάκριση μεταξύ της καλής και της κακής *αἰδοῦς* είναι η εξής: η καλή *αἰδώς* είναι *κατά καιρόν*, <καιρία>, είναι την σωστή στιγμή εκεί, ενώ η κακή *αἰδώς* είναι *παρά καιρόν*, *ἄκαιρος*, <ανάρμοστη>. Αν μπορούσαμε να προβλέψουμε τον καιρό θα διακρίναμε τότε η *αἰδώς* είναι κατάλληλη και θα είχαμε ονομάσει διαφορετικά την καλή και την κακή *αἰδῶ*. Όμως δεν μπορούμε να γνωρίζουμε τον καιρό και έτσι η καλή και η κακή *αἰδώς* συνυπάρχουν και πρέπει να χρησιμοποιούμε το ίδιο όνομα και για τις δύο.³⁵⁸ Παρόμοια σκέψη συναντάμε και στην *Σθενέβια*, όπου ο άνθρωπος μπορεί να επιλέξει μεταξύ των δύο ειδών *ἔρωτα*. Ο μὲν είναι *ἔχθιστος* και καταλήγει στον Άδη, ο δε οδηγεί στην *ἀρετήν* και στην *σωφροσύνη*.³⁵⁹ Ο Cairns αναφέρει το παράδειγμα της έριδας του Ησιόδου, η οποία είναι και αυτή δύο ειδών («*ἐπιμωμητή*» (13) – «*ἀγαθή*» (24)). Η *ἔρις* αυτή δεν χωρίζεται σε δύο διαφορετικές έννοιες, αλλά αποτελεί μια έννοια αδιαίρετη, η

³⁵⁴ Βλ. Halleran (1995: 182-183).

³⁵⁵ Ο Dodds (1925: 102) αναφέρει πως η *αἰδώς* του στίχου 244 και του στίχου 385 ταυτίζονται. Είναι η *αἰδώς* που σώζει την Φαίδρα από την ντροπή του πάθους της, αλλά δεν της δίνει καμία διέξοδο.

³⁵⁶ Πρβλ. Barrett (1964: 230).

³⁵⁷ Βλ. Cairns (2002: 328).

³⁵⁸ Βλ. Barrett (1964: 231), Cairns (2002: 322 κ.ε.), Claus (1972: 226). Για τον καιρό, βλ. Wilson (1980: 177-204). Επίσης η δισυπόστατη φύση της *αἰδοῦς* υπάρχει και στον Ησιόδο (*Ἔ. Ἡ.* 317-319) και στον Αριστοτέλη (*Ἡ. Ν.* 1108a 30-35).

³⁵⁹ Πρβλ. Ευρ. *Σθενέβ.* (Kannicht απ. 661. 22-25): «*ἡδιπλοῖ γὰρ ἔρωτες ἐντρέφονται χθονί· ἢ / ὁ μὲν γεγῶς ἔχθιστος εἰς Ἄδην φέρει, / ὁ δ' εἰς τὸ σῶφρον ἐπ' ἀρετήν τ' ἄγων ἔρωσ / ζηλωτὸς ἀνθρώποισιν, ὧν εἶην ἐγώ*». Ευρ. *Ἰ. Α.* (548-549): «*δίδυμ' Ἔρωσ ὁ χρυσοκόμας / τόξ' ἐντείνεται χαρίτων*».

νόσον» 394), διότι η γλώσσα δεν έχει πίστη («γλώσση γὰρ οὐδὲν πιστόν» 395). Δεν μπορούσε να εμπιστευθεί το μυστικό της, γιατί εάν αυτό αποκαλυπτόταν η τιμή της θα μειωνόταν. Προσπάθησε να συγκρατήσει με αξιοπρέπεια το πάθος της («τὴν ἄνοιαν εὖ φέρειν» 398), και να το υπερνικήσει με την σωφροσύνη («σωφρονεῖν νικῶσα» 399). Τέλος, αδυνατώντας να απελευθερωθεί από αυτό και να νικήσει την θεά Αφροδίτη, κατέληξε ότι της απομένει μόνον ο θάνατος («καθθανεῖν ἔδοξέ μοι» 401). Σε μια κοινωνία αἰδοῦς προσπαθεί να διασώσει την υπόληψή της. Δεν ενδιαφέρεται τόσο για το συναισθηματικό φορτίο που επωμίζεται, όσο για να μπορέσει να ελέγξει τις πράξεις της και να μην φανεί αισχρή.³⁶³ Ελπίζει τα καλά να φαίνονται και να μην υπάρχουν μάρτυρες σε αισχρές πράξεις (403-404).

ΦΑΙΔ.: «τὸ δ' ἔργον ἤδη τὴν νόσον τε δυσκλεῖα, 405

γυνή τε πρὸς τοῖσδ' οὐσ' ἐγίγνωσκον καλῶς,

μίσημα πᾶσιν· ὡς ὄλοιτο παγκάκως

ἥτις πρὸς ἄνδρας ἤρξατ' αἰσχύνειν λέχη

πρώτη θυραίους. ἐκ δὲ γενναίων δόμων

τόδ' ἤρξε θηλείαισι γίγνεσθαι κακόν· 410

ὅταν γὰρ αἰσχρὰ τοῖσιν ἐσθλοῖσιν δοκῆ,

ἢ κάρτα δόξει τοῖς κακοῖς γ' εἶναι καλά.

μισῶ δὲ καὶ τὰς σώφρονας μὲν ἐν λόγοις,

λάθρα δὲ τόλμας οὐ καλὰς κεκτημένας·

αἱ πῶς ποτ', ὧ δέσποινα ποντία Κύπρι, 415

βλέπουσιν ἐς πρόσωπα τῶν ζυνευνετῶν

οὐδὲ σκότον φρίσσουσι τὸν ζυνεργάτην

τέραμνά τ' οἴκων μὴ ποτε φθογγὴν ἀφῆ;

ἡμᾶς γὰρ αὐτὸ τοῦτ' ἀποκτείνει, φίλαι,

ὡς μήποτ' ἄνδρα τὸν ἐμὸν αἰσχύνασ' ἄλῶ, 420

μὴ παῖδας οὐς ἔτικτον· ἀλλ' ἐλεύθεροι

παρρησίᾳ θάλλοντες οἰκοῖεν πόλιν

κλεινῶν Ἀθηνῶν, μητρὸς οὐνεκ' εὐκλεεῖς.

δουλοῖ γὰρ ἄνδρα, κἂν θρασύσπλαγχνός τις ἦ,

ὅταν ζυνειδῆ μητρὸς ἢ πατρὸς κακά. 425

³⁶³ Βλ. Claus (1972: 230 υποσημ. 13).

μόνον δὲ τοῦτό φασ' ἀμιλλᾶσθαι βίῳ,
γνώμην δικαίαν κάγαθὴν ὄτω παρῆ.
κακοὺς δὲ θνητῶν ἐξέφην' ὅταν τύχη,
προθεῖς κάτοπτρον ὥστε παρθένω νέα,
χρόνος· παρ' οἷσι μήποτ' ὀφθείην ἐγώ.» (405-430)

Γνωρίζει πολύ καλά ότι είναι γυναίκα μισητή για το πάθος της («μίσημα πᾶσιν» 407). Η μομφή εναντίον της γυναικείας αρετής αφετηρία έχει τους αριστοκρατικούς οίκους (409-410, «ἐκ δὲ γενναίων δόμων»). Καταριέται τις γυναίκες που υπήρξαν άπιστες στον γάμο τους, υποπίπτοντας στην αισχρή πράξη της μοιχείας (407-408). Όταν οι ἄριστοι δίνουν ένα τέτοιο αισχρό παράδειγμα, τότε και ο λαός θα πράξει αναλόγως (411-412). Οι αριστοκρατικής καταγωγής πολίτες αποτελούν παράδειγμα για τον απλό λαό, μια αντίληψη που παραπέμπει στην ομηρική ηθική. Αποστρέφεται τις γυναίκες που είναι ενάρετες και σώφρονες στα λόγια, αλλά στα έργα αισχρές (413-414). Θεωρεί αδιανόητο να ντροπιάσει τον σύζυγο και τα τέκνα της (420-421). Επιθυμεί τα παιδιά της να διαβιούν στην πόλη των Αθηνών με «παρρησία» (422) και με την καλή φήμη που τους κληροδότησε η μητέρα τους («μητρὸς οὔνεκ' εὐκλειῆς» 423).³⁶⁴ Γιατί και ο πιο θαρραλέος («θρασύσπλαγχνός» 424) άνθρωπος κάμπτεται, γνωρίζοντας τις άνομες πράξεις των γονέων του (424-425). Η Φαίδρα θυσιάζεται για να ζήσουν τα παιδιά της με ελευθερία, τιμή, παρρησία και να ευτυχούν στην ένδοξη πόλη των Αθηνών, έχοντας καλή φήμη («εὐκλειῆς» 423) χάρη στη μητέρα τους. Στο σημείο αυτό τονίζεται η εὐκλεία, η καλή φήμη, ανταγωνιστική αξία που κληροδοτείται από τους γονεῖς στα παιδιά. Τα παιδιά της έχουν καλή φήμη, γιατί και οι γονεῖς τους δεν έχουν υποπέσει σε κάποιο ατόπημα. Οι ανταγωνιστικές αξίες της αριστοκρατικής καταγωγής και της εγγενούς αγαθότητας παραπέμπουν στην αρχαϊκή ηθική, καθώς το τέκνο κληρονομεί την εὐκλεία από τον πρόγονό του.

Ύστερα από την αναφορά στα παιδιά της, η Φαίδρα μιλά πάλι για τον εαυτό της. Η φράση «ἀμιλλᾶσθαι βίῳ» (426) υποδηλώνει την αδιάκοπη προσπάθεια για την κατάκτηση της τιμής και της εὐκλείας, καθώς η ζωή είναι ένας διαρκῆς αγώνας. Συνειδητοποιεί πως το πολυτιμότερο αγαθό είναι η δίκαιη και ενάρετη γνώμη («γνώμην δικαίαν κάγαθὴν ὄτω παρῆ» 427). Η κορυφαία συνεργατική αξία της

³⁶⁴ Το ίδιο συμβαίνει και στον στίχο 717: «ὥστ' εὐκλεᾶ μὲν παισὶ προσθεῖναι βίον».

δικαιοσύνης τονίζεται ως κύρια επιδίωξη του ανθρώπου στην ζωή του («ἀμιλλᾶσθαι βίῳ,» 426). Ο χρόνος φανερώνει τους αισχρούς («κακούς δὲ θνητῶν ἐξέφην' ὅταν τύχη (...) χρόνος» 428-430), διότι αυτός αποκαλύπτει τα πάντα. Δεν επιθυμεί να συγκαταλεγει στους κακούς («παρ' οἷσι μήποτ' ὀφθείην ἐγώ» 430). Η εὐκλεῆς Φαίδρα θα πεθάνει, όπως αναφέρει η Αφροδίτη στον πρόλογο της τραγωδίας: «ἡ δ' εὐκλεῆς μὲν ἄλλ' ὅμως ἀπόλλυται / Φαίδρα» (47-48).³⁶⁵ Τρεις είναι οι ηθικές αξίες που συγκροτούν τον χαρακτήρα της Φαίδρας: η εὐκλεία, η σωφροσύνη και η αἰδώς.³⁶⁶ Οι συνεργατικές αξίες της σωφροσύνης, της δικαιοσύνης και της εντιμότητας τονίζονται εμφιατικά, όπως και η εὐκλεία που κληροδοτεῖται στα τέκνα από τους γονεῖς. Ὑστερα από τον μονόλογο της Φαίδρας, ο Χορός επιδοκιμάζοντας την στάση της ηρωίδας, εξαίρει την αρετή της σωφροσύνης: «τὸ σῶφρον ὡς ἀπανταχοῦ καλὸν / καὶ δόξαν ἐσθλὴν ἐν βροτοῖς καρπίζεται» (431-432).

Η αποκάλυψη του μυστικού της Φαίδρας στον Ιππόλυτο γίνεται από την Τροφό στο δεύτερο επεισόδιο («ἀπώλεσέν μ' εἰποῦσα συμφορὰς ἐμάς, / φίλως καλῶς δ' οὐ τήνδ' ἰωμένη νόσον» 596-597, 602, 604). Ο Ιππόλυτος στην στιχομυθία του με την Τροφό (601-668) καταφέρεται εναντίον των γυναικών. Ο λόγος του (616-668) μπορεί να θεωρηθεί και μονόλογος, διότι μόνο στον στίχο 651 δείχνει να απευθύνεται στην Τροφό. Αρχίζει με τις γενικεύσεις ως προς το γυναικείο φύλο και αργότερα αναφέρεται στη δική του περίπτωση.³⁶⁷ Αρχικά, απευθύνει ένα παράπονο στον Δία, για το πόσο ολέθριο είναι το γένος των γυναικών (616-624) και ύστερα εκφράζει τη δική του αποστροφή γι' αυτές, ειδικά τις σοφές («σοφὴν δὲ μισῶ» 640) μιλώντας στο πρώτο πρόσωπο (640-642). Ο Ιππόλυτος καταφέρεται εναντίον του κίβδηλου γένους των γυναικών («κίβδηλον ἀνθρώποις κακὸν γυναικας» 616, «κακὸν μέγα» (627)), υποδηλώνοντας την κοινωνική τους υποβάθμιση.³⁶⁸ Αποκαλεί τη γυναίκα «φυτὸν» (630),³⁶⁹ πράγμα και ἀγάλμα («ἀγάλματι» 631), λέξεις που ἔχουν μόνο υλική σημασία, αναφέρονται

³⁶⁵ Πρβλ. Garrison (1995: 69).

³⁶⁶ Πρβλ. Winnington-Ingram (2003: 207).

³⁶⁷ Ο Ιππόλυτος, όπως αναφέρει ο Barrett (1964: 275), στον μονόλογό του είναι φορτισμένος από τα συναισθήματά του που δίνει την εντύπωση ότι δεν τον ενδιαφέρει ποιος τον ακούει, απλώς φωνάζει τις σκέψεις του, ἔχοντας χάσει την επαφή με την πραγματικότητα. Ὅμως δεν μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα ότι ο Ιππόλυτος δεν κάνει αυτόν τον μονόλογο εσκεμμένα, με σκοπό να ακουστούν αυτές οι σκέψεις.

³⁶⁸ Βλ. Halleran (1995: 202-203). Λόγο κατά των γυναικών συναντάμε και στην Eur. *Μήδεια* (573 - 575).

³⁶⁹ Πρβλ. Eur. *Μήδ.* (231): «γυναϊκὲς ἔσμεν ἀθλιώτατον φυτὸν».

στην ομορφιά, χωρίς ηθικές προεκτάσεις. Για τον άνδρα καλύτερα η γυναίκα να είναι ίση με το μηδέν και άκακη, λόγω της ευήθειάς της («μηδέν· ἄλλ' ἀνωφελῆς / εὐηθία» 638-639). Του προκαλεί αποστροφή η σοφή, η «φρονοῦσα» (641) γυναίκα, γιατί σε αυτές εμπνέει η Αφροδίτη την πανουργία (642).³⁷⁰ Ονομάζει τη γυναίκα ἀμήχανον (643), δίχως δηλαδή να γνωρίζει τι πρέπει να πράξει, ανίσχυρη και περιορισμένης διανοίας («γνώμη βραχεία μορίαν ἀφηρέθη» 644).³⁷¹ Οι γυναίκες θα πρέπει να συγκατοικούν με άγρια θηρία, ώστε να μην μπορούν να επικοινωνούν (646-648). Στην συνέχεια (649-668) καταφέρεται εναντίον της Τροφού, σταματά τις γενικεύσεις και επικεντρώνεται στο ζήτημα που τον αφορά («ὡς καὶ σύ γ' ἡμῖν πατρός, ὦ κακὸν κάρα, / λέκτρων ἀθίκτων ἦλθες ἐς συναλλαγάς·» 651-652).³⁷² Καταλήγοντας, με τα σκληρά του λόγια αναγγέλλει την αναχώρησή του και αναρωτιέται αν η Φαίδρα και η Τροφός θα είναι αρκετά θαρραλέες για να αντιμετωπίσουν τον Θησέα, όταν μάθει τα τεκταινόμενα (661-662). Ο ίδιος δεν θα σταματήσει, όπως λέει, να μισεί και να κακολογεί τις γυναίκες («ἀεὶ γὰρ οὖν πῶς εἶσι κάκεῖναι κακαί» 666). Μόνο εάν σωφρονιστούν («νῦν τις αὐτὰς σωφρονεῖν διδάξάτω» 667) θα σταματήσει να καταφέρεται εναντίον τους (663-668).

Η Φαίδρα προαναγγέλλει τον θάνατό της, στο τέλος του δευτέρου επεισοδίου, ο οποίος αποτελεί και τη λύτρωσή της, αφήνοντας τα παιδιά της να ζήσουν με τιμή. Έτσι δεν θα ντροπιάσει τους προγόνους της αλλά ούτε και τον σύζυγό της («ὄστ' εὐκλεᾶ μὲν παισὶ προσθεῖναι βίον / αὐτὴ τ' ὀνάσθαι πρὸς τὰ νῦν πεπτωκότα. / οὐ γάρ ποτ' αἰσχυνῶ γε Κρησίους δόμους» 717-719). Οι λόγοι για τους οποίους θέλει να δώσει τέλος στην ζωή της δεν διαφέρουν από εκείνους που είχε αναφέρει και προηγουμένως (στίχοι 391 κ.ε., 403-409, 415-416, 420-427, 715-721). Πριν από το δεύτερο στάσιμο, η Φαίδρα αναφέρεται στη θεά Αφροδίτη, η οποία την έφερε σε αυτήν την κατάσταση, κάνοντάς την να ερωτευθεί τον Ιππόλυτο. Η θεά θα ικανοποιηθεί από τον θάνατό της, καθώς η Φαίδρα θα έχει

³⁷⁰ Το ότι οι γυναίκες είναι πολυμήχανες το συναντάμε και στην Ευρ. *Ἄνδρ.* (85): «πολλὰς ἂν εὖροις μηχανάς· γυνὴ γὰρ εἶ». Αλλά και το τι επινοούν να κάνουν στους άνδρες διαβάζουμε και στις Αριστοφ. *Θεσμ.* (443-520).

³⁷¹ Για το θέμα της μορίας των γυναικών σε ευριπίδειες τραγωδίες βλ. *Ιππ.* (966), *Ἄνδρ.* (674), *Τρωάδ.* (1059), *Ἑλένη* (1018).

³⁷² Η λέξη *κάρα* συνήθως χρησιμοποιείται για να δηλώσει στοργή, όπως: Σοφ. *Ἄντιγ.* (1), όμως στον Ευριπίδη συχνά δηλώνει περιφρόνηση ή και μίσος: *Ιππ.* (651), *Τρωάδ.* (1024), *Κύκλ.* (438), *Ὀρ.* (481), *Ἡλ.* (1195), βλ. Barrett (1964: 283), Halleran (1995: 205).

Μετά από την επίθεση του Θησέα προς τον Ιππόλυτο (936-980) αρχίζει ο αγώνας λόγων μεταξύ των δύο. Το πρώτο μέρος του λόγου του Ιππολύτου προς τον πατέρα του (983-1006), στο τρίτο επεισόδιο, ξεκινά με την παραδοχή ότι είναι αδέξιος να μιλά μπροστά στον λαό (986), διότι οι ασήμαντοι μιλούν στον όχλο ευχάριστα (983-990).³⁷⁴ Ύστερα, προσπαθεί να δείξει ότι είναι «σωφρονέστερος» (995), ξέρει να σέβεται τους θεούς και να συνάπτει φιλικές σχέσεις με δίκαιους ανθρώπους («*ἐπίσταμαι γὰρ πρῶτα μὲν θεοὺς σέβειν / φίλοις τε χρῆσθαι μὴ ἀδικεῖν πειρωμένοις*» 996-997). Οι φίλοι του μισούν την αδικία, ντρέπονται να πράττουν και να μιλούν αισχρά και να ανταποδίδουν το άδικο (998-999). Στον λόγο του Ιππολύτου τονίζεται η αποδοχή της ευσέβειας προς τους θεούς και οι συνεργατικές αξίες της σωφροσύνης και της φιλίας. Η φράση «*οὐκ ἐγγελαστής τῶν ὀμιλούντων*» (1000) αποτελούσε το κοινό πρότυπο της φιλίας.³⁷⁵ Ο ήρωας θέλει να υπονοήσει πως δεν θα πρόδιδε τον πατέρα του εν τη απουσία του.

Στον αγώνα λόγων του Θησέα με τον Ιππόλυτο (936-1035), τα υποτιθέμενα κίνητρα του Ιππολύτου, τα οποία ο ήρωας αναιρεί και αποκρούει ρητά, είναι τα εξής:

1. η Φαίδρα είναι γυναίκα εξαιρετικής ομορφιάς (1009-1010),
2. ο ίδιος επιδιώκει να την νυμφευθεί για να σφετερισθεί τον θρόνο του Θησέα (1011-1012),
3. η επιδίωξη της δόξας και της εξουσίας για τον Ιππόλυτο «*τὰς φρένας διέφθορεν*» (1014).

Ο Ιππόλυτος εκφράζει τη λύπη του, γιατί δεν υπάρχει άλλος μάρτυρας που να μπορεί να υποδείξει τους ενόχους στον Θησέα. Ορκίζεται στον Δία ότι ούτε έχει αγγίξει ποτέ την Φαίδρα, αλλά ούτε το έχει διανοηθεί ποτέ (1021-1027). Είναι πρόθυμος να πεθάνει «*ἀκλεῆς ἀνώνυμος*» (1028), «*ἄπολις ἄοικος, φυγὰς ἀλητεύων χθόνα*» (1029), χωρίς να μπορεί να δεχθεί το νεκρό σώμα του καμία γη και κανένα πέλαγος, αν αποδειχθεί ότι είναι κακός (1030-1031). Τέλος, ισχυρίζεται πως δεν γνωρίζει αν η Φαίδρα έβαλε τέλος στην ζωή της από φόβο («*ἤδε δειμαίνουσ' ἀπόλωσεν βίον*» 1032). Η Φαίδρα η οποία δεν ήταν ενάρετη, έπραξε πράξη αρετής

³⁷⁴ Για τον Barrett (1964: 348) ο Ιππόλυτος εκφράζει την περιφρόνησή του για το ακροατήριό του, καθώς θεωρεί ότι ανήκει σε μία μερίδα ανθρώπων υψηλού πνευματικού επιπέδου.

³⁷⁵ Το ίδιο συναντάμε και στις Eur. *Ίκέτιδες* (867-868): «*φίλοις τ' ἀληθῆς ἦν φίλος, παροῦσίτε / καὶ μὴ παροῦσιν: ὧν ἀριθμὸς οὐ πολὺς*».

με την αυτοκτονία της («έσωφρόνησε δ' οὐκ ἔχουσα σωφρονεῖν» 1034).³⁷⁶ Η δική του σωφροσύνη δεν τον ωφέλησε («ἡμεῖς δ' ἔχοντες οὐ καλῶς ἐχρώμεθα» 1035). Ο Ιππόλυτος καταφέρθηκε εναντίον της Φαίδρας, καθώς είναι ενάρτετος και τα λόγια του αυτά την οδήγησαν στον θάνατο, έχοντας ως αποτέλεσμα τώρα να απολογείται για μια πράξη που δεν έπραξε. Ο λόγος του Θησέα είναι ένας λόγος γεμάτος ειρωνεία, καθώς ο ίδιος αγνοεί την αλήθεια. Για τον Θησέα ο Ιππόλυτος είναι: «ἐπῳδὸς καὶ γόης» (1038).³⁷⁷

Οι στίχοι 1173-1254 της εξόδου, περιγράφουν τα γεγονότα και την τιμωρία που έλαβε ο Ιππόλυτος από τον Ποσειδώνα. Ὑστερα από τα λόγια του Αγγελιαφόρου ακολουθεί η παρέμβαση της θεάς Αρτέμιδος (1283-1312), η οποία πληροφορεί τον Θησέα για τα αληθινά γεγονότα, πως δηλαδή η Φαίδρα ήταν εκείνη που παγίδευσε τον Ιππόλυτο με τους ψευδείς λόγους της («ψευδέσι μύθοις ἀλόχου πεισθεῖς» 1288). Ο Θησέας πλέον επιθυμεί να πεθάνει («δέσποιν', ὀλοίμην» 1325), όμως η Ἄρτεμις του δίνει μια ευκαιρία για να εξιλεωθεί («συγγνώμης τυχεῖν» 1327). Η Αφροδίτη ήθελε να συμβούν αυτά («Κύπρις γὰρ ἤθελ' ὥστε γίνεσθαι τάδε» 1328) και κανείς δεν μπορεί να αντισταθεί στο θέλημα της θεότητας («οὐδείς ἀπαντᾶν βούλεται προθυμία / τῆ τοῦ θέλοντος, ἀλλ' ἀφιστάμεσθ' αἰί» 1329-1330). Η Ἄρτεμις, αν δεν φοβόταν τον Δία («Ζῆνα μὴ φοβουμένη» 1331), δεν θα άφηνε να πεθάνει ο πιο αγαπημένος από όλους τους ανθρώπους («ἄνδρα πάντων φίλτατον βροτῶν ἐμοί» 1333). Τελικώς, ο Θησέας γλυτώνει λόγω της άγνοιάς του («τὴν δὲ σὴν ἀμαρτίαν / τὸ μὴ εἰδέναι μὲν πρῶτον ἐκλύει κάκης» 1334-1335).

Η τιμωρία για αυτούς που αθετούν τον όρκο τους είναι αναπόφευκτη σε αντίθεση με τον Ιππόλυτο, ο οποίος ποτέ δεν αθέτησε τον δικό του λόγο και φάνηκε ενάρτετος.³⁷⁸ Η ευγένεια του ήθους τον έφερε σε αυτήν την κατάσταση, όπως λέει η Ἄρτεμις: «τὸ δ' εὐγενές σε τῶν φρενῶν ἀπόλεσεν» (1390). Κείτεται άδικα χτυπημένος και ετοιμοθάνατος από την κατάρα του πατέρα του. Ο Ιππόλυτος χάνεται τελικά στα χέρια του Θησέα, που θρηνεί για τον χαμό του γιου του. Ο Χορός κλείνει την έξοδο λέγοντας: «τῶν γὰρ μεγάλων ἀξιοπενθεῖς / φῆμαι μᾶλλον κατέχουσιν» (1465-1466). Επειδή ο Ιππόλυτος ήταν φημισμένος, η ιστορία της συμφοράς του θα συγκινεί τους ανθρώπους περισσότερο από κάποιον χωρίς φήμη.

³⁷⁶ Βλ. Halleran (1995: 238).

³⁷⁷ Μάγος, απατεώνας, βλ. LSJ⁹.

³⁷⁸ Halleran (1995: 261).

Συμπέρασμα

Ο *Ίππόλυτος* του Ευριπίδη αποτυπώνει την δισημία της ευγένειας, αφενός ως της ανταγωνιστικής αξίας της ευγενούς καταγωγής, και αφετέρου ως της συνεργατικής αξίας της ευγένειας του χαρακτήρα. Τις αξίες αυτές εκπροσωπεί ο *Ίππόλυτος*, ένας ευγενής νέος με άμεμπτο ήθος. Είναι ασκητικός, σώφρων, απόλυτα ευσεβής προς τους θεούς και κυρίως προς την θεά *Άρτεμη* εγείροντας την μήνιν της θεάς *Αφροδίτης*, μήνιν με την οποία αποτυπώνεται έντονα ο ανθρωπομορφισμός των θεών. Για τον ήρωα η σωφροσύνη είναι η αρετή που συγκρατεί τα ανθρώπινα πάθη, δεν είναι διδακτική, αλλά έμφυτη («*έν τῇ φύσει*» 79). Η μητριά του, η *Φαίδρα*, ένα ακόμη θύμα της *Αφροδίτης*, τον ερωτεύεται με πάθος, προσπαθεί μέσω της σωφροσύνης να διατηρήσει την τιμή της και να διασώσει την *εὐκλεια* της οικογένειάς της. Προκειμένου να διατηρήσει την τιμή της, καταφεύγει στην αυτοχειρία. Η *εὐκλεια*, η *αἰδώς* και η *σωφροσύνη* συγκροτούν τον χαρακτήρα της. Ο άνθρωπος, όπως ισχυρίζεται η ίδια, διακρίνει το καλό από το κακό αλλά δεν το εκτελεί, από έλλειψη αποφασιστικότητας να πράξει το ορθό (380-381). Η αποδοχή της σωφροσύνης χαρακτηρίζει το ήθος και των δύο ηρώων («*τῶ σωφρονεῖν νικῶσα προυνοησάμην*» 399, «*σωφρονέστερος γεγώς*» 995). Το έργο αυτό του Ευριπίδη χαρακτηρίζεται από την σύζευξη ανταγωνιστικών και συνεργατικών αξιών, με υπεροχή των δεύτερων, που είναι ευδιάκριτη στα δύο πρωταγωνιστικά πρόσωπα, την *Φαίδρα* και τον *Ίππόλυτο*.

5.4 Άνδρομάχη

Η Άνδρομάχη διδάχθηκε στις αρχές του Πελοποννησιακού Πολέμου, πιθανόν μεταξύ των ετών 427-425 π.Χ.³⁷⁹ Το έργο δείχνει, μέσω της άλωσης της Τροίας, τον μεγάλο οίκτο του ποιητή για τους ηττημένους και τα δεινά του πολέμου,³⁸⁰ και το έντονο αντισπαρτιατικό πνεύμα στα πρώτα χρόνια του Πελοποννησιακού Πολέμου. Όπως στην *Εκάβη* και στις *Τρωάδες*, έτσι και στην *Άνδρομάχη* ο ποιητής αποτυπώνει τις ολέθριες συνέπειες του Τρωικού πολέμου για τις ηρωίδες των έργων αυτών, με επίκεντρο την σκαιοτήτα των νικητών προς αυτές.³⁸¹ Τα πρόσωπα του δράματος είναι η Άνδρομάχη, η θεράπεινα, η Ερμιόνη, ο Μενέλαος, ο Πηλέας, η Τροφός, ο Ορέστης, ο Άγγελος, η Θέτις, ο Μολοσσός και ο Χορός (γυναίκες από την Φθία).

Στον πρόλογο του δράματος εμφανίζεται η Άνδρομάχη και αφηγείται τα γεγονότα (1-55). Ξεκίνησε από την Θήβα γεμάτη πλούτη («*ἔδνων σὸν πολυχρῶσφ χλιδῆ*» 2)³⁸² και έφθασε στην Τροία όπου την έλαβε ως σύζυγό του ο γιος του Πριάμου, ο Έκτορας, με τον οποίο απέκτησε τον Αστυάνακτα. Η ηρωίδα βίωσε τον χαμό και των δύο (8-10) και, ύστερα από την άλωση της Τροίας, δόθηκε ως

³⁷⁹ Ο Stevens (2009: 18-19) αναφέρει πως: «*Η μόνη αρχαία μαρτυρία είναι το σχόλιο ενός σχολιαστή στον στ. 445, με αναφορά στην καταγγελία της σπαρτιατικής προδοσίας από την Άνδρομάχη*». Ο Stevens (2009: 24) θεωρεί πως η χρονολόγηση γύρω στο 425 π.Χ. είναι πολύ πιθανή. Σχετικά με τον χρόνο και τον τόπο της παράστασης βλ. Stevens (2009: 18-26). Ο Allan (2000: 149) ισχυρίζεται πως τα μετρικά κριτήρια οδηγούν στο συμπέρασμα πως το δράμα παραστάθηκε το έτος 425 π.Χ. Ο Lloyd (1992: 11-12) αναφέρει επίσης ότι το μόνο στοιχείο που μας πληροφορεί για την ημερομηνία συγγραφής του έργου είναι το αρχαίο σχόλιο του στίχου 445. Το δράμα φαίνεται ότι συνετέθηκε στην αρχή του Πελοποννησιακού Πολέμου. Ο Ευριπίδης χρησιμοποιεί την *Άνδρομάχη* για να κατηγορήσει τους Σπαρτιάτες για τον πόλεμο που βρισκόταν σε εξέλιξη εκείνη την εποχή και ειδικότερα για την παραβίαση της εκειχειρίας τους με τους Αθηναίους. Το έργο δεν παραστάθηκε στην Αθήνα, έτσι είναι αδύνατο να είμαστε σίγουροι για την ακριβή ημερομηνία διδασκαλίας του, για το θέμα αυτό, βλ. Conacher (1967: 170 υποσημ. 7), Macurdy (1966: 83-84). Ο Webster (1967: 118) ισχυρίζεται πως το δράμα διδάχθηκε μετά το 428 π.Χ και πριν το 424 π.Χ. και πιθανώς ανήκει στην ίδια ομάδα δραμάτων με τον *Κρυσφόντη*. Η Easterling (2007: 353) τοποθετεί το έργο πιθανώς το 425 π.Χ. Η de Romilly (2010: 126) αναφέρει: «*έχουν προταθεί αρκετά διαφορετικές χρονολογίες που κυμαίνονται μεταξύ του 429 και του 417*». Ο Lesky (2003: 115-116) τονίζει πως δεν έχει καταστεί δυνατό να τοποθετήσουμε το δράμα σε κάποια συγκεκριμένη χρονολογία, αλλά στα μέσα της δεκαετίας 430-420 π.Χ.

³⁸⁰ Βλ. de Romilly (2010: 127). Όπως αναφέρει ο Lloyd (1992: 3) το δράμα είναι ένα έργο «νόστου». Ο αρχηγός του οίκου απουσιάζει. Κατά την διάρκεια της απουσίας του υποφέρει και στον οίκο του λαμβάνουν χώρα γεγονότα που προβληματίζουν. Η επιστροφή του, που συμβαίνει ύστερα από προετοιμασία και προαναγγελία, είναι καθοριστικής σημασίας. Τέτοια παραδείγματα είναι: *Οδύσσεια*, *Αισχ. Πέρσαι* και *Άγαμ.*, Σοφ. *Τραχ.*, Ευρ. *Ηρακλ.*

³⁸¹ Πρβλ. Stevens (1971: 13).

³⁸² Στην *Ιλιάδα* (Z 394) η Άνδρομάχη χαρακτηρίζεται ως «*πολύδωρος*» βλ. Lloyd (1992: 108).

«γέρας»³⁸³ στον Νεοπτόλεμο για την ανδρεία που επέδειξε («δορός γέρας / δοθειῖσα λείας Τρωϊκῆς ἐξάϊρετον» 14-15). Με τον Νεοπτόλεμο απέκτησε έναν γιο (24-25), ο οποίος είναι και η μόνη παρηγοριά στις συμφορές της (26-28). Η ηρωίδα αν και κατάγεται από αρχοντική γενιά πλέον είναι δούλη. Η νέα σύζυγος του Νεοπτολέμου, η Σπαρτιάτισσα Ερμιόνη, την εχθρεύεται και την κατατρέχει, διότι όπως ισχυρίζεται με μαγικά βότανα («φαρμάκοις κεκρυμμένοις» 32) η Ανδρομάχη επηρεάζει την γονιμότητά της και την καθιστά «ἄπαιδα» (33). Αυτός, όπως λέει, είναι ο λόγος που την μισεί ο Νεοπτόλεμος («πόσει μισουμένην» 33). Είναι πεπεισμένη πως η Ανδρομάχη έχει σκοπό να την διώξει από τον οίκο και να λάβει η ίδια την θέση της (34-35). Η Ανδρομάχη δεν συναίνεσε στην σχέση με τον Νεοπτόλεμο («οὐχ ἐκοῦσα» 38), όμως η Ερμιόνη πιστεύει το αντίθετο. Θέλει να την φονεύσει, με τον Μενέλαο να στηρίζει την κόρη του (39-40). Η ηρωίδα κατέφυγε στον ναό της Θέτιδας, για να γλυτώσει τον αφανισμό. Έχει φυγαδεύσει τον γιο της μακριά από το παλάτι, για να μην τον σκοτώσουν (42-48). Ο Νεοπτόλεμος δεν μπορεί να τους προστατεύσει, καθώς βρίσκεται στους Δελφούς, για να πληροφορηθεί την αιτία του θανάτου του πατέρα του από τον θεό Απόλλωνα, δεδομένου ότι κατά τον μύθο ο θεός είχε οπλίσει το χέρι του Πάρη να σκοτώσει τον Αχιλλέα. Τώρα ζητεί να ξεχασθούν τα σφάλματα του Αχιλλέα και να έχει ο Νεοπτόλεμος την εύνοια του θεού από δω και στο εξής (49-55).

Ο πρόλογος συνεχίζεται με μια σύντομη στιχομυθία της Ανδρομάχης με την θεράπαινα, η οποία την πληροφορεί πως η Ερμιόνη με τον Μενέλαο θέλουν να αφανίσουν τον γιο της (56-90). Η Ανδρομάχη θρηνεί:

ΑΝΔΡ. *«χώραι νυν· ἡμεῖς δ' οἷσπερ ἐγκείμεσθ' ἀεὶ
 θρήνοισι καὶ γόοισι καὶ δακρύμασιν
 πρὸς αἰθέρ' ἐκτενοῦμεν· ἐμπέφυκε γὰρ
 γυναιζὶ τέρψις τῶν παρεστώτων κακῶν
 ἀνὰ στόμ' ἀεὶ καὶ διὰ γλώσσης ἔχειν. 95
 πάρεστι δ' οὐχ ἔν ἀλλὰ πολλὰ μοι στένειν,
 πόλιν πατρώαν τὸν θανόντα θ' Ἔκτορα*

³⁸³ Στην Ευρ. *Ἐκάβη* ο Αχιλλέας επιθυμεί την θυσία της Πολυξένης στον τύμβο του, ως ανταμοιβή και φόρο τιμής για την γενναιότητά του και τον ένδοξο θάνατό του: «γέρας» (41), «ἀγέραστον» (115). Στην *Ιλιάδα* ο Αγαμέμνων απαιτεί «γέρας» για να αντιμετωπίσει την απώλεια της Χρυσήιδας: «ῥῥα μὴ οἶος / Ἀργείων ἀγέραστος ἔω, ἐπεὶ οὐδὲ ἔοικε» (Α 118-119).

στερρόν τε τὸν ἐμὸν δαίμον' ᾧ συνεζύγην
δούλειον ἤμαρ εἰσπεσοῦσ' ἀναζίως.
χρῆ δ' οὔποτ' εἶπειν οὐδέν' ὄλβιον βροτῶν, 100
πρὶν ἂν θανόντος τὴν τελευταίαν ἴδης
ὅπως περάσας ἡμέραν ἤζει κάτω.» (91-102)

Ἡ ἠρωίδα χρησιμοποιοῦν στὸν στίχο 92 τοὺς ὀρους *θρῆνος* καὶ *γῶος* προδίδοντας ἐμφατικά τὴν ἐλεγεία που ἀκολουθεῖ.³⁸⁴ Ἐρηνεῖ γιὰ τὴν πατρίδα τῆς, τὸν Ἴκτορα καὶ τὴν τωρινὴ τῆς κατάστασι, δηλαδὴ τὸν ξεπεσμό τῆς, τὴν σκλαβιά, που δὲν τῆς ἀξίζει (97-99). Ὀλβιος δὲν θὰ πρέπει νὰ λογιζέται κανεὶς πρὶν τὴν ἡμέρα που θὰ κατέβει στὸν Κάτω Κόσμο, ἀλλὰ καὶ πρὶν γνωρίσει τὸν τρόπο τοῦ θανάτου τοῦ (100-102).³⁸⁵ Θέτει ὑπὸ ἀμφισβήτησι τὰ κριτήρια τῆς εὐτυχίας, θέλοντας νὰ προβληματίσει γιὰ τὴν ματαιότητα τῶν υλικῶν αγαθῶν, τοῦ πλούτου καὶ τῆς κατοχῆς ἰσχυρῆς θέσις. Κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ εὐτυχῆς πρὶν ἐπέλθει ὁ θάνατος.

Στοὺς ἐπόμενους στίχους (103-116) ἡ Ἀνδρομάχη ἀναφέρεται στὴν μητέρα τῆς Ἐρμιόνης, τὴν Ἐλένη, που γιὰ χάρι τῆς ἀφανίσθηκε ἡ Τροία ἀπὸ τοὺς Ἕλληνας. Ὁ Ἀχιλλεὺς ἔσυρε τὸν νεκρὸ Ἴκτορα γύρω ἀπὸ τὰ τεῖχη καὶ τὴν ἴδια τὴν ἐξανάγκασαν σὲ σκλαβιά. Ἐρηνεῖ γιὰ τὴν κατάστασή τῆς, οὔτε τὸ φῶς δὲν θέλει νὰ βλέπει πια, ἀν εἶναι νὰ γίνεῖ σκλάβια τῆς Ἐρμιόνης («τί μ' ἐχρῆν ἔτι φέγγος ὀρᾶσθαι / Ἐρμιόνας δούλαν;» 113-114).

Στὸ πρῶτο ἐπεισόδιο ἐμφανίζεται ἡ Ἐρμιόνη καὶ εὐθύς ξεκινᾷ νὰ κατηγορεῖ τὴν Ἀνδρομάχη (147-180). Ἡ σκηνὴ αὐτὴ εἶναι μιὰ τυπικὴ σκηνὴ ἀγῶνα λόγων. Ἡ ῥήσι τῆς Ἀνδρομάχῆς εἶναι μεγαλύτερη σὲ ἔκτασι (49 στίχοι) ἀπὸ τὴν ῥήσι τῆς Ἐρμιόνης (33 στίχοι). Αὐτὸ δείχνει, κατὰ τὸν Lloyd, τὴν ὑπεροχὴ τῆς Ἀνδρομάχῆς. Δὲν εἶναι μόνο ἀθῶα, ἀλλὰ ἀνταποκρίνεται καὶ καλύτερα στὴν διαμάχη.³⁸⁶

ΕΡΜ.: «κόσμον μὲν ἀμφὶ κρατὶ χρυσεᾶς χλιδῆς
στολμόν τε χρωτὸς τόνδε ποικίλων πέπλων
οὐ τῶν Ἀχιλλέως οὐδὲ Πηλέως ἄπο
δόμων ἀπαρχὰς δεῦρ' ἔχουσ' ἀφικόμην, 150

³⁸⁴ Βλ. Lloyd (1992: 111).

³⁸⁵ Πρβλ. Εὐρ. *Ἡρακλεῖδ.* (865 κ.ε.), Εὐρ. *Τρωάδ.* (509 κ.ε.), Αἰσχ. *Ἀγ.* (928 κ.ε.), Σοφ. *Τραχ.* (1-3), Σοφ. *Ο.Τ.* (1528-1530).

³⁸⁶ Βλ. Lloyd (1992: 115).

*ἀλλ' ἐκ Λακαίνης Σπαρτιάτιδος χθονὸς
 Μενέλαος ἡμῖν ταῦτα δωρεῖται πατήρ
 πολλοῖς σὺν ἔδνοις, ὅστ' ἐλευθεροστομεῖν.
 [ὕμᾱς μὲν οὖν τοῖσδ' ἀνταμείβομαι λόγοις.]
 σὺ δ' οὔσα δούλη καὶ δορίκτητος γυνή 155
 δόμους κατασχεῖν ἐκβαλοῦσ' ἡμᾶς θέλεις
 τούσδε, στυγοῦμαι δ' ἀνδρὶ φαρμάκοισι σοῖς,
 νηδὺς δ' ἀκύμων διὰ σέ μοι διόλλυται·
 δεινὴ γὰρ ἠπειρῶτις ἐς τὰ τοιάδε
 ψυχὴ γυναικῶν· ὦν ἐπισχῆσω σ' ἐγώ, 160
 κούδεν σ' ὀνήσει δῶμα Νηρηΐδος τόδε,
 οὐ βωμὸς οὐδὲ ναός, ἀλλὰ κατθανῆ.» (147-162)*

Η προίκα της, τα πέπλα και τα στολίδια που κατέχει είναι από τον πατέρα της, τον Μενέλαο (147-153) και έτσι εξασφαλίζει την θέση της μέσα στον γάμο, χωρίς να χρειάζεται ο σύζυγός της να εγκρίνει τα λεγόμενά της. Η ηρωίδα εμφορείται από τις ανταγωνιστικές αξίες του πλούτου, της αριστοκρατικής καταγωγής και συνεπώς της ισχυρής θέσης της, άρα δύναται να εκφράζει την άποψή της ελεύθερα («ἐλευθεροστομεῖν» 153). Η ελευθερία του λόγου ξεχωρίζει έναν ελεύθερο άνθρωπο από έναν δούλο. Αντιπαραθέτει την ευημερία της και την ισχυρή της θέση με την υπόδουλη θέση της Ανδρομάχης, υπονοώντας ότι η τελευταία δεν έχει δικαίωμα να αντικρούσει τις κατηγορίες.³⁸⁷ Στον *Ίππόλυτο* (421-425) η Φαίδρα θυσιάζεται για να ζήσουν τα παιδιά της με ελευθερία, με παρρησία και να μπορούν να ευδαιμονούν στην ένδοξη πόλη των Αθηνών, έχοντας καλή φήμη χάρη στη μητέρα τους. Η ελευθερία του λόγου εκπορεύεται από την ευγενική καταγωγή της οικογένειας και όχι από τον πλούτο. Η αντίθεση μεταξύ του δούλου και του «κυρίου» κυριαρχούν στην *Ανδρομάχη*.³⁸⁸ Ο πλούτος και η δύναμη της Σπάρτης είναι η αιτία του μεγαλοϊδεατισμού της Ερμιόνης (152-153). Τα ἔδνα της έχουν ιδιαίτερη σημασία και προσδίδουν κοινωνική υπεροχή, καθώς της επιτρέπουν την ελευθερία του λόγου

³⁸⁷ Βλ. Lloyd (1992:116).

³⁸⁸ Οι δύο ηρωίδες αντιπαραβάλλονται με πολλούς διαφορετικούς τρόπους στο δράμα. Η Ανδρομάχη είναι μεγαλύτερη σε ηλικία (196-198), ενώ η Ερμιόνη είναι νέα και δεν τηρεί τις αρχές της δικαιοσύνης (184-185). Το μεγαλείο και ο πλούτος της Τροίας ανήκουν στο παρελθόν (2-3, 168-169), ενώ η δύναμη της Σπάρτης διατηρείται και είναι η αιτία του μεγαλοϊδεατισμού της Ερμιόνης (152-153).

την γενικότερη συμπεριφορά του πρότερου βίου της. Πρέπει πλέον να αφομοιώσει τον νέο τρόπο ζωής της ως αιχμάλωτη.³⁹¹ Το ίδιο την συμβουλεύει και ο Χορός: «*γνώθι τύχαν*» (126). Η Ερμιόνη της επιβάλλει να φροντίζει τον οίκο της και να ασχολείται με χειρωνακτικές εργασίες, δηλαδή ενασχολήσεις που δεν αρμόζουν σε γυναίκες υψηλής κοινωνικής τάξης (166-168).³⁹² Η Ανδρομάχη όμως δυσκολεύεται να λειτουργήσει ως *δούλη*. Είναι αριστοκρατικής καταγωγής και θα γίνει βασίλισσα στον δραματικό επίλογο της τραγωδίας. Ο Ευριπίδης προετοιμάζει το κοινό, εισάγοντας μια διαφοροποίηση στο λεξιλόγιο που χρησιμοποιεί για να την περιγράψει. Οι πρώτοι πεντακόσιοι στίχοι του έργου περιέχουν πληθώρα αναφορών στην Ανδρομάχη ως *δούλη* (12, 30, 64, 99, 110, 114, 155, 186, 302, 328, 374, 401, 434), ενώ στη συνέχεια του δράματος χαρακτηρίζεται περισσότερο ως *αιχμάλωτη* (583, 871, 908, 932, 962, 1059, 124). Η χρήση του όρου αυτού θυμίζει στο κοινό την αιχμαλωσία της, ενισχύοντας την προηγούμενη ιδιότητά της, ως μέλους της βασιλικής οικογένειας της Τροίας.³⁹³

Για την Ερμιόνη η Ανδρομάχη κατάγεται από βάρβαρο γένος (173). Απέκτησε τέκνο με τον γιο του άνδρα που φόνευσε τον Έκτορα. Την κατηγορεί για αμάθεια («*αμάθιας*» 170),³⁹⁴ έλλειψη σύνεσης, επειδή δέχεται να είναι η ερωμένη του γιου του δολοφόνου του συζύγου της (170-173), κάτι όμως που θα πράξει και η ίδια όταν θα φύγει με τον Ορέστη, τον δολοφόνο του Νεοπτολέμου. Η αμάθεια είναι το αντίθετο της σοφίας και εν προκειμένω, χρησιμοποιείται για να δηλώσει την άγνοια ενός καθιερωμένου κώδικα ηθικής που οι βάρβαροι αγνοούν, λόγω της απουσίας του νόμου (173-176).³⁹⁵ Στους βαρβάρους η αιμομιξία και ο φόνος συγγενικού προσώπου (174-176) δεν αντιμετωπίζονται ως ειδεχθείς πρακτικές, όπως συμβαίνει στην Ελλάδα. Η Ερμιόνη αντιμετωπίζει όλους τους βαρβάρους ως ενιαίο γένος. Η υπερβολική και άκρατη φιλοπατρία της είναι έκδηλη και υπονομεύεται από την αριστοκρατική καταγωγή της Ανδρομάχης, αλλά και από το γεγονός ότι τα εγκλήματα που καταδικάζει, δεν έχουν διαπραχθεί μόνο από βαρβάρους αλλά και από

³⁹¹ Βλ. Torrance (2005: 45).

³⁹² Σύμφωνα με τον Lloyd (1992:116) η αριστοκρατική καταγωγή μειώνεται στον Ευριπίδη, λόγω της ενασχόλησης των ηρώων με χειρωνακτικές εργασίες: *Κύκλ.* (23-31), *Έκ.* (363), *Υψιπ.* (απόσπ. I.ii.17 Bond).

³⁹³ Πρβλ. Torrance (2005: 46).

³⁹⁴ Σύμφωνα με τον Stevens (2009: 149) η «*αμάθια*» είναι η απουσία λεπτότερου συναισθήματος. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Χουρμουζιάδης (2008: 169-170) η σοφία, το αντίθετο της αμάθειας εξισώνεται με την σωφροσύνη στον ύστερο 5^ο αιώνα π.Χ.

³⁹⁵ Βλ. Boulter (1966: 54). Πρβλ. Ευρ. *Τππ.* (949-951).

μυθικούς Έλληνες (π.χ. Ορέστης, Οιδίπους).³⁹⁶ Στους επόμενους στίχους και στο τέλος του μονολόγου της, η Ερμιόνη αναφέρει πως ο άνδρας δεν είναι καλό να έχει δύο γυναίκες, αλλά μία· αυτό είναι το ορθό για όσους θέλουν σωστά να κυβερνούν τον οίκο τους (177-180). Υπονοείται εδώ η πολυγαμία θεωρείται εδώ συνήθεια των βαρβάρων.³⁹⁷

ΑΝΔΡ.: «φεῦ φεῦ·

κακόν γε θνητοῖς τὸ νέον ἔν τε τῷ νέῳ
τὸ μὴ δίκαιον ὅστις ἀνθρώπων ἔχει. 185

ἐγὼ δὲ ταρβῶ μὴ τὸ δουλεύειν μέ σοι
λόγων ἀπόση πόλλ' ἔχουσαν ἔνδικα,
ἦν δ' αὖ κρατήσω, μὴ 'πὶ τῷδ' ὄφλω βλάβην·
οἱ γὰρ πνέοντες μεγάλα τοὺς κρείσσους λόγους
πικρῶς φέρουσι τῶν ἐλασσόνων ὕπο· 190

ὅμως δ' ἑμαυτὴν οὐ προδοῦσ' ἀλώσομαι.
εἴπ', ὦ νεᾶνι, τῷ σ' ἐχεγγύω λόγῳ
πεισθεῖσ' ἀπωθῶ γνησίων νυμφευμάτων;
ὡς ἡ Λάκαινα τῶν Φρυγῶν μείων πόλις,
† τύχη θ' ὑπερθεῖ, κάμ' ἐλευθέραν ὄρᾳς; 195

ἦ τῷ νέῳ τε καὶ σφριγῶντι σώματι
πόλεως τε μεγέθει καὶ φίλοις ἐπηρμένη
οἶκον κατασχεῖν τὸν σὸν ἀντὶ σοῦ θέλω;
πότερον ἴν' αὐτὴ παῖδας ἀντὶ σοῦ τέκῳ
δούλους ἑμαυτῇ τ' ἀθλίαν ἐφορκίδα; 200

ἦ τοὺς ἐμούς τις παῖδας ἐξανέξεται
Φθίας τυράννους ὄντας, ἦν σὺ μὴ τέκης;
φιλοῦσι γάρ μ' Ἕλληνες Ἐκτορός γ' ὕπερ;
αὐτὴ τ' ἀμαυρὰ κοῦ τύραννος ἦ Φρυγῶν;» (183-204)

³⁹⁶ Πρβλ. Hall (1991: 161, 188-190, 212-215), Lloyd (1992: 116-117).

³⁹⁷ Η αντίθεση μεταξύ ελληνικού και βαρβάρου γένους, της Τροίας και της Σπάρτης, είναι ένα δευτερεύον θέμα που διατρέχει το έργο (119, 128, 173, 243, 261, 437-438, 461-462, 649, 665-666, 870, 1250-1251). Για το θέμα αυτό, βλ. Bacon (1961: 146, 151 κ.ε.), Baldry (1965: 20-24, 36-37), Boutler (1966: 54 υποσημ. 16), Hall (1991: 42 κ.ε.).

Η Ανδρομάχη περνά στην αντεπίθεση μετά τις σκληρές κατηγορίες που της έχει προσάψει η Ερμιόνη. Στην ρήση της κάνει χρήση ρητορικών τεχνικών που αναπτύχθηκαν τον ύστερο 5^ο αιώνα π.Χ. Στοιχείο που τονίζει την τυπική μορφή του αγώνα λόγων που ακολουθεί ο ποιητής, αλλά και υποδηλώνει την πνευματική της υπεροχή. Αναφέρει τα μειονεκτήματα της θέσης της, ωστόσο οφείλει να υπερασπισθεί τον εαυτό της. Αυτό αποτελεί μια κοινή πρακτική ρητορικής η οποία αρμόζει και στην παρούσα κατάσταση.³⁹⁸ Η νιότη είναι σοβαρό μειονέκτημα (κακό) για τους θνητούς, εάν δεν ακολουθούν το δίκαιο (185). Η Ανδρομάχη φοβάται πως, λόγω της αιχμαλωσίας της, δεν θα μπορέσει να υπερασπισθεί τον εαυτό της και ως έχει δίκιο («ἔχουσιν ἔνδικα» 187). Τα σωστά λόγια ενός ταπεινού δύσκολα τα δέχεται ένας κοινωνικά ανώτερος άνθρωπος (189-190). Παρόλα αυτά δεν θα προδώσει, όπως αναφέρει, τον εαυτό της (191). Στη συνέχεια περνά στην σύγκριση του εαυτού της με την Ερμιόνη, θέλοντας να δείξει πως η δεύτερη είναι σε πλεονεκτική θέση. Δεν την ξεπερνά στην ευτυχία ή στην δύναμη. Ούτε υπερηφανεύεται για το κάλλος της, τα πλούτη και τους φίλους της. Τα τέκνα της δεν θα τα δεχθούν για βασιλείς της Φθίας, αλλά και οι Έλληνες δεν θα αποδεχθούν την ίδια, διότι υπήρξε σύζυγος του Έκτορα (193-206). Η Ανδρομάχη επομένως δεν έχει τη δύναμη να διαλύσει τον γάμο της Ερμιόνης και του Νεοπτολέμου.

ΑΝΔΡ.: «οὐκ ἐξ ἐμῶν σε φαρμάκων στυγεῖ πόσις 205

ἀλλ' εἰ ζυνεῖναι μὴ 'πιτηδεῖα κυρεῖς.

φίλτρον δὲ καὶ τόδ'· οὐ τὸ κάλλος, ὧ γύναι,

ἀλλ' ἀρεταὶ τέρπουσι τοὺς ζυνευέτας.

σὺ δ' ἦν τι κνισθῆς, ἢ Λάκαινα μὲν πόλις

μέγ' ἐστί, τὴν δὲ Σκῶρον οὐδαμοῦ τίθης· 210

πλουτεῖς δ' ἐν οὐ πλουτοῦσι· Μενέλεως δέ σοι

μειζὼν Ἀχιλλέως. ταῦτά τοί σ' ἔχθει πόσις.

χρὴ γὰρ γυναῖκα, κἂν κακῶ πόσει δοθῆ,

στέργειν, ἄμιλλάν τ' οὐκ ἔχειν φρονήματος.

εἰ δ' ἀμφὶ Θρήκην τὴν χιόνι κατάρρυτον 215

τύραννον ἔσχες ἄνδρ', ἴν' ἐν μέρει λέχος

³⁹⁸ Βλ. Lloyd (1992: 117-118). Παραδείγματα από άλλες τραγωδίες του Ευριπίδη: *Μήδ.* (522-555), *Ιππ.* (983-991), *Τρωάδ.* (914-917), *Ηλ.* (1013-1017), *Όρ.* (544 κ.ε., 548-550).

*δίδωσι πολλαῖς εἷς ἀνὴρ κοινούμενος,
 ἔκτεινας ἂν τάσδ’; εἶτ’ ἀπληστίαν λέχους
 πάσαις γυναιξὶ προστιθεῖσ’ ἂν ἠύρέθης.
 αἰσχρὸν γε· καίτοι χεῖρον’ ἀρσένων νόσον 220
 ταύτην νοσοῦμεν, ἀλλὰ πρὸςστημεν καλῶς.
 ὃ φίλταθ’ Ἴκτορ, ἀλλ’ ἐγὼ τὴν σὴν χάριν
 σοὶ καὶ ζυνήρων, εἴ τί σε σφάλλοι Κύπρις,
 καὶ μαστὸν ἤδη πολλάκις νόθοισι σοῖς
 ἐπέσχον, ἵνα σοι μηδὲν ἐνδοίην πικρὸν. 225
 καὶ ταῦτα δρῶσα τῇ ἀρετῇ προσηγόμεν
 πόσιν· σὺ δ’ οὐδὲ ῥανίδ’ ὑπαιθρίας δρόσου
 τῷ σῶ προσίξειν ἀνδρὶ δειμαίνουσ’ ἔῃς.
 μὴ τὴν τεκοῦσαν τῇ φιλανδρίᾳ, γύναι,
 ζῆτει παρελθεῖν· τῶν κακῶν γὰρ μητέρων 230
 φεύγειν τρόπους χρὴ τέκν’, ὅσοις ἔνεστι νοῦς.» (205-231)*

Δεν οφείλονται τα «φάρμακα» (205) για την αποστροφή που νιώθει ο Νεοπτόλεμος για την Ερμιόνη, αλλά η συμπεριφορά της, ισχυρίζεται η Ανδρομάχη. Οι αρετές της γυναίκας είναι που προσελκύουν έναν άνδρα και όχι το κάλλος (207-208). Η Ερμιόνη, λόγω της αριστοκρατικής της καταγωγής και του πλούτου που κατέχει ως κόρη του Μενέλαου, - που πια είναι ισχυρότερος του Αχιλλέα (211-212)- αισθάνεται ανώτερη από την Ανδρομάχη στον γάμο της με τον Νεοπτόλεμο και μάλιστα επιμένει στην ανωτερότητα της γενέθλιας οικογένειάς της (147-153).³⁹⁹ Αντιθέτως, κατά την Ανδρομάχη, θα έπρεπε να υπομένει και να μην αντιπαρατίθεται στον άνδρα της (214). Η πραγματική αρετή της γυναίκας είναι η υπακοή στον σύζυγό της.⁴⁰⁰ Την επικρίνει τόσο για αδικαιολόγητη αυτοεπιβεβαίωση όσο και για απληστία, διότι θέλει να κρατήσει τον σύζυγό της αποκλειστικά για τον εαυτό της (215-221), συσχετίζοντας την Ερμιόνη με τη μητέρα της, την Ελένη.⁴⁰¹ Η Ανδρομάχη για χάρη του Έκτορα υπέμεινε τα πάντα, ακόμα και να τον μοιράζεται με άλλες γυναίκες ή και

³⁹⁹ Πρβλ. Lloyd (1992: 118).

⁴⁰⁰ Πρβλ. Ευρ. *Ηλ.* (1052 κ.ε.) και *Τρωάδ.* (654-656).

⁴⁰¹ Πρβλ. Lloyd (1992: 118).

να θηλάζει τα νόθα παιδιά του (222-225).⁴⁰² Ο Χορός συμφωνεί με την Ερμιόνη, υποστηρίζοντας εκτενώς ότι ένας άνδρας πρέπει να είναι ικανοποιημένος με μια μόνο γυναίκα (464-493), με τον Ορέστη να συμφωνεί με αυτή τη θέση, όπως θα δούμε στο τέταρτο επεισόδιο (909).⁴⁰³

Στο δεύτερο επεισόδιο, ο Μενέλαος εισέρχεται στην σκηνή και απειλεί την Ανδρομάχη πως, εάν δεν απομακρυνθεί από τον οίκο του Νεοπτολέμου, θα φονεύσει τον γιο της (309-318) που είχε η ίδια φυγαδεύσει. Η Ανδρομάχη με την σειρά της, στον μονόλογό της (319-363), αναφέρει πως η δόξα ανύψωσε χιλιάδες θνητούς χωρίς να το αξίζουν (*«μυρίοισι δὴ βροτῶν / οὐδὲν γεγῶσι βίοτον ᾧγκωσας μέγαν»* 319-320) και μακαρίζει μόνο εκείνους, που η μεγάλη τους φήμη βασίζεται στην αλήθεια (*«εὐκλεία δ' οἷς μὲν ἔστ' ἀληθείας ὕπο»* 321). Οι υπόλοιποι την απέκτησαν με ψέματα (322) και το οφείλουν στην τύχη (323). Ο Μενέλαος, ο στρατηγός των Ελλήνων που ἄλωσε την Τροία, τώρα είναι ἀνανδρος (*«φαῦλος ὦν»* 325). Παραπλανήθηκε από τα λόγια της Ερμιόνης και εκδιώκει μια δούλη (*«δούλη κατέστης εἰς ἀγῶν'»* 328). Δεν είναι ἀξιος να εξουσιάζει την Τροία αλλά και η ίδια η πόλη δεν του αξίζει. Εκείνοι που ἔχουν την φήμη του σοφού (*«οἱ δοκοῦντες εὖ φρονεῖν / λαμπροί»* 330-331) είναι μόνο εξωτερικά επιφανείς (*«ἔξωθέν»* 330) και αυτό που τους διακρίνει είναι ο πλούτος που κατέχουν (*«ἔνδον πᾶσιν ἀνθρώποις ἴσοι, / πλὴν εἴ τι πλούτῳ»* 331-332)⁴⁰⁴ και ο πλούτος ἔχει μεγάλη ισχύ (*«τοῦτο δ' ἰσχύει μέγα»* 332). Ισχυρή θέση κατέχει ἐδῶ η ανταγωνιστική ἀξία του πλούτου, που διαφοροποιεῖ τους ἀνθρώπους.

Η Ανδρομάχη περιγράφει τις συνέπειες του διπλού φόνου που ετοιμάζονται να διαπράξουν η Ερμιόνη και ο Μενέλαος. Διερωτάται με ποιον τρόπο θα γλυτώσουν την κατακραυγή, καθώς ο δεύτερος θα θεωρηθεῖ συνένοχος (333-335). Και αν η ίδια γλυτώσει και φονεύσουν το παιδί του Νεοπτολέμου, εκείνος θα το δεχθεῖ νωχελικά; Τόσο ἀνανδρος δεν χαρακτηρίσθηκε ούτε στην Τροία (*«οὐχ ᾧδ' ἀνανδρον αὐτὸν ἡ Τροία καλεῖ»* 341). Ο Νεοπτόλεμος θα πράξει ἔργα ἀντάξια του Ἀχιλλέα και του Πηλέα (*«ἄξια / πατρός τ' Ἀχιλλέως ἔργα δρῶν φανήσεται»* 342-343) και θα

⁴⁰² Το ζήτημα της κατοχής δύο συντρόφων ἀπὸ ἕναν ἄνδρα τίθεται πολλές φορές στο ἔργο. Η Ερμιόνη ἀποδοκιμάζει ἀυτὴν τὴν τακτικὴν (177-180), ἐνῶ ἡ Ἀνδρομάχη ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ καλὴ σύζυγος πρέπει νὰ ἀνέχεται ἐξωσυζυγικὲς σχέσεις τοῦ συζύγου της (215-228).

⁴⁰³ Ὅπως ἀναφέρει ὁ Lloyd (1992: 7-9), τὸ θέμα αὐτὸ εἶναι κεντρικῆς σημασίας γιὰ τὸ ἔργο και εἶναι ἀπαραίτητο νὰ ληφθεῖ ὑπόψη τὸ κοινωνικὸ ὑπόβαθρο, τόσο στὴν ἐπικὴ ὅσο και στὴν Ἀθήνα τοῦ 5^{ου} αἰῶνα π.Χ.

⁴⁰⁴ Πρὸβλ. Εὐρ. *Ἡρακλ.* (633-636).

απομακρύνει την Ερμιόνη από τον οίκο τους (344). Αυτή δεν θα μπορέσει να ευτυχίσει ξανά με νέο σύζυγο (347), καθώς κανείς δεν θα δεχθεί ως σύζυγο μια γυναίκα που την έχει εκδιώξει ο άνδρας της (348). Δεν πρέπει κανείς για ασήμαντα πράγματα να προκαλεί μεγάλες δυστυχίες («οὐ χρὴ ἔπι μικροῖς μεγάλα πορσύνειν κακὰ / οὐδ'» 352-353). Οι γυναίκες είναι οδυνηρό κακό («ἀτηρὸν κακόν» 353)⁴⁰⁵ και οι άνδρες θα πρέπει να αποφεύγουν να εξομοιώνονται με αυτές («ἐξομοιοῦσθαι φύσιν» 354).⁴⁰⁶ Η Ανδρομάχη κατηγορεί τον Μενέλαο πως για χάρη μιας γυναίκας αφάνισε την δυστυχημένη πόλη των Φρυγών (362-363).⁴⁰⁷ Χαρακτηριστική είναι η αποστροφή της Ανδρομάχης εναντίον των κατοίκων της Σπάρτης (445-463), που απηχεί την αντισπαρτιατική τάση η οποία αποτυπώνεται εμφανώς στο δράμα αυτό.

Στο τρίτο επεισόδιο εκτυλίσσεται ο αγώνας λόγων μεταξύ του Πηλέα και του Μενελάου (589-749). Ο Πηλέας αρχίζει τον λόγο (590-618) του αρκετά επιθετικά, με έντονο αντισπαρτιατικό πνεύμα, χαρακτηρίζοντας τον Μενέλαο «κάκιστο» καταγόμενο από φαύλη γενιά («ὦ κάκιστε κάκ κακῶν» 590). Άφησε το σπίτι του αφύλακτο με αποτέλεσμα να κλέψουν την σύζυγό του Ελένη, την χειρότερη από όλες τις θνητές, μια γυναίκα χωρίς φρόνηση («ὡς δὴ γυναῖκα σώφρον' ἐν δόμοις ἔχων / πασῶν κακίστην. οὐδ' ἂν εἰ βούλοιτό τις / σώφρων γένοιτο Σπαρτιατίδων κόρη·» 594-596). Η κόρη του, η Σπαρτιάτισσα Ερμιόνη, ακολουθεί τις συνήθειες των γυναικών της πόλης της. Αυτές διαφορούν για τα σπίτια τους και γυμνές γυμνάζονται στα στάδια και στις παλαίστρες μαζί με τους άνδρες (596-600). Δεν μπορεί με αυτές τις πρακτικές η Σπάρτη να διαθέτει σώφρονες γυναίκες («εἰ μὴ γυναῖκας σώφρονας παιδεύετε;» 601). Για χάρη μιας άπιστης γυναίκας κήρυξε πόλεμο και έγινε η αιτία να χαθούν πολλές γενναίες ψυχές («ψυχὰς δὲ πολλὰς κάγαθὰς» 611) αλλά και γονεῖς να χάσουν τα καλά παιδιά τους («εὐγενῆ τέκνα» 613). Ένας από αυτούς τους δυστυχημένους γονεῖς είναι και ο ίδιος ο Πηλέας, βλέποντας τον Μενέλαο να μαιίνει («μιάστορ'» 615), να βεβηλώνει την μνήμη του Αχιλλέα.

⁴⁰⁵ Πρβλ. Ευρ. *Μήδ.* (230-231).

⁴⁰⁶ Σύμφωνα με τον Stevens (2009: 191) η φράση αυτή είναι μια παράκληση προς τον Μενέλαο να παραμείνει αποστασιοποιημένος από τις γυναικείες αντιζηλίες.

⁴⁰⁷ Ο Μενέλαος στους στίχους (366-383) δίνει σύντομες απαντήσεις στις κατηγορίες της Ανδρομάχης (366-373) και στην απειλή της για την οργισμένη αντίδραση του Νεοπτολέμου (374-383). Όπως παρατηρεί ο Lloyd (1992: 126), ο Μενέλαος δεν δικαιολογεί τις πράξεις του. Χρησιμοποιεί τον λόγο για να αποστασιοποιηθεί από αυτές και δεν δίνει κάποια ουσιαστική εξήγηση. Πρβλ. *Αισχ. Άγ.* (1623, 1624, 1629 κ.ε.).

Ο Πηλέας είχε συμβουλευσει τον γιο του να μην συνδέεται με τον Μενέλαο, ούτε να νυμφευθεί θυγατέρα κακής μητέρας, γιατί οι κόρες φέρουν το όνειδος της μητέρας τους («έκφέρουσι γὰρ / μητρῷ' όνειδη» 621-622, 619-622). Επίσης ο Μενέλαος εγκλημάτησε κατά του αδελφού του, όταν τον παρακίνησε να θυσιάσει την θυγατέρα του χωρίς σκέψη («εὐηθέστατα» 625), με τον φόβο να μην χάσει την Ελένη. Στην συνέχεια, όταν κυρίευσε την Τροία, ήταν έτοιμος να φονεύσει την Ελένη, όμως ήταν τόσοσ ο πόθος του για εκείνη, που ο ανάξιος υπαναχώρησε («κάκιστε σύ» 631). Δεν κατάφερε να συγκρατήσει το πάθος του και έτσι ο Πηλέας τον παρομοιάζει με τον «κύνα» (630), πραγματοποιώντας ανεμπόδιστος την επιθυμία του, να πάρει δηλαδή την Ελένη πίσω.⁴⁰⁸

ΠΗΛ.: *κάπειτ' ές οἴκους τῶν έμῶν έλθῶν τέκνων
πορθεῖς άπόντων, και γυναῖκα δυστυχηῖ
κτείνεις άτίμως παῖδά θ', ὄς κλαίοντά σε
και τήν έν οἴκοις σήν καταστήσει κόρην, 635
κέι τρις νόθος πέφυκε· πολλάκις δέ τοι
ξηρά βαθεῖαν γῆν ένίκησε σπορά,
νόθοι τε πολλοῖ γνησίων άμείνονες.
άλλ' έκκομίζου παῖδα. κύδιον βροτοῖς
πένητα χρηστὸν ἢ κακὸν και πλούσιον 640
γαμβρὸν πεπᾶσθαι και φίλον· σὺ δ' οὐδέν εἶ.» (633-641)*

Ύστερα, κόντεψε να φονεύσει άδικα μια δύστυχη γυναίκα με το νόθο παιδί της (633-634). Εδώ δίνει το παράδειγμα του χωραφιού, λέγοντας πως το άγονο χωράφι μπορεί να αποφέρει καλύτερα σπαρτά, και πολλά νόθα παιδιά είναι καλύτερα από τα νόμιμα (636-639). Απορρίπτεται η παλαιότερη αντίληψη περί άρρηκτης σχέσης μεταξύ της αριστοκρατικής καταγωγής και της αρετής. Οι ανταγωνιστικές αξίες του πλούτου και της αριστοκρατικής καταγωγής δεν σχετίζονται με το ήθος και την ευγένεια του χαρακτήρα ενός ανθρώπου. Η σύγκριση αυτή υποδηλώνει την απειλή κατά του Μενελάου από τον νόθο γιο της Ανδρομάχης, τον Μολοσσό, ο οποίος θα ενώσει τους βασιλικούς οίκους της Τροίας και της Φθίας. Επίσης δείχνει την αντίθεση ανάμεσα σε μια ευγενή -με την συνεργατική σημασία του όρου- δούλη,

⁴⁰⁸ Οι μοιχαλίδες χαρακτηρίζονται στον Όμηρο ως *κύνες*. Η Ελένη αυτοχαρακτηρίζεται ως: «*κυνώπιδος*» (Γ 180, δ 145), «*κυνός*» (Ζ 344, 356). Βλ. και τα σχόλια του Lloyd (1992: 138).

την Ανδρομάχη, και σε μια πλούσια αλλά *κακή*, την Ερμιόνη.⁴⁰⁹ Καταλήγει τον λόγο του με μια πρόταση που αποτυπώνει εμφανώς την επιρροή των συνεργατικών και την απόρριψη των ανταγωνιστικών αξιών, που ταυτίζεται με την περιγραφή του ήθους του Αυτουργού στην *Ηλέκτρα* (367-385, 394-395): είναι προτιμότερο να έχεις πένητα και τίμιο («*πένητα χρηστόν*» 640) πεθερό και φίλο, παρά κακό και πλούσιο («*κακὸν καὶ πλούσιον*» 640). Τα αντίθετα *πένης-πλούσιος* και *χρηστός-κακός* καταδεικνύουν την ανατροπή των παλαιών αντιλήψεων του *ἀγαθοῦ*, όπως την συναντάμε στην αρχαϊκή ηθική και τον πολιτισμό- *αἰδοῦς*. Ο Μενέλαος ένα κατεξοχήν πρότυπο ομηρικής αρετής, εμπορούμενο από ανταγωνιστικές αξίες, χαρακτηρίζεται πλέον δειλός, φαύλος και κακός, λόγω της αδυναμίας του να συγκρατεί τα πάθη του και της άδικης συμπεριφοράς του προς την Ανδρομάχη. Ο Πηλέας συσχετίζει τον πλούτο με την κακία, ενώ όπως ήδη παρατηρήθηκε στους στίχους 150-154, για την Ερμιόνη ο πλούτος είναι απόδειξη δύναμης.⁴¹⁰

Ο Μενέλαος στην ρήση του υπερασπίζεται την εκστρατεία στην Τροία (678-684) και την σχέση του με την Ελένη (685-687). Το μεγαλύτερο μέρος το αφιερώνει στο να δικαιολογήσει τον τρόπο με τον οποίο μεταχειρίστηκε την Ανδρομάχη (647-667). Επιδιώκει να αποτρέψει, όπως λέει, οι βάρβαροι να κυβερνούν τους Έλληνες («*βάρβαροι δ' ὄντες γένος / Ἑλλησιν ἄρξουσ'*» 665-666). Αποτυπώνεται η προσήλωση στην ιδέα της Ελλάδος με την κλασική διάκριση Ελλήνων και βαρβάρων⁴¹¹ που χαρακτηρίζει τα δύο πρόσωπα του δράματος, τον Μενέλαο και την κόρη του Ερμιόνη. Οι οικογενειακοί δεσμοί και ο τρόπος ανατροφής είναι τα στοιχεία που οδηγούν στην ταύτιση των απόψεων των δύο ηρώων.

Ο Πηλέας στην αντίκρουσή του δεν αρνείται ότι η κατάκτηση της Τροίας ήταν σημαντικό επίτευγμα, όμως υποτιμά την συμβολή του Μενελάου. Όταν ο στρατός νικά και στήνει τρόπαια, τα εύσημα δεν αποδίδονται σε εκείνους που κοπίασαν, αλλά την δόξα παίρνει ο στρατηγός (694-698). Οι ισχυροί εξουσιάζουν και καταφρονούν τον δήμο (700) και ας μην αξίζουν τίποτα («*ὄντες οὐδένες*» 700). Αλλά ο λαός είναι απείρως σοφότερος από αυτούς, («*μυρίῳ σοφώτεροι*» 701), εάν έχει θέληση και τόλμη («*εἰ τόλμα προσγένοιτο βούλησίς θ' ἅμα*» 702). Το ίδιο πράττει

⁴⁰⁹ Πρβλ. Lloyd (1992: 138).

⁴¹⁰ Πρβλ. Boulter (1966: 56).

⁴¹¹ Για το θέμα αυτό γενικά, βλ. ανάμεσα σε άλλους, Hall (1991). Ο Stevens (1971: 176) συγκρίνει το χωρίο με την Eur. *Ι.Α.* (1400-1401): «*βαρβάρων δ' Ἑλληνας ἄρχειν εἰκός, ἀλλ' οὐ βαρβάρους, / μήτηρ, Ἑλλήνων: τὸ μὲν γὰρ δοῦλον, οἱ δ' ἐλεύθεροι*».

και ο Μενέλαος με τον αδελφό του. Υπερηφανεύονται («έξωγκωμένοι» 703) για την άλωση της Τροίας και εξυψώνονται χάρη στα βάσανα και στους κόπους των άλλων («μόχθοισιν άλλων και πόνοις έπηρμένοι» 705).

ΧΟ.: «ή μη γενοίμαν ή πατέρων αγαθών
είην πολυκλήτων τε δόμων μέτοχος.
εί τι γάρ πάσχοι τις άμήχανον, άλκᾶς 770
ού σπάνις εύγενέταις,
κηρυσσομένοισι δ' άπ' έσθλῶν δωμάτων
τιμά και κλέος· οὔτοι λείψανα τῶν αγαθῶν
άνδρῶν άφαιρεϊται χρόνος· ά δ' άρετά
και θανοῦσι λάμπει. 775

κρεϊσσον δέ νίκαν μη κακόδοζον έχειν
ή ζῶν φθόνῳ σφάλλειν δυνάμει τε δίκαν. 780
ήδὸ μὲν γάρ αύτίκα τουτο βροτοϊσιν,
έν δέ χρόνῳ τελέθει
ξηρὸν και όνειδέσιν έγκειται δόμος.
ταύταν ήνεσα ταύταν και ἴφέρομαι ἴ βιοτάν,
μηδέν δίκας έξω κράτος έν θαλάμοις 785
και πόλει δύνασθαι». (766-786)

Η ωδή του Χορού στο τρίτο στάσιμο, είναι ένα εγκώμιο για τον Πηλέα. Χρησιμοποιώντας λεξιλόγιο και ιδέες γνωστές από επινίκιες ωδές και επικήδειους λόγους, ο Χορός προχωρεί από το γενικό στο συγκεκριμένο.⁴¹² Επαινούνται η αριστοκρατική καταγωγή («εύγενέταις» 771), ο πλούτος («πολυκλήτων τε δόμων» 769) και η ανδρεία («άλκᾶς» 770), ανταγωνιστικές αξίες που παραπέμπουν στην αρχαϊκή ηθική. Είναι προτιμότερο να γεννηθεί κάποιος από ισχυρή και αρχοντική γενιά. Η τιμή και η δόξα ανήκουν στον αγαθό άνδρα, χωρίς να φθίνουν ποτέ, διότι ακόμα και μετά θάνατον η αρετή του λάμπει (766-775).⁴¹³

Στην αντιστροφή ο Χορός εκφράζει την προτίμησή του για τη νίκη και τη δύναμη που επιτυγχάνονται με απλά μέσα και όχι με άνομη βία. Καλύτερα να μην

⁴¹² Βλ. Lloyd (1992: 142).

⁴¹³ Για το θέμα αυτό, βλ. Stevens (1971: 186-188).

πετύχει κανείς νίκη κακόφημη («*νίκαν μὴ κακόδοξον*» 779), παρά να καταπατήσει με τη δύναμη το δίκαιο («*δίκαν*» 780). Μια τέτοια νίκη προσωρινά ευφραίνει τον θνητό και ύστερα μετατρέπεται σε πίκρα. Πρέπει στην οικογένεια και στην πόλη μια αξία να κυριαρχεί και αυτή δεν είναι άλλη από την δικαιοσύνη (781-786). Στην επωδό επαινείται η ανδρεία του Πηλέα για τα παρελθοντικά του κατορθώματα (789-801) και αναδεικνύεται η διαφορά μεταξύ του Πηλέα και του Μενελάου. Οι ήρωες είναι πρότυπα ανταγωνιστικών αξιών, διότι είναι ισχυροί, κατέχουν πλούτο, κατάγονται από αριστοκρατική γενιά και είναι ανδρείοι, όμως ο Μενέλαος χρησιμοποίησε άνομη βία και καταπάτησε την δικαιοσύνη και εξαιτίας αυτών αποδοκιμάζεται. Ο *ἀγαθός* δεν καθορίζεται πλέον μόνο από ανταγωνιστικές αξίες, όπως συνέβαινε επί παραδείγματι στους ομηρικούς ήρωες. Ο *ἀγαθός* των στίχων 767 και 774 είναι ο άνθρωπος ευγενούς καταγωγής, ο γενναίος, ο ικανός και ο καλός υπό την ηθική έννοια του όρου. Ο *ἀγαθός*, εκτός από τις ανταγωνιστικές αξίες, πρέπει να ακολουθεί την ύψιστη συνεργατική αξία την δικαιοσύνη (786).⁴¹⁴

ΤΡ.: «*δέσποινα γὰρ κατ' οἶκον, Ἑρμιόνην λέγω,*
πατρός τ' ἐρημωθεῖσα συννοία θ' ἅμα 805
οἶον δέδρακεν ἔργον, Ἀνδρομάχην κτανεῖν
καὶ παῖδα βουλεύσασα, κατθανεῖν θέλει,
πόσιν τρέμουσα, μὴ ἀντὶ τῶν δεδραμένων
ἐκ τῶνδ' ἀτίμως δωμάτων ἀποσταλῆ
[ἢ κατθάνῃ κτείνουσα τοὺς οὐ χρῆ κτανεῖν].» (804-810)

Μετά το τρίτο επεισόδιο το ενδιαφέρον στρέφεται από την τύχη της Ανδρομάχης στην Ερμιόνη, όπως στρέφεται μετά τον στίχο 992 από την Ερμιόνη στον Νεοπτόλεμο.⁴¹⁵ Στο τέταρτο επεισόδιο στη σκηνή ανάμεσα στην Ερμιόνη και στην Τροφό με την παρουσία του Χορού (802-880), η Ερμιόνη συνειδητοποιεί πως ενήργησε άδικα («*ἔγνωκε πράξασ' οὐ καλῶς*» 815), επιχειρώντας τις δολοφονίες της Ανδρομάχης και του γιου της και θέλει να αυτοκτονήσει. Η λέξη «*συννοία*» (805) χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει την συμμετοχή της Ερμιόνης στον σχεδιασμό των φόνων και τις τύψεις της γι' αυτό.⁴¹⁶ Ο πατέρας της την εγκατέλειψε («*πατρός τ'*

⁴¹⁴ Πρβλ. Lloyd (1992: 142).

⁴¹⁵ Πρβλ. Stevens (1971: 7-8).

⁴¹⁶ Βλ. LSJ⁹.

δρῶσιν γυναικῶν, ἀλλὰ πολλὰ καὶ κακά.» (936-953)

Ήταν λάθος εκ μέρους της, ενώ είχε τα πάντα, να προσπαθεί να κρατήσει τον άνδρα της για τον εαυτό της. Εκείνη κατείχε άφθονα πλούτη και ήταν βασίλισσα του οίκου (940). Τα τέκνα τους θα ήταν οι νόμιμοι απόγονοι και όχι νόθα παιδιά, όπως είναι το παιδί της Ανδρομάχης. Η υποβάθμιση της θέσης της γυναίκας στην κοινωνία και η αντίληψη ότι μια γυναίκα μπορεί να αποβεί καταστροφική για έναν γάμο και για έναν οίκο φαίνονται μέσα από τα λόγια της Ερμιόνης στους στίχους 943-953. Οι γυναίκες χαρακτηρίζονται «*διδάσκαλοι κακῶν*» (946) που έχουν μαινόμενα πάθη («*πολλὰ δὲ μαργότητι*» 949). Η είσοδος των γυναικῶν αυτών στα σπίτια μόνο το κακό επιφέρει (952-953). Η ηρωίδα δεν είναι πια ανεξάρτητη και αποδέχεται την πεποίθηση της Ανδρομάχης για την κατώτερη θέση που κατέχουν οι γυναίκες στην κοινωνία, σε αντίθεση με τους άνδρες (220 κ.ε., 353 κ.ε.). Θα πρέπει να ελέγχονται από αυτούς. Ο Νεοπτόλεμος δεν κατάφερε να την ελέγξει όπως ακριβώς και ο Μενέλαος άφησε την δική του γυναίκα, την Ελένη, αφύλακτη (593).⁴²⁰

Ο Ορέστης στην ρήση του (957-986) αποκαλύπτει στην Ερμιόνη πως θα την πάρει μαζί του μακριά από το παλάτι. Ο Μενέλαος, αρχικά, του είχε υποσχεθεί πως θα την λάβει για σύζυγό του, όμως αργότερα την έδωσε στον Νεοπτόλεμο, αθετώντας την υπόσχεσή του. Ο Ορέστης υπέμεινε τον πόνο της απώλειας και όταν έφθασε η κατάλληλη στιγμή, έστησε στον Νεοπτόλεμο φονική παγίδα στους Δελφούς. Ο Νεοπτόλεμος φονεύεται για δύο λόγους, πρώτον γιατί έλαβε για σύζυγό του την Ερμιόνη και φέρθηκε άδικα στον Ορέστη («*ἀλλ' ἔκ τ' ἐκείνου διαβολαῖς τε ταῖς ἐμαῖς / κακῶς ὀλεῖται*» 1005-1006) και δεύτερον, διότι τόλμησε να ζητήσει τον λόγο από τον θεό Απόλλωνα για τον φόνο του πατέρα του («*πικρῶς δὲ πατρὸς φόνιον αἰτήσῃ δίκην / ἄνακτα Φοῖβον*» 1002-1003).⁴²¹ Η έπαρση που επέδειξε ο Νεοπτόλεμος με την συμπεριφορά του θα τιμωρηθεί από τους οργισμένους θεούς: «*ἐχθρῶν γὰρ ἀνδρῶν μοῖραν εἰς ἀναστροφήν / δαίμων δίδωσι κούκ ἔᾶ φρονεῖν μέγα.*» (1007-1008).⁴²²

Στην έξοδο, η εμφάνιση της Θέτιδος ορίζει να θαφτεί ο Νεοπτόλεμος κοντά στον Πυθικό βωμό, για να αποτελέσει ο τάφος του ντροπή για τους Δελφούς («*Δελφοῖς ὄνειδος*» 1241) και να υπενθυμίζει το άγριο φόνο του από τον Ορέστη. Η Ανδρομάχη με τον γιο της θα εγκατασταθούν στην γη των Μολοσσών, που είναι ο

⁴²⁰ Βλ. Lloyd (1992: 150).

⁴²¹ Πρβλ. Ευρ. *Όρ.* (1653-1657).

⁴²² Η Ερμιόνη φεύγει κρυφά με τον Ορέστη, όπως έπραξε και η μητέρα της. Ο Ορέστης, παίρνοντας μαζί του την Ερμιόνη, πράττει και ακριβώς αυτό για το οποίο κατηγορήσε τον Νεοπτόλεμο (977 κ.ε.)· βλ. Boulter (1966: 57).

μοναδικός απόγονος του Αιακού, διότι δεν πρέπει να αφανισθούν ούτε το γένος του Πηλέως και της Θέτιδος ούτε η γενιά των Τρώων:

ΘΕΤ.: *«καὶ παῖδα τόνδε, τῶν ἀπ’ Αἰακοῦ μόνον
λελειμμένον δῆ. βασιλέα δ’ ἐκ τοῦδε χρῆ
ἄλλον δι’ ἄλλου διαπερᾶν Μολοσσίας
εὐδαιμονοῦντας· οὐ γὰρ ᾧδ’ ἀνάστατον
γένος γενέσθαι δεῖ τὸ σὸν κάμὸν, γέρον,
Τροίας τε». (1246-1251)*

Οι απόγονοι του Αιακού θα είναι βασιλείς στην Μολοσσία και κληρονομικά θα λαμβάνουν την εξουσία, ζώντας ευδαιμόνες. Δεν πρέπει να χαθεί, όπως αναφέρει η Θέτις, το γένος που κρατά από την ίδια, τον Πηλέα και την Τροία. Ο Πηλέας θα γίνει αθάνατος και θα συναντήσει τον Αχιλλέα (1256-1262). Με τις αναφορές στην κληρονομική εξουσία και την αριστοκρατική καταγωγή τονίζονται στο δράμα αυτό οι ανταγωνιστικές αξίες.

ΠΗΛ.: *«[κᾶτ’ οὐ γαμεῖν δῆτ’ ἔκ τε γενναίων χρεῶν
δοῦναί τ’ ἐς ἐσθλούς, ὅστις εὖ βουλευέται, 1280
κακῶν δὲ λέκτρων μὴ ‘πιθυμίαν ἔχειν,
μηδ’ εἰ ζαπλοῦτους οἴσεται φερνάς δόμοις;
οὐ γὰρ ποτ’ ἂν πράξειαν ἐκ θεῶν κακῶς.]» (1279-1283)*

Στους στίχους αυτούς, ο Πηλέας αναφέρεται στον καλό και στον κακό γάμο. Θα πρέπει ο συνετός («ὅστις εὖ βουλευέται» 1280) να λάβει ευγενή σύζυγο («γενναίων χρεῶν» 1279) και οι κόρες να λαμβάνουν καλούς συζύγους («ἐς ἐσθλούς» 1280). Ο κακός γάμος θα πρέπει να αποφεύγεται («κακῶν» 1281), ακόμα και αν προσφέρει μεγάλη προίκα (1282). Ο πλούτος λοιπόν δεν είναι κριτήριο αρετής και μέτρο για το αγαθό. Προτιμάται σύζυγος ο οποίος ανήκει στους ἐσθλούς και όχι στους κακούς, όπου ο ἐσθλός εδώ είναι ο έχων καλή καταγωγή, αλλά σκέπτεται και ορθά («εὖ βουλευέται» 1280), διαθέτει δηλαδή συνεργατικές αξίες. Ως κακοί υπονοούνται οι γεννήτορες της Ερμιόνης, καθώς ο Μενέλαος φάνηκε δειλός και η Ελένη ήταν μια περιβόητη μοιχαλίδα.⁴²³ Ο Πηλέας μάταια προειδοποίησε τον εγγονό του για τον

⁴²³ Για τους χαρακτηρισμούς για τον Μενέλαο (456-457, 577- 746, ειδικά: 616-618, 632-641, 703-705) και για την Ελένη (602-609, 621, 630), βλ. Sommerstein (1988: 244).

γάμο του με την Ερμιόνη (619 κ.ε.). Ο γάμος αυτός βασίστηκε στην επιθυμία για πλούτο και υπερηφάνεια, εξ αυτών επήλθε η καταστροφή. Η περίοδος του Πελοποννησιακού Πολέμου επέφερε μεγάλες αλλαγές στις ηθικές αξίες, οι οποίες αποτυπώνονται στην *Ανδρομάχη* και σε άλλα έργα του Ευριπίδη.

Συμπέρασμα

Στην *Ανδρομάχη* συνυπάρχουν οι ανταγωνιστικές αξίες του πλούτου, της δύναμης, της αριστοκρατικής καταγωγής και του κάλλους με τις συνεργατικές αξίες της σωφροσύνης και της δικαιοσύνης. Ο γάμος της Ερμιόνης με τον Νεοπτόλεμο βασιζόταν στην ισχυρή κοινωνική της θέση και στον πλούτο της, ο οποίος της εξασφάλιζε ελευθερία λόγου, δύναμη και υπεροψία. Ο πλούτος όμως δεν αποτελεί πλέον κριτήριο αρετής. Σύμφωνα με την *Ανδρομάχη* η γυναίκα πρέπει να διαθέτει αρετές και να υπακούει στον σύζυγό της. Η ηρωίδα θρηνεί για την αιχμαλωσία της, καθώς είναι ευγενικής καταγωγής και αδυνατεί να αποδεχθεί την νέα πραγματικότητα. Θέτει ερωτήματα σχετικά με την ματαιότητα των υλικών αγαθών, την κατοχή δύναμης και διατείνεται πως το μόνο διαχωρίζει τους ανθρώπους είναι ο πλούτος που ο καθένας κατέχει (331-332). Ο Μενέλαος ακολουθεί ανταγωνιστικές αξίες, και στην προσπάθειά του να διασώσει την τιμή της Ερμιόνης, είναι έτοιμος να προβεί στον ανέντιμο φόνο της *Ανδρομάχης* και του παιδιού της. Ο Πηλέας τον κατακεραυνώνει, κατηγορώντας τον για κακία, δειλία, αδυναμία αυτοσυγκράτησης και απορρίπτει την παλαιότερη αντίληψη περί άρρηκτης σχέσης μεταξύ της αριστοκρατικής καταγωγής και της αρετής. Καταλήγει σε συμπέρασμα που αποτυπώνει εμφανώς την επιρροή των συνεργατικών αξιών: είναι προτιμότερος ο πένητας και χρηστός, παρά ο κακός και πλούσιος (640). Ο Χορός τονίζει την αναγκαιότητα της ύπαρξης της δικαιοσύνης στην οικογένεια, αλλά και στην πόλη (779-787). Στο δράμα εκφράζονται κυρίως οι συνεργατικές αξίες από τον Πηλέα και τον Χορό και υπερτερούν έναντι των ανταγωνιστικών. Αποτυπώνεται σαφώς η αντίθεση μεταξύ Αθηνών και Σπάρτης. Την Σπάρτη εκπροσωπεί ο Μενέλαος και η Ερμιόνη, το ήθος των οποίων καταδικάζει ο Ευριπίδης. Η έντονη αντισπαρτιατική τάση που εκφράζει η ηθογράφηση κυρίως του Μενελάου αντιστοιχεί με την σύνθεση του δράματος αυτού στα πρώτα χρόνια του Πελοποννησιακού Πολέμου.

5.5 Έκάβη

Η Έκάβη διδάχθηκε στα Μεγάλα Διονύσια στο δεύτερο μισό της δεκαετίας του 420 π.Χ. Η χρονολόγηση του έργου δεν είναι ακριβής. Στην κωμωδία *Νεφέλες* του Αριστοφάνη του 423 π.Χ. υπάρχουν ορισμένοι στίχοι της τραγωδίας που παρωδούνται και έτσι ορίζεται κατά προσέγγιση ο χρόνος συγγραφής του έργου.⁴²⁴ Τα πρόσωπα του δράματος είναι το «είδωλο» του Πολυδώρου, η Έκάβη, η Πολυξένη, ο Οδυσσεάς, ο Ταλθύβιος, ο Αγαμέμνονας, ο Πολυμήστορας, η θεράπεινα και ο Χορός (αιχμάλωτες γυναίκες) και το θέμα του απηχεί τα δεινά που προκαλεί ο πόλεμος.

Ο Πρίαμος στέλνει τον Πολύδωρο, τον μικρότερο γιο του, στον Πολυμήστορα, προσφέροντάς του χρυσάφι, με σκοπό να εξασφαλίσει πλούτο στα τέκνα του σε περίπτωση που η Τροία κυριευθεί. Ο βασιλιάς των Θρακών τον δολοφονεί, υφαρπάζοντας το χρυσάφι και ύστερα πετά το άψυχο σώμα του στη θάλασσα (25-30). Το «είδωλο» του Πολυδώρου εμφανίζεται ζητώντας να συναντήσει τη μητέρα του, για να θάψει το σώμα του και να σταματήσει να περιπλανάται, αλλά και για να πληροφορήσει για το όνειρο, στο οποίο ο Αχιλλέας ζητεί να θυσιασθεί η Πολυξένη (39-42).⁴²⁵ Ο ήρωας ανέκοψε στη Θρακική Χερσόνησο την επιστροφή των Αχαιών, συγκρατώντας τα πλοία και απαίτησε να τιμήσουν τον τύμβο του θυσιάζοντας την Πολυξένη (40-41, 107-109, 114-115). Η Έκάβη πληροφορείται την απόφαση των Αχαιών από τον Οδυσσεά (220-221) και συντετριμμένη τον ικετεύει να μεσολαβήσει, ώστε να σωθεί η κόρη της, χωρίς όμως αποτέλεσμα (275-295). Το πτώμα του Πολυδώρου ανακαλύπτεται από την θεράπεινα (609-610) και η Έκάβη, συγκλονισμένη από τις συμφορές της, αρχίζει να εφαρμόζει την εκδίκησή της. Καλεί τον Πολυμήστορα και τα παιδιά του στη σκηνή της, όπου Τρωαδίτισσες τον τυφλώνουν και φονεύουν τα παιδιά του (953 κ.ε.). Ο Πολυμήστορας εμφανίζεται τυφλός και κατηγορεί την Έκάβη στον

⁴²⁴ Βλ. Abrahamson (1952: 121), Collard (1991: 34-35, 35 υποσημ. 64), Gregory (1999: xiv), Matthiessen (2010: 3-4, 3 υποσημ. 1), Συνοδινού (2005: τ.Α, 22). Για την χρονολόγηση του έργου πριν το 423 π.Χ., βλ. de Romilly (2010: 127), Easterling (2007: 353), Lesky (1989: 103 και υποσημ. 2), Norwood (1920: 215), Webster (1966: 116). Ο Schmid (1940: 463 υποσημ. 2) παρουσιάζει ένα εκτενές επιχείρημα για μια μεταγενέστερη ημερομηνία συγγραφής του δράματος, περίπου το 417 π.Χ.

⁴²⁵ Σύμφωνα με τον Nussbaum (1986: 397) το «είδωλο» του Πολυδώρου εμφανίζεται από ψηλά στην σκηνή, σε μια θέση την οποία συνήθως καταλαμβάνουν υπερφυσικοί χαρακτήρες, όπως οι θεοί. Σε καμία άλλη σωζόμενη αρχαία ελληνική τραγωδία ο πρόλογος δεν εκφωνείται από φάντασμα ή τόσο νεαρό χαρακτήρα.

Αγαμέμνονα για τις πράξεις της (1108-1182). Ο Αγαμέμνονας συμμερίζεται τον πόνο της και την αθώνει, καθώς δικαίως πήρε εκδίκηση για τα δεινά που υπέστη. Τέλος, την προτρέπει να θάψει τα νεκρά παιδιά της και διατάζει να εξορίσουν τον Πολυμήστορα (1248-1288).

Στον πρόλογο της τραγωδίας το φάντασμα του Πολυδώρου προβάλλει και εξιστορεί τα γεγονότα:

***ΠΟΛΥΔ.** «κτείνει με χρυσοῦ τὸν ταλαίπωρον χάριν
ξένος πατρῶος καὶ κτανὼν ἐς οἶδμ' ἄλός
μεθῆχ', ἴν' αὐτὸς χρυσοῦν ἐν δόμοις ἔχη.» (25-27)*

Ο Πολυμήστορας τον έχει φονεύσει, για να οικειοποιηθεί το χρυσάφι του φίλου του, του Πριάμου. Το νεκρό σώμα του Πολυδώρου παραδέρνεται στο πέλαγος. Τα κίνητρα του βασιλιά των Θρακῶν είναι ξεκάθαρα: η ανταγωνιστική αξία του πλούτου και η απληστία τον οδηγούν στη δολοφονία του Πολυδώρου. Η απληστία διαφαίνεται μέσα από την σύνδεση των λέξεων *κτείνει-χρυσοῦ* (25).⁴²⁶ Ο χρυσός ως κίνητρο του εγκλήματος αναφέρεται και σε άλλα σημεία του δράματος. Όταν ανακαλύπτεται το πτώμα του Πολυδώρου, οι Τρωαδίτισσες ρωτούν την Εκάβη: *«οἴμοι, τί λέξεις; χρυσοῦ ὡς ἔχοι κτανῶν;»* (712), αλλά και ο Αγαμέμνων αποκρίνεται: *«ὦ τλήμων: ἦ που χρυσοῦν ἠράσθη λαβεῖν;»* (775). Η άκρατη επιθυμία του Πολυμήστορα για τον πλούτο διαφαίνεται και μέσα από τον ειρωνικό διάλογο που έχουν τα δύο πρόσωπα του δράματος στους στίχους 994-1010, όταν η ηρωίδα χρησιμοποιεί την φιλοχρηματία του Πολυμήστορα για να τον δελεάσει με τον κρυμμένο θησαυρό και να προβεί στο σχέδιο της εκδίκησης της. Η Εκάβη συντετριμμένη μπροστά στον δολοφόνο του παιδιού της τονίζει: *«ὁ χρυσός, εἰ βούλοιο τάληθῆ λέγειν, / ἔκτεινε τὸν ἐμὸν παῖδα καὶ κέρδη τὰ σά.»* (1206-1207). Η ηρωίδα προσδιορίζει την κτητικότητα ως κίνητρο του Πολυμήστορα και η προσωποποίηση του χρυσού ενισχύει την πρωταρχική θέση που κατείχε στη δολοφονία του Πολυδώρου.⁴²⁷ Ο Αγαμέμνων απευθυνόμενος στον Πολυμήστορα, θέλοντας να του αποσπάσει την ομολογία, του λέει με βεβαιότητα, πως ο χρυσός ήταν η αιτία της δολοφονίας: *«ἐμοὶ δ', ἴν' εἶδῃς, οὔτ' ἐμὴν δοκεῖς χάριν / οὔτ' οὔν*

⁴²⁶ Ο χρυσός ως κίνητρο της δολοφονίας: στ. 25 κ.ε., 712, 775, 994-1010, 1146-1148, 1206-1207, 1218-1232, 1243-1245. Πρβλ. Collard (1991: 131), Gregory (1999: 45).

⁴²⁷ Βλ. Gregory (1999: 187).

Ἀχαιῶν ἄνδρ' ἀποκτεῖναι ξένον, / ἀλλ' ὡς ἔχῃς τὸν χρυσὸν ἐν δόμοισι σοῖς.» (1243-1245).

Στην πάροδο (98-153) ο Χορός πληροφορεῖ την Εκάβη για την ἀπόφαση των Ελλήνων να θυσιάσουν την Πολυξένη και ὅτι ο Οδυσσεύς θα την οδηγήσει στην θυσία. Η θυσία της Πολυξένης κυριαρχεῖ στο πρῶτο μισό του δράματος (πρῶτο και δεύτερο επεισόδιο). Ο Αχιλλεύς επιθυμεί την θυσία της στον τύμβο του, ὡς ανταμοιβή και φόρο τιμῆς για την γενναιότητά του και τον ἔνδοξο θάνατό του.⁴²⁸ Ο ὅρος που χρησιμοποιεῖ ο Ευριπίδης για να δηλώσει την επιθυμία του Αχιλλέα εἶναι το «γέρας» (41) και αργότερα ο θάνατός του εμφανίζεται ὡς «ἀγέραστον» (115), <χωρὶς τιμές>. Οι Ἕλληνες θα φανούν «ἀχάριστοι», (138) ὅπως αναφέρει ο Χορός, εἰάν δεν εκπληρώσουν την επιθυμία του.⁴²⁹

ΠΟΛΥΞ. «[καὶ σοῦ μὲν, μᾶτερ, δυστάνου
κλαίω πανδύρτοις θρήνοις,
τὸν ἐμὸν δὲ βίον λώβαν λύμαν τ',
οὐ μετακλαίομαι, ἀλλὰ θανεῖν μοι
ζυντυχία κρείσσων ἐκύρησεν]». (211-215)

Στο πρῶτο επεισόδιο (154-443), ὕστερα ἀπὸ τον θρήνο της Εκάβης και την ἀποκάλυψη στην Πολυξένη πὼς θα θυσιασθεῖ στον τύμβο του Αχιλλέα (188-190), η Πολυξένη μοιρολογεῖ για την κακή της τύχη και τα δεινά που καλεῖται να ἀντιμετωπίσει η μητέρα της, η αλλοτινὴ ἄνασσα (211-213). Την δική της ζωὴ την χαρακτηρίζει ατιμωτική, ντροπιαστική («λώβαν λύμαν» 213),⁴³⁰ προτιμότερη τύχη εἶναι για εκείνη να πεθάνει (215). Η Πολυξένη μέσω της θυσίας της ἀναζητεῖ να βάλει τέλος στον ἀνάξιο βίον της που προκαλεῖ ντροπή, λόγω της δεινῆς και ταπεινωτικῆς θέσης που βρίσκεται ὡς αιχμάλωτη. Το ευγενές θάρρος της μπροστὰ στον επικείμενο θάνατό της εἶναι αξιοσημείωτο. Τον θάνατό της τον ἀντιμετωπίζει ὡς ἀπελευθέρωση. Η Εκάβη νιώθει υπερηφάνεια για την στάση της Πολυξένης και ἐν μέρει μετριάζεται η θλίψη της ἀπώλειάς της.⁴³¹

⁴²⁸ Για το θέμα αυτό, βλ. Gregory (1999: xxiv).

⁴²⁹ Βλ. Adkins (1966: 194). Στην *Ἰλιάδα* ο Αγαμέμνων ἀπαιτεῖ «γέρας», για να ἀντιμετωπίσει την ἀπώλεια της Χρυσήϊδας: «ὄφρα μὴ οἶος / Ἀργείων ἀγέραστος ἔω, ἐπεὶ οὐδὲ ἔοικε» (A 118-119).

⁴³⁰ *Λώβαν* (λώβη): προσβολή, ὄνειδος, ατιμία. *Λύμαν* (λούω): ρύπος που εξαφανίζεται με το πλύσιμο, μίσημα, ηθικό στίγμα. Βλ. LSJ⁹, Σταματάκος (2012).

⁴³¹ Εὐστοχα παρατηρεῖ ο Collard (1991: 21) ὅτι η στάση της Εκάβης ἐπηρεάζεται ἀπὸ την συμπεριφορὰ των προσώπων του δράματος.

Η Εκάβη είχε αναφέρει στον πρόλογο, πως ο Αχιλλέας επιθυμεί να προσφερθεί για θυσία μια πολύπαθη Τρωαδίτισσα (94-95) και κάνει έκκληση στους θεούς, η κόρη που θα θυσιασθεί να μην είναι η κόρη της (96-97). Ο Οδυσσεύς εισέρχεται στην σκηνή (216), ανακοινώνει την απόφαση των Αχαιών για την θυσία της Πολυξένης και στο τέλος της ρήσης του λέει: «σοφόν τοι κὰν κακοῖς ἄ δεῖ φρονεῖν» (228). Ο σοφός είναι σόφρων ακόμα και στην χειρότερη συμφορά. Η χρήση του *τοι* είναι σκόπιμη, για να δηλωθεί ότι η πρόταση αυτή αποτελεί μια οικουμενική αλήθεια, μια γενική αρχή.⁴³² Στην ανακοίνωση αυτή του Οδυσσέα η Εκάβη προσπαθεί να αντισταθεί, πασχίζοντας να του υπενθυμίσει ότι εκείνη τον είχε προστατεύσει, όταν ως κατάσκοπος είχε εισέλθει στην Τροία, μεταμορφωμένος σε ζητιάνο (239-241). Της είχε υποσχεθεί, πως πλέον θα είναι σκλάβος της και εκείνη τον φυγάδευσε (242-252). Η ηρώιδα προκειμένου να τον πείσει, βασίζεται στην φιλία που τους ενώνει, στην προστασία των ικετών και στην ανταπόδοση της χάριτος. Η σύντομη στιχομυθία μεταξύ των δύο προσώπων απηχεί το επεισόδιο της *Ὀδύσσειας* (δ 242-258) με την είσοδο του μεταμφιεσμένου Οδυσσέα στην Τροία. Η Ελένη τον αναγνώρισε, αλλά δεν τον κατέδωσε, ζητώντας ως αντάλλαγμα πληροφορίες για την στρατηγική των Ελλήνων. Ο Ευριπίδης για να εξυπηρετήσει τον «μύθο», την πλοκή του έργου, στον στίχο 243 αναφέρει πως η Ελένη ήταν αυτή που αποκάλυψε την ταυτότητά του στην Εκάβη: «ἔγνω δέ σ' Ἐλένη καὶ μόνη κατεῖπ' ἐμοί;». Η λεπτομέρεια αυτή είναι σημαντική, καθώς η Εκάβη εγείρει το θέμα της *χάριτος* και της ανταπόδοσης αυτής. Προσπαθεί να ασκήσει πίεση, έτσι ώστε ο Οδυσσεύς να μεσολαβήσει για να μην θυσιασθεί η Πολυξένη.⁴³³ Ο Collard αναφέρει ότι το στοιχείο αυτό είναι εύρημα του Ευριπίδη, με την Εκάβη να προσπαθεί να κερδίσει την εύνοια του Οδυσσέα, όπως και ο ήρωας είχε κερδίσει την δική της.⁴³⁴ Εκείνος προσφέρει σωτηρία στην Εκάβη, αλλά εμμένει στην θέση του πως δεν θα σώσει την Πολυξένη.

Ο λόγος της Εκάβης (251-295), στο πρώτο επεισόδιο, είναι προσεκτικά δομημένος για μια σκηνή ικεσίας με στοιχεία αγώνα λόγων.⁴³⁵ Αρχικά η ηρώιδα

⁴³² Πρβλ. Gregory (1999: 72).

⁴³³ Πρβλ. Gregory (1999: 74).

⁴³⁴ Βλ. Collard (1991: 144).

⁴³⁵ Πρβλ. Collard (1975,; 58-71), Lloyd (1992: 34-35).

κατηγορεί για αχαριστία («*ἀχάριστον*» 254), διότι δεν είναι πρόθυμος να την βοηθήσει και να ανταποδώσει την χάρη.⁴³⁹

ΕΚ.: «*ἀτὰρ τί δὴ σόφισμα τοῦθ' ἠγούμενοι*
ἔς τήνδε παῖδα ψῆφον ὄρισαν φόνου;
πότερα τὸ χρῆν σφ' ἐπήγαγ' ἀνθρωποσφαγεῖν 260
πρὸς τύμβον, ἔνθα βουθυτεῖν μᾶλλον πρέπει;
ἢ τοὺς κτανόντας ἀνταποκτεῖναι θέλων
ἔς τήνδ' Ἀχιλλεὺς ἐνδίκως τείνει φόνον;
ἀλλ' οὐδὲν αὐτὸν ἦδε γ' εἴργασται κακόν.
Ἐλένην νιν αἰτεῖν χρῆν τάφῳ προσφάγματα· 265
κεῖνη γὰρ ὄλεσέν νιν ἐς Τροίαν τ' ἄγει.
εἰ δ' αἰχμαλώτων χρή τιν' ἔκκριτον θανεῖν
κάλλει θ' ὑπερφέρουσαν, οὐχ ἡμῶν τόδε·
ἢ Τυνδαρίς γὰρ εἶδος ἐκπρεπεστάτη,
ἀδικοῦσά θ' ἡμῶν οὐδὲν ἦσσον ἠϋρέθη. 270
τῷ μὲν δικαίῳ τόνδ' ἀμιλλῶμαι λόγον·» (258-271)

Στους στίχους 258-271, η έκπτωτη βασίλισσα θεωρεί άτοπη την θέση των Ελλήνων, ότι το χρέος («*τὸ χρῆν*» 260) τους επιβάλλει να θυσιάσουν την Πολυξένη («*ἀνθρωποσφαγεῖν*» 260) και όχι ένα ζώο («*βουθυτεῖν*» 261), ώστε να εκπληρωθεί η επιθυμία του Αχιλλέα. Ο ήρωας «*ἐνδίκως*» (263) ζητεί εκδίκηση για τον θάνατό του. Η Ελένη όμως θα έπρεπε να βρίσκεται στη δεινή αυτή θέση, καθώς εκείνη ήταν και η αιτία της καταστροφής της Τροίας (265-266). Επιπροσθέτως θα ήταν το «τέλειο ζώο» για θυσία, καθώς θεωρείται ως η ομορφότερη γυναίκα.⁴⁴⁰ Η Εκάβη είχε υποστηρίξει εύγλωττα, ότι η ζωή της Πολυξένης έπρεπε να της χαρισθεί. Αρχικά, επικαλούμενη την προσωπική οφειλή του Οδυσσέα προς αυτήν και στη συνέχεια υποστηρίζοντας αυτό που απαιτεί η δικαιοσύνη. Και οι δύο αυτές εκκλήσεις είναι σημαντικές: η πρώτη αναφέρεται στην ανταπόδοση της χάριτος (εὐνοια, καλοσύνη) και η δεύτερη στην δικαιοσύνη. Η έκκλησή της προς την δικαιοσύνη αμφισβητεί την

⁴³⁹ Πρβλ. Adkins (1966: 194, 196), Matthiessen (2010: 288).

⁴⁴⁰ Ο Matthiessen (2010: 289-290) παραβάλλει χωρία από τον Ευριπίδη στα οποία γίνεται αναφορά στην ενοχή της Ελένης: *Έκ.* (441-443, 943-951), *Τρωάδ.* (969-1032), *Όρ.* (1302-1310, 1361-1365), *Ι.Α.* (1334 κ.ε., 1417 κ.ε.).

ενδοξότερο θάνατο για την Ελλάδα. Η σκέψη αυτή παραπέμπει στην αρχαϊκή ηθική. Ο ήρωας που έπεσε ένδοξα στην μάχη, πρέπει να λάβει τιμή και δόξα.⁴⁴⁹ Ο Αχιλλέας είναι *άγαθός*, αγωνίστηκε με ανδρεία για τους Έλληνες και έδωσε την τελική και αδιάψευστη απόδειξη της ανδρείας του, πεθαίνοντας γενναία στην μάχη. Η απαίτησή του για την θυσία της Πολυξένης δεν είναι παράλογη, θα ήταν *αίσχρο* για τον στρατό, να μην υπακούσει στο θέλημά του και να μην τιμήσει τον *φίλο* ακόμα και μετά θάνατον. Άλλωστε θα μειωνόταν και η τιμή των Ελλήνων, εάν αδιαφορούσαν για την τιμή του Αχιλλέα.⁴⁵⁰ Στην Αθήνα του 5^{ου} αιώνα π.Χ. όταν κάποιος ήταν μέλος μιας κοινότητας, είχε δικαιώματα που εκπορεύονταν από τις σχέσεις φιλίας με τα υπόλοιπα μέλη. Ο Αχιλλέας είναι *άγαθός* και μέλος της κοινότητας των στρατιωτών και η Πολυξένη είναι σκλάβα, άρα κακή.⁴⁵¹ Έτσι ζωή της Πολυξένης δεν έχει καμία αξία για τους στρατιώτες, το μόνο τους μέλημα είναι να αποδώσουν τιμές στον Αχιλλέα.

Οι πόλεις υποφέρουν, όταν οι γενναίοι («*έσθλός*» 307) και πρόθυμοι άνδρες δεν ανταμείβονται και δεν διαφοροποιούνται από τους δειλούς («*κακιόνων*» 308). Θα ήταν *αίσχρο* (311) όσο είναι εν ζωή να τον θεωρούν φίλο και όταν πεθάνει να τον καταφρονούν. Η δημόσια αναγνώριση του ήρωα επέρχεται, όταν αυτός τιμάται και μετά θάνατον.⁴⁵² Σε αντίθετη περίπτωση υφίσταται την αποτυχία. Όταν υπάρξει ανάγκη για πόλεμο οι γενναίοι δεν θα πολεμήσουν, αλλά θα επιδείξουν δειλία («*φιλοψυχήσομεν*» 315), εφόσον σε περίπτωση που θυσιαστούν δεν θα λάβουν τιμές ήρωα. Στο σημείο αυτό διαφαίνεται η επιρροή των συνεργατικών αξιών και συγκεκριμένα η μέριμνα για το σύνολο, καθώς η μη αναγνώριση της τιμής του πολεμιστή βλάπτει όχι το ίδιο το άτομο, αλλά ολόκληρη την πόλη. Στους ήρωες-πολεμιστές θα σβήσει η επιθυμία να πολεμήσουν για την πόλη τους, εφόσον γνωρίζουν ότι δεν θα λάβουν μεταθανάτιες τιμές.⁴⁵³ Οι ήρωες πρέπει να τιμώνται μετά θάνατον.⁴⁵⁴ Ο Οδυσσέας αναφέρει πως θα μπορούσε να αρκεστεί στα λίγα («*ἀρκούντως*» 318), όμως θα ήθελε να τιμηθεί ως ήρωας μετά θάνατον και ο τύμβος

⁴⁴⁹ Βλ. Matthiessen (2010: 296).

⁴⁵⁰ Πρβλ. Adkins (1966: 196-200, κυρίως 198), Adkins (1960: 49 κ.ε.).

⁴⁵¹ Βλ. Adkins (1966: 200).

⁴⁵² Πρβλ. *Ιλιάς* (I 316-320). Βλ. και Collard (1991: 147).

⁴⁵³ Πρβλ. Adkins (1966: 198), Gregory (1999: 84).

⁴⁵⁴ Για την μετά θάνατον αναγνώριση ο Collard (1991: 147) εύστοχα παραθέτει: Σοφ. *Αντ.* (194-208), Σοφ. *Αΐας* (1246-1249), Ευρ. *Ικ.* (78), Ευρ. *Τρωάδ.* (1248-1250), Θουκ. *Ιστορ.* (2.43.5-6, 2.46).

Στους στίχους 342-378 η Πολυξένη εξηγεί τους λόγους για τους οποίους προτίθεται να θυσιασθεί. Αρνείται να ικετεύσει για την ζωή της και αφιερώνει μεγάλο μέρος της ρήσης της στην παρουσίαση της καταγωγής της, ώστε να στηρίξει την θέση της.⁴⁶⁰ Ο Οδυσσέας αποστρέφει το πρόσωπό του για να μην αγγίξει το γένη του και αποφεύγει το άγγιγμά της στο δεξί του χέρι, κρύβοντάς το κάτω από το ρούχο του (342-344). Η κίνηση αυτή αποτελεί μια τελετουργική χειρονομία του ικέτη, με σκοπό να δεσμεύσει τον ικετευόμενο, να δείξει σεβασμό και να αποτρέψει την άρνηση.⁴⁶¹ Η Πολυξένη είναι πρόθυμη να τον ακολουθήσει στη θυσία, διότι η ανάγκη το απαιτεί, σε αντίθετη περίπτωση θα φανεί ανάξια και δειλή («εἰ δὲ μὴ βουλήσομαι, / κακὴ φανοῦμαι καὶ φιλόψυχος γυνή» 347-348), επίθετα που δεν συνάδουν με την αριστοκρατική καταγωγή της. Θα πεθάνει ελεύθερη και υπερήφανα πιστή στην ευγενική της καταγωγή.⁴⁶² Δεν θα τον ικετεύσει, παρόλο που ο Δίας τάσσεται υπέρ της προστασίας του ικέτη («πέφευγας τὸν ἐμὸν Ἰκέσιον Δία·» 345), θα δεχθεί τον θάνατό της ως λύτρωση. Ο βασιλιάς ολόκληρης της Φρυγίας ήταν ο πατέρας της (349-350). Ήταν πριγκίπισσα, περιζήτητη νύφη και εξέχουσα ανάμεσα στις Τρωαδίτισσες (351-355). Ήταν ίση με τους θεούς, με την μόνη διαφορά ότι δεν ήταν αθάνατη («ἴση θεοῖσι πλὴν τὸ κατθανεῖν μόνον» 356). Ο στίχος αυτός καταδεικνύει την ανωτερότητα και τα προνόμια των βασιλικών τέκνων.⁴⁶³ Αυτή είναι και η αριστοκρατική άποψη της εξίσωσης του βασιλέα με τους θεούς που συναντάμε και στις *Τρωάδες* («τῆς ἰσοθέου τυραννίδος» 1169), όταν η Εκάβη μοιρολογεί για τον μικρό Αστυάνακτα, που δεν πρόλαβε να λάβει την κληρονομική βασιλική εξουσία.

ΠΟΛΥΞΕ. «νῦν δ' εἰμὶ δούλη. πρῶτα μὲν με τοῦνομα
 θανεῖν ἐρᾶν τίθησιν οὐκ εἰωθὸς ὄν·
 ἔπειτ' ἴσως ἂν δεσποτῶν ὠμῶν φρένας
 τύχοιμ' ἄν, ὅστις ἀργύρου μ' ὠνήσεται, 360

⁴⁶⁰ Βλ. Gregory (1999: 87).

⁴⁶¹ Πρβλ. Collard (1991: 146, 148), Matthiessen (2010: 300).

⁴⁶² Πρβλ. Collard (1991: 148), Gregory (1999: 87). Για του Στωικούς ο άνθρωπος θα πρέπει να προσπαθεί να κρατά αλώβητες την αξιοπρέπεια και την ηθική του ακεραιότητα. Ο ανάξιος βίος αποτελεί αρνητική τροπή, βλ. Long (1987), Μάνου (2002), Rist (1969), Sharples (1996), Annas (1992), Anton (1996), Hegel (2002). Συγκεκριμένα για τους Στωικούς και την θυσία της Πολυξένης, βλ. Lawrence (2010). Ο Matthiessen (2010: 300) αναφέρει τον Κλεάνθη (SVF 1, fr. 527).

⁴⁶³ Βλ. Gregory (1999: 88).

τὴν Ἑκτορός τε χιτέρων πολλῶν κάσιν,
 προσθεῖς δ' ἀνάγκην σιτοποιὸν ἐν δόμοις
 σαίρειν τε δῶμα κερκίσιν τ' ἐφεισάναι
 λυπρὰν ἄγουσαν ἡμέραν μ' ἀναγκάσει·
 λέχη δὲ τάμᾳ δοῦλος ὠνητός ποθεν 365
 χρανεῖ, τυράννων πρόσθεν ἠζιωμένα.
 οὐ δῆτ'· ἀφίημ' ὀμμάτων ἐλευθέρων
 φέγγος τόδ', Αἴδη προστιθεῖσ' ἐμὸν δέμας.
 ἄγ' οὖν μ', Ὀδυσσεῦ, καὶ διέργασαί μ' ἄγων·
 οὗτ' ἐλπίδος γὰρ οὐτε του δόξης ὀρῶ 370
 θάρσος παρ' ἡμῖν ὣς ποτ' εὔπραζαί με χρή.
 μήτερ, σὺ δ' ἡμῖν μηδὲν ἐμποδὼν γένη
 λέγουσα μηδὲ δρῶσα, συμβούλου δέ μοι
 θανεῖν πρὶν αἰσχυρῶν μὴ κατ' ἀζίαν τυχεῖν.
 ὅστις γὰρ οὐκ εἴωθε γεύεσθαι κακῶν 375
 φέρει μὲν, ἀλγεῖ δ' ἀχέν' ἐντιθεὶς ζυγῶ·
 θανὼν δ' ἂν εἴη μᾶλλον εὐτυχέστερος
 ἢ ζῶν· τὸ γὰρ ζῆν μὴ καλῶς μέγας πόνος.» (357-378)

Τώρα πια η Πολυξένη είναι σκλάβια (357), μόνο και μόνο ο νέος της τίτλος, το ίδιο το όνομα («*τοῦνομα*» 357) την ωθεί στον θάνατο.⁴⁶⁴ Ἐπειτα, δεν θέλει να την αγοράσει με αντίτιμο τα χρήματα (360) κάποιος αφέντης «*ὀμῶν φρένας*» (359), πράξη που θα επιφέρει περαιτέρω ταπείνωση μετά την σκλαβιά.⁴⁶⁵ Ο αφέντης θα την αναγκάζει να κάνει χειρωνακτικές εργασίες μη αρμόζουσες στην αριστοκρατική της καταγωγή, όπως είναι να ζυμώνει ψωμί, να υφαίνει, να σκουπίζει και να περνά μια πικρή ζωή (362-364).⁴⁶⁶ Είναι προτιμότερο να λείπει το

⁴⁶⁴ Σύμφωνα με την Gregory (1999: 89), υπονοείται εδώ η διαφορά μεταξύ του όρου σκλάβος και στην εμπειρία της σκλαβιάς. Το σχήμα αυτό αποδίδεται εδώ με τους όρους *ὀνομασαι* - *ἔργον*, δηλαδή της λέξης και της πραγματικότητας που κρύβει αυτή η λέξη. Για τους όρους *νόμω* - *φύσει*, βλ. Guthrie (1969: 148 κ.ε., 164 κ.ε.), Heinimann (1945: 50-56, 110-162), Kerferd (1981: κεφ. 10), Mastronarde (2004: 289), Ostwald (1986: 250-273).

⁴⁶⁵ Βλ. Collard (1991: 149).

⁴⁶⁶ Το ίδιο συναντάμε στις *Τρωάδες* (492-494), με την Εκάβη να μοιρολογεί για την κακή τύχη της, από αλλοτινή *ἄνασσα* θα καταντήσει δούλη, που θα καταπιάνεται με χειρωνακτικές εργασίες.

φως από τα μάτια της και να παραδώσει το κορμί της στον Άδη (367-368),⁴⁶⁷ πριν αντιμετωπίσει αυτή την αταίριαστη ντροπή (374), καθώς το «ζῆν μὴ καλῶς μέγας πόνος» (378). Η δήλωση αυτή υποδηλώνει την ασυμβίβαστη αριστοκρατική καταγωγή.⁴⁶⁸ Η Πολυξένη αντιστρέφει την νωχελική αποδοχή του επικείμενου και αναπόφευκτου θανάτου της, σε μια ηρωική θέληση για θυσία.⁴⁶⁹ Ο Lawrence κάνει μια παρατήρηση σχετικά με το τι οδήγησε τελικά την Πολυξένη στην αυτοθυσία. Αναφέρει πως η ηρώιδα επιλέγοντας τον θάνατό της, έχει ως πρώτη της προτεραιότητα να αποφύγει να χαρακτηριστεί δειλή (348). Αυτή η στάση είναι μια αντανάκλαση της αριστοκρατικής ηθικής που συνδέεται με τον ηρωικό κόσμο και τον κόσμο της τραγωδίας, με έμφαση στη διάσωση του προσώπου όσο και στην αρετή καθεαυτή. Αν και η Πολυξένη είναι ήδη σκλάβα, φαίνεται να πιστεύει ότι η προηγούμενη ιδιότητά της ως πριγκίπισσα δεν έχει εκλείψει και συνεχίζει να συμπεριφέρεται αναλόγως. Αλλά υπάρχει και μια άλλη μάλλον πιο υλιστική εκτίμηση. Η Πολυξένη αποστρέφεται τις άθλιες και ταπεινωτικές σωματικές συνθήκες δουλείας, τις οποίες απαριθμεί, και που αντιπροσωπεύουν μια τελείως αντίθετη καταγωγή από την αριστοκρατική-βασιλική (349-366). Ο Αίας του Σοφοκλή επιλέγει τον θάνατο γιατί αλλιώς, όπως και η Πολυξένη, θα ερχόταν αντιμέτωπος με την ταπείνωση, αλλά και για να διασώσει την τιμή του. Όταν λοιπόν ανακοινώνει: «ἢ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνηκέναι / τὸν εὐγενῆ χρῆ» (Αἴας 479-480), προβάλλει μια γενική αρχή ηθικής συμπεριφοράς με το πρόσωπο «χρῆ». Η τιμή είναι πρωταρχική αρετή για τον Αίαντα και για την Πολυξένη, στην ζωή και στον θάνατο.⁴⁷⁰

Ύστερα από την ρήση της Πολυξένης και την επιθυμία της να πεθάνει (342-378), η μητέρα της Εκάβη θέλει να πάρει την θέση της κόρης της στην θυσία. Για να στηρίξει την πρόθεσή της, προβάλλει το επιχείρημα πως εκείνη πρέπει να θανατωθεί, γιατί έφερε στον κόσμο τον Πάρι που με τα βέλη του φόνευσε τον Αχιλλέα (387-388). Ο Οδυσσεύς δεν πείθεται και τον λόγο έχει πάλι η Πολυξένη. Απευθυνόμενη στην μητέρα της, την συμβουλεύει να μην ντροπιασθεί ζητώντας ανάξια προς αυτή πράγματα («ἀσχημονῆσαι τ' ἐκ νέου βραχίονος / σπασθεῖς', ἄ

⁴⁶⁷ Την ίδια σκέψη συναντάμε από την Κασσάνδρα Ευρ. *Τρωάδ.* (445): «ἐς Αἴδου νυμφίῳ γημώμεθα.» και από τον Αγαμέμνονα Ευρ. *ΙΑ* (461): «Αἰδῆς νιν, ὡς ἔοικε, νυμφεύσει τάχα».

⁴⁶⁸ Κατά την παρατήρηση του Collard (1991: 150).

⁴⁶⁹ Βλ. Collard (1991: 142).

⁴⁷⁰ Πρβλ. Lawrence (2010: 22-23, 23 υποσημ. 5).

πέιση; μὴ σύ γ' οὐ γὰρ ἄξιον» 407-408). Με λόγια αγάπης αποχαιρετά την μητέρα της και πορεύεται προς τον Άδη. Η Εκάβη θρηνεί (409-443).

Με τον ερχομό του Ταλθύβιου στο δεύτερο επεισόδιο, η Εκάβη αναθαρρεί, πιστεύοντας πως ήρθε να πάρει εκείνη για θυσία. Όμως εκείνος φθάνει για να ανακοινώσει τον θάνατο της Πολυξένης και να καλέσει για την ταφή της (484-517). Ύστερα από την γλαφυρή περιγραφή της θυσίας (518-582), ενημερώνει την Εκάβη πως το πλήθος που παρακολουθούσε την θυσία επέπληττε όποιον δεν έφερνε δώρα για την νεκρή Πολυξένη (576-577), που αποδείχθηκε γενναία με ευγενές πνεύμα: «εὐκαρδίῳ / ψυχὴν τ' ἀρίστη» (579-580).

Ακολουθεί ο μονόλογος της Εκάβης (585-603, 604-628):

EK. «οὐκ ἂν δυναίμην ἐξαλείψασθαι φρενός· 590
τὸ δ' αὖ λίαν παρεῖλες ἀγγελθειῖσά μοι
γενναῖος. οὐκουν δεινόν, εἰ γῆ μὲν κακὴ
τυχοῦσα καιροῦ θεόθεν εὖ στάχυν φέρει,
χρηστὴ δ' ἄμαρτοῦσ' ὧν χρεῶν αὐτὴν τυχεῖν
κακὸν δίδωσι καρπὸν, ἀνθρώποις δ' αἰεὶ 595
ὁ μὲν πονηρὸς οὐδὲν ἄλλο πλὴν κακός,
ὁ δ' ἐσθλὸς ἐσθλός, οὐδὲ συμφορᾶς ὕπο
φύσιν διέφθειρ' ἀλλὰ χρηστός ἐστ' αἰεὶ;
[ἄρ' οἱ τεκόντες διαφέρουσιν ἢ τροφαί;
ἔχει γε μέντοι καὶ τὸ θρεφθῆναι καλῶς 600
δίδαξιν ἐσθλοῦ· τοῦτο δ' ἦν τις εὖ μάθη,
οἶδεν τό γ' αἰσχρὸν κανόνι τοῦ καλοῦ μαθῶν].
καὶ ταῦτα μὲν δὴ νοῦς ἐτόξευσεν μάτην·». (590-603)

Η Εκάβη θρηνεί για τις αλληπάλληλες συμφορές της. Το μόνο που την ανακουφίζει είναι, ότι η κόρη της φάνηκε γενναία («γενναῖος» 592).⁴⁷¹ Ύστερα, δίνει το παράδειγμα του χωραφιού. Ένα άγονο χωράφι καρπίζει με την βοήθεια των θεών, τουναντίον ένα εύγονο χωράφι μπορεί να μην δώσει καρπούς, αν δεν λάβει

⁴⁷¹ Ο όρος γενναία που αναφέρεται σε γυναίκες στον Ευριπίδη: Άлк. (742): «ὃ γενναία καὶ μέγ' ἀρίστη», Ἡρακλειδ. (626-627): «ἄζια δ' εὐγενί- / ας», I.A. (1411): «γενναία γὰρ εἶ», (1422-1423): «γενναῖα γὰρ φρονεῖς», Ίκ. (1030): «γενναίας ψυχᾶς». Για τα χωρία αυτά, βλ. Collard (1991: 162), Matthiessen (2010: 330).

όσα χρειάζεται (592-598). Η ανατροφή συμβάλλει τα μέγιστα στην αρετή. Ο τρόπος ανατροφής μαθαίνει στον άνθρωπο να διακρίνει το καλό και το κακό, έχοντας ως μέτρο το καλό (600-602).⁴⁷² Η ηρωίδα αναφέρεται στο χωράφι το οποίο ορίζεται από εξωγενείς παράγοντες, αντίθετα ο άνθρωπος παραμένει για όλο του τον βίο κακός ή καλός, ανάλογα με την ανατροφή του, χωρίς να επηρεάζεται από εξωγενείς παράγοντες.⁴⁷³ Αυτός είναι ένας τόσο τολμηρός ισχυρισμός, που θα μπορούσε να συμπεράνει κανείς ότι η γέννηση σε μια αριστοκρατική οικογένεια, θα παράγει τέκνα με αξιοθαύμαστη ηθική συμπεριφορά. Η Εκάβη θέλει να αναδείξει την σημαντική συμβολή της ανατροφής και της παιδείας, ανεξάρτητα από την κληρονομικότητα,⁴⁷⁴ που αναδεικνύει τη σημασία συνεργατικών αξιών.

Στο δεύτερο μέρος του λόγου της (604-628), η Εκάβη απευθύνεται στον Ταλθύβιο, δίνοντάς του προκαταρκτικές οδηγίες για την ταφή. Χρησιμοποιεί τον κήρυκα ως αγγελιαφόρο, ζητώντας του να εμποδίσει τους Αργείους να αγγίξουν το νεκρό σώμα της κόρης της. Η ηρωίδα φαίνεται εδώ να μην έχει αποστασιοποιηθεί από την παλαιά της ιδιότητα ως βασίλισσα και διατάζει τον Ταλθύβιο, φοβούμενη ότι μπορεί οι στρατιώτες να ασεβήσουν στο νεκρό σώμα της Πολυξένης. Με τον όρο «όχλος» (605-607) διαφαίνεται η απειθαρχία των μαζών⁴⁷⁵ και ίσως η Εκάβη να νιώθει ανωτερότητα, λόγω των ανταγωνιστικών αξιών που διέθετε ως βασίλισσα, απέναντι στους απλούς ανθρώπους.

Ύστερα, στέλνει την θεράπαινα να φέρει μια στάμνα με θαλασσινό νερό, για να περιποιηθούν, ως είθισται, το νεκρό σώμα της Πολυξένης. Θα την εναποθέσει ανύμφευτη και κακότυχη παρθένα (612).⁴⁷⁶ Δεν μπορεί να της αποδώσει τιμές όπως θα έπρεπε και έτσι θα μαζέψει ό,τι στολίδι έχει απομείνει από τις αιχμάλωτες γυναίκες της Τροίας (614-618). Μοιρολογεί για τα χαμένα αμέτρητα πλούτη της, τα καλά παιδιά της που χάθηκαν και την παλιά αρχοντιά που

⁴⁷² Οι Σοφιστές υποστήριξαν με θέρμη την ικανότητα της μάθησης και την διδασκαλία. Ήρωες του ευριπίδειου corpus εξέφρασαν διαφορετικές απόψεις για το διδακτόν ή μη της αρετής, πρβλ. *Υκ.* (914): για τον Άδραστο η ανδρεία διδάσκεται, *Ιππ.* (79-80): για τον Ιππόλυτο καμία αρετή δεν μπορεί να διδαχθεί, *Μήδ.* (1071-1080) και *Ιππ.* (380-381): ο άνθρωπος μπορεί να ξεχωρίσει το καλό από το κακό, αλλά δεν το πράττει πάντα.

⁴⁷³ Για την σημασία της ανατροφής και του περιβάλλοντος στην ανάδειξη της αρετής, πρβλ. Ευρ. *ΥΑ.* (561-567).

⁴⁷⁴ Βλ. Stanton (1995: 15).

⁴⁷⁵ Βλ. Gregory (1999: 119), Michelini (1988: 166-168). Πρβλ. Αισχ. *Άγαμ.* 883, Θουκ. 6.72.4, *ΥΑ.* 914, Αριστοτ. *Πολ.* 1327a10 κ.ε., βλ. Collard (1991: 163), Matthiessen (2010: 332).

⁴⁷⁶ Το εξαγνιστικό πλύσιμο μιας νύφης συναντάμε: Σοφ. *Άντ.* (1201 κ.ε.), βλ. Collard (1991: 163). Το μπάνιο της νύφης του Αδη, βλ. Seaford (1987: 106-130).

έσβησε (621-623). Το συμπέρασμά της όμως δείχνει την απαξίωσή της στην ανταγωνιστική αξία του πλούτου, της τιμής- καλού ονόματος (623-625) και την ματαιοδοξία της ανθρώπινης υπερηφάνειας (626-627). Πραγματικά ευτυχισμένος είναι αυτός που περνά την κάθε μέρα του δίχως θλίψη (627-628).

Στο τρίτο επεισόδιο (657-904) η Εκάβη, από παθητικός χαρακτήρας που δέχεται τα δεινά που της επιφυλάσσει η μοίρα, μετατρέπεται σε εκδικήτρια. Μόλις που έχει θρηνήσει τον χαμό της κόρης της και η θεραπεία ανακαλύπτει το πτώμα του Πολυδώρου. Το επεισόδιο εστιάζει πλέον στον θάνατο του Πολυδώρου και περνά από την θλίψη στην εκδίκηση. Όταν ο Αγαμέμνων φθάνει για την ταφή της Πολυξένης (726-735), η ηρώιδα έχει προαποφασίσει να πάρει εκδίκηση (749-750). Τον παρακαλεί να την βοηθήσει (736-753) και του λέει με βεβαιότητα πως ο Πολυμήστορας φόνευσε τον Πολύδωρο, λόγω της απληστίας του για το χρυσάφι του Πριάμου (771-776).⁴⁷⁷ Το επίκεντρο της σκηνής είναι ο μεγάλος λόγος της Εκάβης, που συνδέεται με την τελετουργική χειρονομία της ικεσίας, μέσω της οποίας ζητεί από τον Αγαμέμνονα να εκδικηθεί τον Πολυμήστορα (787-845). Τα δεινά της εντείνονται, μέσω της θυσίας της Πολυξένης και τον χαμό του Πολυδώρου. Ο Pohlenz αναγνωρίζει στο πρόσωπο της Εκάβης δύο πτυχές του χαρακτήρα της, που μέσω των παθών της έρχονται στην επιφάνεια.⁴⁷⁸ Για τον μελετητή, ο Ευριπίδης διαμόρφωσε τον χαρακτήρα της ηρώιδας του με τέτοιο τρόπο, ώστε μια τρομακτική εμπειρία να μπορεί δώσει μια εντελώς διαφορετική κατεύθυνση στα έμφυτα χαρακτηριστικά της και από ευγενική φύση να μετατραπεί σε φοβερή εκδικήτρια. Η Εκάβη είναι η πρώτη ηρώιδα τραγωδίας που βιώνει εσωτερική αλλαγή. Δέχεται την θυσία της κόρης της με παραίτηση. Η απόφαση των Ελλήνων δεν ξυπνά το εκδικητικό της μίσος, ενώ η φρικαλεότητα του Πολυμήστορα την μετατρέπει σε ένα «τέρας».⁴⁷⁹ Με το έγκλημα του Πολυμήστορα και της εκδικητικής τιμωρίας που ακολουθεί αποκαλύπτεται, πως οι αποτρόπαιες πράξεις, που υπερβαίνουν στο έπακρον τα όρια της ανθρώπινης δράσης, ωθούν τους καλούς και ευπρεπείς να αντιδράσουν αναλόγως.⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ Πρβλ. Collard (1991: 165-166), Gregory (1999: 126-127).

⁴⁷⁸ Πρβλ. Pohlenz (1954: 277-283).

⁴⁷⁹ Ο μελετητής συγκρίνει την εκδικητική Εκάβη με την Μήδεια με την διαφορά ότι, οι δαιμονικές ιδιότητες της δεύτερης είναι μέρος του χαρακτήρα της, ενώ η αγριότητα που επιδεικνύει η Εκάβη είναι αποτέλεσμα των φρικτών εμπειριών της, βλ. Pohlenz (1954: 277-283), επίσης βλ. Conacher (1961: 10).

⁴⁸⁰ Πρβλ. Meridor (1983:17).

ΕΚ. «ἐς τήνδε χώραν, οὔπερ ἠύρεθη θανών. 770

Άγ. πρὸς ἄνδρ' ὃς ἄρχει τῆσδε Πολυμήστωρ χθονός;

Έκ. ἐνταῦθ' ἐπέμφθη πικροτάτου χρυσοῦ φύλαξ.

Άγ. θνήσκει δὲ πρὸς τοῦ και τίνος πότμου τυχών;

Έκ. τίνος γ' ὑπ' ἄλλου; Θρήξ νιν ὤλεσε ζένος.

Άγ. ὦ τλήμον· ἦ που χρυσὸν ἠράσθη λαβεῖν; 775

Έκ. τοιαῦτ', ἐπειδὴ συμφορὰν ἔγνω Φρυγῶν». (770-776)

Η Εκάβη αποκαλύπτει την πεποίθησή της στον Αγαμέμνονα, ότι ο Πολυμήστορας είναι ο δολοφόνος του παιδιού της, με κίνητρό του τον πλούτο (772). Εκφράζει τη λύπη του για τα παθήματά της, λέγοντας πως δεν ξέρει αν υπάρχει άλλη γυναίκα πιο δυστυχημένη από εκείνη («τίς οὔτω δυστυχῆς ἔφυ γυνή;» 785). Εκείνη τον ικετεύει να τιμωρήσει τον Πολυμήστορα, τον ανοσιότατο φίλο («ἀνοσιωτάτου ζένου» 790), με την ειρωνική χροιά της λέξης φίλος, ο οποίος δεν φοβήθηκε τους θεούς και έπραξε έργο ανόσιο («ὃς οὔτε τοὺς γῆς νέρθεν οὔτε τοὺς ἄνω / δείσας δέδρακεν ἔργον ἀνοσιώτατον» 791-792). Φόνευσε τον γιο της και δεν του απέδωσε νεκρικές τιμές (789-797).

ΕΚ. «ἡμεῖς μὲν οὖν δοῦλοι τε κάσθενεῖς ἴσως·

ἀλλ' οἱ θεοὶ σθένουσι χῶ κείνων κρατῶν

νόμος· νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἠγούμεθα 800

καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὠρισμένοι·

ὃς ἐς σ' ἀνελθὼν εἰ διαφθαρήσεται

καὶ μὴ δίκην δώσουσιν οἵτινες ζένους

κτείνουσιν ἢ θεῶν ἱερά τολμῶσιν φέρειν,

οὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ἐν ἀνθρώποισι σῶν. 805

ταῦτ' οὖν ἐν αἰσχρῶ θέμενος αἰδέσθητί με·

οἴκτιρον ἡμᾶς, ὡς γραφεύς τ' ἀποσταθεῖς

ἰδοῦ με κἀνάθρησον οἷ' ἔχω κακά.

τύραννος ἦ ποτ' ἀλλὰ νῦν δούλη σέθεν,

εὐπαις ποτ' οὔσα, νῦν δὲ γραῦς ἄπαις θ' ἅμα, 810

ἄπολις ἔρημος, ἀθλιωτάτη βροτῶν.» (798-811)

αντιλαμβάνεται πως ο νόμος στον οποίο θέλει να στηριχθεί, αγνοείται εντελώς.⁴⁸⁴ Η αλλοτινή *Άνασσα* στρέφεται στην πειθώ που την χαρακτηρίζει ως την μοναδική κυρίαρχο («*τὴν τύραννον ἀνθρώποις μόνην*» 816). Γιατί κουράζονται οι άνθρωποι να μαθαίνουν τόσα και να αναζητούν αυτά που τους χρειάζονται, ενώ θα μπορούσαν μέσω της πειθούς να πετυχαίνουν αυτό που θέλουν (814-819); Η ίδια όμως αμφιβάλει για την ικανότητά της να πείσει, τα παιδιά της χάθηκαν και η ίδια, όντας σκλάβα πλέον, βλέπει την Τροία να φλέγεται, χωρίς να της απομένει καμία τύχη και καμία ελπίδα (819-823). Ο ποιητής έπλασε έναν χαρακτήρα ικανό στη ρητορική, χωρίς όμως να μπορεί να πείσει όσους βρίσκονται σε θέση ισχύος, αποστασιοποιημένοι συναισθηματικά από τον πόνο των άλλων. Το έργο υπονομεύει κάθε εύκολη πίστη στην αποτελεσματικότητα της ρητορικής και θέτει σε ευθεία αντιπαράθεση την πειθώ με τη βία.⁴⁸⁵

Η Εκάβη στη συνέχεια (824-845) προκειμένου να πείσει τον Αγαμέμνονα να γίνει αρωγός στην εκδίκησή της, χρησιμοποιεί ως μέσο διαπραγμάτευσης την κόρη της Κασσάνδρα, και συγκεκριμένα την ιδιότητά της ως παλλακίδα. Ο Ευριπίδης υπογραμμίζει την αθλιότητα με το να βάζει την Εκάβη να ασχοληθεί παραστατικά με το θέμα για αρκετούς στίχους (824-832). Ύστερα ικετεύει πάλι τον Αγαμέμνονα, ζητώντας ένα χέρι βοήθειας για να τιμωρήσει τον Πολυμήστορα, καταλήγοντας στον ενδεδειγμένο τρόπο συμπεριφοράς ενός άξιου άνδρα, όπως είναι και ο ίδιος λέγοντας πως είναι χρέος του εσθλού να υπηρετεί το δίκαιο και να τιμωρεί τους αδίκους (*έσθλοῦ γὰρ ἀνδρὸς τῆ δίκη θ' ὑπηρετεῖν / καὶ τοὺς κακοὺς δρᾶν πανταχοῦ κακῶς ἀεὶ* 844-845). Το απόσπασμα έχει σκοπό να απωθήσει: η Εκάβη γίνεται η ίδια η προσωποποίηση της πειθούς, που στερείται εντελώς ηθικού περιεχομένου. Τελειώνει τον λόγο της προτρέποντας τον Αγαμέμνονα να τη βοηθήσει στην προαποφασισμένη εκδίκησή της. Εκείνος συναινεί να την υποστηρίξει, χωρίς όμως να λάβει ενεργό ρόλο στην εκδίκηση. Εκεί που ο νόμος απέτυχε εντελώς, η πειθώ φέρνει το επιθυμητό αποτέλεσμα. Εδώ αναδεικνύονται οι δύο όψεις του χαρακτήρα της Εκάβης:

- Η μια είναι η Εκάβη που εξυμνεί τον νόμο και εξαρτάται από τη δύναμή του. Είναι η συντετριμμένη, αλλά ευγενής μορφή του πρώτου μέρους του έργου.
- Η άλλη είναι εκείνη που παραγκωνίζει τον νόμο και γίνεται η ενσάρκωση της πειθούς, χωρίς ηθικά ερείσματα. Ο εκφυλισμός της ηθικής της έχει ξεκινήσει

⁴⁸⁴ Πρβλ. Kirkwood (1947: 66).

⁴⁸⁵ Πρβλ. Kastely (1997: 115).

και θα κορυφωθεί με τον αποτρόπαιο τρόπο της εκδίκησής της. Στερημένη από την εμπιστοσύνη της στον νόμο, υποκύπτει σε μια μανία εκδίκησης και διαπράττει φρικαλεότητες, χωρίς ίχνος ηθικών αναστολών.⁴⁸⁶

Η ηρωίδα έχει μεταθέσει το βάρος από την βοήθεια στην συνενοχή του Αγαμέμνονα (869-875), για να είναι βέβαιη πως θα μπορέσει να εκδικηθεί και να τιμωρήσει τον Πολυμήστορα.

ΧΟ. «δεινόν γε, θνητοῖς ὡς ἅπαντα συμπίτνει,
καὶ τὰς ἀνάγκας οἱ νόμοι διώρισαν,
φίλους τιθέντες τούς γε πολεμιωτάτους
ἐχθρούς τε τούς πρὶν εὐμενεῖς ποιούμενοι». (846-849)

Ο Χορός ύστερα από την ρήση της Εκάβης, προβαίνει στο συμπέρασμα ότι: η θεϊκή βούληση ορίζει τις ανάγκες του ανθρώπου και όλα τα δεινά απορρέουν από τους θεούς. Έτσι εκείνοι που κάποτε ήταν φίλοι γίνονται εχθροί. Η Εκάβη, ως αιχμάλωτη πια, έχασε την ελευθερία, την ευημερία, τον πλούτο και την δύναμή της. Θρήνησε για τα παιδιά της και είδε τον Πρίαμο να χάνεται μαζί με την άλωση της Τροίας. Έτσι έχασε και τους φίλους της και συγκεκριμένα τον Πολυμήστορα, ο οποίος έγινε ο πιο μισητός εχθρός της.⁴⁸⁷

Ο Αγαμέμνων συναινεί να βοηθήσει την Εκάβη να εκδικηθεί για τον φόνο του γιου της, δεν θέλει όμως να υπάρξει κανένας υπαινιγμός στην σχέση του με την Κασσάνδρα («στρατῶ τε μὴ δόξαιμι Κασάνδρας χάριν / Θρήκης ἄνακτι τόνδε βουλευσαί φόνον» 855-856). Η Εκάβη υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι υποτάσσονται στο χρέμα ή στην τύχη, κανείς δεν είναι ελεύθερος να πράξει σύμφωνα με τον χαρακτήρα και τις αποφάσεις του: «οὐκ ἔστι θνητῶν ὅστις ἔστ' ἐλεύθερος· ἢ χρημάτων γὰρ δοῦλός ἐστιν ἢ τύχης / ἢ πλῆθος αὐτὸν πόλεος ἢ νόμων γραφαὶ / εἴργουσι χρῆσθαι μὴ κατὰ γνώμην τρόποις» (864-867).

Στην έξοδο του δράματος, η Εκάβη περιμένει στην σκηνή της τον Πολυμήστορα με τα παιδιά του, έτοιμη να λάβει την πολυπόθητη εκδίκησή της. Αρχίζει η στιχομυθία μεταξύ των δύο προσώπων με πρώτο τον Πολυμήστορα, ο οποίος προσποιείται πως την συμπονεί. Αναφέρεται αρχικά στον Πρίαμο και στην ίδια χαρακτηρίζοντάς τους *φίλτατους* (953). Δηλώνει λυπημένος για την Τροία που

⁴⁸⁶ Πρβλ. Kirkwood (1947: 66-68).

⁴⁸⁷ Πρβλ. Abrahamson (1952: 127-128).

κυριεύθηκε και προβαίνει σε ένα γενικό συμπέρασμα πως τίποτε δεν είναι βέβαιο, ούτε η καλή φήμη («οὔτ' εὐδοξία» 956), ούτε η ελπίδα πως δεν θα δυστυχήσει αυτός που έως τώρα ζούσε ευτυχισμένος («οὔτ' αὖ καλῶς πράσσοντα μὴ πράξειν κακῶς» 957). Η υποκρισία και η κολακεία χαρακτηρίζουν τον ήρωα, που προσπαθεί να κρύψει τις αισχρές πράξεις του. Η ηρώιδα, με ειρωνική διάθεση, απολογείται που δεν τον κοιτάζει κατάματα, γιατί δήθεν ντρέπεται για τον ξεπεσμό της (968-975). Ύστερα, αναφέρεται στο μυστικό που ήθελε να του εκμυστηρευθεί, αλλά για να γίνει αυτό θα πρέπει να διώξει τους ακολούθους του (978-980). Εκείνος σίγουρος πως δεν κινδυνεύει, τους διώχνει και δηλώνει πρόθυμος να βοηθήσει την δυστυχισμένη φίλη του (981-985). Η Εκάβη πριν προχωρήσει στο αποκορύφωμα της εκδίκησης της ρωτά τον Πολυμήστορα, εάν ο γιος της ζει και αν το χρυσάφι του Πριάμου υπάρχει ακόμα (986-994). Εκείνος την διαβεβαιώνει πως ο Πολύδωρος ζει και το χρυσάφι φυλάσσεται. Δέχεται τις διαβεβαιώσεις του και με ειρωνική διάθεση πάλι, τον συμβουλεύει να μην ορέγεται τα πλούτη που δεν του ανήκουν («σῶσόν νυν αὐτὸν μηδ' ἔρα τῶν πλησίον» 996). Ο Πολυμήστορας ψεύδεται για άλλη μια φορά, λέγοντας πως δεν επιθυμεί τον ξένο πλούτο και απολαμβάνει τον δικό του («ἤκιστ' ὀναίμην τοῦ παρόντος, ὃ γύναι» 997).

Η Εκάβη προχωρεί στο σχέδιο της εξαπάτησης του Πολυμήστορα με τον να τον κάνει να πιστέψει πως υπάρχει κρυμμένο χρυσάφι στον ναό της Αθηνάς στην Τροία («οἶσθ' οὖν Ἀθάνας Ἰλίας ἵνα στέγαι;» 1008), αλλά και πως φέρει μαζί της πολύτιμα κτήματα («σῶσαί σε χρήμαθ' οἷς συνεξήλθον θέλω» 1012). Δήθεν του εκμυστηρεύεται το μυστικό της, γιατί είναι ευσεβής άνδρας («εἶ γὰρ εὐσεβῆς ἀνὴρ» 1004). Πρέπει και τα τέκνα του να γνωρίζουν το μέρος που βρίσκεται ο θησαυρός σε περίπτωση που ο Πολυμήστορας πεθάνει. Μόλις τον βρει θα επιστρέψει μαζί με τα παιδιά του στην πατρίδα του, εκεί που κατοικεί και ο Πολύδωρος υπό την φροντίδα του Θράκα βασιλιά («ὡς πάντα πράξας ὧν σε δεῖ στείχης πάλιν / ζῆν παισὶν οὐπὲρ τὸν ἐμὸν ᾧκισας γόνον» 1021-1022). Η σκηνή αυτή διαθέτει διπλή απάτη, ο Πολυμήστορας υποκρίνεται φιλική αφοσίωση και η Εκάβη δείχνει εμπιστοσύνη στα λόγια του.⁴⁸⁸ Ύστερα από την επιτυχή έκβαση του σχεδίου της, ο Πολυμήστορας τυφλώνεται («ᾧμοι, τυφλοῦμαι φέγγος ὀμμάτων τάλας» 1035) και τα παιδιά του σφαγιάζονται («ᾧμοι μάλ' αὖθις, τέκνα, δυστήνου σφαγῆς» 1037).⁴⁸⁹ Η

⁴⁸⁸ Βλ. Lesky (1989: 111).

⁴⁸⁹ Για την τύφλωση ως δικαστική, πολιτική ή προσωπική πράξη, βλ. Collard (1991: 185-186).

ηρωίδα βγαίνοντας από την σκηνή απευθύνεται στον μανιασμένο Πολυμήστορα και στον Χορό λέγοντας: «*δίκην δέ μοι / δέδωκε.*» (1052-1053).

Στους στίχους 1056-1084 και 1089-1106 η μονωδία του Πολυμήστορα είναι μια κραυγή απελπισίας και μίσους. Θρηνεί για τα παιδιά του που θα αφεθούν έρημα στις Μαινάδες του Άδη, θα κομματιαστούν και θα γίνουν τροφή για τους σκύλους (1075-1079). Είναι ένας δυστυχημένος άνθρωπος, που δεν έχει που να στραφεί (1056-1057, 1080, 1099). Μισεί τις Τρωαδίτισσες και θέλει να τις αφανίσει, για να βρει το δίκιο του μέσω των αντιποίνων («*ἀντίποιν' ἐμᾶς;*» 1075). Ο Χορός συμεριζείται εν μέρει τον Πολυμήστορα για τις συμφορές του, όμως αναγνωρίζει και τις αισχρές του πράξεις που επιδέχονται ισάξιας τιμωρίας: «*ὦ τλήμον, ὡς σοι δύσφορ' εἴργασται κακά· / δράσαντι δ' αἰσχροῦ δεινὰ τάπιτίμια*» (1085-1086). Υπό το τεράστιο βάρος των συμφορών του, σκέπτεται ακόμη και την αυτοχειρία («*ὄσσων ἀγᾶς, ἢ τὸν ἐς Αἶδα / μελάγχρωτα πορθμὸν ἄζω τάλας;*» 1105-1106). Ο Χορός τον συμβουλεύει πως είναι προτιμότερο να απαλλάσσεται από μια ανυπόφορη ζωή ο άνθρωπος, όταν δεν μπορεί να αντέξει τις δυστυχίες του («*συγγνώσθ', ὅταν τις κρείσσον' ἢ φέρειν κακὰ / πάθη, ταλαίνης ἐξαπαλλάξαι ζόης.*» 1107-1108).⁴⁹⁰

Στους στίχους 1109-1295 εκτυλίσσεται η «δίκη», ο αγών λόγων μεταξύ του Πολυμήστορα και της Εκάβης ενώπιον του Αγαμέμνονα.⁴⁹¹ Ο Αγαμέμνονας εμφανίζεται στην σκηνή και ο τυφλός Πολυμήστορας τον υποδέχεται προσφωνώντας τον «*φίλτατ'*» (1114), ζητώντας να του δώσει την άδεια, για να απλώσει το μανιασμένο χέρι του πάνω στην Εκάβη, που του προκάλεσε τόσο μεγάλο κακό («*μέθεες μ' ἐφεῖναι τῆδε μαργῶσαν χέρα*» 1128). Ο Αγαμέμνων τον συμβουλεύει να παραμερίσει τις βάρβαρες αυτές συνήθειες και να τον πληροφορήσει για τα γεγονότα, ώστε να μπορέσει και ο ίδιος να κρίνει δίκαια («*κρίνω δικαίως*» 1131).

Η ρήση του Πολυμήστορα (1132-1182) μπορεί να χαρακτηριστεί ως υπόμνημα της κατηγορούσας αρχής. Αρχίζει την απολογία του, ομολογώντας την διαπραχθείσα δολοφονία («*τοῦτον κατέκτειν'*» 1136) και διεκδικεί τη συμπάθεια

⁴⁹⁰ Ο άνθρωπος θα πρέπει να προσπαθεί να κρατά αλώβητες την αξιοπρέπεια και την ηθική του ακεραιότητα. Ο ανάξιος βίος αποτελεί αρνητική τροπή. Ενδεικτικά, βλ. Annas (1992), Anton (1996), Hegel (2002), Long (1987), Rist (1969), Sharples (1996), Μάνου (2002).

⁴⁹¹ Αγώνες λόγων μεταξύ τριών προσώπων στον Ευριπίδη: *Βάκχες* (170-369 Κάδμος-Τειρεσίας-Πενθέας), *Τ.Α.* (1098-1275 Ιφιγένεια-Κλυταιμίστρα-Αγαμέμνων), *Τρωάδες* (895-1059 Ελένη-Εκάβη-Μενέλαος), *Φοίνισσες* (446-637 Ετεοκλής-Πολυνείκης-Ιοκάστη).

έπραξε πονηρά, θα έπρεπε τα λόγια του να μην μπορούν να ομορφύνουν την αδικία. Έξυπνοι είναι όσοι βρήκαν τον τρόπο να το επιτύχουν, όμως η σοφία τους δεν είναι παντοτινή και έχουν άσχημο τέλος· κανένας δεν γλίτωσε ως σήμερα. Η αποδοκιμασία της Εκάβης για την ανέντιμη ευγλωττία δεν έρχεται σε αντίθεση με τον έπαινο της πειθούς (814 κ.ε.), καθώς τώρα πρέπει να διαψεύσει μια σαθρή υπόθεση, αντί να ωραιοποιήσει τη δική της.⁴⁹⁴ Η Εκάβη εκφράζει την ουτοπική επιθυμία η γλώσσα να μπορεί να μεταφέρει τα σημάδια ενός ειλικρινούς ή ενός ψευδούς λόγου, παρέχοντας απόλυτο κριτήριο αλήθειας.⁴⁹⁵ Επιτίθεται σε μια ψευδή ρητορική που χρησιμοποιεί τον δόλο, για να αποκρύψει την πραγματική αιτία της πράξης. Υποστηρίζει ότι οι λέξεις τελικά, δεν μπορούν να κρύψουν την πραγματική φύση μιας πράξης.⁴⁹⁶ Το καθήκον της ηρωίδας στον επόμενο λόγο της, είναι να εκθέσει τις πράξεις του Πολυμήστορα, ώστε να αντικρούουν τα λεγόμενά του. Θα αμφισβητήσει την ρητορική, που χρησιμοποιεί την πειθώ για να υπηρετήσει την εξουσία. Η δικαιοσύνη θα ακολουθήσει, όταν η Εκάβη συντρίψει τα σαθρά επιχειρήματα του Πολυμήστορα.⁴⁹⁷

Στη συνέχεια αποκρίνεται στον Πολυμήστορα (1196-1223). Ο βασιλιάς των Θρακών δήλωσε, πως φόνευσε τον γιο της για χάρη του Αγαμέμνονα και για να γλιτώσει τους Αχαιούς, δικαιολογίες που δεν πείθουν την αλλοτινή *άνασσα*. Τότε τον πληροφορεί πως Έλληνες και βάρβαροι δεν μπορούν να συμβαδίσουν («*πρῶτον οὔ ποτ' ἂν φίλον / τὸ βάρβαρον γένοιτ' ἂν Ἑλλησιν γένος / οὐδ' ἂν δύναιτο*» 1199-1201). Ο Πολυμήστορας δεν μπορεί να είναι φίλος του Αγαμέμνονα, καθώς κατάγεται από βάρβαρο γένος. Η πεποίθηση των Ελλήνων ότι οι βάρβαροι, που αρχικά δεν μιλούσαν ελληνικά, ήταν διαφορετικοί από τους ίδιους, υποδηλώνει μια αίσθηση πολιτιστικής υπεροχής και γενικής αντιπάθειας, που εντάθηκε ιδιαίτερα από τις συγκρούσεις μεταξύ των Αθηναίων με τους Πέρσες.⁴⁹⁸

Η Εκάβη τον κατηγορεί λοιπόν ευθέως: «*ὁ χρυσός, εἰ βούλοιο τάληθῆ λέγειν, / ἔκτεινε τὸν ἐμὸν παῖδα καὶ κέρδη τὰ σά*» (1206-1207). Ανασκευάζει τους ισχυρισμούς του, λέγοντας πως πρέπει να υπήρχε κάποιος λόγος για τον ζήλο που

⁴⁹⁴ Πρβλ. Collard (1991: 194), Lesky (1989: 112).

⁴⁹⁵ Βλ. Pucci (2019: 33-34).

⁴⁹⁶ Πρβλ. Ευρ. *Μήδ.* (579-583), *Ἡρακλ.* (236), *Φοίν.* (469), *Βακχ.* (266).

⁴⁹⁷ Βλ. Kastely (1997: 128).

⁴⁹⁸ Βλ. Collard (1991: 195). Για το θέμα αυτό, βλ. Baldry (1965: 20-24, 36-37), Bacon (1961: 151 κ.ε.), Hall (1991). Για τις βιβλιογραφικές παραπομπές, βλ. Collard (1991: 195).

επέδειξε ο Πολυμήστορας, όπως συγγένεια εξ αίματος ή εξ αγχιστείας (1202-1203). Ο χρυσός και το προσωπικό κέρδος είναι εύλογα κίνητρα για την δολοφονία (1204-1207). Η Εκάβη καταδικάζει τον ισχυρισμό του πως είναι φίλος του Αγαμέμνονα και των Ελλήνων, κάτι που για την ίδια δεν μπορεί να συμβαίνει. Ο Πολύδωρος δεν μπορεί να φονεύθηκε για χάρη του Αγαμέμνονα.⁴⁹⁹

Ύστερα, προσπαθεί να καταρρίψει το επιχείρημα του Πολυμήστορα ότι δήθεν φόνευσε τον Πολύδωρο για χάρη των Αχαιών. Έπρεπε να το πράξει πριν από την άλωση της Τροίας, όσο ο Πρίαμος ζούσε και το δόρυ του Έκτορα έπληττε τους εχθρούς («ἔζη τε Πρίαμος Ἐκτορός τ' ἦνθει δόρυ» 1210). Εκείνος όμως έπραξε τον φόνο, όταν η πόλη της Τροίας αφανίστηκε. Η φαυλότητα του Πολυμήστορα φαίνεται και από ένα άλλο σημείο. Εάν όπως ισχυρίστηκε είχε αισθήματα φιλίας για τους Αχαιούς, θα έπρεπε να επιστρέψει το χρυσάφι σε αυτούς που το έχουν ανάγκη και σε αυτούς που βρίσκονται μακριά από την πατρίδα (1220-1221), όμως εκείνος το κρατά κρυμμένο για τον εαυτό του (1222-1223).

***EK.** «καὶ μὴν τρέφων μὲν ὡς σε παῖδ' ἔχρῃν τρέφειν
σώσας τε τὸν ἐμόν, εἶχες ἄν καλὸν κλέος· 1225
ἐν τοῖς κακοῖς γὰρ ἀγαθοὶ σαφέστατοι
φίλοι· τὰ χρηστὰ δ' αὐθ' ἕκαστ' ἔχει φίλους.
εἰ δ' ἐσπᾶνιζες χρημάτων, ὃ δ' εὐτύχει,
θησαυρὸς ἄν σοι παῖς ὑπῆρχ' οὐμὸς μέγας·
νῦν δ' οὔτ' ἐκεῖνον ἄνδρ' ἔχεις σαυτῶ φίλον 1230
χρυσοῦ τ' ὄνησις οἴχεται παῖδές τε σοί
αὐτός τε πράσσεις ὧδε. σοὶ δ' ἐγὼ λέγω,
Ἀγάμεμνον· εἰ τῶδ' ἀρκέσεις, κακὸς φανῆ·
οὔτ' εὐσεβῆ γὰρ οὔτε πιστὸν οἷς ἔχρῃν,
οὐχ ὄσιον, οὐ δίκαιον εὖ δράσεις ζένον· 1235
αὐτὸν δὲ χαίρειν τοῖς κακοῖς σὲ φήσομεν
τοιούτων ὄντα· δεσπότης δ' οὐ λοιδορῶ.» (1224-1237)*

Ο Πολυμήστορας είχε χρέος («έχρῃν» 1224) ως φίλος του Πριάμου να προστατεύσει και να φροντίσει τον Πολύδωρο. Εάν είχε πράξει ως όφειλε και είχε

⁴⁹⁹ Πρβλ. Adkins (1966: 203-204).

οδηγήθηκε σε φόνο λόγω της απληστίας του.⁵⁰³ Ο Αγαμέμνονας είναι υποχρεωμένος να παραδεχθεί πως ο Πολυμήστορας είναι ένοχος, διότι εάν τον αθώσει δεν θα μπορέσει και ο ίδιος να ξεφύγει από την μομφή. Ο βασιλιάς των Θρακών οφείλει να υποστεί τις συνέπειες. Το ενδιαφέρον για την δόξα είναι πρωταρχικής σημασίας για τον Αγαμέμνονα, ο οποίος παραδέχεται τον φόβο της ατίμωσης σε περίπτωση που δεν τον κατηγορήσει. Η ανησυχία του για την δική του φήμη και τιμή υπερτερεί της φιλίας του με τον Πολυμήστορα.⁵⁰⁴ Ύστερα από την ετυμηγορία του Αγαμέμνονα ο Πολυμήστορας αντιλαμβάνεται πως έχει ηττηθεί από μια σκλάβια και θα τιμωρηθεί από κοινωνικά κατωτέρους του: «οἴμοι, γυναικός, ὡς ἔοιχ', ἡσώμενος / δούλης ὑφέξω τοῖς κακίοσιν δίκην» (1252-1253). Έχει λάβει τιμωρία από μια γυναίκα κατώτερή του, καθώς δεν εμφορείται πια από ανταγωνιστικές αξίες, λόγω της κοινωνικής της θέσης.

Συμπέρασμα

Το πρώτο μέρος του δράματος εκτυλίσσεται στον τύμβο του Αχιλλέα, ο οποίος δικαίως απαιτεί «γέρας» (41) ως φόρο τιμής για τον ένδοξο θάνατό του και για την γενναιότητά του. Η Πολυξένη αντιμετωπίζει την επικείμενη θυσία της με αξιοπρέπεια ως απελευθέρωση από την τωρινή της κατάσταση, την αιχμαλωσία που επιφέρει την *αἰδῶ*, την ντροπή. Δεν μπορεί να συντηρεί αυτόν τον ανάξιο βίο και το ευγενές θάρρος της την οδηγεί να πεθάνει ελεύθερη και υπερήφανα πιστή στην ευγενική της καταγωγή. Μέλημά της είναι να μην φανεί ανάξια και δειλή. Η Εκάβη, για να πείσει τον Οδυσσέα να σώσει την κόρη της, βασίζει τον λόγο της στην ανταπόδοση της χάριτος, στην φιλία, στην προστασία του ικέτη και στην δικαιοσύνη.

Το δεύτερο μέρος του δράματος πραγματεύεται την εκδίκηση της Εκάβης, η οποία από ευγενική φύση έχει μετατραπεί σε φοβερή εκδικήτρια. Δεν ακολουθεί τις επιταγές του νόμου και αδιαφορεί για την ηθική των ενεργειών της. Μέσω της πειθούς προς τον Αγαμέμνονα προσπαθεί να λάβει την πολυπόθητη εκδίκησή της για την δολοφονία του γιου της από τον Πολυμήστορα. Το κίνητρο της μιαρής δολοφονίας του Πολυδώρου είναι η ανταγωνιστική αξία του πλούτου, αιτία παραβίασης της δικαιοσύνης, της εντιμότητας, της φιλίας και της φιλοξενίας. Ο Αγαμέμνονας δεν εξαπατήθηκε από την ικανότητα της πειθούς του Πολυμήστορα.

⁵⁰³ Πρβλ. Adkins (1966: 204).

⁵⁰⁴ Βλ. Stanton (1995: 32).

Αναδεικνύει τον σεβασμό στις σχέσεις της ξενίας, την σημασία της εντιμότητας και την διαφύλαξη της προσωπικής του τιμής. Ο Πολυμήστορας φάνηκε άδικος, άπληστος και ανέντιμος παραβιάζοντας τις αρχές της φιλοξενίας. Οι ανταγωνιστικές και οι συνεργατικές αξίες συγκρούονται στο δράμα μέσω της αποτύπωσης του ήθους των ηρώων, κυρίως της Πολυξένης, της Εκάβης, του Πολυμήστορα και του Αγαμέμνονα. Τελικά όμως υπερέχουν οι συνεργατικές αξίες της δικαιοσύνης, της φιλίας και η παραδοσιακή ελληνική αξία της προστασίας του ικέτη.

5.6 *Ίκέτιδες*

Οι *Ίκέτιδες* πιθανόν διδάχθηκαν στα Διονύσια το 422π.Χ.⁵⁰⁵ Το έργο είναι καθαρά πολιτικού χαρακτήρα όπως και οι *Ήρακλειίδες*. Στα έργα αυτά αναδεικνύονται τα χαρακτηριστικά της δημοκρατικής πόλης.⁵⁰⁶ Το δράμα αυτό αποτελεί το εγκώμιο της πόλης των Αθηνών⁵⁰⁷ και τον στιγματισμό των Θηβαίων, που δεν επέτρεψαν την ταφή των στρατηγών που φονεύθηκαν εκεί. Τα πρόσωπα της τραγωδίας είναι: η Αίθρα, ο Θησέας, ο Άδραστος, βασιλεύς του Άργους, ο Άγγελος, ο Θηβαίος Κήρυξ, η Ευάδνη, ο Ίφις, η Αθηνά, τα παιδιά και ο Χορός (οι μητέρες των νεκρών).

Συνοπτικά η υπόθεση του έργου είναι η εξής: η Αίθρα με τον Άδραστο και τις μητέρες των Επτά επί Θήβας βρίσκονται στην Ελευσίνα. Ο Άδραστος, βασιλέας του Άργους και ο μόνος από τους Επτά που επέζησε, δεν μπόρεσε να παραλάβει τους νεκρούς στρατηγούς για να τους αποτίσει τις πρέπουσες νεκρικές τιμές. Ζητεί τη βοήθεια του Θησέα ο οποίος αρχικά την αρνείται, προσβάλλοντας τον Άδραστο. Συγκινημένη η Αίθρα από τις ικεσίες των μητέρων, προσπαθεί να πείσει τον γιο της να πάρει από τους Θηβαίους τους νεκρούς, είτε με καλό τρόπο είτε με τη βία. Καλεί τον Θησέα στην Ελευσίνα και τον πληροφορεί σχετικά με την παράκληση των Αργείων, του βασιλιά και των μητέρων. Ο Θησέας φθάνει στην Ελευσίνα και αρχικά διστάζει να δώσει βοήθεια στον Άδραστο, τον νικημένο βασιλιά του Άργους, του οποίου η αλαζονεία και η απερισκεψία έφεραν τον πόλεμο στην πόλη των Θηβών. Ο Θησέας ετοιμάζεται να αποστείλει κήρυκα στον Κρέοντα. Εντωμεταξύ, φθάνει Θηβαίος κήρυκας που αξιώνει από τους Αθηναίους να απομακρύνουν τους ικέτες και τον Άδραστο. Οι Αθηναίοι, τηρώντας τις αρχές της πόλης τους, υπερίσχυσαν και εξασφάλισαν την ταφή των νεκρών. Ο Άδραστος αποχωρεί με υπόσχεση αιώνιας πίστης στους Αθηναίους. Τελικά, επεμβαίνει η θεά

⁵⁰⁵ Για την χρονολόγηση του 422 π.Χ., βλ. Goossens (1962: 459), Macurdy (1966: 46-56), Webster (1967: 24). Η χρονολόγηση του έργου έχει τοποθετηθεί και αργότερα το 421 π.Χ., βλ. Pohlenz (1954: 148). Η Easterling (2007: 353) τοποθετεί το δράμα στο 423 π.Χ. Η de Romilly (2010: 127) το τοποθετεί μεταξύ των ετών 424 π.Χ. - 421 π.Χ.

⁵⁰⁶ Πρβλ. Burian (1985: 129–155), Michelini (1994: 219–252), Zuntz (1995), Xanthaki-Karamanou (2018: 39). Προγενέστερα πατριωτικά δράματα είναι οι *Έλευσίνιοι* και οι *Ήρακλειίδες* του Αισχύλου σύμφωνα με τον Collard (1975a: vol. I 4) και τον Wilkins (1993: xvii-xviii). Για τις βιβλιογραφικές παραπομπές, βλ. Xanthaki-Karamanou (2018: 39 υποσημ. 17).

⁵⁰⁷ Υπάρχουν τουλάχιστον άλλες επτά τραγωδίες που αποτελούν εγκώμιο της πόλης των Αθηνών ως προς την προστασία των αδυνάτων: Αισχ. *Εύμ.*, Σοφ. *Ο.Κ.* και Ευρ. *Ήρακλ.*, *Ήλ.*, *Όρ.*, *Μήδ.*, *Ήρακλειδ.*, βλ. Daneš (2011: 18).

Αθηνά, ως από μηχανής θεά, ζητώντας από τους Αργείους να ενισχύσουν την υπόσχεσή τους με ένορκη συνθήκη.

Στον πρόλογο η Αίθρα ζητεί από την θεά Δήμητρα, ευτυχία για την ίδια και τον Θησέα στην πόλη των Αθηνών (1-5). Η ηρώίδα συμπονεί τις μητέρες, που έχασαν τους γιους τους εξαιτίας του Αδράστου, του βασιλέα του Άργους. Τους οδήγησε εκεί, για να εξασφαλίσει στον εξόριστο Πολυνείκη, τον γαμπρό του, μέρος από την κληρονομιά του Οιδίποδα (11-15). Οι μητέρες θέλουν να θάψουν τους νεκρούς τους, αλλά οι νικητές τις εμποδίζουν να τους πάρουν, αδιαφορώντας για τους νόμους των θεών («νόμιμ' άτιζόντες θεῶν» 19). Ο Άδραστος θρηνεί για την καταστροφή του και παροτρύνει την Αίθρα να πείσει τον Θησέα να τους βοηθήσει να θάψουν τους νεκρούς τους. Αυτό θα το καταφέρουν είτε με τα λόγια είτε με τη δύναμη των όπλων («ἢ λόγοισιν ἢ δορὸς / ῥώμῃ» 25-26).

***XOP.** «ἔτεκες καὶ σύ ποτ', ὦ πότνια, κοῦρον φίλα ποιη-
σαμένα λέκτρα πόσει σῶ· μετά νυν
δὸς ἐμοὶ σᾶς διανοίας, μετάδος δ', ὅσσον ἐπαλγῶ
μελέα < γῶ > φθιμένων οὖς ἔτεκον». (54-59)*

Στο χωρίο αυτό της παρόδου, ο παραλληλισμός του Χορού μεταξύ του «ἔτεκες καὶ σύ» (54) και του «< γῶ > (...) οὖς ἔτεκον» (59) υποδηλώνει το παράλληλο της ζωής της Αίθρας και των ικετών. Η Αίθρα ως μητέρα συμπαραστέκεται, συμμερίζεται και βοηθεῖ τις μητέρες των πεσόντων. Αλλά και στη δεύτερη αντιστροφή υπάρχει ομοιότητα: «σὸν ἐμοὶ παῖδα (...) παιδὸς ἐμοῦ» (68-70). Η μόνη διαφορά τους είναι πως οι γιοι των μητέρων είναι φορεῖς κακής τύχης και πόνου, ενώ ο Θησέας είναι πηγή ευημερίας για την Αίθρα («ἔχομεν δ' ἔνδικα, καὶ σοί τι πάρεστι σθένος ὥστ' εὐ- / τεκνία δυστυχίαν τὰν παρ' ἐμοὶ / καθελεῖν» 65-67).⁵⁰⁸ Η αλληλεγγύη που νιώθει για την συμφορά των μητέρων και η επιθυμία της να τις βοηθήσει, έχουν ερείσματα στις συνεργατικές αξίες.

Ο Άδραστος, στο πρώτο επεισόδιο απευθύνεται στον Θησέα: «ὦ καλλίνικε γῆς Ἀθηναίων ἄναξ, / Θησεῦ, σὸς ἰκέτης καὶ πόλεως ἤκω σέθεν» (113-114).⁵⁰⁹ Με τα λόγια του αυτά αναδεικνύει την σημαντική μορφή του Θησέα, ως ήρωα της πόλης των Αθηνών αλλά τονίζει και το ευμετάβολο της τύχης, διότι δεν μπορούν

⁵⁰⁸ Βλ. Gamble (1970: 387).

⁵⁰⁹ Πρβλ. Ευρ. *Ηρακλ.* (581-582): «*Ηρακλῆς / ὁ καλλίνικος*».

πάντοτε οι Αθηναίοι να ευδαιμονούν (123-124). Απευθυνόμενος στον Άδραστο ο Θησέας του επισημαίνει ότι έσπευσε να επιλέξει την γενναιότητα αντί της *εὐβουλίας*: «*εὐψυχίαν ἔσπευσας ἀντ' εὐβουλίας*» (161). Η *εὐβουλία* νοείται ως η ορθή σκέψη και απόφαση για θέματα της ιδιωτικής και της δημόσιας ζωής.⁵¹⁰ Ο Άδραστος προτίμησε την *εὐψυχίαν* (161), θέτοντας πάνω από την ορθή σκέψη την ανδρεία και η επιλογή του αυτή είχε ως αποτέλεσμα την καταστροφή του ιδίου και της πόλης του. Το ορθώς πράττειν, η σωστή και συνετή σκέψη, η *εὐβουλία* επικροτείται. Ο ποιητής εδώ θέτει υπό την κρίση του την ανταγωνιστική αρετή της ανδρείας και τονίζει την πρόνοια και την σωφροσύνη, συνεργατικές αξίες που αναδεικνύονται στην τραγωδία αυτή.⁵¹¹

*ΑΔ. «σοφὸν δὲ πενίαν τ' εἰσορᾶν τὸν ὄλβιον
πένητά τ' ἐς τοὺς πλουσίους ἀποβλέπειν
ζηλοῦνθ', ἴν' αὐτὸν χρημάτων ἔρωσ ἔχη,
τά τ' οἰκτρὰ τοὺς μὴ δυστυχεῖς δεδορκέναι»* (176-179)

Στον αγώνα λόγων μεταξύ του Αδράστου (162-192) και του Θησέα (195-249), ο πρώτος μιλώντας για την κοινωνία και τους πολίτες υποστηρίζει ότι η κοινωνική συνοχή έχει ως βάση τη φιλανθρωπία και την άμιλλα. Ο πλούσιος δεν μπορεί να ζει έξω και μακριά από τον κόσμο των φτωχών. Είναι σοφό ο πλούσιος την πενία να βλέπει (176-177), αλλά και από τη μεριά τους οι πένητες πρέπει να στρέφουν τα μάτια τους στους πλούσιους, με στόχο την απόκτηση υλικών αγαθών (178). Όσοι δεν είναι δυστυχεῖς πρέπει να παρακολουθούν όσα προκαλούν λύπη (179), γιατί ίσως κάποια στιγμή βρεθούν αντιμέτωποι με τη δυστυχία. Θα πρέπει και ο πλούσιος και ο πένης να λαμβάνουν υπόψη ο ένας τις πράξεις του άλλου.⁵¹² Ο Άδραστος απευθυνόμενος στον Θησέα, τονίζει την ικανότητα του πολιτικού αρχηγού να προσαρμόζεται στις ανάγκες των πολιτών. Μόνο μια πόλη, όπως αυτή

⁵¹⁰ Για τον ορισμό της *εὐβουλίας*, βλ. Πλάτων *Πρωταγ.* (318e-319a): «*τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν*». Για την *εὐβουλία* επίσης, βλ. Hall (2012: 301), Stevens (1933: 104-120).

⁵¹¹ Η άποψη αυτή διατυπώνεται και από τον κήρυκα παρακάτω στο δεύτερο επεισόδιο: «*Καὶ τοῦτ' ἐμοὶ τάνδρεϊον, ἢ προμηθία*» (510). Γενικά ο Ευριπίδης είναι εναντίον των δημαγωγών που παρασύρουν τα πλήθη σε πολέμους, χωρίς να υπολογίζουν το καλό και συμφέρον του συνόλου. Βλ. Collard (1975a: vol. II 170-171). Στους δημαγωγούς αναφέρεται και ο Ορέστης στην ομώνυμη τραγωδία του Ευριπίδη, πρβλ. *Όρ.* (903-906).

⁵¹² Πρβλ. Collard (1975a: vol. II 154-155).

των Αθηνών, θα μπορούσε να σηκώσει αυτό το βάρος («*ὑποστῆναι πόνον*» 189), διότι βλέπει τα δεινά αλλά και έχει «*ποιμέν' ἐσθλόν*» (191). Πολλές πόλεις χάθηκαν, επειδή δεν είχαν έναν στρατηγό που να τις οδηγεί σωστά («*ένδεεις στρατηλάτου*» 192). Με τα λόγια του αυτά ο Άδραστος προσπαθεί να πείσει τον Θησέα να παραδώσει τους νεκρούς στους ικέτες. Όλοι όσοι ευημερούν μπορεί κάποια στιγμή να βρεθούν στην άλλη όχθη και να αντιστραφεί η καλή τους τύχη. Για τον λόγο αυτόν πρέπει να συμπεριφέρονται ευγενικά και γενναιόδωρα στους αδυνάτους, εάν θέλουν να έχουν την ίδια αντιμετώπιση σε περίπτωση που βρεθούν στην αντίστοιχη θέση.⁵¹³

Ο Άδραστος καταφέρεται εναντίον της Σπάρτης χαρακτηρίζοντάς την «*ώμη*» (187), τη συμπεριφορά της ασταθή («*πεποίκιλται*» 187) και τα υπόλοιπα «*μικρά κάσθενῆ*» (188).⁵¹⁴ Το δράμα αυτό έχει πολιτικό χαρακτήρα και αυτό που απασχολεί τον ποιητή είναι η επικρατούσα κατάσταση στην πρώτη δεκαετία του Πελοποννησιακού Πολέμου. Ακολουθεί μακροσκελής ρήση του Θησέα με ηθικές και πολιτικές θέσεις του Ευριπίδη (195-249). Ο Θησέας εκφράζει στην αρχή την άποψη ότι στους θνητούς έχουν δοθεί τα αγαθά από τους θεούς, η σύνεση, η ομιλία, η τροφή, η στέγη και η μαντεία (203-215). Όμως σε μερικούς αυτά δεν είναι αρκετά και γίνονται υπερόπτες και αλαζόνες. Κατηγορεί τον Άδραστο ότι είναι αλαζονικό και αρκετά ανόητο εκ μέρους του να αγνοεί τους θεούς. Λόγω της αλαζονείας τους («*τὸ γαῦρον*» 217) οι άνθρωποι θεωρούν ότι είναι σοφότεροι από τους θεούς («*ἀλλ' ἢ φρόνησις τοῦ θεοῦ μείζον σθένειν / ζητεῖ, δ' ἐν φρεσὶν κεκτημένοι / δοκοῦμεν εἶναι δαιμόνων σοφότεροι*» 216-218). Η αλαζονεία αυτή καταδικάζεται από τον Θησέα, ο οποίος κατηγορεί τον Άδραστο για έλλειψη σοφίας («*οὐ σοφὸς γεγώς*» 219). Ο Άδραστος έσφαλλε σε πολλά, κατά τον Θησέα, και πλήγωσε την πόλη του («*ἤλκωσας οἴκους*» 223). Ο Θησέας του εξηγεί τον ενδεδειγμένο τρόπο συμπεριφοράς: ο σοφός δεν πρέπει να συναναστρέφεται με άδικους ανθρώπους, διότι μπορεί να συμπαρασυρθεί στην αδικία χωρίς να ευθύνεται ο ίδιος. Η θέση αυτή βέβαια αφορά και τον ίδιο τον Άδραστο που ακολούθησε τον Πολυνείκη στην εκστρατεία κατά των Θηβών.

⁵¹³ Η ιδέα αυτή είναι όσο παλιά όσο και ο Όμηρος, όπως αναφέρει και ο Gamble (1970: 388).

⁵¹⁴ Στην *Άνδρομάχη* ο Ευριπίδης καταφέρεται εναντίον των Σπαρτιατών (445): «*ὃ πᾶσιν ἀνθρώποισιν ἔχθιστοι βροτῶν*».

ΘΗΣ. «*χρῆν γὰρ οὐδὲ σώματα
ἄδικα δίκαιοις τὸν σοφὸν συμμειγνύναι,
εὐδαιμονοῦντας τ' ἐς δόμους κτᾶσθαι φίλους.
κοινὰς γὰρ ὁ θεὸς τὰς τύχας ἡγούμενος
τοῖς τοῦ νοσοῦντος πῆμασιν διώλεσεν
τὸν οὐ νοσοῦντα κούδεν ἡδίκηκότα.*» (223-228)

Ο Θησέας πιθανόν θεωρεί πως αν βοηθήσει τον Άδραστο, θα πρέπει να ανησυχέι και για την δική του τύχη. Ο Άδραστος κατά τον Θησέα θα μπορούσε να είχε αποφύγει την αδικοπραγία, αν δεν είχε συμμετάσχει στην εκστρατεία κατά των Θηβών.⁵¹⁵

ΘΗΣ. «*ὁ δ' ὡς ὑβρίζη δύναμιν ἐς χειῖρας λαβῶν,
ἄλλος δὲ κέρδους οὐνεκ', οὐκ ἀποσκοπῶν
τὸ πλῆθος εἴ τι βλάπτεται πάσχον τάδε.
τρεῖς γὰρ πολιτῶν μερίδες· οἱ μὲν ὄλβιοι
ἀνωφελεῖς τε πλειόνων τ' ἐρῶσ' ἀεὶ·
οἱ δ' οὐκ ἔχοντες καὶ σπανίζοντες βίου* 240
*δεινοί, νέμοντες τῷ φθόνῳ πλέον μέρος,
ἐς τοὺς <τ'> ἔχοντας κέντρ' ἀφιᾶσιν κακά,
γλώσσαις πονηρῶν προστατῶν φηλούμενοι·
τριῶν δὲ μοιρῶν ἢ 'ν μέσῳ σώζει πόλεις,
κόσμον φυλάσσουσ' ὄντιν' ἂν τάξῃ πόλις.*» (235-245)⁵¹⁶

Για τον Θησέα αυτός που κατέχει δύναμη («*δύναμιν ἐς χειῖρας λαβῶν*» 235), πολλές φορές γίνεται αλαζών, και άλλος για να κερδίσει κάτι αδιαφορεῖ αν βλάπτεται ο λαός (236-237).⁵¹⁷ Ο ήρωας κάνει λόγο για τις τρεις κατηγορίες των πολιτών. Οι πρώτοι είναι οι ευτυχισμένοι («*ὄλβιοι*» 238) που πάντα ζητούν περισσότερα, βλάπτουν το σύνολο και είναι ανίκανοι για διακυβέρνηση («*ἀνωφελεῖς τε πλειόνων τ' ἐρῶσ' ἀεὶ*» 239). Το επίθετο ανωφελεῖς αναφέρεται

⁵¹⁵ Βλ. Collard (1975a: vol. II 170).

⁵¹⁶ Πρβλ. Ευρ. Όρ. (917 κ.ε.), Ηλ. (386 κ.ε.).

⁵¹⁷ Για τον Collard (1975a: vol. II 170-171) το μεγαλύτερο κίνητρο είναι η ανάληψη της εξουσίας, και όχι το κέρδος.

στους επιζήμιους, επιβλαβείς πολίτες,⁵¹⁸ αυτούς που δεν προσφέρουν και θέτουν ως προτεραιότητα το ατομικό τους συμφέρον. Οι δεύτεροι είναι οι «οὐκ ἔχοντες» (240), που τους λείπουν τα απαραίτητα για τον βίο και είναι φθονεροί προς τους «ἔχοντες» («νέμοντες τῷ φθόνῳ πλέον μέρος» 241), παρασυρόμενοι από κακούς καθοδηγητές («γλώσσαις πονηρῶν προστατῶν φηλούμενοι» 243).⁵¹⁹ Ο Θησέας υποστηρίζει την ανάθεση της πολιτικής εξουσίας στη μεσαία τάξη: «ἡ ἴν μέσῳ σώζει πόλεις, / κόσμον φυλάσσοις ὄντιν ἄν τάξῃ πόλις» (244-245). Τα φτωχότερα στρώματα εξαιτίας των στειρώσεων και κυρίως της ζηλοφθονίας, οδηγούνται σε ηθικῶς μεμπτές πράξεις.⁵²⁰ Η μεσαία τάξη των πολιτῶν είναι αυτή που στηρίζει τις πόλεις, φυλάσσοντας τον κόσμο (245). Ο ὅρος κόσμος εδώ είναι καθοριστικῆς σημασίας για την εξέλιξη της αθηναϊκῆς δημοκρατίας. Ο κόσμος (245) νοεῖται ἐδῶ ὡς ἡ ηθικὴ και πολιτικὴ τάξη που καθορίζεται ἀπὸ τὴν εὐνομούμενη πολιτεία, τὸ σύνολο δηλαδή των θεσμῶν που ἔχει θεσπίσει ἡ πόλις.⁵²¹ Η αναφορά του Θησέα στην μεσαία τάξη των πολιτῶν προοικονομεί τὸ αριστοτελικό, μεικτό πολίτευμα για μια ισχυρὴ μεσαία τάξη μεταξύ πλουσίων και φτωχῶν που διατυπώνεται στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλους. Για τον Αριστοτέλη ἡ σύγκρουση των τάξεων υφίσταται, λόγω της υποβάθμισης των συνεργατικῶν ἀξιών της δικαιοσύνης και της φιλίας.⁵²²

ΑΙΘ. «πρὸς τοῖσδε δ', εἰ μὲν μὴ ἀδικουμένοις ἐχρῆν
 τολμηρὸν εἶναι, κάρτ' ἄν εἶχον ἡσύχως. 305
 νῦν δ' ἴσθι σοί τε τοῦθ' ὅσην τιμὴν φέρει
 κάμοι παραινέιν οὐ φόβον φέρει, τέκνον,
 ἄνδρας βιαίους καὶ κατείργοντας νεκροὺς
 τάφου τε μοῖραν καὶ κτερισμάτων λαχεῖν
 ἐς τήνδ' ἀνάγκην σῆ καταστῆσαι χερί 310
 νόμιμά τε πάσης συγγέοντας Ἑλλάδος
 παῦσαι· τὸ γάρ τοι συνέχον ἀνθρώπων πόλεις
 τοῦτ' ἔσθ', ὅταν τις τοὺς νόμους σώζῃ καλῶς.
 ἐρεῖ δὲ δὴ τις ὡς ἀνανδρία χερῶν,

⁵¹⁸ Βλ. Collard (1975a: vol. II 172).

⁵¹⁹ Φαίνεται να υπονοεῖ ἐδῶ τους δημαγωγούς. Πρβλ. Αισχ. *Πέρσες* (753-758).

⁵²⁰ Παρόμοια σκέψη απαντᾶ στην Ευρ. *Ἦλ.* (375-376): «ἔχει νόσον / πενία, διδάσκει δ' ἄνδρα τῆ χρεῖα κακόν».

⁵²¹ Πρβλ. Ξανθάκη-Καραμάνου (2006: 27).

⁵²² Πρβλ. Αριστοτ. *Πολιτ.* (4.1295b 21-25).

πόλει παρόν σοι στέφανον εὐκλείας λαβεῖν, 315
 δείσας ἀπέστης, καὶ συὸς μὲν ἀγρίου
 ἀγῶνος ἤψω φαῦλον ἀθλήσας πόνον,
 οὗ δ' ἐς κράνος βλέψαντα καὶ λόγχης ἀκμὴν
 χρῆν ἐκπονῆσαι δειλὸς ὢν ἐφηυρέθης.
 μὴ δῆτ' ἐμός γ' ὢν, ὦ τέκνον, δράσης τάδε. 320
 ὄρῃς ἄβουλος ὡς κεκερτομημένη
 τοῖς κερτομοῦσι γοργὸν ὄμμ' ἀναβλέπει
 σὴ πατρίς; ἐν γὰρ τοῖς πόνοισιν αὖξεται·
 αἰ δ' ἤσυχαι σκοτεινὰ πράσσουσαι πόλεις
 σκοτεινὰ καὶ βλέπουσιν εὐλαβούμεναι. 325
 οὐκ εἶ νεκροῖσι καὶ γυναιζὶν ἀθλίαις
 προσωφελήσων, ὦ τέκνον, κεχρημέναις;» (304-327)

Η Αίθρα χρησιμοποιεῖ το αἶσθημα της προσωπικῆς τιμῆς του Θησέα, για να τον πείσει να επέμβει («ἐς τηνδ' ἀνάγκην σὴ καταστήσαι χερί» 310).⁵²³ Επικαλεῖται το πανελλήνιο ἔθιμο της ταφῆς των νεκρῶν (311-316) και προασπίζεται την ταφή των πεσόντων του Ἄργους.⁵²⁴ Δεν θέλει να χαρακτηρισθεῖ ο Θησέας ἀνανδρὸς («ἀνανδρία χερῶν» 314)⁵²⁵ και επισημαίνει ὅτι, ἐνῶ μπορούσε να κερδίσει για την πόλη του «στέφανον εὐκλείας» (315), ἐκεῖνος δείλιασε ἐξαιτίας του φόβου («δείσας ἀπέστης» 316). Εὰν η τιμὴ χαθεῖ, τότε το άτομο καταρρέει ἠθικά.⁵²⁶ Απαξιώνοντας την δειλία - «δειλὸς ὢν ἐφηυρέθης» (319), αναφερόμενη στον Θησέα, ἀλλὰ και στον χαρακτηρισμό «ἄβουλος» (321) με ἀναφορά στην πόλη - δείχνει την ἀφοσίωσή της σε θεμελιώδεις συνεργατικὲς ἀξίες, ὅπως εἶναι η ἀλληλεγγύη και η προστασία των ἰκετῶν. Το ἄβουλος υποδηλώνει τον αὐθόρμητο ἀλτρουισμό των πολιτῶν της πόλης των Αθηνῶν και ἐκδηλώνεται στην προσπάθεια της Αἴθρας να πείσει τον Θησέα να βοηθήσει τις δυστυχησμένες γυναῖκες που ἔχουν την ἀνάγκη του («οὐκ εἶ νεκροῖσι καὶ γυναιζὶν ἀθλίαις / προσωφελήσων, ὦ τέκνον, κεχρημέναις;» 326-327). Ἀντιπαραθέτει τις πόλεις που εἶναι «ἤσυχαι» (324) και ἀνακαλεῖ την ἐπαίσχυντη και ἀπομονωτικὴ πολιτικὴ των πόλεων που «σκοτεινὰ πράσσουσαι» (324) και «σκοτεινὰ καὶ βλέπουσιν» (325). Το ἐπίθετο ἤσυχος ἐδῶ

⁵²³ Πρβλ. Burian (1985: 135), Foley (2001: 278).

⁵²⁴ Βλ. Collard (1975a: vol. II 190).

⁵²⁵ Πρβλ. Φοῖν. (509-510): «ἀνανδρία γάρ, τὸ πλέον ὅστις ἀπολέσας / τοῦλασσον ἔλαβε».

⁵²⁶ Βλ. Snell (1953: 160).

χρησιμοποιείται με την έννοια του απράγμονος.⁵²⁷ Η πόλη των Αθηνών υπερισχύει, λόγω της καίριας και ταχύτατης επεμβατικής πολιτικής της («γοργόν» 322).⁵²⁸ Σέβεται τη δικαιοσύνη, δεν επικροτεί την αδικία και όλους τους δύστυχους διασώζει, όπως αναφέρει ο Χορός στο πρώτο στάσιμο: «σύ τοι / σέβεις δίκαν, τὸ δ' ἦσσαν ἀδικία νέμεις, / δυστυχή τ' αἰεὶ πάντα ρύη» (379-380). Η συνοχή των πόλεων εξασφαλίζεται όταν οι πολίτες σέβονται τους νόμους («τούς νόμους σῶζη καλῶς» 313). Η τιμή του Θησέα αυξάνεται, καθώς αυξάνεται και το γόητρο της πόλης των Αθηνών. Αυτές είναι θεμελιώδεις αρετές για την ακεραιότητα της ηθικής και πνευματικής του υπόστασης στο πλαίσιο των αξιών της εποχής.⁵²⁹

Η Αίθρα ζητεί από τον Θησέα να μην εστιάσει στην ὕβριν των Αργείων που εξεστράτευσαν, αλλά στον θρήνο των μητέρων των πεσόντων, που ικετεύουν για την επιστροφή των λειψάνων των παιδιών τους (326-327). Για τη ματαιώση ακριβώς αυτής της αγριότητας ισχύει ένας «νόμος παλαιός δαιμόνων» (563), που ισχύει σε όλο τον ελληνικό κόσμο, όπως ο Θησέας υπογραμμίζει παρακάτω στον λόγο του προς τον Θηβαίο κήρυκα.⁵³⁰ Η πόλη των Αθηνών υπερασπίζεται τον νόμο και αυτό υπερτονίζεται από την Αίθρα: «νόμμά τε πάσης συγγέοντας Ἑλλάδος / παῦσαι» (311-312). Αυτή την αρχή διακηρύσσει και ο Θησέας προς τον Θηβαίο κήρυκα: «τόν Πανελλήνων νόμον / σῶζων» (526-527) και ο αγγελιαφόρος την επαναλαμβάνει στο τρίτο επεισόδιο: «ἡμεῖς ἦκομεν νεκρούς μέτα, / θάψαι θέλοντες, τόν Πανελλήνων νόμον / σῶζοντες» (670-672). Ο νόμος όριζε να μην αφήνονται άταφοι οι νεκροί, ακόμα και αν αυτοί συγκαταλέγονται στους εχθρούς. Έτσι και ο Χορός, στο πρώτο στάσιμο, παρακαλεί για βοήθεια την πόλη της Παλλάδας ώστε: «νόμους βροτῶν μή μιáινειν» (378).

Στο τέλος του πρώτου επεισοδίου (334-348), ο Θησέας δέχεται να δώσει τη βοήθειά του στους ικέτες («δράσω τάδ'» 346). Χωρίς να αναιρεί την

⁵²⁷ Βλ. Collard (1975a: vol. II 193). Απράγμων είναι αυτός που δεν αναμειγνύεται σε δημόσιες υποθέσεις, ο φιλήσυχος, αυτός που δεν μετέχει στην πολιτική ζωή των Αθηνών. Όπως ρητά τονίζει ο Θουκυδίδης στον *Επιτάφιο* (2.40) χαρακτηρίζοντας τον απράγμονα και «ἀχρεῖον». Κατά τον Dover (1974a: 188-189) *ἀπράγμων* είναι αυτός που δεν ανησυχεί για τίποτα, δεν διεκδικεί δικαστικώς και δεν επιμένει στα δικαιώματά του. Το αντίθετο του *ἀπράγμονος* είναι ο *φιλοπράγμων*, δηλαδή αυτός που προσπαθεί να επιβληθεί όταν νιώσει ότι απειλούνται τα συμφέροντά του ή ακολουθεί την δικαστική οδό για ασήμαντα θέματα.

⁵²⁸ Πρβλ. Collard (1975a: vol. II 194), Walker (1995a: 152 -153, 167).

⁵²⁹ Βλ. Snell (1953: 160).

⁵³⁰ Όπως αναφέρει ο Pritchett (1985: 249-251) η ταφή των πεσόντων οπλιτών στο πεδίο της μάχης ήταν μια γενικευμένη πρακτική, πριν εφαρμοσθεί ο νόμος για την αθηναϊκή δημόσια ταφή στις αρχές του 5^{ου} αιώνα π.Χ. Για το θέμα αυτό επίσης, βλ. Collard (1972: 39-53), Whitehorne (1986: 68-72).

προηγούμενη κριτική που άσκησε στον Άδραστο, μεταπειθείται, αναγνωρίζοντας την επιτακτικότητα της περίπτωσης που τόσο εμφατικά πρόβαλε η μητέρα του στην επιχειρηματολογία της (301-331). Ο ήρωας έχει επιλέξει να είναι «κολαστής τῶν κακῶν» (341) σε όλη του την ζωή και δεν αποφεύγει τους κόπους («οὐκουν ἀπαυδᾶν δυνατόν ἐστί μοι πόνους» 342).

ΘΗΣ. «δόξαι δὲ χρήζω καὶ πόλει πάσῃ τόδε,
δόξει δ' ἔμοῦ θέλοντος· ἀλλὰ τοῦ λόγου 350
προσδοῦς ἔχοιμ' ἂν δῆμον εὐμενέστερον.
καὶ γὰρ κατέστησ' αὐτὸν ἐς μοναρχίαν
ἐλευθέρωσας τήνδ' ἰσόψηφον πόλιν.» (349-353)

Για να προχωρήσει ο Θησεάς στην πράξη την οποία τελικώς αποφάσισε, χρειάζεται και τη συγκατάθεση των Αθηναίων. Είναι βέβαιος ότι θα έχει την εὐνοια του λαού του, εφόσον πρώτα δηλώσει τους λόγους της απόφασής του. Είναι πεπεισμένος ότι θα τους πείσει πρώτα με τα λόγια του («πέισας τάδε» 355), καθώς αυτή η πόλη δίνει ισότητα ψήφου σε όλους τους πολίτες (353). Ο Θησεάς και η πόλη του προασπίζονται τον ιερό θεσμό της προστασίας των ικετών και την ευσέβεια προς τους θεούς («κούχι σὺν φθόνῳ θεῶν» 348). Στους στίχους 352-353, στον λόγο του Θησεά προς την Αίθρα, επαινείται η ελευθερία και η ισότητα («ἐλευθέρωσας τήνδ' ἰσόψηφον πόλιν» 353), που απορρέει από το πολίτευμα της αθηναϊκής δημοκρατίας.⁵³¹ Η αναφορά εδώ στην αθηναϊκή δημοκρατία λειτουργεί ως εισαγωγή για τους στίχους που ακολουθούν, όπου στο δεύτερο επεισόδιο επιχειρείται η σύγκριση των δύο πολιτευμάτων, της δημοκρατίας και της τυραννίας.

ΚΗΡ. «τίς γῆς τύραννος; πρὸς τίν' ἀγγεῖλαί με χρῆ
λόγους Κρέοντος, ὃς κρατεῖ Κάδμου χθονὸς 400
Ἐτεοκλέους θανόντος ἀμφ' ἑπταστόμους
πύλας ἀδελφῆ χειρὶ Πολυνείκους ὕπο;
ΘΗΣ. πρῶτον μὲν ἤρξω τοῦ λόγου ψευδῶς, ζένε,
ζητῶν τύραννον ἐνθάδ'· οὐ γὰρ ἄρχεται

⁵³¹ Βλ. Xanthaki-Karamanou (2018: 39). Ο Ευριπίδης ακολουθεί την παράδοση σύμφωνα με την οποία ο Θησεάς αναγνωρίζεται ως πρωτεργάτης της αθηναϊκής δημοκρατίας, Ισοκράτη *Ἐλ.* (36), Δημοσθένης (60.28), Σόλων (24. 13-5). Πρβλ. και Collard (1975a: vol. II 199).

ένος πρὸς ἀνδρός ἀλλ' ἐλευθέρα πόλις. 405

δήμος δ' ἀνάσσει διαδοχαῖσιν ἐν μέρει
ἐνιαυσίαισιν, οὐχὶ τῷ πλούτῳ διδοῦς
τὸ πλεῖστον, ἀλλὰ χά' πένης ἔχων ἴσον». (399-408)

Στο δεύτερο επεισόδιο (381-597) στον αγώνα λόγων του Θησέα και του Θηβαίου κήρυκα (399-455) τονίζονται οι αξίες της αθηναϊκής δημοκρατίας. Ο κήρυκας ζητεί να ανακοινώσει το μήνυμα του Κρέοντα στον «τύραννο» της πόλης (399-400). Ο λαός των Θηβών αποφάσισε να διωχθεί από την χώρα ο Άδραστος (468-469) και δεν πρέπει ο Θησέας να πάρει με την βία τους νεκρούς, για να τους αποδοθούν νεκρικές τιμές (471-472). Ο βασιλέας των Αθηνών απαντά πως η πόλη του είναι «ἐλευθέρα» (405) και δεν εξουσιάζεται από κανέναν τύραννο (404-405). Σύμφωνα με την δημοκρατία των Αθηνών, η πόλη δεν εξουσιάζεται από έναν κυβερνήτη αλλά ο δήμος, όλοι οι πολίτες, πλούσιου και φτωχοί, εναλλάσσονται στις πολιτικές εξουσίες κάθε χρόνο («δήμος δ' ἀνάσσει διαδοχαῖσιν ἐν μέρει / ἐνιαυσίαισιν» 406-407). Η ισότητα αποτελεί τη βάση της δημοκρατίας και όλοι οι πολίτες είναι ίσοι ανεξαρτήτως οικονομικής ή κοινωνικής τάξης. Έτσι οι πλούσιοι δεν έχουν περισσότερα, αλλά ίσα δικαιώματα με τους φτωχούς (407-408). Ο Θησέας περικλείει στους στίχους αυτούς σημαντικά στοιχεία του δημοκρατικού πολιτεύματος, αναδεικνύοντας την ελευθερία και την ισότητα των πολιτών.⁵³²

KHP. ἐν μὲν τόδ' ἡμῖν ὥσπερ ἐν πεσοῖς δίδως
κρεῖσσον· πόλις γὰρ ἦς ἐγὼ πάρεμι' ἀπο 410
ένος πρὸς ἀνδρός οὐκ ὄχλω κρατύνεται·
οὐδ' ἔστιν αὐτὴν ὅστις ἐκχανῶν λόγοις
πρὸς κέρδος ἴδιον ἄλλοτ' ἄλλοσε στρέφει,
τὸ δ' αὐτίχ' ἠδὺς καὶ διδοῦς πολλὴν χάριν
ἐσαῦθις ἔβλαψ', εἴτα διαβολαῖς νέαις 415
κλέψας τὰ πρόσθε σφάλματ' ἐξέδου δίκης.
ἄλλως τε πῶς ἂν μὴ διορθεύων λόγους
ὀρθῶς δύναιτ' ἂν δήμος εὐθύνειν πόλιν;
ὁ γὰρ χρόνος μάθησιν ἀντὶ τοῦ τάχους

⁵³² Πρβλ. Αριστοτ. *Πολιτ.* (1317 a40 – b17). Επίσης βλ. την ανάλυση της Xanthaki-Karamanou (2018: 39-40).

κρείσσω δίδωσι. γαπόνος δ' άνήρ πένης, 420
εί και γένοιτο μη άμαθής, έργων ύπο
ούκ άν δύναίτο προς τὰ κοίν' άποβλέπειν.
ή δή νοσῶδες τοῦτο τοῖς άμείνοσιν,
όταν πονηρός άζίωμ' άνήρ έχη
γλώσση κατασχών δήμον, ούδέν ών τὸ πρίν.» (409-425)

Ο Θηβαίος κήρυκας πιστεύει «τάντια» (466) από τον Θησέα. Η πόλη του εξουσιάζεται από έναν άνθρωπο και όχι από τον λαό («ούκ ὄχλω» 411). Ψέγει το αθηναϊκό δημοκρατικό πολίτευμα και επαινεί το θηβαϊκό, επισημαίνοντας το γεγονός ότι είναι πολύ εύκολο να διολισθήσει το δημοκρατικό πολίτευμα στη δημαγωγία και στην οχλοκρατία. Η οχλοκρατία αποσκοπεί στην εξυπηρέτηση προσωπικών συμφερόντων των κυβερνώντων («προς κέρδος ἴδιον» 413) και όχι στην εξυπηρέτηση του κοινού συμφέροντος των πολιτών.⁵³³ Την άποψή του αυτή τη στηρίζει στο ότι η πόλη των Αθηνών εξουσιάζεται από τους πολλούς και όχι από έναν. Ανάμεσα στο πλήθος θα ξεπροβάλλουν σίγουρα και οι επιτήδειοι οι οποίοι, με δεδομένη τη ρητορική τους δεινότητα, θα παρασύρουν τους πολίτες σε επιπόλαιες αποφάσεις, ενώ οι ίδιοι γλυτώνουν από την τιμωρία («έξέδν δίκης» 416).⁵³⁴ Ένας φτωχός αγρότης ακόμα και αν ήταν «μη άμαθής» (421), δηλαδή δεν ήταν αγράμματος και άξεστος δεν θα μπορούσε να συμμετάσχει στα κοινά, εφόσον θα έπρεπε να δουλεύει για τα προς το ζην («ούκ άν δύναίτο προς τὰ κοίν' άποβλέπειν» 422).⁵³⁵ Καταλήγοντας ο Κήρυξ καταφέρεται εναντίον των δημαγωγών, λέγοντας πως ένας άνθρωπος ασήμαντος και ταπεινής καταγωγής μπορεί να έχει στην πόλη μια θέση αξιόλογη, έχοντας με τους λόγους του κερδίσει το λαό, ενώ πριν δεν ήταν τίποτε (424-425).

ΘΗΣ.: «κομψός γ' ό κήρυξ και παρεργάτης λόγων.

έπει δ' άγῶνα και σὺ τόνδ' ήγωνίσω,

⁵³³ Ο Αριστοτέλης θεωρεί την οχλοκρατία ως παρέκβαση του δημοκρατικού πολιτεύματος (*Πολιτ.* 3.1279a30): «τὰς πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὸ ἴδιον ἢ τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν ὀλίγων ἢ τοῦ πλήθους παρεκβάσεις». Ο McDonald (1991: 105-106) παρατηρεῖ πως ο Θησέας δεν παρασύρεται από τον ὄχλο, διακρίνεται από τις συνεργατικές αξίες τις μετριοπάθειας, της γενναιότητας και της αυτοκυριαρχίας.

⁵³⁴ Βλ. Burian (1985: 141).

⁵³⁵ Ο Collard (1975: vol. II 222-223) αναφέρει ότι ο Πρωταγόρας (*Πλάτ. Πρωταγ.* 322d-323b) και ο Περικλής (*Θουκ. Ιστορ.* 2.40.2) αποκρούουν την άποψη των Αθηναίων για μη συμμετοχή των φτωχών στην πολιτική ζωή.

*ἄκου'· ἄμιλλαν γὰρ σὺ προύθηκας λόγων.
οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει,
ὅπου τὸ μὲν πρότιστον οὐκ εἰσὶν νόμοι* 430
*κοινοί, κρατεῖ δ' εἷς τὸν νόμον κεκτημένος
αὐτὸς παρ' αὐτῷ· καὶ τόδ' οὐκέτ' ἔστ' ἴσον.
γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων ὃ τ' ἀσθενῆς
ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσῃν ἔχει,
ἔστιν δ' ἐνισπεῖν τοῖσιν ἀσθενεστέροις* 435
*τὸν εὐτυχοῦντα ταῦθ' ὅταν κλύῃ κακῶς,
νικᾷ δ' ὁ μείων τὸν μέγαν δίκαι' ἔχων
τούλεύθερον δ' ἐκεῖνο· Τίς θέλει πόλει
χρηστόν τι βούλευμ' ἐς μέσον φέρειν ἔχων;
καὶ ταῦθ' ὁ χρήζων λαμπρὸς ἐσθ', ὁ μὴ θέλων* 440
*σιγᾶ. τί τούτων ἔστ' ἰσαίτερον πόλει;
καὶ μὴν ὅπου γε δῆμος εὐθυντῆς χθονός
ὑποῦσιν ἀστοῖς ἤδεται νεανίαις» (426-443)*

Ο Θησέας ειρωνεύεται τον Θηβαίο κήρυκα χαρακτηρίζοντάς τον κομπό και δεξιοτέχνη ομιλητή («*παρεργάτη λόγων*» 426). Για τον ήρωα τίποτα δεν είναι πιο δυσάρεστο από έναν τύραννο («*οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον*» 429), καθώς δεν υπάρχουν «*νόμοι κοινοί*» (430), νόμοι δηλαδή που ισχύουν για όλους τους πολίτες ανεξάρτητα από την κοινωνική τους θέση. Στον αγώνα λόγων του Θησέα και του Κήρυκα υμνείται ο νόμος.⁵³⁶ Ο τύραννος εξουσιάζει έχοντας στα χέρια του τον νόμο και αυτό δεν εξασφαλίζει ισότητα στην πόλη («*οὐκέτ' ἔστ' ἴσον*» 432). Η ισότητα για τον Θησέα νοείται μόνο όταν όλοι οι πολίτες είναι ίσοι απέναντι στον νόμο (433-437) και έχουν το δικαίωμα να εκφράζουν την άποψή τους ελεύθερα (438-441) με παρρησία.⁵³⁷ Η παρρησία επαινείται ως έκφραση της δημοκρατικής ελευθερίας.⁵³⁸ Ο «*ἀσθενῆς*» (433) και ο «*πλούσιος*» (434) είναι ίσοι απέναντι στον νόμο. Όταν οι νόμοι είναι θεσπισμένοι, τότε: «*νικᾷ δ' ὁ μείων τὸν μέγαν δίκαι' ἔχων*» (437).⁵³⁹ Έτσι ο πλούσιος και ισχυρός δεν μένει ατιμώρητος, καθώς δεν

⁵³⁶ Βλ. Conacher (1998: 97).

⁵³⁷ Πρβλ. Collard (1975a: vol. II 226).

⁵³⁸ Βλ. Xanthaki-Karamanou (2018: 40).

⁵³⁹ Πρβλ. Ευρ. *Ηλ.* (1268-1269), *Όρ.* (564 κ.ε.).

μπορεί να αφηγήσει τον θεσπισμένο νόμο.⁵⁴⁰ Η δικαίωση της δημοκρατίας φαίνεται μέσα από το συγκεκριμένο χωρίο (429-442) όπως αναφέρει ο Adkins: «Τι είναι μεγαλύτερη ισότητα (ἴσον) πραγματικά! Οι νόμοι είναι γραπτοί, κοινοί για όλους, και ο αδύνατος μπορεί να νικήσει τον ισχυρό στο δικαστήριο, αν το δίκαιο είναι με το μέρος του. Καθένας που θέλει, πλούσιος ή φτωχός, μπορεί να εκφράσει τις απόψεις του στην Εκκλησία».⁵⁴¹ Δηλώνεται πως η χαμηλή κοινωνική θέση δεν εμποδίζει κάποιον να φθάσει σε μια δημόσια θέση.⁵⁴² Ο πολίτης συμμετέχει στην άσκηση της κρατικής εξουσίας ενεργά.

ΘΗΣ. *«άνηρ δὲ βασιλεὺς ἐχθρὸν ἠγεῖται τόδε,
καὶ τοὺς ἀρίστους οὖς <τ> ἄν ἠγήται φρονεῖν 445
κτείνει, δεδοικῶς τῆς τυραννίδος πέρι.
πῶς οὖν ἔτ' ἄν γένοιτ' ἄν ἰσχυρὰ πόλις
ὄταν τις ὡς λειμῶνος ἠρινοῦ στάχυν
τομαῖς ἀφαιρῆ κάπολωτίζη νέους;
κτᾶσθαι δὲ πλοῦτον καὶ βίον τί δεῖ τέκνοις 450
ὡς τῷ τυράνῳ πλείον' ἐκμοχθῆ βίον;
ἢ παρθενεύειν παῖδας ἐν δόμοις καλῶς,
τερπνὰς τυράννοις ἠδονὰς ὄταν θέλῃ,
δάκρυα δ' ἐτοιμάζουσι; μὴ ζῶην ἔτι
εἰ τὰμὰ τέκνα πρὸς βίαν νυμφεύσεται.» (444-455)*

Στον Αθηναίο πολίτη παρέχονται πολιτικά δικαιώματα και καθήκοντα. Ο ίδιος μετέχει στην Εκκλησία του Δήμου και εκλέγεται στα συλλογικά όργανα διακυβέρνησης. Θεμελιώδεις αρχές του δημοκρατικού πολιτεύματος είναι η *Ισονομία*, η *Ισηγορία* και η *Ισοκρατία*.⁵⁴³ Κατά την *Ισονομία* οι πολίτες ήταν ίσοι απέναντι στους νόμους και έτσι καταργείτο η διάκριση ανάμεσα σε αριστοκρατικά

⁵⁴⁰ Για την δικαιοσύνη βλ. Αριστοτ. *Η. Ν.* (1129a6-9). Για την δικαιοσύνη και την πραγματοποίηση της υψηλότερης ηθικής ζωής για τον πολίτη, βλ. Αριστοτ. *Πολιτικ.* (1280b10). Ο Πλάτων (*Πολ.* 433e3-11) υποστηρίζει την αρχή της οικειοπραγίας, το να φροντίζω για τα του οίκου μου, για τις ιδιωτικές μου υποθέσεις, η οποία εξαλείφει κάθε περίπτωση πλεονεξίας.

⁵⁴¹ Βλ. Adkins (2010: 205). Οι νόμοι είναι οι γραπτοί νόμοι, άλλωστε έχουμε δει και στην *Ηλέκτρα* του Ευριπίδη την δημιουργία νόμου: «καὶ τοῖσι λοιποῖς ὄδε νόμος τεθήσεται, / νικᾶν ἴσαις ψήφοισι τὸν φεύγοντ' ἀεί» (1268-1269).

⁵⁴² Όπως μας πληροφορεῖ ο Θουκυδίδης στους *Ἐπιτάφιους Λόγους* (*Ιστορ.* 2. 37.1), το δημοκρατικό πολίτευμα ασκείται από τον λαό και οι πολίτες είναι ίσοι απέναντι στον νόμο.

⁵⁴³ Βλ. Σακελλαρίου (1999: 192-195).

και ταπεινά γένη. Η *Ισηγορία*, το δικαίωμα δηλαδή των πολιτών να μιλούν ελεύθερα και να έχουν ίσο χρόνο λόγου στην Εκκλησία του Δήμου, καθιστά τους πολίτες ίσους. Η ελευθερία του λόγου για τον Θησέα νοείται ως εξής: όποιος θέλει να μπορεί να διατυπώνει την θέση του από το βήματος της Εκκλησίας του Δήμου, που απηχεί την γνωστή ρήση «*τίς αγοράεύειν βούλεται*».⁵⁴⁴ Κάποιος άλλος που δεν επιθυμεί, να σωπαίνει (438-441). Τέλος, η *Ισοκρατία* ορίζει ίσα πολιτικά δικαιώματα ανάμεσα στους πολίτες. Ο φτωχός έχει ίσα δικαιώματα με τον πλούσιο: «*πένης ἔχων ἴσον*» (408). Ο Θησέας αναφέρεται στην παιδεία, πιστεύοντας ότι οι νέοι είναι το μέλλον της πόλης και πως η μόρφωσή τους και όλη η εν γένει μύησή τους στα δημοκρατικά ιδανικά, αποτελούν εχέγγυο για την Αθηναϊκή Δημοκρατία. Ο βασιλιάς όμως των Θηβών Κρέων τους θεωρεί επικίνδυνους. Τους «*ἀρίστους*» (445) εξουδετερώνει, από φόβο μη χάσει την εξουσία. Οι *ἄριστοι* εδώ είναι οι απόγονοι αριστοκρατικής καταγωγής σύμφωνα με τις ανταγωνιστικές αξίες.⁵⁴⁵ Άρα, όπως αναφέρει ο Θησέας, μια πόλη δεν μπορεί να γίνει ισχυρή όταν αναχαιτίζεται η τόλμη των νέων («*τομαῖς ἀφαιρῆ κάπολωτίζη νέους;*» 449).⁵⁴⁶

Το δημοκρατικό πολίτευμα της πόλης των Αθηνών ερείδεται σε πολιτικές και κοινωνικές αρχές:

- την παρρησία,⁵⁴⁷
- την ισονομία,
- την ευνομία,
- τον σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων,
- τον σεβασμό και την τήρηση των νόμων.⁵⁴⁸

Ο έπαινος του Θησέα για την δημοκρατία στηρίζεται στα εξής επιχειρήματα:

- 429-432: στην κριτική της τυραννίας, καθώς αυτή αντιτίθεται στην ισότητα μεταξύ των πολιτών, διότι δεν υπάρχουν κοινοί νόμοι, αλλά εξουσιάζει ένας, αυτός που κατέχει τον νόμο.

⁵⁴⁴ Ο Collard (1975a: vol. II 228) παραθέτει παραδείγματα από την αριστοφανική κωμωδία και από ρητορικά κείμενα.

⁵⁴⁵ Ο Collard (1975a: vol. II 229) συγκρίνει τους «*ἀρίστους*» (445) με το «*ἀμείνοσιν*» (423) που αντιτίθεται στους πένητες.

⁵⁴⁶ Πρβλ. Adkins (2010: 267).

⁵⁴⁷ Στην πλατωνική *Πολιτεία* (8, 577b) η παρρησία και η εξουσία προϋποθέτουν την ελευθερία και εκφράζουν το δημοκρατικό πολίτευμα, βλ. Xanthaki-Karamanou (2018: 41).

⁵⁴⁸ Βλ. Collard (1975a: vol. II 224), Xanthaki-Karamanou (2018: 33).

- 433-441: στον έπαινο της δημοκρατίας, που ερείδεται στην ισονομία (433-437), στην ελευθερία (438) και στην κατοχυρωμένη από την ελευθερία ισηγορία (438-441). Η ισηγορία είναι η έκφραση της πραγματικής ελευθερίας.⁵⁴⁹
- 442-443: στον έπαινο της δημοκρατίας, διότι υποστηρίζει τους νέους.
- 444-455: στον ψόγο της τυραννίας, καθώς ο τύραννος θεωρεί ότι απειλείται η εξουσία του από τους ικανούς άνδρες, τις αγνές κοπέλες και τους πολλά υποσχόμενους νέους.⁵⁵⁰

ΘΗΣ. *«νεκρούς δὲ τοὺς θανόντας, οὐ βλέπτων πόλιν
οὐδ' ἀνδροκυμῆτας προσφέρων ἀγωνίας, 525
θάψαι δικαίῳ, τὸν Πανελλήνων νόμον
σώζων. τί τούτων ἐστὶν οὐ καλῶς ἔχον;
εἰ γάρ τι καὶ πεπόνθατ' Ἀργείων ὕπο,
τεθναῖσιν, ἡμύνασθε πολεμίους καλῶς,
αἰσχρῶς δ' ἐκείνοις, χῆ δίκη διοίχεται. 530
ἔασατ' ἤδη γῆ καλυφθῆναι νεκρούς,
ὄθεν δ' ἕκαστον ἐς τὸ φῶς ἀφίκετο,
ἐνταῦθ' ἀπελθεῖν, πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα,
τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν· οὔτι γὰρ κεκτήμεθα
ἡμέτερον αὐτὸ πλὴν ἐνοικῆσαι βίον, 535
κάπειτα τὴν θρέψασαν αὐτὸ δεῖ λαβεῖν.
δοκεῖς κακουργεῖν Ἄργος οὐ θάπτων νεκρούς;
ἥκιστα· πάσης Ἑλλάδος κοινὸν τόδε,
εἰ τοὺς θανόντας νοσφίσας ὧν χρῆν λαχεῖν
ἀτάφους τις ἔξει· δειλίαν γὰρ ἐσφέρει 540
τοῖς ἀλκίμοισιν οὗτος ἦν τεθῆ νόμος.» (524-541)*

Στον δεύτερο λόγο του (514-563) ο Θησεάς τονίζει στον Θηβαίο κήρυκα, παρουσία του Αδράστου, πως είναι αποφασισμένος να επιτρέψει την ταφή των νεκρών τηρώντας τον νόμον των Πανελλήνων (526-527). Η μη ταφή των νεκρών είναι κοινό κακό για την πόλη του Άργους και ολόκληρη την Ελλάδα (538), άλλωστε ένας τέτοιος νόμος θα προκαλέσει δειλία στους δυνατούς («δειλίαν γὰρ ἐσφέρει» 540). Οι πόλεις της Ελλάδας θα στερούνταν γενναίους μαχητές,

⁵⁴⁹ Βλ. Collard (1975a: vol. II 227).

⁵⁵⁰ Πρβλ. Collard (1975a: vol. II 224).

καθώς και οι ίδιοι θα φοβούνταν ότι, αν πεθάνουν στη μάχη, δεν θα ενταφιάζονταν, ως είθισται, με τις ανάλογες νεκρικές τιμές (538-541).⁵⁵¹ Ο Θησέας αναδεικνύει, πέρα από την θρησκευτική διάσταση της ταφής των νεκρών, και την πολιτική διάσταση. Η απαίτησή του να πραγματοποιηθεί η ταφή των νεκρών, όπως ορίζει ο Πανελλήνιος νόμος («θάψαι δικαίῳ, τὸν Πανελλήνων νόμον / σώζων» 526-527, «πάσης Ἑλλάδος κοινὸν τόδε, / εἰ τοὺς θανόντας νοσφίσας ὧν χρῆν λαχεῖν / ἀτάφους τις ἔξει» 538-540), αντιτίθεται στην προσβλητική στάση του Κρέοντα προς τους νεκρούς και την άρνησή του να αποδοθούν νεκρικές τιμές.⁵⁵² Ο σεβασμός και η ταφή των νεκρών αποδίδεται διαχρονικά στους Αθηναίους, γεγονός που αναδεικνύει την πολιτιστική εξέλιξη και την συσχέτισή της με την πόλη των Αθηνών.⁵⁵³

Ο Χορός επεμβαίνει, θέλοντας να δείξει ότι η Δίκη μπορεί να αποτρέψει τον άνθρωπο από κατακριτέες πράξεις: «θάρσει· τὸ γάρ τοι τῆς Δίκης σώζων φάος / πολλοὺς ὑπεκφύγοις ἂν ἀνθρώπων ψόγους» (564-565). Αναπότρεπτα θα επέμβει και με τον σωφρονιστικό της χαρακτήρα θα επαναφέρει την ισορροπία.

ΘΗΣ. «ἐν δεῖ μόνον μοι· τοὺς θεοὺς ἔχειν, ὅσοι
δίκην σέβονται. ταῦτα γὰρ ζυνόνθ' ὁμοῦ
νίκην δίδωσιν· ἀρετὴ δ' οὐδὲν φέρει
βροτοῖσιν ἢ μὴ τὸν θεὸν χρήζοντ' ἔχη». (594-597)

Ο Θησέας απευθύνεται στον Κήρυκα, λέγοντάς του ότι το μόνο που χρειάζεται είναι να έχει την εύνοια των θεών («τοὺς θεοὺς ἔχειν» 594), καθώς εκείνοι θα του δώσουν τη νίκη («νίκην δίδωσιν» 596) δίνοντας λύση στο ζήτημα των ικετών. Η ανδρεία τίποτα δεν προσφέρει στους ανθρώπους, αν δεν έχει τον θεό συμπαράστατη της (596-597). Η ανταγωνιστική αρετή της ανδρείας μόνη δεν είναι αρκετή για να φέρει τη νίκη. Οι θεοί πρέπει να μεσολαβήσουν για την έκβαση της σύγκρουσης, η οποία αφορά την επιστροφή εκ μέρους του Θησέα των νεκρών πολεμιστών στους οικείους τους. Η συμπαράσταση των θεών είναι πρωταρχικής σημασίας για τον ήρωα.

⁵⁵¹ Πρβλ. Gamble (1970: 390), Xanthaki-Karamanou (2018: 40).

⁵⁵² Πρβλ. Ξανθάκη-Καραμάνου (2004-2005: 27), Xanthaki-Karamanou (2018: 40).

⁵⁵³ Πρβλ. Ξανθάκη-Καραμάνου (2004-2005: 27).

ΧΟ: «— ἀλλὰ τὸν εὐτυχία λαμπρὸν ἄν τις αἰροῖ
μοῖρα πάλιν· τόδε μοι θράσος ἀμφιβαίνει.
— δικαίους δαίμονας σὺ γ' ἐννέπεις. 610
— τίνες γὰρ ἄλλοι νέμουσι συμφοράς;
— διάφορα πολλὰ θεῶν βροτοῖσιν εἴσορῶ.
— φόβῳ γὰρ τῷ πάρος διόλλυσαι.
δῖκα δῖκαν δ' ἐκάλεσε καὶ φόνος φόνον·
κακῶν δ' ἀναψυχὰς θεοὶ βροτοῖς νέμου- 615
σι, πάντων τέρμ' ἔχοντες αὐτοί». (608-616)

Ο Χορός στο δεύτερο στάσιμο υποστηρίζει ότι η μοίρα μπορεί να νικήσει τον οποιονδήποτε και ας είναι αυτός ευνοημένος από την τύχη. Οι θεοί είναι αυτοί που δίνουν στους ανθρώπους την τύχη όπως και πολλά άλλα. Το ένα δίκαιο φέρνει το άλλο δίκαιο και ο φόνος, άλλο φόνο. Μόνο οι δίκαιες πράξεις φέρνουν στον άνθρωπο τα δίκαια και την εὐνοια των θεών. Η νομοτελειακή άποψη του Χορού για την ηθικώς επιλήψιμη πράξη του φόνου, η οποία με την σειρά της θα φέρει άλλο φόνο, δίνει την αίσθηση πως πρόκειται για μια μορφή θείας δίκης, συμπαντικής πρόνοιας από την οποία ο άνθρωπος μάταια προσπαθεί να ξεφύγει.⁵⁵⁴ Πρόκειται για τον νόμο της αντεκδίκησης, «lex talionis».⁵⁵⁵

Στο τρίτο επεισόδιο εμφανίζεται ο αγγελιαφόρος για να αναγγείλει στον Χορό την νίκη του Θησέα (638 κ.ε.), την παραλαβή των νεκρών και την διαφύλαξη του νόμου των Πανελλήνων με την επικείμενη ταφή των επτά στρατηγών στην πόλη των Αθηνών (671-671). Η αγγελική ρήση ολοκληρώνεται με το εγκώμιο του Θησέα, ο οποίος είναι γενναίος στους κινδύνους και αντιμάχεται την *ὑβριν* (727-728, «μισεῖ θ' ὑβριστὴν λαόν» 728). Ο ήρωας θα μπορούσε να κατακτήσει την πόλη των Θηβών, αλλά δεν το έπραξε. Έφθασε εκεί μόνο για να ζητήσει τους νεκρούς (723-725). Ο Άδραστος απευθύνεται στον Δία και κατακρίνει την *ὑβριν* του λαού του Κάδμου.

⁵⁵⁴ Η εκδίκηση για τον φόνο διαπράττοντας έναν άλλο φέροντας πίσω την τιμή απαντάται και στην Ευρ. *Ηλ.* (1094, 1147). Στον Ευρ. *Όρ.* (491-506) η αποκατάσταση της προσβεβλημένης τιμής επιβάλλει την εκδίκηση.

⁵⁵⁵ Βλ. Collard (1975a: vol. II 269).

*ΑΔ. «ὁ δ' αὖ τὸτ' εὐτυχής,
λαβὼν πένης ὡς ἀρτίπλουτα χρήματα,
ὑβρίζει, ὑβρίζων τ' αὖθις ἀνταπώλετο
Κάδμου κακόφρων λαός». (741-744)*

Ἡ ὑβρις των Θηβαίων προκάλεσε την οργή των θεών, με αποτέλεσμα την καταστροφή της πόλης. Με την ἀρνησή τους να παραδώσουν τους νεκρούς στρατηγούς, ἔδειξαν ἀσέβεια και στη συνέχεια προσέβαλαν τον Θησέα και τη θεά Αθηνά. Ο Ἄδραστος, με τους στίχους αυτούς του τρίτου επεισοδίου, παρομοιάζει τη διαπραχθείσα ὑβριν με κάποιον πένητα ο οποίος ἔγινε ξαφνικά πλούσιος («λαβὼν πένης ὡς ἀρτίπλουτα χρήματα» 742), αποκτώντας μεγάλη δύναμη. Λόγω του πλούτου («κόρος / ὄλβος») και της δυνάμης του διαπράττει ὑβριν εξαιτίας της υπεροψίας του. Ἡ καταστροφή του είναι ἀναπόφευκτη.⁵⁵⁶ Ἡ ἀνταγωνιστική ἀξία του πλούτου ἀλλά και η δύναμη, καθιστά τη συμπεριφορά του ἀνθρώπου υβριστική και ἠθικῶς μεμπτή. Ἐτσι και οι Θηβαῖοι, οι οποίοι ἀπέκτησαν μεγάλη δύναμη και τεράστιο πλούτο, ἔγιναν «ὑβρίζων» (743) και «κακόφρων λαός» (744), ἐπομένως τους ἀξίζει η τιμωρία.

*ΑΔ. «τοῦτο γάρ μόνον βροτοῖς
οὐκ ἔστι τάνάλωμ' ἀναλωθὲν λαβεῖν,
ψυχὴν βροτείαν· χρημάτων δ' εἰσὶν πόροι.*

*ΧΘ. τὰ μὲν εὖ, τὰ δὲ δυστυχῆ.
πόλει μὲν εὐδοξία
καὶ στρατηλάταις δορὸς
διπλάζεται τιμά.» (775-781)*

Ἐάν χαθεῖ η ἀνθρώπινη ζωή («ψυχὴν βροτείαν» 777) δεν μπορεί να ἐπανέλθει, ἐνῶ ο πλούτος μπορεί να ἀποκτηθεῖ ξανά. Μπροστά στην ἀξία της ζωῆς η ἀνταγωνιστική ἀξία του πλούτου είναι ἡσσονος σημασίας. Ἡ ἀξία της ζωῆς είναι ἀνώτερη ἀπὸ κάθε εἶδους πλούτο. Ο Χορός, σε αυτούς τους στίχους του τρίτου στάσιμου, προβάλλει την ἀνταγωνιστική ἀρετὴ της ἀνδρείας και τον τρόπο που αὐτὴ συνδέεται με την πολεμική τιμή και την πόλη, καθὼς η φήμη της πόλης είναι

⁵⁵⁶ Πρβλ. Schmiel (1989-1990: 343-346), Cairns (1996: 1-32), Denniston & Page (1957) 136. Για την ὑβριν στην ἀρχαιότητα, βλ. Fisher (1992).

συνυφασμένη με την ανδρεία. Όταν η πόλη έχει καλή φήμη, και των στρατηγών διπλασιάζεται η πολεμική τιμή («διπλάζεται τιμά» 781).

Η τιμή όμως δεν είναι συνυφασμένη μόνο με την ανδρεία, αλλά είναι άρρηκτα συνδεδεμένη και με τον ηθικό βίο των πολεμιστών. Όπως αναφέρει και ο Θησέας στο τέταρτο επεισόδιο, στην διάρκεια της μάχης αναδεικνύεται η ανδρεία των πολεμιστών, όταν περνούν μπροστά στα μάτια τους πυκνές οι λόγχες («ὅστις ἐν μάχῃ βεβῶς / λόγχης ἰούσης πρόσθεν ὀμμάτων πυκνῆς / σαφῶς ἀπήγγειλ' ὅστις ἐστὶν ἀγαθός» 850-852). Η αγαθότητα δεν προσμετράται από τον πλούτο και τη δύναμη, αλλά από τη σωφροσύνη και την αποφυγή των σφαλμάτων.

Επίσης στο τέταρτο επεισόδιο και συγκεκριμένα στους στίχους 860-917, παρουσιάζονται από τον Άδραστο οι αρετές των πεσόντων πολεμιστών, φανερώνοντας τα ηθικά στοιχεία του βίου τους. Ο Καπανεύς ήταν πλούσιος, αλλά δεν είχε υπερηφάνεια μεγαλύτερη από έναν πένητα. Έλεγε ότι το σωστό είναι το μέτριο, («οὐ γὰρ ἐν γαστρὸς βορᾶ / τὸ χρηστὸν εἶναι, μέτρια δ' ἐξαρκεῖν ἔφη» 865-866) αποφεύγοντας την υπερβολή.⁵⁵⁷ Ήταν φίλος πραγματικός, είχε «ἀψευδὲς ἦθος» (869) και ορθή συμπεριφορά («εὐπροσήγορον στόμα» 869). Ο Ετέοκλος, δεν ήταν πλούσιος, αλλά τιμημένος στην πόλη του Άργους («πλείστας δὲ τιμὰς ἔσχ' ἐν Ἀργείᾳ χθονί» 874). Δεν ήθελε να είναι δεσμευμένος από τα χρήματα («ὥστε τοὺς τρόπους / δούλους παρασχεῖν χρημάτων ζευχθεῖς ὑπο» 876-877).⁵⁵⁸ Απεχθανόταν αυτούς που έκαναν λανθασμένες επιλογές και σφάλματα στην πόλη του, γιατί με τα σφάλματα αυτά μπορούσε να επηρεαστεί η τιμή της πόλης (878-880). Ο Ιππομέδων κατοικούσε στους αγρούς και χαιρόταν να σκληραγωγείται στη φύση, για να γίνει ανδρειωμένος («πρὸς τάνδρειον 885). Προπονούνταν συνεχώς, ώστε να είναι χρήσιμος στην πόλη («πόλει παρασχεῖν σῶμα χρήσιμον θέλων» 887). Δεν άφησε τον εαυτό του να παραδοθεί στην μαλθακότητα, μέσω της συναναστροφής με τις Μούσες («οὐ πρὸς ἡδονὰς / Μουσῶν τραπέσθαι πρὸς τὸ μαλθακὸν βίου» 882-883).⁵⁵⁹ Ο Αρκάς Παρθενοπαίος ανατράφηκε στο Άργος, χωρίς να προκαλεί προβλήματα στην πόλη. Όταν η πόλη είχε επιτυχίες χαιρόταν και λυπόταν με τις αποτυχίες (897-898). Δεν προκαλούσε λύπη και φθόνο («λυπηρὸς οὐκ ἦν οὐδ' ἐπίφθονος πόλει» 893) και δεν ήταν ισχυρογνώμων στις συζητήσεις («οὐδ' ἐξεριστῆς τῶν λόγων» 894). Ο Τυδέας δεν ήταν εξαιρετικός στα λόγια, αλλά

⁵⁵⁷ Πρβλ. Αριστοτ. *Η. Ν.* (1107a 8): «μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή».

⁵⁵⁸ Παρόμοια σκέψη στον Ευριπίδη απαντάται: *Ἄνδρ.* (151-153), *Φοίν.* (390-392), *Ἑκ.* (864-865).

⁵⁵⁹ Ο αυλός μπορεί να κάνει τους πολεμιστές μαλθακούς κατά τον Πλάτωνα (*Πολιτεία* 3, 411a).

χειριζόταν εξαιρετικά την ασπίδα («[οὐκ ἐν λόγοις ἦν λαμπρός ἀλλ' ἐν ἀσπίδι / δεινὸς σοφιστῆς» 902-903). Δεν ήταν όμως μόνο ανδρείος, αλλά διέθετε και πλούσιο φιλότιμο ἦθος («φιλότιμον ἦθος πλούσιον» 907), καθώς έκανε έργα και δεν έμεινε μόνο στα λόγια («ἐν τοῖσιν ἔργοις οὐχὶ τοῖς λόγοις ἴσον» 908). Οι πολεμιστές αντιπροσωπεύουν ανταγωνιστικές αξίες όπως είναι η ανδρεία, ο πλούτος και η τιμή αλλά και συνεργατικές αξίες όπως είναι η σωφροσύνη, η αποφυγή της υπερβολής και η τήρηση του μέτρου, το ἦθος, το κοινό καλό και η φιλία. Η συνύπαρξη ανταγωνιστικῶν και συνεργατικῶν αξιῶν είναι εμφανής στην περιγραφή των αρετῶν των πολεμιστῶν. Οι ανταγωνιστικές αξίες των πολεμιστῶν βρίσκονται σε συνάρτηση όχι μόνο με την πόλη, αλλά και με το άριστο προσωπικό τους ἦθος. Ο πολεμιστής είναι ανδρείος όχι μόνο για να αυξηθεῖ η προσωπική τιμή του, αλλά και η τιμή της πόλης του.

*ΑΔ. «τό γάρ τραφῆναι μή κακῶς αἰδῶ φέρει·
αἰσχύνεται δέ τ' ἀγάθ' ἀσκήσας ἀνήρ
κακός γενέσθαι πᾶς τις. ἢ δ' εὐανδρία
διδακτόν, εἴπερ καὶ βρέφος διδάσκεται
λέγειν ἀκούειν θ' ὧν μάθησιν οὐκ ἔχει.
ἂ δ' ἂν μάθη τις, ταῦτα σῶζεσθαι φιλεῖ
πρὸς γῆρας. οὕτω παῖδας εὖ παιδεύετε».* (911-917)

Οι πολεμιστές πέθαναν για την πόλη τους, καθώς η καλή ανατροφή προκαλεῖ στους ανθρώπους συστολή. Η αἰδώς είναι η συνεργατική αξία που συγκρατεῖ τα πάθη των ανθρώπων. Κάποιος που στην ζωή του αποδείχθηκε ενάρετος, ντρέπεται να φανεί δειλός. Για τον Ἄδραστο η ανδρεία είναι διδακτική («ἢ δ' εὐανδρία διδακτόν» 913-914) και διατηρεῖται ως τα βαθιά γεράματα του ανθρώπου (915-916). Για αυτό η ορθή παιδεία είναι απαραίτητη («εὖ παιδεύετε» 917).⁵⁶⁰

Στο πέμπτο επεισόδιο (980-1122) η Ευάδνη, η σύζυγος του Καπανέα, θυσιάζεται στην νεκρική φλόγα του συζύγου της (990 κ.ε.), επιλέγοντας να πεθάνει μαζί του με αρετή («ἀρετῆ· πόσει γὰρ συνθανοῦσα κείσομαι» 1063). Η αυτοθυσία της ηρωίδας προστίθεται στις αυτοθυσίες και άλλων ηρωίδων του Ευριπίδη: της

⁵⁶⁰ Εδώ προοικονομεῖται το διδακτόν της αρετῆς που θα απασχολήσει τον Πλάτωνα στον *Μένωνα* και στον *Πρωταγόρα*.

Ιφιγένειας (Ευρ. *Ι.Α*) για την πατρίδα και της Μακαρίας (Ευρ. *Ηρακλειδαι*) και της Αλκήστιδος (Ευρ. *Άλκηστις*) για την οικογένεια.⁵⁶¹

Για την αποκατάσταση της προσβεβλημένης τιμής και την επιθυμία για εκδίκηση με φόνο γίνεται αναφορά παρακάτω από τα παιδιά των νεκρών πολεμιστών στο πέμπτο στάσιμο:

ΠΑΙΔ. «πάτερ, ἴ σύ μὲν σῶν᾽ κλύεις τέκνων γόους;
ἄρ' ἀσπιδοῦχος ἔτι ποτ' ἀντιτείσομαι
σὸν φόνον; εἰ γὰρ γένοιτο ἴ τέκνον᾽. » (1142-1144).

Στο πέμπτο στάσιμο (1124-1164) οι γιοι των πεσόντων εκφράζουν προς τον Χορό πως ανυπομονούν να μεγαλώσουν και να λάβουν ασπίδες, για να μπορέσουν να πολεμήσουν. Τα παιδιά θέλουν να εκδικηθούν για τον φόνο των γονέων τους,⁵⁶² ευχόμενα κάποια στιγμή να τα καταφέρουν.

Στην έξοδο του δράματος ο Θησέας ζητεί από τον Άδραστο να μην λησμονηθεί η ευεργεσία του στην πόλη του Άργους, καθώς στο μέλλον μπορεί να χρειασθεί να ανταποδώσει την χάρη, εάν ποτέ η πόλη των Αθηνών βρεθεί σε ανάγκη («ὄμᾳς δὲ τῶνδε χρὴ χάριν μεμνημένους / σῶζειν» 1169-1170). Η συμφωνία επισφραγίζεται με τον λόγο του Αδράστου («εὐεργετῶν, / χάριν τ' ἀγήρων ἔξομεν» 1177-1178). Με την εμφάνισή της η θεά Αθηνά υποχρεώνει τον Θησέα και τον Άδραστο να ανταλλάξουν όρκο φιλίας: «πρῶτον λάβ' ὄρκον» (1188). Η θεά Αθηνά προτρέπει τους νέους να πάρουν την εκδίκηση που τόσο επιθυμούν για τον θάνατο των πατέρων τους («πατέρων θανόντων ἐκδικάζοντες φόνον» 1215) και μάλιστα τους δίνει και οδηγίες για την επίτευξη του σκοπού τους (1216-1226), λέγοντας πως θα οδηγήσουν τον στρατό με τη βοήθεια του θεού («τοῖον στράτευμα σὺν θεῷ πορεύσετε» 1226).

⁵⁶¹ Για την αυτοθυσία στις γυναικείες μορφές του έργου του Ευριπίδη, βλ. Wilkins (1990, σ. 177-194).

⁵⁶² Βλ. Dyson & Lee (2000: 27).

Συμπέρασμα

Οι *Ίκέτιδες*, ως πολιτικό έργο, πραγματεύονται ουσιαστικά τον έπαινο της αθηναϊκής δημοκρατίας και τον ψόγο της θηβαϊκής τυραννίας. Στο δράμα αναδεικνύονται συνεργατικές αξίες και αφορούν κυρίως την πόλη αλλά και τον κάθε πολίτη της ευνομούμενης πολιτείας. Η δικαιοσύνη ορίζει πως ο πένης και ο πλούσιος είναι ίσοι απέναντι στον θεσπισμένο νόμο. Η σωφροσύνη και η ευγένεια του ήθους του Θησέα αντιπαραβάλλονται με την αφροσύνη του Αδράστου.⁵⁶³ Ο Θησέας εκπροσωπεί την πόλη των Αθηνών και προβάλλει συνεργατικές αξίες που θεμελίωσαν την αθηναϊκή δημοκρατία με προεξάρχουσες την ελευθερία και την ισότητα των πολιτών. Υποστηρίζει το καλό, το ορθώς πράττειν, τη σωφροσύνη και την αποφυγή της *ὑβρεως*, την ευσέβεια, την *εὐβουλία*, τη δικαιοσύνη, την τήρηση των θεσμών και των αρχών του ανθρωπισμού, όπως εκφράζονται με την προστασία των ικετών και την απόδοση των νεκρικών τιμών. Οι πεσόντες πολεμιστές αναδεικνύουν αρετές που ανταποκρίνονται σε ανταγωνιστικές αξίες την ανδρεία, τον πλούτο και την τιμή, διαθέτουν όμως και συνεργατικές αξίες, την τήρηση του μέτρου, την αποφυγή της υπερβολής, το ενδιαφέρον για το κοινό καλό, την φιλία, την ισότητα και την σωφροσύνη (860-915). Στις *Ίκέτιδες* η συμπίεση των ανταγωνιστικών και συνεργατικών αξιών είναι εμφανής με σαφή υπεροχή των δευτέρων και ιδιαίτερος των αρχών που θεμελιώνουν τους δημοκρατικούς θεσμούς.

⁵⁶³ Βλ. Kitto (1985: 299).

5.7 *Ἡρακλῆς*

Ο *Ἡρακλῆς* διδάχθηκε γύρω στο 415 π.Χ., και προσεγγίζει την διδασκαλία των *Τρωάδων*.⁵⁶⁴ Τα πρόσωπα του δράματος είναι: ο Χορός των Θηβαίων γερόντων, ο Αμφιτρύωνας, ο Ηρακλής, ο Θησέας, η Μεγάρα, ο Λύκος, η Ίρις, η Λύσσα, και ο Άγγελος. Το δράμα αναδεικνύει την αμοιβαία υποστήριξη και τη φιλία μεταξύ του Ηρακλή και του Θησέα.⁵⁶⁵

Στο παλάτι του Ηρακλή στην πόλη των Θηβών, ο Αμφιτρύων, η Μεγάρα και οι τρεις γιοι του Ηρακλή ικετεύουν για σωτηρία στον βωμό του Δία Σωτήρα. Ο Ηρακλής βρίσκεται στον Άδη, για να φέρει στο φως τον Κέρβερο, εκπληρώνοντας τον δωδέκατο άθλο του (23-25). Ο Λύκος, ο νέος τύραννος της πόλης των Θηβών, θέλει να αφανίσει τα τέκνα του Ηρακλή, ώστε να μην τον εκδικηθούν για τον φόνο του Κρέοντα, του παππού τους και πατέρα της Μεγάρας (38-43). Στον αγώνα λόγων μεταξύ του Λύκου και του Αμφιτρύωνα, ο Λύκος κατηγορεί τον Ηρακλή για δειλία και υποβαθμίζει τους άθλους του (157-169). Ο Αμφιτρύων τον υπερασπίζεται (170-235), προκαλώντας την οργή του Λύκου, ο οποίος αποφασίζει να αφανίσει τους ικέτες. Η Μεγάρα επιθυμεί να πεθάνει γενναία, για να μην ατιμασθεί από τον θάνατο στην πυρά και, ως τελευταία χάρη, ζητεί από το Λύκο να νεκροστολίσει τα παιδιά της (329). Ωστόσο, ο Ηρακλής φθάνει στην πόλη των Θηβών (523), πληροφορείται τα γεγονότα και φονεύει τον Λύκο. Ο θρίαμβος, όμως, διακόπτεται από την εμφάνιση της Ίριδας και της Λύσσας, όπου ανακοινώνεται η απόφαση της Ἡρας να καταστρέψει τον Ηρακλή, στέλνοντάς του φονική μανία, με αποτέλεσμα να σκοτώσει τα τέκνα του και την Μεγάρα (822-842). Ενώ ετοιμάζεται να χτυπήσει με τα βέλη του τον Αμφιτρύωνα, πιστεύοντας πως είναι ο Ευρυσθέας, παρεμβαίνει η θεά Αθηνά, ρίχνοντας στο στέρνο του έναν τεράστιο βράχο και ο ήρωας βυθίζεται σε ύπνο (1002-1006). Όταν συνέρχεται και αντιλαμβάνεται τι έχει συμβεί, συντετριμμένος σκέπτεται

⁵⁶⁴ Σύμφωνα με την Barlow (1996: 18) ο βαθμός της ανάλυσης του ιαμβικού τρίμετρου των διαλογικών σκηνών είναι ένα αξιόπιστο κριτήριο για την χρονολόγηση του έργου περί το έτος 415 π.Χ. Επίσης οι Saïd & Trédé & Boulluec (2001: 195) αναφέρουν πως συνδυάζοντας μετρικά κριτήρια και τα αποτελέσματα της φιλολογικής ανάλυσης, καταλήγουμε στην κατά προσέγγιση χρονολόγηση του 415 π.Χ. Βλ. και Cropp-Fick (1985: 5), Riley (2008: 1). Η Griffiths (2006: 41) τοποθετεί το έργο ανάμεσα στα έτη 425-416 π.Χ., η de Romilly (2010: 126) στα έτη 424-415π.Χ. και ο Bond (1999: xxxi) στα έτη 416 και 414 π.Χ.

⁵⁶⁵ Η φιλία των δύο ηρώων, που αποτυπώνεται στο δράμα, θα μπορούσε να παραπέμπει στις ειρηνευτικές διαπραγματεύσεις μεταξύ της Σπάρτης και των Αθηνών που ξεκίνησαν το 422 π.Χ. και ολοκληρώθηκαν το 421 π.Χ. με την Νικίειο ειρήνη, πρβλ. Θουκ. *Ιστορ.* (5.13.1-5.15.2). Με την θέση αυτή διαφωνεί ο Bond (1999: xxxii).

την αυτοκτονία, ως λύτρωση από τα δεινά του (1146-1150). Ο Θησέας εμφανίζεται και σπεύδει να του προσφέρει άσυλο, εδάφη και μεταθανάτια λατρεία, σε ανταπόδοση για τη σωτηρία του από τον Άδη. Στον τελευταίο αγώνα λόγων του δράματος, ο Θησέας πείθει τον Ηρακλή να παραιτηθεί από την ιδέα της αυτοκτονίας και να τον ακολουθήσει στην πόλη των Αθηνών (1255 κ.ε.). Τελικά, ο ήρωας εγκαταλείπει την πόλη των Θηβών, υποβασταζόμενος από τον φίλο του, τον Θησέα.

Στον πρόλογο (1-59), ο Αμφιτρώων πληροφορεί το κοινό για τα όσα έχουν προηγηθεί, αλλά και για την επιθυμία του Λύκου να εξοντώσει την οικογένεια του ένδοξου Ηρακλή («*ὁ κλεινὸς Ἡρακλῆς*» 12), για να μην μπορέσουν τα τέκνα του να λάβουν εκδίκηση για τον φόνο του παππού τους («*αἵματος δίκην*» 43), του Κρέοντα, βασιλέα της πόλης των Θηβών. Ο Λύκος, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Αμφιτρώων, θέλει να «σβήσει» τον φόνο με άλλο φόνο («*ὡς φόνῳ σβέση φόνον*» 40),⁵⁶⁶ αφού ήδη έχει φονεύσει τον Κρέοντα και έχει καταλάβει τον θρόνο (33-34). Ο Ηρακλής αποφάσισε να παραμείνει στο Άργος, ύστερα από εντολή του Ευρυσθέα, για να λυτρώσει τον κόσμο από την βία, είτε νικημένος από την θεά Ήρα (η απόφαση του Ευρυσθέα αποδίδεται στις επιταγές της θεάς) είτε γιατί ήταν προδιαγεγραμμένο, προκαθορισμένο από την μοίρα (20-21).⁵⁶⁷ Ο ήρωας θέλει να εκτελέσει τον δωδέκατο άθλο του και έχει κατέλθει στον Άδη, για να φέρει στο φως τον Κέρβερο (24-25). Ο Αμφιτρώων, η Μεγάρα και οι τρεις γιοι του Ηρακλή βρίσκονται στον βωμό του Δία Σωτήρα ως ικέτες (47-50), βωμό που έκτισε ο «*εὐγενῆς τόκος*» (50) για την νίκη του εναντίον των Μινύων,⁵⁶⁸ προσπαθώντας να βρουν μια διέξοδο από την πορεία προς τον θάνατο, όπως αναφέρει η Μεγάρα (60-106). Η χρήση του επιθέτου *εὐγενῆς* (50), που αποδίδει ο Αμφιτρώωνας στον Ηρακλή, συνηγορεί στην ύπαρξη θεμελιωδών ανταγωνιστικών αξιών στο πρόσωπο του ήρωα, ευγενική-θεϊκή καταγωγή, τιμή, ανδρεία, σωματική ρώμη και γενναιότητα. Το επίθετο αυτό χαρακτηρίζει επίσης τον ήρωα για την προσφορά του στον άνθρωπο και για τον σεβασμό που δείχνει στους θεούς. Στο τέλος του λόγου του, ο Αμφιτρώων μιλά για την φιλία, θεμελιώδη συνεργατική αξία. Ο ίδιος και ο Ηρακλής περιβάλλονται από μερικούς αναξιόπιστους φίλους, ενώ άλλοι, που είναι σταθεροί (εννοώντας τον Χορό των Θηβαίων γερόντων), δεν έχουν καμία δύναμη να βοηθήσουν περαιτέρω («*φίλων δὲ τοὺς μὲν οὐ σαφεῖς ὄρω φίλους, / οἱ δ' ὄντες ὀρθῶς ἀδύνατοι προσωφελεῖν*» 55-56). Οι αληθινοί φίλοι

⁵⁶⁶ Πρβλ. Ευρ. Ὀρ. (502-506, 615), Ἥλ. (1049, «*ἀμοιβαὶ κακῶν*» 1147), Ἰκ. (614).

⁵⁶⁷ Βλ. Barlow (1996: 126).

⁵⁶⁸ Για την νίκη του Ηρακλή ενάντια στους Μινύες, βλ. Απολλοδώρου Βιβλιοθ. (2.4.11).

Για τον Λύκο, ο Ηρακλής δοξάστηκε, χωρίς να επιδείξει γενναιότητα («*εὐψυχίας*» 157). Πολέμησε με θηρία και φάνηκε αδύναμος στα υπόλοιπα, εφόσον δεν χειρίστηκε ασπίδα και λόγχη, αλλά τόξα (158-160).⁵⁷² Για την Barlow, ο Ηρακλής περιγράφεται ως πολεμιστής με ξεπερασμένες πολεμικές τεχνικές, διότι πολεμά με γυμνά χέρια και με τόξα, αντί για ασπίδα και ξίφος. Αυτός είναι ένας τρόπος απομυθοποίησης του ήρωα.⁵⁷³ Η Foley υποστηρίζει πως η χρήση των τόξων παρουσιάζει τον Ηρακλή ως έναν παραδοσιακό πολεμιστή παλαιότερων ετών.⁵⁷⁴ Η Michelini, τουναντίον, διατείνεται πως αυτά φανερώνουν έναν ηρωισμό νεότερο από την εποχή του.⁵⁷⁵ Για τον Λύκο, η χρήση των τόξων φανεώνει δειλία, διότι είναι εύκολη η φυγή (161) από την μάχη.⁵⁷⁶ Ανδρεία διαθέτει ο ήρωας που πολεμά σώμα με σώμα και όχι με τόξα από απόσταση (162-164). Ο Λύκος ισχυρίζεται ότι φάνηκε προνοητικός («*εὐλάβειαν*» 166) σκοτώνοντας τον Κρέοντα και καταλαμβάνοντας τον θρόνο. Τώρα, λοιπόν, θέλει να αφανίσει τους απογόνους του Ηρακλή, για να αποτρέψει κάθε πιθανή εκδίκηση εναντίον του (165-169). Υπερασπίζεται τις πράξεις του, όπως ακριβώς και ο Ετεοκλής στις *Φοίνισσες* (499-525), υπερασπιζόμενος τα όσα έχει πράξει και είναι διατεθειμένος να πράξει, για την διατήρηση της εξουσίας με κάθε κόστος.

Ο Αμφιτρώων ξεκινά τον λόγο του (170-235), θέλοντας να αποδείξει την «*ἀμαθίαν*» (172), την άγνοια και την έλλειψη σύνεσης του Λύκου. Ο ισχυρισμός του Λύκου πως ο Ηρακλής επέδειξε δειλία, είναι ανεπίτρεπτος («*ἐν ἀρρήτοισι γὰρ / τὴν σὴν νομίζω δειλίαν*» 174-175). Η αναφορά σε κατορθώματα του «καλλίνικου» («*καλλίνικον*» 180)⁵⁷⁷ Ηρακλή από τον Αμφιτρώωνα γίνεται με σκοπό να αναιρεθούν τα λόγια του Λύκου και να αποδειχθεί η γενναιότητα και η αξία του ήρωα (177-184). Η Δίρφη, που έχει αναθρέψει τον Λύκο, δεν τον επαινεί, γιατί δεν έχει κάνει τίποτε άξιο που να έχει μάρτυρα την πατρίδα του («*οὐκ ἂν <σ> ἔπαινέσειεν· οὐ γὰρ ἔσθ'*

⁵⁷² Για την διαμάχη μεταξύ του Λύκου και του Αμφιτρώωνα για το τόξο του Ηρακλή, βλ. την ανάλυση της Papadopoulou (2005: 139-151). Επίσης βλ. Hamilton (1985: 19-25).

⁵⁷³ Βλ. Barlow (1996: 132). Την ίδια συσχέτιση συναντάμε στις *Ίκετιδες* (316-317) στην πάλη του ήρωα με θηρία, όταν η Αίθρα αναφέρεται στο κατορθώμα του Θησέα, που σκότωσε τον κάπρο με τα χέρια του.

⁵⁷⁴ Πρβλ. Foley (1985: 167-175), Griffiths (2006: 79).

⁵⁷⁵ Πρβλ. Michelini (1988). Για την βιβλιογραφική παραπομπή, βλ. Griffiths (2006: 79).

⁵⁷⁶ Η Barlow (1996: 132) σχολιάζει πως το τόξο είναι ένα αμφιλεγόμενο όπλο. Ο Πάρις στην *Ίλιάδα* (Λ 385) σχολιάζεται αρνητικά από τον Όμηρο, επειδή χρησιμοποιεί τόξο, ενώ στον Σοφ. *Φιλοκτήτη* το τόξο είναι σύμβολο ηρωισμού.

⁵⁷⁷ Το επίθετο *καλλίνικος* απαντά συχνά στο δράμα αυτό (49, 180, 570, 582, 681, 789, 961, 1046) και γενικά στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία: Αρχίλοχος (*απ.* 324 West), Πίνδαρος (*Όλυμπ.* 9.1-3), Ευρ. *Βάκχαι* (1147), Ευρ. *Ίκ.* (113) κ.ά.

ὄπου / ἐσθλὸν τι δράσας μάρτυρ' ἂν λάβοις πάτραν» 186-187). Στη συνέχεια, ο Αμφιτρώων υπερασπίζεται τα τόξα, αποκαλώντας τα: «τὸ πάνσοφον δ' εὔρημα» (188). Με τα βέλη ο πολεμιστής δεν εκθέτει το κορμί του σε κίνδυνο (195-203), άρα το πάνσοφο αυτό εύρημα του Ηρακλή, αναδεικνύει την σοφία του. Αντίθετα, ο βαρὺς οπλισμός κάνει τον πολεμιστή δυσκίνητο και αν οι συμπολεμιστές του δεν είναι ανδρείοι, χάνεται και ο ίδιος εξαιτίας της δειλίας τους (190-194). Ο Αμφιτρώων ψέγει το πρότυπο του οπλίτη, και παρουσιάζει τα τόξα ως βέλτιστο πολεμικό όπλο το οποίο αναδεικνύει την ευφυΐα αυτού που τα χειρίζεται, εν προκειμένω του Ηρακλή. Στο σημείο αυτό πρέπει να επισημανθεί πως ο ίδιος ο Αμφιτρώων στον πρόλογο αναφέρει πως ο βωμός του Δία Σωτήρα κατασκευάστηκε από τον ένδοξο Ηρακλή, ύστερα από την νίκη του ενάντια στους Μινύες με το δόρυ του («δορὸς ἄγαλμ' ἰδρύσατο» 49). Ο Ηρακλής παρουσιάζεται να χρησιμοποιεί και τα δύο είδη όπλων, και το δόρυ αλλά και το τόξο. Η Foley επισημαίνει πως ο τύραννος Λύκος επαινεί, παραδόξως, τον οπλίτη. Αυτό είναι παράξενο, διότι η αλληλεγγύη των οπλιτών και η γενναιότητά τους ήταν καθοριστικές για την ανάπτυξη της αθηναϊκής δημοκρατίας. Αντίθετα ο Αμφιτρώων τάσσεται υπέρ του ατομικιστή τοξότη που παραπέμπει στο αρχαϊκό πρότυπο του πολεμιστή.⁵⁷⁸ Το τόξο ήταν συνυφασμένο με τους δούλους και τους βαρβάρους, με τους Σκύθες και τους Πέρσες αντίστοιχα. Ο Αισχύλος στους *Πέρσες* (146-149) χρησιμοποιεί την λέξη *τόξο* υπονοώντας τους Πέρσες και την λέξη *δόρυ* για τους Έλληνες.⁵⁷⁹

Ο Αμφιτρώων, στη συνέχεια της ρήσης του, αναφέρεται στα τέκνα του Ηρακλή:

ΑΜ. «παῖδας δὲ δὴ τί τούσδ' ἀποκτεῖναι θέλεις;

τί σ' οἶδ' ἔδρασαν; ἔν τί σ' ἠγοῦμαι σοφόν,

εἰ τῶν ἀρίστων τᾶκγον' αὐτὸς ὦν κακὸς

δέδοικας. ἀλλὰ τοῦθ' ὅμως ἡμῖν βαρὺ,

εἰ δειλίας σῆς καθθανούμεθ' οὔνεκα,

210

ὁ χρῆν σ' ὑφ' ἡμῶν τῶν ἀμεινόνων παθεῖν,

εἰ Ζεὺς δικαίας εἶχεν εἰς ἡμᾶς φρένας.

εἰ δ' οὖν ἔχειν γῆς σκῆπτρα τῆσδ' αὐτὸς θέλεις,

⁵⁷⁸ Πρβλ. Foley (1985: 169, 174-175).

⁵⁷⁹ Βλ. Papadopoulou (2005: 141). Πρβλ. Αισχ. *Πέρσες* (146-149): «πότερον τόξου ῥῦμα τὸ νικᾶν, / ἢ δορικράνου / λόγχης ἰσχὺς κεκράτηκεν». Για την αντίθεση τόξου και δόρατος στους Αισχ. *Πέρσες*, βλ. Hall (1996: 119), Garvie (2009: 96).

ἔασον ἡμᾶς φυγάδας ἐξελθεῖν χθονός·

βία δὲ δράσης μηδὲν ἢ πείση βίαν

215

ὅταν θεοῦ σοι πνεῦμα μεταβαλὼν τύχη.» (206-216)

Ο Αμφιτρώων τονίζει ότι θα ήταν σοφό εκ μέρους του Λύκου να φοβάται τα τέκνα των «ἀρίστων» (208), όμως θα ήταν άδικο να πεθάνουν αυτά λόγω της δειλίας του. Θα έπρεπε, εάν υπάρχει η δικαιοσύνη του Δία, να φονευθεί ο ίδιος ο Λύκος από τους ἀγαθούς («ἀμεινόνων» 211). Ο Ηρακλής διαθέτει όλες τις ανταγωνιστικές αξίες που τον καθιστούν ἀγαθό, άρα και τα τέκνα του θα κληρονομήσουν την ἀγαθότητά του. Οι απόγονοι του Ηρακλή θα έπρεπε να αφανίσουν τον Λύκο και όχι το αντίστροφο. Τα επίθετα που χρησιμοποιεί ο Αμφιτρώων, ἄριστος και ἀγαθός (ἀμεινώνων), δεν είναι τυχαία, καθώς υποδηλώνουν την ευγενική καταγωγή και τις κληρονομικές αρετές που έχουν λάβει τα τέκνα από τον ἀγαθό πατέρα τους, τον Ηρακλή, παραπέμποντας στις ανταγωνιστικές αξίες. Επίσης, στην πάροδο ο Χορός χρησιμοποιεί το επίθετο «γορ-/γῶπες» (131-132 και 868, 990), υποδηλώνοντας την ανδρεία του Ηρακλή την οποία θα κληροδοτήσει στα τέκνα του.⁵⁸⁰ Ο Ηρακλής χαρακτηρίζεται ἄριστος (150, 183) <γενναίος, δυνατός> και εὐγενής (50) <με θεϊκή καταγωγή>.⁵⁸¹ Ο γιος του Δία είναι ανδρείος, τιμά τους θεούς (49) και υπερασπίζεται τους οικείους του (17-18). Ο Αμφιτρώων ζητεί από τον Λύκο να αφεθούν οι φυγάδες να φύγουν από την πόλη ειρηνικά χωρίς βία, επιδοκιμάζοντας έτσι την συνεργατική αξία της προστασίας των αδυνάτων. Στους επόμενους στίχους (217-235) ο Αμφιτρώων προβάλλει την ανταπόδοση της χάριτος, αναφερόμενος στην μάχη των Μινύων (217-228), και στην βοήθεια που προσέφερε ο Ηρακλής στην πόλη των Θηβών.⁵⁸²

Ο Λύκος επιδεικνύει την δύναμή του, διατάζοντας να φέρουν κορμούς δέντρων από τον Ελικώνα και τον Παρνασσό, για να προετοιμάσει την πυρά στην οποία θα οδηγηθεί η οικογένεια του Ηρακλή (240-246). Με τον τρόπο αυτό θα δείξει πως δεν είναι βασιλιάς του τόπου ο Ηρακλής, αλλά ο ίδιος: «ἴν' εἰδῶσ' οὔνεκ' οὐχ ὁ

⁵⁸⁰ Από τον μύθο γνωρίζουμε πως το βλέμμα της Γοργούς ήταν θανατηφόρο. Βλ. και Barlow (1996: 130). Πρβλ. Σοφ. Αἴας (450): «γοργῶπις».

⁵⁸¹ Πρβλ. Σοφ. Τραχ.: «ἀρίστου φωτός» (177), «ἄριστον ἄνδρα» (811).

⁵⁸² Ο Εργίνος, γιος του Κλυμένου και βασιλέας των Μινυών του Ορχομενού, είχε υποτάξει τους Θηβαίους, απαιτώντας έναν ετήσιο φόρο: βλ. Απολλοδώρου Βιβλιοθ. (2. 4. 11). Ο Ηρακλής σκότωσε τον Εργίνο, νίκησε τους Μινύες και τους ανάγκασε να πληρώσουν διπλό φόρο τιμής στην πόλη των Θηβών. Βλ. Bond (1999: 122).

κατθανῶν / κρατεῖ χθονὸς τῆσδ' ἄλλ' ἐγὼ τὰ νῦν τάδε» (245-246). Ο Λύκος στο σημείο αυτό παραβιάζει την ελληνική παραδοσιακή αξία της προστασίας του ικέτη, με την προετοιμασία της νεκρικής πυράς. Ὑστερα, απευθύνεται στον Χορό και για ακόμη μια φορά υπερτονίζει την αλαζονική και τυραννική, με την κυριολεκτική σημασία του ὄρου, στάση του, αποκαλώντας τους Θηβαίους γέροντες υπόδουλους στην εξουσία του: «δοῦλοι γεγῶτες τῆς ἐμῆς τυραννίδος» (251). Τα μέλη του Χορού αντιδρούν με σφοδρότητα στα λόγια του Λύκου, προειδοποιώντας τον ότι δεν θα επιτρέψουν να σκοτώσει τα τέκνα του Ηρακλέους (260-261). Οι Θηβαῖοι γέροντες τον κατηγορούν πως κατέστρεψε την χώρα που έχει τώρα υπό την κατοχή του («τῆνδε διολέσας ἔχεις» 264), ενώ ο Ηρακλής που την ωφέλησε, έχασε τη δίκαιη ανταμοιβή του («ὁ δ' ὠφελήσας ἀξίων οὐ τυγχάνει» 265). Ο Χορός συνεχίζει, λέγοντας:

ΧΟ. «ὦ δεξιὰ χεῖρ, ὡς ποθεῖς λαβεῖν δόρυ,
 ἐν δ' ἀσθενεῖα τὸν πόθον διώλεσας.
 ἐπεὶ σ' ἔπαυσ' ἂν δοῦλον ἐννέποντά με 270
 καὶ τάσδε Θήβας εὐκλεῶς φήσαμεν,
 ἐν αἷς σὺ χαίρεις, οὐ γὰρ εὖ φρονεῖ πόλις
 στάσει νοσοῦσα καὶ κακοῖς βουλευμάσιν·
 οὐ γάρ ποτ' ἂν σὲ δεσπότην ἐκτήσατο.» (268-274)

Η αδυναμία των Θηβαίων γερόντων, που απαρτίζουν τον Χορό, είναι αποφασιστικό πλήγμα στην επιθυμία τους να πολεμήσουν τον Λύκο και το τυραννικό καθεστώς (268-269). Εάν μπορούσαν, θα του απαγόρευαν να τους αποκαλεί δούλους και θα κατοικούσαν στην πόλη των Θηβών με τιμή («εὐκλεῶς» 271). Οι στίχοι αυτοί παραπέμπουν στην ανταγωνιστική αξία της τιμῆς και της απόκτησής της μέσω της ανδρείας. Σε μια πόλη που «νοσεῖ» («νοσοῦσα» 273), λόγω της διχόνοιας και των κακῶν συμβουλῶν, η ορθή σκέψη απουσιάζει, αλλιῶς δεν θα δεχόταν ποτέ ως αφέντη της τον Λύκο. Οι ανταγωνιστικές αξίες της τιμῆς, της ἀνδρείας και του κλέους συνυπάρχουν με την συνεργατική αξία του εὖ φρονεῖν στα λόγια του Χορού.

Στη συνέχεια η Μεγάρα (275-311) επαινεί τον Χορό, διότι φέρεται πάντα δίκαια στους φίλους («τῶν φίλων γὰρ οὐνεκα / ὄργας δικαίας τοὺς φίλους ἔχειν χρεῶν» 275-276). Αντιτίθεται στην αντίσταση για τον επικείμενο θάνατο των παιδιῶν και της ἴδιας (282-284). Εφόσον, λοιπόν, εἶναι αναγκαῖο να πεθάνουν, να μην καοῦν στην πυρά με τους εχθρούς να τους περιγελοῦν, καθῶς αυτό εἶναι χειρότερο ἀπὸ τον θάνατο («μὴ πυρὶ καταξανθέντας, ἐχθροῖσιν γέλων / διδόντας, οὐμοὶ τοῦ θανεῖν μεῖζον

κακόν» 285-286).⁵⁸³ Στο σημείο αυτό φαίνεται η προσκόλληση στην ομηρική ηθική και στον «πολιτισμό- αιδούς». Ο εμπαιγμός των άλλων είναι η χειρότερη ταπείνωση του ήρωα και η Μεγάρα το μόνο που επιθυμεί είναι να μην πεθάνει υπό τον εμπαιγμό των εχθρών.⁵⁸⁴ Ο Αμφιτρύωνας και η ίδια οφείλουν πολλά «καλά» (287) στο παλάτι τους και πρέπει να διατηρήσουν τις αξίες που έχουν λάβει και να τις αναδείξουν (επιτυχία, ευημερία, αριστοκρατική καταγωγή, δόξα, γενναιότητα, τιμή).⁵⁸⁵ Για την Μεγάρα, ο Αμφιτρύωνας είναι «εὐκλεής» (288) και δεν πρέπει να πεθάνει δειλός («οὐκ ἀνεκτὸν δειλίας» 289). Ο «εὐκλεής» (290) Ηρακλής θα λυπηθεί για την ατιμία προς τα τέκνα του («δόξαν κακὴν λαβόντας» 292). Η παράκληση για σωτηρία θα επιβαρύνει την Μεγάρα, τον Αμφιτρύωνα και τα τέκνα του Ηρακλή με το στίγμα της δειλίας.⁵⁸⁶ Το ότι ο Ηρακλής έχει θεϊκή καταγωγή («Διὸς ὁ παῖς» 696) και είναι ἀγαθός, προσδίδει μεγάλο βάρος στην οικογένειά του, που πρέπει να φανεί αντάξια της φήμης και της τιμής του ήρωα. Έτσι, λοιπόν, πρέπει και η ίδια η Μεγάρα να μιμηθεί σε γενναιότητα τον Ηρακλή (294),⁵⁸⁷ τον οποίο θεωρεί νεκρό: «ἤξειν νομίζεις παῖδα σὸν γαίας ὕπο; / καὶ τίς θανόντων ἦλθεν ἐξ Αἴδου πάλιν;» (296-297). Αντίθετα, ο Αμφιτρύωνας συνεχίζει να ελπίζει και μάλιστα θεωρεί τον άνθρωπο που ελπίζει ἄριστο, ενώ τον απαισιόδοξο τον θεωρεί κακό, δειλό (105-106). Τα λόγια και οι παρακλήσεις για σωτηρία, δεν πρόκειται να μετριάσουν τον θυμό του Λύκου. Πρέπει, λέει η Μεγάρα, από τους εχθρούς να φεύγεις μακριά και στους σοφούς (300) και καλά αναθρεμμένους («τεθραμμένοις καλῶς» 300) να υποχωρείς, για να πετύχεις τον σκοπό σου (299-301).⁵⁸⁸ Η ηρωίδα σκέπτεται, ως βέλτιστη λύση, να ζητήσουν να εξορισθούν, αντί να θανατωθούν, αλλά είναι άθλιο η σωτηρία να στηρίζεται στην πενία, διότι ως εξόριστοι θα ζουν έναν ταπεινό βίο («ἀλλὰ καὶ τόδ' ἄθλιον, / πενία σὸν οἰκτρᾷ περιβαλεῖν σωτηρίαν» 303-304). Στο σημείο αυτό, φαίνεται και η σημασία της ανταγωνιστικής αξίας του πλούτου για την Μεγάρα. Ένας βίος ταπεινός, χωρίς

⁵⁸³ Η ίδια αντίληψη απαντά και στις Ευρ. *Βάκχες* και εκφράζεται από τον Διόνυσο: «πᾶν κρεῖσσον ὥστε μὴ ἡγελᾶν βάκχας ἐμοί» (842), «γέλων τιθέμενον» (1080). Βλ. και Adkins (1960: 155).

⁵⁸⁴ Πρβλ. Adkins (1966: 210). Πρβλ. Σοφ. *Αἴας* (367), Ευρ. *Μήδ.* (404, 797, 1049-1050). Επίσης βλ. Adkins (2010: 44, 44 υποσημ. 4), Adkins (1960: 48 κ.ε., 154), Adkins (1970: 29 κ.ε.), Adkins (1969: 7 κ.ε.), Benedict (1974: 222-224), Blundell (1989: 27, 62-65, 149), Carter (1986), Cairns (2002: 27-47), Cairns (2005: 309 κ.ε.), Dodds (1978: κεφ. II, 41), Dodds (1951: 34-35, 57-58), Finkelberg (1998), Hammer (2007: 156), Lloyd-Jones (1971), Taylor (1985).

⁵⁸⁵ Πρβλ. Adkins (1966: 211).

⁵⁸⁶ Βλ. Adkins (1966: 211).

⁵⁸⁷ Η Μακαρία στους *Ηρακλειίδες* (500-534) θυσιάζεται και για να φανεί αντάξια του επιφανούς προγόνου της.

⁵⁸⁸ Η Barlow (1996: 137) σχολιάζει για τους στίχους 299-300 ότι υπονοείται η ιδέα πως οι κακοί δεν μπορεί να είναι καλά αναθρεμμένοι.

πλούτο είναι ανεπιθύμητος. Προτρέπει, λοιπόν, τον Αμφιτρύωνα να αποδεχθεί τον θάνατό του, υπενθυμίζοντάς του την καλή του καταγωγή («εὐγένειαν» 308), άλλωστε η μοίρα είναι προδιαγεγραμμένη (307-311). Το γεγονός ότι ο Ηρακλής είναι γενναίος, με θεϊκή καταγωγή, επηρεάζει και την αρετή του Αμφιτρύωνα, ο οποίος οφείλει να φανεί και ο ίδιος *ἀγαθός*. Η Μεγάρα και ο Αμφιτρύωνας πρέπει να διατηρήσουν την αυτοεκτίμησή τους, όπως έπραξε ο Οιδίποδας στις *Φοίνισσες* (1622-1624). Ο Οιδίποδας δεν ικέτευσε τον Κρέοντα να μην τον εξορίσει, έτσι δεν φάνηκε *κακός* <δειλός> και δεν πρόδωσε την ευγενική του καταγωγή.⁵⁸⁹ Επίσης στον *Αΐαντα* του Σοφοκλή, ως απόδειξη της ευγενικής καταγωγής και της διατήρησης της τιμής, η επιλογή της αυτοχειρίας είναι μονόδρομος, για να μην βιώσει ο ήρωας τον εξευτελισμό: «ἀλλ' ἢ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνηκέναι / τὸν εὐγενῆ χρῆ» (479-480).⁵⁹⁰

Στους επόμενους στίχους, η Μεγάρα παίρνει την άδεια από τον Λύκο να νεκροστολίσει τα παιδιά της (329) και ο Αμφιτρύωνας κατηγορεί τον Δία:

ΑΜ. «ὦ Ζεῦ, μάτην ἄρ' ὀμόγαμόν σ' ἔκτησάμην,
μάτην δὲ παιδὸς κοινεῶν' ἐκλήζομεν· 340
σὺ δ' ἦσθ' ἄρ' ἦσσων ἢ ἴδοικε εἶναι φίλος.
ἀρετῇ σε νικῶ θνητὸς ὢν θεὸν μέγαν·
παῖδας γὰρ οὐ προύδωκα τοὺς Ἡρακλέους.
σὺ δ' ἐς μὲν εὐνάς κρύφιος ἠπίστω μολεῖν,
τάλλότρια λέκτρα δόντος οὐδενὸς λαβών, 345
σάξειν δὲ τοὺς σοὺς οὐκ ἐπίστασαι φίλους.
ἀμαθῆς τις εἶ θεός ἢ δίκαιος οὐκ ἔφους». (339-347)

Ο Δίας, ο πατέρας του Ηρακλή, δεν φάνηκε καλός φίλος για τον Αμφιτρύωνα. Παρά την θνητότητά του, ο Αμφιτρύων ισχυρίζεται ότι ξεπερνά σε αρετή τον Δία, γιατί δεν πρόδωσε τα τέκνα του Ηρακλή. Το μόνο που έπραξε ο θεός, κατά τον Αμφιτρύωνα, ήταν να έλθει κρυφά επαφή με τη γυναίκα του, ενώ τους φίλους του δεν μπορεί να τους σώσει. Δεν είναι δίκαιος θεός, αλλά *ἀμαθής* (347). Το επίθετο *ἀμαθής* στον συγκεκριμένο στίχο μπορεί να ερμηνευθεί ως άδικος και όχι μόνο ως αυτός που

⁵⁸⁹ Επίσης βλ. Adkins (1966: 211).

⁵⁹⁰ Επίσης βλ. Barlow (1996: 137). Για τα κοινά στοιχεία μεταξύ του Αΐαντα και του Ηρακλή, όσον αφορά την αυτοκτονία, βλ. Papadopoulou (2005: 166-173).

δεν γνωρίζει τι πρέπει να πράξει ή δεν έχει την ικανότητα να βοηθήσει.⁵⁹¹ Κριτική κατά του Διός και των θεών εκφράζεται απερίφραστα όπως γενικά στο δράμα αυτό του Ευριπίδη και ιδιαίτερα στην έξοδο (1340-1346). Ο Αμφιτρύωνας είναι ηθικά ανώτερος από τον Δία («ἀρετῇ σε νικῶ θνητὸς ὢν θεὸν μέγαν» 342), διότι παραμένει πιστός στην οικογένεια του Ηρακλή. Αυτός δεν πρόδωσε τα τέκνα του γιου του (341-343) και σεβάσθηκε την συνεργατική αξία της *φιλίας*. Οι θεοί πρέπει να είναι ηθικά ανώτεροι από τους ανθρώπους.⁵⁹²

Στο πρώτο στάσιμο (348-441) ο Χορός απαριθμεί τους άθλους του Ηρακλή. Η ωδή είναι ένας θρήνος για τον νεκρό ήρωα («τοῖς θανοῦσιν» (358), «ἴν' ἐκπεραίνει τάλας / βίοντον» (428-429)).⁵⁹³ Όπως αναφέρει η Barlow, σκοπός του Ευριπίδη είναι να δείξει πως ο Ηρακλής ήταν ένας πανελλήνιος ήρωας που ταξίδευε σε όλο τον τότε γνωστό κόσμο και δεν ήταν μόνο ένας ήρωας της Πελοποννήσου.⁵⁹⁴ Στην αρχή του δευτέρου επεισοδίου, η Μεγάρα θρηνεί για τον επικείμενο χαμό της ίδιας, των τέκνων της και του Αμφιτρύωνα (451-496). Ύστερα, ο Αμφιτρύωνας αναφέρεται στο ευμετάβλητο της τύχης, του πλούτου και της δόξας. Ο ίδιος ήταν ένας άνδρας θαυμαστός, έχοντας κάνει ονομαστά έργα και ξαφνικά η τύχη σαν φτερό τον άρπαξε ψηλά σε μία μέρα (510).⁵⁹⁵ Ο μεγάλος πλούτος και η δόξα δεν μένουν σταθερά σε κανέναν (511-512):

ΑΜ. «ὄρᾶτ' ἔμ' ὄσπερ ἤ περίβλεπτος βροτοῖς
ὀνομαστὰ πράσσων, καί μ' ἀφείλεθ' ἡ τύχη
ὄσπερ πτερὸν πρὸς αἰθέρ' ἡμέρα μιᾶ. 510
ὁ δ' ὄλβος ὁ μέγας ἢ τε δόξ' οὐκ οἶδ' ὄτω
βέβαιός ἐστι.» (508-512)

Η Μεγάρα και ο Αμφιτρώων αντικρίζουν τον Ηρακλή (514-523) και στην συνέχεια ο ήρωας πληροφορεῖται, μέσω της στιχομυθίας του με την Μεγάρα, για την

⁵⁹¹ Βλ. τα σχόλια του Bond (1999: 145-146) για τον συγκεκριμένο στίχο. Σύμφωνα με την Papadopoulou (2005: 96) τα λόγια αυτά σκιαγραφούν τον Δία ως έναν υποκριτή θεό, που προδίδει και εξαπατά. Ο Αμφιτρώωνας συνειδητοποιεί πως οι προσευχές του ήταν μάταιες. Για τον ίδιο ο θεός πρέπει να είναι ανταποδοτικός, ευαίσθητος, με ενδιαφέρον για τον άνθρωπο και δίκαιος.

⁵⁹² Πρβλ. Ευρ. *Ιππ.* (120): «σοφωτέρους γὰρ χρῆ βροτῶν εἶναι θεούς», *Βάκχαι* (1348): «ὄργᾶς πρέπει θεοὺς οὐχ ὁμοιοῦσθαι βροτοῖς».

⁵⁹³ Βλ. Bond (1999: 146).

⁵⁹⁴ Βλ. τα σχόλια της Barlow (1996: 139-144).

⁵⁹⁵ Πρβλ. Σοφ. *Αἴας* (131-132): «ὡς ἡμέρα κλίνει τε κἀνάγει πάλιν / ἅπαντα τὰνθρώπεια».

απόφαση του Λύκου να φονεύσει την οικογένειά του (524-561). Τώρα, είναι αποφασισμένος να τους σώσει, γιατί αλλιώς όλοι του οι αγώνες θα είναι μάταιοι («μάτην γὰρ αὐτοὺς τῶνδε μᾶλλον ἤνυσα» 576), και δεν θα του αξίζει να τον λένε: «*Ἡρακλῆς / ὁ καλλίνικος*» (581-582). Ο Ηρακλής παρουσιάζεται από τον ποιητή ως ένας πατέρας που αγαπά τα τέκνα του και την ευρύτερη οικογένειά του. Τα τέκνα του αγωνιούν για την έλευσή του (72-79) και εκείνος όσο βρισκόταν στο παλάτι, έπαιζε μαζί τους (462-475). Την στιγμή που πληροφορείται πως οι οικείοι του απειλούνται, είναι έτοιμος να πράξει το ο,τιδήποτε για την προστασία τους. Στους τελευταίους στίχους του δευτέρου επεισοδίου, ο Ηρακλής τονίζει πως η αγάπη των ανθρώπων προς τα τέκνα τους είναι σταθερή, ανεξαρτήτως κοινωνικής τάξης.⁵⁹⁶ Το μόνο που διαφοροποιεί τους ανθρώπους είναι ο πλούτος που ο καθένας κατέχει.⁵⁹⁷

HP. *«πάντα τάνθρώπων ἴσα·*

φιλοῦσι παῖδας οἷ τ' ἀμείνονες βροτῶν

οἷ τ' οὐδὲν ὄντες· χρήμασιν δὲ διάφοροι· 635

ἔχουσιν, οἷ δ' οὐ· πᾶν δὲ φιλότεκνον γένος.» (633-636)

Η αρχή του τρίτου επεισοδίου (701-733) βρίσκει τον Λύκο να οδεύει προς το παλάτι, για να βρει τη Μεγάρα και τα τέκνα της, χωρίς να γνωρίζει για την άφιξη του Ηρακλή στην πόλη των Θηβών. Ο Αμφιτρώνας τον οδηγεί στο παλάτι, με σκοπό να τον φονεύσει ο Ηρακλής. Για τον Χορό, ο φόνος του Λύκου ήταν δίκαιος («*δίκην*» 756), γιατί αντιμετώπισε τους θεούς με «*ἀνομία*» (757), με «*ἄφρονα λόγον*» (757) και ισχυρίστηκε πως είναι αδύναμοι («*οὐ / σθένουσιν θεοί*» 758-759). Τώρα πια ο Λύκος, ο «*δυσσεβῆς ἀνήρ*» (760) είναι νεκρός.

Η ωδή του Χορού στο τρίτο στάσιμο υπερασπίζεται τους θεούς και τον νόμο. Επαινείται η θεία δικαιοσύνη:

XO. *«θεοὶ θεοὶ*

τῶν ἀδίκων μέλουσι καὶ

τῶν ὀσίων ἐπάειν.

ὁ χρυσὸς ἄ τ' εὐτυχία

φρενῶν βροτοῦς ἐξάγεται

775

⁵⁹⁶ Για την οικογένεια στην αρχαιότητα, αλλά και την οικογένεια του Ηρακλή, βλ. Griffiths (2006: κεφ. 2 και 7, ιδιαίτερα την σχέση με τα τέκνα του (72-74)).

⁵⁹⁷ Πρβλ. Ευρ. *Ἄνδρ.* (331-332): «*τὰ δ' ἔνδον πᾶσιν ἀνθρώποις ἴσοι, / πλὴν εἶ τι πλούτῳ*».

*δύνασιν ἄδικον ἐφέλκων.
ἴχρονου γὰρ οὔτις ἔτλα τὸ πάλιν εἰσορᾶν†·
νόμον παρέμενος ἀνομία χάριν διδοῦς
ἔθραυσεν ὄλβου κελαινὸν ἄρμα.» (771-780)*

Οι θεοὶ γνωρίζουν πως να ξεχωρίζουν τους δικαίους από τους ἀδίκους. Οι ἀδικοὶ δεν γλυτώνουν την εκδίκηση των θεῶν. Ο πλοῦτος γοητεύει τους ἀνθρώπους, γιατί προσδίδει δύναμη σε αὐτόν που τον κατέχει. Η ἀνομία οδηγεί τον ἀδικο ἀνθρώπο στην δυστυχία. Ο Χορὸς ουσιαστικά αναφέρεται στον Λύκο και στην καταστροφή στην οποία τον οδήγησε η ἀλαζονική του συμπεριφορά, η ἀπόκτηση δύναμης με ἄτιμα μέσα, ἀλλὰ και η παραβίαση της παραδοσιακῆς ἐλληνικῆς ἀξίας της προστασίας του ἱκέτη.⁵⁹⁸

Στο δεῦτερο μέρος του δράματος, και συγκεκριμένα στο τέταρτο ἐπεισόδιο (815-874) ἡ Λύσσα κάνει την εμφάνισή της, συνοδευόμενη ἀπὸ την Ἴριδα. Ἡ Ἴρις ἀνακοινώνει στον Χορὸ πως οἱ δύο τους ἐφθασαν με σκοπὸ να εκδικηθοῦν τον Ηρακλή, ὕστερα ἀπὸ ἐντολή της Ἴρας (822-832). Ἡ Λύσσα διστάζει ἀρχικὰ να πραγματοποιήσει την ἐπιθυμία της Ἴρας, ἀποδεικνύοντας πως διαθέτει λογική και συμπόνια. Ἐκφράζει ἀνεπιφύλακτα την ἀπέχθειά της για την ἀποστολή της και υπερασπίζεται σθεναρὰ τον Ηρακλή προβάλλοντας την προσφορά του στον ἀνθρώπο (846, 849-854, 858).⁵⁹⁹

Ἡ Ἴρις προτρέπει την Λύσσα να κατακλύσει τον ἥρωα με μανία και σκιρτήματα ποδιῶν: «μανίας τ' ἐπ' ἀνδρὶ τῷδε καὶ παιδοκτόνους / φρενῶν ταραγμοὺς καὶ ποδῶν σκιρτήματα / ἔλαυνε κίνει» (835-837). Ο Ηρακλῆς θα φονεύσει τα παιδιά του και ἡ θεὰ με την παιδοκτονία θα τον τιμωρήσει («δόντος δίκην» 842). Ἐτσι, θα κατανοήσει την οργή της Ἴρας και της Ἴριδας (840-841), γιατί εἴναι δὲν τιμωρηθεῖ ο Ηρακλῆς οἱ ἀνθρώποι θα ἔχουν μεγαλύτερη δύναμη ἀπὸ τους θεοὺς (841-842). Ἡ Ἴρα θέλει να τιμωρήσει τον Ηρακλή, ὄχι μόνο γιατί εἶναι νόθος γιος του Δία, ἀλλὰ και γιατί με τους ἀθλους του οἱ ἀνθρώποι ξεπέρασαν τα ὅρια της δύναμης των θεῶν («τὰ θνητὰ δ' ἔσται μεγάλα» 842).⁶⁰⁰ Ἀπὸ τον μῦθο γνωρίζουμε πως ἡ Ἴρα μισούσε

⁵⁹⁸ Ἡ Barlow (1996: 158) παραθέτει χωρία για την δύναμη που ἔχει ο πλοῦτος να διαφθείρει τον ἀνθρώπο: Σόλων (ἀπ. West 13.7 κ.ε., 34.1 κ.ε.), Πίνδαρος (Ὀλυμπ. 1. 56 κ.ε.), Αἰσχ. Ἀγαμ. (381 κ.ε.), Θέογνις (Θεογν. West 153 κ.ε.), Ευρ. Ἡλ. (943-944).

⁵⁹⁹ Ἐπίσης βλ. Riley (2008: 32).

⁶⁰⁰ Ο Bond (1999: 285) ὀρθὰ συνδέει «τὰ θνητὰ δ' ἔσται μεγάλα» (842) με το γνωστὸ στην τραγωδία θέμα του φθόνου των θεῶν, ὅταν οἱ ἀνθρώποι υπερβαίνουν τα ἀνθρώπινα ὅριά τους.

τον Ηρακλή, τον νόθο γιο του Δία και της Αλκμήνης, από τότε που ήταν βρέφος. Αυτό διατυπώνεται και από τον ίδιο τον ήρωα: «ἔτ' ἐν γάλακτι τ' ὄντι γοργωπούς ὄφεις / ἐπεισέφρησε σπαργάνοισι τοῖς ἐμοῖς / ἢ τοῦ Διὸς σύλλεκτρος, ὡς ὀλοίμεθα» (1266-1270).⁶⁰¹ Η Barlow αναφέρει πως η βία είναι αναπόσπαστο μέρος της ιδιοσυγκρασίας του ήρωα. Αυτήν την πτυχή του χαρακτήρα του χρησιμοποίησε η Ήρα, ώστε να τον χειραγωγήσει και να προκαλέσει την φονική μανία του.⁶⁰²

ΛΥΣ. «ἀνὴρ ὄδ' οὐκ ἄσημος οὔτ' ἐπὶ χθονὶ
οὔτ' ἐν θεοῖσιν, οὗ σύ μ' ἐσπέμεις δόμους· 850
ἄβατον δὲ χώραν καὶ θάλασσαν ἀγρίαν
ἐξήμερώσας θεῶν ἀνέστησεν μόνος
τιμὰς πιτνούσας ἀνοσίων ἀνδρῶν ὕπο.
ὥστ' οὐ παραινῶ μεγάλα βούλεσθαι κακά.

ἭΡΑ. μὴ σὺ νουθέτει τά θ' Ἥρας κάμᾶ μηχανήματα. 855

ΛΥΣ. ἐς τὸ λῶον ἐμβιβάζω σ' ἴχνος ἀντὶ τοῦ κακοῦ.

ἭΡΑ. οὐχὶ σωφρονεῖν γ' ἐπέμψε δεῦρό σ' ἢ Διὸς δάμαρ.» (849-857)

Η Λύσσα προειδοποιεί πως η Ήρα και η Ίρις θα σφάλλουν, εάν εκδικηθούν τον ήρωα («παραινέσαι δέ, πρὶν σφαλεῖσαν εἰσιδεῖν» 847). Χαρακτηριστικός είναι ο διάλογος μεταξύ της Ίριδας και της Λύσσας (822-873), όπου η Ίρις εκθέτει την εκδικητική φύση της Ήρας («χόλος» 840). Τα επιχειρήματα της Λύσσας υπέρ του Ηρακλή είναι λογικά και αναντίρρητα και τους προσδίδεται πρόσθετο κύρος από το γεγονός ότι η Λύσσα είναι τόσο απροσδόκητα υπέρμαχος της σύνεσης και της επιείκειας.⁶⁰³

Ο Ηρακλής αναγνωρίζεται από τους θεούς και από τους ανθρώπους. Εκείνος διατήρησε την τιμή των θεών που προσβλήθηκε από ανόσιους ανθρώπους. Η Ίρις καυτηριάζει τη Λύσσα για την αφύσικα μετριοπαθή και σοφή συμβουλή της. Η

⁶⁰¹ Βλ. Griffiths (2006: 88-90), αλλά και τα σχόλια της Barlow (1996: 4, 8, 160). Το όνομά του Ηρακλή (*Ἡρα+κλέος*), παραδόξως, συμβάλλει στην δόξα της Ήρας, βλ. Slater (1992). Όπως παρατηρεί όμως ο Loraux (1990: 44), το όνομα Ηρακλής μπορεί να αποδοθεί και ως εκείνος που απέκτησε δόξα μέσω της Ήρας.

⁶⁰² Βλ. Barlow (1996: 11).

⁶⁰³ Βλ. Riley (2008: 33). Σύμφωνα με τον Bond (1999: 287-288) οι ανόσιοι άνδρες (853) που αναφέρει εδώ ο ποιητής είναι κακοί άνδρες που δεν τηρούν τους νόμους και είναι γνωστοί για το κακό που προκάλεσαν στους ανθρώπους. Αυτοί είναι ο Κύκνος, ο Διομήδης και ο Βούσιρις τους οποίους φόνευσε ο Ηρακλής. Άλλοι μελετητές θεωρούν πως ο ποιητής αναφέρεται στην Γιγαντομαχία, όπου ο Ηρακλής γιόρτασε μαζί με τους θεούς την νίκη τους εναντίον των Γιγάντων.

Λύσσα που έχει ευγενική καταγωγή («έξ εὐγενοῦς μὲν πατρὸς ἔκ τε μητέρος / πέφυκα» 843-844),⁶⁰⁴ ακολουθεί και την συνεργατική αξία της σωφροσύνης, αναδεικνύοντας έτσι την σύμπλευση ανταγωνιστικών και συνεργατικών αξιών.

Στο πέμπτο επεισόδιο εμφανίζεται στην σκηνή ο Αγγελιαφόρος και περιγράφει λεπτομερώς το φρικτό σκηνικό του φόνου των τριών παιδιών από τον πατέρα τους (922-1015). Συγκεκριμένα για την μεταμόρφωση αυτή του Ηρακλή, λέει: «ὁ δ' οὐκέθ' αὐτὸς ἦν» (931).⁶⁰⁵ Η πρόσφατη δολοφονία του Λύκου φαίνεται να οδηγεί στη δολοφονία ενός άλλου τυράννου, του Ευρυσθέα, για τον οποίο ο Ηρακλής αναγκάστηκε να διαπράξει τους άθλους του (936-940). Νομίζοντας, λοιπόν, ότι σκοτώνει τα τέκνα του Ευρυσθέα, ο Ηρακλής οδηγείται στη «θυσία» των γιων του. Ύστερα από τις μιανές πράξεις του, την παιδοκτονία και την συζυγοκτονία, ο μαινόμενος Ηρακλής βυθίζεται σε ύπνο (1013), μετά από την παρέμβαση της Αθηνάς που του έριξε έναν βράχο στο στέρνο, για να σταματήσει την φονική μανία του και εναντίον του Αμφιτρύωνα, του πατέρα του («κᾶρριψε πέτρον στέρνον εἰς Ἡρακλέους, / ὅς νιν φόνου μαργῶντος ἔσχε κὰς ὕπνον / καθῆκε» 1004-1006). Στην έξοδο, ο ήρωας ξυπνά σαστισμένος, δίχως να αναγνωρίζει το μέρος που βρίσκεται (1089-1108). Μέσω της στιχομυθίας του με τον Αμφιτρύωνα, πληροφορείται τα γεγονότα (1109-1145). Ο Αμφιτρύωνας είναι αυτός που βοηθεί τον ήρωα να επανέλθει στην λογική. Η σκηνή αυτή ομοιάζει με τις Βάκχες, όταν ο Κάδμος επαναφέρει στην λογική την Αγαυή η οποία μόλις έχει φονεύσει τον γιο της Πενθέα.⁶⁰⁶ Ο Ηρακλής θρηνεί και σκέπτεται να τιμωρήσει τον άδικο φόνο των παιδιών του, μέσω της αυτοχειρίας (1148-1150). Τρεις παράγοντες οδηγούν τον ήρωα στην επιθυμία της αυτοκτονίας: ο πόνος για τον χαμό των παιδιών του (1147), η απονομή δικαιοσύνης για την παιδοκτονία («δικαστῆς» 1150) και ο φόβος της ατίμωσης («δύσκειαν» 1152).⁶⁰⁷ Ο Θησέας φθάνει στην πόλη των Θηβών και πληροφορείται τα γεγονότα. Ο Ηρακλής νιώθει ντροπή για τα όσα έχει πράξει: «αἰσχύνομαι γὰρ τοῖς δεδραμένοις κακοῖς, / καὶ τῶδε προστρόπαιον αἷμα προσλαβὼν / οὐδὲν κακῶσαι τοὺς ἀναιτίους θέλω» (1160-1162).

Ο Θησέας απευθύνεται στον φίλο του Ηρακλή:

ΘΗ. «οὐδὲν μέλει μοι σύν γε σοὶ πράσσειν κακῶς·

⁶⁰⁴ Bond (1999: 286).

⁶⁰⁵ Για την μεταστροφή του Ηρακλή, βλ. Riley (2008: κεφ.1).

⁶⁰⁶ Για την σύγκριση των σκηνών, βλ. Devereux (1970: 37, 41), Riley (2008: 39-40). Ενδεικτική είναι η χρήση των λέξεων «βάκχος» και «βακχεύσας» (1119, 1122).

⁶⁰⁷ Βλ. Adkins (1966: 214).

καὶ γάρ ποτ' εὐτύχης. ἐκεῖσ' ἀνοιστέον
ὄτ' ἐξέσφασάς μ' ἐς φάος νεκρῶν πάρα.
χάριν δὲ γηράσκουσαν ἐχθαίρω φίλων
καὶ τῶν καλῶν μὲν ὅστις ἀπολαύειν θέλει,
συμπλεῖν δὲ τοῖς φίλοισι δυστυχοῦσιν οὐ. 1225
ἀνίστασ', ἐκκάλυψον ἄθλιον κάρα,
βλέψον πρὸς ἡμᾶς. ὅστις εὐγενῆς βροτῶν
φέρει ἴτά τῶν θεῶν γεγ' πτώματ' οὐδ' ἀναίνεται.» (1220-1228)

Ο Θησέας τον προτρέπει να δείξει το πρόσωπό του στους φίλους του. Τίποτα δεν μπορεί να κρύψει την δυστυχία του Ηρακλή (1214-1217). Ο βασιλέας της πόλης των Αθηνών συμμερίζεται την ατυχία του ήρωα, στέκεται δίπλα του ως πραγματικός φίλος, χωρίς να τον ενδιαφέρει αν θα υποφέρει κι αυτός από τα δεινά του («οὐδὲν μέλει μοι σὺν γε σοὶ πράσσειν κακῶς» 1220), αφού ο Ηρακλής τον οδήγησε με ασφάλεια από τους νεκρούς στο φως της ζωής («εὐτύχης» 1221). Η ευγνωμοσύνη των φίλων που έχουν ευεργετηθεῖ δεν πρέπει να φθίνει. Ο φίλος που απολαμβάνει την ευημερία των φίλων του, αλλά είναι απρόθυμος να πλεύσει στο ίδιο πλοίο μαζί τους προς την δυστυχία, είναι μισητός από τον Θησέα (1223-1225). Ο γενναῖος ἄνθρωπος («εὐγενῆς βροτῶν» 1227) υπομένει ὅ,τι του στέλνουν οι θεοί και δεν τα αρνείται. Ο Adkins αναφέρει ὅτι ο Ηρακλής αναγνωρίζει πως ωφέλησε τον Θησέα και κάνει ἕνα σημαντικό σχόλιο για την φιλία: βασικό στοιχείο της φιλίας είναι η δράση και ὄχι μόνο το συναίσθημα, δηλαδή, η ενέργεια του φίλου προς τον φίλο που ἔχει ἀνάγκη.⁶⁰⁸

Στην στιχομυθία που ακολουθεῖ μεταξύ του Ηρακλή και του Θησέα, ο δεύτερος προσπαθεῖ να παρηγορήσει τον φίλο του (1229-1254). Ο Θησέας αποκαλεῖ τον ήρωα ευεργέτη των ἀνθρώπων και μέγα φίλο («εὐεργέτης βροτοῖσι καὶ μέγας φίλος» 1252), παρουσιάζοντας τον Ηρακλή ως ἕναν οικουμενικό ήρωα. Η ἀνθρωπότητα, ἀντιθέτως, δεν ωφελεί τον Ηρακλή, μόνο η Ἴρα τον χειραγωγεί κατὰ βούληση («οἱ δ' οὐδὲν ὠφελοῦσί μ', ἀλλ' Ἴρα κρατεῖ» 1253).

Ο αγώνας λόγων μεταξύ των δύο ηρώων ξεκινά στους στίχους 1255-1310, ὅπου ο Ηρακλής αναφέρεται στο παρελθόν, στους ἄθλους του, αλλά και στην προσπάθειά του να πάρει μια ἀπόφαση για το μέλλον. Την μιαιρή παιδοκτονία την συνδέει με τους ἄθλους του, χαρακτηρίζοντάς την ως τον τελευταῖο του ἄθλο («τὸν

⁶⁰⁸ Πρβλ. Adkins (1966: 215), Adkins (1963: 30 κ.ε.).

λοίσθιον» 1279), καθώς κατέκτησε και αυτόν με τα βέλη και το τόξο του. Ο Χορός επιβεβαιώνει την σκέψη του Ηρακλή (1303-1304),⁶⁰⁹ ότι η μανία που τον κατέκλυσε ήταν η εκδίκηση της Ήρας: «οὐκ ἔστιν ἄλλου δαιμόνων ἀγῶν ὄδε / ἢ τῆς Διὸς δάμαρτος· εἴ τὸδ' αἰσθάνη» (1311-1312). Ὑστερα, ο Θησέας (1313-1339) προσπαθεῖ ξανά να παρηγορήσει τον φίλο του και να ανταποδώσει την χάρη. Λέει, λοιπόν, πως δεν υπάρχει θνητός που να έχει γλυτώσει την κακοτυχία, ούτε καν θεός, αν οι αοιδοὶ λένε την αλήθεια (1314-1315). Οι θεοὶ ἔχουν παντρευτεῖ με αθέμιτους τρόπους και με δεσμά ἔχουν δέσει τους πατέρες τους για να αποκτήσουν την κυρίαρχη εξουσία (1316-1318).⁶¹⁰ Επίσης κατοικούν στον Ὀλυμπο και ἀνέχονται τα σφάλματά τους (1319). Ὑστερα, ο Θησέας τον προτρέπει να εγκαταλείψει την πόλη των Θηβῶν και να μεταβεί στην πόλη των Αθηνῶν. Του υπόσχεται να τον εξαγνίσει ἀπὸ το ἐγκλήμα του (1324), να του παραχωρήσει παλάτι, χρήματα, κτήματα και να του προσφέρει δώρα (1325-1331). Επίσης, θα του ἀποδώσει μεταθανάτιες τιμές και θυσίες, διότι οι Αθηναῖοι πολῖτες θα λάβουν δόξα, ωφελώντας έναν ἀξιο ἀνδρα («ἄνδρ' ἐσθλὸν ὠφελῶντας εὐκλείας τυχεῖν» 1335, 1331-1335), καθώς η πόλη των Αθηνῶν θα εἶναι η μοναδική που βοήθησε τον ἐνδοξο Ηρακλή. Με τον ἴδιο τρόπο ο Οιδίποδας στον *Οιδίποδα ἐπὶ Κολωνῶ* θα καταστεί ἔμπολις, θα ανταποδώσει την χάρη και θα φέρει δόξα στην πόλη των Αθηνῶν. Ο Ηρακλῆς θα ζει πλέον σε μια πολιτισμένη κοινωνία, ὕστερα ἀπὸ την ἐπίτευξη των ἀθλῶν του με την χρήση βίας.⁶¹¹ Αυτὴ εἶναι η ανταπόδοση της χάρις του Θησέα στον Ηρακλή («κἀγὼ χάριν σοι τῆς ἐμῆς σωτηρίας / τήνδ' ἀντιδώσω» 1336-1337).⁶¹² Ο Adkins θεωρεῖ πως η ανταπόδοση της χάρις βασίζεται στην παραδοσιακή ἀρετὴ της φιλίας.⁶¹³ Ο Θησέας συνεχίζει λέγοντας πως ὅταν οι θεοὶ τιμούν έναν ἀνθρωπο, εκείνος δεν ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ φίλους. Γιατί η βοήθεια του θεοῦ, ὅταν αὐτὸς ἐπιλέξει να την δώσει στον ἀνθρωπο εἶναι ἀρκετὴ («θεοὶ δ' ὅταν τιμῶσιν, οὐδὲν δεῖ φίλων· ἄλλις γὰρ ὁ θεὸς ὠφελῶν ὅταν θέλη» 1338-1339). Ο Ηρακλῆς ὅμως χρειάζεται έναν φίλο, καθώς οι θεοὶ δεν τον βοήθησαν. Ο Adkins ἀναφέρει πως η φιλία των δύο ηρώων παραμένει ἰσχυρή, ἀκόμα και μετὰ την παιδοκτονία. Οι δύο φίλοι ἔχουν ωφεληθεῖ ο ἕνας ἀπὸ τον ἄλλο, καθώς εἶναι ὅμοιοι

⁶⁰⁹ Ο Ηρακλῆς γνωρίζει πως η Ήρα τον εχθρεύεται: «πολέμὸν μ' ἐγείνατο / Ήρα» (1263-1264).

⁶¹⁰ Ἀπὸ την μυθολογία γνωρίζουμε πως ὅταν ο Δίας πληροφορήθηκε ὅτι ο Κρόνος ἦταν ο πατέρας του, του ζήτησε να λάβει την εξουσία. Ο Κρόνος ἀρνήθηκε να παραδώσει τον θρόνο του, ἔτσι ξεκίνησε μια πολυετής πάλη μετὰξὺ τους. Ο Δίας νίκησε και ἔδωσε τον Κρόνο στον θρόνο του.

⁶¹¹ Πρβλ. Παπαδοπούλου (2004: 267-268).

⁶¹² Η πόλη των Αθηνῶν ως προστάτιδα των αδυνάτων, βλ. Αισχ. *Εὐμ.*, Σοφ. *Ο.Κ.* και Ευρ. *Μήδ.*, *Ηρακλεῖδ.*, *Ἰκ.*, *Ηλ.*, *Ορ.*

⁶¹³ Βλ. Adkins (1966: 216-217). Για το θέμα αὐτό, βλ. Chalk (1962: 7-18).

με την κριτική του για τους αιοδούς «δίνει την εντύπωση ότι είναι μαθητής του Ξενοφάνη και προάγγελος του Πλάτωνα».⁶¹⁸ Η de Romilly αναφέρει πως ο Ευριπίδης ασκεί ελεύθερα την κριτική του στους μύθους, αλλά και στον θρησκευτικό τομέα. Πρόσωπα του ευριπίδειου corpus «εκφράζουν αμφιβολίες περισσότερο ή λιγότερο ανευλαβείς που αρχίζουν από την διακριτική επιφύλαξη ως την ξεκάθαρη άρνηση (...) Η κριτική αυτή αντικατοπτρίζει τις νέες ιδέες».⁶¹⁹ Ο Ευριπίδης είναι σκεπτικιστής και κρίνει τους θεούς, γι' αυτό άλλωστε ονομάστηκε και από σκηνή φιλόσοφος. Στον *Ηρακλή* υποδηλώνεται μια διαφορετική προσέγγιση των θεών από την θεοκεντρική του Αισχύλου και εκείνη της πλήρους αποδοχής των θεών από τον Σοφοκλή, όπως είδαμε και στους στίχους 339-347 και 498-502, στις προσευχές του Αμφιτρύωνα προς τον Δία. Επιπροσθέτως, η Λύσσα και η Ίρις κάνουν την εμφάνισή τους στο τέταρτο επεισόδιο, ενώ συνήθως οι θεοί εμφανίζονται στον πρόλογο, στην έξοδο και περιφερειακά στην δράση. Στην σκηνή αυτή υπογραμμίζεται η ακραία σκληρότητα των παραδοσιακών θεών απέναντι στον αθώο Ηρακλή που έρχεται σε αντίθεση με την εξύμνηση της θείας δικαιοσύνης από τον Χορό στο τρίτο στάσιμο (763-814).⁶²⁰ Την διαφορετική αυτή στάση του Ευριπίδη την συναντάμε επίσης: μέσα από τα λόγια του Αμφιτρύωνα στους στίχους 210-212 («εί Ζεὺς δικαίας εἶχεν» 212), μέσα από τους στίχους του Χορού 655-672 («εἰ δὲ θεοῖς ἦν ζύνεσις / καὶ σοφία κατ' ἄνδρας» 655-656) και από τα λόγια του Θησέα στους στίχους 1313-1319.

Ο Ηρακλής δεν θέλει να αυτοκτονήσει, για να μην χαρακτηριστεί δειλός και πρέπει να υπομείνει την δυστυχία του (1347-1350). Όπως ο ίδιος λέει, ένας άνθρωπος που δεν μπορεί να αντιμετωπίσει τα βάσανά του, πώς θα μπορέσει να αντιμετωπίσει έναν οπλισμένο εχθρό (1349-1350); Η σκέψη αυτή εντάσσεται στο πλαίσιο των

⁶¹⁸ Βλ. Saïd & Trédé & Boulluec (2004: 203). Πρβλ. Ξενοφάνης (DK A 32, 23 κ.ε. Β 11): «πάντα θεοὶς ἀνέθηκαν Ὀμηρὸς θ' Ἡσίοδος τε, ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδεα καὶ ψόγος ἐστίν. κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν», Πλάτ. *Ἴων*, *Πολιτεία* (βιβλίο 2^ο, 3^ο, 10^ο). Ο Ξενοφάνης άσκησε κριτική έργο του Ομήρου και του Ησίοδου για τον ανθρωπομορφισμό των θεών και αντιπαρέθεσε την απαλλαγμένη από κάθε ανθρώπινο στοιχείο εικόνα του ενός θεού. Για το θέμα αυτό, βλ. Bond (1999: 399-400), Greenwood (1953: 63), Halleran (1986: 178), Lesky (2003: 409), Papadopoulou (2005: 102-103).

⁶¹⁹ Βλ. De Romilly (2010: 133-134). Ο Lesky (2003: 184-185) αναφέρει πως: «αν ο ρόλος των θεών στο θέατρο του Ευριπίδη είναι αρκετά προβληματικός, στον *Ηρακλή* το πρόβλημα μας οδηγεί σε πλήρες αδιέξοδο. (...) Στη διαμαρτυρία όμως που προφέρει ο Ηρακλής εναντίον της παραδοσιακής εικόνας της ουσίας των θεών εκφράζεται εντονότατα μια διαρκώς διογκούμενη αντίθεση, οπότε ο καλλιτέχνης υπονομεύει τα θεμέλια πάνω στα οποία, ωστόσο, ήταν υποχρεωμένος να υψώσει το οικοδόμημά του. Για μια στιγμή σκίζεται το πολύχρωμο προπέτασμα του μύθου και βλέπουμε, μαζί με τον ποιητή, έναν καθαρότερο κόσμο θεών, όπου παρόμοια γεγονότα είναι αδιανόητα».

⁶²⁰ Πρβλ. Halleran (1986: 179). Για τους θεούς στα δράματα του Ευριπίδη, βλ. Lefkowitz (1989), Wildberg (1999-2000).

αρετών του *ἀγαθοῦ*, σύμφωνα με τις ανταγωνιστικές αξίες της τιμής και της ανδρείας.⁶²¹ Αποφασίζει να ακολουθήσει τον Θησέα στην πόλη των Αθηνών, με ευγνωμοσύνη για όλα όσα του προσφέρει (1351-1352). Ο ήρωας έχει αντιμετωπίσει αναρίθμητες δυσκολίες και έχει νιώσει αμέτρητους πόνους. Ποτέ όμως δεν θρήνησε, ούτε είχε φαντασθεί ποτέ ότι θα έπραττε κάτι τέτοιο (1353-1356). Τώρα, όμως, πρέπει να υποχωρήσει στην τύχη («*νῦν δ', ὡς ἔοικε, τῇ τύχῃ δουλευτέον*» 1357). Η Barlow και η de Romilly εύστοχα αναφέρουν πως το γεγονός ότι ο Ηρακλής δέχεται την σωτηρία που του προσφέρει ο Θησέας και δεν αυτοκτονεί, καταδεικνύει μια νέα μορφή θάρρους, σε αντίθεση με την απόφαση του Αίαντα να επιλέξει την αυτοκτονία, στο ομώνυμο έργο του Σοφοκλή.⁶²²

Ο Ηρακλής προτρέπει τον πατέρα του να θάψει με τιμές τα παιδιά του (1360) και θρηνεί, γιατί δεν πρόλαβαν να απολαύσουν τα όσα είχε καταφέρει ο ήρωας για χάρη τους. Είχε κατακτήσει τιμή και δόξα, αρετές που θα απολάμβαναν και τα τέκνα του («*οὐδ' ὄνασθε τῶν ἐμῶν καλῶν, / ἀγὼ παρεσκεύαζον ἐκμοχθῶν βίου / εὐκλειαν ὑμῖν, πατρὸς ἀπόλαυσιν καλήν*» 1368-1370). Σκότωσε άδικα την Μεγάρα που με τιμότητα του έμεινε πιστή (1371-1372). Τα παιδοκτόνα (1381) όπλα του δεν θα τα αποχωρισθεί, αυτά τον συντρόφευαν στην ένδοξη σταδιοδρομία του στην Ελλάδα. Δεν δέχεται να αφηθεί στην εξουσία των εχθρών του, και να πεθάνει αισχρά («*αἰσχρῶς θάνω*» 1384). Ο Ηρακλής δεν θέλει να «απογυμνωθεί» από τα όπλα του, αυτά του θυμίζουν το ένδοξο παρελθόν του. Δεν είναι σε θέση πλέον, ύστερα από την καταστροφή του, να βλάψει κανέναν, ούτε καν τον εχθρό του. Θα διατηρήσει, «*ἀθλίως*» (1385), με δυστυχία τα όπλα του, με την πεποίθηση ότι δεν μπορεί να πεθάνει άδοξα, χωρίς να πολεμήσει. Το γεγονός αυτό δείχνει ότι ο ήρωας είναι προσηλωμένος στο παραδοσιακό σύστημα αξιών.⁶²³ Η τελευταία ρήση του Ηρακλή (1340-1393) αποτυπώνει την συναισθηματική και ψυχική δύναμη του ήρωα.⁶²⁴ Ο Bond τονίζει το έντονο συναίσθημα που αποπνέει η ρήση αυτή.⁶²⁵

Στο τέλος του δράματος, η στιχομυθία του Ηρακλή και του Θησέα, παρουσία του Αμφιτρύωνα αναδεικνύει, για ακόμη μια φορά, την αξία της φιλίας (1394-1405):

ΘΗ.: *ἀνίστασ', ὦ δύστηνε· δακρύων ἄλις.*

ΗΡ.: *οὐκ ἂν δυναίμην· ἄρθρα γὰρ πέπηγέ μου.*

1395

⁶²¹ Πρβλ. Adkins (1966: 218).

⁶²² Πρβλ. Barlow (1996: 13-14), de Romilly (2010: 126).

⁶²³ Πρβλ. Adkins (1966: 218).

⁶²⁴ Πρβλ. Papadopoulou (2004: 267).

⁶²⁵ Πρβλ. Bond (1999: 398 κ.ε.).

ΘΗ.: *καὶ τοὺς σθένοντας γὰρ καθαιροῦσιν τύχαι.*

ΗΡ.: *φεῦ·*

αὐτοῦ γενοίμην πέτρος ἀμνήμων κακῶν.

ΘΗ.: *παῦσαι· δίδου δὲ χεῖρ' ὑπηρέτη φίλω.*

ΗΡ.: *ἀλλ' αἷμα μὴ σοῖς ἐξομόρξωμαι πέπλοις.*

ΘΗ.: *ἔκμασσε, φείδου μηδέν· οὐκ ἀναίνομαι.* 1400

ΗΡ.: *παίδων στερηθεὶς παῖδ' ὅπως ἔχω σ' ἐμόν.*

ΘΗ.: *δίδου δέρη σὴν χεῖρ', ὀδηγήσω δ' ἐγώ.*

ΗΡ.: *ζεῦγός γε φίλιον· ἄτερος δὲ δυστυχῆς.*

ὦ πρέσβυ, τοιόνδ' ἄνδρα χρὴ κτᾶσθαι φίλον.

ΑΜΦ.: *ἡ γὰρ τεκοῦσα τόνδε πατρὶς εὔτεκνος.* (1394-1405)

Ο Θησέας προτρέπει τον Ηρακλή να σηκωθεί και προτάσσοντας το χέρι του τού ζητεί να στηριχθεί πάνω του. Ο Ηρακλής φοβάται μήπως μιάνει τον Θησέα με το αίμα των παιδιών του, εκείνος απαντά πως δεν τον νοιάζει αν λερωθεί. Ο ήρωας απευθύνεται στον Αμφιτρύωνα, λέγοντας πως πρέπει να έχει φίλους άνδρες σαν τον Θησέα. Ο Αμφιτρύωνας αποδίδει την αρετή του Θησέα στην εύτεκνη πατρίδα που τον γέννησε, υποδηλώνοντας έτσι τις αρετές της ένδοξης πόλης των Αθηνών. Η μορφή του Θησέα στον *Ηρακλή* αντιστοιχεί με εκείνη στις *Ίκέτιδες*. Ο ήρωας και στα δύο δράματα είναι ευσεβής και δίκαιος, τηρώντας καθιερωμένες αρχές της αθηναϊκής πολιτείας με προεξάρχουσα την προστασία των ικετών. Στον *Ηρακλή* η φιλία που επιδεικνύει αποτελεί καταφύγιο στον δυστυχημένο ήρωα, δείχνει ευγνωμοσύνη, κατανόηση και προθυμία για βοήθεια, παραπέμποντας στον *Οιδίποδα επί Κολωνῶ* του Σοφοκλή.⁶²⁶ Ὑστερα από την υπόσχεση του Ηρακλή στον πατέρα του, ότι μετά τον θάνατό του θα τον θάψει στην πόλη των Αθηνών, ο ήρωας συμπεραίνει για την φιλία: ὅποιος προτιμᾶ τον πλούτο ἢ τη δύναμη ἀπὸ τους καλοὺς φίλους, δεν σκέπτεται ορθά: «ὅστις δὲ πλοῦτον ἢ σθένος μᾶλλον φίλων / ἀγαθῶν πεπᾶσθαι βούλεται κακῶς φρονεῖ» (1425-1426). Η αξία της φιλίας κορυφώνεται στην έξοδο του δράματος, με την φιλία του Θησέα προς τον Ηρακλή. Η Ήρα μισεί τον Ηρακλή, και ο πατέρας του, ο Δίας, δεν τον προστάτευσε ἀπὸ την φονική μανία. Ἄλλωστε και ο ίδιος ο ήρωας θεωρεῖ πατέρα του τον Αμφιτρύωνα και ὄχι τον Δία (1263-1265). Η δύναμή του, ο πλούτος που κατέχει και η φήμη του δεν μπόρεσαν να τον γλυτώσουν

⁶²⁶ Πρβλ. Lesky (2003: 185-186).

από τις δυσκολίες. Μόνο οι άνθρωποι του έδειξαν αλληλεγγύη και πραγματική φιλία, καθιστώντας τον ικανό να αντέξει τα δεινά.

Συμπέρασμα

Στο πρόσωπο του Ηρακλή, στην ομώνυμη τραγωδία του Ευριπίδη, αναδεικνύονται οι ανταγωνιστικές αξίες της θεϊκής καταγωγής, της σωματικής ρώμης, της τιμής, του κλέους και της ανδρείας. Ο Ηρακλής, όμως, δεν είναι απλώς ένας ήρωας εμπορούμενος από ανταγωνιστικές αξίες. Είναι ένα πρότυπο πανελλήνιου ήρωα που ευεργέτησε την Ελλάδα, και δοξάστηκε όσο κανένας άλλος. Ο Λύκος, εκτός από την ανάδειξη του τυραννικού του ήθους και της φιλαρχίας του, παραβιάζει την παραδοσιακή ελληνική αξία της προστασίας του ικέτη, θέλοντας να αφανίσει τα τέκνα του Ηρακλή. Ο ίδιος αμφισβητεί την δόξα που έλαβε ο ήρωας, κατηγορώντας τον για δειλία, ισχυρισμό που ο Αμφιτρύωνας αναιρεί προβάλλοντας την ευφυή πολεμική τεχνική και την *ἀριστεία* του ήρωα. Ο Αμφιτρύωνας παραμένει πιστός στην οικογένεια και στους φίλους του προβάλλοντας και αυτός την αξία της φιλίας. Η Μεγάρα ακολουθώντας ανταγωνιστικές αξίες τον προτρέπει να διατηρήσει την τιμή του και να μην πεθάνει άδοξα, τέλος που επιθυμεί και η ίδια για τον εαυτό της, ακολουθώντας την *εὐκλεία* του συζύγου της, Ηρακλή. Η φονική μανία, που ήταν και η αιτία της μιαρής παιδοκτονίας των τέκνων του, προέρχεται από την θεϊκής καταγωγής Λύσσα και την Ίριδα, που εκπροσωπούν το μίσος της Ήρας εναντίον του Ηρακλή. Παραδόξως, η Λύσσα, σε αντίθεση με την Ίριδα επιδεικνύει σωφροσύνη, επιείκεια και αναγνωρίζει το «μέγεθος» και την προσφορά του ήρωα. Στο έργο αποτυπώνεται και η διαφορετική αντιμετώπιση των θεών από τον ποιητή, με την απόδοση σε αυτούς ανθρωπίνων αδυναμιών, αντίθετα προς την θεοκεντρική προσέγγιση των προγενέστερων ποιητών. Η αξία της αρετής της φιλίας, που συνδέει τον Ηρακλή με τον Θησέα, τονίζεται έντονα στο δράμα αυτό. Ο βασιλέας των Αθηνών προσφέρει προστασία στον Ηρακλή και ανταποδίδει την χάρη της σωτηρίας του από τον Άδη. Ο Ηρακλής, ο «*εύγενής τόκος*» (50), δεν προχωρεί στην αυτοχειρία, αλλά υπομένει τα δεινά, για να μην χαρακτηριστεί δειλός. Στο δράμα αυτό οι ανταγωνιστικές και οι συνεργατικές αξίες συμπλέκονται περίτεχνα με την απεικόνιση του ήθους των ηρώων.

5.8 Τρωάδες

Οι *Τρωάδες* είναι η τρίτη τραγωδία μιας τριλογίας, που αναφέρεται στον Τρωικό Πόλεμο. Διδάχθηκε το 415 π.Χ. στα Διονύσια μαζί με άλλες δύο τραγωδίες, τον *Αλέξανδρο* και τον *Παλαμήδη*, και το σατυρικό δράμα *Σίσυφος*, κερδίζοντας το δεύτερο βραβείο.⁶²⁷ Τα πρόσωπα των *Τρωάδων* αποτελούν: ο Ποσειδώνας, η Αθηνά, η Εκάβη, ο Ταλθύβιος, η Κασσάνδρα, η Ανδρομάχη, ο Μενέλαος, η Ελένη και ο Χορός που τον αποτελούν οι αιχμάλωτες γυναίκες της Τροίας.⁶²⁸ Το δράμα αυτό πραγματεύεται την τύχη των γυναικών της Τροίας, την επόμενη μετά την άλωση της πόλης τους. Οι κάτοικοι της Μήλου σφαγιάζονται και τα σπίτια τους λεηλατούνται το 415 π.Χ., έτος διδασκαλίας των *Τρωάδων*.⁶²⁹ Απεικονίζεται στον «μύθο» του δράματος η βάνουση και σκαιά συμπεριφορά των Ελλήνων έναντι των γυναικών της Τροίας και ιδιαίτερα η απάνθρωπη συμπεριφορά προς τον μικρό Αστυάνακτα.

Συνοπτικά η υπόθεση του έργου είναι η εξής: Στον πρόλογο (1-97) μετέχουν θεοί, ο Ποσειδώνας και η Αθηνά.⁶³⁰ Οι προθέσεις τους είναι να καταστρέψουν τους Αχαιούς για τις ωμότητες που διέπραξαν. Στο πρώτο επεισόδιο ο Ταλθύβιος φθάνει για να οδηγήσει την Εκάβη στον Οδυσσέα και την Κασσάνδρα ως παλλακίδα στον Αγαμέμνονα (235 κ.ε., 249). Πληροφορεί την Εκάβη, πως η νεότερη κόρη της Πολυξένη ορίστηκε να θυσιασθεί στον τύμβο του Αχιλλέα και η Ανδρομάχη να δοθεί ως παλλακίδα στον Νεοπτόλεμο, τον γιο του Αχιλλέα (264,

⁶²⁷ Ο Kovacs (2018: 1-2) αναφέρει πως υπάρχουν τρεις πηγές από τις οποίες αντλούμε πληροφορίες για την χρονολόγηση του δράματος: από τον Αιλιανό *Π. Τ.* (2.8), ο οποίος μας πληροφορεί ότι το δράμα συνετέθηκε «κατά την πρώτην και ένενηκοστήν Όλυμπιάδα», ότι κέρδισε το δεύτερο βραβείο, αναφέροντας και τους τίτλους των υπόλοιπων έργων που διδάχθηκαν μαζί με τις *Τρωάδες*. Πληροφορίες συλλέγονται και από τα σχόλια στους *Σφήκες* (1326) και στους *Όρνιθες* (842) του Αριστοφάνη. Για το θέμα της χρονολόγησης επίσης: βλ. Barlow (1981: 26), Easterling (2007: 353), de Romilly (2010: 125).

⁶²⁸ Η πρώτη τραγωδία *Αλέξανδρος*, ως θέμα είχε την αναγνώριση του πρίγκιπα της Τροίας, που είχε εγκαταλειφθεί μωρό από τους γονείς του και ξαναβρέθηκε στην εφηβεία. Η δεύτερη τραγωδία *Παλαμήδης*, πραγματεύεται την κακομεταχείριση του Παλαμήδη από τους Έλληνες. Η τριλογία παρουσιάστηκε μαζί με το σατυρικό δράμα *Σίσυφος*, βλ. Webster (1967: 165).

⁶²⁹ Πρβλ. Barlow (1981: 26-27), Easterling (2007: 31-32), Said & Trédé & Boulluec (2004: 196). Ο Kovacs (2018: 2-16) παραθέτει αντιτιθέμενα επιχειρήματα σχετικά με την αλληγορική ερμηνεία των *Τρωάδων* και την επιρροή που άσκησαν στον ποιητή τα γεγονότα της Μήλου και η απόφαση των Αθηναίων για την Συκελική εκστρατεία επίσης το έτος 415 π.Χ.

⁶³⁰ Σε ορισμένες τραγωδίες του Ευριπίδη τον πρόλογο εκφωνεί θεός: Ευρ. *Ίππ.* (Αφροδίτη), *Βάκχαι* (Διόνυσος), *Ίων* (Ερμής) και Σοφ. *Αΐας* (Αθηνά). Στις *Τρωάδες* μετέχουν δύο θεοί, η Αθηνά και ο Ποσειδώνας. Ομοίως, στην *Άλκηστη* εμφανίζονται δύο θεοί στον πρόλογο ο Απόλλωνας και ο Θάνατος. Πρβλ. Barlow (1981: 157), Goff (2009: 36, 38), Mason (1959: 88), Kovacs (2018: 120-121).

272-274). Στο δεύτερο επεισόδιο αναπτύσσεται η επιχειρηματολογία της Ανδρομάχης που προσπαθεί να πείσει ότι ο θάνατος είναι προτιμότερος από την αιχμαλωσία (634-683). Ο Οδυσσέας συμβούλευσε τους Αχαιούς, να μην αφήσουν τον Αστυάνακτα, τον μελλοντικό εκδικητή της Τροίας, να ζήσει και έτσι παίρνουν το βρέφος από την Ανδρομάχη, για να τον πετάξουν από τα τείχη (725) που χτίστηκαν για να τον προστατεύσουν. Στο τρίτο επεισόδιο ο Μενέλαος παίρνει μαζί του την Ελένη με σκοπό να θανατωθεί. Στον αγώνα λόγων (895-1059) μεταξύ της Ελένης, της Εκάβης και του Μενελάου, η Ελένη δέχεται τα πυρά της Εκάβης και δικαιολογείται με το γνωστό μύθο του μήλου της έριδος, κατηγορώντας κυρίως την θεά Αφροδίτη. Η Εκάβη ζητεί τον θάνατο της Ελένης και ο Μενέλαος δηλώνει πως η Ελένη θα θανατωθεί. Στην έξοδο, ο Ταλθύβιος φέρνει το νεκρό σώμα του Αστυάνακτα πάνω στην ασπίδα του Έκτορα για να το θάψει η μητέρα του, όμως το πλοίο της έχει ήδη αναχωρήσει. Η Εκάβη θρηνεί για τον Αστυάνακτα και ετοιμάζει την ταφή του (1200-1250). Στο τέλος του δράματος η βασίλισσα θρηνεί μπροστά στην θεά της φλεγόμενης Τροίας (1320-1322).

Στον πρόλογο της τραγωδίας (1-97) εμφανίζονται ο Ποσειδώνας και η Αθηνά. Ο Ποσειδώνας, ο οποίος μαζί με τον Απόλλωνα έκτισαν τα τείχη της Τροίας, τώρα θρηνεί για την καταστροφή της. Η Τροία, ερειπωμένη, δεν μπορεί να τιμήσει πια τους θεούς: *«έρημιά γὰρ πόλιν ὅταν λάβῃ κακή, / νοσεῖ τὰ τῶν θεῶν οὐδὲ τιμᾶσθαι θέλει»* (26-27).⁶³¹ Η Αθηνά και η Ήρα οδήγησαν στην καταστροφή των Τρώων (*«συνεξεῖλον»* 24). Στην ερώτηση του Ποσειδώνα, αν η Αθηνά νιώθει τώρα οίκτο για την Τροία που καταστρέφεται, εκείνη απαντά πως οι Αχαιοί διέπραξαν *ὑβριν* και βεβήλωσαν τον ναό της (*«ὑβρισθεῖσάν με καὶ ναοὺς ἐμούς;»* 69). Η *ὑβρις* διαπράχθηκε, όταν μέσα στον ναό της Αθηνάς ο Αίας ο Λοκρός τράβηξε με την βία την Κασσάνδρα (*«Αἴας εἶλκε Κασάνδραν βία»* 70), χωρίς κανένας Αχαιός να διαμαρτυρηθεί (*«κοῦ δεῖν' Ἀχαιῶν ἔπαθεν οὐδ' ἦκουσ' ὕπο»* 71).⁶³² Η Αθηνά μέμφεται τους Αχαιούς και ζητεί από τον Ποσειδώνα να τους εκδικηθούν, προκαλώντας τρικυμίες και ρίχνοντας κεραυνούς καθώς θα αρμενίζουν στο Αιγαίο, ώστε να μάθουν να σέβονται τους θεούς (77-86). Οι Αχαιοί

⁶³¹ Την αντίληψη ότι οι θεοί εγκαταλείπουν μια κourσεμένη πόλη, την συναντάμε και στον Αισχύλο (*Ἐπτά* 218): *«ἀλλ' οὖν θεοὺς τοὺς τῆς ἀλόουσης πόλεος ἐκλείπειν λόγος»*.

⁶³² Ὅπως μας πληροφορεῖ ο Πausανίας στα *Ἄττικά* (1.15.2), στην Ποικίλη Στοά υπήρχε αναπαράσταση με τους συγκεντρωμένους βασιλεῖς των Αχαιῶν να συσκέπτονται για την *ὑβριν* του Αίαντα.

διέπραξαν ὕβριν προς την Αθηνά, προκαλώντας την οργή της- την νέμεσιν,⁶³³ και θα επέλθει η τιμωρία τους. Η νέμεσις είναι η θεϊκή τιμωρία για σοβαρότατες ασεβείς πράξεις, αλαζονεία, έλλειψη μέτρου, θέματα τιμής, υπερβολική αυτοπεποίθηση και έλλειψη σωφροσύνης. Αυτές οι πράξεις προσβάλλουν τους θεούς και έτσι η τιμωρία είναι αναπόφευκτη.⁶³⁴ Ο Ποσειδώνας οργισμένος αποφαίνεται: «μᾶρος δὲ θνητῶν ὅστις ἐκπορθεῖ πόλεις / ναούς τε τύμβους θ', ἱερά τῶν κεκμηκότων / ἐρημία δούς <σφ'> αὐτὸς ὤλεθ' ὕστερον» (95-97). Αυτή είναι η κεντρική ιδέα των *Τρωάδων* και συνοψίζεται σε αυτούς τους στίχους. Το κακό και η καταστροφή θα φέρει τα ίδια αποτελέσματα σε αυτόν που τα προκαλεί.⁶³⁵

Στο πρώτο επεισόδιο (230-510), ο Ταλθύβιος εμφανίζεται (235 κ.ε.), για να ανακοινώσει τα μέρη που θα σταλούν οι αιχμάλωτες Τρωαδίτισσες. Η Πολυξένη ορίστηκε να θυσιασθεί στον τύμβο του Αχιλλέα (264). Η Κασσάνδρα και η Ανδρομάχη θα δοθούν ως παλλακίδες στον Αγαμέμνονα (249) και στον Νεοπτόλεμο (273) αντίστοιχα. Η Εκάβη κληρώθηκε να την λάβει ως σκλάβα του ο Οδυσσέας (277). Ο Ταλθύβιος θεωρείται από κάποιους σχολιαστές ως ένας συμπαθητικός χαρακτήρας, διακριτικός στη συμπεριφορά του, συμπονετικός ευγενικός και ανθρωπιστής. Άλλοι σχολιαστές τον θεωρούν ψυχρό και αδύναμο, αλλά και έναν σκληρό και απειλητικό χαρακτήρα, που σκοπός του στην τραγωδία είναι να μεταφέρει την σκαιότητα των Αχαιών.⁶³⁶ Παρά τις αντικρουόμενες απόψεις των σχολιαστών, πρέπει να σημειωθεί ότι ο Ταλθύβιος χαρακτηρίζεται από την Εκάβη «φίλος» (267).

Η Κασσάνδρα ετοιμάζεται να μεταβεί στο Άργος, για να δοθεί ως «γέρας» στον Αγαμέμνονα (310-313). Εισέρχεται στην σκηνή χορεύοντας έναν μανιασμένο χορό και θρηνεί για τον πικρό της γάμο με τον ένδοξο άνακτα («δυσχερέστερον γάμον / ὁ τῶν Αἰαίων κλεινὸς Αἰαμέμωνων ἄναξ» 357-358). Επαινεί

⁶³³ Η γέννηση της Νεμέσεως από την Νύκτα κατά τον Ησίοδο (*Θεογονία* 223): «τίκτε δὲ καὶ Νέμεσιν, πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι» και για τον Σοφοκλή (*Αἴας* 776-777): «τοιοῖσδέ τοι λόγοισιν ἄστεργῆ θεᾶς / ἐκτήσατ' ὀργήν, οὐ κατ' ἄνθρωπον φρονῶν».

⁶³⁴ Ο Πλάτων θεωρεί την ὕβριν ως το αντίθετο της σωφροσύνης, βλ. Πλάτ. *Φαίδρος* (237e-238a). Επίσης βλ. Dodds (1951: 31, 48), Fisher (1979: 32-47, 32 υποσημ. 3), Pohlenz (1954: 181), Solmsen (1975: 126 κ.ε.), Will (1972: 598 κ.ε.).

⁶³⁵ Παρόμοιο σχήμα με το: «ο φόνος φέρνει φόνο» υπάρχει στην Ευρ. *Ηλέκτρα* (1049, «ἀμοιβαί κακῶν» 1147) και στον Ευρ. *Ὀρέστη* (615).

⁶³⁶ Για τον Ταλθύβιο, βλ. Blaiklock (1952: 107), Perrotta (1952: 237- 250, 240, 245), Webster (1967: 177), Glimartin (1970: 216-217, 216 υποσημ.18), Goff (2009: 48). Conacher (1967), Croally (1994: 107), Goff (2009: 142 υποσημ.17), Sullivan (2007: 472-477).

τους πολεμιστές της Τροίας λέγοντας: «*Τρῶες δὲ πρῶτον μὲν, τὸ κάλλιστον κλέος, / ὑπὲρ πάτρας ἔθνησκον*» (386-387). Πεθαίνοντας για την πατρίδα οι πολεμιστές λαμβάνουν την μεγαλύτερη δόξα, κάτι που έδειξαν οι Τρώες. Οι νεκροί τους τιμήθηκαν όπως έπρεπε και θάφτηκαν στο πατρικό τους χώμα («*ἐν γῆ πατρώα*» 389). Ο θάνατος υπέρ πατρίδος είναι από τους ενδοξότερους. Φέρνει μεγάλη τιμή και δόξα στον πεσόντα. Ο ηρωικός θάνατος του ήρωα πολεμιστή του προσδίδει μέγα κλέος, και παραπέμπει στο ιλιαδικό κλέος του θανάτου. Ο θάνατος όμως του πολεμιστή υπέρ πατρίδος, υπέρ του συνόλου είναι προτιμότερος. Ο Έκτορας έδειξε την ανδρεία του («*ἀνὴρ ἄριστος*» 395) στην ηρωική μονομαχία του με τον Αχιλλέα. Αιτία για τη δόξα του Έκτορα ήταν ο ερχομός των Αχαιών γιατί, εάν οι Τρώες δεν είχαν πολεμήσει με αυτούς, δεν θα φαινόταν η δική του αξία («*χρηστὸς ὦν ἐλάνθανεν*» 397).

ΚΑΣ. «*φεύγειν μὲν οὖν χρὴ πόλεμον ὅστις εὖ φρονεῖ·
εἰ δ' ἐς τόδ' ἔλθοι, στέφανος οὐκ αἰσχρὸς πόλει
καλῶς ὀλέσθαι, μὴ καλῶς δὲ δυσκλεές.*» (400-402)⁶³⁷

Σύμφωνα με την Κασσάνδρα ο πόλεμος πρέπει να αποφεύγεται από τους σώφρονες («*ὅστις εὖ φρονεῖ*» 400), αλλά αν υπάρξει η ανάγκη για πόλεμο, είναι μεγάλη δόξα ο ένδοξος θάνατος για την πατρίδα (401-402). Ονειδος είναι ο άτιμος χαμός («*δυσκλεές*» 402). Ο πολεμιστής θα φανεί αισχρός, εάν δεν επιφέρει απώλειες στον εχθρό. Η σκέψη αυτή της Κασσάνδρας παραπέμπει στην ομηρική αντίληψη για τον ήρωα πολεμιστή.⁶³⁸ Ο θάνατος για την υπεράσπιση της πατρίδας αποτελεί τον ενδοξότερο θάνατο και ο πολεμιστής θα αποκτήσει το ομηρικό *ἄφθιτον κλέος* (I 413). Το κλέος ήταν αρετή αδιαμφισβήτητη και η μη συμμετοχή στη μάχη αποτελούσε την μεγαλύτερη ντροπή. Η ανταγωνιστική αρετή της ανδρείας στον Ευριπίδη παραμένει σταθερή και δεν χάνει την αξία της.

Ο Ταλθύβιος, απευθυνόμενος στην Κασσάνδρα, συμπεραίνει πως οι ισχυροί θεωρούν τους εαυτούς τους σοφούς, αυτό όμως δεν σημαίνει ότι είναι ανώτεροι από τους ασήμαντους («*ἀτὰρ τὰ σεμνὰ καὶ δοκῆμασιν σοφὰ / οὐδέν τι κρείσσω τῶν τὸ μηδὲν ἦν ἄρα*» 411-412). Ο Αγαμέμνωνας ερωτεύθηκε την Κασσάνδρα (414), ενώ ο Ταλθύβιος, που είναι πένης, ποτέ δεν θα την δεχόταν στο

⁶³⁷ Οι στίχοι αυτοί (400-402) μπορεί να αναφέρονται στην Σικελική εκστρατεία ή στην επίθεση των Αθηναίων στο νησί της Μήλου, βλ. Kovacs (2018: 6).

⁶³⁸ Βλ. Adkins (1960: 158).

Στο δεύτερο επεισόδιο (568-798), μια άμαξα φθάνει, που την οδηγούν Έλληνες στρατιώτες. Μέσα βρίσκονται η Ανδρομάχη με τον Αστυάνακτα μαζί με τα όπλα του Έκτορα και λάφυρα παρμένα από την Τροία (568-576). Η ηρωίδα θρηνεί στην στιχομυθία της με την Εκάβη, για την τύχη της να δοθεί ως αιχμάλωτη στους Αχαιούς (577 κ.ε.). Στην ρήση της η Ανδρομάχη αναφέρει πως προτιμά τον θάνατο από μια ζωή γεμάτη πίκρες (*«τοῦ ζῆν δὲ λυπρῶς κρεῖσσόν ἐστι καταθανεῖν»* 637). Στόχος της ήταν η καλή φήμη (*«ἐγὼ δὲ τοξεύσασα τῆς εὐδοξίας»* 643). Η ηρωίδα, έχοντας *«τὸν δὲ νοῦν διδάσκαλον»* (652), ήξερε πως πρέπει να μένει στο σπίτι,⁶⁴⁰ χωρίς να επηρεάζεται από άλλες γυναίκες (646-652),⁶⁴¹ να μην αντιμιλά στον σύζυγό της (*«γλώσσης τε σιγὴν ὄμμα θ' ἤσυχον πόσει / παρεῖχον»* 654-655), αφήνοντας να «νικήσει», να υπερισχύσει δηλαδή η γνώμη του (*«ἤδη δ' ἄμ' ἐχρῆν νικᾶν πόσιν / κείνῳ τε νίκην ὧν ἐχρῆν παριέναι»* 655-656).⁶⁴² Οι αρετές αυτές της Ανδρομάχης είναι η καταστροφή της, καθώς η φήμη της έφθασε στους Αχαιούς και τώρα ο Νεοπτόλεμος την επέλεξε για σύζυγό του (657-660). Δεν θα μπορέσει να ανοίξει την καρδιά της στον Νεοπτόλεμο, διότι θα φανεί άπιστη στον πρώτο της σύζυγο, τον νεκρό Έκτορα (*«κακὴ φανοῦμαι τῷ θανόντι»* 663). Μισεί (*«δυσμενὲς»* 666) την γυναίκα που ξεχνά τον πρώτο της άνδρα και έχει συναισθήματα για τον επόμενο σύζυγό της (666-668). Η Ανδρομάχη απεικονίζει την κατάσταση της συζύγου της εποχής του Ευριπίδη, δηλαδή την πατριαρχία και την αντίληψη που είχαν για τις γυναίκες οι άνδρες της πόλης των Αθηνών του 5^{ου} αιώνα π.Χ. Τονίζει την ιδανική εικόνα της συζύγου, η οποία διαθέτει σωφροσύνη, αυτοσυγκράτηση, καλή φήμη, υποταγή και πίστη στον σύζυγο. Τις αρετές αυτές τις διαθέτει και η Ανδρομάχη γι' αυτό την επέλεξε ο Νεοπτόλεμος.

Η Ανδρομάχη παρουσιάζει το ήθος του συζύγου της Έκτορα. Ο Έκτορας εκπροσωπούσε πλήρως τις ανταγωνιστικές αξίες, καθώς ήταν ανδρείος, πλούσιος και ευγενούς καταγωγής, αλλά διέθετε και μια από τις σημαντικότερες συνεργατικές αξίες, την σωφροσύνη: *«ζυνέσει γένει πλούτῳ τε κἀνδρεία μέγαν»* (674). Οι αξίες αυτές τον καθιστούν ενάρετο και πρότυπο των ομηρικών αρετών, αλλά η αρετής της σωφροσύνης είναι εκείνη που τον εξυψώνει και τον διαφοροποιεί από τους υπόλοιπους ήρωες. Με την εμφάνιση του Ταλθύβιου (709), γίνεται και η ανακοίνωση της απόφασης των Αχαιών για την δολοφονία του

⁶⁴⁰ Πρβλ. Ευρ. *Ηρακλειδ.* (474-477) και *Φοίν.* (193-201).

⁶⁴¹ Πρβλ. Ευρ. *Άνδρ.* (930-953) και *Ίππ.* (384).

⁶⁴² Πρβλ. Ευρ. *Άνδρ.* (213-231, 877).

Αστυάνακτα (719). Ο Ταλθύβιος αποκαλεί *ἄριστο* («*Φρυγῶν ἀρίστου*» 709) τον Έκτορα, αναγνωρίζοντας την σημαντική του μορφή, όμως όπως φαίνεται οι αρετές του δεν κατάφεραν να φέρουν την ευτυχία στον γιο του, τον Αστυάνακτα, ο οποίος θα θανατωθεί. Όπως συμπεραίνει και η Ανδρομάχη, η ευγενική καταγωγή του πατέρα του που σε άλλους είναι σωτήρια, δεν απέβη σε όφελός του και θα είναι και η αιτία του θανάτου του: «*ἢ τοῦ πατρὸς δέ σ' εὐγένει' ἀποκτενεῖ, / ἢ τοῖσιν ἄλλοις γίγνεται σωτηρία, / τὸ δ' ἐσθλὸν οὐκ ἐς καιρὸν ἦλθε σοὶ πατρός*» (742-744).⁶⁴³ Η ηρωίδα δίχως να μπορεί, όπως λέει, να εμποδίσει τον θάνατο του παιδιού της, υπακούοντας την επιθυμία των θεών, αφήνει τον Ταλθύβιο να πάρει στην αγκαλιά του τον Αστυάνακτα. Συμπεραίνει πως οι θεοί την τιμωρούν καταστρέφοντάς την («*ἔκ τε γὰρ θεῶν / διολλύμεσθα παιδί τ'οῦ δυναίμεθ' ἂν / θάνατον ἀρῆξι*» 775-777).⁶⁴⁴ Ο Ταλθύβιος, πριν από την αναχώρησή του με τον Αστυάνακτα, συμβουλεύει την Ανδρομάχη για τον τρόπο που πρέπει να διαχειρισθεί τα γεγονότα. Πρέπει να φανεί «*σοφωτέρα*» (726) και να δεχθεί με αξιοπρέπεια την συμφορά, όπως δηλαδή αρμόζει στην καταγωγή της («*μήτ' ἀντέχου τοῦδ', εὐγενῶς δ' ἄλγει κακοῖς* 727). Η αυτοσυγκράτηση της Ανδρομάχης θα δοκιμασθεί σκληρά με τον χαμό του παιδιού της.⁶⁴⁵

Στο τρίτο επεισόδιο (860-1059) η Εκάβη προσεύχεται στον Δία (884-888), προσμένοντας την έλευση της δικαιοσύνης («*κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγεις*» 888), η οποία θα οδηγήσει στον θάνατο της Ελένης.⁶⁴⁶ Στον αγώνα λόγων που ακολουθεί μεταξύ της Ελένης και της Εκάβης (895-1059), με τον Μενέλαο ως κριτή,⁶⁴⁷ η Ελένη στην απολογία της (914-965) παρουσιάζεται ως θύμα της θεάς Αφροδίτης που την παρέδωσε ως ανταμοιβή στον Πάρι (924-934), χρησιμοποιώντας ως επιχείρημα την δύναμη των θεών έναντι των ανθρώπων.⁶⁴⁸ Η Ελένη επιρρίπτει

⁶⁴³ Επίσης βλ. Dyson & Lee (2000: 20), Goff (2009: 61).

⁶⁴⁴ Οι θρήνοι στις *Τρωάδες* είναι οι περισσότεροι σε αριθμό από τις υπόλοιπες τραγωδίες. Ο αμέσως μεγαλύτερος σε έκταση θρήνος είναι στις *Ίκέτιδες*, βλ. Suter (2003: 5 υποσημ. 10), Goff (2009: 57). Για τους θρήνους στην Αρχαία Ελληνική Τραγωδία, βλ. Wright (1986).

⁶⁴⁵ Πρβλ. Goff (2009: 143 υποσημ. 38, 49, 61, 74 και 144 υποσημ. 67), Hall (2004: 17).

⁶⁴⁶ Η Goff (2009: 64-65) ισχυρίζεται πως η προσευχή της Εκάβης βασίζεται στην σοφιστική χρήση του λόγου, προκειμένου να πεισθεί ο Μενέλαος να φονεύσει την Ελένη.

⁶⁴⁷ Αγώνες λόγων μεταξύ τριών προσώπων υπάρχουν στις Ευρ. *Βάκχες* (170-369 Κάδμος-Τειρεσίας-Πενθέας), *Υ.Α.* (1098-1275 Ιφιγένεια-Κλυταιμίστρα-Αγαμέμνων), *Εκάβη* (1109-1295 Πολυμήστορας-Εκάβη-Αγαμέμνων), *Φοίνισσες* (446-637 Ετεοκλής-Πολυνεΐκης-Ιοκάστη).

⁶⁴⁸ Η αναφορά είναι στην γνωστή διαμάχη με το μήλο της έριδος. Η Barlow (1981: 206) συνδυάζει την σχέση ισχυρών και αδυνάτων με το νόημα του Διαλόγου των Μηλίων με τους Αθηναίους. Πρβλ. Γοργίας (*Ελ. έγκ.* 6). Για την επιρροή του Γοργία στον Ευριπίδη και συγκεκριμένα στην απολογία της Ελένης, βλ. Kovacs (2018: 276). Για την αντίθετη άποψη, βλ. Lloyd (1992: 100-101).

ευθύνες στην Εκάβη, γιατί γέννησε τον Πάρη και στον Πρίαμο,⁶⁴⁹ γιατί δεν θανάτωσε το βρέφος (919-922). Αν ο Πάρης είχε διαλέξει την Ήρα ή την Αθηνά, που του είχαν υποσχεθεί πολεμική και πολιτική ισχύ,⁶⁵⁰ αντί της Αφροδίτης, οι Έλληνες θα ήταν υπόδουλοι των Τρώων (931-934). Ο Πάρης την έπεισε να τον ακολουθήσει στην Τροία και ηθική αυτουργός της πράξης αυτής ήταν η θεά Αφροδίτη (939-942). Φταίει όμως και ο ίδιος ο Μενέλαος ο οποίος απέπλευσε για την Κρήτη (943-944). Παροτρύνει τον Μενέλαο να τιμωρήσει την θεά Αφροδίτη για όλα όσα προκάλεσε. Με τον τρόπο αυτό θα φανεί πιο δυνατός από τον Δία (948-949).

Η Εκάβη στην ρήση της (969-1032) αναιρεί τα επιχειρήματα της Ελένης (969-1015). Η ηρωίδα, αντιθέτως, καταλογίζει στην Ελένη πως ενώ εκείνη ήθελε να την βοηθήσει για να σταματήσει ο πόλεμος του Ιλίου με τους Αχαιούς (1016-1019), αυτή είχε μεγαλεπήβολα σχέδια θέλοντας να την προσκυνούν οι βάρβαροι μέσα στα παλάτια του Αλεξάνδρου (1020-1021). Έπρεπε αντί αναίδειας να επιδειξεί σωφροσύνη («τὸ σῶφρον τῆς ἀναιδείας» 1027). Η Εκάβη προσπαθεί να πείσει τον Μενέλαο να σκοτώσει την Ελένη, να πάρει πίσω την τιμή του και να δοξάσει την Ελλάδα («στεφάνωσον Ἑλλάδ' ἀξίως» 1030). Ο Μενέλαος, ισχυρίζεται η Εκάβη, είναι υποχρεωμένος τώρα να συντάξει έναν νόμο για όλες τις γυναίκες που θα ορίζει ότι κάθε γυναίκα που προδίδει τον σύζυγό της, θα θανατώνεται («νόμον δὲ τόνδε ταῖς ἄλλαισι θεῶν / γυναιξί, θνήσκειν ἥτις ἂν προδοῶ πόσιν» 1031-1032). Στην προσπάθεια αυτή της Εκάβης αρωγός είναι η κορυφαία του Χορού που παροτρύνει τον Μενέλαο να τιμωρήσει τη γυναίκα του, όπως θα ταίριαζε στην τιμή των προγόνων και του οίκου του:

ΧΟ: «Μενέλαε, προγόνων τ' ἀξίως δόμων τε σῶν
τεῖσαι δάμαρτα κάφελοῦ πρὸς Ἑλλάδος
ψόγον τὸ θῆλόν τ', εὐγενῆς ἐχθροῖς φανείς.» (1033-1035)

Ο Χορός στη δραματική ποίηση αντικατοπτρίζει την κοινή γνώμη, ο ρόλος του εκπορεύεται από την κοινωνία και η δράση του εκφράζει το σύνολο αλλά αποσκοπεί και στο κοινό συμφέρον. Έτσι και στο συγκεκριμένο χωρίο του τρίτου

⁶⁴⁹ Ο Κονας (2018: 277) και η Barlow (1981: 210) θεωρούν πως η Ελένη αναφέρεται στον Πρίαμο («ὁ πρέσβυς» 921).

⁶⁵⁰ Πρβλ. Απολλοδ. Ἐπιτ. (ε. 3.2): «Ἥρα μὲν πασῶν προκριθεῖσα βασιλείαν πάντων, Ἀθηνᾶ δὲ πολέμου νίκη, Ἀφροδίτη δὲ γάμον Ἑλένης».

επεισοδίου, ο Χορός ωθεί τον Μενέλαο να διαπράξει φόνο, με απώτερο σκοπό τη διατήρηση της τιμής των προγόνων του και για να μην κατηγορηθεί για δειλία («ψόγον τό θηλύ» 1035). Με ενθουσιασμό συντάσσεται υπέρ του φόνου της Ελένης. Άλλωστε, όπως λέει ο ίδιος, έτσι θα μάθει να μην τον ντροπιάζει εκείνη («ἴν' εἰδῆς μὴ κατασχύνειν ἐμέ» 1041). Για τον Μενέλαο αυτός είναι ένας τρόπος σωφρονισμού για όλες τις γυναίκες και ο θάνατος της Ελένης θα τις απομακρύνει από την ακόλαστη κλίση τους («ἐλθοῦσα δ' Ἄργος ὥσπερ ἀζία κακῶς / κακῆ θανεῖται καὶ γυναιξὶ σωφρονεῖν / πάσαισι θήσει. ῥάδιον μὲν οὐ τόδε· / ὅμως δ' ὁ τῆσδ' ὄλεθρος ἐς φόβον βαλεῖ / τὸ μῶρον αὐτῶν, κἂν ἔτ' ὥσ' αἰσχίονες» 1055-1059). Ουσιαστικά το τρίτο επεισόδιο είναι βασισμένο στον αγώνα λόγων μεταξύ των τριών προσώπων. Ορισμένοι μελετητές θεωρούν πως τελικά υπερισχύει η Εκάβη, τονίζοντας ότι ηθική αυτουργός για την καταστροφή της Τροίας είναι η Ελένη, διότι τα επιχειρήματά της ανταποκρίνονται περισσότερο στην λογική.⁶⁵¹

EK. «εἰ μὲν γὰρ ἔθανες πρὸ πόλεως ἤβης τυχὼν
γάμων τε καὶ τῆς ἰσοθέου τυραννίδος,
μακάριος ἦσθ' ἄν, εἴ τι τῶνδε μακάριον.» (1168-1170)

Στην έξοδο (1118-1332), ο Ταλθύβιος με τους στρατιώτες συνοδεύουν το σώμα του Αστυάνακτα πάνω στην ασπίδα του Έκτορα (1136-1137). Η Εκάβη θρηνεί, διότι ο Αστυάναξ⁶⁵² δεν πρόλαβε ούτε να πέσει πολεμώντας για την πατρίδα, ούτε να νυμφευθεί, αλλά κυρίως δεν πρόλαβε να λάβει τη βασιλική εξουσία (1168-1169), η οποία όπως χαρακτηριστικά λέει η Εκάβη εξισώνει τους βασιλείς με τους θεούς («τῆς ἰσοθέου τυραννίδος» 1169). Αυτή είναι και η αριστοκρατική άποψη της εξίσωσης του βασιλέα με τους θεούς. Ο νεκρός Αστυάναξ μπορεί να θεωρηθεί και ο ίδιος ως ένας πολεμιστής που έπεσε για την πόλη του. Το «δίσκημα πικρὸν» (1121), ο πικρός δίσκος που αναφέρει ο Χορός, συμβολίζει μεταφορικά την ολέθρια ρίψη του μικρού Αστυάνακτα από τα τείχη της

⁶⁵¹ Για μελετητές που θεωρούν ότι στον αγώνα λόγων υπερισχύει η Εκάβη, βλ. Kovacs (2018: 262), Goff (2009: 70-71). Για την Barlow (1981: 205-207), τον Croally (1994: 134-162) και τον Lloyd (1992: 110-112) δεν υπερισχύει καμία από τις δύο ηρωίδες.

⁶⁵² Από όλα τα παιδιά που βρίσκουν θλιβερό θάνατο στις τραγωδίες του Ευριπίδη, μόνο ο Αστυάναξ κηδεύεται, βλ. Goff (2009: 74). Για τον ρόλο των παιδιών στις τραγωδίες, βλ. Devrient (1904), Fantham (1986), Kassel (1954), Sifakis (1979: 67-80). Για τις βιβλιογραφικές παραπομπές, βλ. Dyson & Lee (2000: 20 υποσημ. 8). Σχετικά με τις μεθόδους ενταφιασμού των παιδιών, βλ. Garland (1985: 78-79), Kurtz & Boardman (1971: 189-192). Για τις βιβλιογραφικές παραπομπές, βλ. Dyson & Lee (2000: 25 υποσημ. 22).

Τροίας.⁶⁵³ Θάβεται με την ασπίδα που δεν μπορεί πια να τον προστατεύσει και δολοφονείται από τα τείχη που είχαν χτιστεί για να τον προστατεύσουν. Η ασπίδα είναι θαμμένη με τον μικρό Αστυάνακτα, ώστε να μην μπορεί να λάβει μελλοντική εκδίκηση για τον θάνατο του πατέρα του, του Έκτορα.

Ο Ταλθύβιος παροτρύνει την Εκάβη να νεκροστολίσει τον Αστυάνακτα (1146) και ο ίδιος θα συμμετάσχει στην διαδικασία της ταφής, εφόσον έχει πλύνει το σώμα του νεκρού παιδιού από το ρέμα του Σκάμανδρου και είναι πρόθυμος να ανοίξει τον τάφο (1147-1155). Η Εκάβη θρηνεί, για άλλη μια φορά, για τον σκληρό και άδικο θάνατο του Αστυάνακτα. Για την ίδια, οι Αχαιοί δεν έχουν φρόνηση και η ανδρεία τους οδηγεί σε αποτρόπαιες πράξεις (*«ὦ μείζον' ὄγκον δορὸς ἔχοντες ἢ φρενῶν, / τι τόνδ', Αχαιοί, παῖδα δείσαντες φόνον / καινὸν διειργάσασθε;»* 1158-1160). Η δύναμη των όπλων, για την Εκάβη, κατώτερη από τη συνεργατική αρετή της φρόνησης.

Η Εκάβη υποστηρίζει ότι, αν ο Αστυάναξ είχε προλάβει να υπερασπισθεί και να πεθάνει για την Τροία, αφού ελάμβανε την βασιλική εξουσία, η οποία τον εξισώνει με τους θεούς, θα ήταν ευτυχισμένος (*«εἰ μὲν γὰρ ἔθανες πρὸ πόλεως, ἤβης τυχὼν / γάμων τε καὶ τῆς ἰσοθέου τυραννίδος, / μακάριος ἦσθ' ἄν»* 1168-1170), κάτι όμως το οποίο αμφισβητεί στον επόμενο στίχο: *«εἴ τι τῶνδε μακάριον»* (1170). Αναδεικνύεται και εδώ η προσπάθεια του Ευριπίδη να καταδείξει, μέσω της Εκάβης, πως οι ανταγωνιστικές αρετές δεν είναι αρκετές για να καταστήσουν κάποιον ευδαίμονα. Στην έξοδο του δράματος η ηρωίδα θρηνεί για τον νεκρό εγγονό της και προετοιμάζει την ταφή του (1200 κ.ε.). Παράλληλα προβαίνει σε συμπέρασμα για το ευμετάβολο της τύχης. Μωρός είναι ο θνητός που πιστεύει πως η ευτυχία του θα κρατήσει αιώνια, γιατί, όπως συμπεραίνει, κανείς δεν μπορεί να είναι ευτυχισμένος για πάντα. Η τύχη μοιάζει με τον άστατο άνθρωπο, τρέχει μια εδώ και μια εκεί: *«τοῖς τρόποις γὰρ αἱ τύχαι, / ἔμπληκτος ὡς ἄνθρωπος, ἄλλοτ' ἄλλοσε / πηδᾶσι, κούδεις αὐτὸς εὐτυχεῖ ποτε»* (1204-1206).

ΕΚ.: *«εἰ δὲ μὴ θεὸς*

ἔστρεψε τᾶνω περιβαλὼν κάτω χθονός,

ἀφανεῖς ἄν ὄντες οὐκ ἄν ὑμνήθημεν ἄν

μούσαις ἀοιδὰς δόντες ὑστέρων βροτῶν.

1245

⁶⁵³ Η Goff (2009: 72) αναφέρει ότι η ρίψη του δίσκου ήταν ένας κλάδος της αριστοκρατικής εκγύμνασης.

*χωρεῖτε, θάπτει' ἀθλίῳ τύμβῳ νεκρόν·
ἔχει γὰρ οἷα δεῖ γε νερτέρων στέφη.
δοκῶ δὲ τοῖς θανοῦσι διαφέρειν βραχὺ
εἰ πλουσίων τις τεύζεται κτερισμάτων·
κενὸν δὲ γάρωμ' ἐστὶ τῶν ζώντων τόδε.» (1242-1250)*

Στους στίχους αυτούς η υστεροφημία επαινείται: αν και όλα χάθηκαν, μέσα από τις συμφορές κερδίσαμε το αγαθό της υστεροφημίας. Αντίληψη που παραπέμπει στην ομηρική ηθική και στις αρετές της διατήρησης της τιμής, του καλού ονόματος και της δόξας. Η ματαιοδοξία των ανθρώπων φαίνεται μέσα από τα λόγια της Εκάβης: οι νεκροί δεν ενδιαφέρονται για τα κτερίσματα, αυτά υπάρχουν και ενισχύονται λόγω της ματαιοδοξίας των ανθρώπων.

Συμπέρασμα

Στις *Τρωάδες* το 415 π.Χ. παρατηρείται μια δυναμική παρουσία των συνεργατικών αξιών έναντι των ανταγωνιστικών: η σωφροσύνη υπερτερεί της παραδοσιακής ομηρικής ανδρείας, παρά το γεγονός ότι η ανδρεία, κυρίως του Έκτορα, εξακολουθεί να εξυμνείται. Ο Έκτορας ως πρότυπο των ανταγωνιστικών αξιών διαθέτει πλούτο, είναι ανδρείος και έχει αριστοκρατική καταγωγή· διέπεται όμως από σωφροσύνη και αυτή είναι η αρετή που τον διαφοροποιεί από τους άλλους ήρωες. Η ευγενής καταγωγή και ο πλούτος δεν αποτελούν κριτήρια για την αρετή. Οι σώφρονες πρέπει να αποφεύγουν τον πόλεμο, η αλαζονεία και η έλλειψη μέτρου τιμωρείται. Το ιλιαδικό κλέος του θανάτου επαινείται, με πρόταξη του θανάτου υπέρ πατρίδος και την διατήρηση της *εὐκλειας*, της τιμής και της υστεροφημίας. Η Ανδρομάχη αποτυπώνει στην ρήση της τις αρετές τις ιδανικής συζύγου: σωφροσύνη, αυτοσυγκράτηση, καλή φήμη, υποταγή και πίστη στον σύζυγο. Με αφορμή το πάθος του Αγαμέμνονα για την Κασσάνδρα ο Ταλθύβιος συμπεραίνει πως αυτοί που θεωρούνται ισχυροί και σοφοί δεν είναι ανώτεροι από τους ασήμαντους (411-412). Ο Αστυάνακτας δεν πρόλαβε να λάβει την βασιλική εξουσία που θα τον καθιστούσε ισόθεο, όπως αναφέρει η Εκάβη. Η ηρωίδα τελικώς αμφισβητεί τις ανταγωνιστικές αξίες ως κριτήριο ευδαιμονίας και προβάλλει το ευμετάβολο της ανθρώπινης τύχης. Η αντιπολεμική τάση του Ευριπίδη και το διαχρονικής σημασίας δριμύ κατηγορώ για τα δεινά του πολέμου που

αποτυπώνεται στις *Τρωάδες* το 415 π.Χ., έχει συνδεθεί με την αντίδραση των Μηλίων στην Αθηναϊκή συμμαχία κατά την ίδια ακριβώς χρονολογία.⁶⁵⁴

⁶⁵⁴ Πρβλ. Barlow (1981: 26-27), Easterling (2007: 31-32), Said & Trédé & Boulluec (2004: 196), Kovacs (2018: 2-16).

5.9 Ηλέκτρα

Η *Ηλέκτρα* του Ευριπίδη διδάχθηκε πιθανώς το 413 π.Χ.⁶⁵⁵ Τα πρόσωπα της τραγωδίας είναι η Ηλέκτρα, η Κλυταιμίστρα, ο Ορέστης, ο Αυτουργός, ο Πρεσβύτες, ο Άγγελος, οι Διόσκουροι, ο Πυλάδης και ο Χορός των Μυκηναίων γυναικών.⁶⁵⁶

Ο Αίγισθος σφετερίστηκε τον θρόνο της πόλης του Άργους και για να αποφύγει έναν μελλοντικό εκδικητή, έδωσε ως σύζυγο την Ηλέκτρα σε έναν πέννητα αυτουργό. Ο Αυτουργός δεν είναι πλούσιος, δεν ανήκει στους καλύτερους της ελληνικής γης («*Ἑλλάδος πρῶτοι χθονός*» 21), ούτε συγκαταλέγεται ανάμεσα στους αριστοκράτες («*ἀριστεῶν*» 22), συνεπώς δεν μπορεί η Ηλέκτρα να γεννήσει παιδιά από αρχοντικό πατέρα («*τέκνα γενναίῳ τέκοι*» 26). Εάν είχε νυμφευθεί κάποιον με αριστοκρατική καταγωγή («*ἀξίωμ' ἔχων ἀνὴρ*» 40), η τιμωρία για τον Αίγισθο θα ήταν αναπόφευκτη. Έτσι, ο Αίγισθος δεν κινδυνεύει να βιώσει την εκδίκηση από τους απογόνους του Αγαμέμνονα. Οι απόγονοι ενός τέτοιου γάμου μη έχοντας αριστοκρατική καταγωγή, δεν θα μπορούσαν να διεκδικήσουν τον θρόνο που ο ίδιος είχε σφετερισθεί.⁶⁵⁷ Ο Ορέστης έχει ανακαλύψει ότι ο γάμος της αδελφής του Ηλέκτρας και του Αυτουργού είναι λευκός. Επισκέπτεται τη μεθόρια αγροικία που ζει η αδελφή του με τον πέννητα σύζυγό της, συνοδευόμενος από τον φίλο του τον Πυλάδη. Μετά την αναγνώριση του Ορέστη από την Ηλέκτρα (563 κ.ε.), τα δύο αδέλφια καταστρώνουν και πραγματοποιούν το σχέδιο για την εξόντωση του Αιγίσθου και της μητέρας τους Κλυταιμίστρας. Με τη βοήθεια του Πρεσβύτε και της αδελφής του, κατορθώνει ο Ορέστης να φονεύσει τον Αίγισθο

⁶⁵⁵ Οι στίχοι του Κάστορα (1347-1348) στην έξοδο του δράματος «*νῶ δ' ἐπὶ πόντον Σικελὸν σπουδῆ / σῶσοντε νεῶν πρῶρας ἐνάλους*» είναι μάλλον σαφής αφορά στο τέλος της εκστρατείας των Αθηναίων στην Σικελία την άνοιξη του 413 π.Χ., βλ. Denniston (1960: xxiii), Ρούσσο (1988: xxxviii), Perysinakis (2017: 194-196). Το θέμα της χρονολόγησης έχει απασχολήσει τους μελετητές, καθώς αποτελεί πρόβλημα αν προηγείται ή έπεται από την *Ηλέκτρα* του Σοφοκλή (αν και οι περισσότεροι συμφωνούν ότι προηγήθηκε η *Ηλέκτρα* του Σοφοκλή), βλ. Jebb (1967: lii κ.ε.), Macurdy (1966: 107-115), Ρούσσο (1988: xxxviii). Η Easterling (2007: 353) τοποθετεί το έργο πριν από το 415 π.Χ. Για τις διαφορετικές απόψεις περί της χρονολόγησης του δράματος, βλ. Denniston (1960: xxxvi κ.ε.), Perysinakis (2017: 194-196), Zuntz (1963).

⁶⁵⁶ Τα πρόσωπα της τραγωδίας χωρίζονται σε δύο κατηγορίες ανάλογα με την κοινωνική τους τάξη αλλά και την εξωτερική τους εμφάνιση. Από την μια είναι οι αριστοκρατικής καταγωγής και πλούσιοι χαρακτήρες, δηλαδή η Κλυταιμίστρα, ο Αίγισθος, ο Ορέστης και ο Πυλάδης και από την άλλη οι πέννητες, δηλαδή η Ηλέκτρα, ο Αυτουργός, ο Πρεσβύτες και ο Χορός, βλ. Hammond (1984: 375).

⁶⁵⁷ Πρβλ. Adkins (2010: 223).

(761 κ.ε.) και τη μητέρα του (1165 κ.ε.). Ύστερα από την αποτρόπαιη πράξη της μητροκτονίας, τον Ορέστη καταδιώκουν οι Ερινύες. Ο Κάστωρ από τους Διόσκουρους, που εμφανίζεται στο τέλος του δράματος (1238 κ.ε.), ρίχνει την ευθύνη της αποτρόπαιης πράξης του Ορέστη στον Απόλλωνα και προλέγει ότι η Ηλέκτρα θα νυμφευθεί τον Πυλάδη, ο Ορέστης θα δικασθεί από τον Άρειο Πάγο και θα αθωωθεί, με ισοψηφία δικαστικών ψήφων, για το έγκλημά του.

Στον πρόλογο του δράματος ο Αυτουργός, ο φτωχός Μυκηναίος, εξιστορεί τα όσα έχουν συμβεί πριν από τον γάμο του με την Ηλέκτρα. Ξεκινά από την εκστρατεία του Αγαμέμνονα στην Τροία, αναφέρεται στον φόνο που διέπραξε ο Αίγισθος με την Κλυταιμνήστρα και φθάνει στην επικήρυξη του μικρού, τότε, Ορέστη, που ο παιδαγωγός του τον φυγάδευσε κρυφά (1-18). Ο Αίγισθος δίνει ως σύζυγο την Ηλέκτρα στον φτωχό αυτουργό για να εξασφαλίσει τον θρόνο του. Τώρα πια παντρεμένος με την Ηλέκτρα, οι δυό τους ζουν σε καθεστώς αθλιότητας και πενίας (30-53). Από την αρχή κιόλας της τραγωδίας, ο Ευριπίδης παρουσιάζει με γλαφυρό τρόπο την πενία. Ο Αυτουργός έχει χάσει την περιουσία του, επομένως έχει εκλείψει η αρχοντική του καταγωγή («*ηύγένει' απόλλυται*» 38, 34-42) σύμφωνα με την αρχαϊκή ηθική.⁶⁵⁸ Έχοντας συναίσθηση της ταξικής τους διαφοράς, ομολογεί πως ντρέπεται να αγγίξει την Ηλέκτρα («*μη θιγγάνω*» 51), ως ένδειξη σεβασμού προς την αριστοκρατική της καταγωγή, καθώς δεν είναι αντάξιός της («*αίσχύνομαι γάρ όλβίων άνδρων τέκνα / λαβών ύβριζειν, ου κατάξιος γεγώς*» 45-46).⁶⁵⁹ Τονίζει πως η σωφροσύνη δεν αξιολογείται με πονηρές σκέψεις («*γνώμης πονηροῖς κανόσιν άναμετρούμενος / τὸ σῶφρον ἴστω καὐτὸς αὖ τοιοῦτος ὤν*» 52-53). Η Ηλέκτρα εμφανίζεται στην σκηνή κουβαλώντας μια στάμνα στο κεφάλι την οποία πάει να γεμίσει με νερό από το ποτάμι (55-56). Καταπιάνεται με δουλειές ανάξιες για την αριστοκρατική της καταγωγή. Αυτό το κάνει για να δείξει, όπως λέει, στους θεούς την *ύβριν* του Αιγίσθου («*ὡς ύβριν δείζωμεν Αίγίσθου θεοῖς*» 58).⁶⁶⁰ Ο Αυτουργός προτρέπει την καλοαναθρεμμένη («*εὖ τεθραμμένη*» 65) Ηλέκτρα να μην μοχθεί για χάρη του, διότι έχει βιώσει αρκετά δεινά. Εκείνη

⁶⁵⁸ Ο Perysinakis (2017: 191) αναφέρει πως σύμφωνα με τον ποιητή ο Αυτουργός προέρχεται από αριστοκρατικό οίκο, έχασε όμως την περιουσία του και τώρα συγκαταλέγεται στους ταπεινούς. Ο Ευριπίδης έχει επηρεασθεί, μάλλον, από χαρακτήρες των επών οι οποίοι είχαν την ίδια τύχη με τον Αυτουργό: ο Εύμαιος, η Ευρύκλεια και ο Θερσίτης. Ο Ρούσσοσ (1988: 8 υποσημ. 35) αναφέρει πως οι Μυκηναίοι ήταν υπερήφανοι για την ευγενική καταγωγή τους.

⁶⁵⁹ Βλ. Ρούσσοσ (1988: xxiii).

⁶⁶⁰ Η Ηλέκτρα προσπαθεί να εκβιάσει από τους θεούς την τιμωρία της μητέρας της και του Αιγίσθου. Βλ. τα σχόλια του Ρούσσοσ για τους στίχους 57-58 (1988: 12 υποσημ. 57-58).

αναγνωρίζει τους κόπους, αλλά και το ήθος του συζύγου της (67-76). Επαινεί τον Αυτουργό, λέγοντας πως τον υπολογίζει φίλο της, όπως τους θεούς. Της έχει δείξει σεβασμό στα δεινά της και είναι μεγάλη τύχη για τους ανθρώπους να βρουν «γιατρό» (70) στην συμφορά τους, όπως βρήκε εκείνη στο πρόσωπο του Αυτουργού:

ΗΛ. *«ἐγὼ σ' ἴσον θεοῖσιν ἠγοῦμαι φίλον·
ἐν τοῖς ἐμοῖς γὰρ οὐκ ἐνύβρισας κακοῖς.
μεγάλη δὲ θνητοῖς μοῖρα συμφορᾶς κακῆς
ἰατρὸν εὔρεῖν, ὡς ἐγὼ σὲ λαμβάνω».* (67-70)

Στη συνέχεια του προλόγου, εμφανίζεται ο Ορέστης με τον Πυλάδη (82 κ.ε.). Σκοπός της άφιξής τους στην πόλη του Άργους είναι να βρουν την Ηλέκτρα, αλλά και να εκδικηθεί ο Ορέστης για τον φόνο του πατέρα του, του αρχηγού του γένους τους. Ο Ορέστης δεν αναγνωρίζει την αδελφή του. Συγκεκριμένα νομίζει πως είναι μια δούλη: *«εἴσορῶ γὰρ τήνδε προσπόλον τινά / πηγαῖον ἄχθος ἐν κεκαρμένῳ κάρῃ / φέρουσαν»* (107-109), *«δούλης γυναικός»* (110). Στο πρώτο επεισόδιο (213-431), ο Ορέστης έχει ήδη αναγνωρίσει την αδελφή του, αλλά δεν της αποκαλύπτει την ταυτότητά του.⁶⁶¹ Παρουσιάζεται ως δήθεν φίλος του αδελφού της που θέλει να μάθει πως ζει, αλλά και για τον συμβατικό σύζυγό της (220-296). Η Ηλέκτρα και ο Ορέστης εκτιμούν την ευσέβεια (253-254) και την σωφροσύνη (261) του πένητα Αυτουργού.⁶⁶² Με τον στίχο 253 (*«πένης ἀνὴρ γενναίος»*) ο ποιητής θέλει να δείξει πως ο πένητας μπορεί να διαθέτει αρετή και ευγενική φύση. Οι αρετές δεν αποτελούν προνόμια μόνο των πλουσίων.⁶⁶³ Η Ηλέκτρα διατείνεται πως ο Αυτουργός επέδειξε αυτοσυγκράτηση, για να μην προσβάλει τους γονεῖς της (*«γονεᾶς ὑβρίζειν τοὺς ἐμοὺς οὐκ ἤξιον»* 257). Στο χωρίο που ακολουθεί ο Ορέστης τον εκθειάζει για τις σημαντικές αρετές του:

⁶⁶¹ Η Ηλέκτρα στον «κομμό» της αναφέρεται στους γεννήτορές της, Αγαμέμνονα και Κλυταιμῆστρα, αλλά και στον παππού της, Τυνδάρεω (115-119). Θρηνεί για τον δολοφονημένο πατέρα της και τον εξόριστο αδελφό της. Στην πάροδο ο Χορός προσκαλεί την Ηλέκτρα στην γιορτή της αργείας Ἴφρας. Την ηρωίδα την προσφωνεί ως κόρη του Αγαμέμνονα (167).

⁶⁶² Πρβλ. Cairns (2002: 272).

⁶⁶³ Η επίδραση της διδασκαλίας των Σοφιστών είναι εμφανής, πρβλ. Αντιφ. Σοφ. DK. II 353, Λυκόφρονα στον Αριστοτ. απόσπ. 91 R³. Βλ. Xanthakis -Karamanos (1980: 147-149), Ρούσσοσ (1988: 28 υποσημ. 253).

ΟΡ. «φεῦ·

οὐκ ἔστ' ἀκριβές οὐδὲν εἰς εὐανδρίαν·

ἔχουσι γὰρ ταραγμὸν αἰ φύσεις βροτῶν.

ἤδη γὰρ εἶδον ἄνδρα γενναίου πατρὸς

τὸ μηδὲν ὄντα, χρηστά τ' ἐκ κακῶν τέκνα, 370

λιμόν τ' ἐν ἀνδρὸς πλουσίου φρονήματι,

γνώμην τε μεγάλην ἐν πένητι σώματι.

[πῶς οὖν τις αὐτὰ διαλαβὼν ὀρθῶς κρινεῖ;

πλούτῳ; πονηρῷ τάρρα χρήσεται κριτῆι.

ἢ τοῖς ἔχουσι μηδέν; ἀλλ' ἔχει νόσον 375

πενία, διδάσκει δ' ἄνδρα τῆ χρεῖα κακόν.

ἀλλ' εἰς ὄπλ' ἔλθω; τίς δὲ πρὸς λόγχην βλέπων

μάρτυς γένοιτ' ἂν ὅστις ἐστὶν ἀγαθός;

κράτιστον εἰκῆ ταῦτ' ἔαν ἀφειμένα.]

οὔτος γὰρ ἀνὴρ οὔτ' ἐν Ἀργείοις μέγας 380

οὔτ' αὖ δοκήσει δωμάτων ὠγκωμένος,

ἐν τοῖς δὲ πολλοῖς ὢν, ἄριστος ἠύρέθη.

οὐ μὴ ἀφρονήσεθ', οἱ κενῶν δοξασμάτων

πλήρεις πλανᾶσθε,⁶⁶⁴ τῆ δ' ὀμιλία βροτῶν

κρινεῖτε καὶ τοῖς ἤθεσιν τοὺς εὐγενεῖς;» (367-385)

Στο επεισόδιο αυτό και συγκεκριμένα στο χωρίο 367-385, ο Ορέστης μιλώντας μπροστά στον Αυτουργό και στην Ηλέκτρα, προσπαθεῖ να ξεπεράσει τις ανταγωνιστικές αξίες των ομηρικών επών και να τις αντικαταστήσει σταδιακά με συνεργατικές. Αρχίζει να αμφισβητεῖ τις παραδοσιακές αντιλήψεις που καθορίζουν την αξία του ανθρώπου από εξωτερικούς παράγοντες, πλούτο, ευγένεια καταγωγής, σωματική ρώμη και ανδρεία, επαινεί τον Αυτουργό προβάλλοντας νέα ηθικά προτάγματα, υποστηρίζοντας ότι η αρετή ἐγκείται στον καλό χαρακτήρα και στην μεγαλοψυχία.⁶⁶⁵ Ο λόγος αυτός του Ορέστη είναι ένας λόγος κατά της

⁶⁶⁴ Στον στίχο αυτό υπάρχει στιγμιαία «παράβαση», καθώς ο Ορέστης απευθύνεται στο κοινό, σε μια προσπάθεια να συνετίσει τους θεατές. Ο ἀγαθός πλέον κρίνεται από τον χαρακτήρα και την καλή συμπεριφορά. Πρβλ. Ρούσσο (1988: 40 υποσημ. 384).

⁶⁶⁵ Πρβλ. Ρούσσο (1988: 38), Denniston (2010: 94).

κενοδοξίας.⁶⁶⁶ Η απλότητα του Αυτουργού, η απαξίωσή του για τον πλούτο και η εντιμότητά του, τον καθιστούν έναν από τους πλέον αγαθούς άνδρες, δείχνοντας έτσι τη μεταστροφή των αξιών από το παλαιό ομηρικό πρότυπο στο νέο πρότυπο του 5^{ου} αιώνα π.Χ. Ο *άγαθός* και η *ἀρετή* στην *Ηλέκτρα* χρησιμοποιούνται για να επαινέσουν τη δίκαιη συμπεριφορά σε έναν άνθρωπο. Ο Αυτουργός στην τραγωδία αυτή προσφέρει παράδειγμα του *άγαθοῦ*, του προικισμένου με συνεργατικές αξίες.

Συγκεκριμένα ο Ευριπίδης, δια στόματος Ορέστη, καλεί τους ανθρώπους να λοικευθούν και να αλλάξουν τον τρόπο αξιολόγησης των άλλων. Αμφισβητεί την ανταγωνιστική αξία της *εὐανδρίας*, διότι αυτή δεν είναι σταθερή («οὐκ ἔστ' ἀκριβὲς οὐδὲν εἰς εὐανδρίαν» 367). Ο όρος *εὐανδρία* δηλώνει την αρετή με την ανταγωνιστική της σημασία· είναι η ανδρεία, η γενναιότητα στην μάχη («εἰς ὄπλ' ἔλθω» 377), το γενναίο φρόνημα.⁶⁶⁷ Η φύση των ανθρώπων μεταβάλλεται καθώς υπάρχει σύγχυση για το θέμα αυτό: «ἔχουσι γὰρ παραγμὸν αἱ φύσεις βροτῶν» (368).⁶⁶⁸ Η αριστοκρατική καταγωγή («δοκῆσει δωμάτων» 381) δεν μπορεί να αποτελέσει ικανοποιητικό κριτήριο αρετής. Ο Ορέστης αναφέρει ότι έχει δει γιο από αρχοντικό πατέρα που δεν αξίζει τίποτε και από κακούς, ταπεινούς γονεὶς καλά παιδιά να γεννώνται (369-370). Η πνευματική και η συναισθηματική πενία μπορεί να υπάρχει στον πλούσιο και αντίθετα υψηλό φρόνημα («γνώμην τε μεγάλην» 372), μεγαλοφροσύνη, μεγαλοψυχία να χαρακτηρίζει τον πένητα (371-372).

Ο Ορέστης έχει καταλήξει πως ο πένης μπορεί να έχει υψηλό φρόνημα (371-372). Πώς ένας άνθρωπος μπορεί να κρίνει όλα αυτά με ορθό τρόπο («ὀρθῶς κρινεῖ» 373); Ο πλούτος δεν είναι κριτήριο αρετής, διότι ο κριτής θα έχει κακό κριτήριο («πονηρῶ (...) κριτῆ» 374). Ο πλούτος δεν αποτελεί κριτήριο αρετής, το ίδιο όμως συμβαίνει και με την πενία, καθώς αυτή «διδάσκει (...) κακόν» (376),⁶⁶⁹ εξαιτίας της ανάγκης που δημιουργεί στον μη έχοντα.⁶⁷⁰ Ούτε ο πλούτος ούτε η ανδρεία, ούτε η ευγενής καταγωγή μπορεί να αποτελέσει κριτήριο αρετής (*εὐανδρίας*) και να καταστήσει κάποιον *άγαθό* (377-378). Το θάρρος στη μάχη και

⁶⁶⁶ Πρβλ. Adkins (2010: 223-224), Denniston (2010: 139).

⁶⁶⁷ Βλ. LSJ⁹. Ο Perysinakis (2017: 196) αναφέρει ότι πιθανόν η απαξίωση της *εὐανδρίας*, είναι μια επίθεση στον Αλκιβιάδη. Ο στρατηγός, σύμφωνα με τον Ανδοκίδη (4.42), είχε διακριθεί σε διαγωνισμό *εὐανδρίας*.

⁶⁶⁸ Καταπολέμηση παραδοσιακών αντιλήψεων για την *φύσιν*, βλ. Adkins (1970: 79 κ.ε.).

⁶⁶⁹ Ομοίως στις *Ίκέτιδες* (238-245) ο πλούτος και η πενία ενέχουν κινδύνους. Επίσης πρβλ. Θεόγνις *Ἐλεγίαι* (389): «χρημοσύνη εἰκων, ἢ δὴ κακά πολλά διδάσκει».

⁶⁷⁰ Όπως αναφέρει και ο Adkins (2010: 223): «Οἱ Ἕλληνες αὐτῆς τῆς περιόδου δεν θεωροῦν τὴν πενία ὡς ἀρετὴ ἢ συστατικὸ στοιχεῖο τῆς ἀρετῆς».

μόνο δεν αποτελεί ικανοποιητικό κριτήριο για την *ἀρετή*. Έτσι κανείς δεν μπορεί να κρίνει ορθά, εφόσον το κριτήριο αυτό δεν έχει πρακτική εφαρμογή.⁶⁷¹

Αμφισβητώντας λοιπόν τις παραδοσιακές αντιλήψεις και συνάμα τις ανταγωνιστικές αξίες της ανδρείας, της γενναιότητας, της αριστοκρατικής καταγωγής και του πλούτου, ο Ορέστης ξεχωρίζει τον Αυτουργό ο οποίος «*ἄριστος ἠρέθη*» (382) σύμφωνα με τις συνεργατικές αξίες, χωρίς να ανήκει στους ευγενούς καταγωγής Αργείους («*οὐτ' ἐν Ἀργείοις μέγας*» 380), ούτε να είναι αλαζών («*ὠγκωμένος*» 381), υπερηφανευόμενος για την ευγενική καταγωγή του. Ανάμεσα στους Αργείους βρέθηκε να διαθέτει ευγένεια ήθους και επαινείται ως *ἄριστος* για την συμπεριφορά του. Δεν θα σωφρονισθούν όσοι είναι «*κενῶν δοξασμάτων πλήρεις*» (383-384).⁶⁷² Οι πραγματικά «*εὐγενεῖς*» άνθρωποι θα πρέπει να κρίνονται από «*τῆ δ' ὁμιλία*» (384), την συμπεριφορά τους προς τους άλλους και από το ήθος τους («*τοῖς ἤθεσιν τοὺς εὐγενεῖς;*» 385). Ο *ἀγαθός* για τον Ορέστη είναι εκείνος που έχει φρόνηση, αυτοσυγκράτηση (380-382), γενικά καλή συμπεριφορά (384) και ήθος (385), χαρακτηριστικά που διαθέτει ο πένητας Αυτουργός. Οι συνεργατικές αξίες πλέον καθιερώνονται στο ηθικό σύστημα αξιών του 5^{ου} αιώνα π.Χ.,⁶⁷³ στο πλαίσιο της πνευματικής εξέλιξης και ανάπτυξης της δημοκρατίας.⁶⁷⁴

OP. «οἱ γὰρ τοιοῦτοι καὶ πόλεις οἰκοῦσιν εὖ
καὶ δόμαθ': αἱ δὲ σάρκες αἱ κεναὶ φρενῶν
ἀγάλματ' ἀγορᾶς εἰσιν. οὐδὲ γὰρ δόρυ
μᾶλλον βραχίων σθENAPOC ἀσθενοῦς μένει:
ἐν τῇ φύσει δὲ τοῦτο κὰν εὐψυχία.» (386-390)

⁶⁷¹ Πρβλ. *Ἰκέτιδες* (849-852). Ο Adkins (1960: 177) αναφέρει ότι ο ανδρείος δεν μπορεί να αξιολογηθεί με βάση τον οπλισμό του, αλλά η ανδρεία του προσμετράται πλέον με την αποτελεσματικότητά του στο πεδίο της μάχης.

⁶⁷² Ο Perysinakis (2017: 195) παραβάλλει στίχο της *Μελανίπης* απ. 495.43 N²=Kannicht.

⁶⁷³ Πρβλ. Adkins (1960: 177, 195). Ο Perysinakis (2017: 183) καταγράφει στίχους από τις αποσπασματικά σωζόμενες τραγωδίες του Ευριπίδη, στις οποίες αναδεικνύεται η εξέλιξη των αξιών. Σύμφωνα με τον μελετητή ο Adkins καταγράφει τα εξής: απ. 495.40-43 N²= Kannicht (*Μελανίπη*), απ. 336 N²= Kannicht. (*Δίκτυς*), απ. 282.23-28 N²= Kannicht (*Αυτόλυκος*), ο Περυσινάκης προσθέτει απ. 61b-c N² (*Ἀλέξανδρος*), απ. 199-200 και 194 N² (*Ἀντιόπη*) και η Ξανθάκη-Καραμάνου (1980: 147-149) το χωρίο απ. 8 N² / Sn του τραγικού ποιητή του 4ου π.Χ αιώνα Αστυδάμαντος, που ταυτίζει την ευγένεια με την αρετή και όχι με την αριστοκρατική καταγωγή.

⁶⁷⁴ Πρβλ. Perysinakis (2017: 186).

Όσοι έχουν καλή συμπεριφορά και ήθος είναι *άγαθοί*, διότι μπορούν να διοικούν τις πόλεις και τους οίκους τους («*πόλεις οίκοῦσιν εὖ / καὶ δόμαθ'*» 386-387) προς όφελος του συνόλου. Οι άφρονες («*αἱ κεναὶ φρενῶν*» 387) είναι όπως αναφέρει «*ἀγάλματ' ἀγορᾶς*» (388), απλά στολίδια της αγοράς.⁶⁷⁵ Η συνεργατική αξία της σωφροσύνης είναι απαραίτητη για την σταθερότητα και την ευημερία της κοινωνίας. Ο *άγαθός* πλέον είναι ο καλός πολίτης, που τον χαρακτηρίζουν συνεργατικές αξίες.⁶⁷⁶ Για τον Ορέστη, όπως παρατηρήθηκε παραπάνω, αν ο πένης έχει υψηλό φρόνημα, προτιμάται από τον πλούσιο. Το εκφράζει ο ήρωας και στους στίχους 394-395: «*πένης / εἶη πρόθυμος πλούσιου μᾶλλον ξένος*».⁶⁷⁷ Στον Ευριπίδη ο πλούτος δεν προσδίδει στον άνθρωπο παραπάνω αξία, άρα ο πλούσιος αρχίζει να μην εκτιμάται περισσότερο από τον πένητα, τον ταπεινό. Ο Ορέστης παραθέτει τις δικές του αξίες και αξιολογεί τον άνθρωπο εντελώς διαφορετικά από κάθε άλλο ήρωα της αρχαίας ελληνικής ποίησης. Ήρωες της επικής και της δραματικής ποίησης παρουσιάζονται πλήρως ενταγμένοι στο σύστημα αξιών της εποχής τους. Ο Ορέστης προσαρμόζει τη σύγχρονη κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα στις αξίες που περιγράφει.⁶⁷⁸ Παρόλο που οι όροι που χρησιμοποιούνται (ευγένεια, γενναιότητα, *εὐανδρία* και αρετή) παραπέμπουν στην αρχαϊκή ηθική, στον ύστερο 5^ο αιώνα π.Χ. αποκτούν διαφορετική ηθική υπόσταση και οδηγούν προς τις συνεργατικές αξίες.⁶⁷⁹

Για την Ηλέκτρα ο πλούτος δεν αποτελεί μόνο ένα μέσον για επιβίωση, αλλά καταδεικνύει την δύναμη και την κοινωνική θέση αυτού που τον κατέχει. Η ηρωίδα, ενώ εκτιμά τον χαρακτήρα του συζύγου της, θεωρεί τον γάμο τους έναν

⁶⁷⁵ Βλ. LSJ⁹. Πρβλ. Ευρ. *Ηλέκτρα* (951): «*τὰ δ' εὐπρεπῆ δὴ κόσμος ἐν χοροῖς μόνον*». Ο Perysinakis (2017: 195) παραβάλλει το απόσπασμα: fr. 282 N² (*Αὐτόλυκος*): «*πόλεως ἀγάλματα*» (10-11).

⁶⁷⁶ Πρβλ. Perysinakis (2017: 182-183), με παραπομπές στα έργα του Adkins (1960: 198 και 1972: 117, 133).

⁶⁷⁷ Πρβλ. Ευρ. *Άνδρ.* (640): «*πένητα χρηστὸν ἢ κακὸν καὶ πλούσιον*».

⁶⁷⁸ Πρβλ. Perysinakis (2017: 197).

⁶⁷⁹ Πρβλ. Cairns (2005: 310), επίσης βλ. Denniston (1960: 80, 93), Winnington-Ingram (1980: 310). Σύμφωνα με τον Denniston (2010: 140): «*Σε μια κοινωνία στην οποία ο πλούτος είναι το κληρονομικό προνόμιο της τάξης των γαιοκτημόνων, και τα ιδανικά αυτής της τάξης γίνονται χωρίς αμφισβήτηση ευρέως αποδεκτά, ο πλούτος, η ευγένεια και η καλοσύνη είναι στην ουσία συνώνυμοι όροι. Αλλά η εξίσωση του πλούτου με την ευγένεια ακυρώνεται, όταν ο αριστοκράτης γαιοκτήμονας αρχίζει να φτωχαίνει και πλουτίζει ο μεγαλέμπορος. Και όταν ο αριστοκράτης γαιοκτήμονας χάνει την πολιτική δύναμη και το γόητρό του, οι ηθικές του αξίες αμφισβητούνται επίσης. Παύει τότε και η εξίσωση της ευγενικής καταγωγής με την αγαθότητα*». Για την ευγένεια του Αυτουργού, βλ. Egli (2003: 225-229).

429), και την ημερήσια τροφή («*ἡμέραν βορᾶς*» 429). Για τον Ρούσσο, ο Αυτουργός: «*νομιμοποιημένος τυπικά και ψυχολογικά μέσα στην τραγωδία, γίνεται το όχημα που μεταφέρει τις ιδέες του μεγαλοφυσού τραγικού. Η τιμιότητα, η ανθρωπιά, ο σεβασμός σε ηθικές αρχές, ποιότητες που ο ίδιος αυτός ανθρωπάκος ενσαρκώνει, δεν παράγονται από την αρχοντική καταγωγή κατά την ομηρική κοινωνική άποψη, αλλά είναι δυνατό να τις συναντήσει κανείς σε όλα τα στρώματα του λαού, ακόμη και στις ταπεινές τάξεις. Ως άτομο ο Γεωργός διαγράφεται με αδρότητα. Είναι ένας σωστός, τίμιος άντρας που αντιμετωπίζει με ρεαλισμό, σύνεση, κατανόηση και στοργή την κατάσταση και το ψυχικό δράμα της γυναίκας του. Συμπαραστέκεται στην Ηλέκτρα και κρίνει τις διάφορες συνθήκες της ζωής της με πνεύμα γεμάτο λαϊκή σοφία.*»⁶⁸³ Οι ανταγωνιστικές αξίες της αριστοκρατικής καταγωγής, του πλούτου και της εὐανδρίας αντικαθίστανται σταδιακά και τη θέση τους παίρνουν οι συνεργατικές αξίες της φρόνησης, του ήθους, της καλής συμπεριφοράς και της τήρησης του μέτρου. Ο Ευριπίδης προσπαθεί να «*προβάλλει το νέο αστικό ήθος, όπως αυτό αναγνωρίστηκε μέσα στο πλαίσιο του σοφιστικού διαφωτισμού του 5^{ου} π.Χ. αιώνα*».⁶⁸⁴

ΠΡ. «*ἀλλ' εὐγενεῖς μὲν, ἐν δὲ κιβδήλῳ τόδε:*

πολλοὶ γὰρ ὄντες εὐγενεῖς εἰσιν κακοί». (550-551)

Η αμφισβήτηση της αρχοντικής ή ευγενικής καταγωγής ως κριτήριο για την αρετή, παρατηρείται και στο παραπάνω χωρίο του δευτέρου επεισοδίου. Ο Πρεσβύτες αντικρίζει τους δύο νέους μην έχοντας αναγνωρίσει ακόμα τον Ορέστη, τον οποίο φυγάδευσε όταν ήταν ακόμη παιδί, για να μην τον φονεύσουν. Αποφαίνεται ότι οι δύο αυτοί νέοι, ο Ορέστης και ο Πυλάδης, προέρχονται από αρχοντικό γένος («*εὐγενεῖς*» 550), αλλά μόνο η εξωτερική αριστοκρατική εμφάνιση δεν έχει μεγάλη σημασία. Πολλοί άνθρωποι ευγενείς ως προς την καταγωγή δεν είναι *ἀγαθοί* αλλά *κακοί*, στερούνται *ἀρετῶν* («*εἰσιν κακοί*» 551). Έτσι και εδώ ο Ευριπίδης, δια στόματος Πρεσβύτη, αμφισβητεί την αριστοκρατική καταγωγή για την αξιολόγηση ενός ανθρώπου, καθώς δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ως κριτήριο αρετής.

⁶⁸³ Βλ. Ρούσσος (1988: xxxi-xxxii).

⁶⁸⁴ Βλ. Μαυρόπουλος (2008 *Ηλ.*: 251). Οι Σοφιστές είχαν ήδη απορρίψει την διάκριση των κοινωνικών τάξεων, πρβλ. Λυκόφρονος (απ. 4 DK). Η επίδραση που άσκησαν στον Ευριπίδη διαφαίνεται μέσα από τα δράματά του. Για το θέμα βλ. Ξανθάκη (2004-2005: 16 και υποσημ. 17).

Ο Πρεσβύτες αναγνωρίζει τον Ορέστη από το σημάδι στο φρύδι του και με ενθουσιασμό ενημερώνει την Ηλέκτρα (563 κ.ε.). Ο Ορέστης είναι αποφασισμένος να τιμωρήσει τον Αίγισθο και την μητέρα του. Ζητεί την συμβουλή του Πρεσβύτε, για να μπορέσει επιτύχει τον σκοπό του. Ο γέροντας αποφαίνεται πως ο Ορέστης πρέπει να σκοτώσει τον γιο του Θυέστη και την Κλυταιμίστρα (613), άλλωστε όλοι μισούν την άνομη αυτή γυναίκα («μισεῖται γὰρ ἀνόσιος γυνή» 645). Η Ηλέκτρα, που είναι παρούσα στον διάλογο μεταξύ των δύο προσώπων, δηλώνει έτοιμη να προετοιμάσει τον φόνο της μητέρας της («ἐγὼ φόνον γε μητρὸς ἐξαρτύσομαι» 647). Με δόλο θα οδηγήσει την Κλυταιμίστρα στην μεθόρια κατοικία της (651-652). Το σχέδιο των δύο αδελφών με την βοήθεια του Πρεσβύτε βρίσκεται στο στάδιο της εκτέλεσής του. Ο Ορέστης φονεύει τον Αίγισθο (761-764).

Στο τρίτο επεισόδιο του δράματος, η Ηλέκτρα φθάνει σχεδόν στην ὕβριν, διότι χλευάζει το πτώμα του Αιγίσθου, χωρίς δισταγμό για την ανοσιότητα της πράξης της. Το μίσος της και η αθλιότητα στην οποία ζει, την έχουν συνθλίψει ψυχικά.⁶⁸⁵ Απευθυνόμενη στον νεκρό, δείχνει πια να αδιαφορεί για τον πλούτο και να δίνει βαρύτητα στον χαρακτήρα του ανθρώπου για την κατάκτηση της αρετής:

ΗΛ. «ἢ γὰρ φύσις βέβαιος, οὐ τὰ χρήματα.
ἦ μὲν γὰρ αἰεὶ παραμένουσ' αἴρει κακά:
ὁ δ' ὄλβος ἀδίκως καὶ μετὰ σκαιῶν ζυγῶν
ἐξέπτατ' οἴκων, σμικρὸν ἀνθήσας χρόνον». (941-944)

Με τον όρο «φύσις» (941) η ηρωίδα εννοεί τον χαρακτήρα, την εσωτερική φύση του ανθρώπου. Εκτιμά για άλλη μια φορά τον χαρακτήρα του Αυτουργού, χωρίς όμως να έχει εξαλειφθεί η αποστροφή της για την ζωή που ζει κοντά στον ενάρετο μεν, πένητα δε σύζυγό της. Το επίπεδο κοινωνικής καταξίωσης είναι ανύπαρκτο, λόγω έλλειψης χρημάτων.⁶⁸⁶ Ο πλούτος που έχει αποκτηθεί με άδικο τρόπο («ὄλβος ἀδίκως» 943) για λίγο καιρό συντηρείται, ύστερα χάνεται («σμικρὸν

⁶⁸⁵ Βλ. Ρούσσος (1988: xxxvi).

⁶⁸⁶ Πρβλ. Sheppard (1918: 138).

ἀνθήσας χρόνον» 944). Η κατοχή πλούτου θεωρείται επισφαλής,⁶⁸⁷ ειδικά όταν αυτός αποκτάται παρανόμως («ἀδίκως (...) σκαιῶν» 943).⁶⁸⁸

ΗΛ. «ὑβριζες, ὡς δὴ βασιλικοὺς ἔχων δόμους
κάλλει τ' ἀραρώς. ἀλλ' ἔμοιγ' εἴη πόσις
μὴ παρθενωπός, ἀλλὰ τάνδρείου τρόπου.
τὰ γὰρ τέκν' αὐτῶν Ἄρεος ἐκκρεμάννυται,
τὰ δ' εὐπρεπῆ δὴ κόσμος ἐν χοροῖς μόνον». (947-951)

Η Ηλέκτρα με ένα δριμύ κατηγορητήριο καταλογίζει στον Αίγισθο πως φερόταν αλαζονικά. Αιτίες της έπαρσης ήταν η αριστοκρατική καταγωγή (947) και το κάλλος του (948). Οι ανταγωνιστικές αρετές του κάλλους και της ευγενούς καταγωγής, για άλλη μια φορά, αμφισβητούνται από τον Ευριπίδη. Ο ποιητής παρουσιάζει την Ηλέκτρα να εκθειάζει τον άνδρα που, δίχως να είναι «παρθενωπός» (949) όπως ήταν ο Αίγισθος, έχει ανδρικά χαρακτηριστικά. Τα παιδιά ενός τέτοιου άνδρα θα είναι ανδρεία (950). Με την φράση «τάνδρείου τρόπου» (949), η Ηλέκτρα περιγράφει το πρότυπο του άνδρα. Παραπέμπει σε ένα νέο πρότυπο το οποίο υπερτερεί των παλαιότερων, όσον αφορά τον *ἀγαθό* και τον *ἄριστο*. Η αριστοκρατική καταγωγή είναι ελάχιστος σημασίας, όπως και ανταγωνιστική αρετή του κάλλους («κόσμος ἐν χοροῖς μόνον» 951). Η αρετή για την Ηλέκτρα δεν μπορεί να ορισθεί και να εκτιμηθεί με πρότυπα των ανταγωνιστικῶν αρετῶν.

Στη συνέχεια του τρίτου επεισοδίου, η Κλυταιμῆστρα φθάνει στην μεθόρια κατοικία της Ηλέκτρας (964 κ.ε.). Ο Ορέστης, αντικρίζοντάς την, διστάζει να προβεί στην μητροκτονία: «φεῦ: πῶς γὰρ κτάνω νιν, ἢ μ' ἔθρεψε κᾶτεκεν;» (969). Στην αρχή του δράματος, στο πρώτο επεισόδιο, ο ήρωας έχει την πεποίθηση πως ο χρησμός του Απόλλωνα είναι αλάνθαστος (399-400). Τώρα, μπροστά στην θέα της μητέρας του και στην σκέψη του επικείμενου μιαιρού φόνου, δειλιάζει και αμφισβητεί την ορθότητα της εντολής του θεού (964, 967, 969, 971, 973, 979, 981, 987). Ο Απόλλωνας παρουσιάζεται ως ένας «ἄσοφος, ἀμαθῆς θεός»⁶⁸⁹ (971-973) που εξαπατά έναν θνητό, εγκαταλείποντάς τον να κλυδωνίζεται και να συγκρούεται με τον ίδιο του τον εαυτό. Ο Ρούσσοσ αναφέρει πως: «Η θεϊκή επιταγή είναι απλώς

⁶⁸⁷ Πρβλ. Ευρ. *Φοίν.* (555-558).

⁶⁸⁸ Βλ. Denniston (2010: 278).

⁶⁸⁹ Βλ. Perysinakis (2017: 204).

η αφετηρία, το ερέθισμα. Από κει και πέρα ο Ορέστης δοκιμάζεται, δοκιμάζει την αντοχή του, την αντοχή της συνείδησής του πάνω σε έτοιμες ηθικές αξίες και νόμους δεδομένους άνωθεν». ⁶⁹⁰

Στο τέταρτο επεισόδιο, στον αγώνα λόγων με την Ηλέκτρα, η Κλυταιμίστρα εξηγεί τους λόγους για τους οποίους προέβη στη συζυγοκτονία (1011-1050). Αιτίες ήταν η θυσία της Ιφιγένειας και η απιστία του Αγαμέμνονα. Ο Χορός στο τέταρτο στάσιμο αναφέρει: «δίκαι' ἔλεξας: ἡ δίκη δ' αἰσχροῶς ἔχει» (1051). Το γεγονός ότι η Κλυταιμίστρα δικαιολογεί τη δολοφονία του συζύγου της, δεν σημαίνει ότι η πράξη της αυτή είναι δίκαιη. Η συζυγοκτονία συνεχίζει να αντιμετωπίζεται ως πράξη *αἰσχροῦ*. Η Κλυταιμίστρα έχει δικαίως διαπράξει φόνο για εκδίκηση, όμως η φύση του φόνου της, δηλαδή η συζυγοκτονία, παραμένει μια πράξη *αἰσχροῦ*. ⁶⁹¹

ΗΛ. «εἰ δ' ἀμείψεται

φόνον δικάζων φόνος, ἀποκτενῶ σ' ἐγὼ

καὶ παῖς Ὀρέστης πατρὶ τιμωρούμενοι: 1095

εἰ γὰρ δίκαι' ἐκεῖνα, καὶ τὰδ' ἔνδिका.

ὅστις δὲ πλοῦτον ἢ εὐγένειαν εἰσιδὼν

γαμεῖ πονηράν, μῶρός ἐστι: μικρὰ γὰρ

μεγάλων ἀμείνω σῶφρον' ἐν δόμοις λέχη». (1093-1099)

Με τη φράση «φόνον δικάζων φόνος» (1094) η Ηλέκτρα διατυπώνει τη θέση ότι η εκδίκηση για φόνο εκπληρώνεται με φόνο. Θέλει να λάβει εκδίκηση για τον φόνο του πατέρα της μαζί με τον αδελφό της. Για τον λόγο αυτό θα προβούν στην αποτρόπαιη πράξη της μητροκτονίας, για να εκδικηθούν την πατροκτονία και να αποκαταστήσουν την τιμή της οικογένειάς τους. Η Ηλέκτρα συνεχίζει λέγοντας πως: «εἰ γὰρ δίκαι' ἐκεῖνα, καὶ τὰδ' ἔνδिका» (1096). Αν δηλαδή ο φόνος του Αγαμέμνονα ήταν δίκαιος, τότε δίκαιη θα είναι και η εκδίκηση για τον φόνο του. Η συζυγοκτονία είναι μια πράξη *αἰσχροῦ* και η Κλυταιμίστρα πρέπει να τιμωρηθεί.

⁶⁹⁰ Βλ. Ρούσσο (1988: xxxiv).

⁶⁹¹ Ο Adkins (1960: 156, 185) παραθέτει χωρία από τον Ευρ. *Ὀρ.* (193-194) και την Σοφ. *Ἡλ.* (558 κ.ε.) όπου υπάρχει το ίδιο πρόβλημα με τον φόνο από εκδίκηση που χαρακτηρίζεται δίκαιος και άδικος ταυτόχρονα. Οι φόνοι συγγενικών προσώπων (*ἐν ταῖς φιλίαις*) αποτυπώνονται στην Αριστοτ. *Ποιητ.* (14, 1453b19-24).

Ο Ευριπίδης στο δράμα αναφέρεται στην σωφροσύνη των γυναικών. Ο πλούτος και η αριστοκρατική καταγωγή ως κριτήρια αρετής αμφισβητούνται. Η Ηλέκτρα απευθύνεται στην μητέρα της λέγοντας πως μια γυναίκα φτωχή και συνετή, που ενεργεί ύστερα από λογική σκέψη, με αυτοσυγκράτηση και δεν προβαίνει σε ακραίες ενέργειες, είναι προτιμότερη από μια γυναίκα πλούσια με αριστοκρατική καταγωγή («ὄστις δὲ πλοῦτον ἢ εὐγένειαν εἰσιδὼν / γαμειὶ πονηράν, μῶρός ἐστι: μικρὰ γὰρ / μεγάλων ἀμείνω σῶφρον' ἐν δόμοις λέχη» 1097-1099). Προσπαθεῖ να τονίσει τον κίνδυνο που ενέχει ένας γάμος ερειδόμενος στα χρήματα. Πρέπει να προτιμώνται οι συνετές, λογικές και προνοητικές γυναίκες.⁶⁹²

Ο Χορός συντάσσεται με την φράση της Ηλέκτρας: «φόνον δικάζων φόνος» (1094) και συμπεραίνει: «ἀμοιβαί κακῶν» (1147), τονίζοντας τον νόμο της ανταπόδοσης.

ΧΟ. «ὄμωζα κἀγὼ πρὸς τέκνων χειρουμένης.
νέμει τοι δίκαν θεός, ὅταν τύχη:
σχέτλια μὲν ἔπαθες, ἀνόσια δ' εἰργάσω,
τάλαιν', εὐνέταν». (1168-1171)

Στην έξοδο συντελείται η μιαρή μητροκτονία από τον Ορέστη. Ο Χορός αποφαινεται πως ο θεός τιμωρεῖ όταν έρθει η ώρα (1169). Η συζυγοκτονία τονίζεται με την λέξη «ἀνόσια» (1170). Η Κλυταιμῆστρα φέρθηκε με αλαζονικό, βίαιο και προσβλητικό τρόπο προς στον Αγαμέμνονα και τα παιδιά της. Υπερέβη τον άγραφο νόμο των θεών και ξεπέρασε τα ανθρώπινα όρια της δράσης της.⁶⁹³ Η έλλειψη αἰδοῦς την οδήγησε στην ὕβριν, με αποτέλεσμα να προσβάλει την τιμή της οικογένειάς της. Μπορεί να τιμωρήθηκε με φοβερό τρόπο («σχέτλια» 1170), αλλά έπραξε και η ίδια αισχρά. Ο Χορός θα «εναρμονίσει τη φυσική αποστροφή για τη μητροκτονία με την αντίστοιχη για τη συζυγοκτονία» (1170-1171).⁶⁹⁴

Τον Ορέστη πλέον καταδιώκουν οι Ερινύες. Έχει συνειδητοποιήσει το κακουρηματική πράξη του (1177-1237). Ο Κάστορας, ο ένας από τους δύο από

⁶⁹² Πρβλ. Ευρ. Δανάη (απ. 320 Kannicht): «οὐκ ἔστιν οὔτε τεῖχος οὔτε χρήματα οὔτ' ἄλλο δυσφύλακτον οὐδέν ὡς γυνή», Στοβαίος 4, 23,13 (4, 575, 5 Hense).

⁶⁹³ Σύμφωνα με τον Mastronarde (2004: 286), στην τραγωδία το επίθετο ἀνόσιος αναφέρεται σε παραβάσεις θεμελιωδών ηθικών νόμων όπως είναι η δολοφονία, η δολοφονία συγγενικού προσώπου, η αιμομιξία, η ανθρωποθυσία, η απουσία της ταφής κ.ά.

⁶⁹⁴ Βλ. Μαυρόπουλος (2008 Ηλ.) 255.

μηχανής θεούς του δράματος, κρίνει θετικά την τιμωρία που έλαβε η Κλυταιμήστρα, αλλά διαφωνεί με τον ρόλο του Ορέστη ως εκδικητή («*δίκαια μὲν νυν ἢ δ' ἔχει, σὺ δ' οὐχὶ δρᾶς*» 1244).⁶⁹⁵ Η κριτική του Κάστορα για τον σοφό Απόλλωνα, ο οποίος όμως δεν έδωσε σοφό χρησμό («*σοφὸς δ' ὢν οὐκ ἔχρησέ σοι σοφά*» 1246) είναι μια a posteriori κριτική του παραδοσιακού μύθου από τον Ευριπίδη.⁶⁹⁶ Για τον Ρούσσο, ο ποιητής θέλει να καταδείξει πως: «*καμία δικαιολογία, καμία θεϊκή εντολή, κανένα καθήκον, τίποτα δεν μπορεί να νομιμοποιήσει την μητροκτονία (..) η εκπληκτική τόλμη του ποιητή προτείνει το εξής: είναι καιρός πια ο άνθρωπος να εγκαταλείψει την ηθική του ενστίκτου που του επιβάλλει το νόμο της ανταπόδοσης, είτε ως εθιμικό δίκαιο είτε ως «άνωθεν» επιταγή, και να ζήσει με μιαν ηθική ανθρωπιστικότερη*».⁶⁹⁷

Συμπέρασμα

Η *Ἠλέκτρα* του Ευριπίδη συγκαταλέγεται στις τραγωδίες που αποτυπώνουν με σαφήνεια την εξέλιξη των συνεργατικών αξιών. Οι ανταγωνιστικές αξίες που απασχολούν τον Ευριπίδη στο δράμα είναι κυρίως ο πλούτος, η αριστοκρατική καταγωγή και η αποκατάσταση της προσβεβλημένης τιμής. Οι ανταγωνιστικές αξίες του πλούτου και της αριστοκρατικής καταγωγής παύουν να αποτελούν κριτήριο για την αρετή, καθώς και οι δύο κοινωνικές τάξεις, πένητες και πλούσιοι, τείνουν να εξισωθούν. Μείζονος σημασίας είναι οι συνεργατικές αξίες της σωφροσύνης, της εγκράτειας και της καλής συμπεριφοράς, όπως αυτές εκφράζονται μέσω της ηθογράφησης του Αυτουργού από τον Ορέστη (367-385). Ο Αυτουργός εκτιμάται από τον Ορέστη ιδιαιτέρως, περισσότερο από τον πλούσιο, παρόλο που είναι πένης και επαινείται ως *ἄριστος* για την σωφροσύνη, την αυτοσυγκράτηση, την καλή συμπεριφορά και το ήθος του. Διαθέτει υψηλό φρόνημα, τηρεί το μέτρο και υποβαθμίζει τον πλούτο θεωρώντας τον απαραίτητο μόνο για τις στοιχειώδεις απαιτήσεις της ζωής, όπως η ημερήσια τροφή. Για τον Ορέστη οι άνθρωποι θα πρέπει να κρίνονται από την συμπεριφορά («*τῆ δ' ὀμιλία*» 384) και το ήθος τους (385). Οι *ἀγαθοί* είναι αυτοί που εμφορούνται από

⁶⁹⁵ Πρβλ. Ευρ. *Όρ.* (538-539).

⁶⁹⁶ Πρβλ. Perysinakis (2017: 205).

⁶⁹⁷ Βλ. Ρούσσος (1988: xxxiv-xxxv).

συνεργατικές αξίες. Στην *Ηλέκτρα* οι ανταγωνιστικές αξίες του πλούτου και της αριστοκρατικής καταγωγής αντικαθίστανται σταθερά από θεμελιώδεις συνεργατικές αξίες.

Ο Ορέστης αρχικά ακολουθεί την αλάνθαστη θεική επιταγή του Απόλλωνα που επιβάλλει την μητροκτονία. Ο ήρωας όμως μπροστά στην θέα της μητέρας του δειλιάζει, θέτοντας υπό αμφισβήτηση την ορθότητα της εντολής του θεού. Ο μητροκτόνος Ορέστης καταδιώκεται από τις Ερινύες, αποτυπώνοντας έτσι την εσωτερική πάλη του ήρωα, καθώς δεν μπορεί να αντέξει τις τύψεις συνειδήσεως. Μέσω αυτού του ψυχικού βάρους ο ποιητής αναδεικνύει μια νέα ηθική, η οποία σταδιακά απομακρύνεται από τον νόμο της ανταπόδοσης και της εκδίκησης.

5.10 Φοίνισσαι

Οι *Φοίνισσες* του Ευριπίδη αποτελούν τριλογία μαζί με τις τραγωδίες *Υψιπύλη* και *Αντιόπη*, δράμα με το οποίο ο Ευριπίδης κέρδισε το δεύτερο βραβείο. Η χρονολογία συγγραφής της τριλογίας δεν είναι ακριβής. Από τον Αριστοφάνη και την κωμωδία *Βάτραχοι* συμπεραίνουμε ότι τοποθετείται στο 411-409 π.Χ.: «καὶ δῆτ' ἐπὶ τῆς νεῶς ἀναγιγνώσκοντί μοι / τὴν Ἀνδρομέδαν» (52-53). Οι τραγωδίες *Φοίνισσαι*, *Αντιόπη* και *Υψιπύλη* είναι μεταγενέστερες της *Ἀνδρομέδας* του 412 π.Χ.⁶⁹⁸ Πρόκειται για τη μόνη τραγωδία από αυτήν την τριλογία, που έχει διασωθεί ολόκληρη. Είναι έργο ομόθεμο με τους *Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας* του Αισχύλου, μεγαλύτερο όμως σε έκταση. Οι δύο τραγωδίες πραγματεύονται τη διαμάχη των γιων του Οιδίποδα, του Ετεοκλή και του Πολυνείκη, για τον θρόνο της πόλης των Θηβών. Τα πρόσωπα των *Φοινισσών* είναι: ο Χορός (γυναίκες από την Φοινίκη), η Ιοκάστη, ο Πολυνείκης, ο Ετεοκλής, ο Οιδίποδας, η Αντιγόνη, ο Κρέων, ο Τειρεσίας, ο Μενοικέας, ο Παιδαγωγός, ο πρώτος και ο δεύτερος Άγγελος.

Οι *Φοίνισσες*, η εκτενέστερη από τις σωζόμενες τραγωδίες του Ευριπίδη (1766 στίχοι), πραγματεύεται τις ολέθριες συνέπειες της άφιξης του Πολυνείκη στην πόλη των Θηβών. Επέστρεψε με σκοπό να απαιτήσει από τον αδελφό του Ετεοκλή, τα μερίδια της εξουσίας και περιουσίας που δικαιούται. Είχε παραδώσει την ετήσια εξουσία στον Ετεοκλή και ύστερα θα αναλάμβανε εκείνος με τη σειρά του, ώστε να αποφευχθεί η έχθρα μεταξύ τους (476-480). Η συμφωνία δεν τηρήθηκε και έτσι τα δύο αδέλφια που διεκδικούν την εξουσία, αναμετρώνται μπροστά στη μητέρα τους. Η Ιοκάστη μάταια προσπαθεί να κατευνάσει τα πνεύματα (528-585). Ύστερα από τον χρησμό του μάντη Τειρεσία η επικείμενη καταστροφή της πόλης αποφεύγεται με τη θυσία του Μενοικέα, γιου του Κρέοντα και τελευταίου απογόνου των Σπαρτών (911 κ.ε.). Τα δύο αδέλφια αποφασίζουν να μονομαχήσουν προκειμένου να λύσουν τις διαφορές τους. Η μονομαχία τους έχει δραματική έκβαση, καθώς αλληλοσκοτώνονται και η μητέρα τους αυτοκτονεί (1335 κ.ε.). Ο Οιδίποδας οδηγείται στην εξορία ως υπεύθυνος για όλα τα δεινά και τις συμφορές με την συνοδεία της Αντιγόνης (1701 κ.ε.).

⁶⁹⁸ Η de Romilly (2010: 125) τοποθετεί το έργο στα 410 π.Χ., Ο Mastronarde (2004: 12) περίπου στα 409 π.Χ. Οι Lesky (2003: 290-291), Easterling (2007: 353) και Craik (1988: 40) αναφέρουν, ότι η βεβαιότερη προσέγγιση για την χρονολόγηση των *Φοινισσών* είναι το σχόλιο του Αριστοφάνη στους *Βατράχους* (53), άρα η πιθανή ημερομηνία παράστασης της τραγωδίας είναι το 409 π.Χ. Επίσης για τις χρονολογικές επισημάνσεις, βλ. Webster (1966: 112).

Η Ιοκάστη στον πρόλογο του δράματος, πληροφορεί τους θεατές για τα γεγονότα που έχουν προηγηθεί. Αρχίζει με την ίδρυση της πόλης των Θηβών από τον Κάδμο (4-5), την γέννηση του Λαίου (7-9), τον απολλώνειο προειδοποιητικό χρησμό (15-20), την γέννηση του Οιδίποδα (21-27), τον φόνο του Λαίου (32-45), το αίνιγμα της Σφίγγας (50-52), τον αιμομικτικό γάμο και την γέννηση των τεσσάρων παιδιών τους (53-58), καθώς και την τύφλωση του Οιδίποδα όταν ανακάλυψε την αλήθεια (59-62). Αναφέρεται στην δυστυχία που βιώνει τώρα ο ήρωας, ο οποίος ταλαιπωρημένος από τη μοίρα του, κάνει τις πιο ανίερές κατάρτες εναντίον των γιών του, ευχόμενος οι θεοί να χωρίσουν αυτόν τον οίκο με κοφτερό σπαθί (63-68). Οι γιοι του φοβήθηκαν μήπως οι θεοί εκπληρώσουν τις προσευχές του πατέρα τους και έκαναν μια συμφωνία. Ο Πολυνείκης, ο νεότερος, να εξορισθεί οικειοθελώς, ενώ ο Ετεοκλής να κρατήσει το σκήπτρο, και στη συνέχεια να εναλλάσσονται στην εξουσία κάθε χρόνο (69-74). Μόλις όμως ο Ετεοκλής έλαβε την εξουσία δεν εγκατέλειπε το θρόνο, αλλά εξόρισε τον Πολυνείκη, ο οποίος μετέβη στην πόλη του Άργους και παντρεύτηκε την κόρη του Αδράστου. Συγκέντρωσε μια πολυάριθμη δύναμη Αργείων και εκστράτευσε στα τείχη των επτά πυλών, απαιτώντας το σκήπτρο του πατέρα του και το μερίδιο της γης που του αναλογούσε (74-80). Τώρα, για να τερματίσει τη διαμάχη τους, η Ιοκάστη έπεισε τους γιους της να συναντηθούν κάνοντας ανακωχή (81-82). Στο τέλος του λόγου της, ικετεύει τον Δία να τους σώσει και να τους συμφιλιώσει, γιατί εάν είναι πραγματικά σοφός («εί σοφός πέφυκας» 86) δεν θα επιτρέψει να είναι ο Οιδίποδας για πάντα δυστυχισμένος (86-87).

ΠΟΛ. *«τὰ χρήματ' ἀνθρώποισι τιμώτατα,
δύναμίν τε πλείστην τῶν ἐν ἀνθρώποις ἔχει. 440
ἀγὼ μεθήκω δεῦρο μυρίαν ἄγων
λόγχην· πένης γὰρ οὐδὲν εὐγενῆς ἀνήρ.»* (439-442)

Στο πρώτο επεισόδιο ύστερα από την στιχομυθία της Ιοκάστης με τον Πολυνείκη (385-428), ο δεύτερος αναφέρεται στον Άδραστο και στην υπόσχεση που του έδωσε, ότι θα τον επαναφέρει στην πόλη των Θηβών (429). Δηλώνει πως άθελά του εκστρατεύει εναντίον της πόλης που αγαπά (433-434). Ο Πολυνείκης επαινεί ανταγωνιστικές αξίες και συγκεκριμένα τον πλούτο (439-442). Για τον ίδιο

λόγο γίνεται και αυτή η εκστρατεία, διότι άνθρωπος που έχει αριστοκρατική καταγωγή, αλλά δεν διαθέτει πλούτο δεν είναι τίποτε.

Στον αγώνα λόγων συνολικά (446-637) του πρώτου επεισοδίου, αποτυπώνονται ανταγωνιστικές αξίες του ομηρικού κόσμου, συνεργατικές αξίες και ιδέες των σοφιστών.⁶⁹⁹ Ο ρητορικός αυτός αγώνας μεταξύ των τριών προσώπων, του Πολυνείκη, του Ετεοκλή και της Ιοκάστης, κατεξοχήν ευριπίδειο χαρακτηριστικό,⁷⁰⁰ παραπέμπει σε δίκη, μεταξύ του ενάγοντος και της υπεράσπισης ενώπιον δικαστή. Ο κύριος αγών λόγων ξεκινά με τη ρήση του Πολυνείκη (469-496), συνεχίζεται με τη ρήση του Ετεοκλή (499-525) και ολοκληρώνεται με τον συμβιβαστικό λόγο της Ιοκάστης (528-585), η οποία μάταια προσπαθεί να τους συμφιλιώσει.

Η Ιοκάστη έχει καλέσει τους γιους της να συνομιλήσουν, σε μια ύστατη προσπάθεια να συμφιλιωθούν. Ο Ετεοκλής φθάνοντας απευθύνεται στην μητέρα του, λέγοντας πως για χάρη της βρίσκεται εκεί («τὴν χάριν δὲ σοὶ διδοῦς» 446). Εκείνη τους συμβουλεύει να αφήσουν πίσω την έχθρα τους, να δουν κατάματα ο ένας τον άλλον, να εκθέσουν τις απόψεις τους (454-459) και να ζητήσουν την κρίση των θεών («κριτῆς δέ τις / θεῶν γένοιτο καὶ διαλλακτῆς κακῶν» 467-468).

ΠΟΛ. «ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφου,
κού ποικίλων δεῖ τᾶνδιχ' ἔρμηνευμάτων· 470
ἔχει γὰρ αὐτὰ καιρόν· ὁ δ' ἄδικος λόγος
νοσῶν ἐν αὐτῶ φαρμάκων δεῖται σοφῶν.
ἐγὼ δὲ ἴπατρὸς δωμάτων ἴ προσκεψάμην
τοῦμόν τε καὶ τοῦδ', ἐκφυγεῖν χρήζων ἄρας
ἄς Οἰδίπους ἐφθέγγατ' εἰς ἡμᾶς ποτε· 475
ἐξῆλθον ἔξω τῆσδ' ἐκὼν αὐτὸς χθονός,
δοῦς τῶδ' ἀνάσσειν πατρίδος ἐνιαυτοῦ κύκλον
[ὥστ' αὐτὸς ἄρχειν αὐθις ἀνὰ μέρος λαβῶν

⁶⁹⁹ Σοφιστικά στοιχεία περιέχει η υπεράσπιση που προβάλλει ο Ετεοκλής, πρβλ. Craik (1988: 196).

⁷⁰⁰ Βλ. Mastronarde (2004: 237). Αγώνες λόγων μεταξύ τριών προσώπων παρόμοιες με αυτόν στις Φοίνισσες υπάρχουν στις Ευρ. Βάκχες (170-369 Κάδμος-Τειρεσίας-Πενθέας), ΎΑ. (1098-1275 Ιφιγένεια-Κλυταιμίστρα-Αγαμέμνων), Τρωάδες (895-1059 Ελένη-Εκάβη-Μενέλαος) και Έκάβη (1109-1295 Πολυμήστορας-Εκάβη -Αγαμέμνων). Για την δομή των λόγων στις Φοίνισσες, βλ. Collard (1975b: 66 κ.ε.), Collard (1975a: 134), Lloyd (1992: 5 κ.ε.).

καὶ μὴ δι' ἔχθρας τῶδε καὶ φθόνου μολῶν
 κακόν τι δρᾶσαι καὶ παθεῖν, ἃ γίγνεται]. 480
 ὁ δ' αἰνέσας ταῦθ' ὀρκίους τε δοὺς θεοῦς
 ἔδρασεν οὐδὲν ὧν ὑπέσχετ', ἀλλ' ἔχει
 τυραννίδ' αὐτὸς καὶ δόμων ἐμῶν μέρος.
 καὶ νῦν ἔτοιμός εἰμι τάμαυτοῦ λαβῶν
 στρατὸν μὲν ἔξω τῆσδ' ἀποστεῖλαι χθονός, 485
 οἴκεῖν δὲ τὸν ἐμὸν οἶκον ἀνὰ μέρος λαβῶν
 καὶ τῶδ' ἀφεῖναι τὸν ἴσον αὐτίς <ἐς> χρόνον,
 καὶ μήτε πορθεῖν πατρίδα μήτε προσφέρειν
 πύργοισι πηκτῶν κλιμάκων προσαμβάσεις·
 ἂ μὴ κυρήσας τῆς δίκης πειράσομαι 490
 δρᾶν. μάρτυρας δὲ τῶνδε δαίμονας καλῶ,
 ὡς πάντα πράσσωσιν σὺν δίκῃ, δίκης ἄτερ
 ἀποστεροῦμαι πατρίδος ἀνοσιώτατα.
 ταῦτ' αὖθ' ἕκαστα, μῆτερ, οὐχὶ περιπλοκάς
 λόγων ἀθροίσας εἶπον, ἀλλὰ καὶ σοφοῖς 495
 καὶ τοῖσι φαύλοις ἔνδιχ', ὡς ἐμοὶ δοκεῖ.» (469-496)

Για τον Πολυνείκη, ο οποίος εδώ έχει τον ρόλο του ενάγοντα,⁷⁰¹ ο λόγος της αλήθειας είναι απλός («ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας» 469), το δίκαιο, όπως λέει, δεν χρειάζεται σοφίσματα, αλλά μιλά από μόνο του. Ο άδικος λόγος χρειάζεται σοφιστικά επιχειρήματα («ὁ δ' ἄδικος λόγος / νοσῶν ἐν αὐτῷ φαρμάκων δεῖται σοφῶν» 471-472). Η αλήθεια για τον Πολυνείκη είναι μια, οικουμενική και αντικειμενική, δεν μπορεί να σχετίζεται με σοφίσματα. Ο άδικος λόγος είναι αυτός που πρέπει να υποστηριχθεί με επιχειρήματα για να είναι πειστικός. Στους στίχους αυτούς διακρίνουμε την αντιπαράθεση ανάμεσα στον δίκαιο και στον άδικο λόγο, δηλαδή στη δίκαιη επιχειρηματολογία και στα σοφίσματα ενός άδικου ομιλητή (469-470).⁷⁰² Ο Πολυνείκης εδώ στρέφεται κατά της σοφιστικής τέχνης του λόγου. Οι σοφιστές οδηγήθηκαν στην αναίρεση της αντικειμενικότητας, δηλαδή στην

⁷⁰¹ Βλ. Craik (1988: 187), Mastronarde (2004: 237).

⁷⁰² Πρβλ. Ευρ. Όρ. 907-911, επίσης βλ. Xanthakis-Karamanos (2013: 67-68).

σχετικότητα.⁷⁰³ Ο ήρωας μπορεί να στρέφεται κατά της ρητορικής, όμως και ο ίδιος εκφωνεί ρητορικό λόγο με ευδιάκριτη δομή: προοίμιο (469-472), διήγηση (473-493), επίλογος (494-496).⁷⁰⁴

Προχωρώντας τον μονόλογό του διατείνεται ότι μέλημά του ήταν το μέλλον του οίκου του (473) και η αποφυγή της κατάρας του Οιδίποδα (474-475). Εξορίσθηκε εκούσια (476) από την χώρα παραδίδοντας την ενιαύσια εξουσία στον Ετεοκλή και ύστερα επέστρεψε με σκοπό να πάρει και εκείνος με την σειρά του τη θέση που δικαιούται («*ἄρχειν αὖθις ἀνὰ μέρος λαβῶν*» 478). Με τον τρόπο αυτό προσπάθησε να διαφυλάξει τη μεταξύ τους σχέση, ώστε να αποφύγει τον φθόνο, την έχθρα και να μην πράξει τίποτε κακό («*ἔχθρας τῶδε καὶ φθόνου μολῶν / κακόν τι δρᾶσα*» 479-480). Ο Ετεοκλής όμως καταπάτησε τον όρκο του (481-482) και νέμεται το μερίδιο του Πολυνείκη από την εξουσία και την περιουσία τους (483). Ο Πολυνείκης, όντας αδικημένος, είναι έτοιμος να πάρει πίσω αυτά που του ανήκουν δικαιωματικά και να παραχωρήσει στον αδελφό του το δίκαιο μερίδιό του (487). Προσβλέπει στην απονομή της δικαιοσύνης (490-491), όμως αν δεν πάρει όσα δικαιούται, θα πραγματοποιήσει τις απειλές του για εκπόρθηση της πόλης (488). Ο Πολυνείκης έχοντας μάρτυρες τους θεούς (491),⁷⁰⁵ μιλά και ενεργεί δίκαια, ενώ αδίκως στερείται την πατρίδα του (492-493). Ο Χορός αποφαινεται πως τα λόγια του είναι συνετά: «*ζυνετά μοι δοκεῖς λέγειν*» (498).

Ο Πολυνείκης υπερασπίζεται το δικαίωμά του στις διεκδικήσεις του. Είναι πρόθυμος για συμφιλίωση και νιώθει ενοχές για την επιδρομή κατά της πόλης των Θηβών, την οποία αγαπά. Ο ποιητής προετοιμάζει το έδαφος για τον αγώνα λόγων μεταξύ των δύο αδελφών. Η στάση του Πολυνείκη ως προς την απονομή της δικαιοσύνης παραπέμπει στις συνεργατικές αξίες, παραμένει επικεντρωμένη όμως στο προσωπικό του συμφέρον. Στον λόγο του χρησιμοποιεί αρκετές φορές τη δικαιοσύνη («*τᾶνδιχ'*» 470, «*δίκη*» 490 και 492, «*ἔνδιχ'*» 496),⁷⁰⁶ δείχνοντας έτσι πόσο σημαντική είναι για τον ίδιο αυτή η ύψιστη συνεργατική αξία. Δεν έχει παράλογες απαιτήσεις, επιθυμεί να λάβει τη θέση που του αναλογεί, χωρίς να υπονομεύσει ή να εξοβελίσει τον Ετεοκλή. Ενδιαφέρεται για την πόλη του και για τη διαπροσωπική σχέση με τον αδελφό του. Θέλει να αποφύγει τον φθόνο που

⁷⁰³ Πρβλ. Περυσινάκης (1992: 151-154). Για την επιρροή των σοφιστών στο έργο του Ευριπίδη, βλ. Conacher (1998).

⁷⁰⁴ Για την επιρροή της ρητορικής στην τραγωδία, βλ. Xanthakis-Karamanos (1979).

⁷⁰⁵ Για επίκληση των θεών πρβλ. Θουκ. *Ιστορ.* (1.78.4, 2.74.2).

⁷⁰⁶ Βλ. Mastrorarde (2004: 286).

ενδέχεται να κατακλύσει την σχέση τους, λόγω της αθέτησης της συμφωνίας για ίσα μερίδια στην εξουσία και στην περιουσία τους. Η αποστέρηση της πατρίδας του χαρακτηρίζεται ανόσια («ἀποστεροῦμαι πατρίδος ἀνοσιώτατα» 493). Σύμφωνα με τον Mastronarde, στην τραγωδία το επίθετο *άνοσιος* αναφέρεται σε παραβιάσεις θεμελιωδών ηθικών νόμων όπως είναι η δολοφονία, κυρίως συγγενικού προσώπου, η αιμομιξία, η ανθρωποθυσία, η απουσία της ταφής κ.ά. Όταν ο ομιλητής χρησιμοποιεί το επίθετο *άνοσιος* και αναφέρεται σε άλλες καταστάσεις σημαίνει, πως τις θεωρεί ισοδύναμες με τις παραπάνω παραβιάσεις ηθικών νόμων.⁷⁰⁷ Ο Ευριπίδης παρουσιάζει τον Πολυνεΐκη ως ένα πρόσωπο που πασχίζει να αποκτήσει πλούτο και εξουσία παραπέμποντας στις ανταγωνιστικές αξίες. Είναι ηπιότερος όμως από τον Ετεοκλή στην θήρα της εξουσίας. Παρουσιάζεται δίκαιος μέσα στο στενό όριο του προσωπικού του συμφέροντος και της τήρησης της συμφωνίας με τον αδελφό του. Την ύστατη στιγμή το μίσος του για τον Ετεοκλή φθίνει: «*φίλος γὰρ ἔχθρὸς ἐγένετ', ἀλλ' ὅμως φίλος*» (1446).

ΕΤ. «*εἰ πᾶσι ταῦτὸν καλὸν ἔφν σοφὸν θ' ἄμα,
οὐκ ἦν ἂν ἀμφίλεκτος ἀνθρώποις ἔρις·* 500
*νῦν δ' οὐθ' ὅμοιον οὐδὲν οὐτ' ἴσον βροτοῖς,
πλὴν ὀνόμασιν.⁷⁰⁸ τὸ δ' ἔργον οὐκ ἔστιν τόδε.
ἐγὼ γὰρ οὐδέν, μῆτερ, ἀποκρύψας ἐρῶ·
ἄστρων ἂν ἔλθοιμ' ἠήλιου† πρὸς ἀντολὰς
καὶ γῆς ἔνερθε, δυνατὸς ὦν δρᾶσαι τάδε,* 505
*τὴν θεῶν μεγίστην ὥστ' ἔχειν Τυραννίδα.
τοῦτ' οὖν τὸ χρηστόν, μῆτερ, οὐχὶ βούλομαι
ἄλλω παρεῖναι μᾶλλον ἢ σώζειν ἐμοί·
ἀνανδρία γάρ, τὸ πλεον ὅστις ἀπολέσας
τοῦλασσον ἔλαβε. πρὸς δὲ τοῖσδ' αἰσχύνομαι* 510
*ἐλθόντα σὺν ὄπλοις τόνδε καὶ πορθοῦντα γῆν
τυχεῖν ἃ χρεῖται· ταῖς γὰρ ἂν Θήβαις τόδε
γένοιτ' ὄνειδος, εἰ Μυκηναίου δορὸς
φόβῳ παρεῖην σκῆπτρα τάμᾳ τῶδ' ἔχειν.*

⁷⁰⁷ Βλ. Mastronarde (2004: 286). Πρβλ. Ευρ. *Ηλ.* (1170) για την συζυγοκτονία, Ευρ. *Όρ.* (546, 1213), Ευρ. *Ηρακλειδ.* (567) για τη μαζική δολοφονία, Σοφ. *Φιλοκτ.* (257) σχετικά με την προδοσία.

⁷⁰⁸ Διόρθωση που παραθέτει ο Diggle κατά τον Markland: «*ὀνόμασι*» (502). «*Ὀνόμασαι*» δίνουν οι κώδικες.

χρῆν δ' αὐτὸν οὐχ ὄπλοισι τὰς διαλλαγάς, 515
μητρ, ποιῆσθαι· πᾶν γὰρ ἐξαιρεῖ λόγος
ὁ καὶ σίδηρος πολεμίων δράσειεν ἄν.
ἄλλ', εἰ μὲν ἄλλως τήνδε γῆν οἴκειν θέλει,
ἔξεστ'· ἐκείνου δ' οὐχ ἐκῶν μεθήσομαι.
[ἄρχειν παρὸν μοι τῶδε δουλεύσω ποτέ;] 520
πρὸς ταῦτ' ἴτω μὲν πῦρ, ἴτω δὲ φάσγανα,
ζεύγυσθε δ' ἵππους, πεδία πίμπλαθ' ἀρμάτων,
ὡς οὐ παρήσω τῶδ' ἐμὴν τυραννίδα.
εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρῆ, τυραννίδος πέρι
κάλλιστον ἀδικεῖν, τᾶλλα δ' εὐσεβεῖν χρεῶν.» (499-525)

Ο Ετεοκλής παίρνει τον λόγο και από τους πρώτους κιόλας στίχους διακρίνονται η επιρροή της σοφιστικής τέχνης του λόγου.⁷⁰⁹ Σύμφωνα με τον Lesky: «*Αρχίζει τον λόγο του σα γνήσιος μαθητής των σοφιστών που ξέρει καλά ότι: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος.*»⁷¹⁰ Ο ήρωας αναφέρει ότι δεν μπορεί να ταυτισθεί το ωραίο με το σοφό («*ταῦτὸν καλὸν ἔφω σοφὸν*» 499)· αν μπορούσε να επιτευχθεί αυτό, δεν θα υπήρχαν λογομαχίες και έριδες ανταγωνισμού ανάμεσα στους ανθρώπους («*ἀμφίλεκτος ἀνθρώποις ἔρις*» 500). Το *σοφόν* χρησιμοποιείται εδώ με την έννοια του συνετού, του σώφρονος.⁷¹¹ Για τον Ετεοκλή τίποτα δεν είναι ίσο ούτε όμοιο για όλους, παρά μόνο στα λόγια (501-502). Η υποκειμενικότητα και η σχετικότητα προσδιορίζουν κατά περίπτωση την κάθε έννοια. Τα λόγια απέχουν πολύ από τα έργα («*τὸ δ' ἔργον οὐκ ἔστιν τόδε*» 502). Μόνο οι λέξεις είναι όμοιες, αυτά που κρύβονται πίσω από αυτές διαφέρουν.⁷¹² Ο ήρωας εντοπίζει την πηγή της σύγκρουσης στη σχετικότητα της γλώσσας, η οποία αντικατοπτρίζει τη σχετικότητα των αξιών.⁷¹³ Σύμφωνα με τον Mastronarde, τα λόγια του Ετεοκλή υπενθυμίζουν τον σχετικισμό του Πρωταγόρα, τον σκεπτικισμό του Γοργία και τη διάκριση που διατύπωσαν οι σοφιστές: *νόμῳ - φύσει*. Το σχήμα αυτό αποδίδεται εδώ με τους όρους *ὀνόμασι - ἔργον*, δηλαδή της λέξης και της πραγματικότητας που

⁷⁰⁹ Για την σύγκριση του λόγου του Ετεοκλή με τους λόγους του Καλλικλή και του Θρασυμάχου, βλ. Lombardini (2013: 415-417).

⁷¹⁰ Βλ. Lesky (2003: 296).

⁷¹¹ Βλ. Mastronarde (2004: 289).

⁷¹² Πρβλ. Lesky (2003: 296). Επίσης, βλ. Papadodima (2013: 148 κ.ε.)

⁷¹³ Πρβλ. Papadodima (2013: 149).

κρύβει αυτή η λέξη.⁷¹⁴ Ο Ετεοκλής παραδέχεται πως θα έπραττε τα πάντα για να μην στερηθεί την εξουσία, τη μέγιστη θεά όπως την αποκαλεί: «*τὴν θεῶν μεγίστην ὥστ' ἔχειν Τυραννίδα*» (506).⁷¹⁵ Η εξουσία είναι ένα αγαθό («*τὸ χρηστόν*» 507) που θα κρατήσει για τον εαυτό του. Είναι άνανδρο («*άνανδρία*» 509), ενώ έχει τα πολλά να επαναπαυθεί στα λίγα («*τὸ πλέον ὅστις ἀπολέσας / τοῦλασσον ἔλαβε*» 509-510). Θεωρεῖ επαίσχυντο («*αἰσχύνομαι*» 510) να αποκτήσει ο Πολυνείκης ὅ,τι του αναλογεῖ με την εκπόρθηση της πόλης και ντροπιαστικό («*ὄνειδος*» 513) να παρατήρει τα σκήπτρα μπροστά στη θεά του μυκηναϊκού στρατού, για να πάρει την εξουσία ο αδελφός του. Οι ανταγωνιστικές αξίες της τιμῆς και της ανδρείας, δεν του επιτρέπουν να παραδώσει τα ὄπλα αμαχητί. Οι αξίες της τιμῆς, της ανδρείας, της σωματικής ρώμης είναι οι αρετές που διασφαλίζουν την εξέχουσα θέση ενός ηγέτη στην κοινότητά του.⁷¹⁶ Ο εγωκεντρισμός και η υπέρμετρη φιλοδοξία του τον οδηγούν στην διαφύλαξη των αρετῶν αυτῶν με κάθε κόστος. Απευθυνόμενος στη μητέρα του αποφαινεται, πως ο λόγος μπορεί να καταφέρει ὅσα τα ὄπλα ενός εχθρού (516-517). Η διαπραγματεύση για τον Ετεοκλή θα είναι δύσκολη, δεν είναι πρόθυμος να αφήσει την πόλη του: «*εἰ μὲν ἄλλως τήνδε γῆν οἰκεῖν θέλει, / ἔξεστ' ἑκείνο δ' οὐχ ἑκὼν μεθήσομαι*» (518-519). Επιτρέπει στον Πολυνείκη να διεκδικήσει με τα ὄπλα την χώρα αυτή, παρόλα αυτά δεν θα δεχθεῖ να αφήσει την εξουσία (522) και να γίνει υπήκοος του αδελφού του (520). Θα πράξει ἀκόμα και ἀδικία («*ἀδικεῖν*» 524) για να κρατήσει τον θρόνο, και η ἀδικία αυτή θα είναι η ορθότερη («*κάλλιστον ἀδικεῖν*» 525). Μόνο για χάρι της εξουσίας είναι ωραίο να ἀδικεῖ κανεὶς, στα ἄλλα πρέπει να πράττει ορθά («*τᾶλλα δ' εὐσεβεῖν χρεῶν*» 525).⁷¹⁷

Ο Ετεοκλής χρησιμοποιεῖ την σοφιστική για να ἀντικρούσει τα λόγια του Πολυνείκη. Ισχυρίζεται ὅτι οἱ ἔννοιες δεν μπορούν να εἶναι ἀντικειμενικές, καθὼς οἱ λέξεις κρύβουν πίσω τους πολλές ἐρμηνείες. Η ἀλήθεια δεν εἶναι μία και χρειάζεται σοφιστικές προσεγγίσεις για να πείσει. Ἐνστερνιζόμενος ἀνταγωνιστικές αξίες προτίθεται να πράξει τα πάντα για να κρατήσει την εξουσία, ἀκόμα και να

⁷¹⁴ Πρβλ. Mastronarde (2004: 288-289). Για τους ὅρους *νόμος* - *φύσει*, βλ. Guthrie (1969: 148 κ.ε., 164 κ.ε.), Heinimann (1945: 110-162), Kerferd (1981: κεφ. 10), Ostwald (1986: 250-273). Για τις βιβλιογραφικές παραπομπές, βλ. Mastronarde (2004: 289).

⁷¹⁵ Ο Ευριπίδης ἔχει την τάση, ιδιαίτερα στα τελευταία ἔργα του, να προσωποποιεῖ και να θεοποιεῖ ἀφηρημένες ἔννοιες. Η Craik (1988: 197) παραθέτει παραδείγματα.

⁷¹⁶ Πρβλ. Papadodima (2013: 149-150).

⁷¹⁷ Η Craik (1988: 197) συγκρίνει την ἀποψη αυτή με την ἰδιοτελή, ὠφελμιστική προσέγγιση του Οδυσσεά στον πρόλογο του Σοφ. *Φιλοκλήτη* κυρίως στίχο 111: «*ὅταν τι δρᾶς εἰς κέρδος, οὐκ ὀκνεῖν πρέπει*».

πολεμήσει εναντίον του αδελφού του. Η εξουσία είναι η μέγιστη θεά και θα ήταν ανανδρία («άνανδρία» 509, «φόβω παρείην» 514) και ντροπή («αίσχύνομαι» 510, «ὄνειδος» 513) να αποσυρθεί και να την παραδώσει στον Πολυνείκη σύμφωνα με τον όρκο που είχε δώσει για ίση διακυβέρνηση και ίσα δικαιώματα στην περιουσία. Η τιμή, ως αξία ανταγωνιστική, για την οποία αγωνίζεται είναι η ύψιστη αξία για τον Ετεοκλή. Είναι ντροπή να παραδώσει τα όπλα και θα αγωνισθεί μέχρι εσχάτων, για να διατηρήσει τις κτήσεις του (512-514). Για την εξουσία είναι έτοιμος να διαπράξει και αδικία (524-525). Ο Χορός, ύστερα από την ρήση του Ετεοκλή, αποφαίνεται πως δεν πρέπει να μιλά κανείς όμορφα για έργα που δεν είναι έντιμα. Γιατί αυτό που συμβαίνει δεν είναι όμορφο, αλλά πικρό, εχθρικό προς το δίκαιο: «οὐκ εὔ λέγειν χρὴ μὴ ἔπι τοῖς ἔργοις καλοῖς· / οὐ γὰρ καλὸν τοῦτ', ἀλλὰ τῆ δίκη πικρόν» (526-527).

Ο λόγος της Ιοκάστης είναι συμβιβαστικός (528-585). Επαινούνται οι αρχές του δημοκρατικού πολιτεύματος, με προεξάρχουσα την ισότητα και επικρίνονται η υπέρμετρη φιλοδοξία (*φιλοτιμία*), η αλαζονεία, η απληστία, η φιλαρχία, η υπερβολή και η Τυραννίδα, που η Ιοκάστη χαρακτηρίζει ως «ἀδικίαν εὐδαίμονα» (549). Επίσης αμφισβητείται ο πλούτος και αποδοκιμάζεται η έλλειψη σωφροσύνης.

ΙΟΚ. «ὦ τέκνον, οὐχ ἅπαντα τῶ γήρα κακά,
 Ἐτεόκλεες, πρόσσεστιν· ἀλλ' ἡμπερία
 ἔχει τι λέξαι τῶν νέων σοφώτερον. 530
 τί τῆς κακίστης δαιμόνων ἐφίεσαι
 Φιλοτιμίας, παῖ; μὴ σύ γ'· ἄδικος ἢ θεός·
 πολλοὺς δ' ἐς οἴκους καὶ πόλεις εὐδαίμονας
 ἐσῆλθε κάζῃλθ' ἐπ' ὀλέθρῳ τῶν χρωμένων·
 ἐφ' ἧ σὺ μαίνη. κεῖνο κάλλιον, τέκνον, 535
 Ἰσότητα τιμᾶν, ἢ φίλους ἀεὶ φίλοις
 πόλεις τε πόλεσι συμμάχους τε συμμάχοις
 συνδεῖ· τὸ γὰρ ἴσον μόνιμον ἀνθρώποις ἔφν,
 τῶ πλέονι δ' αἰεὶ πολέμιον καθίσταται
 τοὔλασσον ἐχθρᾶς θ' ἡμέρας κατάρχεται. 540
 καὶ γὰρ μέτρ' ἀνθρώποισι καὶ μέρη σταθμῶν
 Ἰσότης ἔταξε κἀριθμὸν διώρισεν,

νυκτός τ' ἀφεγγές βλέφαρον ἡλίου τε φῶς
 ἴσον βαδίζει τὸν ἐνιαύσιον κύκλον,
 κούδτερον αὐτῶν φθόνον ἔχει νικώμενον. 545
 εἴθ' ἥλιος μὲν νύξ τε δουλεύει μέτροις,
 σὺ δ' οὐκ ἀνέζη δωμάτων ἔχων ἴσον;
 [καὶ τῷδ' ἀπονεῖμαι; κᾶτα ποῦ 'στιν ἡ δίκη;]
 τί τὴν τυραννίδ', ἀδικίαν εὐδαίμονα,
 τιμᾶς ὑπέρφου καὶ μέγ' ἤγησαι τόδε; 550
 περιβλέπεσθαι τίμιον; κενὸν μὲν οὔν.
 ἢ πολλὰ μοχθεῖν πόλλ' ἔχων ἐν δώμασιν
 βούλῃ; τί δ' ἔστι τὸ πλεόν; ὄνομ' ἔχει μόνον·
 ἐπεὶ τὰ γ' ἀρκοῦνθ' ἱκανὰ τοῖς γε σώφροσιν.
 [οὔτοι τὰ χρήματ' ἴδια κέκτηνται βροτοί, 555
 τὰ τῶν θεῶν δ' ἔχοντες ἐπιμελούμεθα·
 ὅταν δὲ χρήζωσ', αὐτ' ἀφαιροῦνται πάλιν·
 ὁ δ' ὄλβος οὐ βέβαιος, ἀλλ' ἐφήμερος.]
 ἄγ', ἦν σ' ἔρωμαι δύο λόγῳ προθεῖς ἅμα,
 πότερα τυραννεῖν ἢ πόλιν σῶσαι θέλεις, 560
 ἐρεῖς τυραννεῖν; ἦν δὲ νικήσῃ σ' ὄδε;
 Ἀργεῖά τ' ἔγχη δόρυ τὸ Καδμείων ἔλη;
 [ὄψῃ δαμασθὲν ἄστῃ Θηβαῖον τόδε,
 ὄψῃ δὲ πολλὰς αἰχμαλωτίδας κόρας
 βία πρὸς ἀνδρῶν πολεμίων πορθουμένας.] 565
 δαπανηρὸς ἄρ' ὁ πλοῦτος, ὃν ζητεῖς ἔχειν
 [γενήσεται Θήβαισι, φιλότιμος δὲ σύ.]» (528-567)

Αρχικά απευθύνεται στον Ετεοκλή, προβάλλοντας την σοφία που η εμπειρία της ζωής προσφέρει. Η ηρωίδα είναι λοιπόν σε θέση να συμβουλευσει τους νεότερους (529-530). Η φιλοδοξία (φιλοτιμία <η αγάπη για τιμές> (532))⁷¹⁸ του Ετεοκλή είναι άδικος δαίμονας («ἄδικος ἡ θεός» 532) που καταστρέφει τους οίκους και τις ευδαίμονες πόλεις. Μόνο η ισότητα είναι άριστη (535-536),

⁷¹⁸ Βλ. LSJ⁹.

αποτελώντας έναν φυσικό νόμο που ενώνει τους ανθρώπους, τις χώρες και τους συμμάχους. Η γενίκευση αυτή της Ιοκάστης υπογραμμίζει την οικουμενικότητα της ισότητας, και την αναδεικνύει ως σημαντική αρχή της δημοκρατίας.⁷¹⁹ Είναι λογικό, ο αδύνατος να αντιτίθεται στον δυνατό (539-540). Η ισότητα όρισε μέτρα και σταθμά στους ανθρώπους (542). Για την ισότητα η Ιοκάστη δίνει το παράδειγμα της μέρας και της νύχτας (543-546). Όπως το φως του ήλιου δίνει τη θέση του στο σκοτάδι και το αντίστροφο, έτσι θα πρέπει και εκείνος αγόγγυστα να δώσει την θέση του στον Πολυνείκη. Η δικαιοσύνη δεν υφίσταται (548), εάν δεν τηρηθεί η συμφωνία για ίσα («*ἴσον*» 547) μερίδια στην εξουσία και στην περιουσία.⁷²⁰

Η Ιοκάστη διερωτάται για ποιο λόγο ο Ετεοκλής τιμά τόσο πολύ την εξουσία η οποία είναι άδικη («*ἀδικίαν εὐδαίμονα*» 549). Εδώ ο Ευριπίδης χρησιμοποιεί ένα οξύμωρο σχήμα: από την μία η τυραννία μπορεί να ικανοποιεί όλες τις επιθυμίες, να φέρνει ευτυχία («*εὐδαίμονα*» 549), και από την άλλη την καταδικάζει ως την απόλυτη αδικία.⁷²¹ Όσο για τον θαυμασμό των άλλων, η Ιοκάστη τον θεωρεί ένα τίποτα: «*κενὸν μὲν οὖν*» (551). Τα πολλά αγαθά και ο μόχθος που απαιτείται για την απόκτησή τους είναι μάταιος, καθώς τα πολλά είναι μόνο μία λέξη («*ὄνομα ἔχει μόνον*» 553). Οι σώφρονες αρκούνται στα απαραίτητα («*ἐπεὶ τά γ' ἀρκοῦνθ' ἱκανὰ τοῖς γε σώφροσιν*» 554), γιατί τα πλούτη δεν ανήκουν στους ανθρώπους, αλλά στους θεούς (556) και όταν αυτοί θελήσουν, μπορούν να τα πάρουν πίσω (557). Ο πλούτος και η εξουσία που πασχίζει να κρατήσει ο Ετεοκλής, σε περίπτωση που ηττηθεί, θα κοστίσουν ακριβά στην πόλη των Θηβών. Η πόλη θα υποδουλωθεί από τους Αργεῖους. Με το επιχείρημα αυτό θέτει ένα δίλημμα στον Ετεοκλή: «*πότερα τυραννεῖν ἢ πόλιν σῶσαι θέλεις, / ἐρεῖς τυραννεῖν;*» (560-561). Αν οι Αργεῖοι νικήσουν, θα εξανδραποδίσουν τις αιχμάλωτες γυναίκες και η πόλη τους θα σκλαβωθεί. Ο πλούτος που πασχίζει να διατηρήσει θα αποβεί εχθρικός για την πόλη των Θηβών (562-567).

Η ηρωίδα είναι υπέρμαχος των συνεργατικών αξιών. Οι αξίες που αναδεικνύονται εδώ είναι η σοφία, η ισότητα, η σωφροσύνη και ο έπαινος του δημοκρατικού πολιτεύματος. Ψέγει την τυραννία και την υπέρμετρη φιλοδοξία.

⁷¹⁹ Πρβλ. Mastronarde (2004: 301).

⁷²⁰ Βλ. Mastronarde (2004: 300, ιδιαίτερα τα σχόλιά του για την ισότητα). Πρβλ. Πλάτ. *Γοργ.* (507c6-508a7).

⁷²¹ Πρβλ. Craik (1988: 198), Mastronarde (2004: 308).

Αμφισβητεί την ανταγωνιστική αξία του πλούτου, δηλώνοντας πως οι σώφρονες αρκούνται στα απαραίτητα.

ΙΟΚ. «σοὶ μὲν τάδ' αὐδῶ. σοὶ δέ, Πολυνεϊκες, λέγω·
ἀμαθεῖς Ἄδραστος χάριτας ἔς σ' ἀνήψατο,
ἀσύνετα δ' ἤλθες καὶ σὺ πορθήσων πόλιν. 570
φέρ', ἦν ἔλῃς γῆν τήνδ', ὁ μὴ τύχοι ποτέ,
πρὸς θεῶν, τρόπαια πῶς ἄρα στήσεις Δί,
πῶς δ' αὖ κατάρξῃ θυμάτων, ἐλὼν πάτραν,
καὶ σκῦλα γράμεις πῶς ἐπ' Ἰνάχου ῥοαῖς;
Ἐθήβας πυρώσας τάσδε Πολυνεϊκῆς θεοῖς 575
ἀσπίδας ἔθηκε; μήποτ', ὃ τέκνον, κλέος
τοιόνδε σοι γένοιθ' ὕφ' Ἑλλήνων λαβεῖν.
ἦν δ' αὖ κρατηθῆς καὶ τὰ τοῦδ' ὑπερδράμη,
πῶς Ἄργος ἤζεις μυρίους λιπῶν νεκρούς;
ἐρεῖ δὲ δὴ τις ὃ κακὰ μνηστεύματα 580
Ἄδραστε προσθείς, διὰ μιᾶς νύμφης γάμον
ἀπωλόμεσθα. δύο κακῶ σπεύδεις, τέκνον,
κείνων στέρεσθαι τῶνδ' ἐν τ', ἐν μέσῳ πεσῶν.
μέθετον τὸ λίαν, μέθετον· ἀμαθία δυοῖν,
ἐς ταῦθ' ὅταν μόλητον, ἔχθιστον κακόν.» (568-585)

Ἡ Ἰοκάστη απευθύνεται τώρα στον Πολυνεΐκη, λέγοντάς του πως χωρὶς σύνεση («ἀσύνετα» 570) ξεκίνησε να εκπορθήσει την πόλη των Θηβῶν. Ἡ εκπόρθηση της πόλης θα επιφέρει την καταστροφή της. Ἐτσι, σε περίπτωση που καταλάβει τον θρόνο δεν θα μπορεῖ να τιμήσει τους θεούς, καθώς θα εἶναι ο ἴδιος που λεηλάτησε την πόλη. Ἡ δόξα που θα αποκτηθεῖ με τέτοιο τρόπο δεν εἶναι επιθυμητή (576-577). Ἡ ηρωίδα επικαλεῖται και το ἐπιχείρημα της κατακραυγῆς του κόσμου. Ἐάν τελικά επικρατήσει ο Ετεοκλής, ο Πολυνεΐκης θα επιστρέψει στην πόλη του Ἄργους, αφήνοντας πίσω νεκρούς και ο κόσμος θα τον κατακρίνει (579-582). Ἡ Ἰοκάστη καταλήγει πως ο Πολυνεΐκης μπορεῖ να αποτύχει να πάρει τον θρόνο, αλλά και να καταστεί μισητός στην πόλη του Ἄργους (583). Ἐναντιώνεται στη δόξα στην οποία προσβλέπει, καθώς δεν θα αποκτηθεῖ με επιθυμητό τρόπο. Ἐνῶ στον λόγο της με τον Ετεοκλή απαξίωσε την γνώμη των ἄλλων

(«περιβλέπεσθαι τίμιον; κενὸν μὲν οὖν» 551), στο χωρίο αυτό προσπαθώντας να πείσει, καταφεύγει στην βαρύτητα της κατακραυγής του κόσμου που θα επιφέρει η αποτυχία του Πολυνείκη (580-582). Στο τέλος απευθύνεται και στους δύο λέγοντας πως τους λείπει η σύνεση, η σωφροσύνη («ἀμαθία δυοῖν, / ἐς ταῦθ' ὅταν μόλητον, ἔχθιστον κακόν» 584-585).

Ο Πολυνείκης στο τέλος του πρώτου επεισοδίου, στην στιχομυθία (593-637) με τον αδελφό του και συγκεκριμένα στον στίχο 597, αναφέρει: «δειλὸν δ' ὁ πλοῦτος καὶ φιλόψυχον κακόν». Ο πλούτος και η φιλοψυχία, η δειλία είναι ελαττώματα που υποδηλώνουν έλλειψη ηθικού οπλισμού. Ο ήρωας εδώ αμφισβητεί τον πλούτο και ψέγει την δειλία. Ο Mastronarde αναφέρει πως η αντίληψη αυτή αποτελούσε στερεότυπο, καθώς η συσχέτιση του πλούτου με τις ανέσεις που αυτός εξασφαλίζει, έχουν ως αποτέλεσμα την έλλειψη της ανδρείας.⁷²²

Στο δεύτερο επεισόδιο (690-783), ο Ετεοκλής συνομιλεί με τον θείο του Κρέοντα. Ο βασιλέας συμβουλεύει τον ήρωα να ενισχύσει την άμυνα της πόλης, τοποθετώντας στις επτά πύλες της πόλης από έναν άξιο πολεμιστή. Ο Ετεοκλής, χωρίς να σέβεται την απόδοση των νεκρικών τιμών, ζητεί από τον θείο του να μείνει το σώμα του Πολυνείκη άταφο (775-777). Στην συνέχεια διατάζει να του φέρουν τα όπλα του, για να προετοιμασθεί για τον αδελφοκτόνο πόλεμο. Ο Χορός στο δεύτερο στάσιμο (784-833), κατηγορεί τον θεό Άρη και την θεά Έριδα για τις συμφορές που προκάλεσαν στην πόλη.

Στο τρίτο επεισόδιο, ο Κρέων προτρέπει τον γιο του Μενοικέα να μην θυσιασθεί, όπως όριζε ο χρησμός του Τειρεσία (911-914), αλλά να σωθεί (962-976). Ο Τειρεσίας χαρακτηρίζει τη θυσία του Μενοικέα ως «φάρμακον σωτηρίας» (893). Ο θάνατός του σύμφωνα με τον χρησμό, θα σώσει την πόλη από την οργή του θεού Άρη, που προκλήθηκε με τον φόνο του δράκοντα της πόλης (930-941).⁷²³ Ο Κρέων τον συμβουλεύει να μεταβεί στην Δωδώνη και εκείνος θα του δώσει χρήματα για την φυγή του (977-985). Ο Μενοικέας όμως έχει άλλο σκοπό. Απευθύνεται στον Χορό, λέγοντας πως εξαπάτησε τον πατέρα του και είναι έτοιμος να θυσιασθεί για την πατρίδα του.

⁷²² Βλ. Mastronarde (2004: 322).

⁷²³ Για τον μύθο των Σπαρτών και τον εξευγενισμό της δολοφονίας του δράκοντα από τον Κάδμο, βλ. Απολλοδ. Βιβλιοθ. (3.4.1-2). Επίσης για την ερμηνεία του χρησμού, βλ. Craik (1988: 222-223).

MEN. «γυναῖκες, ὡς εὖ πατρὸς ἐξεῖλον φόβον,
κλέψας λόγοισιν, ὥσθ' ἂ βούλομαι τυχεῖν·
ὄς μ' ἐκκομίζει, πόλιν ἀποστερῶν τύχης,
καὶ δειλία δίδωσι. καὶ συγγνωστὰ μὲν
γέροντι, τοῦμὸν δ' οὐχὶ συγγνώμην ἔχει, 995
προδότην γενέσθαι πατρίδος ἢ μ' ἐγείνατο.
ὡς οὖν ἂν εἰδῆτ', εἴμι καὶ σῶσω πόλιν
ψυχὴν τε δώσω τῆσδ' ὑπερθανῶν χθονός.
αἰσχρὸν γάρ· οἱ μὲν θεσφάτων ἐλεύθεροι
κούκ εἰς ἀνάγκην δαιμόνων ἀφιγμένοι 1000
στάντες παρ' ἀσπίδ' οὐκ ὀκνήσουσιν θανεῖν,
πύργων πάροιθε μαχόμενοι πάτρας ὕπερ,
ἐγὼ δέ, πατέρα καὶ κασίγνητον προδοῦς
πόλιν τ' ἐμαυτοῦ, δειλὸς ὡς ἔζω χθονὸς
ἄπειμ', ὅπου δ' ἂν ζῶ κακὸς φανήσομαι;» (991-1005)

Ο Μενοικέας δεν συμμορφώθηκε στις επιταγές του πατέρα του, γιατί θα στερούσε από την πόλη την σωτηρία της (993). Με την φυγάδευσή του δεν θα εκπληρωνόταν ο χρησμός και ο θεός Άρης θα εξακολουθούσε να είναι οργισμένος. Επίσης ο Κρέοντας με την προτροπή του σε φυγή, τον έσπρωχνε στην δειλία (994). Είναι ασυγχώρητο για τον ίδιο να προδώσει την πατρίδα του (996) και είναι έτοιμος να προσφέρει την ψυχή του για τον σκοπό αυτό (998). Είναι *αἰσχρόν* (999) να φανεί δειλός και να μην θυσιασθεί για την πόλη του. Υπάρχουν άλλοι που θυσιάζονται για τον τόπο τους, χωρίς να είναι εξαναγκασμένοι από τους θεούς, όπως είναι ο ίδιος. Θα προδώσει τον πατέρα του, τον αδελφό του, την πόλη του και θα φύγει σαν δειλός από την πατρίδα του (999-1005). Σε όποιο μέρος και αν επιλέξει να ζήσει, θα χαρακτηρίζεται ευτελής («*κακὸς φανήσομαι*» 1005). Η θυσία του ήρωα αυτού προστίθεται στις περιπτώσεις των αυτοθυσιαζόμενων ηρωίδων στις τραγωδίες του Ευριπίδη, της Μακαρίας (*Ηρακλειδαι*) και της Ιφιγένειας (*Ι.Α*) για την πατρίδα και της Αλκήστιδος, στο ομώνυμο έργο, για την οικογένεια.⁷²⁴

Ο Μενοικέας δεν διανοείται να ζήσει εξόριστος. Άλλωστε, όπως είχε δηλώσει ο Πολυνείκης στο πρώτο επεισόδιο, η εξορία αναγκάζει τον ελεύθερο

⁷²⁴ Για την αυτοθυσία στις γυναικείες μορφές του έργου του Ευριπίδη, βλ. Wilkins (1990_a: 177-194). Για την πράξη αυτοθυσίας του Μενοικέα, βλ. Sourvinou-Inwood (2003: 377-386).

άνθρωπο να γίνει δούλος («οὐκ ἔχει παρρησίαν» 391) και να δέχεται την αμάθεια των αρχόντων («τὰς τῶν κρατούντων ἀμαθίας φέρειν χρεῶν» 393). Θέλει να θυσιασθεί για το κοινό καλό, μια πράξη αυτοθυσίας που αντιτίθεται στην εγωκεντρικότητα των δύο αδελφών, του Ετεοκλή και του Πολυνείκη.⁷²⁵ Το συλλογικό συμφέρον, που αναδεικνύεται από τον Μενουκέα, είναι πάνω από το ατομικό που το εκπροσωπούν οι γιοι του Οιδίποδα. Ο ήρωας διακρίνεται από τις συνεργατικές αξίες της φιλοπατρίας, της αυτοθυσίας και της ευγένειας του χαρακτήρα. Ο Cairns παρατηρεί πως ο Μενουκέας προέβη στην αυτοθυσία όχι μόνο για το καλό της κοινότητας, αλλά και για να διατηρήσει την δική του φήμη.⁷²⁶

Στην έξοδο, ο Κρέων πληροφορείται από τον αγγελιαφόρο τον θάνατο της Ιοκάστης, του Ετεοκλή και του Πολυνείκη (1349, 1356-1479). Εξορίζει τον Οιδίποδα από την πόλη των Θηβών, επειδή φοβάται ότι εξαιτίας του θα πάθει κακό η πόλη (1592-1594). Ο Οιδίποδας δεν θέλει να εξορισθεί και παραθέτει τις συμφορές του. Ο φόνος του Λάιου, ο γάμος με την μητέρα του, η τύφλωσή του και η κατάρα που έριξε στους γιους του τον καθιστούν δυστυχή. Η εξορία θα είναι και το τελειωτικό χτύπημα, θα τον φέρει κοντά στον θάνατο («τί μ' ἄρδην ὧδ' ἀποκτείνεις, Κρέον; /ἀποκτενεῖς γάρ, εἴ με γῆς ἔξω βαλεῖς» 1620-1621). Παρόλα αυτά ο Οιδίποδας αρνείται να παρακαλέσει τον Κρέοντα να μην τον εξορίσει, γιατί αυτό θα έδειχνε δειλία («κακός φανοῦμαι» 1623) και θα ήταν αντίθετο προς την ευγένεια της καταγωγής του:

ΟΙΔ. «οὐ μὴν ἐλίξας γ' ἀμφὶ σὸν χειῖρας γόνυ
κακὸς φανοῦμαι· τὸ γὰρ ἐμόν ποτ' εὐγενὲς
οὐκ ἂν προδοίην, οὐδέ περ πρᾶσσων κακῶς». (1622-1624)

Η Αντιγόνη ρωτά τον Κρέοντα για την τύχη του νεκρού Πολυνείκη («τί θεσμοποιεῖς ἐπὶ τάλαιπῶρῳ νεκρῷ;» 1645), και εκείνος την πληροφορεί ότι το νεκρό σώμα του θα μείνει άταφο («ἄταφος ὃδ' ἀνήρ (...) γενήσεται» 1656). Η ηρωίδα αντιτίθεται σε αυτή την αγριότητα, λέγοντας πως η μη απόδοση νεκρικών

⁷²⁵ Βλ. Swift (2009: 70). Κάποιοι μελετητές βλέπουν ως θετική την αυτοθυσία του Μενουκέα, βλ. Arthur (1977), de Romilly (1967), Garzya (1962: 104-105), Rawson (1970), ενώ κάποιοι άλλοι αντιμετωπίζουν τον θάνατό του ως ειρωνεία, βλ. Conacher (1967: 241-242), Vellacott (1975: 203). Για τις βιβλιογραφικές παραπομπές, βλ. Swift (2009: 70 υποσημ. 44). Επίσης η Foley (1985: 106 υποσημ. 2) αναφέρει και άλλους μελετητές που ερμηνεύουν θετικά την αυτοθυσία του Μενουκέα.

⁷²⁶ Βλ. Cairns (2002: 267).

τιμών είναι άνομη («οὐκ ἔννομον γὰρ τὴν δίκην πράσσεσθέ νιν» 1651). Ακόμα και αν η πόλη αρνηθεί να τον θάψει, θα το πράξει η ίδια («ἐγὼ σφε θάψω, κἂν ἀπεννέπη πόλις» 1657).⁷²⁷ Η ηρωίδα προβάλλει τις παραδοσιακές αρχές του δικαίου και του ανθρωπισμού με την επιθυμία της να αποδώσει νεκρικές τιμές στον Πολυνείκη. Μάταια προσπαθεί να πείσει τον Κρέοντα να της επιτρέψει να φροντίσει το νεκρό σώμα του αδελφού της και έτσι αναλαμβάνει να συνοδεύσει τον Οιδίποδα στην εξορία. Ο Οιδίποδας δεν θέλει η κόρη του να εξορισθεί μαζί του, λέγοντάς της πως είναι ντροπιαστικό να τον ακολουθήσει («αἰσχρὰ φυγὴ θυγατρὶ σὺν τυφλῷ πατρί» 1691). Η Αντιγόνη του απαντά πως δεν είναι ντροπή, αλλά ένδειξη σωφροσύνης και ευγενικής καταγωγής. Στοιχείο που αναδεικνύει τη σύζευξη των αξιών της ευγενικής καταγωγής και της σωφροσύνης («οὐ, σωφρονούση γ', ἀλλὰ γενναία, πάτερ» 1692). Το ζήτημα εδώ είναι αν η ευγενική καταγωγή αναιρείται από τα δεινά, την ανέχεια και τις δυσκολίες. Η Αντιγόνη διαψεύδει την ανησυχία του Οιδίποδα, υποστηρίζοντας ότι θα προστατευθεί από την σωφροσύνη.⁷²⁸

Συμπέρασμα

Οι *Φοίνισσες* αποτελούν τον αντίλογο στην εμφύλια σύρραξη του Πελοποννησιακού πολέμου, που αντικατοπτρίζεται στην μονομαχία των δύο αδελφών. Ο Ετεοκλής, ένας εγωκεντρικός ήρωας, είναι υπέρμαχος των ανταγωνιστικών αξιών, του πλούτου και της φιλαρχίας. Θεοποιώντας την εξουσία, πασχίζει να κρατήσει όσα κατέχει με κάθε κόστος. Χρησιμοποιεί την σοφιστική τέχνη του λόγου και μέσω της σχετικότητας των εννοιών, προσπαθεί να πείσει ότι έχει δίκιο που αρνείται να παραδώσει στον αδελφό του όσα δικαιούται. Ο Πολυνείκης διαγράφεται ηπιότερος από τον ποιητή, χωρίς τη διάσταση της θήρας της εξουσίας που διακρίνει τον Ετεοκλή. Η συνεργατική αξία της δικαιοσύνης, την οποία επικαλείται, αφορά κυρίως το προσωπικό του συμφέρον και τον ανταγωνισμό με τον αδελφό του. Μέσω της Ιοκάστης, του Μενοικέα και της Αντιγόνης επαινούνται συνεργατικές αξίες: η σωφροσύνη, η δικαιοσύνη, η ισότητα, η φιλοπατρία, η αυτοθυσία, η ευγένεια του χαρακτήρα, η μέριμνα για το

⁷²⁷ Πρβλ. Σοφ. *Αντιγ.* (71-72): «κεῖνον δ' ἐγὼ / θάψω».

⁷²⁸ Πρβλ. Craik (1988: 266), Mastronarde (2004: 624), Adkins (2010: 221-222).

συλλογικό καλό και η απόδοση νεκρικών τιμών. Τουναντίον ψέγονται η τυραννία, ο πλούτος, η έλλειψη σωφροσύνης και η φιλαρχία. Ο ποιητής αντιπαραθέτει το ατομικό προς το συλλογικό συμφέρον και στο όψιμο αυτό έργο του Ευριπίδη, για άλλη μια φορά, οι συνεργατικές αξίες υπερέχουν σαφώς των ανταγωνιστικών.

5.11 *Ορέστης*

Ο *Ορέστης* διδάχθηκε το 408 π.Χ.⁷²⁹ Είναι το τελευταίο έργο πριν από την αναχώρηση του Ευριπίδη από την πόλη των Αθηνών και την εγκατάστασή του στη Μακεδονία. Τα πρόσωπα της τραγωδίας είναι: η Ηλέκτρα, η Ελένη, ο Ορέστης, ο Μενέλαος, ο Τυνδάρεως, ο Πυλάδης, ο Άγγελος, η Ερμιόνη, ο Φρύγας, ο θεός Απόλλων και ο Χορός που αποτελείται από τις γυναίκες της πόλης του Άργους.

Ύστερα από τη δολοφονία της Κλυταιμίστρας και του Αιγίσθου, ο Ορέστης κείτεται σε άσχημη κατάσταση στο παλάτι των Ατρείδων και η αδελφή του Ηλέκτρα μένει στο πλευρό του και τον φροντίζει. Άρρωστος πια μετά την αποτρόπαιη πράξη της μητροκτονίας, δεν μπορεί να βρει ψυχική γαλήνη (1-70). Ο Μενέλαος και η Ελένη έχουν προσκληθεί από τον Ορέστη και την Ηλέκτρα, προκειμένου να τους υπερασπισθούν στους Αργείους. Ο Τυνδάρεως όμως, οργισμένος από τη μιαινή πράξη του εγγονού του, επιθυμεί την τιμωρία του, δηλαδή τον θάνατό του διά λιθοβολισμού (537).⁷³⁰ Ο Πυλάδης, εξάδελφος και πιστός φίλος του Ορέστη, προτείνει να παρουσιασθούν και οι δύο, αυτός και η Ηλέκτρα, στη συνέλευση των Αργείων (774-806). Τα δύο αδέλφια καταδικάζονται σε θάνατο (858-859). Ο Ορέστης, πριν από τον θάνατό τους, παρακινούμενος από τον Πυλάδη, θέλει να εκδικηθούν τον Μενέλαο, σκοτώνοντας την Ελένη (1105-1152). Ο Φρύγας, δούλος της Ελένης, περιγράφει την προσπάθεια του Ορέστη να την δολοφονήσει και έτσι ο Μενέλαος ζητεί βοήθεια από τους Αργείους (1369-1624). Ο Απόλλωνας ως από μηχανής θεός αναγγέλλει την ανάληψη της Ελένης (1625-1642) και την αθώωση του Ορέστη από τον Άρειο Πάγο, καθώς θα εξαλείψει το έγκλημά του με εξορία ενός χρόνου. Τέλος, επικυρώνει τον γάμο του Πυλάδη με την Ηλέκτρα και του Ορέστη με την Ερμιόνη (1643-1690).

ΗΛ. «ἐξέθυσ' ὁ Φοῖβος ἡμᾶς

μέλεον ἀπόφονον αἷμα δούς

πατροφόνου ματρός.

ΧΟ. *δίκα μέν. ΗΛ.* *καλῶς δ' οὔ.*» (191-194)

⁷²⁹ Ο αρχαίος σχολιαστής αποτυπώνει την σαφή χρονολόγηση του έργου από το όνομα του άρχοντος Διοκλή στον στίχο 371, βλ. West (1987: 45), Willink (1986: xxii υποσημ. 3), de Romilly (2010: 125), Easterling (2007: 353).

⁷³⁰ Βλ. West (1987: 220), πρβλ. Αισχ. *Άγαμ.* (1118): «κατολολυζάτω θύματος λευσίμου».

Η Ηλέκτρα, στην πάροδο (αντιστρ. β' 187-207), αναφέρεται στη μητροκτονία που διέπραξε ο αδελφός της Ορέστης κατά προτροπή του θεού Απόλλωνα. Ο Χορός αποφαινεται πως ο φόνος αυτός ήταν ένας δίκαιος φόνος, με την Ηλέκτρα να ανταπαντά πως μπορεί να ήταν δίκαιος αλλά όχι «καλῶς» (194), σύμφωνος δηλαδή με την ηθική τάξη. Το δίκαιο μπορεί να είναι και *αἰσχρό*, όταν ο φόνος από εκδίκηση διαπράττεται από μέλος μιας οικογένειας προς ένα άλλο. Ο φόνος από εκδίκηση είναι δίκαιος, όμως η μητροκτονία παραμένει μια μιαινή πράξη.⁷³¹

Το ήθος του Μενελάου διαφαίνεται στο δεύτερο επεισόδιο (348-806), μέσα από τον διάλογό του με τον Ορέστη, ο οποίος αφορά την επικείμενη απόφαση της λαοσύναξης των Αργείων. Ο Μενέλαος εμφανίζεται στην σκηνή, έχοντας ανάμεικτα συναισθήματα. Χαίρεται για την επιστροφή του ύστερα από τον Τρωικό πόλεμο, αλλά και λυπάται για ό,τι έχει συμβεί στην οικογένεια του αδελφού του, του Αγαμέμνονα (356-369). Πίστευε πως με την επιστροφή του θα συναντούσε τον Ορέστη και την Κλυταιμίστρα. Αντίθετα, άκουσε από κάποιον ναυτικό για τον «*άνόσιον φόνον*» (374) της Κλυταιμίστρας από τον γιο της (370-374). Τώρα, ζητεί να εμφανισθεί μπροστά του ο ανεψιός του (375-379). Ο Ορέστης εμφανίζεται ως ικέτης, κρατώντας κλαδιά και εκλιπαρεί για σωτηρία («*σῶσον μ'*» 384). Ο Μενέλαος αντικρίζοντας τον Ορέστη αιφνιδιάζεται από την όψη του και τον ρωτά ποια είναι η αρρώστια από την οποία πάσχει (387, 389, 391, 395). Εκείνος απαντά πως αυτό που τον βασανίζει και τον έχει φέρει σε αυτή την κατάσταση είναι η συνείδησή του («*σύνεσις*» 396),⁷³² καθώς γνωρίζει πως έχει πράξει φοβερά πράγματα («*ὄτι σύννοϊδα δειν' εἰργασμένος*» 396). Ο Φοῖβος τον πρόσταξε να φονεύσει την μητέρα του (416) και δεν μπορούσε να πράξει διαφορετικά, διότι οι άνθρωποι είναι δούλοι των θεών («*δουλεύομεν θεοῖς*» 418). Ο Φοῖβος όμως κρίνεται «*ἀμαθέστερος*» του καλού και της δίκης («*ἀμαθέστερός γ' ὢν τοῦ καλοῦ καὶ τῆς δίκης*» 417).⁷³³ Ο Ορέστης ισχυρίζεται πως δεν είναι σοφός, αλλά πραγματικός φίλος για τους φίλους του (424), κάνοντας έτσι έναν υπαινιγμό για

⁷³¹ Πρβλ. Adkins (1960: 185). Επίσης πρβλ. Αριστοτ. *Ποιητική* (14, 1453b19-24) για τους φόνους που διαπράττονται μεταξύ συγγενικών προσώπων («*ἐν ταῖς φιλίαις*» (1453b20).

⁷³² Βλ. LSJ⁹.

⁷³³ Η κριτική των θεών από τον Ευριπίδη αποτυπώνεται και εδώ όπως και στον *Ηρακλή* (1345-1346), στον *Ίππ.* (120) και στις *Βάκχες* (1348). Αναφορικά με την αμάθεια του Απόλλωνος, πρβλ. West (1987: 212), Ευρ. *Ἄνδρ.* (1165), Ευρ. *Ἴων* (916).

τον Μενέλαο. Εναποθέτει τις ελπίδες του στον Μενέλαο, θεωρώντας πως θα τον βοηθήσει να σωθεί. Άλλωστε, όπως λέει, οι πραγματικοί φίλοι φαίνονται μέσω των πράξεών τους προς του φίλους τους: «*ὄνομα γάρ, ἔργον δ' οὐκ ἔχουσιν οἱ φίλοι / οἱ μὴ 'πὶ ταῖσι συμφοραῖς ὄντες φίλοι*» (454-455). Με αυτά τα λόγια ο Ευριπίδης θέλει να δείξει πόσο σημαντική είναι η συνεργατική αξία της φιλίας. Ο πραγματικός φίλος αναδεικνύεται στις συμφορές.

Ο Σπαρτιάτης Τυνδάρεως εμφανίζεται, μαυροφορεμένος και με κουρεμένα μαλλιά, ως ένδειξη πένθους για την κόρη του (456-458). Ο Ορέστης ντρέπεται για τις πράξεις του («*αἰδώς*» 460) και αδυνατεί να αντικρίσει κατάματα αυτόν που τον ανάθρεψε με στοργή (459-469). Ο Τυνδάρεως αναζητεί τον Μενέλαο (470), έχει πληροφορηθεί για την άφιξή του και επιθυμεί να δει τον «*φίλον*» (475) του. Μετά τον εγκάρδιο χαιρετισμό τους, ο Τυνδάρεως χαρακτηρίζει τον εγγονό του Ορέστη με ιδιαιτέρως σκληρές εκφράσεις, αποτυπώνοντας έτσι την απέχθειά του για την μητροκτονία:

- ΤΥΝΔ.** «*ὁ μητροφόντης ὄδε πρὸ δωμάτων δράκων
στίλβει νοσῶδεις ἀστραπᾶς, στύγῃμ' ἑμόν.* 480
Μενέλαε, προσφθέγγῃ νιν, ἀνόσιον κάρα;
ΜΕ. *τί γάρ; φίλου μοι πατρός ἐστὶν ἔκγονος.*
ΤΥΝΔ. *κείνου γὰρ ὄδε πέφυκε, τοιοῦτος γεγώς;*
ΜΕ. *πέφυκεν· εἰ δὲ δυστυχεῖ, τιμητέος.*
ΤΥΝΔ. *βεβαρβάρωσαι, χρόνιος ὦν ἐν βαρβάροις.* 485
ΜΕ. *Ἑλληνικόν τοι τὸν ὁμόθεν τιμᾶν ἀεὶ.*
ΤΥΝΔ. *καὶ τῶν νόμων γε μὴ πρότερον εἶναι θέλειν.*
ΜΕ. *πᾶν τοῦξ ἀνάγκης δοῦλόν ἐστ' ἐν τοῖς σοφοῖς.*
ΤΥΝΔ. *κέκτησό νυν σὺ τοῦτ', ἐγὼ δ' οὐ κτήσομαι.*
ΜΕ. *ὀργὴ γὰρ ἅμα σου καὶ τὸ γῆρας οὐ σοφόν.»* (479-490)

Ο Μενέλαος νιώθει υποχρέωση να βοηθήσει τον Ορέστη. Είναι γιος του αγαπημένου αδελφού του (482) και τώρα που ο γιος του δυστυχεῖ, θέλει να τον τιμήσει (484). Ο Τυνδάρεως χαρακτηρίζει τον εγγονό του *ἀνόσιον* (481) και κατηγορεί τον Μενέλαο πως απέκτησε ήθη βαρβάρων (485), καθώς έζησε χρόνια κοντά τους. Ο Μενέλαος απαντά πως είναι ελληνικό το έθιμο που προστάζει την προστασία του συγγενή (486), και πως η οργή που νιώθει για τον εγγονό του μαζί με τα γηρατεία του δεν τον καθιστούν σοφό, 'συνετό' (490). Ο Τυνδάρεως εμμένει

στην τήρηση και στην ανωτερότητα των νόμων, προετοιμάζοντας το έδαφος για τον λόγο του στους επόμενους στίχους.

Στην συνέχεια του δευτέρου επεισοδίου, ο Τυνδάρεως απευθύνεται στον Μενέλαο - παρόντος και του Ορέστη⁷³⁴ - κατηγορώντας τον εγγονό του ότι κώφευσε στις ικεσίες της μητέρας του για σωτηρία:

ΤΥΝΔ. «†πρὸς τόνδ' ἀγὼν τίς ἀσοφίας ἤκει πέρι. †
εἰ τὰ καλὰ πᾶσι φανερά καὶ τὰ μὴ καλά,
τούτου τίς ἀνδρῶν ἐγένετ' ἀσυνετώτερος,
ὅστις τὸ μὲν δίκαιον οὐκ ἐσκέψατο
οὐδ' ἤλθεν ἐπὶ τὸν κοινὸν Ἑλλήνων νόμον. 495
ἐπεὶ γὰρ ἐξέπνευσεν Ἀγαμέμνων βίον,
κάρα θυγατρὸς τῆς ἐμῆς πληγείς ὕπο,
αἴσχιστον ἔργον (οὐ γὰρ αἰνέσω ποτέ), 498
χρῆν αὐτὸν ἐπιθεῖναι μὲν αἵματος δίκην 500
ὅσιαν διώκοντ', ἐκβαλεῖν τε δωμάτων
μητέρα.» (491-502)

Η αποκατάσταση της προσβεβλημένης τιμής επιβάλλει την εκδίκηση. Ο Ορέστης θεωρεί τον φόνο της μητέρας του έναν δίκαιο φόνο, δεδομένου ότι πρόκειται για πράξη απονομής δικαιοσύνης. Εκδικήθηκε για τον φόνο του πατέρα του, δολοφονώντας με τη σειρά του τη μητέρα του Κλυταιμίστρα. Ο παππούς του Τυνδάρεως όμως έχει διαφορετική άποψη, καθώς επιθυμεί την τιμωρία του Ορέστη και της Ηλέκτρας για τον φόνο της μητέρας τους, θεωρώντας την εγγονή του ηθική αυτουργό. Στο συγκεκριμένο χωρίο ο Τυνδάρεως αναφέρεται στην έλλειψη σοφίας,⁷³⁵ την οποία επιδεικνύει ο Ορέστης εν προκειμένω, και στηρίζει την

⁷³⁴ Γνωρίζουμε πως ο Ορέστης είναι παρών από τους στίχους 508 κ.ε.

⁷³⁵ Κατά τον Χουρμουζιάδη (2008 : 169-170): «είναι, δυστυχώς αδύνατο να αποδοθούν με ακρίβεια στα νεοελληνικά οι λέξεις σοφός και σοφία, από τις προσφιλείς στον Ευριπίδη. Το επίθετο κατά τον 5^{ον} αιώνα, ιδιαίτερα μετά την επέλαση των σοφιστών, κάλυπτε ένα φάσμα σημασιών από την επιδεξιότητα σε μια τέχνη έως την ευστροφία, τη μόρφωση, την επιστημονική εξειδίκευση, την πνευματική ωριμότητα, τη σωφροσύνη αλλά και την πονηρία. Με τον βαθμιαίο μετασχηματισμό που συνόδευσε γενικότερα την ορολογία της ηθικής κατά τη μετάβαση από την αρχαϊκή στην κλασική σκέψη, οπότε έπαψε πλέον να θεωρείται αυτονόητη η ταύτιση της αρετής με το γένος, οι νέες κατηγορίες αξιολόγησης επηρεάστηκαν τόσο από τις ριζικές κοινωνικές ανακατατάξεις όσο και από την ραγδαία ενδυνάμωση της αξίας του πνευματικού παράγοντα στις σχετικές αποτιμήσεις. Έτσι, την αρχαϊκή προτεραιότητα της καταγωγής ως προς τη βαθμολογία του ηθικού κώδικα διεκδίκησε, εν μέρει τουλάχιστον, το προσόν της πνευματικής

επιχειρηματολογία του στη βάση ότι ο φόνος δεν μπορεί να τιμωρηθεί με φόνο.⁷³⁶ Δύναται όμως να τιμωρηθεί με μια παλαιότερη μέθοδο, που μπορεί να αποβεί περισσότερο αποτελεσματική, αυτή της εξορίας. Κατηγορεί τον εγγονό του ότι κώφευσε στις ικεσίες της Κλυταιμίστρας να μην προβεί στη μητροκτονία.⁷³⁷ Ο Ορέστης δεν αναλογίστηκε το σωστό και το λάθος στην πράξη του και πήρε τον νόμο στα χέρια του σκοτώνοντας τη μητέρα του, παίρνοντας εκδίκηση για τον φόνο του πατέρα του, χωρίς να εφαρμόσει «τὸν κοινὸν Ἑλλήνων νόμον» (495), παραβιάζοντας τους κώδικες ηθικής συμπεριφοράς των Ελλήνων.⁷³⁸ Δεν ακολούθησε τους κείμενους νόμους, ώστε να τιμωρηθεί η Κλυταιμίστρα και να μην δράσει ο ίδιος με ασέβεια, φονεύοντας την ίδια του την μητέρα. Κάθε πόλη είχε τους δικούς της νόμους, αλλά ήταν δυνατόν να γενικευθεί κάποιος νόμος, ο οποίος αποκτούσε υψηλότερη θέση λόγω της οικουμενικότητάς του.⁷³⁹ Ο Ορέστης θα μπορούσε να περιθωριοποιήσει τη μητέρα του, παρά να την φονεύσει, ώστε να απαλλαγεί από την άνομη και ανόσια μητροκτονία.⁷⁴⁰ Η εκδίκηση του Ορέστη και κατ' επέκταση της Ηλέκτρας αλλά και η αποκατάσταση της τιμής τους, κατά τον Τυνδάρεων, δεν μπορεί να επιτευχθεί με αντίποινα, διότι είναι μια διαδικασία που οδηγεί σε αδιέξοδο. Χαρακτηρίζει την πράξη της Κλυταιμίστρας ως «αἰσχιστον ἔργον» (498) αποδοκιμάζοντάς την απερίφραστα, υποδεικνύοντας και τον τρόπο που θα έπρεπε να εκδικηθεί ο Ορέστης για τον φόνο του πατέρα του. Αυτό που έπρεπε να είχε πράξει είναι να την διώξει από τον οίκο και όχι να τη δολοφονήσει. Έτσι θα είχε τηρήσει τον νόμο και θα ήταν «εὐσεβής» (503), δηλαδή ακολουθώντας τον νόμο θα τηρούσε ηθική στάση.⁷⁴¹ Εκείνος όμως τιμώρησε τον φόνο με φόνο:

ΤΥΝΔ. «τὸ σῶφρόν τ' ἔλαβ' ἄν ἀντὶ συμφορᾶς
καὶ τοῦ νόμου τ' ἄν εἶχετ' εὐσεβής τ' ἄν ἦν.
νῦν δ' ἐς τὸν αὐτὸν δαίμον' ἤλθε μητέρι·

αξίας – επομένως, σοφός μπορούσε να χαρακτηριστεί, ανεξάρτητα από την κοινωνική τάξη του, και ο άνθρωπος που διέθετε ό,τι σήμερα θα αποκαλούσαμε, γενικότερα, «σωφροσύνη».

⁷³⁶ Πρβλ. West (1987: 216).

⁷³⁷ Βλ. Μαυρόπουλος (2008 Ὁρ.: 293-294). Πρβλ. Αριστοτ. *Ποιητ.* (14,1453b19-24) σχετικά με τον φόνο συγγενικού προσώπου.

⁷³⁸ Ο Ηράκλειτος (114 DK = 23 M) αναφέρει ότι όλοι οι ανθρώπινοι νόμοι τρέφονται από τον θεϊκό νόμο: «τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνός τοῦ θείου».

⁷³⁹ Βλ. West (1987: 217). Πρβλ. για τον νόμο των Πανελλήνων στις *Ἰκέτιδες* (311, 526, 538-539, 671).

⁷⁴⁰ Πρβλ. Willink (1986: 166-168).

⁷⁴¹ Για αυτή την έννοια του «εὐσεβής» ως του τηρούντος γενικά τους κανόνες της ηθικής, βλ. West (1987: 217).

*κακὴν γὰρ αὐτὴν ἐνδίκως ἡγούμενος,
αὐτὸς κακίων μητέρ' ἐγένετο κτανών.»* (502-506)

Ο Τυνδάρεως στους στίχους 507-511 διατυπώνει το κλασικό επιχείρημα για τον φόνο από εκδίκηση:⁷⁴²

ΤΥΝΔ. *«ἐρήσομαι δέ, Μενέλεως, τοσόνδε σε·
εἰ τόνδ' ἀποκτείνειεν ὁμόλεκτρος γυνή,
χὼ τοῦδε παῖς αὖ μητέρ' ἀνταποκτενεῖ,
κάπειθ' ὁ κείνου γενόμενος φόνῳ φόνον
λύσει, πέρας δὴ ποῖ κακῶν προβήσεται;»* (507-511).

Ο Τυνδάρεως ρωτά τον Μενέλαο αν τον Ορέστη τον σκοτώσει η γυναίκα του και ύστερα εκείνη την φονεύσει ο γιος τους για εκδίκηση, τότε ο απόγονος του γιου του Ορέστη με φόνο θα εκδικηθεί τον φόνο. Ο φόνος από εκδίκηση, το «ἀνταποκτείνειν» (515) για τον Τυνδάρεων, επιφέρει τύψεις στον θύτη, δεν είναι αποδεκτός από κανέναν και οδηγεί σε αδιέξοδο («πέρας δὴ ποῖ κακῶν προβήσεται;» 511).⁷⁴³ Στο παρακάτω χωρίο ο Τυνδάρεως αναφέρει ότι:

ΤΥΝΔ. *«ἐς ὀμμάτων μὲν ὄψιν οὐκ εἶων περᾶν
οὐδ' εἰς ἀπάντημ', ὅστις αἶμ' ἔχων κυροῖ,
φυγαῖσι δ' ὄσιοῦν, ἀνταποκτείνειν δὲ μή.»* (513-515)

Όποιος φονεύει πρέπει να καθαίρεται, να αποκαθίσταται ηθικά («ὄσιοῦν» 515) με εξορία και όχι να φονεύεται εκδικητικά. Η εξορία καθεαυτή αποτελεί μέσο εξαγνισμού. Ο Τυνδάρεως θεωρεί πως η Κλυταιμῆστρα έπρεπε να αντιμετωπισθεί ως στυγνή εγκληματίας και να εξορισθεί.⁷⁴⁴ Ο φόνος για την αποκατάσταση της τιμής στο σημείο αυτό δεν είναι αποδεκτός. Αποδοκιμάζει την πράξη της μητροκτονίας, όχι από συμπόνια για την Κλυταιμῆστρα («ἐγὼ δὲ μισῶ μὲν γυναῖκας ἀνοσίους, / πρώτην δὲ θυγατέρ' » 518-519), αλλά λόγω της μιαιρότητας της ίδιας της πράξεως που αντιτίθεται στον νόμο, θέλοντας να σταματήσει αυτή την άγρια και

⁷⁴² Βλ. Willink (1986: 170).

⁷⁴³ Βλ. West (1987: 218).

⁷⁴⁴ Βλ. West (1987: 217-218). Αργότερα, στους στίχους 538-539, ο Τυνδάρεως αποφαινεται πως η Κλυταιμῆστρα δικαίως δολοφονήθηκε: «θυγάτηρ δ' ἐμὴ θανοῦσ' ἔπραξεν ἔνδικα / ἀλλ' οὐχὶ πρὸς τοῦτ' εἰκὸς ἦν αὐτὴν θανεῖν».

μαρτή τακτική που αφανίζει χώρες και πόλεις («*ἀμυνῶ δ' ὄσονπερ δυνατός εἰμι, τῷ νόμῳ, / τὸ θηριῶδες τοῦτο καὶ μαιφόνον / παύων, ὃ καὶ γῆν καὶ πόλεις ὄλλυσ' αἰεῖ.*» 523-525).⁷⁴⁵ Είναι κατηγορηματικός, κανείς και τίποτα δεν μπορούν να δικαιολογήσουν τον φόνο.⁷⁴⁶ Θεωρεί πως οι θεοί μισούν τον Ορέστη για την μητροκτονία και τον εκδικούνται κάνοντάς τον να παραδέρνεται από τρέλα και από φόβους: «*μισῆ γε πρὸς θεῶν καὶ τίνεις μητρὸς δίκας, / μανίαις ἀλαίνων καὶ φόβοις*» (531-532). Ο φόβος και η μανία που διακατέχουν τον Ορέστη είναι η απόδειξη ότι οι θεοί έχουν στραφεί εναντίον του. Αποτυπώνεται εδώ η αντίληψη ότι κάθε είδους ψυχική ασθένεια ήταν σταλμένη από τους θεούς.⁷⁴⁷ Δεν πρέπει να γίνονται ενέργειες αντίθετες προς την βούληση των θεών. Μία άλλη διάσταση στο θέμα της μητροκτονίας του Ορέστη περιγράφεται από τον Τυνδάρεω: «*θυγάτηρ δ' ἐμὴ θανοῦσ' ἔπραξεν ἔνδικα· / ἀλλ' οὐχὶ πρὸς τοῦτ' εἰκὸς ἦν αὐτὴν θανεῖν*» (538-539). Η Κλυταιμίστρα δικαίως δολοφονήθηκε, αλλά δεν έπρεπε να θανατωθεί από τον ίδιο τον γιο της.⁷⁴⁸

OP. «*ὦ γέρον, ἐγὼ τοι πρὸς σὲ δειμαίνω λέγειν*

[ὄπου σὲ μέλλω σὴν τε λυπήσειν φρένα]

(...)

ἐγὼ δ' ἄνόσιός εἰμι μητέρα κτανόν,

ὄσιος δέ γ' ἕτερον ὄνομα, τιμωρῶν πατρί. (544-547)

Ο Ορέστης αρχίζει την επιχειρηματολογία του (544-604), απευθυνόμενος στον Τυνδάρεω. Παρουσιάζει τα μειονεκτήματα της θέσης του, ότι με τα λόγια του θα μπορούσε να τον λυπήσει. Χρησιμοποιεί τις έννοιες της *αἰδοῦς*, της φιλίας και την κοινή λογική προς υπεράσπισή του.⁷⁴⁹ Στηρίζει την επιχειρηματολογία του στο ότι για έναν γιο, είναι μεγαλύτερη η σημασία του πατέρα, του αρχηγού του γένους του («*οὖν τῷ γένους ἀρχηγέτη*» 555), παρά της μητέρας (556). Διέπραξε δικαιολογημένα («*ἐνδίκως*» 572) τον φόνο του Αιγίσθου και της Κλυταιμίστρας, για να πάρει εκδίκηση για τον πατέρα του («*τιμωρῶν πατρί*» 564). Με την πράξη του αυτή θέσπισε έναν κανόνα δικαίου και ωφέλησε την Ελλάδα («*ἄπασαν Ἑλλάδ'*

⁷⁴⁵ Βλ. West (1987: 218).

⁷⁴⁶ Βλ. Willink (1986: 168).

⁷⁴⁷ Πρβλ. Willink (1986: 171), West (1987: 219).

⁷⁴⁸ Ο West (1987: 220) σημειώνει ότι θα μπορούσε να φονευθεί δια λιθοβολισμού.

⁷⁴⁹ Βλ. Willink (1986: 173).

ὠφελῶ» 565), μην αφήνοντας περιθώρια αποφυγής της τιμωρίας συζυγοκτόνων γυναικών. Η αφορμή της πράξης του ήταν το έγκλημα που διέπραξε η μητέρα του, την οποία κατηγορεί και για μοιχεία, αντιπαραθέτοντας το παράδειγμα της Πηνελόπης που παρέμεινε πιστή στον σύζυγό της («οὐ γὰρ ἐπεγάμει πόσει πόσιν, / μένει δ' ἐνοῖκοις ὕγιές εὐνατήριον» 589-590), παρά την πολύχρονη απουσία του.⁷⁵⁰ Μπορεί να είναι ανόσιος («ἀνόσιός εἰμι» 546) για τον φόνο της μητέρας του αλλά είναι δίκαιος («ὄσιος» 547), παίρνοντας εκδίκηση για τον πατέρα του. Σύμφωνα με τον Mastronarde, στην τραγωδία το επίθετο *ἀνόσιος* αναφέρεται σε παραβιάσεις θεμελιωδών ηθικών νόμων όπως είναι η δολοφονία, η δολοφονία συγγενικού προσώπου, η αιμομιξία, η ανθρωποθυσία, η απουσία της ταφής κ.ά.⁷⁵¹ Οι έννοιες όσιος και δίκαιος που χρησιμοποιεί ο Ορέστης για να χαρακτηρίσει τον εαυτό του και τις πράξεις του έχουν διαφορετική σημασία. Όσιος είναι αυτός ο οποίος αναγνωρίζει τους θεούς ως θεούς, διατηρώντας μια ευσεβή στάση απέναντι τους και αποδίδοντάς τους τιμές. Δίκαιος είναι αυτός που τιμά όσους βρίσκονται στον οίκο του και συμπεριφέρεται σωστά σε όλα τα μέλη της κοινωνίας.⁷⁵² Ο Ορέστης σεβάσθηκε και ακολούθησε το πρόσταγμα του Απόλλωνα («ὦ πειθόμεσθα πάνθ' ὅσ' ἂν κείνος λέγῃ» 593) και προέβη στη μητροκτονία, εκδικούμενος τον φόνο του πατέρα του, όντας δίκαιος.⁷⁵³

Ο Τυνδάρεως απαντά στον Ορέστη (607-620), παρουσία του Μενελάου (621-629). Για τον Τυνδάρεων η Ηλέκτρα είναι η ηθική αυτουργός του εγκλήματος και της αξίζει να θανατωθεί («θανεῖν ἐστ' ἀξία» 615), καθώς, όπως ο ίδιος αναφέρει, με τα λόγια της επηρέασε αρνητικά τον Ορέστη για την μητέρα τους (615-620). Ύστερα προσπαθεί να πείσει τον Μενέλαο να μην τους γλυτώσει από τον θάνατο με δημόσιο λιθοβολισμό (625), να αποδεχθεί τη βούληση των θεών (624) και να μην ταχθεί υπέρ των ασεβών («δυσσεβεῖς» 627), παραμερίζοντας τους ευσεβεῖς φίλους («εὐσεβεστέρους φίλους» 628).

Στον αγώνα λόγων μεταξύ του Ορέστη και του Μενελάου στο δεύτερο επεισόδιο (640-728), ο πρώτος αναφέρεται στην ανταπόδοση της χάριτος. Του

⁷⁵⁰ Πρβλ. Μαυρόπουλος (2008 *Όρ.*: 294).

⁷⁵¹ Βλ. Mastronarde (2004: 286).

⁷⁵² Πρβλ. Peels (2016: 34-35).

⁷⁵³ Το ίδιο πρόβλημα συναντάμε και στην Σοφ. *Αντιγόνη* όταν η ίδια λέει: «τὴν δυσσέβειαν εὐσεβοῦς', ἐκτησάμην» (924). Η Αντιγόνη είναι και εκείνη ταυτόχρονα ευσεβής και ασεβής. Η ευσεβεία της έγκειται στην τήρηση των νόμων των θεών και η ασέβειά της στο ότι δεν υπακούει τα προστάγματα του Κρέοντα. Επίσης βλ. Adkins (1960: 137).

ζητεί να του ανταποδώσει όσα πήρε από τον πατέρα του, τον Αγαμέμνονα: «*ἂ δ' ἔλαβες ἀπόδος πατρὸς ἐμοῦ λαβὼν πάρα*» (643). Δεν θέλει χρήματα («*οὐ χρήματ'*» 644), το μόνο που θέλει είναι να γλυτώσει την ζωή του, το πολυτιμότερο από όσα έχει («*ἦν ψυχὴν ἐμὴν / σῶσης, ἄπερ μοι φίλτατ' ἐστὶ τῶν ἐμῶν*» 644-645). Παραδέχεται το λάθος του, αλλά και το λάθος του πατέρα του, Αγαμέμνονα, να εκστρατεύσει στην Τροία. Ο Αγαμέμνων όμως το έκανε για χάρη του αδελφού του και για όσα κακώς είχε πράξει η Ελένη (646-650). Το θέμα εδώ, όπως αναφέρει και ο West, δεν είναι εάν η πράξη του Ορέστη είναι δίκαιη. Αυτό που έχει σημασία είναι το χρέος του Μενελάου απέναντι στα τέκνα του αδελφού του, του Αγαμέμνονα ο οποίος τον ωφέλησε. Ο Μενέλαος πρέπει να βοηθήσει για την σωτηρία τους ανεξάρτητα από το αν η πράξη του Ορέστη ήταν δίκαιη ή άδικη.⁷⁵⁴ Τώρα λοιπόν, του ζητεί να ανταποδώσει τα όσα έκανε για εκείνον ο Αγαμέμνων για δέκα χρόνια (657) και να προσφέρει, όπως προσφέρουν οι φίλοι σε φίλους («*ἀπέδοτο δ', ὡς χρὴ τοῖς φίλοισι τοὺς φίλους*» 652). Οφείλει να ανταποδώσει την χάρη προσφέροντας σωτηρία στον Ορέστη και στην Ηλέκτρα («*ἡμῶν ὕπερ / σωτήριος στάς*» 655-656).

Ο Μενέλαος απαντά στον Ορέστη (682-716), στηρίζοντας την επιχειρηματολογία του στο γεγονός πως αδυνατεί να επιβάλλει την απόφασή του για την σωτηρία των δύο αδελφών στους Αργείους. Συμμερίζεται τα βάσανά του ανεπιού του και θα προσπαθήσει να τους σώσει μέσω της πειθούς (691-716). Ο Ορέστης βρίσκεται σε απόγνωση, νιώθει προδομένος («*προδέδομαι*» 722) και επιτίθεται ευθέως στον Μενέλαο. Τον προσβάλλει, λέγοντάς του πως δεν αξίζει τίποτε παραπάνω, εκτός από το να ηγείται του στρατού για χάρη μιας γυναίκας (718-719). Στο τέλος, αντικρίζει τον φίλο του, τον Πυλάδη, τον πιο αγαπητό σε αυτόν άνθρωπο («*τόνδε φίλτατον βροτῶν*» 725). Ο πιστός φίλος που συμπαραστέκεται στα βάσανα είναι πιο πολύτιμος, από όσο είναι και για τους ναυτικούς να βλέπουν την γαλήνη της θάλασσας (727-728).

Η στιχομυθία των δύο επιστήθιων φίλων ξεκινά (734-773), αποτυπώνοντας την αξία της φιλίας, η οποία περικλείεται στα λόγια του Πυλάδη: «*πάντα γὰρ τάδ' εἶ σύ μοι*» (733), αλλά και σε επόμενο στίχο: «*συγκατασκάπτοις ἂν ἡμᾶς· κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων*» (735). Είναι έτοιμος να αφήσει τον Ορέστη να τον «συμπαρασύρει» στον θάνατο, δείχνοντας στον μέγιστο βαθμό την αξία της φιλίας. Ο Ορέστης

⁷⁵⁴ West (1987: 227).

ενημερώνει τον Πυλάδη πως ο Μενέλαος δεν φάνηκε πρόθυμος να τους βοηθήσει να σωθούν από την καταδίκη τους και έτσι αποφασίζουν να εμφανισθούν μπροστά στους Αργείους, χωρίς να είναι βέβαιοι για την έκβαση. Ακολουθούν αντιλαβές μεταξύ των δύο προσώπων του δράματος (774-798). Ο Ορέστης είναι αποφασισμένος να εμφανισθεί στους Αργείους για να μην χαρακτηριστεί δειλός («φεύγω τὸ δειλὸν τῆδε» 781), καθώς θα είναι ένδειξη δειλίας να πεθάνει άδοξα («ὡς ἄνανδρον ἀκλεῶς κατθανεῖν» 786). Άλλωστε, ελπίζει πως θα βρεθεί κάποιος στην συνέλευση να τον συμπονέσει και να τον γλυτώσει από τον θάνατο («καί τις ἄν γέ μ' οἰκτίσειε ...» 783). Ο Πυλάδης συμφωνεί, διότι υπάρχει και το ενδεχόμενο να σωθεί ο Ορέστης, λόγω της ευγενικής καταγωγής του («μέγα γὰρ ἡ εὐγένειά σου» 784). Είναι έτοιμος να οδηγήσει τον φίλο του στην λαοσύναξη, χωρίς να ντραπεί. Έτσι θα αποδείξει την φιλία του, βοηθώντας τον Ορέστη στις μεγάλες του συμφορές:

ΠΥΛ. «ὡς ἐγὼ δι' ἄστεώς σε, σμικρὰ φροντίζων ὄχλου,
οὐδὲν αἰσχυνθεὶς ὀχήσω. ποῦ γὰρ ὦν δείξω φίλος,
εἴ ᾗσε μὴ ἔν δειναῖσιν ὄντα ἄ συμφοραῖς ἐπαρκέσω;». (801-803)

Ο Ορέστης απαντά πως ο πιστός φίλος είναι καλύτερος από τους συγγενείς. Χαρακτηριστική είναι η χρήση του ρήματος «*συντακῆ*» (805), εκ του *συντήκω*, λειώνω διάφορες ύλες μαζί για να δημιουργήσω κράμα, ενώνομαι στενά με κάποιον, συγχωνεύομαι με κάποιον.⁷⁵⁵ Με τον τρόπο αυτό ο ποιητής αποτυπώνει το μέγεθος της φιλίας μεταξύ των δύο προσώπων του δράματος:

ΟΡ. «τοῦτ' ἐκεῖνο· κτᾶσθ' ἑταίρους, μὴ τὸ συγγενὲς μόνον·
ὡς ἀνὴρ ὅστις τρόποισι συντακῆ, θυραῖος ὦν, 805
μυρίων κρείσσων ὁμαίμων ἀνδρὶ κεκτῆσθαι φίλος». (804-806)

Στο τρίτο επεισόδιο, εμφανίζεται ο Άγγελος και μεταφέρει στην Ηλέκτρα τα όσα έλαβαν χώρα στην σύναξη των Αργείων, μέσω της «αγγελικής ρήσης» (866-956). Αρχικά, αφηγείται τον λόγο του Ταλθύβιου (887-897) που τόνισε πως παίρνει πάντοτε το μέρος των δυνατών («ὐπὸ τοῖς δυναμένοισιν ὦν αἰεί» 889). Με τον διαφορούμενο λόγο του, επαίνεσε τον Αγαμέμνονα και κατηγορήσε τον Ορέστη

⁷⁵⁵ Βλ. LSJ⁹.

(«διχόμυθα, πατέρα μὲν σὸν ἐκπαγλούμενος, / σὸν δ' οὐκ ἐπαινῶν σύγγονον, καλοῦς κακοῦς / λόγους ἐλίσσω» 890-892). Κάθε τόσο ἐστρεφε το βλέμμα του στους φίλους του Αιγίσθου, διότι ἔτσι κάνουν οι ρήτορες, στρέφονται προς τον επιτυχημένο (894-896) και φίλος γι' αὐτούς εἶναι εκείνος που κατέχει δύναμη και ασκεῖ ἐξουσία («ὄς ἂν δύνηται πόλεος ἔν τ' ἀρχαῖσιν ἦ» 897). Ὑστερα, πήρε τον λόγο ο βασιλέας Διομήδης, ο οποίος πρότεινε να μην σκοτώσουν τα δύο ἀδελφια, ἀλλά να τους ἐξορίσουν (898-900). Η θέση αὐτή του βασιλέα ἐπιδοκιμάσθηκε, ἀλλά και ἀποδοκιμάσθηκε ἀπὸ τους πολίτες. Τότε, σηκώθηκε να μιλήσει ἕνας ἄνδρας «ἀθυρόγλωσσος» (903), ἀναιδῆς («ἰσχύων θράσει» 903),⁷⁵⁶ ἕνας Ἀργεῖος που δεν ἦταν Ἀργεῖος, ἀλλά ἐπιβλήθηκε («Ἀργεῖος οὐκ Ἀργεῖος, ἠναγκασμένος» 904) με φωνές και ἀγενή ἐλευθεροστομία («θορύβω τε πίσυρος κάμαθεῖ παρρησία» 905). Ο ἄνδρας αὐτός εἶναι ἐπικίνδυνος (906), σύμφωνα με τον Ἄγγελο, διότι ὅταν κάποιος με ευχάριστα λόγια και κακές σκέψεις («ἠδύς τις λόγοις φρονῶν κακῶς» 907) πείθει τον λαό εἶναι για την πόλη «κακὸν μέγα» (908). Ἀντίθετα, ὅσοι σκέπτονται τα καλύτερα για την πόλη, θα εἶναι χρήσιμοι (909-910). Τέλος, μίλησε ἕνας ἄνδρας ὄχι ὁμορφος ἐξωτερικά, ἀλλά ἀνδρείος («μορφῆ μὲν οὐκ εὐωπός, ἀνδρεῖος δ' ἀνήρ» 918), που σπάνια πάει στην ἀγορά της πόλης (919). Εἶναι αὐτουργός και μόνο αὐτοὶ ἐξασφαλίζουν την σωτηρία της χώρας («αὐτουργός — οἴπερ και μόνοι σώζουσι γῆν —» 920). Ἐνας ἄνδρας συνετός («ξυνετὸς» 921), που μιλά ὅταν εἶναι ἀπαραίτητο (921) και διάγει ἀκέραιο και ἀμεμπτο βίον («ἀκέραιος, ἀνεπίπληκτον ἡσκηκῶς βίον» 922). Αὐτός, λοιπόν, πρότεινε να τιμηθεῖ ο Ορέστης, γιατί ἐκδικήθηκε για τον φόνο του πατέρα του, φονεύοντας μια κακή και ἀθεη γυναίκα (923-929).⁷⁵⁷ Ο ποιητῆς ἐδῶ ἐπαινεῖ την τιμιότητα, την ἀκεραιότητα, την ἀνδρεία και την σωφροσύνη του αὐτουργού, στάση που ταυτίζεται με την πλήρη ἐπιδοκιμασία του ἠθους του αὐτουργού, του συμβατικού συζύγου της Ηλέκτρας, στην ομώνυμη τραγωδία.

Ο Ἄγγελος, στη συνέχεια, πληροφορεῖ την Ηλέκτρα, πως ο Ορέστης δεν ἐπεισε το πλήθος με τον λόγο του και ἐπικράτησε εκείνος που πρότεινε τον λιθοβολισμό τους (943-945). Τα δύο ἀδελφια καταδικάζονται ἀπὸ τους Ἀργεῖους. Εἶναι σημαντικό να ἐπισημανθεῖ στο σημεῖο αὐτό, ὅτι η ἀπόφαση για την καταδίκη του Ορέστη και της Ηλέκτρας πάρθηκε ἀπὸ τους ἀνθρώπους και ὄχι ἀπὸ δικαστήριο

⁷⁵⁶ Βλ. Willink (1986: 231).

⁷⁵⁷ Ο West (1987: 247) μας πληροφορεῖ πως το καλοκαίρι του 409 π.Χ. στην πόλη των Αθηνῶν εἶχε ἀπονεμηθεῖ χρυσὸ στέμμα στον δολοφόνο του Φρυνίχου ως ευεργέτη. Ο Ορέστης παρόλο που ἰσχυρίστηκε πως ευεργέτησε την πόλη του με την δολοφονία της Κλυταιμῆστρας δεν ἀξίωσε να ευεργετηθεῖ.

στο οποίον μετείχαν θεοί (Απόλλων, Αθηνά) όπως στις *Εύμενίδες* του Αισχύλου. Η απόφαση δεν ήταν αποτέλεσμα θεϊκής εκδίκησης ή απόφασης. Το γεγονός αυτό καταδεικνύει τον εξανθρωπισμό του μύθου από τον Ευριπίδη στο πλαίσιο της εδραίωσης της αθηναϊκής δημοκρατίας.

Ο Ορέστης υποσχέθηκε στους Αργείους πως θα αυτοκτονήσει μαζί με την Ηλέκτρα (946-949). Στο τέλος της ρήσης του ο Άγγελος καταλήγει, πως η ευγενική καταγωγή δεν ωφέλησε την ηρωίδα:

ΑΓΓ. «*ἀλλ' εὐτρέπιζε φάσαν' ἢ βρόχον δέρη,*
ὡς δεῖ λιπεῖν σε φέγγος· ἠύγένεια δὲ
οὐδέν σ' ἐποφέλησεν, οὐδ' ὁ Πύθιον 955
τρίποδα καθίζων Φοῖβος, ἀλλ' ἀπώλεσεν.» (953-956)

Η Ηλέκτρα θρηνεί (960-1012) και ύστερα συνομιλεί με τον Ορέστη (1018-1068), καταλήγοντας πως θα προτιμήσουν να πεθάνουν με γενναιότητα, όπως ορίζει η αρχοντική τους καταγωγή. Ο Ορέστης θα αυτοκτονήσει με σπαθί και προτρέπει και την Ηλέκτρα να ενεργήσει με την ίδια τόλμη:

ΟΡ. «*ἀλλ' εἴ' ὅπως γενναῖα κάγαμέμονος*
δράσαντε κατθανούμεθ' ἀζιώτατα.
κάγῳ μὲν εὐγένειαν ἀποδείξω πόλει,
παίσας πρὸς ἦπαρ φασγάνῳ· σὲ δ' αὖ χρεῶν
ὅμοια πράσσειν τοῖς ἐμοῖς τολμήμασιν.» (1060-1064)

Ο Πυλάδης δεν δείχνει μόνο ότι συμμαρτίζει τον Ορέστη, αλλά προχωρεί και ένα βήμα πιο πέρα, προτείνοντας μάλιστα να εκδικηθούν τον Μενέλαο με τον φόνο της Ελένης («*Ἐλένην κτάνωμεν, Μενέλεω λύπην πικράν*» 1105). Ο Μενέλαος προσδοκά να λάβει το σκήπτρο, δηλαδή την βασιλεία και του Άργους⁷⁵⁸ έτσι δεν θα βοηθήσει τα τέκνα του αδελφού του («*ἀλλ' ἐπὶ σκήπτροις ἔχων / τὴν ἐλπίδ' ἠύλαβεῖτο μὴ σφάζειν φίλους*» 1058-1059). Με τον φόνο αυτό ο Ορέστης δεν θα λέγεται πια «μητροφόντης» (1140) αλλά θα χαρακτηρίζεται ως: «*Ἐλένης λεγόμενος τῆς πολυκτόνου φονεύς*» (1142). Εάν δεν καταφέρουν να φονεύσουν την Ελένη, θα

⁷⁵⁸ Βλ. Kovacs (2002: 529), West (1987: 258).

βάλουν φωτιά στο σπίτι του Ορέστη και θα τελειώσει η ζωή τους εκεί (1149-1150). Αν σε ένα από τα δύο σχέδιά τους επιτύχουν, τότε θα έχουν αποκτήσει δόξα, πεθαίνοντας άξια ή γλυτώνοντας άξια: «ένος γὰρ οὐ σφαλέντες ἔξομεν κλέος, / καλῶς θανόντες ἢ καλῶς σεσωσμένοι» (1151-1152). Τα λόγια του Πυλάδη παραπέμπουν στον ηρωικό κώδικα του καλῶς ζῆν και του καλῶς τεθνηκέναι αλλά και του θανάτου ο οποίος επιφέρει δόξα.⁷⁵⁹

Η αξία της φιλίας στον *Όρέστη* του Ευριπίδη εκθειάζεται και θεωρείται υπέρτερη από τον πλούτο και την εξουσία:

ΟΡ. «φεῦ·

οὐκ ἔστιν οὐδὲν κρεῖσσον ἢ φίλος σαφής,

οὐ πλοῦτος, οὐ τυραννίς· ἀλόγιστον δέ τοι

τὸ πλῆθος ἀντάλλαγμα γενναίου φίλου.» (1155-1157)

Οι στίχοι αυτοί (1155-1157), στο τρίτο επεισόδιο (844-1245), είναι αφιερωμένοι στον έμπιστο φίλο.⁷⁶⁰ Ο πλούτος και η εξουσία αποτελώντας σημαντικότερες ανταγωνιστικές αρετές δεν μπορούν να υπερβούν την συνεργατική αξία της φιλίας που χαρακτηρίζεται ως ανυπολόγιστη («*ἀλόγιστον*» 1156).⁷⁶¹ Η άποψη αυτή, ότι δηλαδή ο πλούτος και η εξουσία δεν αποτελούν ύψιστα αγαθά, συγκρινόμενα με την φιλία, αποδεικνύουν την εξέλιξη από τις ανταγωνιστικές στις συνεργατικές αξίες. Η φιλία χαρακτηρίζεται από τα από κοινού οφέλη και την εμπιστοσύνη, εκδηλώνεται με το να δίνει κανείς, αλλά και να λαμβάνει πράξεις καλοσύνης.⁷⁶² Η φιλία ήταν ιερή και πολύτιμη, θεωρείτο ως πολύ σημαντική συνεργατική αξία και πολύ συχνά μάλιστα υπερίσχυε των οικογενειακών δεσμών. Στην αρχαιότητα βρίσκει κανείς πολλά παραδείγματα φιλίας τα οποία αποδεικνύουν τη σημαντικότητα της αξίας αυτής, όπως ο Πάτροκλος και ο Αχιλλέας, ο Δάμων και ο Φιντίας, ο Επαμεινώνδας και ο Πελοπίδας, ο Ορέστης και

⁷⁵⁹ Πρβλ. Willink (1986: 274), West (1987: 262). Πλείστα παραδείγματα θα μπορούσαν να καταγραφούν εδώ, θα αναφέρω κάποια ενδεικτικά: Σοφ. *Αΐας* (479): «*ἀλλ' ἢ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνηκέναι*», Σοφ. *Ἥλ.* (1319-1321): «*ὡς ἐγὼ μόνῃ / οὐκ ἂν δυοῖν ἡμαρτον: ἢ γὰρ ἂν καλῶς / ἔσωσ' ἔμαυτὴν ἢ καλῶς ἀπωλόμην*», Ευρ. *Κύκλ.* (201-202): «*ἀλλ', εἰ θανεῖν δεῖ, καθανούμεθ' εὐγενῶς / ἢ ζῶντες αἶνον τὸν πάρος συσώσομεν*».

⁷⁶⁰ Βλ. Willink (1986: 274).

⁷⁶¹ Ο ορισμός της φιλίας δίνεται από τον Αριστοτέλη στην *Ρητορική* (B, 1380b35-1381a10). Για τα είδη της φιλίας, πρβλ. Αριστοτ. *Η. Ν.* (1155a3–1159b24). Επίσης για την φιλία στον Ευριπίδη, βλ. Cairns (2002: κεφ. 5.2.1).

⁷⁶² Πρβλ. Hawkins (1999: 348).

ο Πυλάδης. Οι φιλικοί αυτοί δεσμοί ήταν τόσο ισχυροί που αποτελούσαν πρότυπα αλτρουισμού και αυτοθυσίας.

Συμπέρασμα

Ο *Ορέστης*, ως ύστερο δράμα του Ευριπίδη, αναδεικνύει εμφανώς την εξέλιξη των συνεργατικών αξιών. Ο σεβασμός προς την μνήμη του πατέρα, η φιλία, η ευσέβεια, η ανταπόδοση της χάριτος, που ο Ορέστης ζητεί από τον Μενέλαο αλλά και η τήρηση του νόμου που προβάλλει ο Τυνδάρεως είναι οι συνεργατικές αξίες που απασχολούν τον ποιητή στο έργο. Επίσης αναδεικνύονται η σωφροσύνη, η τιμιότητα, η ακεραιότητα και η γενναιότητα του ήθους του αυτουργού που υπερασπίστηκε τα δύο αδέλφια στην λαοσύναξη των Αργείων. Η μιαρή πράξη της μητροκτονίας είναι το μέσον της εκδίκησης του ήρωα για τον άδικο φόνο του πατέρα του. Ο ίδιος όμως θεωρεί μιαρά την μητροκτονία, νιώθει συνειδησιακές ενοχές, αλλά υποστηρίζει ότι έπραξε δίκαια, εφόσον κατάφερε να πάρει εκδίκηση για τον φόνο του αρχηγού του γένους του, αλλά και υπάκουσε στην εντολή του θεού Απόλλωνα. Ο Τυνδάρεως, δίνοντας βαρύτητα στον νόμο, θεωρεί πως η πράξη της μητροκτονίας είναι μιαρή και η Κλυταιμίστρα θα έπρεπε να έχει εξορισθεί ή τιμωρηθεί με άλλο τρόπο και όχι να φονευθεί από τον ίδιο τον γιο της. Η συνεργατική αξία της φιλίας, όπως προβάλλεται έντονα στην περίπτωση του Ορέστη και του Πυλάδη, είναι θεμελιώδης αξία που αποτελεί βάση της συνεργατικής ζωής και θεωρείται υπέρτερη των ανταγωνιστικών αξιών του πλούτου και της εξουσίας.

5.12 *Ιφιγένεια ή έν Αύλίδι*

Η *Ιφιγένεια ή έν Αύλίδι* διδάχθηκε το έτος 405 π.Χ., μετά τον θάνατο του Ευριπίδη το 406 π.Χ. Το δράμα κέρδισε το πρώτο βραβείο μαζί με τις *Βάκχες* και άλλα δύο χαμένα έργα τον *Αρχέλαο* και τον *Άλκμαίωνα τόν διά Κορίνθου*.⁷⁶³ Τα πρόσωπα του δράματος είναι: ο Αγαμέμνων, η Κλυταιμήστρα, η Ιφιγένεια, ο Αχιλλέας, ο Μενέλαος, ο Πρεσβύτες, ο πρώτος και ο δεύτερος Άγγελος, ο θεράπων και ο Χορός (γυναίκες από την Χαλκίδα).

Στον πρόλογο του δράματος, ο Αγαμέμνων ενημερώνει σχετικά με την προϊστορία του έργου. Ύστερα από την αρπαγή της Ελένης από τον Πάρη, οι Αχαιοί με τον στόλο τους θέλησαν, ορμώμενοι από την Αυλίδα, να κυριεύσουν την Τροία και να φέρουν πίσω την σύζυγο του Μενελάου. Όμως άπνοια εμποδίζει τα καράβια να αποπλεύσουν και παραμένουν αγκυροβολημένα στην Αυλίδα (88). Οι Αχαιοί καταφεύγουν στον μάντη Κάλχαντα, ο οποίος προφητεύει πως η άπνοια θα σταματήσει, όταν θυσιασθεί στην θεά Άρτεμη («*Άρτέμιδι θύσαι*» 91) η κόρη του Αγαμέμνονα, η Ιφιγένεια. Ο Μενέλαος πείθει τον Αγαμέμνονα πως αυτό πρέπει να πράξει (97-98). Ο Αγαμέμνων, με το πρόσχημα πως η Ιφιγένεια θα λάβει για σύζυγό της τον Αχιλλέα («*Άχιλλεϊ θυγατέρ' ώς γαμουμένην*» 100), πείθει την Κλυταιμήστρα να φθάσει με την οικογένειά τους στην Αυλίδα. Ο βασιλέας έχει μετανιώσει οικτρά για την απόφασή του να θυσιάσει την κόρη του, λόγω της αγάπης που τρέφει για εκείνη. Αποφασίζει να τους στείλει γράμμα με τον Πρεσβύτε, ώστε να αποτρέψει την άφιξή τους. Ο Πρεσβύτες συλλαμβάνεται και ανακρίνεται από τον Μενέλαο, με τον Αγαμέμνονα να αντιδρά. Ακολουθεί έντονη λογομαχία ανάμεσα στα δυο αδέρφια (303-414). Ο πρώτος Αγγελιαφόρος φθάνει για να πληροφορήσει για την άφιξη των μελών της οικογένειας του Αγαμέμνονα, τα οποία είναι προετοιμασμένα να τελέσουν τον γάμο της Ιφιγένειας και του Αχιλλέα (414-439). Η Ιφιγένεια μαθαίνει τον πραγματικό σκοπό της άφιξής της και η μητέρα της κατηγορεί δριμύτατα τον σύζυγό της. Ύστερα από τις παρακλήσεις

⁷⁶³ Η χρονολόγηση του έργου και η ταύτιση των άλλων δύο τραγωδιών της τετραλογίας βασίζονται στο: αρχ. σχόλιον Αριστοφ. *Βάτρ.* 67 (Schol. Vet. in Aristoph. *Ranas* 67d = TrGF 1. DID C 22 *ούτω γάρ και αί διδασκαλίας φέρουσι, τελευτήσαντος Ευριπίδου τόν υιόν αυτού δεδιδαχέναι όμώνυμον* (V: *όμωνύμως cett.*) *έν άσσει Ιφιγένειαν τήν έν Αύλίδι, Άλκμαίωνα, Βάκχας*. Cf. Suda ε 3695 Adler = TrGF 5.1 T3.24-5 *νίκας δέ άνείλετο ε', τας μέν δ' περιών, τήν δέ μίαν μετά τήν τελευτήν, επιδειξαμένου τó δράμα τού άδελφιδού αυτού Ευριπίδου*). Βλ. de Romilly (2010: 125), Dodds (1960_b: xxxix και υποσημ. 2), Easterling (2007: 353), Foley (1985: 66), Willink (1971: 343).

της για σωτηρία (1211-1252), και για να μην αντιταχθεί ο Αχιλλέας στο στράτευμα (1371-1373), η ηρωίδα αποδέχεται την θυσία της για το κοινό καλό. Μάλιστα είναι έτοιμη να το πράξει με θάρρος, αναδεικνύοντας την αγάπη της για την Ελλάδα και εκφράζοντας το πανελλήνιο ιδεώδες (1376-1398).

Από την αρχή του δράματος συναντάμε τους προβληματισμούς του Αγαμέμνονα, ο οποίος εμφορείται από τις κατεξοχήν ανταγωνιστικές αξίες του κλέους και τιμής. Συγκεκριμένα ο βασιλέας, απευθυνόμενος στον Πρεσβύτε, αναφέρει πως ζηλεύει τους απλούς ανθρώπους που στερούνται ισχύος, τρανού ονόματος και χωρίς φήμη, άγνωστοι, διάγουν ακίνδυνο βίο (*«ζηλῶ δ' ἀνδρῶν ὃς ἀκίνδυνον / βίον ἐξέπερασ' ἀγνώως ἀκλεῆς· / τοὺς δ' ἐν τιμαῖς ἦσσαν ζηλῶ»* 17-19). Στην απάντηση του Πρεσβύτε πως στις τιμές συναντά κανείς την ομορφιά της ζωής (*«τὸ καλόν»* 20), ο βασιλέας αποκρίνεται πως η ομορφιά αυτή δεν είναι παντοτινή και το αξίωμα μετατρέπεται σε εμπόδιο, θλίβοντας αυτόν τον οποίο προΐσταται (*«τὸ καλὸν σφαλερόν, / καὶ τὸ πρότιμον / γλυκὸ μὲν, λυπεῖ δὲ προσιστάμενον»* 21-23). Ο ευδαίμων βίος του ισχυρού μπορεί να ανατραπεί ανά πάσα στιγμή με μία αστοχία σε ιερὸ χρέος, αλλά και οι δυσάρεστες, κακόβουλες γνώμες του λαού μπορούν να τον καταστρέψουν (*«τοτὲ μὲν τὰ θεῶν οὐκ ὀρθωθέντ' / ἀνέτρεψε βίον, τοτὲ δ' ἀνθρώπων / γνῶμαι πολλαὶ / καὶ δυσάρεστοι διέκναισαν»* 24-27). Ο Αγαμέμνονας ακολουθεί, λόγω του αξιώματός του, ανταγωνιστικές αξίες. Μέσα από τα λόγια του, όμως φαίνεται ότι η ισχυρή θέση και η δόξα είναι επισφαλείς και μάταιες επιδιώξεις. Για αυτόν είναι προτιμότερος ένας βίος απλός και ταπεινός, χωρίς την θλίψη που επιφέρουν η γνώμη και η κριτική του λαού.

Στο πρώτο επεισόδιο, ο αγὼν λόγων μεταξύ του Αγαμέμνονα και του Μενελάου (317-414) αποτυπώνει το τεταμένο κλίμα ανάμεσά τους, εξαιτίας του γράμματος που έστειλε ο πρώτος στην οικογένειά του, για να αποτρέψει την έλευσή της στην Αυλίδα. Ο Μενέλαος κατηγορεί τον αδελφό του για τα σφάλματά του και, κυρίως, για την απόφασή του να μην θυσιάσει την κόρη του. Η απόφαση για την θυσία της Ιφιγένειας είναι αποτέλεσμα προσωπικής φιλοδοξίας από την πλευρά του Αγαμέμνονα και λαγνείας από την πλευρά του Μενελάου.⁷⁶⁴ Ύστερα, ο Μενέλαος προβαίνει σε μια περιγραφή των αξιών που πρέπει να διαθέτει ο σωστός κυβερνήτης:

⁷⁶⁴ Βλ. Conacher (1967: 254).

MEN.: «μηδέν' ἀνδρείας ἔκατι προστάτην θείμην χθονός,
μηδ' ὄπλων ἄρχοντα· νοῦν χρῆ τὸν στρατηλάτην ἔχειν
πόλεος· ὡς ἄρχων ἀνὴρ πᾶς, ζύνεσιν ἦν ἔχων τύχη.» (373-375)

Ἡ ἀνδρεία καὶ μόνο δεν εἶναι ἀρκετὴ γιὰ ἓναν κυβερνήτη. Ἡ σύνεση τὸν ἐξυψώνει καὶ τὸν καθιστᾷ ἀξιοὺς νὰ κυβερνήσει τὴν πόλιν. Ἡ ἀνταγωνιστικὴ ἀξία τῆς ἀνδρείας (373) μαζί με τὴν ὀρθὴ κρίση («νοῦν» 374) καὶ τὴν συνεργατικὴ ἀξία τῆς σύνεσης («ζύνεσιν» 375) εἶναι οἱ ἀπαραίτητες ἀρετὲς ἐνός κυβερνήτη. Ἡ σύμπλευση τῶν ἀνταγωνιστικῶν καὶ συνεργατικῶν ἀξιῶν εἶναι ἐκδηλη.

Σε ἐπόμενους στίχους τοῦ πρώτου ἐπεισοδίου, ἐμφανίζεται ὁ Ἀγγελιαφόρος ἀ' καὶ ἀνακοινώνει τὴν ἔλευση τῆς οἰκογενείας τοῦ Ἀγαμέμνονα στὴν Αὐλίδα. Ἐχουν φθάσει με σκοπὸ νὰ τελέσουν τὸν γάμο τῆς Ἰφιγένειας καὶ τοῦ Ἀχιλλέου, δίχως νὰ γνωρίζουν τὴν ἀλήθεια (414-439). Ὁ Ἀγαμέμνωνας θρηνεῖ, καθὼς ἡ ἀγαπημένη τοῦ κόρη πρέπει νὰ γίνῃ «γυναῖκα τοῦ Ἄδου» («Ἄιδου νιν, ὡς εἶοικε, νυμφεύσει τάχα» 461). Ὁ λαὸς μπορεῖ νὰ ἐκφράζει τὴν λύπη του, νὰ χύνει δάκρυα καὶ νὰ κοινοποιεῖ τὰ βᾶσανά του («καὶ γὰρ δακρῦσαι ῥαδίως αὐτοῖς ἔχει / ἅπαντ' αὐτὸ εἶπεῖν» 447-448). Στους τρανοὺς καὶ στους ἄρχοντες αὐτὸ δεν ἐπιτρέπεται («τῷ δὲ γενναίῳ φύσιν / ἄνολβα ταῦτα» 448-449). Εκείνοι εἶναι δούλοι τοῦ λαοῦ καὶ τὸ μεγαλεῖο τους ὀρίζει τὸν βίον τους, χωρὶς νὰ μποροῦν νὰ ἐκφράσουν τὰ συναισθήματά τους ἐλεύθερα («προστάτην δὲ τοῦ βίου / τὸν ὄγκον ἔχομεν τῷ τ' ὄχλῳ δουλεύομεν» 449-450). Ὁ Ἀγαμέμνων ἀμφιταλαντεύεται ἀνάμεσα στὴν ἰσχυρὴ θέση του, ποὺ τὸν κάνει νὰ ντρέπεται νὰ δακρῦσει δημόσια («αἰδοῦμαι δάκρυ» 451) καὶ στὴν ἀγάπη του γιὰ τὴν Ἰφιγένεια. Ἐτσι ὀδηγεῖται στὸν θρήνο («τὸ μὴ δακρῦσαι δ' αὐθις αἰδοῦμαι τάλας» 452), ἔχοντας φθάσει στὶς μεγαλύτερες συμφορὲς. Εἶναι ἓνα κατεξοχὴν πρότυπο ἀνταγωνιστικῶν ἀξιῶν νιώθει τὴν ἀνάγκη νὰ συμπεριφερθεῖ ὅπως ἓνας ταπεινὸς καταγωγῆς ἄνθρωπος. Τα λόγια του γιὰ τὰ μειονεκτήματα τῆς ευγενούς καταγωγῆς ἀπηχοῦν τους προαναφερθέντες στίχους τοῦ προλόγου (16-27), ὅπου ἔχει ἤδη μνημονεύσει τὰ μειονεκτήματα τοῦ ὑψηλοῦ ἀξιώματος.⁷⁶⁵

Στὸ πρώτο στάσιμον (543-589) ἡ ὠδὴ τοῦ Χοροῦ ἀφορᾷ τους κινδύνους τοῦ ἔρωτα, ὅταν αὐτὸς δεν ἀντιμετωπίζεται με σωφροσύνη. Τυχεροὶ εἶναι ἐκεῖνοι ποὺ

⁷⁶⁵ Βλ. Collard & Morwood (2017: 362).

απολαμβάνουν με σωφροσύνη τις χαρές της Αφροδίτης (543-557).⁷⁶⁶ Ο Χορός στην αντιστροφή επαινεί την σωστή ανατροφή:

***ΧΟ.:** «διάφοροι δὲ φύσεις βροτῶν,
διάφοροι δὲ τρόποι· τὸ δ' ὀρ-
θῶς ἐσθλὸν σαφεὺς αἰεὶ· 560
τροφαί θ' αἰ παιδευόμεναι
μέγα φέρουσ' ἐς τὰν ἀρετάν·
τό τε γὰρ αἰδεῖσθαι σοφία,
ἴτάν τ' ἐξάλλασσουσαν ἔχει
χάριν ὑπὸ γνώμας ἐσορᾶν† 565
τὸ δέον, ἔνθα δόξα φέρει
κλέος ἀγήρατον βιοτᾶ.
μέγα τι θηρεύειν ἀρετάν,
γυναιξὶ μὲν κατὰ Κύ-
πριν κρυπτάν, ἐν ἀνδράσι δ' αὖ 570
ἴκόσμος ἐνὼν ὁ μυριοπλη-
θῆς† μείζω πόλιν αὖξει».* (558-572)

Ἡ αἰδώς προσφέρει σοφία καὶ γνώση γιὰ τὴν ζωὴ. Οἱ χαρακτήρες τῶν ἀνθρώπων διαφέρουν (558-559), ὁμῶς τὸ πραγματικὰ ὀρθό εἶναι πάντα ξεκάθαρο («ἐσθλὸν σαφεὺς αἰεὶ» 560). Ἡ ἀνατροφή συμβάλλει τὰ μέγιστα στὴν ἀρετὴ («μέγα φέρουσ' ἐς τὰν ἀρετάν» 562).⁷⁶⁷ Ἡ σοφία κάνει τὸν ἄνθρωπο σεμνό («τό τε γὰρ αἰδεῖσθαι σοφία» 563), ὥστε νὰ μπορεῖ συνειδητὰ νὰ διακρίνει τὸ ὀρθό («τὸ δέον» 566). Ἐτσι ἐπέρχεται τὸ κλέος (567). Εἶναι σπουδαῖο ὁ ἄνθρωπος νὰ προσβλέπει καὶ νὰ πασχίζει γιὰ τὴν ἀρετὴ (568). Μέσω τῆς ἀρετῆς τῶν ἀνδρῶν, ἡ εὐταξία συγκρατεῖ τὴν πόλιν καὶ τὴν κάνει ἀκόμα ἰσχυρότερη (570-572).

Στὸ δεῦτερο ἐπεισόδιο (590-750) ἡ Κλυταιμῆστρα ἔχει φθάσει στὴν Αὐλίδα με τὴν οἰκογένειά της καὶ ἐπαινεί τὸν επικείμενο γάμο τῆς Ἰφιγένειας με τὸν Ἀχιλλεΐα.

***ΚΛ.:** «ἔγειρ' ἀδελφῆς ἐφ' ὑμέναιον εὐτυχῶς·*

⁷⁶⁶ Βλ. Conacher (1967: 257).

⁷⁶⁷ Πρβλ. Πλάτ. Πολιτεία (492e): «οὔτε γὰρ γίγνεται οὔτε γέγονεν οὐδὲ οὖν μὴ γένηται ἄλλοῖον ἦθος πρὸς ἀρετὴν παρὰ τὴν τούτων παιδείαν πεπαιδευμένον».

*άνδρὸς γὰρ ἀγαθοῦ κῆδος αὐτὸς ἐσθλὸς ὢν
λήψη, κόρης Νηρηΐδος ἰσοθέου γένους.»* (624-626)

Ο γάμος της Ιφιγένειας με τον ένδοξο και γενναίο Αχιλλέα, το κατεξοχήν πρότυπο του *ἀγαθοῦ* σύμφωνα με τις ανταγωνιστικές αξίες, θα οδηγήσει την οικογένεια του Αγαμέμνονα σε συγγενική σχέση με *ἰσόθεον* γένος (626). Το *κῆδος* με τον Αχιλλέα, θα προσδώσει στους Ατρείδες ακόμη μεγαλύτερη αρετή. Οι Collard και Morwood παρατηρούν πως ο Χορός περιγράφει τους Έλληνες ήρωες στην Αυλίδα ως ημίθεους («ή- /μιθέων» 172-173). Η αριστοκρατική καταγωγή του Αχιλλέα απαντάται συχνά στο δράμα (100-101, 134, 695-712, 819, 836, 855-856, 896, 901, 903, 1339).⁷⁶⁸ Καταδεικνύεται η ισχυρή θέση των ανταγωνιστικών αξιών, και συγκεκριμένα της ανδρείας, της πολεμικής τιμής, της γενναιότητας και της αριστοκρατικής καταγωγής και ο τρόπος με τον οποίο αυτές προσδίδουν αρετή στον ίδιο τον ήρωα, αλλά και στα πρόσωπα με τα οποία αποκτά σχέσεις *φιλίας-κῆδους*.

Ο Αχιλλέας, ο ενδοξότερος ομηρικός ήρωας-πολεμιστής και ένα ισχυρό πρότυπο ανταγωνιστικών αξιών, στο τρίτο επεισόδιο (919-974) επαινεί την σύνεση («ὀρθῶς διαζῆν τὸν βίον γνώμης μέτα» 923) και την μετριοπαθή, την μετρημένη συμπεριφορά («μὴ λίαν φρονεῖν» 923-924). Ο ίδιος αναφέρει πως έχει ανατραφεί από τον Χείρωνα («εὐσεβεστάτου τραφεὶς / Χείρωνος» 926-927) και ότι η ανδρεία του οφείλεται στην ελεύθερη φύση του⁷⁶⁹ και έχει μάθει ευθύτητα συμπεριφοράς («ἔμαθον τοὺς τρόπους ἀπλοῦς ἔχειν» 927). Ο ήρωας θα υπακούει στους γιους του Ατρέα, αν ηγούνται με ορθότητα, σε ενάντια περίπτωση θα αντιστέκεται, διότι η ανδρεία του οφείλεται στην ελεύθερη φύση του (928-929). Θα δείξει οίκτο για την Ιφιγένεια και θα αποτρέψει την σφαγή της («τοσοῦτον οἶκτον περιβαλὼν καταστελῶ» 934). Η τιμή του και το όνομά του έχουν προσβληθεί από τον βασιλέα. Στην ρήση του αναφέρεται συχνά στο όνομά του, που έγινε μέσο για την επίτευξη του σκοπού του Αγαμέμνονα (936-937, 947, 961-963) και θα προσπαθήσει να το αποκαταστήσει μέσω της προστασίας που είναι πρόθυμος να προσφέρει. Τρανός θεός δεν είναι, αλλά θα γίνει για χάρη της Κλυταιμίστρας και της Ιφιγένειας («θεὸς ἐγὼ πέφηνά σοι / μέγιστος, οὐκ ὢν· ἀλλ' ὅμως γενήσομαι» 973-974). Ο «μέγιστος

⁷⁶⁸ Βλ. Collard & Morwood (2017: 405).

⁷⁶⁹ Πρβλ. *I.A.* (930-931): «ἀλλ' ἐνθάδ' ἐν Τροίᾳ τ' ἐλευθέραν φύσιν / παρέχων, Ἄρη τὸ κατ' ἐμὲ κοσμήσω δορί».

αγώνας» για εκείνον είναι η σωτηρία της Ιφιγένειας και της Κλυταιμίστρας («*ἀγῶν / μέγιστος ὑμᾶς ἐξαπαλλάξαι κακῶν*» 1003-1004). Η Κλυταιμίστρα χαρακτηρίζει τη στάση του Αχιλλέα να παρέμβει με σύνεση («*λελογισμένως (...) μᾶλλον ἢ σθένει*» 1021) σώφρονα («*ὡς σώφρον' εἶπας*» 1024) και τον ίδιο δίκαιο άνδρα («*δίκαιος ὦν ἀνήρ*» 1034). Στο πρόσωπο του Αχιλλέα συναντάμε όλα τα χαρακτηριστικά ενός ήρωα που παραδοσιακά ακολουθεί ανταγωνιστικές αξίες (ανδρεία, τιμή, δύναμη, αριστοκρατική καταγωγή), αλλά συγχρόνως επαινείται για την σωφροσύνη και την δικαιοσύνη που επιδεικνύει. Η εξέλιξη και η συνύπαρξη των ανταγωνιστικών και συνεργατικών αξιών είναι καταφανής με πρόταξη των δευτέρων.

Ο Χορός στο τρίτο στάσιμο (1089-1097) προσωποποιεί την *αἰδῶ* την συνεργατική αξία της τήρησης του μέτρου, την *ἀρετήν*, και την *ἀνομία*, την μη τήρηση των νόμων, που αντιτίθεται στην δικαιοσύνη και προκαλεί τον «φθόνον», την οργή των θεών:

ΧΟ: «*ποῦ τὸ τᾶς Αἰδοῦς ἢ τὸ τᾶς Ἀρετᾶς* 1090

σθένειν τι πρόσωπον,

ὁπότε τὸ μὲν ἄσεπτον ἔχει

δύνασιν, ἀ δ' Ἀρετὰ κατόπι-

σθεν θνατοῖς ἀμελεῖται,

Ἀνομία δὲ νόμων κρατεῖ, 1095

καὶ <μῆ> κοινὸς ἀγῶν βροτοῖς

τον μῆ τις θεῶν φθόνος ἔλθη;» (1090-1097)

Αντί να τελέσει τον γάμο της με τον Αχιλλέα, η Ιφιγένεια θα οδηγηθεί στην σφαγή. Ο Χορός αντιτίθεται, λέγοντας πως πλέον κυβερνά η ασέβεια («*ἄσεπτον*» 1092), αντί της *Αἰδοῦς* και της *Ἀρετῆς* (1090). Η *αἰδῶς* σχετίζεται με την αρετή και διασφαλίζει τον σεβασμό στον νόμο.⁷⁷⁰ Συγκεκριμένα η *Ἀρετή* όπως αναφέρει ο Χορός, *ἔχει πρόσωπον* (1091), σχεδόν θεοποιείται.⁷⁷¹ Οι άνθρωποι αψηφούν την *Ἀρετήν* και τους νόμους, έτσι η *Ἀνομία* κυριαρχεί (1095), χωρίς οι ίδιοι να φοβούνται την οργή των θεών (1096-1097).⁷⁷² Ο Χορός προβάλλει προσωποποιημένες τις συνεργατικές αξίες της *αἰδοῦς*, της *ἀρετῆς* και της ευνομίας -

⁷⁷⁰ Βλ. Cairns (2002: 340).

⁷⁷¹ Βλ. Collard & Morwood (2017: 512).

⁷⁷² Πρβλ. Ευρ. *Μήδ.* (439-441): «*βέβακε δ' ὄρκων χάρις, οὐδ' ἔτ' αἰδῶς / Ἑλλάδι τᾶ μεγάλα μένει, αἰθερία δ' ἀνέ- / πτα*».

δικαιοσύνης, προσδίδοντάς τους μεγάλη βαρύτητα και εντάσσοντάς τες στο ηθικό πλαίσιο της εποχής.

Ύστερα από τα λόγια της Κλυταιμίστρας και το δριμύ κατηγορώ εναντίον του συζύγου της για την θυσία (1146-1208), αλλά και την παράκληση της Ιφιγένειας για σωτηρία (1211-1252), ο Αγαμέμνονας προσπαθεί να δικαιολογήσει την απόφασή του (1255-1275):

ΑΓ.: «*ἐγὼ τὰ τ' οἰκτρὰ συνετός εἰμι καὶ τὰ μὴ, 1255*
φιλῶ τ' ἔμαντοῦ τέκνα· μαινοίμην γὰρ ἄν.
δεινῶς δ' ἔχει μοι ταῦτα τολμῆσαι, γύναι,
δεινῶς δὲ καὶ μὴ· τοῦτο γὰρ πρᾶξαι με δεῖ.
ὄραθ' ὅσον στράτευμα ναύφρακτον τόδε
χαλκῶν θ' ὄπλων ἄνακτες Ἑλλήνων ὅσοι, 1260
οἷς νόστος οὐκ ἔστ' Ἰλίου πύργους ἐπι
οὔδ' ἔστι Τροίας ἐξελεῖν κλεινὸν βάθρον, 1263
εἰ μὴ σε θύσω, μάντις ὡς Κάλχας λέγει. 1262
μέμνηε δ' Ἀφροδίτη τις Ἑλλήνων στρατῶ
πλεῖν ὡς τάχιστα βαρβάρων ἐπὶ χθόνα, 1265
παῦσαι τε λέκτρων ἀρπαγὰς Ἑλληνικῶν·
οἷ τὰς ἐν Ἄργει παρθένους κτενοῦσί μου
ὑμᾶς τε κάμει, θέσφατ' εἰ λύσω θεᾶς.
οὐ Μενελεῶς με καταδεδούλωται, τέκνον,
οὔδ' ἐπὶ τὸ κείνου βουλόμενον ἐλήλυθα, 1270
ἀλλ' Ἑλλάς, ἧ δεῖ, κἂν θέλω κἂν μὴ θέλω,
θῦσαι σε· τούτου δ' ἤσσανες καθέσταμεν.
ἐλευθέραν γὰρ δεῖ νιν ὅσον ἐν σοί, τέκνον,
κάμοι γενέσθαι, μηδὲ βαρβάροις ὑπο
Ἑλληνας ὄντας λέκτρα συλᾶσθαι βίᾳ.» (1255-1275)

Μετά τον αγώνα λόγων του με την Κλυταιμίστρα (1106-1208) και την συγκινητική ικεσία της κόρης του για σωτηρία («*ίκετηρίαν δὲ γόνασιν*» 1216, 1211-1252), ο Αγαμέμνονας αναφέρεται στην εξουσία και στην επιρροή του στρατού που υπήρξαν καταλυτικές στην απόφασή του για θυσία. Το μεγαλύτερο μέρος αυτού του μονολόγου αναφέρεται στη συντριπτική δύναμη του στρατού και στην

κάν ἐμοὶ πορθμός τε ναῶν καὶ Φρυγῶν κατασκαφαὶ
τάς τε μελλούσας γυναῖκας, ἦν τι δρωῶσι βάρβαροι, 1380
μηκέθ' ἀρπάζειν ἔαν ἴτάςτ' ὀλβίας ἐξ Ἑλλάδος,
τὸν Ἑλένης τείσαντας ὄλεθρον, ἦν ἀνήρπασεν Πάρις.
ταῦτα πάντα καθθανοῦσα ρύσομαι, καὶ μου κλέος,
Ἑλλάδ' ὡς ἤλευθέρωσα, μακάριον γενήσεται.
καὶ γὰρ οὐδέ τοί <τι> λῖαν ἐμὲ φιλοψυχεῖν χρεῶν· 1385
πᾶσι γάρ μ' Ἑλλησι κοινὸν ἔτεκες, οὐχὶ σοὶ μόνη.
ἀλλὰ μυρῖοι μὲν ἄνδρες ἀσπίσιν πεφραγμένοι,
μυρῖοι δ' ἐρέτμ' ἔχοντες, πατρίδος ἠδίκημένης,
δρωῶν τι τολμήσουσιν ἐχθροὺς χυπερ Ἑλλάδος θανεῖν,
ἢ δ' ἐμὴ ψυχὴ μί' οὔσα πάντα κωλύσει τάδε; 1390
ἴτι τὸ δίκαιον τοῦτ' ἄρ' ἔχοιμεντ' ἀντειπεῖν ἔπος;
κάπ' ἐκεῖν' ἔλθωμεν· οὐ δεῖ τόνδε διὰ μάχης μολεῖν
πᾶσιν Ἀργείοις γυναικὸς εἶνεκ' οὐδὲ καθθανεῖν.
εἷς γ' ἀνὴρ κρείσσων γυναικῶν μυρῖων ὄρᾶν φάος.
εἰ ἴδ' ἐβουλήθητ' σῶμα τοῦμὸν Ἄρτεμις λαβεῖν, 1395
ἐμποδὼν γενήσομαι ἡ γὰρ θνητὸς οὔσα τῇ θεῶ;
ἀλλ' ἀμήχανον· δίδωμι σῶμα τοῦμὸν Ἑλλάδι.
θύετ', ἐκπορθεῖτε Τροίαν· ταῦτα γὰρ μνημεῖά μου
διὰ μακροῦ καὶ παῖδες οὔτοι καὶ γάμοι καὶ δόξ' ἐμῆ.
βαρβάρων δ' Ἑλληνας ἄρχειν εἰκός, ἀλλ' οὐ βαρβάρους 1400
μητέρα, Ἑλλήνων· τὸ μὲν γὰρ δοῦλον, οἱ δ' ἐλεύθεροι». (1374-1401)

Η ηρωίδα αποφάσισε να θυσιασθεί ένδοξα («εὐκλεῶς πρᾶξι» 1376), διώχοντας κάθε ταπεινή σκέψη από τον νου της («τὸ δυσγενές» 1376). Ολόκληρη η Ελλάδα περιμένει την θυσία της, για να αποπλεύσουν τα πλοία και να αποφευχθεί η καταστροφή των Φρυγῶν (1378-1379). Επιπλέον, θα εμποδισθούν οι αρπαγές των γυναικῶν της Ελλάδας από τους βαρβάρους, όπως συνέβη με την αρπαγή της Ελένης από τον Πάρι η οποία δεν αποφεύχθηκε (1380-1382). Ο θάνατός της, λοιπόν, θα αποβεί σωτήριο και λυτρωτικός για την Ελλάδα και εκείνη θα αποκτήσει αθάνατη φήμη (1383-1384). Η δειλία δεν είναι αποδεκτή («φιλοψυχεῖν»

1385),⁷⁷⁸ άλλωστε εκείνη γεννήθηκε για το καλό όλων των Ελλήνων (1386). Ενώ πλήθος πολεμιστών θα επιτεθούν στους εχθρούς και θα πεθάνουν με τιμή για την Ελλάδα, δεν είναι σωστό η ζωή της να σταθεί εμπόδιο στην σωτηρία της πατρίδας (1388-1390). Η αναφορά στην Ελλάδα είναι συνεχής και ουσιαστική για την αιτιολογία της απόφασής της να θυσιασθεί. Επίσης, είναι άδικο για τον Αχιλλέα να πολεμήσει με τους Αργείους και να πεθάνει για μια γυναίκα (1392-1393). Η ζωή ενός άνδρα είναι πιο πολύτιμη ακόμα και από τις ζωές αναρίθμητων γυναικών (1394). Η επιθυμία της θεάς Αρτέμιδος είναι να θυσιασθεί η Ιφιγένεια και είναι αδύνατον να μην εκπληρωθεί η επιθυμία της. Η περίφημη φράση της Ιφιγένειας απηχεί το πανελλήνιο ιδεώδες: «*δίδωμι σῶμα τούμὸν Ἑλλάδι. / θύετ', ἐκπορθεῖτε Τροίαν*» (1397-1398).⁷⁷⁹ Τα λόγια αυτά (επίσης βλ. 1553-1555) συνδυάζουν την υποταγή στη θεϊκή βούληση και το πνεύμα της αυτοθυσίας της ηρωίδας. Η μνήμη και η δόξα της θα αντικαταστήσουν αυτά που, υπό διαφορετικές συνθήκες, θα περίμενε από την ζωή της, δηλαδή έναν γάμο και την απόκτηση τέκνων (1398-1399). Το σωστό είναι να κυβερνούν οι Έλληνες τους βαρβάρους, και όχι βάρβαροι τους Έλληνες· γιατί οι βάρβαροι είναι δούλοι και οι Έλληνες ελεύθεροι (1400-1401).⁷⁸⁰

Ο Αριστοτέλης στην *Ποιητική* χαρακτηρίζει την Ιφιγένεια ασυνεπή, για αυτή την ξαφνική μεταστροφή της: «*τοῦ δὲ ἀνωμάλου ἢ ἐν Αὐλίδι Ἰφιγένεια: οὐδὲν γὰρ ἔοικεν ἢ ἰκετεύουσα τῇ ὑστέρα*» (1454a31-32).⁷⁸¹ Η MacDonald θεωρεί πως η Ιφιγένεια είναι συνεπής και ηρωική με μια νέα χροιά του όρου ηρωικός, και όχι όπως αυτός απαντάται στον ομηρικό κόσμο. Δεν είναι πλέον μόνο οι ομηρικοί ήρωες το μοναδικό αποθετήριο αρετής, αλλά πλέον η αρετή βρίσκεται και σε γυναίκες, δούλους και παιδιά. Για την ερευνήτρια αυτή, η ηρωίδα δείχνει

⁷⁷⁸ Η Μακαρία στους Ευρ. *Ἡρακλεῖδ.* δεν θέλει να φανούν εκείνη και τα αδέλφια της: «*φιλοψυχοῦντες*» (518), «*μὴ φιλοψυχοῦσ' ἐγὼ*» (533). Η Πολυξένη στην Ευρ. *Ἔκ.* λέει πως δεν θέλει να φανεί «*φιλόψυχος γυνή*» (348). Ο Πολυνείκης στις Ευρ. *Φοίν.* αναφέρει: «*φιλόψυχον κακόν*» (518).

⁷⁷⁹ Για πράξεις αυτοθυσίας στον Ευριπίδη, βλ. Wilkins (1990a: 177-194).

⁷⁸⁰ Πρβλ. Ευρ. *Ἄνδρ.* (665-666): «*βάρβαροι δ' ὄντες γένος / Ἑλλησιν ἄρξουσ'*».

⁷⁸¹ Αρκετοί μελετητές έχουν προβληματιστεί σχετικά με το τι ήταν αυτό που οδήγησε την Ιφιγένεια στην απόφασή της να θυσιασθεί, βλ. Foley (1985: 65-105), Funke (1964: 286-291), MacCary (1973-1974: 171), Siegel (1980: 300-321), Sansone (1991: 161-172), Vernant (1966: 33). Η MacDonald (1990: 77) παρατηρεί πως και άλλα πρόσωπα του δράματος αλλάζουν γνώμη, αλλά δεν έχουν χαρακτηριστεί ασυνεπή. Ο Αγαμέμνων αρχικά δέχεται τη θυσία της Ιφιγένειας, ύστερα στέλνει γράμμα λέγοντάς της να μην έρθει στην Αυλίδα, αλλά τελικά πειθεται από τον Μενέλαο να συναινέσει στη θυσία (441 κ.ε.). Ο Μενέλαος ήταν αρχικά υπέρμαχος της θυσίας όμως αλλάζει γνώμη, λέγοντας ότι λυπάται την Ιφιγένεια, και δεν πρέπει να χάσει τη ζωή της για την Ελένη (447 κ.ε.).

αριστοτελική αρετή που έχει τις ρίζες της στις προσωπικές σχέσεις, χωρίς καθολικό πρόσημο. Ασκει την αριστοτελική αρετή της *μεγαλοψυχίας* (που συναντάμε στον Όμηρο), αλλά ασκεί και τη *φιλία*, μια αξία που ο Adkins την χαρακτηρίζει συνεργατική και είναι αρκετά σημαντική στα τέλη του 5^{ου} αιώνα π.Χ., όπως παρατηρήσαμε και σε άλλα όψιμα έργα του Ευριπίδη (στον *Ηρακλή*, στην *Ηλέκτρα* και στον *Ορέστη*). Η Ιφιγένεια καθίσταται ηθικά ανώτερη από τους παραδοσιακούς ομηρικούς ήρωες, τον Αγαμέμνονα και τον Μενέλαο, αποκτά τιμή, την διακρίνουν οι αρετές της *μεγαλοψυχίας* (Αριστοτ. *Η.Ν.* 1123b-1125b), της *φιλίας* και της πίστης στην οικογένεια και στους συγγενείς της.⁷⁸² Ανέλαβε ένα τεράστιο βάρος, αυτό της αυτοθυσίας και χωρίς φόβο και δισταγμούς, τελικώς, προχώρησε στον θάνατο με θάρρος. Είναι το μόνο πρόσωπο του δράματος που παραμένει πιστό στους φίλους και τους συγγενείς και ασκεί ενεργά την αρετή. Η Ελένη παραβίασε την αρετή της *φιλίας* (69, 265-272). Ο Αγαμέμνονας κατηγορείται ότι δεν ήταν πιστός στους δικούς του φίλους, δηλαδή τους εξ αίματος συγγενείς του (334 κ.ε., «*τῶν φιλιτάτων*» 932), αλλά κατηγορείται επίσης από τον Μενέλαο για φιλοτιμία, την υπέρμετρη αφοσίωση στην εξουσία («*τὸ φιλότιμον*» 342). Αποδεικνύοντας την μεγαλοψυχία της και παραμένοντας πιστή στον πατέρα της (630, 638), η Ιφιγένεια παρακαλεί την Κλυταιμίστρα να μην τον μισήσει («*πατέρα τὸν ἄμὸν μὴ στύγει*» 1454) για την απόφασή του.⁷⁸³ Ο Αγαμέμνονας αγαπά την Ιφιγένεια όπως και όλα τα παιδιά του («*φιλιῶ τ' ἔμμαντοῦ τέκνα*» 1256), αλλά αυτό δεν αρκεί για να παραιτηθεί από την ηγεσία του στην εκστρατεία κατά της Τροίας. Χρησιμοποιεί την Ιφιγένεια, για να μπορέσει να επιτύχει τον σκοπό του και να διατηρήσει το αξίωμά του. Η Ιφιγένεια υπακούει στην θέληση του πατέρα της, όταν της λέει ότι την θυσιάζει για την Ελλάδα, και με τον τρόπο αυτό θα αποκτήσει αθάνατη φήμη και τιμή.⁷⁸⁴

ΙΦ.: «*ἴλέγω τάδ' < >†* 1415
ἢ Τυνδαρις παῖς διὰ τὸ σῶμ' ἀρκεῖ μάχας
ἀνδρῶν τιθεῖσα καὶ φόνους: σὺ δ', ὦ ζένε,
μὴ θνήσκε δι' ἐμὲ μηδ' ἀποκτείνης τινά,
ἔα δὲ σῶσαι μ' Ἑλλάδ', ἣν δυνώμεθα.» 1420

⁷⁸² Πρβλ. MacDonald (1990: 70-71).

⁷⁸³ Βλ. MacDonald (1990: 75-76). Για την *φιλία* (*φιλότητα*) ως την αγάπη που συνδέει τα μέλη της οικογένειας, αλλά και κάθε είδους σχέση, βλ. Adkins (2010: 52-53, 56), Cairns (2002: 87 υποσημ. 126).

⁷⁸⁴ Βλ. MacDonald (1990: 76), πρβλ. Αριστοτ. *Η.Ν.* (1165a-1165b35).

ΑΧ.: «ὄ λῆμ' ἄριστον, οὐκ ἔχω πρὸς τοῦτ' ἔτι
λέγειν, ἐπεὶ σοι τάδε δοκεῖ· γενναῖα γὰρ
φρονεῖς.» (1416-1423)

Η Ιφιγένεια, ὕστερα ἀπὸ τὴν ἀπόφασή της νὰ θυσιασθεῖ γιὰ τὴν Ελλάδα, ἀπευθυνόμενη στὸν Ἀχιλλεῦς, προσπαθεῖ νὰ τὸν πείσει νὰ μὴν ἀντιταχθεῖ στὴν ἀπόφασή της. Εἶναι ἔτοιμη πια νὰ προσφέρει τὸν εαυτό της, γιὰ νὰ σώσει τὴν πατρίδα (1420). Δὲν θέλει νὰ ἀκολουθήσει τὸ παράδειγμα τῆς Ελένης, ποὺ γιὰ χάρη της λαμβάνουν χώρα μάχες καὶ φόνοι (1417-1418). Ὁ Ἀχιλλεῦς τὴν χαρακτηρίζει ἄριστη (1421), γενναία, καὶ τὴν ἐπαινεῖ γιὰ τὸ ὑψηλό της φρόνημα («γενναῖα γὰρ / φρονεῖς» 1421-1423). Οἱ Collard καὶ Morwood ἀναφέρουν πὼς ὁ ἐπαινος τοῦ Ἀχιλλεῦς πρὸς τὴν Ιφιγένεια εἶναι κατάλληλος γιὰ ἕναν Ἕλληνα πολεμιστή.⁷⁸⁵ Ἡ συνύπαρξη τῶν ἀνταγωνιστικῶν καὶ τῶν συνεργατικῶν ἀξιών ἀποτυπώνεται εὐκρινῶς στὴν περιγραφή τοῦ ἠθους τοῦ Ἀχιλλεῦς⁷⁸⁶ καὶ τῆς Ιφιγένειας.

Στὴν στιχομυθία μετὰ τῆς Κλυταιμῆστρας καὶ τῆς Ιφιγένειας, ἡ πρώτη θρηνεῖ γιὰ τὸν επικείμενο χαμό της κόρης της. Ἡ Ιφιγένεια τὴν παρηγορεῖ, τονίζοντάς της πὼς μέσω της αὐτοθυσίας της, φέρνει δόξα στὴν μητέρα της («οὐ σύ γε· σέσωσμαι, κατ' ἐμὲ δ' εὐκλεῆς ἔση» 1440) καὶ ἡ ἴδια εὐτυχεῖ, γιὰτὶ σώζει τὴν Ελλάδα («ὡς εὐτυχοῦσά γ' Ἑλλάδος τ' εὐεργέτις» 1446).

Ἡ ἡρώιδα ζητεῖ νὰ της τοποθετήσουν στὸ κεφάλι στεφάνι καὶ σαν ζῶο πρὸς θυσία, νὰ οδηγηθεῖ στὸν βωμό της θεᾶς Ἀρτέμιδος, ὥστε νὰ εκπληρώσει τὴν θεϊκὴ βούληση:

ΙΦ.: «ἐλίσσεται' ἀμφὶ ναὸν
ἀμφὶ βωμὸν Ἄρτεμιν,
τὰν ἄνασσαν Ἄρτεμιν,
τὰν μάκαιραν· ὡς ἐμοῖσιν, εἰ χρεῶν,
αἵμασι θύμασί τε
θέσφατ' ἐξαλείψω.» (1480-1485)

⁷⁸⁵ Βλ. Collard & Morwood (2017: 600).

⁷⁸⁶ Βλ. παραπάνω τὸν χαρακτηρισμό τοῦ Ἀχιλλεῦς ὡς σόφρονα (1024) καὶ δίκαιου (1034) ἀπὸ τὴν Κλυταιμῆστρα.

Η Ιφιγένεια ανατράφηκε για να γίνει «σωτήριο φως» (1502) για την Ελλάδα. Το πατριωτικό αίσθημα αποκορυφώνεται και η ηρωίδα με μέγιστο θάρρος είναι έτοιμη να θυσιασθεί. Ο Χορός, αντικατοπτρίζοντας την κοινή γνώμη, θαυμάζει την στάση της και επαινεί την άσβεστη δόξα που θα αποκτήσει μέσω της αυτόθυσίας της:

ΙΦ.: *«έθρέψαθ' Ἑλλάδι με φάος·*

θανοῦσα δ' οὐκ ἀναίνομαι.

ΧΟ.: *κλέος γὰρ οὗ σε μὴ λίπη». (1502-1504)*

Ο δεύτερος Αγγελιαφόρος εμφανίζεται και παραθέτει τα γεγονότα της θυσίας της Ιφιγένειας (1532-1614). Η ηρωίδα με θάρρος, με γενναιότητα (*«εὐκαρδίως»* 1560)⁷⁸⁷ εκουσίως παρέδωσε το σώμα της για θυσία, υπέρ της σωτηρίας της πατρίδας, για ολόκληρη την Ελλάδα:

ΑΓΓ.: *«ὦ πάτερ, πάρειμί σοι·*

τούμὸν δὲ σῶμα τῆς ἐμῆς ὑπὲρ πάτρας

καὶ τῆς ἀπάσης Ἑλλάδος γαίας ὑπερ

θῦσαι δίδωμ' ἔκοῦσα πρὸς βωμὸν θεᾶς 1555

ἄγοντας, εἶπερ ἐστὶ θέσφατον τόδε.

καὶ τοῦπ' ἔμ' εὐτυχοῖτε καὶ νικηφόρου

δορός τύχοιτε πατρίδα τ' ἐξίκοισθε γῆν.

πρὸς ταῦτα μὴ ψαύση τις Ἀργείων ἐμοῦ·

σιγῇ παρέξω γὰρ δέρην εὐκαρδίως». (1552-1560)

Συμπέρασμα

Στο χρονικά τελευταίο αυτό ευριπίδειο δράμα οι ανταγωνιστικές και οι συνεργατικές αξίες συνδέονται με θαυμαστό τρόπο αλλά με σαφή προβολή των δευτέρων. Ο Αγαμέμνων, ένα πρότυπο ανταγωνιστικών αξιών, φαίνεται ήδη από τον πρόλογο της τραγωδίας, να αμφισβητεί την ισχυρή θέση και να τονίζει τα μειονεκτήματα του υψηλού αξιώματος. Η αγάπη για την κόρη του τον κάνει να

⁷⁸⁷ Βλ. LSJ⁹.

διστάζει να προχωρήσει στην θυσία της, όμως η αναγκαιότητα να διασφαλισθεί η τιμή της Ελλάδας υπερισχύει της πατρικής αγάπης. Τονίζεται εν προκειμένω ότι η ανδρεία, η ορθή κρίση και η σύνεση («νοῦν» 374) είναι οι αξίες που πρέπει να καθορίζουν τον ικανό ηγέτη. Ο Αχιλλέας, που αποτελεί στην *Ιλιάδα* τον ισχυρότερο εκπρόσωπο ανταγωνιστικών αξιών, εμφορείται στο δράμα αυτό από συνεργατικές αξίες. Ο ήρωας επαινείται για την ανδρεία, την τιμή, το όνομά του και την καταγωγή του από *ἰσόθεον* γένος, αλλά ο ίδιος τονίζει και την σημασία της σύνεσης προσπαθώντας να αποτρέψει την θυσία της Ιφιγένειας. Η Κλυταιμίστρα τον επαινεί για την σωφροσύνη και την δικαιοσύνη που εκφράζει η στάση του. Ο Χορός, αντικατοπτρίζοντας το κοινό αίσθημα, προβάλλει τις προσωποποιημένες αξίες της *αἰδοῦς*, της *ἀρετῆς* και της ευνομίας, της τήρησης δηλαδή των αρχών της δικαιοσύνης, προσδίδοντάς τους μεγάλη βαρύτητα (1090-1095). Επίσης αναφέρεται και στην σημασία της σωστής ανατροφής η οποία συμβάλλει τα μέγιστα στην αρετή και στην διάκριση του ορθού (561-566). Η Ιφιγένεια αναδεικνύει την συνεργατική αξία της *φιλίας*, παραμένοντας πιστή στον πατέρα της και θέλοντας να προστατεύσει τον Αχιλλέα. Μετά την μεταστροφή της και την θαρραλέα απόφασή για αυτοθυσία, μέσω της οποίας θα αποκτήσει άσβεστη δόξα, η ηρωίδα απηχεί ευθύβολα το πανελλήνιο ιδεώδες. Προσφέρει πρόθυμα την ζωή της για την πατρίδα, καθώς έχει ανατραφεί για να αποτελέσει «σωτήριο φως» για την Ελλάδα. Ο Αχιλλέας την χαρακτηρίζει *ἄριστη* (1421), με την έννοια της γενναιότητας, και την επαινεί για το φρόνημά της (1421-1422). Η συμπόρευση των ανταγωνιστικών και των συνεργατικών αξιών, και κυρίως η υπεροχή των δευτέρων που παρατηρήθηκε ιδιαίτερος στα όψιμα δράματα του Ευριπίδη, αποτυπώνεται εμφανέστατα στο χρονικά τελευταίο αυτό έργο του ποιητή.

6. Τελικά συμπεράσματα

Στην διατριβή αυτή εξετάστηκαν οι τραγωδίες του Ευριπίδη κατά χρονολογική σειρά, για να αποτυπωθεί με σαφήνεια η εξέλιξη των αξιών. Η μελέτη των προ της τραγωδίας ποιητικών ειδών έδειξε ότι κυρίως κυριαρχούν οι ανταγωνιστικές αξίες, με ισχυρή όμως παρουσία της δικαιοσύνης κυρίως στο έργο του Ησίοδου. Στα ομηρικά έπη κύριος εκπρόσωπος των ανταγωνιστικών αξιών είναι ο Αχιλλέας, ένα κατεξοχήν πρότυπο ήρωα-πολεμιστή. Για τους ήρωες-πολεμιστές η δημόσια αναγνώριση και εκτίμηση αποτελούν προτεραιότητα. Η ευγενική καταγωγή, ο πλούτος, το κάλλος, η σωματική δύναμη, και, ιδιαιτέρως, η πολεμική ανδρεία, η αριστεία, η τιμή, η δόξα και η υστεροφημία (*εὐκλεία*) είναι οι αξίες που προβάλλονται. Σε αυτές προστίθεται η *μητις* του Οδυσσέα και η προστασία του οίκου και των ικετών. Στον Ησίοδο η έντιμη εργασία αποτελεί αξία, η οποία μπορεί να οδηγήσει στην αρετή. Στο έργο του αναδεικνύονται η τήρηση του μέτρου, η έλλειψη της υπερβολής και η δικαιοσύνη, μέσω της δίκαιης διακυβέρνησης του κόσμου, η οποία επιτυγχάνεται από τους θεούς, παραπέμποντας στην ομηρική αντίληψη του θεϊκού δικαίου. Οι λυρικοί ποιητές ψέγουν την απόκτηση πλούτου με ανέντιμο τρόπο, επισύροντας την τιμωρία μέσω της θεϊκής ανταπόδοσης, ενώ η δικαιοσύνη, στην οποία ενυπάρχουν όλες οι αξίες («*συλλήβδην*»), είναι απαραίτητη για την εξασφάλιση της αρετής. Το αναπόδραστο του θανάτου είναι κοινό για όλους, πένητες και πλούσιους. Ο *άγαθός* οφείλει να είναι ανδρείος, με την μεγαλύτερη τιμή να αποκτάται με τον ηρωικό θάνατο του πολεμιστή υπέρ πατρίδος.

Στο έργο του Αισχύλου τονίζεται η έννοια της δικαιοσύνης των θεών, καθώς και η σχέση των θεών και των ανθρώπων στο πλαίσιο της απονομής του απορρέοντος από τον θεό δικαίου. Στους *Πέρσες* οι θεοί μέμφονται την υπέρμετρη έπαρση, τη μη τήρηση του μέτρου, την αλαζονεία, τον επεκτατισμό και την φιλαρχία. Η εναντίωση στα θεϊκά προστάγματα και η έλλειψη σωφροσύνης ψέγονται και τιμωρούνται από τον θεό-κριτή. Στον *Άγαμέμνονα* η τιμωρία των θεών και η ανταπόδοση σε άδικες και άφρονες πράξεις («*ἔρξαντα παθεῖν*»), αλλά και το πάθημα που γίνεται μάθημα αποτελούν τους βασικούς πυλώνες του δράματος. Η σωφροσύνη επιβάλλεται, μέσω του «*μνησιπήμονος πόνου*», που πάντα θα υπενθυμίζει στον δράστη το πάθημα που υπέστη («*πάθει μάθος*»).

Στον σοφόκλειο *Αΐαντα* οι ανταγωνιστικές αξίες της ανδρείας, του κλέους και της τιμής κυριαρχούν εμφανώς, προβάλλοντας το ηρωικό-επικό ήθος. Το *καλῶς ζῆν* και το *καλῶς τεθνηκέναι* είναι τα υπέρτατα ηθικά προτάγματα που ερείδονται στην εντιμότητα του βίου και του ενδόξου θανάτου. Στα όψιμα δράματα του ποιητή αυτού, στον *Φιλοκτήτη* και στον *Οιδίποδα ἐπί Κολωνῶ*, η συνύπαρξη ανταγωνιστικών και συνεργατικών αξιών είναι εμφανής στην περιγραφή του χαρακτήρα των ηρώων. Στον *Φιλοκτήτη* προτάσσονται οι συνεργατικές αξίες της εντιμότητας, της ευγένειας του ήθους, της *αἰδοῦς* (με την μεταγενέστερη σημασία του όρου), της φιλίας και του δικαίου οι οποίες και διαμορφώνουν το ήθος του Νεοπτολέμου. Στον *Οιδίποδα ἐπί Κολωνῶ* η προστασία των ικετών, η ανταπόδοση της χάριτος, που κατέστησε τον Οιδίποδα συγχρόνως αποδέκτη και δωρητή χάριτος και από *ἀπόπολιν* (208) σε *ἔμπολιν* (637), καθώς και η τήρηση των αρχών του δημοκρατικού πολιτεύματος από τον Θησέα, αποτυπώνουν με σαφήνεια την υπεροχή της ηθικής των κλασικών χρόνων έναντι της αρχαϊκής ηθικής.

Καταγράφω κατά χρονολογική σειρά τις μελετηθείσες τραγωδίες του Ευριπίδη, ώστε να αναδειχθεί η εξέλιξη των αξιών και η σαφής υπεροχή των συνεργατικών αξιών κυρίως στα όψιμα δράματα του ποιητή.

Στην *Μήδεια* ο Ιάσων είναι ο κύριος εκφραστής των ανταγωνιστικών αξιών: του πλούτου, της δόξας, του προσωπικού συμφέροντος και της απόκτησης δύναμης. Η ευδαιμονία του ερείδεται σε εγωκεντρική βάση, που στόχο έχει την θήρα του πλούτου, την απόκτηση εξουσίας και την κατοχή υλικών αγαθών. Η ιταμή στάση του εξοργίζει την Μήδεια και την οδηγεί στην εκδίκηση μέσω της αποτρόπαιης πράξης της παιδοκτονίας. Η ηρωίδα αγωνίζεται να κρατήσει ψηλά την υπόληψη, την καλή φήμη και την τιμή της, αμφισβητώντας και αδιαφορώντας για τον πλούτο. Αν και γνωρίζει την αποτρόπαιη πράξη στην οποία θα προβεί («*καὶ μανθάνω μὲν οἶα δρᾶν μέλλω κακά*»), οδηγείται από το θυμοειδές, το πάθος της και όχι από το λογιστικό μέρος της ψυχής της («*θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων*» 1078-1079), και προχωρεί στην παιδοκτονία ως μέσον για την εκδίκησή της. Η *Μήδεια*, ως πρώιμο δράμα του ποιητή, προβάλλει κυρίως ανταγωνιστικές αξίες.

Στους *Ἡρακλείδες* η ευγενική καταγωγή ως αξία ανταγωνιστική και η ευγένεια του ήθους ως αξία συνεργατική τονίζουν τη δισημία της ευγένειας στο πρόσωπο της Μακαρίας. Η ηρωίδα, ως απόγονος του ένδοξου και αγαθού Ηρακλή, επιδιώκει να διατηρήσει με ευψυχία ακέραιη την τιμή της οικογένειάς της, μέσω

ενός ευκλεούς θανάτου. Για την Μακαρία το ατομικό συμφέρον είναι ήσσονος σημασίας, καθώς προσφέρει την ζωή της για τα αδέρφια και την πατρίδα της («*θνήσκειν ἀδελφῶν τῶνδε κάμαντῆς ὕπερ*» (532), «*ἀδελφῶν καὶ γᾶς*» 622). Ο *ἀγαθός* Δημοφών ως απόγονος του ενάρετου Θησέα, θα νιώσει ντροπή αν δεν πράξει το πρόπον σύμφωνα με τις επιταγές του Ξενίου Διός, επιδιώκοντας παράλληλα να διαφυλάξει την πατρική δόξα και την φήμη της καλής του καταγωγής. Οι ανταγωνιστικές αξίες της τιμής, της γενναιότητας, της διατήρησης του καλού ονόματος, της δόξας και της ευγενούς καταγωγής κυριαρχούν στο πρώιμο αυτό δράμα. Παράλληλα προβάλλονται οι συνεργατικές αξίες της προστασίας των ικετών και της ευγένειας του χαρακτήρα.

Ο Ιππόλυτος, στο ομώνυμο δράμα του Ευριπίδη, αποτυπώνει την δισημία της ευγένειας, αφενός ως της ανταγωνιστικής αξίας της ευγενούς καταγωγής και αφετέρου ως της συνεργατικής αξίας της ευγένειας του ήθους και της καθαρότητας της ψυχής. Ο ήρωας είναι ασκητικός, λειτουργεί με σωφροσύνη και διαθέτει εντιμότητα ήθους. Για τον ίδιο η *αἰδώς* είναι η αρετή που συγκρατεί τους ανθρώπους και η σωφροσύνη δεν είναι διδακτική, αλλά εγγενής («*ὄσοις διδακτὸν μηδὲν ἄλλ' ἐν τῇ φύσει / τὸ σωφρονεῖν εἴληχεν*» 79-80). Η Φαίδρα προσπαθεί με τη σωφροσύνη να κατευνάσει το πάθος που νιώθει για τον Ιππόλυτο, γνωρίζοντας πως η εκδήλωση του έρωτά της θα μειώσει την τιμή της. Διατείνεται πως οι άνθρωποι διακρίνουν το καλό από το κακό, αλλά πολλές φορές δεν το εκτελούν, επειδή τους λείπει η αποφασιστικότητα («*τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκομεν, / οὐκ ἐκπονοῦμεν*» 380-381). Η ίδια γνωρίζει το ορθό και οι αξίες που συγκροτούν τον χαρακτήρα της είναι η *εὐκλεία*, η *σωφροσύνη* και η *αἰδώς*. Τελικώς, θα αυτοκτονήσει για να διατηρηθεί η ελευθερία, η τιμή, η παρρησία και η καλή φήμη της οικογένειάς της. Οι ανταγωνιστικές και οι συνεργατικές αξίες με την υπεροχή της σωφροσύνης συνυπάρχουν στα δύο κεντρικά πρόσωπα του δράματος, τον Ιππόλυτο και την Φαίδρα.

Στην *Ἀνδρομάχη* προβάλλονται οι ανταγωνιστικές αξίες της ισχυρής κοινωνικής θέσης, της αριστοκρατικής καταγωγής και του πλούτου, που εξασφαλίζουν ελευθερία λόγου, δύναμη και υπεροψία. Αμφισβητείται από την Ανδρομάχη η κατοχή δύναμης και η απόκτηση υλικών αγαθών και υποστηρίζεται το δίκαιο, η ισότητα και η ευγένεια του ήθους. Η εκ μέρους του Μενελάου απουσία αιδούς, η αδυναμία αυτοσυγκράτησης, η κακία και η εκδικητική μανία του εναντίον της Ανδρομάχης και του παιδιού της στιγματίζονται έντονα από τον

Πηλέα, ο οποίος αμφισβητεί, εν προκειμένω, την παλαιότερη αντίληψη για την άρρηκτη σχέση μεταξύ της αριστοκρατικής καταγωγής και της αρετής. Εξυψώνει τις συνεργατικές και απορρίπτει τις ανταγωνιστικές αξίες προκρίνοντας τον αγαθό πένητα από τον κακό πλούσιο (640). Το εγκώμιο του Χορού για τον Πηλέα (766-786) είναι ένα παράδειγμα συνύπαρξης των δύο κατηγοριών αξιών. Επαινούνται η αριστοκρατική καταγωγή, ο πλούτος, η ανδρεία, η τιμή, η δόξα, αλλά και η δικαιοσύνη και η υπεροχή με εντιμότητα και όχι με την επιβολή δύναμης. Οι δύο κατηγορίες αξιών συνυπάρχουν ευκρινώς στο δράμα αυτό.

Η Εκάβη, στο ομώνυμο δράμα του Ευριπίδη, αρχικά δέχεται παθητικά την επικείμενη θυσία της Πολυξένης, η οποία δέχεται πρόθυμα να θυσιασθεί, για να εκπληρωθεί η επιθυμία του Αχιλλέα («γέρας» 41) επιλέγοντας να παραμείνει πιστή στις αρχές της ευγενούς της καταγωγής, αντί να ζει αιχμάλωτη και να χαρακτηρίζεται δειλή. Η Εκάβη πασχίζει για την σωτηρία της κόρης της και οι αξίες που αναδεικνύονται στο πρώτο μέρος του δράματος είναι η φιλία, η ανταπόδοση της χάριτος, η προστασία του ικέτη και η δικαιοσύνη. Στο δεύτερο μέρος του έργου η ανταγωνιστική αξία του πλούτου κατέχει μείζονα θέση, αποτελώντας το κίνητρο της δολοφονίας του Πολυδώρου από τον Πολυμήστορα. Η Εκάβη χρησιμοποιεί την πειθώ και αδιαφορεί για τον νόμο, επιδιώκοντας να λάβει με κάθε μέσον την βάνουση εκδίκησή της. Ο Πολυμήστορας παραβιάζει τις αξίες της δικαιοσύνης, της φιλίας και της φιλοξενίας χάριν του πλούτου. Οι ανταγωνιστικές και οι συνεργατικές αξίες συγκρούονται στο δράμα και απεικονίζονται στην περιγραφή του ήθους της Πολυξένης, της Εκάβης και του Αγαμέμνονα. Τελικώς όμως υπερέχουν οι συνεργατικές αξίες της δικαιοσύνης, της φιλίας και η παραδοσιακή ελληνική αξία της προστασίας του ικέτη.

Στις *Ίκέτιδες* του Ευριπίδη, η σύγκριση των δύο πολιτευμάτων, της αθηναϊκής δημοκρατίας και της θηβαϊκής τυραννίας, αναδεικνύει τον σεβασμό στην τήρηση των νόμων και στα ανθρώπινα δικαιώματα, την ευνομία, την παρρησία, την ελευθερία, την ισονομία, την ισότητα, αξίες που απορρέουν από την δημοκρατική διακυβέρνηση. Η Αίθρα επικαλείται το πανελλήνιο έθιμο της ταφής των νεκρών, την δικαιοσύνη, την αλληλεγγύη, απαξιώνει την δειλία και πείθει τον Θησέα ότι η προστασία των ικετών θα ενισχύσει την τιμή του. Ο Θησέας ως ηγέτης υποστηρίζει το *πράττειν ὀρθῶς*, την σωφροσύνη, την *εὐβουλία*, τον σεβασμό στον θεσπισμένο νόμο, την ελευθερία του λόγου, τη δικαιοσύνη και τις αρχές του ανθρωπισμού, όπως αυτές εκφράζονται με την προστασία των ικετών και την

απόδοση των νεκρικών τιμών. Η αγαθότητα δεν εξαρτάται από τον πλούτο και τη δύναμη, αλλά είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την σωφροσύνη και την αποφυγή σφαλμάτων. Οι αρετές των πεσόντων πολεμιστών περιγράφονται στο έργο (860-915) αναδεικνύοντας με σαφήνεια την συνύπαρξη των ανταγωνιστικών και των συνεργατικών αξιών: την ανδρεία, τον πλούτο και την τιμή, αλλά και την τήρηση του μέτρου, την αποφυγή της υπερβολής, την ευγένεια του ήθους, το ενδιαφέρον για το κοινό καλό, την φιλία, την ισότητα και την σωφροσύνη. Στις *Ίκέτιδες* οι συνεργατικές αξίες, οι οποίες προβάλλουν τις αρχές της δημοκρατίας, υπερτερούν έναντι των ανταγωνιστικών.

Στον *Ηρακλή* οι ανταγωνιστικές και οι συνεργατικές αξίες συνυπάρχουν στο πρόσωπο του ήρωα. Ο Ηρακλής αποτελεί ένα κατεξοχήν πρότυπο ήρωα-πολεμιστή, που ακολουθεί ανταγωνιστικές αξίες. Διαθέτει τιμή, κλέος, ανδρεία, πλούτο και αριστοκρατική-θείκη καταγωγή. Είναι, παράλληλα, ένας πανελλήνιος ήρωας, τιμά τους θεούς, ευεργετεί την ανθρωπότητα και υπερασπίζεται τους οικείους του, αναγνωρίζοντας την αξία της φιλίας. Ο Λύκος, εκφράζει το τυραννικό ήθος του, αμφισβητεί τα κατορθώματα και το κλέος του Ηρακλή, κατηγορώντας τον για δειλία και παραβιάζοντας την αξία της προστασίας του ικέτη. Ο Αμφιτρύων, που παραμένει πιστός στην οικογένεια και στην αξία της φιλίας, προβάλλει την πολεμική ευφυΐα και την αριστεία του Ηρακλή. Η Μεγάρα, που εμφορείται από ανταγωνιστικές αξίες, επιθυμεί έναν τιμημένο θάνατο για τα τέκνα της, τον Αμφιτρύωνα και την ίδια, ακολουθώντας την *εὐκλεία* του συζύγου της. Στο δεύτερο μέρος του δράματος εμφανίζεται η θείκης καταγωγής Λύσσα η οποία επιδεικνύει σωφροσύνη, επιείκεια και αναγνωρίζει την αξία του ήρωα. Με την περίφημη ρήση («*δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός, / οὐδενός· ἀοιδῶν οἶδε δύστηνοι λόγοι*» 1345-1346) του Ηρακλή προς τον Θησέα ο από σκηνης φιλόσοφος Ευριπίδης ασκεί κριτική στην ανθρωπομορφική προσέγγιση των θεών από τους προγενέστερους ποιητές. Η συνεργατική αξία της φιλίας διατρέχει ολόκληρη την τραγωδία με πρόταξη την φιλία του Ηρακλή και του Θησέα. Ο βασιλέας της πόλης των Αθηνών προσφέρει ανενδοίαστα την βοήθειά του στον Ηρακλή. Τον αποτρέπει από την αυτοκτονία, ανταποδίδοντας με τον τρόπο αυτό την χάρη της σωτηρίας του από τον Άδη. Ο Ηρακλής, δεν προχωρεί στην αυτοχειρία και υπομένει τα δεινά, για να μην χαρακτηριστεί δειλός. Στο δράμα αυτό οι ήρωες εκφράζουν περίτεχνα τις ανταγωνιστικές αξίες της ανδρείας, της

τιμής και του κλέους και τις συνεργατικές της σωφροσύνης, της φιλίας και της προστασίας των ικετών.

Στις *Τρωάδες* ο Αστυάναξ δεν πρόλαβε να λάβει την βασιλική εξουσία η οποία θα τον καθιστούσε *ισόθεο*, μια αριστοκρατική αντίληψη για την εξίσωση του βασιλέα με τους θεούς. Ο πατέρας του Έκτορας, ως πρότυπο των ανταγωνιστικών αξιών, διαθέτει πλούτο και ανδρεία, είναι ευγενούς καταγωγής, τον χαρακτηρίζει όμως η σωφροσύνη και αυτή η αρετή τον εξυψώνει. Όπως τονίζει η Κασσάνδρα, ο πόλεμος θα πρέπει να αποφεύγεται από τους σώφρονες, όταν όμως είναι αναπόφευκτος, τότε ο πολεμιστής θα λάβει μεγάλη δόξα πολεμώντας υπέρ πατρίδος. Το ιλιαδικό, «*ἄφθιτον*» κλέος του θανάτου επαινείται και ο θάνατος χωρίς τιμή αποδοκιμάζεται. Η παλαιά αντίληψη του άρρηκτου δεσμού μεταξύ πλούτου και κοινωνικής ανωτερότητας αμφισβητείται, όπως επίσης και η φαινομενική σοφία των ισχυρών, οι οποίοι δεν πρέπει να θεωρούνται ανώτεροι από τους ταπεινούς και ασήμαντους. Η Ανδρομάχη απεικονίζει την κατάσταση της συζύγου της εποχής του Ευριπίδη και τονίζει τις αξίες που πρέπει αυτή να διαθέτει: σωφροσύνη, αυτοσυγκράτηση, καλή φήμη, υποταγή και πίστη στον σύζυγο. Μέσω του θρήνου της Εκάβης για τον μικρό Αστυάνακτα στην έξοδο του δράματος, οι ανταγωνιστικές αξίες παύουν να αποτελούν κριτήριο ευδαιμονίας, η ηρωίδα προβάλλει το ευμετάβολο της ανθρώπινης τύχης και αντιθέτει στην βία των όπλων την συνεργατική αξία της φρόνησης (1158-1160). Στο δράμα αναδεικνύεται σαφώς η συνεργατική αξία της σωφροσύνης.

Στην *Ηλέκτρα* του Ευριπίδη προβάλλεται το νέο αστικό ήθος του 5^{ου} αιώνα π.Χ. Το έργο αυτό συγκαταλέγεται στις τραγωδίες που αποτυπώνουν με σαφήνεια την εξέλιξη των συνεργατικών αξιών, κυρίως με την περιγραφή του ήθους του Αυτουργού από τον Ορέστη (367-385). Το παράθεμα αυτό αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα αντικατάστασης των ανταγωνιστικών με συνεργατικές αξίες. Ο πένητας Αυτουργός εκτιμάται περισσότερο από τον πλούσιο, και επαινείται ως *ἄριστος* σύμφωνα με τις συνεργατικές αξίες. Διαθέτει υψηλό φρόνημα, αυτοσυγκράτηση, εντιμότητα, καλή συμπεριφορά, δεν είναι αλαζών, υποστηρίζει το μέτρο και ο πλούτος για τον ίδιο είναι αναγκαίος μόνο για τις καθημερινές ανάγκες της εξασφάλισης τροφής και της καλής υγείας. Με πρότυπο τον Αυτουργό ο Ορέστης συμπεραίνει ότι οι άνθρωποι πρέπει να κρίνονται από την συμπεριφορά («*τῆ δ' ὀμιλία*» 384) και το ήθος τους (385). Ούτε η καλή καταγωγή ούτε ο πλούτος ούτε το θάρρος στη μάχη αποτελούν πλέον μοναδικά κριτήρια για

την απόκτηση αρετής (*εὐανδρία*). Ἄριστα τέκνα γεννιούνται από φτωχές και ασήμαντες οικογένειες και ανάξιοι γιοι από ευγενικής καταγωγής πατέρες. Ο Ευριπίδης μέσω του Ορέστη διατυπώνει εδώ την άποψη πως η αξία στον άνθρωπο δεν προέρχεται από εξωτερικούς παράγοντες, δηλαδή ανταγωνιστικές αξίες, τον πλούτο, την ευγενική καταγωγή και την σωματική ρώμη. Η αρετή προσδιορίζεται από το ήθος, τον χαρακτήρα του ανθρώπου. Ο Ορέστης βιώνει εσωτερική πάλη και τύψεις συνειδήσεως από την επονείδιστη μητροκτονία που διέπραξε. Ο ποιητής, παρουσιάζοντας τον ήρωα να υποφέρει, θέλει να στρέψει τους ανθρώπους προς μια ανθρωπιστικότερη ηθική, μακριά από τον νόμο της ανταπόδοσης. Στην *Ἡλέκτρα* είναι εμφανέστατη η αντικατάσταση θεμελιωδών ανταγωνιστικών από συνεργατικές αξίες που καθορίζουν το ήθος του ανθρώπου.

Στις *Φοίνισσες* οι γιοι του Οιδίποδα ακολουθούν ανταγωνιστικές αξίες. Ο Ετεοκλής είναι λάτρης της εξουσίας, φίλαρχος και ανενδοίαστος στη διατήρηση της Τυραννίδας, την οποία θεοποιεί και πασχίζει να την διατηρήσει με κάθε κόστος. Μέσω της σοφιστικής τέχνης του λόγου και της σχετικότητας των εννοιών, προσπαθεί να πείσει ότι δικαίως αρνείται να παραδώσει στον αδελφό του ίσα δικαιώματα στην εξουσία και στην περιουσία. Ο Πολυνείκης διαγράφεται ηπιότερος από τον ποιητή σε σχέση με τον Ετεοκλή. Την ύψιστη συνεργατική αξία της δικαιοσύνης την επικαλείται όμως, κυρίως για να εξυπηρετήσει το προσωπικό του συμφέρον στον ανταγωνισμό με τον αδελφό του. Η Ιοκάστη εκφράζει συνεργατικές αξίες, καθώς επαινεί την ισότητα, το μέτρο και την σωφροσύνη. Ψέγει την τυραννία, την φιλαρχία, την απληστία, την αλαζονεία και την υπέρμετρη φιλοδοξία. Η Αντιγόνη συνδυάζει την σωφροσύνη με την ευγενική καταγωγή στην έξοδο του δράματος. Επίσης με την επιθυμία της να αποδώσει νεκρικές τιμές στον Πολυνείκη αντιτιθέμενη στην απόφαση του Κρέοντα, τηρεί την πανάρχαια επιταγή της ταφής των νεκρών. Ο Μενοικέας δείχνει ενδιαφέρον για το συλλογικό καλό και αποτελεί ένα λαμπρό παράδειγμα φιλοπατρίας, αυτοθυσίας και ευγένειας χαρακτήρα. Η τραγωδία αυτή αντιπαραθέτει το ατομικό συμφέρον με το ενδιαφέρον για το καλό του συνόλου και, για άλλη μια φορά, οι συνεργατικές αξίες υπερτερούν στα χρονικά τελευταία δράματα του Ευριπίδη.

Στον *Όρεστη* του Ευριπίδη τονίζονται οι συνεργατικές αξίες της φιλίας, της ευσέβειας, της ανταπόδοσης της χάριτος, η τήρηση των νόμων αλλά και ο σεβασμός στην μνήμη του πατέρα. Προβάλλονται στο πρόσωπο του αυτουργού στην δίκη του Ορέστη, η σωφροσύνη, η ακεραιότητα και το άμεμπτο ήθος. Ο

Ορέστης διατείνεται πως η μητροκτονία ήταν δίκαιη για την αποκατάσταση της τιμής του πατέρα του και την απονομή δικαιοσύνης, αλλά και πως με την πράξη του αυτή ακολούθησε την επιθυμία και το πρόσταγμα του θεού Απόλλωνα. Ο Τυνδάρεως εμμένει στον σεβασμό των νόμων και στην καταδίκη των δύο αδελφών, λόγω της μιαιρότητας της πράξης της μητροκτονίας. Για τον ίδιο το δίκαιο και η τήρηση του νόμου των Ελλήνων θα απαιτούσαν η Κλυταιμήστρα να εξορισθεί ή να τιμωρηθεί με άλλο τρόπο και όχι να φονευθεί από τον Ορέστη. Το γεγονός πως ο Ορέστης και η Ηλέκτρα δικάζονται από το δικαστήριο των Αργείων αναδεικνύει την εδραίωση της δημοκρατίας και της δικαιοσύνης. Ο πλούτος και η εξουσία, σημαντικότερες ανταγωνιστικές αξίες, δεν μπορούν να υπερβούν την συνεργατική αξία της φιλίας, όπως είναι αυτή του Ορέστη και του Πυλάδη. Και σε αυτό το έργο της τελευταίας περιόδου της δραματουργίας του τραγικότερου των ποιητών ενισχύονται και προβάλλονται καθοριστικά οι συνεργατικές αξίες.

Στην *Ιφιγένεια τήν έν Αύλιδι* ο Αγαμέμνων αμφισβητεί τα προνόμια της ισχυρής θέσης, τονίζει τα μειονεκτήματα του υψηλού αξιώματος και διατείνεται πως προτιμά να ζει όπως οι ταπεινοί χωρίς δόξα, τρανό όνομα, αλλά διάγοντας ακίνδυνο βίο. Ο ικανός ηγέτης πρέπει να διαθέτει ανδρεία, ορθή κρίση και σύνεση («νοῦν» 374). Ο Αχιλλέας, που παραδοσιακά αποτελεί πρότυπο ανταγωνιστικών αξιών, επαινείται για την ανδρεία, την τιμή, το όνομα και την καταγωγή του από *ἰσόθεον* γένος. Η στάση του προς την Ιφιγένεια αναδεικνύει τις συνεργατικές αξίες της δικαιοσύνης, της σωφροσύνης και την εντιμότητα ήθους, αρετές για τις οποίες τον επαινεί η Κλυταιμήστρα. Ο Χορός αναδεικνύει τις αξίες της *αἰδοῦς* ως της συνεργατικής αξίας του μέτρου και της ευνομίας (1090-1095), αλλά και την σημασία της σωστής ανατροφής η οποία συμβάλλει τα μέγιστα στην αρετή και στην ορθή συμπεριφορά (561-566). Η Ιφιγένεια εξυψώνει την συνεργατική αξία της φιλίας παραμένοντας πιστή στον πατέρα της και, προσφέροντας πρόθυμα την ζωή της για την Ελλάδα, απηχεί το πανελλήνιο ιδεώδες, αποκτώντας άσβεστη δόξα. Χαρακτηρίζεται *ἄριστη* (1421), γενναία από τον Αχιλλέα ο οποίος την επαινεί για το υψηλό της φρόνημα (1421-1422). Η σαφής υπεροχή των συνεργατικών αξιών αποτυπώνεται εμφανέστατα στο χρονικά τελευταίο έργο του ποιητή.

Οι ανταγωνιστικές αξίες του πλούτου, της αριστοκρατικής καταγωγής, της ανδρείας, του ατομικού συμφέροντος, της απόκτησης και διατήρησης δύναμης και τιμής, της *εὐκλείας*, οι οποίες λειτουργούν στο πλαίσιο της αρχαϊκής ηθικής,

βαθμηδόν αρχίζουν να φθίνουν. Οι συνεργατικές αξίες της δικαιοσύνης, της *αἰδοῦς*, της σωφροσύνης, της φιλίας, της ευγένειας του ήθους, της *εὐβουλίας*, της εντιμότητας, της μέριμνας υπέρ του κοινωνικού συνόλου όσο πλησιάζουμε στα τέλη του 5^{ου} αιώνα π.Χ. έρχονται στο προσκήνιο, δημιουργώντας ένα νέο ηθικό ιδεώδες. Συγκεκριμένα αυτό που παρατηρήθηκε στα μελετηθέντα έργα του Ευριπίδη, είναι ότι στις πρώιμες τραγωδίες (*Μήδεια*, *Ηρακλειῖδαι*) διακρίνεται σημαντική υπεροχή των ανταγωνιστικών αξιών: της τιμής, της δόξας, του πλούτου, της γενναιότητας, της ευγενούς καταγωγής, της κοινωνικής καταξίωσης και της διατήρησης του καλού ονόματος της οικογένειας. Στα επόμενα χρονικά δράματα από το 428 έως και το 415 π.Χ. (*Ιππόλυτος*, *Άνδρομάχη*, *Έκάβη*, *Ίκέτιδες*, *Ηρακλής*, *Τρωάδες*) παρατηρείται συμπίεση των δύο κατηγοριών των αξιών, με ορατή υπεροχή των συνεργατικών στις *Ίκέτιδες*. Στα όψιμα έργα του ποιητή (*Ηλέκτρα*, *Φοίνισσες*, *Όρέστης*, *Ίφιγένεια ή έν Αὐλίδι*) αποτυπώνεται με σαφήνεια η εξέλιξη των αξιών, καθόσον ενισχύονται και προβάλλονται καθοριστικά οι συνεργατικές αξίες. Επαιούνται κυρίως η δικαιοσύνη, η σωφροσύνη, η εντιμότητα του ήθους, η καλή συμπεριφορά, η φιλία, η ισότητα, η φιλοπατρία και η αυτοθυσία.

Η μελέτη των τραγωδιών του Ευριπίδη σε όλη τους την χρονική εξέλιξη βοηθεί στην κατανόηση της ανάπτυξης της σκέψης και της ηθικής στο δεύτερο μισό του 5^{ου} αιώνα π.Χ., εποχή-σταθμό για την μετέπειτα πολιτισμική εξέλιξη της αρχαιότητας. Προοικονομείται η εξέλιξη της ηθικής φιλοσοφίας κατά τον επόμενο αιώνα η οποία αναδεικνύεται κυρίως με το έργο του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.

Πηγές

- Arnim, H. V. 1964. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. In aedibus B.G. Teubneri.
- Burnet, J. 1903. *Plato. Platonis Opera*. Oxford University Press.
- Bywater, J. 1894. *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Oxford, Clarendon Press.
- Diels, H. & Kranz, W. 1966. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich Dublin.
- Diggle, J. 1981-1994. *Euripidis: Fabulae, Vol. I.II.III*. Oxford University Press: Oxford Classical Texts.
- Edmonds, J. M. 1931. *Elegy and Iambus*. Cambridge, Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd.
- Hercher, R. 1866. *Claudii Aeliani de natura animalium libri xvii, varia historia, epistolae, fragmenta, Vol 2*. Aelian. In Aedibus B.G. Teubneri. Lipsiae.
- Kannicht, R. 2004. *Tragicorum Graecorum Fragmenta, Vol. V₁, V₂*: Euripides. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kassel, R. 1966. *Aristotle. Aristotle's Ars Poetica*. Oxford, Clarendon Press.
- Monro, D. B. & Allen, T. W. 1920. *Homeri Opera in five volumes*. Oxford, Oxford University Press.
- Murray, A.T. 1919. *Homer. The Odyssey*. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd.
- Nauck, A. 1964. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. In aedibus B.G. Teubneri.
- Page, D. L. 1962. *Poetae Melici Graeci*. Toronto: Oxford University Press.
- Radt, S. L. 1977. *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF). (4: Sophocles)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Radt, S. L. 1985. *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF). (3: Aeschylus)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ross, W. D. 1957. *Aristotle. Aristotle's Politica*. Oxford, Clarendon Press.
- Ross, W. D. 1959. *Aristotle. Ars Rhetorica*. Oxford. Clarendon Press.
- Stuart-Jones, H. & Powell, J. E. 1942. *Thucydides. Historiae in two volumes*. Oxford, Oxford University Press.
- West, M. L. 1990. *Hesiod Theogonia, Opera et Dies, Scutum, Fragmenta Selecta*. R. Merkelbach. Oxford University Press.

Μεταφράσεις και Υπομνήματα

- Allan, W. 2001. *Euripides. The Children of Heracles. Edited with an introduction, translation and commentary*. Oxford University Press, Aris & Philipps.
- Barlow, S. A. 1981. *Euripides Trojan Women*. Translation and Commentary by S. Barlow. Warminster: Aris & Phillipps.
- Barlow, S. A. 1996. *Euripides Heracles*. Edited with an introduction, translation and commentary. Warminster, England: Aris & Phillipps Ltd.

- Barrett, W. S. 1964. *Euripides Hippolytos. Edited with Introduction and Commentary by W.S. Barrett.* Oxford: Clarendon Press.
- Bond, G. W. 1999. *Euripides' Heracles. With Introduction and Commentary by Godfrey W. Bond.* Oxford: Oxford University Press.
- Bywater, I. 1909. *Aristotle on the Art of Poetry (a revised text with critical introduction, translation and commentary).* Oxford: Clarendon Press.
- Collard, C. & Morwood, J. 2017. *Euripides. Iphigenia at Aulis. Vol.1, 2. Introduction, text, translation, commentary and index.* Liverpool: Liverpool University Press Aris & Phillips Ltd.
- Collard, C. 1975a. *Euripides: Supplices, Edited with introduction and commentary, Volumes I & II,* Groningen.
- Collard, C. 1991. *Euripides: Hecuba. Ancient Greek Edition.* Liverpool University Press: Aris & Philips Classical Texts.
- Craik, E. M. 1988. *Euripides. Phoenician Women, edited with an introduction, translation and commentary.* Warminster, Wiltshire, England: Aris & Phillips.
- Denniston, J. D. & Page, D. 1957. *Aeschylus Agamemnon. Edited with a commentary by J. D. Denniston and Denys Page.* Oxford: Clarendon Press.
- Denniston, J. D. 1960. *Euripides Electra (reprint), Edited with introduction and commentary by J.D. Denniston.* Oxford: Oxford University Press.
- Dodds, E. R. 1960_b. *Euripides Bacchae. Euripides With introduction and commentary by E. R. Dodds.* Clarendon Press, Oxford University Press.
- Edmonds, J. M. 1931. *Elegy and Iambus.* Cambridge, Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd.
- Fraenkel, E. 1950. *Agamemnon: Edited with a Commentary by Eduard Fraenkel, Volume I, II, III.* Oxford: Clarendon Press.
- Garvie, A. F. 2009. *Aeschylus Persae. With Introduction and Commentary by A.F. Garvie.* Oxford: Oxford University Press.
- Garvie, A.F. 1998. *Sophocles: Ajax. Edited with an Introduction, Translation and Commentary by A.F. Garvie.* Aris & Phillips Classical Texts.
- Gregory, J. 1999. *Euripides: Hecuba: Introduction, Text, and Commentary.* Atlanta: Scholars Press.
- Griffiths, E. 2006. *Euripides: Heracles. (Duckworth Companions to Greek and Roman drama).* London: Duckworth.
- Hall, E. 1996. *Aeschylus Persians. (ed.). Introduction, Translation and Commentary.* Liverpool: Aris & Philipps Classical Texts.
- Halleran, M. R. 1995. *Euripides Hippolytus. (ed.). Introduction, Translation and Commentary.* Warminster: Aris & Philipps.
- Kovacs, D. 2018. *Euripides Troades. Edited with Introduction and Commentary.* Oxford: Oxford University Press.
- Lloyd, M. 1984. *Euripides. Andromache. With Introduction, Translation and Commentary by M. Lloyd.* Warminster England: Aris & Phillips Ltd.

- Mastronarde, D. J. 2003. *Euripides Medea*, ed. Donald J. Mastronarde. Cambridge University Press.
- Mastronarde, D. J. 2004. *Euripides Phoenissae. Edited with Introduction and Commentary*. Cambridge University Press.
- Mastronarde, D. J. 2006. *Ευριπίδου Μήδεια*. μτφ. Δ. Γιωτοπούλου, επιμ. μτφρ. Μενέλαος Χριστόπουλος. Αθήνα: Πατάκης.
- Matthiessen, K. 2010. *Euripides, Hekabe, Edition und Kommentar, Texte und Kommentare*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Murray, G. 1910. *Euripides The Medea. Translated into English rhyming verse, with explanatory notes by Gilbert Murray*. London: George Allen & Unwin LTD.
- Page, D. L. 1938 (rpt. 1964). *Medea*. Oxford: Clarendon Press.
- Rose, H. J. 1957-1958. *A commentary on the surviving plays of Aeschylus*. Amsterdam : Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
- Smyth, H. W. 1926. *Aeschylus, Vol. 1,2, with an English translation. Cambridge*. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd.
- Stanford W.B. 1981. *Sophocles Ajax. Ed. With introduction, revised text, commentary, appendices, indexes and bibliography by W.B. Stanford*. Bristol Classical Press.
- Stevens, P.T. 1971. *Euripides. Andromache. Edited with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Stevens, P.T. 2009. *Ευριπίδη Ανδρομάχη*. Μτφρ. Καλλιρρόη Καβουνίδου. Αθήνα: Α. Καρδαμίτσα.
- Storr, F. 1912-1913. *Sophocles. Vol 1,2. With an English translation by F. Storr*. London; New York. William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company.
- Stuart-Jones, H. & Powell, J. E. 1942. *Thucydides. Historiae in two volumes*. Oxford, Oxford University Press.
- Webster, T. B. L. 1970. *Sophocles Philoctetes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Webster, T. B. L. 1992. *Σοφοκλή Φιλοκτήτης*. μτφρ. Νικ. Π. Μπεζαντάκος. 2η έκδοση. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- West, M. L. 1978. *Hesiod, Work and Days, edited with Prolegomena and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- West, M. L. 1987. *Euripides Orestes. edited with introduction and commentary by M.L. West*. Aris and Phillips LTD.
- West, M. L. 1993. *Greek Lyric Poetry*. Oxford: Clarendon Press.
- Wilkins, J. 1993. *Euripides Heraclidae, edited with introduction and commentary*, Oxford: Clarendon Press.
- Willink, C. W. 1986. *Euripides Orestes. With Introduction and Commentary by C. Willink*. Oxford: Clarendon Press.
- Μαυρόπουλος, Θ. Γ. 2007. *Αισχύλος, Αγαμέμνων*. Μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος. Αθήνα: Ζήτρος.

- Μαυρόπουλος, Θ. Γ. 2007. *Αισχύλος, Πέρσαι*. Μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος. Αθήνα: Ζήτρος.
- Μαυρόπουλος, Θ. Γ. 2008. *Ευριπίδης, Αλκηστις*. Μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος. Αθήνα: Ζήτρος.
- Μαυρόπουλος, Θ. Γ. 2008. *Ευριπίδης, Ανδρομάχη*. Μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος. Αθήνα: Ζήτρος.
- Μαυρόπουλος, Θ. Γ. 2008. *Ευριπίδης, Εκάβη*. Μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος. Αθήνα: Ζήτρος.
- Μαυρόπουλος, Θ. Γ. 2008. *Ευριπίδης, Ηλέκτρα*. Μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος. Αθήνα: Ζήτρος.
- Μαυρόπουλος, Θ. Γ. 2008. *Ευριπίδης, Ηρακλείδα*. Μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος. Αθήνα: Ζήτρος.
- Μαυρόπουλος, Θ. Γ. 2008. *Ευριπίδης, Ικέτιδες*. Μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος. Αθήνα: Ζήτρος.
- Μαυρόπουλος, Θ. Γ. 2008. *Ευριπίδης, Ιππόλυτος*. Μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος. Αθήνα: Ζήτρος.
- Μαυρόπουλος, Θ. Γ. 2008. *Ευριπίδης, Μήδεια*. Μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος. Αθήνα: Ζήτρος.
- Μαυρόπουλος, Θ. Γ. 2008. *Ευριπίδης, Ορέστης*. Μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος. Αθήνα: Ζήτρος.
- Μαυρόπουλος, Θ. Γ. 2008. *Ευριπίδης, Τρωάδες*. Μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος. Αθήνα: Ζήτρος.
- Μαυρόπουλος, Θ. Γ. 2008. *Ευριπίδης, Φοίνισσαι*. Μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος. Αθήνα: Ζήτρος.
- Μαυρόπουλος, Θ. Γ. 2008. *Σοφοκλής, Αίας*, Μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος. Αθήνα: Ζήτρος.
- Μαυρόπουλος, Θ. Γ. 2008. *Σοφοκλής, Αντιγόνη*. Μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος. Αθήνα: Ζήτρος.
- Μαυρόπουλος, Θ. Γ. 2008. *Σοφοκλής, Οιδίποδας επί Κολωνώ*. Μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος. Αθήνα: Ζήτρος.
- Μαυρόπουλος, Θ. Γ. 2008. *Σοφοκλής, Φιλοκτήτης*. Μτφρ. Θεόδωρος Γ. Μαυρόπουλος. Αθήνα: Ζήτρος.
- Ρούσσοις, Τ. 1988. *ΕΥΡΙΠΙΔΟΥ ΗΛΕΚΤΡΑ: Εισαγωγή, Μετάφραση, Σημειώσεις*. Αθήνα: Κέντρον Εκδόσεως Έργων Ελλήνων Συγγραφέων.
- Σακορράφος, Γ. Μ. 1960. *Ευριπίδου Μήδεια*. Αθήνα: Φιλολογικές εκδόσεις Β. Βασιλείου.
- Συκουτρής, Ι. 1937. *Αριστοτέλους Περί ποιητικής. μτφρ. Σ. Μενάρδου*, Αθήνα: Βιβλιοθήκη Ακαδημίας Αθηνών.
- Συνοδινού, Κ. 2005. *Ευριπίδης Εκάβη*. τ. Α & Β. Αθήνα: Δαίδαλος Ζαχαρόπουλος.
- Χουρμουζιάδης Ν. Χ. 1991. *Ευριπίδου Ηλέκτρα. Εισαγωγή μτφρ. σημειώσεις Ν. Χουρμουζιάδης*. Ηράκλειον: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη, Κείμενα ελληνικά.

- Χουρμουζιάδης Ν. Χ. 2008. *Ευριπίδου Ορέστης. Εισαγωγή μτφρ. Σημειώσεις Νίκος Χουρμουζιάδης*. Αθήνα: Στιγμή.

Βιβλιογραφία

- Abrahamson, E. L. 1952. "Euripides' Tragedy of Hecuba". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 83: 120-129.
- Adams, S. M. 1955. "The "Ajax" of Sophocles". *Phoenix*, Vol. 9, No. 3: 93-110.
- Adkins, A. W. H. 1960. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Oxford: the Clarendon Press.
- Adkins, A. W. H. 1963. "'Friendship' and 'Self-Sufficiency' in Homer and Aristotle". *The Classical Quarterly*, Vol. 13, Issue 1: 30-45.
- Adkins, A. W. H. 1966. "Basic Greek Values in Euripides' Hecuba and Hercules Furens". *Classical Quarterly* 16: 193-219.
- Adkins, A. W. H. 1969. "Threatening, Abusing and Feeling Angry in the Homeric Poems". *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 89: 7-21.
- Adkins, A. W. H. 1970. *From the many to the one: A study of personality and views of human nature in the context of ancient Greek society, values, and beliefs*. London, Constable, and Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Adkins, A. W. H. 1971. "Homeric Values and Homeric Society". *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 91: 1-14.
- Adkins, A. W. H. 1972. *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: from Homer to the end of the fifth century*. London: Chatto & Windus.
- Adkins, A. W. H. 2010. *Ηθικές Αξίες και Πολιτική Συμπεριφορά στην Αρχαία Ελλάδα*. μτφρ. Ι.Ν. Περυσινάκης. Αθήνα: Α. Καρδαμίτσα.
- Ahrens Dorf, P. J. 2008. "Blind Faith and Political Rationalism in Sophocles' "Oedipus at Colonus"". *The Review of Politics*, Vol. 70, No. 2: 165-189.
- Allan, W. 2000. *The Andromache and Euripidean Tragedy*. Oxford University Press. Oxford Classical Monographs.
- Annas, E. J. 1992. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press.
- Annechino, M. L. M. 1978. "Follia ed eroismo nel Aiace sofocleo", *Riv. stud, class*, 26: 459-462.
- Anton, J. 1996. «Η ηθική και πολιτική φιλοσοφία των Στωικών». Στο: Βουδούρης (επίμ.), *Η ηθική φιλοσοφία των ελλήνων*. Αθήνα: 167-178.
- Arieti, J. A. 1985. "Achilles' Guilt". *The Classical Journal*, Vol. 80, No. 3: 193-203.
- Arthur, M. B. 1977. "The Curse of Civilization: The Choral Odes of the Phoenissae". *HSCP* 81: 163-185.
- Avery, H. C. 1965. "Heracles, Philoctetes, Neoptolemus". *Hermes* 93, Bd., H. 3: 279-297.

- Avery, H. C. 1971. "Euripides' Heracleidai". *The American Journal of Philology*, Vol. 92, No. 4: 539-565.
- Bacon, H. H., 1961. *Barbarians in Greek Tragedy*. Yale University Press.
- Baldry, H. 1965. *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Balot, R. 2001. *Greed and Injustice in Classical Athens*. Princeton: University Press.
- Belfiore, E. 1993-1994. "Xenia in Sophocles' Philoctetes". *The Classical Journal*, Vol. 89, No. 2: 113-129.
- Benedetto, V. di, 1978. *L' ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*. Torino: Einaudi PBE.
- Benedict, R. 1947. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. London: Secker and Warburg.
- Bernidaki - Aldous, E. 1990. *Blindness in a Culture of Light: Especially the Case of "Oedipus at Colonus" of Sophocles*. Peter Lang Inc., International Academic Publishers.
- Berns, G. 1973. "Nomos and Physis (An Interpretation of Euripides' Hippolytos)". *Hermes*, 101. Bd., H. 2: 165-187.
- Blaiklock, E. 1952. *The Male Characters of Euripides: A Study in Realism*. Wellington, NZ.
- Blundell, M. W. 1987. "The Moral Character of Odysseus in Philoctetes". *GRBS* 238: 307-329.
- Blundell, M. W. 1988. "The Physis of Neoptolemus in Sophocles' Philoctetes". *Greece & Rome*, 35.2: 137-47.
- Blundell, M. W. 1989. *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boedeker, D. 1999. "Presenting the Past in Fifth-Century Athens", in: *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Boedeker, D. – Raaflaub, K.A. (edd), London: Harvard University Press: 185-202.
- Bongie, E. B. 1974. "'The Daughter of Oedipus', Serta Turyniana". *Studies in Greek Literature and Paleography in Honor of Alexander Turyn*, ed. by J. L. Heller with the assistance of J. K. Neuman, Urbana: 244-245.
- Bonnard, A. 1985. *Ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός*. μτφ. Δ. Θοιβιδόπουλου- Ε. Γαρίδη. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Boulter, N. P. 1966. "'Sophia" and "Sophrosyne" in Euripides' "Andromache"'. *Phoenix*, Vol. 20, No. 1: 51-58.
- Bowra, M. C. 1944. *Sophoclean Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Bryant, J. M. 1996. *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece. A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*. Albany: State University of New York Press.
- Burian, P. 1974. "Suppliant and Saviour: Oedipus at Colonus". *Phoenix*, Vol. 28, No. 4: 408-429.

- Burian, P. 1977. “Euripides’ Heraclidae: An Interpretation”. *Classical Philology*. Vol. 72, No. 1: 1-21.
- Burian, P. 1985. “Logos and Pathos: The Politics of the Suppliant Women”. In Burian, Peter [ed.]. *Directions in Euripidean Criticism*: 129–155, Durham: Duke University Press.
- Burkert, W. 1985. *Greek Religion: Archaic and Classical*. Harvard University Press.
- Burnett, A. 1973. Medea and the Tragedy of Revenge. *Classical Philology*, 68(1), 1–24.
- Burnett, A. P. 1971. *Catastrophe Survived: Euripides; Plays of Mixed Reversal*. Oxford: Oxford University Press.
- Butcher, S. 1951. *Aristotle’s Theory of Poetry and Fine Art*. London.
- Buxton, R. G. A. 1982. *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peitho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cairns, D. L. 1996. “Hybris, Dishonour, and Thinking Big”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 116: 1-32.
- Cairns, D. L. 2002. *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Cairns, D. L. 2005. “Values”, in J. Gregory ed. *A Companion to Greek Tragedy*: 305-320, Oxford/ Malden/ Victoria: Blackwell Publishing.
- Carter, L.B. 1986. *The Quiet Athenian*. New York: Clarendon Press of Oxford University Press.
- Chalk, O.E. 1962. “Arete and Bia in Euripides’ Herakles”. *The Journal of Hellenic Studies*, 82: 7-18.
- Christ, M. R. 2006. *The Bad Citizen in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Claus, D. 1972. “Phaedra and the Socratic Paradox”, *YCS* 22: 223-238.
- Clinton, K. 1979. “THE ‘HYMN TO ZEUS,’ ΠΑΘΕΙ ΜΑΘΟΣ, AND THE END OF THE PARODOS OF ‘AGAMEMNON’”. *Traditio*, Vol. 35: 1-19.
- Cohen, D. J. 1978. “The imagery of Sophocles: a study of Ajax’s suicide”. *Greece & Rome* 25: 24-36.
- Cohen, D. J. 1986. “The Theodicy of Aeschylus: Justice and Tyranny in the ‘Oresteia’”. *Greece & Rome*, Vol. 33, No. 2: 129-141.
- Collard, C. 1972. “The Funeral Oration in Euripides’ Supplices”. *BICS* 19: 39-53.
- Collard, C. 1975_b. “Formal Debates in Euripides’ Drama”. *Greece & Rome*, Vol. 22, No. 1: 58-71.
- Conacher, D. J. 1961. “Euripides’ Hecuba”. *The American Journal of Philology*. Vol. 82, No. 1: 1-26
- Conacher, D. J. 1967. *Euripidean Drama*. Toronto and London: University of Toronto Press.
- Conacher, D. J. 1974. “Aeschylus’ Persae. A Literary Commentary”. In: Heller, J. L. (ed.) *Serta Turyniana (Urbana)*: 143-168.

- Conacher, D. J. 1998. *Euripides and the Sophists: Some Dramatic Treatments of Philosophical Ideas*. London: Duckworth.
- Cooper, L. 1922. *An Aristotelian Theory of Comedy*. New York: Cornell University Library.
- Couch, H. N. 1943. "Sophocles' View of the Oedipus Coloneus". *The Classical Weekly*, Vol. 36, No. 22: 254-255.
- Cowherd, C. E. 1983. "The Ending of the "Medea"". *The Classical World*, Vol. 76, No. 3: 129-135.
- Craik, E. M. 1993. "ΑΙΔΩΣ in Euripides' Hippolytos 373-430: Review and Reinterpretation". *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 113: 45-59.
- Craik, E. M. 1987. "Euripides' First "Hippolytos"". *Mnemosyne*, Fourth Series. Vol. 40, Fasc 1/2: 137-139.
- Cresci, L. R. 1974. "Il prologo del l'Aiace". *Maia* 26: 217-225.
- Croally, N. 1994. *Euripidean Polemic: The Trojan Women and the Function of Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cropp, M. & Fick, G. 1985. "RESOLUTIONS AND CHRONOLOGY IN EURIPIDES: THE FRAGMENTARY TRAGEDIES." *Bulletin Supplement*, 43: iii-92. London: Institute of Classical Studies.
- Daneš, J. 2011. "The political thought of the Suppliant Women". *Greaco-Latina Brunensia* 16, (2): 17-30.
- de Romilly, J. 1967. "Phoenician Women of Euripides: Topicality in Greek Tragedy." Trans. D.H. Orrock. *Bucknell Review* 15 (3): 108-132.
- de Romilly, J. 1994. *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*. Αθήνα: Ινστιτούτο του βιβλίου, Μ. Καρδαμίτσα.
- de Romilly, J. 1997a. *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*. μτφρ. Μ. Καρδαμίτσα-Ψυχογιού. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- de Romilly, J. 1997b. *Συναντήσεις με την Αρχαία Ελλάδα*. μτφρ.: Κ. Μηλιαρέση, Μπ. Αθανασίου. Αθήνα: Το Άστυ.
- de Romilly, J. 2010. *Αρχαία Ελληνική Γραμματολογία*. μτφρ. Θεώνη Χριστοπούλου-Μικρογιαννάκη. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα.
- Decharme, P. 1905. *Euripide et l' esprit de son théâtre*. Paris : Garnier.
- Deforge, B. 1986. *Eschyle poète cosmique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Denniston, J. D. 2010. *Ευριπίδου Ηλέκτρα*. μτφρ. Φένια Αδαμίδη. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Devereux, G. 1970. "The Psychotherapy Scene in Euripides' *Bachae*". *The Journal of Hellenic Studies* 90: 35-48.
- Devrient, H. 1904. *Das Kind auf der antiken Bühne*. Weimar: Hof-Buchdruckerei.
- Dodds, E. R. 1925. "The ΑΙΔΩΣ of Phaedra and the Meaning of the Hippolytos". *The Classical Review*, Vol. 39, No. 5/6: 102-104.
- Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.

- Dodds, E. R. 1960_a. “Morals and Politics in the Oresteia”. *Proceedings of the Cambridge Philological Society, NEW SERIES*, No. 6 (186): 19-31.
- Dodds, E. R. 1978. *Οι Έλληνες και το παράλογο*. μτφρ. Γ. Γιατρομανωλάκη, Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Donlan, W. 1982. “Reciprocities in Homer”. *The Classical World*, 75: 137-175.
- Dover, K. J. 1974. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Berkeley.
- Dover, K. J. 1983. “The Portrayal of Moral Evaluation in Greek Poetry”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 103: 35-48.
- Dyson, M. & Lee, H.M. 2000. “The funeral of Astyanax in Euripides’ Troades”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 120: 17-33.
- Earp, F.R. 1948. *The Style of Aescylus*. Cambridge: University Press.
- Easterling, P. E. & Knox, B.M.W. 2005. *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*. μτφρ. Μ. Κονομή, Χρ. Γρίμπα, Ν. Κονομή, επιμ. Α. Στεφανή. Αθήνα: Παπαδήμας.
- Easterling, P. E. 2007. *Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Edwards, M. W. 2001. *Όμηρος ο ποιητής της Ιλιάδος*. Μτφρ. Βάιος Λιαπής και Νικόλαος Μπεζαντάκος. Αθήνα: Ινστιτούτο του βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα.
- Egli, F. 2003. *Euripides im Kontext zeitgenössischer intellektueller Strömungen, Analyse der Funktion philosophischer Themen in den Tragödien und Fragmenten*. Munich and Leipzig: K.G. Saur.
- Evans, J. A. S. 1991. “A reading of Sophocles’ Ajax”. *QUCC* 38: 69-85.
- Falkner, T. M. 1998. “Containing Tragedy: Rhetoric and Self-Representation in Sophocles’ ‘Philoctetes’”. *Classical Antiquity*, Vol. 17 No. 1: 25-58.
- Fantham, E. 1986. ‘Andromache’s child in Euripides and Seneca’, in M. Cropp et al. (eds.) *Greek Tragedy and its Legacy*: Calgary.
- Finkelberg, M. 1998. “Timē and Aretē in Homer”. *The Classical Quarterly*, Vol. 48, No. 1: 14-28.
- Finley, M. 1977. *The World of Odysseus*. London: Chatto & Windus.
- Finley, M. 1996. *Ο κόσμος του Οδυσσέα*. μτφρ. Σ. Μαρκιανός. Αθήνα: Σιδερίης.
- Fisher, N. R. E. 1979. “Hybris’ and Dishonour: II”. *Greece & Rome*, Vol. 26, No. 1: 32-47.
- Fisher, N. R. E. 1992. *Hybris: A study in the values of honour and shame in Ancient Greece*. Liverpool University Press.
- Foley, H. 1989. Medea’s Divided Self. *Classical Antiquity*, 8(1), 61–85.
- Foley, H. P. 1985. *Ritual Irony: Poetry and Sacrifice in Euripides*. USA: Cornell University Press.
- Foley, H. P. 2001. *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Fontenrose, J. 1971. “Gods and Men in the Oresteia”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 102: 71-109.

- Fuhrmann, M. 1995. *Die antike Rhetorik. Eine Einführung*. Zürich: Artemis & Winkler Verlag.
- Funke, H. 1964. “Aristoteles zu Euripides' Iphigeneia in Aulis”. *Hermes* 92: 284–299.
- Fyfe, W. H. 1940. *Aristotle's art of poetry and drama (with an introduction and explanations)*. Oxford.
- Gabriel, A. H. 1992. “Living with Medea and thinking after Freud: Greek Drama, Gender, and Concealments”. *Cultural Anthropology* Vol. 7, No. 3: 346-373.
- Gagarin, M. 1976. *Aeschylean Drama*. Berkley / Los Angeles: University of California Press.
- Galinsky, G. K. 1972. *The Herakles Theme: The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Gamble, R. B. 1970. “Euripides' Suppliant Women: Decision and Ambivalence”. *Hermes* 98: 385-405.
- Garland, R. 1985. *The Greek Way of Death*. New York: Ithaca.
- Garland, R. 1990. *The Greek Way of Life from Conception to Old Age*. Cornell University Press. New York: Ithaca.
- Garland, R. 2001. *Οι Αρχαίοι Έλληνες η καθημερινή ζωή τους*. μτφρ. Δ. Γεδεών. Αθήνα: Γ. Β. Βασδέκης.
- Garner, R. 1990. *From Homer to Tragedy: The Art of Allusion in Greek Poetry*. London: Routledge.
- Garrison, E. P. 1995. *Groaning Tears: Ethical and Dramatic Aspects of Suicide in Greek Tragedy (Mnemosyne, Supplements)*. Leiden: E.J. Brill.
- Garzya, A. 1962. *Pensiero e tecnica drammatica in Euripide; saggio sul motivo della salvezza nei suoi drammi*. Naples: Libreria scientifica editrice.
- Gasti, H. 1992. “Sophocles' "Ajax": The Military "Hybris"”. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series*, Vol. 40, No. 1: 81-93.
- Gibert, J. C. 1997. “Euripides' Hippolytus Plays: Which Came First?”. *The Classical Quarterly* Vol. 47, No. 1: 85-97.
- Gill, C. 1995. *Greek Thought. Greece and Rome New Surveys in the Classics*. Oxford: Oxford University Press.
- Gill, C. 2002. *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy: The Self in Dialogue*. Oxford: Oxford University Press.
- Goff, B. E. 2009. *Euripides: Trojan Women*. London: Duckworth.
- Goldschmidt, V. 1982. *Temps physique et temps tragique chez Aristote*. Vrin: Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie.
- Goossens, R. 1962. *Euripide et Athènes*. Brussels: Palais des Académies.
- Greenwood, L. H. G. 1953. *Aspects of Euripidean Tragedy*. Cambridge University Press.
- Gregory, J. 1991. *Euripides and the Instruction of the Athenians*. The University of Michigan Press.

- Griffiths, E. M. 2002. "Euripides' "Herakles" and the Pursuit of Immortality". *Mnemosyne*, Vol. 55: 641-656.
- Grube, G. M. A. 1970. "Zeus in Aeschylus". *The American Journal of Philology*, Vol. 91, No. 1: 43-51.
- Guthrie, W. K. 1969. *A History of Greek Philosophy, Volume III (The Fifth-Century Enlightenment)*. Cambridge University Press.
- Hainsworth, B. 2003. *Ομήρου Ιλιάδα, Τόμος Γ'*, επιμ. Αντώνης Ρεγκάκος. μτφρ. Μαρία Κάισαρ. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Hall, E. 1991. *Inventing the Barbarian. Greek Self-definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Hall, E. 2004. "Introduction: Why Greek Tragedy in the Late Twentieth Century?". In: Hall E, Macintosh F. and Wrigley A. (ed.). *Dionysus Since 69: Greek Tragedy at the Dawn of the Third Millennium*. 1-46. Oxford: Oxford University Press.
- Hall, E. 2012. "The Necessity and Limits of Deliberation in Sophocles". In: Kirk O., *A Companion to Sophocles*. ch. 21, 301-315. John Wiley & Sons.
- Halleran, M. R. 1986. "Rhetoric, Irony, and the Ending of Euripides' "Herakles"". *Classical Antiquity*, Vol. 5, No. 2: 171-181.
- Halliwell, S. 1998. *Aristotle's Poetics*. Bloomsbury Publishing.
- Hamilton, R. 1985. "Slings and Arrows: The Debate with Lycus in the Heracles". *Transactions of the American Philological Association* Vol. 115: 19-25.
- Hammer, D. 2007. 'Toward a political ethic', in H. Bloom ed. *Homer's The Iliad*:155-180, New York: Chelsea House Publishers.
- Hammond, N. G. L. 1984. "Spectacle and Parody in Euripides' Electra". *GRBS* 25: 373-387.
- Havelock, E. A. 1978. *The Greek Concept of Justice: From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*. Harvard University Press.
- Hawkins, H. A. 1999. "Ethical Tragedy and Sophocles' "Philoctetes"". *The Classical World*, Vol. 92, No. 4: 337-357.
- Heath, M. and Okell, E. 2007. "Sophocles' Ajax: expect the unexpected". *Classical Quarterly*, 57 (2): 363-380.
- Hegel, G. W. F. 2002. *Φιλοσοφία των Στωικών*. μτφρ. Ι. Σ. Χριστοδούλου. Στο: Επίκτητος. Διατριβή Α'. μτφρ. Δ.Ν. Ιωαννίδου και Ι.Σ. Χριστοδούλου. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, σσ. 13-74.
- Heinemann, F. 1945. *Nomos und Physis*. Basel.
- Herington, J. 1986. *Aeschylus*. Yale: New Haven and London: Yale University Press.
- Hesk, J. 2007. *Sophocles: Ajax*. London: Duckworth.
- Hobbes, T. 1989. *Λεβιάθαν*. μτφρ. Γ. Πασχαλίδης - Α. Μεταξόπουλος. Αθήνα: Γνώση.
- Hommel, H. 1974. *Aischylos, 2 vols.*, Wege der Forschung LXXXVII and CCCCLXV. Darmstadt.

- House, H. 1961. *Aristotle's poetics: A course of Eight Lectures*. London: Rupert Hart-Davis.
- Hutchinson G. O. 2004. “Euripides' Other "Hippolytus"”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* Bd. 149: 15-28.
- Irwin, T. 2019. *Όμηρος. Τελευταία προβολή* 16/9/2019. <http://www.ekivolos.gr/Omhros.htm>.
- Jaeger, W. 1968. *Παιδεία. Η μόρφωσις του Έλληνος ανθρώπου*, μτφρ. Γ.Π. Βερροίου, τομ. 1-3, Αθήνα.
- Janko, P. 2002. *Aristotle on Comedy*. USA: University of California Press.
- Jebb, R. C. 1967. *Sophocles: The Plays and Fragments, Part VII: The Ajax*. Cambridge.
- Jones, J. 1971. *On Aristotle and Greek Tragedy*. New York: Oxford University Press.
- Kamerbeek, J. C. 1948. “On the Conception of ΘΕΟΜΑΧΟΣ in Relation with Greek Tragedy”. *Mnemosyne* ser 4.1: 271-283.
- Kamerbeek, J. C. 1963. *Plays of Sophocles. Part I: The Ajax*. Leiden.
- Kamerbeek, J. C. 1966. “Unity and Meaning of Euripides' "Heracles"”. *Mnemosyne*, Vol. 19: 1-16.
- Kant, I. 1984. *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*. μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας. Αθήνα: Δωδώνη.
- Karamanou, I. 2014. ‘Otherness and Exile: Euripides’ Production of 431 BC’, In: *Looking at Medea, Essays and a translation of Euripides’ tragedy*: 35-45 (ed.) D. Stuttard. London: D. Stuttard.
- Kassel, R. 1954. Quomodo quibus locis apud veteres scriptores Graecos infantes atque parvuli pueri inducantur describantur commemorantur. In: *Kleine Schriften*, ed. H.-G. Nesselrath, Berlin and New York, 1-73 = (Diss. Mainz 1951) Meisenheim am Glan 1954.
- Kastely, J. L. 1997. *Rethinking the Rhetorical Tradition. From Plato to Postmodernism*. Yale University Press.
- Kells, J. H., 1963. “Problemes of Interpretation in the Antigone”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 10: 59-60.
- Kerferd, G. B. 1981. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kieffer, J. S. 1942. “Philoctetes and Arete”. *Classical Philology*, Vol. 37, No. 1: 38-50.
- Kirkwood, G.M. 1947. “Hecuba and Nomos”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* Vol. 78: 61-68.
- Kirkwood, G.M. 1965. ‘Homer and Sophocles’ Ajax’. in M.J. Anderson (ed.) *Classical Drama and its Influence: Studies Presented to H.D.F. Kitto*: 51-70. London.
- Kitto, H. D. F. 1985. *Η αρχαία ελληνική τραγωδία*. μτφρ. Ζενάκος Λ., Αθήνα: Παπαδήμα.

- Knox, B. M. W. 1972. “Aeschylus and the Third Actor”. *The American Journal of Philology*, Vol. 93, No. 1: 104-124.
- Knox, B. M. W. 1977. “The Medea of Euripides”. *YCS* 25: 193-225.
- Knox, B. M. W. 1986. *Word and Action: Essays on the Ancient Theater*. London: Oxford University Press.
- Konstan, D. 1997. *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge.
- Kovacs, D. 1980. “Shame, Pleasure, and Honor in Phaedra's Great Speech (Euripides, Hippolytus 375-387)”. *The American Journal of Philology*, Vol. 101, No. 3: 287-303.
- Kovacs, D. 1986. “On Medea's Great Monologue (E. Med. 1021-80)”. *The Classical Quarterly*, Vol. 36, No. 2: 343-352.
- Kovacs, D. 1993. “Zeus in Euripides' Medea”. *The American Journal of Philology*, Vol. 114, No. 1: 45-70.
- Kovacs, D. 2002. *Euripides V Helen, Phoenician Women, Orestes, LCL 11*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kurtz, D. C. & Boardman, J. 1971. *Greek Burial Customs*. London: Thames and Hudson.
- Lawrence, S. 2010. “STOIC MORALITY AND POLYXENA'S 'FREE' DEATH IN EURIPIDES' 'HECUBA'”. *Acta Classica* Vol. 53: 21-32.
- Lawrence, S. E. 1998. “The God That Is Truly God and the Universe of Euripides' 'Heracles'”. *Mnemosyne, Fourth Series*, Vol. 51: 129-146.
- Lebeck, A. 1971. *The Oresteia. A study in language and structure*. Washington: The Center for Hellenic Studies.
- Lefkowitz, M. R. 1989. “'Impiety' and 'Atheism' in Euripides' Dramas”. *The Classical Quarterly*, Vol. 39, No. 1: 70-82.
- Leinieks, V. 1974. “Aias and the Day of Wrath”. *The Classical Journal*, Vol. 69, No. 3: 193-201.
- Lesky, A. 1981. *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας* (5^η έκδοση). μτφρ. Α. Γ. Τσομπανάκης. Θεσσαλονίκη: Αφοί Κυριακίδη.
- Lesky, A. 1987. *Η τραγική ποίηση των αρχαίων Ελλήνων. Από την γέννηση του είδους έως τον Σοφοκλή. Τόμος Α'.* μτφρ. Νίκος Χ. Χουρμουζιάδης. Αθήνα: MIET.
- Lesky, A. 1989 (ανατύπωση 2003). *Η τραγική ποίηση των αρχαίων Ελλήνων. Από την γέννηση του είδους έως τον Σοφοκλή. Τόμος Β'.* μτφρ. Νίκος Χ. Χουρμουζιάδης. Αθήνα: MIET.
- Liddell, H. G. & Scott R. 1996. *Greek-English Lexicon*. Ninth edition with a revised supplement. Oxford. Clarendon Press.
- Lloyd, M. 1992. *The agon in Euripides*. Oxford: Oxford University Press.
- Lloyd, W. & Aultman-Moore, J. 1994. Moral Pain and the Choice of Neoptolemus: "Philoctetes" 894. *The Classical World*, Vol. 87, No. 4: 309-310.
- Lloyd-Jones, H. 1956. “Zeus in Aeschylus”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 76: 55-67.

- Lloyd-Jones, H. 1971. *The Justice of Zeus*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Lloyd-Jones, H. 1987. “A Note on Homeric Morality”. *Classical Philology*, Vol. 82, No. 4: 307-310.
- Lloyd-Jones, H. 1983. *Justice of Zeus*. Sather Classical Lectures.
- Lombardini, J. 2013. “"ISONOMIA" AND THE PUBLIC SPHERE IN DEMOCRATIC ATHENS”. *History of Political Thought*, Vol. 34, No. 3: 393-420.
- Long, A. A. 1970. “Morals and Values in Homer”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 90: 121-139.
- Long, A. A. 1987. *Η ελληνιστική φιλοσοφία*. μτφρ. Στ. Δημόπουλος/Μ. Δραγώνα-Μονάχου. Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.
- Loraux, N. 1990. “Herakles: the super-male and the feminine”, in: D. M., Winkler, J. J., & Zeitlin, F. I., editors, *Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient Greek world*. Princeton: University Press, Princeton: 21-52.
- Lusching, C. A. E. 1988. *Time Holds the Mirror: A Study of Knowledge in Euripides' Hippolytus*. Series: Mnemosyne, Supplements, Volume: 102. Brill.
- Lush, B. V. 2015. “POPULAR AUTHORITY IN EURIPIDES' "IPHIGENIA IN AULIS””. *The American Journal of Philology*, Vol. 136, No. 2: 207-242.
- MacCary, T. W. 1973-1974. Reviewed Work: Untersuchungen zur "Iphigenie in Aulis" des Euripides by G. Mellert-Hoffmann. *The Classical Journal* Vol. 69, No. 2: 171-172.
- MacDonald, M. 1990. Iphigenia's "Philia": Motivation in Euripides "Iphigenia at Aulis". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, Vol. 34, No. 1: 69-84.
- MacDowell, D. 1985. *Law of Classical Athens*. London: Cornell University Press.
- Macleod, C. W. 1982. *Politics and the Oresteia*. *Journal of Hellenic Studies* cii: 124-144.
- Macurdy, G. H. 1966. *The Chronology of Extant Plays of Euripides*. Lancaster, PA.
- Markantonatos, A. 2000. *Tragic Narrative. A Narratological Study of Sophocles' Oedipus at Colonus*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Markantonatos, A. 2007. *Oedipus at Colonus. Sophocles, Athens, and the World*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Markantonatos, A. 2013. *Euripides' Alcestis: Narrative, Myth, and Religion*. Berlin: Walter de Gruyter .
- Mason, P. G. 1959. “Kassandra”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 79: 80-93.
- Mastronarde, D. J. 2010. *The Art of Euripides. Dramatic Technique and Social Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCall, M. H. 1972. *Aeschylus: A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- McDermott, E.A. 2000. “Euripides’ second thoughts”, *TAPA* 130: 239-259.

- McDonald, M. 1991. *Terms for Happiness in Euripides. Hypomnemata 54*. Göttingen. μτφρ. Ερρίκος Μπελιές. Αθήνα.
- Meier, C. 1997. *Η Πολιτική Τέχνη της Αρχαίας Ελληνικής Τραγωδίας*. μτφρ. Φλώρα Μανακίδου, επιμ. Μαρία Ιατρού. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα.
- Mendelsohn, D. 2002. *Gender and the City in Euripides' Political Plays*. Oxford.
- Mercier, C. E. 1993. "Hekabe's Extended Supplication (Hec. 752-888)". *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 123: 149-160.
- Meridor, R. 1983. "The Function of Polymestor's Crime in the Hecuba of Euripides". *Eranos* 81: 17-20.
- Michelini, A. N. 1988. *Euripides and the Tragic Tradition*. University of Wisconsin Press.
- Michelini, A. N. 1994. "Political Themes in Euripides Suppliants". *The American Journal of Philology*, Vol. 115, No. 2: 219-252.
- Mills, S. 1980. "The Sorrows of Medea". *Classical Philology*, Vol. 75, No. 4: 289-296.
- Morris, I. 1986. "The Use and Abuse of Homer". *Classical Antiquity*. Vol.5, No1: 81-138.
- Mossé, C. & Schnapp-Gourbeillon, A. 2013. *Η επίτομη Ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας (2000-31 π.Χ.)*. μτφρ. Στεφάνου Λύντια, Αθήνα: Παπαδήμας.
- Mossman, J. M. 1996. "Waiting for Neoptolemus: The Unity of Euripides' 'Andromache'". *Greece & Rome*, Vol. 43, No. 2: 143-156.
- Murray, G. 1940. *Aeschylus, the Creator of Tragedy*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Nestle, W. 1999. *Από τον μύθο στον λόγο, τ.1. Η εξέλιξη της ελληνικής σκέψης από τον Όμηρο ως την σοφιστική και τον Σωκράτη*. μτφρ. Γεωργίου Άννα. Αθήνα: Γνώση.
- Neumann, G. 1998. "Iphigenia: Sacrifice and Ritual in Drama". *The World of Music*, Vol. 40, No. 1: 101-117.
- Newton, R. M. 1980. "Euripides 'Hippolytus Kalyptomenos', Fr. 443N2". *Hermes* 108. Bd., H. 3: 492-495.
- Nielsen, R. M. 1978. "'Sophocles' Ajax. A Matter of Judgement". *Antichthon* 12: 18-27.
- North, H. 2019 (1^η εκδ. 1966). *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Norwood, G. 1920. *Greek Tragedy*. London: Methuen.
- Norwood, G. 1954. *Essays on Euripidean Drama*. Berkley & London.
- Nussbaum, M. C. 1986. *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Neal, J. L. 1986. "The semantic usage of τύραννος and related words". *Antichthon* 20: 26-40.

- Oakley, J. H., & Sinos, R. H. 1993. *The wedding in ancient Athens*. Madison, Wis: University of Wisconsin Press.
- Ostwald, M. 1969. *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Clarendon Press.
- Ostwald, M. 1986 (1987). *Society, and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley: University of California Press.
- Ostwald, M. 1986. *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*. Berkley.
- Page, D. L. 1990. Εισαγωγή στο: Γιατρομανωλάκης Γ. 1990. *Ευριπίδη Μήδεια*. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Papadimitropoulos, L. 2008. "Xerxes' "hubris" and Darius in Aeschylus' "Persae"". *Mnemosyne, Fourth Series*, Vol. 61, Fasc. 3: 451-458.
- Papadodima, E. 2013. "THE TERM ὄνομα AND THE THEME OF NAMING IN "SEVEN AGAINST THEBES" AND "PHOENICIAN WOMEN"". *Acta Classica*, Vol. 56: 136-154.
- Papadopoulou, Th. 2004. "Herakles and Hercules: The Hero's Ambivalence in Euripides and Seneca". *Mnemosyne*, Vol. 57, Fasc. 3: 257-283.
- Papadopoulou, Th. 2005. *Heracles and Euripidean Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pearson, L. 1962. *Popular Ethics in Ancient Greece*. Stanford: Stanford University Press.
- Peels, S. 2016. *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety*. Leiden – Boston: Brill.
- Pernot, L. 2005. *Η ρητορική στην αρχαιότητα*. μτφρ. Ξ. Τσελέντη, επιμ. Β. Σερήτη. Αθήνα: Δαίδαλος, Ι. Ζαχαρόπουλος,
- Perrotta, G. 1952 . "Le Troiane di Euripide," *Dioniso*, 15: 237- 250.
- Perysinakis, I. N. 2017. "Moral Values and Political Behaviour in Euripides' Electra (367-390) and the Poetics of the Play". In: Fountoulakis A., Markantonatos A., Vasilaros G. (ed.), *Theater World. Critical Perspectives on Greek Tragedy and Comedy*: 181-212. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Pohlenz, M. 1954. *Die griechische Tragödie*. Gottingen.
- Post, C. R. 1912. "The Dramatic Art of Sophocles". *Harvard Studies in Classical Philology* Vol. 23: 71-127.
- Pucci, P. 2019. *Euripides' Revolution under Cover. An Essay*. Cornell University Press.
- Rawson, E. 1970. "Family and Fatherland in Euripides' Phoenissae." *GRBS* 11(2): 109-127.
- Reeve, M. D. 1972. Euripides, Medea 1021-1080. *The Classical Quarterly*, 22(1), 51–61.
- Riedweg, C. 2000. "Der Tragödiendichter als Rhetor?" Redestrategien in Euripides' \square *Hekabe und ihr Verhältnis zur zeitgenössischen Rhetoriktheorie*. *Rheinisches Museum* 143: 1-32.
- Riley, K. 2008. *The Reception and Performance of Euripides' Herakles*. Oxford: Oxford University Press.

- Rist, J. M. 1969. *Stoic Philosophy*. London: Cambridge University Press.
- Robert, C. 1915. *Oedipus: Geschichte eines poetischen Stoffs im griechischen Altertum (Band 1)*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Robertson, H. G. 1967. “The Hybristês in Aeschylus”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 98: 373-382.
- Roisman, H. M. 1999. “The Veiled Hippolytus and Phaedra”. *Hermes* 127. Bd., H. 4 (4th Qtr.): 397-409.
- Rorty, A. O. 1992. *Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton: Princeton University Press.
- Rose, W. P. 1976. “Sophocles' Philoctetes and the Teachings of the Sophists”. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 80: 49-105.
- Rosenmeyer, T. G. 1955. “Gorgias, Aeschylus, and Apatê”. *The American Journal of Philology*, Vol. 76, No. 3: 225-260.
- Rosenmeyer, T. G. 1982. *The Art of Aeschylus*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Rosivach, V. J. 1976. “Sophocles' Ajax”. *The Classical Journal*, Vol. 72, No. 1: 47-61.
- Rowe, C. J. 1983. “The Nature of Homeric Morality” in: Rubino C.A./Shelmerdine C.W. *Approaches to Homer* (Austin): 248-275.
- Ryzman, M. 1991. “Neoptolemus' Psychological Crisis and the Development of Physis in Sophocles' Philoctetes”. *Eranos* 89: 35-41.
- Saïd, S. Trédé, M. Boulluec, Al. 2004. *Ιστορία της ελληνικής λογοτεχνία*, επιμ. Γ. Ξανθάκη - Καραμάνου, μτφρ. Γ. Ξανθάκη - Καραμάνου, Β. Πόθου, Α. Κυριαζόπουλος, Αθήνα: Παπαζήση.
- Sansone, D. 1991. “Iphigeneia Changes Her Mind”. *Illinois Classical Studies*, Vol. 16, No. 1/2: 161-172.
- Schadewaldt, W. 1955. “Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes”. *Hermes* 83, 2: 129-171.
- Schmid, W. 1940. *Geschichte der Griechischen Literatur* 1.3. Munich.
- Schmidt, E. G. 1981. *Aeschylus und Pindar, Studien und Nachwirkung*. Berlin.
- Schmidt, L. 1901. *Η ηθική των αρχαίων Ελλήνων, Τόμος Α'*. Αθήνα: Εκδόσεις Σαββάλα.
- Schmiel, R. 1989-1990. “The ὄλβος κόρος ὕβρις ἄτη sequence”. *Traditio*, Vol. 45: 43-346.
- Schofield, M. 1986. “Euboulia in the Iliad”. *The Classical Quarterly*, Vol. 36: 6-31.
- Seaford, R. 1987. “The Tragic Wedding”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 107: 106-130.
- Seaford, R. 2003. *Ανταπόδοση και Τελετουργία. Ο Όμηρος και η τραγωδία στην αναπτυσσόμενη πόλη-κράτος*. μτφρ. Βάιος Λιαπής. Αθήνα: MIET.
- Segal, C. 1970. “Shame and Purity in Euripides' Hippolytus”. *Hermes*, 98. Bd., H. 3: 278-299.

- Segal, C. 1980. “Visual Symbolism and Visual Effects on Sophocles”. *Classical World* 74: 125-142.
- Segal, C. 1981. *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*. Cambridge: Mass.
- Segal, C. 1990. “Violence and the Other: Greek, Female, and Barbarian in Euripides' Hecuba”. *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 120: 109-131.
- Sharples, R. W. 1996. *Stoics, Epicureans and Sceptics An Introduction to Hellenistic Philosophy*. London-NY: Routledge.
- Sheppard, J. 1916. “The Formal Beauty of the Hercules Furens”. *Classical Quarterly*, 10: 72-79.
- Sheppard, J. T. 1918. “The Electra of Euripides”. *The Classical Review* 32 (7-8):137-141.
- Sheppard, J. T. 1936. “Great-Hearted Odysseus”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 56, 1: 36-47.
- Shields, M. G. 1961. “Sight and Blindness Imagery in the "Oedipus Coloneus"”. *Phoenix*, Vol. 15, No. 2: 63-73.
- Sicherl, M. 1977. “The tragic issue in Sophocles' Ajax”, *YCS* 25: 67-98.
- Siegel, H. 1980. “Self-Delusion and the "Volte-Face" of Iphigenia in Euripides' Iphigenia at Aulis”. *Hermes* 108: 300-321.
- Sifakis, G. M. 1979. “Children in Greek tragedy”. *BICS* 26: 67-80.
- Sifakis, G. M. 2001. *Aristotle on the Function of Tragic Poetry*. Herakleion: Crete University Press.
- Simpson, M. 1969. “Sophocles' Ajax: his Madness and Transformation”. *Arethusa* Vol. 2, No. 1: 88-103.
- Slater, P. E. 1992. *The Glory of Hera: Greek Mythology and the Greek Family*. Princeton: Princeton University Press.
- Sluiter, I. & Rosen, R. M. 2008. *Kakos: Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*. Leiden/ Boston: Brill.
- Snell, B. 1953. *Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. trns. T.G. Rosenmeyer. Oxford: Basil Blackwell.
- Snell, B. 1961. *Poetry and society: the role of poetry in ancient Greece*. Bloomington: Indiana University Press.
- Snell, B. 1964. *Scenes from Greek drama*. Berkeley: University of California Press.
- Snell, B. 1981. *Η ανακάλυψη του πνεύματος*. μτφρ. Δ. Ιακώβ, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.
- Snodgrass, A. 1974. “An Historical Homeric Society?”. *JHS* 94: 114-125.
- Solmsen, F. 1935. “The origins and methods of Aristotle's Poetics”. *Classical Quarterly* 29: 192-201.
- Solmsen, F. 1949. *Hesiod and Aeschylus*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

- Solmsen, F. 1973. “Bad, shame and related problems in Phaedra’s speech”, *Hermes* 101: 420-425.
- Solmsen, F. 1975. *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment*. Princeton: Princeton Legacy Library.
- Sommerstein, A. H. 1988. “The End of Euripides' Andromache”. *The Classical Quarterly*, Vol. 38, No. 1: 243-246.
- Sommerstein, A. H. 2013. *Aeschylean Tragedy*. London: Bloomsbury.
- Sorum, E. C. 1992. “Myth, Choice, and Meaning in Euripides' Iphigenia at Aulis”. *The American Journal of Philology*, Vol. 113, No. 4: 527-542.
- Sourvinou-Inwood, C. 1997. Medea at shifting distance. Images and Euripidean Tragedy. Medea as a Special “Other”. In: Ed. Clauss J.J. and Johnston S.I. *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art.*: 253-262. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Sourvinou-Inwood, C. 2003. *Tragedy and Athenian Religion*. Lanham: Lexington Books.
- Stanton, G. R. 1995. “Aristocratic Obligation in Euripides' Hekabe”. *Mnemosyne* Vol. 48, Fasc. 1: 11-33.
- Stevens, E. B. 1933. “The Topics of Counsel and Deliberation in Prephilosophic Greek Literature”. *Classical Philology* 28: 104–120.
- Stroh, W. 2009. *Die Macht der Rede. Eine kleine Geschichte der Rhetorik im alten Griechenland und Rom*. Berlin: Ullstein Buchverlage.
- Sullivan, J. J. 2007. “The Agency of the Herald Talthybius in Euripides' "Trojan Women"”. *Mnemosyne*, Vol. 60, Fasc. 3: 472-477.
- Suter, A. 2003. “Lament in Euripides' “Trojan Women””. *Mnemosyne*, Vol. 56, Fasc. 1: 1-28.
- Swift, L. A. 2009. “Sexual and Familial Distortion in Euripides' "Phoenissae"”. *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)* Vol. 139, No. 1: 53-87.
- Tanner, R. G. 1966. “The composition of the Oedipus Coloneus”. In: Kelly Maurice N. (ed.) *For service to classical studies: essays in honour of Francis Letters*: 153-192. Melbourne: F. W. Cheshire.
- Taplin, O. 1977. *The Stagecraft of Aeschylus, Observations on the Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Taplin, O. 1978. *Greek Tragedy in Action*. United Kingdom: Routledge.
- Taylor, G. 1985. *Pride, Shame and Guilt: Emotions of Self-Assessment*. Oxford University Press.
- Tessitore, A. 1991. “Euripides' "Medea" and the Problem of Spiritedness”. *The Review of Politics*, Vol. 53, No. 4: 587-601.
- Thomson, G. 1950. *Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origins Of Drama*. London: Lawrence and Wishart.
- Torrance, I. 2005. “Andromache "Aichmalōtos": concubine or wife?” *Hermathena*, No. 179: 39-66.

- Tyler, J. 1974. “Sophocles’ Ajax and Sophoclean plot construction”, *AJPh* 95: 24-42.
- Vellacott, P. 1975. *Ironic Drama: A Study of Euripides' Method and Meaning*. London: Cambridge University Press.
- Verdenius, W. J. 1955. «Κάθαρσις παθημάτων» in: *Autour d'Aristote; recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*. Louvain. pp. 367-373.
- Vernant, J. P. 1965. “Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique” (Collection «Les textes à l'appui », 13),. In: *Revue des Études Anciennes. Tome 68, 1966, n^o1-2*. pp. 158-161.
- Vernant, J. P. 1988. *Μύθος και Τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα, τ. Α*. μτφρ. Στ. Γεωργούδη. Αθήνα: Ζαχαρόπουλος.
- Vernant, J. P. 1989. *Μύθος και σκέψη στην αρχαία Ελλάδα, μτφρ. Στ. Γεωργούδη, τόμ. Β'*. Αθήνα: Δαίδαλος.
- Waldo, A. J. A. 1951. *Sophocles the Dramatist*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walker, H. J. 1995. *Theseus and Athens*. Oxford University Press.
- Walsh, G. B. 1974. “Iphigenia in Aulis: Third Stasimon”. *Classical Philology*, Vol. 69, No. 4: 241-248.
- Webster, T. B. L. 1966. “Chronological notes on Euripides”. *Wiener Studien* 79: 112-120.
- Webster, T. B. L. 1967. *The Tragedies of Euripides*. London: Methuen & Co LTD.
- Weiss, N. A. 2014. “The Antiphonal Ending Of Euripides’ Iphigenia in Aulis (1475–1532)”. *Classical Philology*, Vol. 109, No. 2: 119-129.
- Whitehorne, J.E.G. 1986. “The Dead as Spectacle in Euripides’ Bacchae and Supplices”. *Hermes* 114: 68-72.
- Whitman, C. H. 1951. *Sophocles. A study of heroic humanism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wildberg, C. 1999-2000. “Piety as Service, Epiphany as Reciprocity: Two Observations on the Religious Meaning of the Gods in Euripides”. *Illinois Classical Studies*, Vol. 24/25, Euripides and Tragic Theatre in the Late Fifth Century: 235-256.
- Wilkins, J. 1990_a. “The State and the individual: Euripides' plays of voluntary self-sacrifice.” In A. Powell (ed.), *Euripides, Women, and Sexuality*: 177-194. London & New York: Routledge.
- Wilkins, J. 1990_b. “The Young of Athens: Religion and Society in Herakleidae of Euripides”. *The Classical Quarterly* Vol. 40, No. 2: 329-339.
- Will, E., 1972. *Le Monde grec et l'orient, vol. 1 Le Ve siècle*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Williams, B. 1993. *Shame and necessity*. Oxford: University of California Press.
- Willink, C. W. 1968. “Some Problems of Text and Interpretation in the Hippolytus”. *The Classical Quarterly* 18: 11-43.

- Willink, C. W. 1971. “The Prologue of Iphigenia at Aulis”. *The Classical Quarterly*, Vol. 21, No. 2: 343-364.
- Willink, C. W. 2006. “Phaedra and 'Chorus' in Euripides' "Hippolytus"”. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, New Series, Vol. 82, No. 1: 13-19.
- Wilson, J. R. 1980. “KAIROS as -Due Measure”. *Glotta* 58: 177-204.
- Winnington-Ingram, R.P. 1954. “A Religious Function of Greek Tragedy: A Study in the Oedipus Coloneus and the Oresteia”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 74: 16-24.
- Winnington-Ingram, R.P. 1958. ““Hippolytus: A Study in Causation” in the Entretiens on Euripides. General Bibliography”. *Section VI*: 171-197.
- Winnington-Ingram, R.P. 1973. “Zeus in the Persae”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 93: 210-219.
- Winnington-Ingram, R.P. 1980. *Sophocles: An Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winnington-Ingram, R.P. 1983. *Studies in Aeschylus*, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winnington-Ingram, R.P. 1999. *Σοφοκλής, Ερμηνευτική Προσέγγιση*. Μτφρ. Πετρόπουλος Ν. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Winnington-Ingram, R.P. 2003. *Euripides and Dionysus: An Interpretation of the Bacchae*. Bristol Classical Press.
- Wright, E. 1986. *The Forms of Laments in Greek Tragedy*. University of Pennsylvania dissertation (Printed book 1991).
- Xanthaki-Karamanou, G. 2018. “Moral and Political Values from Greek Tragedy (5th and 4th centuries B.C.)”. *Πλάτων* τ. 62: 33-42.
- Xanthakis-Karamanos, G. 1979. “The Influence of Rhetoric on Fourth-Century Tragedy”. *The Classical Quarterly*, Vol. 29, No. 1: 66-76.
- Xanthakis-Karamanos, G. 1980. *Studies in 4th Century Tragedy*. Athens: Akademia Athenon.
- Xanthakis-Karamanos, G. 2013. “Fragmentary Plays of Euripides with Similar Rhetorical Motifs and Story-Pattern: The Aeolus and Melanippe the Wise” Quijada Sagredo, M. & M. C. Encinas Reguero (επιμ.), *Retórica y Discurso en el Teatro Grieco*, Μαδρίτη : 61-90.
- Yunis, H. 1988. *A New Creed: Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean Drama*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zanker G. 1992. “Sophocles' Ajax and the Heroic Values of the Iliad”. *The Classical Quarterly* Vol. 42, N^o 1: 20-25.
- Zanker, G. 1994. *The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad*. USA: The University of Michigan Press.
- Zanker, G. 2007. “Values in Tension”. In H. Bloom (ed). *Homer's The Iliad*: 11-32. New York: Chelsea House Publishers.
- Zuntz, G. 1955. *The Political Plays of Euripides*. Manchester: University Press.

- Αλεξίου, Ε. Β. 2016. *Η Ρητορική του 4^{ου} αι. π.Χ. Το Ελιζίριο της Δημοκρατίας και η Ατομικότητα*. Αθήνα: Gutenberg.
- Γκαστή, Ε. *Σοφοκλή Αίας: Η τραγωδία της όρασης*. Τελευταία προβολή 8/6/2018. <http://olympias.lib.uoi.gr/jspui/bitstream/123456789/6182/1/8.pdf>.
- Καζάζης, Ι. Ν. 2000. *Λυρική Ποίηση: Ο αρχαϊκός λυρισμός ως μουσική παιδεία τ.Α'*: Εισαγωγή, Ανθολογία και Δοκίμιο, Επίμετρο. Θεσσαλονίκη: εκδ. Βάνιας.
- Κακριδής, Ι. Θ. 1971. «Ανθρώπινη αθανασία» στο: *Ξαναγυρίζοντας στον Όμηρο*: 52-68. Θεσσαλονίκη.
- Κακριδής, Ι. Θ. 1999. *Ξαναγυρίζοντας στον Όμηρο*. Θεσσαλονίκη.
- Κακριδής, Ι. Θ. 2006. *Αρχαία ελληνική γραμματολογία*. Επιμ. σειράς: Δ. Ν. Μαρωνίτης Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών. Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη.
- Κάλφας, Β. - Ζωγραφίδης, Γ. 2006. *Αρχαίοι έλληνες φιλόσοφοι*. Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών [Ίδρυμα Μ. Τριανταφυλλίδη].
- Λεκατσάς Π. 1941. *ΗΣΙΟΔΟΣ: Θεογονία, Έργα και Ημέραι, Ασπίς Ηρακλέους, Ηοίαι*. Αθήνα: Δαίδαλος-Ζαχαρόπουλος.
- Λιγνάδης, Γ., Λυμπεροπούλου Μ., Μπούρας Ν. Γ. 1997. *Προβληματισμοί γύρω από το αρχαίο δράμα και την τέχνη του ηθοποιού*. Χαλάνδρι: Αετοπούλειο Πολιτιστικό Κέντρο Χαλανδρίου.
- Μάνου, Α. 2002. *Η ευδαιμονία ως εύροια βίου στην αρχαία στωική φιλοσοφία*. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου. Α Καρδαμίτσα.
- Μαρκαντωνάτος, Γ. 1990. *Σοφοκλέους Φιλοκτήτης*. Αθήνα.
- Μαρωνίτης, Δ. Ν. & Πόλκας, Λ. 2013. *Αρχαϊκή Επική Ποίηση. Από την Ιλιάδα στην Οδύσσεια*. Αθήνα: Ι.Ν.Σ.
- Μαρωνίτης, Δ. Ν. 2005. *Επιλεγόμενα στην Ομηρική Οδύσσεια*. Αθήνα: εκδ. Κέδρος.
- Μπαγιόνας, Α. 1985. *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Ηθικής από τους Προσωκρατικούς ως την Αρχαία Ακαδημία*. Θεσσαλονίκη: Υπηρεσία Δημοσιευμάτων Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.
- Ξανθάκη, Γ. 2004-2005. Δημοκρατικοί Θεσμοί και Τραγωδία. *Πλάτων τ. 54*: 9-22.
- Περυσινάκης, Ι. Ν. 1992. «Ο ΦΙΛΟΚΤΗΤΗΣ ΤΟΥ ΣΟΦΟΚΛΗ: ΜΙΑ ΔΙΑΧΡΟΝΙΚΗ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΙΚΗ ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΓΛΩΣΣΑ». Ομιλία που δόθηκε στο συνέδριο «Ευρώπη: ιδέες, συλλογικές νοοτροπίες και πραγματικότητες», που οργάνωσε το Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (κ.ά.) 24-28 Σεπτεμβρίου. <https://olympias.lib.uoi.gr>. Τελευταία προβολή 15/3/2020.
- Περυσινάκης, Ι. Ν. 1996. «Ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά στα ομηρικά έπη. Μια προσέγγιση της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας». (Αφιέρωμα στα κλασικά γράμματα. Μνήμη Ιωάννου Συκουτρή). *Ίνδικτος*, 5: 240-270.
- Περυσινάκης, Ι. Ν. 2006. «Αρχαϊκές ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά σε πρώιμους και μέσους διαλόγους του Πλάτωνα και τους Νόμους (ή, από την παλαιά διαμάχη ανάμεσα στην ποίηση και τη φιλοσοφία)». *ΑΡΙΑΔΝΗ*, Επιστημονική επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης. Τόμος 12^{ος}: 69-92.

- Περυσινάκης, Ι. Ν. 2010. «Arthur A.W. Adkins: Νεκρολογία». Στο: *Ηθικές Αξίες και Πολιτική Συμπεριφορά στην Αρχαία Ελλάδα.*: 12-18, μτφρ. Ι.Ν. Περυσινάκης. Αθήνα: Α. Καρδαμίτσα.
- Περυσινάκης, Ι. Ν. 2012. *Αρχαϊκή Λυρική Ποίηση*. Αθήνα: Παπαδήμας.
- Σακελλαρίου, Μ. Β. 1999. *Η Αθηναϊκή Δημοκρατία*, Ηράκλειο: Π.Ε.Κ.
- Σκαλτσάς, Θ. 1993. *Ο χρυσός αιώνας της αρετής: Αριστοτελική ηθική*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Σταματάκος, Ι. 2012. *Λεξικόν της αρχαίας ελληνικής γλώσσης*. Αθήνα: Δεδεμάδης.