



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ  
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ  
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
«ΑΡΧΑΙΑ ΚΑΙ ΝΕΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑ»  
(ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑ)

## «Ο ρητορικός αγώνας λόγων στις Φοίνισσες του Ευριπίδη»

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Της

**Ελένης Ν. Φίλη**

Διπλωματούχου Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού  
Πανεπιστημίου Αθηνών (2013)

**Επιβλέπουσα Καθηγήτρια:** Βολονάκη Ελένη, Επίκουρος Καθηγήτρια, Πανεπιστήμιο  
Πελοποννήσου

**Συνεπιβλέποντες:** Μαρκαντωνάτος Ανδρέας, Αναπληρωτής Καθηγητής,  
Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου  
Ξανθάκη Καραμάνου Γεωργία, Ομότιμη Καθηγήτρια,  
Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου

**Καλαμάτα, Νοέμβριος 2015**

## Περιεχόμενα

Εισαγωγή .....	3
Κεφάλαιο 1. Σοφιστική.....	4
1.1. Η Σοφιστική κίνηση.....	4
1.2. Η διδασκαλία και η φιλοσοφία των Σοφιστών .....	5
1.3. Ρητορική .....	33
1.4. Η επίδραση της σοφιστικής και της ρητορικής στο έργο του Ευριπίδη.....	46
Κεφάλαιο 2. Αγώνες λόγων στα έργα του Ευριπίδη .....	53
2.1. Γενικά.....	53
2.2. Δομή.....	65
Κεφάλαιο 3. Αγώνες λόγων στις Φοίνισσες του Ευριπίδη.....	72
Επίλογος.....	108
Βιβλιογραφία .....	110

## **Εισαγωγή**

Το θέμα της παρούσας εργασίας είναι ο αγώνας λόγων στις Φοίνισσες του Ευριπίδη. Στόχος της εργασίας είναι να εξετάσει τη σκηνή του αγώνα λόγων που περιλαμβάνεται στο έργο υπό την επίδραση όμως της σοφιστικής που είχε δεχτεί ο Ευριπίδης. Αυτός είναι και ο λόγος που η σοφιστική και η ρητορική εξετάζεται ενδελεχώς στην παρούσα μελέτη. Ειδικότερα, η διάρθρωση της μελέτης γίνεται σε τέσσερα κεφάλαια. Στο πρώτο κεφάλαιο εξετάζεται η σοφιστική κίνηση και ειδικότερα η διδασκαλία και η φιλοσοφία των Σοφιστών, η ρητορική καθώς και η επίδραση της σοφιστικής και της ρητορικής στο έργο του Ευριπίδη.

Στο δεύτερο κεφάλαιο αναλύονται οι αγώνες λόγων στα έργα του Ευριπίδη τόσο γενικά όσο και δομικά με την ανάλυση συγκεκριμένων σκηνών που περιλαμβάνουν αγώνες λόγων. Η έκταση της ανάλυσης εξαρτάται και από την έκταση της σκηνής σε κάθε έργο αφού αλλού είναι μικρές ενώ σε άλλα μεγαλύτερες και περισσότερες από μία.

Στο τρίτο κεφάλαιο εξετάζεται ο αγώνας λόγων στο έργο Φοίνισσες και ειδικότερα η μοναδική σκηνή του έργου στην οποία συμμετέχουν ο Ετεοκλής, ο Πολυνείκης και η Ιοκάστη.

## Κεφάλαιο 1. Σοφιστική

### 1.1. Η Σοφιστική κίνηση

Η Σοφιστική κίνηση δεν έφερε κοινά χαρακτηριστικά με άλλα φιλοσοφικά ρεύματα. Οι θέσεις, οι απόψεις και οι θεωρίες των μελών της δεν ήταν ενιαίες, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι διαφοροποιούνταν αισθητά, δεν ακολουθούσαν ένα κοινό δόγμα και δεν στόχευαν προς τις ίδιες κατευθύνσεις. Επιπλέον, και διαρθρωτικά, η Σοφιστική κίνηση διέφερε από άλλα φιλοσοφικά ρεύματα. Δεν υπήρχε κάποιος ηγέτης που να ήταν ο εμπνευστής ή ο καθοδηγητής των υπόλοιπων μελών ή κάποιος που να του αποδίδεται η ίδρυση της κίνησης. Τέλος, διαφορετική ήταν και η πολιτική τοποθέτηση των μελών της καθώς και αυτοί που αντιμάχονταν. Εν κατακλείδι, η Σοφιστική κίνηση δεν αποτελούσε ένα ενιαίο φιλοσοφικό ρεύμα όπως για παράδειγμα οι Πυθαγόρειοι.

Οι Σοφιστές ήταν ιδιαιτέρως γνωστοί για τις τεχνικές που χρησιμοποιούσαν στη ρητορική. Σε αυτήν εκπαιδεύαν κυρίως νεαρούς αριστοκράτες που τους ήταν αναγκαία η τέχνη της ρητορικής προκειμένου να καταλάβουν δημόσια αξιώματα. Είχαν όμως μεγάλη συμβολή και στη διαμόρφωση των κοινωνικών ρόλων της εποχής τους και του Αθηναϊκού πολιτικού συστήματος. Υπάρχουν ιστορικές ενδείξεις που καταδεικνύουν ότι οι Σοφιστές άσκησαν μεγάλη επιρροή στο να γίνει η Αθήνα πιο δημοκρατική λόγω της δράσης τους<sup>1</sup>.

Σαφώς και δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι η Αθηναϊκή δημοκρατία δημιουργήθηκε από τους Σοφιστές. Κάτι τέτοιο θα ήταν αναληθές και ιστορικά ανακριβές. Η δράση τους όμως είχε δημιουργήσει τις κατάλληλες πολιτισμικές και ψυχολογικές συνθήκες που ευνόησαν την ανάπτυξη της. Η συμβολή τους επικεντρώνεται κυρίως στη φιλελεύθερη σκέψη και στάση τους που οδήγησε στην ανοχή των διαφορετικών απόψεων και πεποιθήσεων. Οι Σοφιστές ήταν αυτοί που παρείχαν στους Αθηναίους τη κατάλληλη ρητορική κατάρτιση ώστε να πείθουν μέσω των ομιλιών τους και να δημιουργηθούν με αυτό τον τρόπο δυνάμεις και δυνατότητες στην πόλη από τις οποίες μπορούσαν να ωφεληθούν οι πολίτες στο σύνολο τους. Όπως είναι κατανοητό, η ικανότητα της συμμετοχής στη λήψη αποφάσεων αλλά και η ευκαιρία να ακούγονται διαφορετικές και

---

<sup>1</sup> C. Blackwell (2007), σ.27.

ανόμιες απόψεις στη συνέλευση των πολιτών, άσκησε θετική συμβολή στην ανάπτυξη της δημοκρατίας<sup>2</sup>.

Τέλος, οι Σοφιστές άσκησαν μεγάλη επιρροή στην πρόιμη ανάπτυξη του δικαίου. Θεωρούνται ως οι πρώτοι νομικοί παγκοσμίως, μία θέση που την κατέκτησαν λόγω των μεγάλων ικανοτήτων τους να δημιουργούν πειστικά επιχειρήματα<sup>3</sup>.

## **1.2.Η διδασκαλία και η φιλοσοφία των Σοφιστών**

Πριν γίνει εκτεταμένη αναφορά στους Σοφιστές, θα γίνει μία αναφορά στο κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο της εποχής τους για να γίνει κατανοητή η σύνδεση τους με τη δημοκρατία.

Στις περισσότερες ελληνικές πόλεις, ο κύριος κοινωνικός διαχωρισμός που υπήρχε ήταν ανάμεσα στους πλούσιους και στους φτωχούς. Πλούσιοι, μέχρι και τον 7<sup>ο</sup> αιώνα που έκαναν την εμφάνιση τους τα χρήματα, θεωρούνταν οι κάτοχοι γης. Οι πλούσιοι ήταν και αυτοί που κατείχαν κυρίως και την εξουσία ενώ οι φτωχοί περιορίζονταν στην προσπάθεια τους να επιβιώσουν, και να εξοφλήσουν τα χρέη που δημιουργούσαν στους πλούσιους στην προσπάθεια τους αυτή. Εκτός όμως από την κοινωνική κατανομή, υπήρχε και η πληθυσμιακή. Και σε αυτή την περίπτωση, στις περισσότερες ελληνικές πόλεις υπήρχαν τρεις κυρίως ομάδες και αυτές ήταν οι πολίτες, οι μέτοικοι και οι δούλοι.

Ανάλογη ήταν και η κατάσταση που επικρατούσε στην Αθήνα μέχρι και τις αρχές του 6<sup>ου</sup> αιώνα. Οι πληθυσμιακές ομάδες που υπήρχαν σε αυτήν ήταν τρεις, οι πολίτες, οι μέτοικοι και οι δούλοι. Εντούτοις, και στην ομάδα των πολιτών υπήρχαν διακρίσεις αφού υπήρχαν πλούσιοι και φτωχοί, κάτι που σημαίνει ότι και στην Αθήνα υπήρχαν κοινωνικές ανισότητες, ιδίως εις βάρος των φτωχών.

Οι πολίτες ήταν κυρίως οι άνδρες που είχαν πολιτικά δικαιώματα με κριτήρια τα οποία θα αναφερθούν παρακάτω. Οι μέτοικοι ήταν οι ελεύθεροι που δεν ήταν Αθηναίοι

---

<sup>2</sup> S.C. Jarratt (1991), σ.83.

<sup>3</sup> R. Martin (1998), σ.σ.108-130.

και που ασχέτως την οικονομική τους κατάσταση, δεν είχαν πολιτικά δικαιώματα. Τέλος, οι δούλοι, που συνήθως δεν ήταν Έλληνες, δεν είχαν κανένα απολύτως δικαίωμα.<sup>4</sup>

Η κατάσταση στην Αθήνα άρχισε να αλλάζει το 590 π.Χ. με τις μεταρρυθμίσεις που έκανε ο Σόλωνας και οι οποίες ήταν σημαντικές, ιδιαίτερα για τις πιο αδύναμες κοινωνικές ομάδες. Πρώτα απ' όλα, στους φτωχούς αγρότες που όπως ήδη αναφέρθηκε υπέφεραν από τα χρέη που έπρεπε να εξοφλήσουν, τους έδωσε την ευκαιρία να ανακάμψουν οικονομικά καταργώντας τα χρέη. Επέτρεψε επίσης και σε μία μερίδα κατοίκων της Αθήνας που λόγω των χρεών τους είχαν φύγει από την πόλη να επιστρέψουν. Τέλος, απαγόρευσε τη σωματική εγγύηση που χρησιμοποιούνταν μέχρι εκείνη τη στιγμή για τη λήψη δανείων.

Οι μεταρρυθμίσεις που έκανε όμως ο Σόλωνας δεν ήταν μόνο οικονομικές αλλά και κοινωνικές και πολιτικές. Όπως ήδη αναφέρθηκε, μέχρι εκείνη τη στιγμή πρόσβαση στην εξουσία είχαν κυρίως οι πλούσιοι. Ο Σόλωνας όμως κατένειμε βάση του αγροτικού εισοδήματος του πολίτες σε τέσσερις τάξεις. Οι δύο πρώτες από αυτές τις τάξεις είχαν το δικαίωμα να έχουν πρόσβαση στα ανώτερα αξιώματα. Αυτή η κοινωνική και πολιτική όμως ανακατανομή δεν ήταν καθολική. Ο Σόλωνας, επέτρεψε μεν στις δύο πρώτες τάξεις να έχουν πρόσβαση στα ανώτερα αξιώματα αλλά όχι σε όλες, αφού στις δύο κατώτερες επέτρεψε μόνο τη συμμετοχή τους στην εκκλησία του Δήμου και μόνο, αν και για την εποχή του και αυτό το μέτρο ήταν ριζοσπαστικό λόγω της ισχύος που είχε αρχίσει να αποκτά η εκκλησία του Δήμου.<sup>5</sup>

Παρ' όλες όμως τις μεταρρυθμίσεις του Σόλωνα, η κυβέρνηση της Αθήνας συνέχισε να παραμένει στα χέρια των ισχυρών και αριστοκρατικών οικογενειών, μία κατάσταση η οποία όμως μεταβλήθηκε όταν αρχηγός του δημοκρατικού κόμματος ανέλαβε ο Κλεισθένης. Ο Κλεισθένης ήθελε να περιορίσει την εξουσία των αριστοκρατών ενώ παράλληλα να ενισχύσει τις δύο κατώτερες κοινωνικές τάξεις.

Για να πετύχει κοινωνική και πολιτική ισότητα ανάμεσα στους πολίτες, ο Κλεισθένης προχώρησε σε αναδιοργάνωση της πολιτικού σώματος της Αθήνας. Έτσι, έκανε τις τέσσερις φυλές των πολιτών δέκα και δημιούργησε σε όλη την Αττική τριάντα ομάδες δήμων (τριττύες). Με κλήρωση, η κάθε ομάδα ανήκε σε μία φυλή και το τελικό

---

<sup>4</sup> S.C. Todd (2005), σ.18.

<sup>5</sup> S.C. Todd (2005), σ.19.

αποτέλεσμα ήταν να υπάρχουν πάνω από εκατό δήμοι. Οι δήμοι που πλέον ήταν πολλοί, μετατράπηκαν από τον Κλεισθένη στο σημαντικότερο όργανο αφού πλέον αυτοί ήταν αρμόδιοι για την παραχώρηση της ιδιότητας του πολίτη αλλά και για τον ορισμό αντιπροσώπων στα δημόσια όργανα εξουσίας. Με τη παραχώρηση αυτών των διαδικασιών στους δήμους αντί στις φυλές, ο Κλεισθένης εξασφάλισε ότι και άτομα που ανήκαν στις κατώτερες κοινωνικές τάξεις θα μπορούσαν να αποκτούν την ιδιότητα του πολίτη.<sup>6</sup>

Παρόλο που η μεταβίβαση της εξουσίας στους δήμους έκανε πιο εύκολη την απόκτηση της ιδιότητας του πολίτη, εντούτοις τα κριτήρια που απαιτούνταν για την απόκτηση αυτή όχι μόνο δεν έγιναν πιο εύκολα αλλά δυσκόλεψαν και άλλο κατά τον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ.

Το κυριότερο κριτήριο για να μπορέσει κάποιος να γίνει πολίτης ήταν η καταγωγή του. Για να μπορέσει κάποιος να γίνει πολίτης έπρεπε οι γονείς του να ήταν είτε πολίτες, είτε αστοί. Πολίτης θεωρούνταν αυτός που είχε και ασκούσε πολιτικά δικαιώματα. Αστός θεωρούνταν αυτός που παρόλο που ανήκε θεωρητικά στους πολίτες, είχε προβεί σε κάποιο δικαίωμα και είχε στερηθεί τα πολιτικά του δικαιώματα. Επίσης, αστοί θεωρούνταν και τα παιδιά που δεν είχαν φτάσει στην κατάλληλη ηλικία για να αποκτήσουν πολιτικά δικαιώματα και να γίνουν πολίτες. Οι γιοι και οι κόρες των πολιτών ήταν και αυτοί πολίτες. Το ίδιο ίσχυε και για τους γιους των αστών που θεωρούνταν πολίτες, ενώ οι κόρες τους όχι.<sup>7</sup>

Μέχρι και τα μέσα του 5<sup>ου</sup> αιώνα, όποιος είχε πατέρα πολίτη, ακόμα και αν η μητέρα του ήταν ξένη, θεωρούνταν πολίτης. Το 451 π.Χ. όμως άλλαξαν αυτές οι προϋποθέσεις αφού μετά από ψήφισμα του Δήμου σε πρόταση που είχε κάνει ο Περικλής, για να είναι κάποιος πολίτης της Αθήνας έπρεπε οι γονείς του να είναι είτε πολίτες, είτε αστοί. Κατά συνέπεια, και η μητέρα έπρεπε να ανήκει σε μία από αυτές τις δύο ομάδες. Το αποτέλεσμα ήταν η ιδιότητα του Αθηναίου πολίτη να είναι εύκολο να αποκτηθεί από πολλούς ανθρώπους λόγω του θέματος της καταγωγής.

---

<sup>6</sup> D.M. MacDowell (2003), σ.107.

<sup>7</sup> A. Biscardi (1991), σ.46.

Το δεύτερο κριτήριο που απαιτούνταν για να θεωρηθεί κάποιος πολίτης ήταν να κατέχει γη και ακίνητα. Πρώτα απ' όλα, δικαίωμα ιδιοκτησίας είχαν μόνο οι ελεύθεροι άνθρωποι και όχι οι δούλοι. Επίσης, οι μέτοικοι και οι ξένοι μπορούσαν μόνο να νοικιάσουν και όχι να αγοράσουν γη και ακίνητα.<sup>8</sup>

Και αυτό το κριτήριο όμως άλλαξε με τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη. Από την στιγμή που για να είναι κάποιος πολίτης έπρεπε να είναι εγγεγραμμένους στους καταλόγους του Δήμου, δεν υπολογίζονταν πλέον το θέμα της ιδιοκτησίας. Αυτό είναι κατανοητό από την στιγμή που υπήρχαν και νέες κοινωνικές και οικονομικές τάξεις ήδη από την εποχή του Σόλωνα που το εισόδημα τους δεν τους επέτρεπε την κατοχή ιδιοκτησίας.<sup>9</sup>

Εκτός από αυτούς που γίνονταν πολίτες λόγω ιδιοκτησίας ή καταγωγής, υπήρχε και μία τρίτη περίπτωση στην οποία κάποιος μπορούσε να λάβει αυτή την ιδιότητα και αυτή ήταν μέσω της απονομής της. Σε αυτή την περίπτωση, η πόλη απένειμε σε κάποιον την ιδιότητα του πολίτη ως ανταμοιβή για κάποια υπηρεσία που είχε προσφέρει. Η ανταμοιβή αυτή, που θεωρούνταν η μεγαλύτερη που μπορούσε να γίνει, μπορούσε να είναι είτε ατομική, είτε ομαδική και όποιος την λάμβανε είχε ακριβώς τα ίδια δικαιώματα με τους υπόλοιπους πολίτες αλλά δεν μπορούσαν να εκλεγούν άρχοντες και να συμμετέχουν στο ιερατείο της πόλης.

Ένα παράδειγμα ατομικής απονομής ήταν αυτή που έγινε στον Θρασύβουλο τον Καλυδώνιο στον οποίο αποδόθηκε η ιδιότητα του πολίτη γιατί δολοφόνησε τον τύραννο Φρόνιχο το 411 ενώ ένα παράδειγμα ομαδικής απονομής ήταν αυτή που έγινε στους μέτοικους που ήταν κωπηλάτες στο στόλο των Αργινουσών το 406 π.Χ.<sup>10</sup>

Υπήρχαν βέβαια και κάποιες περιπτώσεις στις οποίες η ιδιότητα του πολίτη δεν απονέμονταν με νόμιμο τρόπο. Πιθανολογείται ότι κάποιοι μέτοικοι που είχαν χρήματα, παρόλο που δεν τηρούσαν τις προϋποθέσεις που απαιτούνταν, εξαγόραζαν την ιδιότητα με δύο τρόπους. Ο πρώτος τρόπος ήταν πληρώνοντας για να εγγραφούν παράνομα στους καταλόγους της πόλης. Ο δεύτερος τρόπος ήταν εξαγοράζοντας κάποιους μάρτυρες για να πουν ψέματα για την καταγωγή τους. Και στις δύο περιπτώσεις, η τιμωρία σε

---

<sup>8</sup> A. Biscardi (1991), σ.46.

<sup>9</sup> D.M. MacDowell (2003), σ.107.

<sup>10</sup> S.C. Todd (2005), σ.20.



περίπτωση που κάποιος πιάνονταν να παρανομεί στο συγκεκριμένο θέμα, ήταν πολύ μεγάλη αφού μπορούσε να του κατασχεθεί η περιουσία ή ακόμα και να γίνει δούλος. Παρόλα αυτά όμως η ιδιότητα του πολίτη είχε πολλά πλεονεκτήματα και έτσι αρκετοί ήθελαν να την αποκτήσουν, ακόμα και παράνομα. Στην Αθήνα τουλάχιστον, για να αποφεύγεται αυτό το φαινόμενο, υπήρχε τακτικός έλεγχος των καταλόγων των πολιτών ώστε να εντοπίζονται οι παράνομες εισοδοί.

Όπως ήδη αναφέρθηκε, η ιδιότητα του πολίτη ήταν πολύ σημαντική κυρίως λόγω των πολιτικών δικαιωμάτων που κατείχε. Για να γίνει αυτό πιο κατανοητό, θα πρέπει να αναφερθούμε στην πολιτική δραστηριότητα του Αθηναίου πολίτη η οποία του επέτρεπε να έχει πρόσβαση στην εξουσία της πόλης.

Ειδικά μετά τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη, η κύρια δραστηριότητα ενός πολίτη ήταν η πολιτική. Η συμμετοχή των πολιτών όμως είχε ήδη επιτελεσθεί από την εποχή του Σόλωνα και πολιτικά τουλάχιστον, είχε εξασφαλιστεί η ισότητα των πολιτών η οποία βασιζόταν σε τρεις αρχές οι οποίες ήταν: α) ότι όλοι οι πολίτες ήταν ίσοι απέναντι στον νόμο (ισονομία), β) ότι όλοι μπορούσαν να εκλέγουν και να εκλέγονταν βάση της αξίας τους (ισοτιμία) και γ) ότι όλοι είχαν το ίδιο δικαίωμα λόγου στα όργανα της πόλης (ισηγορία).<sup>11</sup>

Ο τρόπος με τον οποίο εξασφαλιζόνταν η πρόσβαση στην εξουσία από τους πολίτες καταδεικνύεται αναλυτικότερα στην επόμενη ενότητα και ιδιαίτερα στο μέρος που γίνεται αναφορά στα προνόμια τους.

Από την στιγμή που κάποιος γίνονταν πολίτης στην Αθήνα είχε συγκεκριμένες υποχρεώσεις και προνόμια σε κάποιους τομείς. Μέχρι και την εποχή του Κλεισθένη, η υπέρτατη υποχρέωση του πολίτη ήταν η στρατιωτική. Αυτό είχε ως συνέπεια, οπλίτες να γίνονται μόνο αυτοί που ανήκαν στις ανώτερες κοινωνικές τάξεις αφού μέχρι τότε, αυτοί μόνο είχαν την ιδιότητα του πολίτη. Την εποχή του Κλεισθένη όμως η Αθήνα είχε γίνει πολύ ισχυρή και ναυτικά. Έτσι, την εποχή του Κλεισθένη οι οπλίτες συνέχισαν να προέρχονται από τις ανώτερες τάξεις αλλά και οι κατώτερες συμμετείχαν στο στρατό και πιο συγκεκριμένα, υπηρετούσαν ως ναύτες. Το να συμμετέχει κάποιος στο στρατό και στο ναυτικό της Αθήνας θεωρούνταν τιμή. Οι κατώτερες όμως τάξεις αντιμετώπιζαν την εισοδο τους στο ναυτικό και ως πρακτική λύση αφού υπήρχε ημερήσια αμοιβή για τους

---

<sup>11</sup> S.C. Todd (2005), σ.20.

συμμετέχοντες και ειδικά οι φτωχότεροι με αυτό τον τρόπο εξασφάλιζαν κάποιο εισόδημα.

Η δεύτερη υποχρέωση που είχαν οι πολίτες της Αθήνας ήταν η οικονομική. Η Αθήνα ήταν μία από τις πρώτες πόλεις που επέβαλλε στους ελεύθερους πολίτες της ένα φορολογικό σύστημα. Σύμφωνα με αυτό, το οποίο απευθύνονταν στους εύπορους πολίτες και μόνο, οι Αθηναίοι είχαν δύο οικονομικές υποχρεώσεις προς την πόλη, τις λειτουργίες και την εισφορά. Οι κύριες λειτουργίες ήταν η χορηγία, η γυμνασιαρχία και η τριηραρχία. Στην χορηγία ο πολίτης αναλάμβανε τα έξοδα του χορού μίας παράστασης ενώ στην γυμνασιαρχία τα έξοδα διοργάνωσης ενός αθλητικού γεγονότος. Στην τριηραρχία, ο πολίτης αναλάμβανε τα έξοδα εξοπλισμού και συντήρησης μίας πολεμικής τριήρους για ένα χρόνο.

Η δεύτερη οικονομική υποχρέωση ήταν η εισφορά η οποία στην ουσία ήταν ένας φόρος περιουσίας, τον οποίο οι εύποροι πολίτες δεν κατέβαλλαν μόνιμα αλλά κυρίως σε πολεμικές περιόδους που η Αθήνα χρειαζόνταν περισσότερα χρήματα.<sup>12</sup>

Τέλος, η πιο σημαντική υποχρέωση και δικαίωμα των πολιτών της Αθήνας ήταν η πολιτική συμμετοχή. Μετά την εποχή του Σόλωνα και τις αλλαγές που αυτός επέβαλλε, ένα μεγάλο μέρος των πολιτών συμμετείχε στις λήψεις αποφάσεων, διαδικασία που επεκτάθηκε ακόμα περισσότερο με τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη. Οι αλλαγές αυτές τοποθέτησαν τον λαό στο επίκεντρο της εξουσίας αφού οι πολίτες ήταν υπεύθυνοι για την πολιτική που ασκούνταν στην πόλη, τουλάχιστον σε θεωρητικό επίπεδο.

Όπως ήδη αναφέρθηκε, όλες οι ομάδες πολιτών, ακόμα και οι φτωχοί είχαν δικαίωμα συμμετοχής στην εκκλησία του Δήμου. Αρχικώς, σε αυτή συμμετείχαν λίγοι, γιατί ειδικότερα οι αγρότες και αυτοί που έπρεπε να εξασφαλίσουν το εισόδημα τους δεν ήθελαν να πηγαίνουν στην εκκλησία εκτός αν τους αφορούσε κάποια περίπτωση. Όταν όμως θεσμοθετήθηκε μισθός για την παρουσία τους, τότε οι φτωχοί ήταν το κύριο σώμα της συνέλευσης.

Όλες οι αποφάσεις στην εκκλησία του Δήμου λαμβάνονταν κατόπιν ψηφοφορίας, είτε μυστικής, είτε φανερής και κάθε πολίτης είχε το δικαίωμα πρότασης ή παρέμβασης στις συζητήσεις που γίνονταν.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> A. Biscardi (1991), σ.52.

<sup>13</sup> A. Biscardi (1991), σ.52.

Το δεύτερο όργανο της πόλης ήταν η Βουλή των 500. Το όργανο αυτό ήταν υπεύθυνο για πολλές εξουσίες αλλά κυρίως για την εκτέλεση των αποφάσεων της εκκλησίας. Για να επιλεγθούν οι 500 βουλευτές γίνονταν κλήρωση σε κάθε φυλή και κληρώνονταν 50 από τη κάθε μία. Δεν υπήρχε καμία απολύτως προϋπόθεση για την συμμετοχή στην κλήρωση, και τουλάχιστον θεωρητικά όλοι οι Αθηναίοι πολίτες, πλούσιοι και φτωχοί μπορούσαν να γίνουν βουλευτές. Πιθανολογείται όμως ότι στη πραγματικότητα στη κλήρωση συμμετείχαν κυρίως οι πιο εύποροι πολίτες διότι μόνο αυτοί είχαν την πολυτέλεια να αφήσουν τις προσωπικές τους υποθέσεις και να ασχοληθούν με αυτές του δήμου ενώ οι φτωχότεροι έπρεπε να εξασφαλίζουν το εισόδημα τους.

Ο Πλάτωνας θεωρούσε ότι μόνο η αρετή μπορεί να επιφέρει ευτυχία αλλά για να μπορέσει αυτή να αποκτηθεί από τον άνθρωπο, θα πρέπει να υπάρχει η κατάλληλη παιδεία. Η παιδεία αυτή, για τον Πλάτωνα, ήταν υποχρέωση της πολιτείας να την παρέχει στους πολίτες της.

Βέβαια, τα μέλη της πολιτείας θα πρέπει να λαμβάνουν την παιδεία ανάλογα με τη κατηγορία στην οποία ανήκουν, ανάλογα δηλαδή με τη τάξη στην οποία ανήκουν βάση της ψυχικής τους κατάστασης.<sup>14</sup>

Οι τάξεις λοιπόν που προκύπτουν από τη κατηγοριοποίηση του Πλάτωνα είναι τρεις. Οι κοινοί πολίτες είναι αυτοί που έχουν την υποχρέωση να προμηθεύουν τη πολιτεία με όλα τα υλικά αγαθά που είναι απαραίτητα για την επιβίωση της και είναι επιφορτισμένοι με όλες τις πρακτικές και χειρωνακτικές εργασίες που πρέπει να γίνουν. Πολίτες είναι και οι φύλακες που οφείλουν να προστατεύουν τη πολιτεία απ' όλους τους εχθρούς της.

Αυτοί που πρέπει να ασκούν τη πολιτική εξουσία και θεωρούνται και ως η ανώτερη τάξη, σύμφωνα με το Πλάτωνα, είναι οι φιλόσοφοι. Αυτοί λοιπόν, είναι η τάξη η οποία πρέπει να σχεδιάζει και να ορίζει τι και πως πρέπει οι υπόλοιποι πολίτες να πράττουν.<sup>15</sup>

Εκτός από τις ψυχικές ιδιότητες που έχουν οι φιλόσοφοι, ο Πλάτωνας θεωρούσε ότι είχαν και ένα άλλο πλεονέκτημα και αυτό ήταν ότι λόγω της παιδείας που είχαν λάβει, είχαν ιδιαίτερες γνώσεις.

---

<sup>14</sup> Θ. Πελεγρίνης (2009), σ.67.

<sup>15</sup> Θ. Πελεγρίνης (2009), σ.67.

Η παιδεία που παρεχόταν στους νέους την εποχή του Πλάτωνα αποτελούνταν από δύο κλάδους. Ο πρώτος από αυτούς ήταν η μουσική αλλά όχι με την έννοια που είναι γνωστή σήμερα αφού ως μουσική αποκαλούσαν όλες τις τέχνες αλλά και τις επιστήμες. Ο δεύτερος κλάδος ήταν η γυμναστική που θεωρούνταν απαραίτητη από την άποψη ότι ένα σωστό γυμνασμένο σώμα μπορεί να λειτουργήσει θετικά και για την πνευματική ανάπτυξη του ανθρώπου.

Ο Πλάτωνας υποστήριζε ότι η παιδεία έπρεπε να παρέχεται στα παιδιά και των δύο φύλων. Θεωρώντας ότι η αρχική φύση τόσο των αγοριών, όσο και των κοριτσιών ήταν ίδια, η παροχή της παιδείας θα έκανε και τους δύο καλούς φύλακες. Για να μπορέσουν όμως τα παιδιά να λάβουν τη κατάλληλη παιδεία θα πρέπει η πολιτεία να τα αναλάβει νωρίς και να μην μεγαλώνουν μέσα στις οικογένειες τους. Σύμφωνα λοιπόν με τον Πλάτωνα, τα παιδιά από τη στιγμή της γέννησης τους θα έπρεπε να απομακρύνονται από τις οικογένειες τους και να μην γνωρίζουν ποιοι είναι οι φυσικοί τους γονείς. Την ανατροφή των παιδιών θα πρέπει να την έχει εξολοκλήρου η πολιτεία και τα παιδιά να θεωρούν γονείς τους οποιοδήποτε πολίτη έχει τη κατάλληλη ηλικία για να φέρει αυτή την ιδιότητα. Αυτό βέβαια, ισχύει μόνο για τα παιδιά τα οποία είναι υγιή. Τα παιδιά που γεννιούνται με δυσμορφία ο Πλάτωνας υποστήριζε ότι έπρεπε να απομακρύνονται από τη πολιτεία.<sup>16</sup>

Από τη στιγμή που η πολιτεία αναλάμβανε τα παιδιά, θα έπρεπε να διακρίνει ποια είναι η ψυχική τους κατάσταση και να τους παρέχει την ανάλογη παιδεία που θα τους ήταν απαραίτητη για τη τάξη την οποία θα προορίζονταν. Έτσι, αυτοί που προορίζονταν για κοινοί πολίτες θα έπρεπε να μάθουν πρακτικές τέχνες ώστε αργότερα να μπορέσουν να ασκήσουν με επιτυχία τα πρακτικά επαγγέλματα που θα συντελέσουν στον εφοδιασμό της πολιτείας. Ανάλογα, και τα παιδιά που προορίζονταν για φύλακες θα έπρεπε να μάθουν εμπειρικές επιστήμες και μαθηματικά προκειμένου να είναι αποδοτικοί και αποτελεσματικοί στους μελλοντικούς τους ρόλους.

Τα παιδιά όμως που θα λάμβαναν τη μεγαλύτερη παιδεία είναι αυτά που προορίζονταν να γίνουν φιλόσοφοι και να διοικήσουν τη πολιτεία. Πέρα από τη μόρφωση λοιπόν, τα παιδιά αυτά έπρεπε να μνηθούν και στη φιλοσοφία προκειμένου να αποκτήσουν γνώση και για τις ιδέες και κατά συνέπεια και για την πραγματική αλήθεια.

---

<sup>16</sup> Θ. Πελεγρίνης (2009), σ.68.

Με αυτό τον τρόπο, τα παιδιά που θα λάβουν αυτή τη παιδεία θα είναι ικανά να αναγνωρίζουν τις πραγματικές αξίες που πρέπει να υπάρχουν στη πολιτεία όπως για παράδειγμα η δικαιοσύνη. Αυτά τα παιδιά λοιπόν μελλοντικά θα μπορέσουν να αποτελέσουν τη τάξη που θα διοικούσε τη πολιτεία και την οποία όλοι οι υπόλοιποι πολίτες έπρεπε να υπακούουν γιατί αυτοί και μόνο θα ήταν γνώστες της αλήθειας.<sup>17</sup>

Η άποψη του Πλάτωνα για το πώς πρέπει να είναι η παιδεία στην ιδανική πολιτεία προερχόταν από μία συγκεκριμένη αντίληψη που είχε, όχι μόνο γι' αυτή αλλά γενικότερα. Αυτή ήταν ότι κάθε δραστηριότητα θα έπρεπε να υπαγορεύεται από αυτούς που έχουν εξειδικευμένη γνώση σε αυτή ώστε αυτή να μπορεί στο τέλος να παρέχει οφέλη.

Την ίδια πεποίθηση είχε ο Πλάτωνας και για τη πολιτική. Θεωρούσε λοιπόν ότι μόνο αυτοί που κατείχαν την αλήθεια των ιδανικών και των αξιών ήταν αυτοί που μπορούσαν να καθοδηγήσουν τους υπόλοιπους πολίτες το σωστό τρόπο για να επέλθει η ευτυχία και η αρετή. Βάση λοιπόν αυτής της πεποίθησης όλοι οι πολίτες έπρεπε να παρέχουν αβίαστα τη πολιτική εξουσία στους φιλοσόφους γιατί μόνο αυτοί είχαν τη κατάλληλη γνώση γι' αυτό και μόνο αυτοί μπορούσαν να λάβουν τις κατάλληλες και σωστές αποφάσεις.<sup>18</sup>

Η πεποίθηση αυτή του Πλάτωνα όμως είναι αυθαίρετη ως ένα βαθμό. Η αυθαιρεσία της πηγάζει από το γεγονός ότι ναι μεν οι ειδικοί μπορούν να παρέχουν τις γνώσεις τους σε ένα θέμα αλλά δεν μπορούν να υποχρεώσουν κανένα να κάνει επιλογές. Για παράδειγμα, ένας γυμναστής μπορεί να υποδείξει το σωστό τρόπο για να γίνεται η γυμναστική αλλά δεν μπορεί να υποχρεώσει κανέναν να κάνει αν αυτός δεν θέλει. Αυτό ισχύει και για τη γνώση των φιλοσόφων, δηλαδή μπορεί να παρέχει στους πολίτες τους κατάλληλους τρόπους για να είναι ενάρετοι αλλά οι ηθικές επιλογές που τελικώς θα γίνουν είναι δική τους ευθύνη.

Ο Πλάτωνας όμως θεωρούσε ότι οι αξίες και αρχές που είναι σωστές, είναι κοινές για όλους και ότι αυτό το κοινό κώδικα ηθικών αξιών γνωρίζουν οι φιλόσοφοι. Αυτό σημαίνει ότι είτε εθελοντικά, είτε μέσω της επιβολής και της καταστολής όλοι οι πολίτες πρέπει να ακολουθήσουν τις οδηγίες των φιλοσόφων γιατί αυτές είναι οι σωστές.

---

<sup>17</sup> Θ. Πελεγρίνης (2009), σ.σ.68-69.

<sup>18</sup> Θ. Πελεγρίνης (2009), σ.69.

Η επιβολή και η καταστολή όμως αναιρούν το σκοπό ο οποίος επιδιώκεται. Οι φιλόσοφοι μεταδίδουν τη γνώση τους στους πολίτες προκειμένου να τους κάνουν να είναι ηθικοί. Η επιβολή όμως αυτή της γνώσης με τη βία δεν συνιστά μία ηθική επιλογή γιατί ο πολίτης θα τη κάνει γιατί δεν θα μπορεί να πράξει αλλιώς και όχι γιατί το επιθυμεί και έχει κατανοήσει και αποδεχτεί τις ηθικές αξίες.<sup>19</sup>

Το όραμα λοιπόν της ιδανικής πολιτείας του Πλάτωνα φαίνεται ότι είναι εντελώς ουτοπικό και ότι τουλάχιστον στη πράξη δεν είναι εφαρμόσιμο. Εξάλλου, έχει ήδη αναφερθεί ότι και ο ίδιος ο Πλάτωνας όταν προσπάθησε να την εφαρμόσει δεν τα κατάφερε. Εντούτοις, κάποια στοιχεία της διαφαίνεται να επικράτησαν στη κλασική Αθήνα.

Ο Αριστοτέλης θεωρούσε ότι η πόλη ήταν ένας είδος κοινωνίας και επιπλέον υποστήριζε ότι κάθε κοινωνία έχει δημιουργηθεί για την επίτευξη του καλού: *Επειδή βλέπουμε ότι κάθε πόλη (κράτος) αποτελεί ένα είδος κοινωνίας και ότι κάθε κοινωνία έχει συσταθεί για να επιτελεσθεί κάτι καλό (γιατί όλοι κάμνουν το παν για να πετύχουν κάτι που τους φαίνεται ωφέλιμο), είναι ολοφάνερο ότι όλες οι κοινωνίες έχουν για στόχο τους κάτι καλό και ότι, ακριβέστερα, το βασικότερο από όλα τα αγαθά αποτελεί τον στόχο των κοινωνιών και είναι το κυριώτερο στοιχείο σ' όλες αυτές τις κοινωνίες και περιλαμβάνει όλες τις άλλες: κι αυτό είναι που ονομάζουμε πόλη ή πολιτική κοινωνία.*<sup>20</sup>

Στην κοινωνία λοιπόν που συνδεόταν άμεσα με την πόλη υπήρχαν συγκεκριμένες ομάδες οι οποίες για το κοινό καλό, ασκούσαν δραστηριότητες μαζί και δημιουργούσαν έτσι ένα είδος κοινωνίας τα οποία όλα μαζί αποτελούσαν την κοινωνία της πόλης.<sup>21</sup>

Η πρώτη αμφισβήτηση που κάνει ο Αριστοτέλης αναφορικά με τις απόψεις του Πλάτωνα, είναι στο θέμα της διαφοράς στην εξουσία των ατόμων που ανήκουν στις τρεις διαφορετικές ομάδες. Ο Αριστοτέλης αμφισβητεί ότι η διαφοροποίηση ανάμεσα στις ομάδες προέρχεται από αυτούς που εξουσιάζονται.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Θ. Πελεγρίνης (2009), σ.σ.71-72.

<sup>20</sup> Πολιτικά, 1252a.

<sup>21</sup> F.N. Jones (1999), p. 28.

<sup>22</sup> Πολιτικά, 1251a7-17.

Για να τεκμηριώσει την αμφισβήτηση του ο Αριστοτέλης κάνει χρήση μίας συγκεκριμένης μεθόδου, δηλαδή αναλύει το θέμα *μέχρι τα αδιαίρετα μόριά του*.<sup>23</sup>

Αυτό που κάνει δηλαδή ο Αριστοτέλης, είναι για να εξετάσει μία πόλη δεν ασχολείται με την ιδεατή κατάσταση που αυτή πρέπει να έχει αλλά αρχίζει από την εξέταση των βασικών συστατικών της.

Ειδικά, οι πολιτικές απόψεις του Αριστοτέλη βασίζονται στο ότι λαμβάνει ως δεδομένη τη φύση ενός πράγματος και τον σκοπό για τον οποίο αυτό προορίζεται.<sup>24</sup>

Βάσει αυτής της αρχής λοιπόν, ο Αριστοτέλης αρχίζει την ανάλυση του με την ένωση της γυναίκας και του άνδρα προκειμένου να μπορέσουν να κάνουν ένα παιδί αλλά και τη σχέση ανάμεσα σε αυτόν που ασκεί εξουσία και σε αυτόν που την υφίσταται.<sup>25</sup>

Με αυτό τον τρόπο ο Αριστοτέλης εστιάζει σε ένα βασικό συστατικό της κοινωνίας, αυτό της οικογένειας, η οποία περιλαμβάνει την γυναίκα και τον άνδρα και ανάλογα με την οικονομική κατάσταση της οικογένειας, το δούλο ή το βόδι.

Ο Αριστοτέλης θεωρούσε ότι ο προορισμός της γυναίκας και του δούλου πρέπει να θεωρείται δεδομένος γιατί έχει καθοριστεί εκ των προτέρων από τη φύση.<sup>26</sup>

Αφού λοιπόν δύο από τα συστατικά της οικογένειας έχουν καθοριστεί από τη φύση, από αυτή προέρχεται και η ίδια η οικογένεια. Περισσότερες από μία οικογένειες αν ενωθούν, δημιουργούν τη κώμη για την οποία ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι μπορεί να καλύψει περισσότερες ανάγκες των ανθρώπων.<sup>27</sup>

Τόσο η οικογένεια όσο και η κώμη μπορούν να καλύψουν τις λειτουργικές ανάγκες των ανθρώπων αλλά δεν μπορούν να προσδώσουν σε αυτούς την ευδαιμονία.

Είναι όμως σε θέση να προσφέρει στους ανθρώπους τη καλοζωία, κάτι που σημαίνει ότι ως ένα βαθμό μπορεί να εξασφαλίσει την ηθική και πνευματική δραστηριότητα αφού το σώμα θα έχει καλύψει τις ανάγκες του.<sup>28</sup>

---

<sup>23</sup> Πολιτικά, 1251a19.

<sup>24</sup> W.D. Ross (2001), σ.335.

<sup>25</sup> Πολιτικά, 1251a26-33.

<sup>26</sup> Πολιτικά, , 1251a35.

<sup>27</sup> W.D. Ross (2001), σ.336.

<sup>28</sup> W.D. Ross (2001), σ.338.

Η ηθική και η πνευματική δραστηριότητα είναι μία ικανότητα που την έχουν μόνο οι άνθρωποι και αυτό γιατί έχουν το προνόμιο του λόγου. Έτσι αν ο άνθρωπος μπορεί να κάνει διάκριση ανάμεσα στο καλό και το κακό και μέσω του λόγου να την εκφράζει, τότε μπορεί να δημιουργήσει τόσο την οικογένεια όσο και τη πόλη.<sup>29</sup>

Κατά συνέπεια, αφού η οικογένεια υπάρχει από τη φύση, άρα από αυτή προέρχεται και η πόλη και βάση αυτής ο άνθρωπος θεωρείται ως ένα ον κοινωνικό.

Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι όποιος άνθρωπος δεν είναι σε θέση να μπορεί να συμμετέχει και να διαβιώσει μέσα στη κοινωνία ή έχει καλύψει τις ανάγκες του με τέτοιο τρόπο ώστε να θεωρεί ότι μπορεί να ζήσει εκτός αυτής, είναι είτε θηρίο, είτε θεός αλλά σίγουρα δεν είναι άνθρωπος αφού δεν έχει τον ίδιο σκοπό με τους άλλους ανθρώπους.<sup>30</sup>

Βάση των παραπάνω ο Αριστοτέλης περιγράφει τη πόλη ως ένα δημιούργημα της φύσης και δεν ασχολείται με το πώς αυτή πρέπει να είναι. Αφού λοιπόν ορίζει γενικά αυτή αλλά και τα επιμέρους συστατικά της και τους σκοπούς που τη διέπουν, επεκτείνει την ανάλυση του σε άλλα θέματα.

Ένα από αυτά είναι ο θεσμός της δουλείας. Πριν προχωρήσει όμως στην ανάλυση του θεσμού, ξεκινά και πάλι από τα βασικά συστατικά, δηλαδή μελετάει τις εξουσιαστικές σχέσεις που υπάρχουν μέσα στην οικογένεια.

Και σε αυτή τη περίπτωση ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τις φυσικές ιδιότητες του κάθε μέρους, λόγω της καταγωγής που έχει από τη φύση, για να μπορέσει να τεκμηριώσει τις απόψεις του. Η φύση του καθενός λοιπόν προσδιορίζεται από τη καταγωγή του αλλά και από το σκοπό του.

Ο σκοπός θεωρείται σημαντικός από τον Αριστοτέλη και για μία άλλη λειτουργία. Αυτός είναι σύμφωνα με το φιλόσοφο που θα καθορίσει τη διάκριση ανάμεσα στο ηθικό και στο μη ηθικό.

Ως παράδειγμα για τη διάκριση αυτή ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί το πλούτο. Το να θέλει κάποιος να έχει υλικά αγαθά για να περνάει καλά είναι φυσικό και κατά συνέπεια και ηθικό. Αν τα χρησιμοποιεί όμως για τοκογλυφία, τότε είναι αφύσικο και ανήθικο.

---

<sup>29</sup> Πολιτικά, , 1253a10-20.

<sup>30</sup> Πολιτικά, 1252a26-29.



Κατά συνέπεια, ο σκοπός και όχι η πράξη είναι αυτός που διακρίνει το ηθικό από το ανήθικο.<sup>31</sup>

Οι Σοφιστές ήταν μέλη και εκπρόσωποι της Σοφιστικής κίνησης και όχι μόνο. Ήταν αμειβόμενοι διδάσκαλοι της φιλοσοφίας, της ρητορικής, της εριστικής, της λογικής, των επιστημών και της πολιτικής τέχνης. Οι Σοφιστές θεωρούνται οι εισηγητές του ανθρωποκεντρισμού και της γνωσιολογίας, δηλαδή της γνώσης του υλικού κόσμου όχι μέσω δογμάτων και θεωριών με επίκεντρο τον υπερφυσικό παράγοντα αλλά μέσω της αναζήτησης, της παρατήρησης και της σύγκρισης που έδινε στον άνθρωπο τη δυνατότητα να οδηγηθεί σε συμπεράσματα<sup>32</sup>.

Οι Σοφιστές εξέφρασαν την άποψη ότι υπάρχουν έννοιες που είναι σχετικές όπως αυτές της γνώσης, της αλήθειας και των αξιών. Ο κόσμος γι' αυτούς, πρέπει να μελετάται κυρίως μέσω των αισθήσεων και εστίασαν ιδιαίτερα στη διαδικασία του σκεπτικισμού, διαδικασία που θα αναλυθεί εκτενέστερα παρακάτω. Ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης παρείχαν την πληροφόρηση ότι οι Σοφιστές παραβίαζαν αλλά όχι φανερά, τους νόμους της λογικής μέσω των σοφισμάτων, τα οποία εξέφραζαν απόψεις πέρα από τα συνηθισμένα και τα καθιερωμένα, αυτά που θεωρούνταν λογικά<sup>33</sup>.

Οι πιο γνωστοί Σοφιστές ήταν ο Πρωταγόρας, ο Γοργίας, ο Θρασύμαχος, ο Ιππίας, ο Καλλικλής, ο Κρατύλος, ο Λυκόφρων, ο Πρόδικος και ο Αντιφών<sup>34</sup>.

Πριν τα έργα του Πλάτωνα, ο όρος «Σοφιστής» είχε διπλή έννοια. Μπορούσε δηλαδή να αποτελεί έναν τίτλο τιμής ή ένα περιφρονητικό τίτλο. Η πρώτη απόπειρα να αποσαφηνιστεί τι σημαίνει ακριβώς η έννοια του Σοφιστή, γίνεται στο διάλογο του Πλάτωνα. Ο Πλάτωνας περιγράφει τους Σοφιστές ως αμειβόμενους κυνηγούς της νιότης και του πλούτου αλλά παράλληλα και ως κορυφαίους και πρωτοπόρους στη γνώση και στη ρητορική. Από τον τρόπο που ο Πλάτωνας περιγράφει και τοποθετείται για τους Σοφιστές, διαφαίνεται ότι στην πραγματικότητα προσφέρουν μία οπτική της γνώσης και όχι την αληθινή γνώση. Επίσης, ο Πλάτωνας περιέγραφε τους Σοφιστές της εποχής του ως σκιές των πρώιμων Σοφιστών και ειδικότερα θεωρούσε ότι η τέχνη της αντίφασης

---

<sup>31</sup> Πολιτικά, 1256a-1259b.

<sup>32</sup> Γ. Αλατζόγλου-Θεμελή (1980-1981), σ.σ.241-262.

<sup>33</sup> Θ. Πελεγρίνης (2004), σ.524.

<sup>34</sup> Ι. Πανέρης (1981), σ.σ.47-57.

ήταν δεξιότητα των αυθεντικών Σοφιστών. Ο Πλάτωνας ήταν αυτός που προσπάθησε να διαχωρίσει και τον Σοφιστή από το φιλόσοφο. Υποστήριζε ότι ο Σοφιστής ήταν το άτομο που επιβίωνε μέσω της εξαπάτησης, ενώ ο φιλόσοφος, σε σαφώς καλύτερη θέση στη σκέψη του Πλάτωνα, ήταν ο εραστής της σοφίας που αναζητούσε την αλήθεια. Με αυτό τον τρόπο, δηλαδή με την αρνητικό χαρακτηρισμό των Σοφιστών, οι φιλόσοφοι αποκτούσαν μεγαλύτερη αξιοπιστία<sup>35</sup>.

Ο τρόπος που ο Πλάτωνας αντιμετώπιζε τους σοφιστές διαφαίνεται και μέσα από την επιχειρηματολογία που αναπτύσσει με το σοφιστή Εύηνο στο διάλογο «Φαίδων» καθώς και από την επιχειρηματολογία με τον σοφιστή Κέβη για την αθανασία της ψυχής.

Ο διάλογος αυτός του Πλάτωνα διαδραματίζεται ανάμεσα σε δύο φίλους από την Πελοπόννησο. Ο ένας από τους δύο φίλους, ο Εχεκράτης υποδέχεται στη Φλειούντα, την πόλη του, τον Φαίδωνα που έχει επιστρέψει από την Αθήνα. Ο Εχεκράτης κάνει στον Φαίδωνα πολλά ερωτήματα, για τον φιλόσοφο που θανατώθηκε στην Αθήνα, τον Σωκράτη. Άλλα πρόσωπα που συμμετέχουν στον διάλογο είναι ο ίδιος ο Σωκράτης, ο Κέβης και ο Σιμμίας που είναι μαθητές του από την Θήβα, ο Κρίτων που είναι στην ηλικία του Σωκράτη και πλούσιος, η γυναίκα του Σωκράτη Ξανθίπη, και ο δήμιος Απολλόδορος που έδωσε το κώνειο στον Σωκράτη.

Το πρώτο ερώτημα που κάνει στον Φαίδωνα αφορά τον λόγο που ο Σωκράτης θανατώθηκε έναν μήνα μετά την καταδίκη του ενώ συνήθως αυτό γινόταν άμεσα. Ο Φαίδωνα του απαντάει ότι η αναβολή της εκτέλεσης έγινε γιατί υπήρχαν άσχημες καιρικές συνθήκες και λόγω ενός θεσμού των Αθηνών: *τοῦτ' ἔστι τὸ πλοῖον, ὡς φασιν Ἀθηναῖοι, ἐν ᾧ Θησεύς ποτε εἰς Κρήτην τοὺς "δῖς ἑπτὰ" ἐκείνους ᾤχετο ἄγων καὶ ἔσωσέ τε καὶ αὐτὸς ἐσώθη. τῷ οὖν Ἀπόλλωνι ἠϋζάντο ὡς λέγεται τότε, εἰ σωθεῖεν, ἐκάστου ἔτους θεωρίαν ἀπάξειν εἰς Δῆλον· ἦν δὲ ἀεὶ καὶ νῦν ἔτι ἕξ ἐκείνου κατ' ἐνιαυτὸν τῷ θεῷ πέμπουσιν. ἐπειδὴν οὖν ἄρξονται τῆς θεωρίας, νόμος ἐστὶν αὐτοῖς ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ καθαρεύειν τὴν πόλιν καὶ δημοσίᾳ μηδένα ἀποκτείνουσαι, πρὶν ἂν εἰς Δῆλόν τε ἀφίκηται τὸ πλοῖον καὶ πάλιν δεῦρο· τοῦτο δ' ἐνίοτε ἐν πολλῷ χρόνῳ γίγνεται, ὅταν τύχουσιν ἄνεμοι ἀπολαβόντες αὐτούς. ἀρχὴ δ' ἐστὶ τῆς θεωρίας ἐπειδὴν ὁ ἱερεὺς τοῦ Ἀπόλλωνος στέψη τὴν πρύμναν τοῦ πλοίου· τοῦτο δ' ἔτυχεν, ὡσπερ λέγω, τῇ προτεραίᾳ τῆς δίκης γεγονός.*

---

<sup>35</sup> Ed. Shiappa (1991), σ.5.

διὰ ταῦτα καὶ πολὺς χρόνος ἐγένετο τῷ Σωκράτει ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ ὁ μεταξὺ τῆς δίκης τε καὶ τοῦ θανάτου.<sup>36</sup>

Ἡ δεύτερη ἐρώτηση που κάνει στον Φαίδωνα ο φίλος του εἶναι τι ἐγίνε και τι ἐπώθηκε την ἡμέρα πριν πεθάνει ο Σωκράτης καθώς και ποιοι ἄνθρωποι ἦταν κοντά του. Ο Φαίδωνας τον ενημερώνει ὅτι βρίσκονταν κοντά του μία παρέα φίλων του και η σύζυγος του την οποία ὁμως ο Σωκράτης ἐδίωξε ὅταν αὐτή ἄρχισε να θρηνεῖ για τον ἐπερχόμενο θάνατο του: οὕτως τε δὴ ὁ Ἀπολλόδωρος τῶν ἐπιχωρίων παρῆν καὶ Κριτόβουλος καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ καὶ ἔτι Ἑρμογένης καὶ Ἐπιγένης καὶ Ἀίσχίνης καὶ Ἀντισθένης· ἦν δὲ καὶ Κτήσιππος ὁ Παιανιεὺς καὶ Μενέξενος καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν ἐπιχωρίων. Πλάτων δὲ οἶμαι ἠσθένει..... ναί, Σιμμίας τέ γε ὁ Θηβαῖος καὶ Κέβης καὶ Φαιδώνδης καὶ Μεγαρόθεν Εὐκλείδης τε καὶ Τερψίων.....<sup>37</sup> κατελαμβάνομεν τὸν μὲν Σωκράτη ἄρτι λελυμένον, τὴν δὲ Ξανθίππην--γιγνώσκεις γάρ--ἔχουσάν τε τὸ παιδίον αὐτοῦ καὶ παρακαθημένην. ὡς οὖν εἶδεν ἡμᾶς ἡ Ξανθίππη, ἀνηυφῆμισέ τε καὶ τοιαῦτ' ἄττα εἶπεν, οἷα δὴ εἰώθασιν αἱ γυναῖκες, ὅτι “ὦ Σώκρατες, ὕστατον δὴ σε προσεροῦσι νῦν οἱ ἐπιτήδειοι καὶ σὺ τούτους”. καὶ ὁ Σωκράτης βλέψας εἰς τὸν Κρίτωνα, “ὦ Κρίτων”, ἔφη, “ἀπαγέτω τις αὐτὴν οἴκαδε”.καὶ ἐκείνην μὲν ἀπῆγόν τινες τῶν τοῦ Κρίτωνος βοῶσάν.<sup>38</sup>

Ο Σωκράτης ἀπέστειλε ἓναν χαιρετισμὸ στο σοφιστὴ Εὐήνο μέσω του Κέβη. Ο Σιμμίας ὅταν ἀκούει την πρόσκληση αὐτὴ θεωρεῖ ὅτι ο Εὐήνος δεν θα ἀποδεχτεῖ να ἀκολουθήσει τον Σωκράτη στον θάνατο. Ο Σωκράτης ἐπιμένει ὅτι αν εἶναι φιλόσοφος θα δεχτεῖ χωρὶς ὁμως αὐτό να σημαίνει ὅτι ἀποδέχεται να αυτοκτονήσει.

Ο Κέβης τότε θέτει το ἐρώτημα αν ο Σωκράτης εἶναι ἐναντίον της αυτοκτονίας γιατί προσκαλεῖ τον Εὐήνο στο θάνατο και ὅτι ο φιλόσοφος θα πρέπει να ἀποδείξει σε ποιες περιπτώσεις ο θάνατος εἶναι καλύτερος ἀπὸ την ζωὴ. Ο Σωκράτης του ἀπαντᾷ ὅτι η αυτοκτονία εἶναι προσβολὴ προς τους θεοὺς που τιμωρεῖται γιατί αφοῦ οἱ ἄνθρωποι εἶναι κτήμα τους η αυτοκτονία θεωρεῖται ἀπόδραση ἀπὸ τον ἔλεγχο τους.

Στην ἀντίρρηση του Κέβη ὅτι ἓνας φιλόσοφος δεν πρέπει να στερεῖται μέσω του θανάτου την κηδεμονία των θεῶν παρεμβαίνει ο Σιμμίας ο οποίος ξεκαθαρίζει ὅτι αὐτά

<sup>36</sup> Φαίδων, 58b-d.

<sup>37</sup> Φαίδων, 59c.

<sup>38</sup> Φαίδων, 60a.

που λέει ο Κέβης είναι στην ουσία έναν κατηγορητήριο απέναντι στον Σωκράτη που μέσω του θανάτου εγκαταλείπει τους θεούς αλλά και τους φίλους του.

Ο Σωκράτης τους απαντά ότι ελπίζει ότι θα γνωρίσει ένα καλύτερο περιβάλλον αφήνοντας τη ζωή και συνεχίζοντας τους λέει ότι ο θάνατος είναι ο χωρισμός της ψυχής από το σώμα. Για να είναι η ψυχή ελεύθερη από το σώμα, ο φιλόσοφος θα πρέπει να απαρνείται τις σωματικές απολαύσεις και τους καλλωπισμούς. Για να μπορεί ο φιλόσοφος να κατανοήσει την αλήθεια θα πρέπει η νόηση του να είναι καθαρή και να μην πλανάται από τις αισθήσεις. Γι' αυτό ο φιλόσοφος δεν πρέπει να αγανακτεί αλλά να αντιμετωπίζει τον θάνατο αισιόδοξα γιατί η φρόνηση πρέπει να είναι η βασική του αρετή.

Την εποχή που ο Πλάτωνας άρχισε να γράφει τις ιδέες του υπήρχαν διάφορα ρεύματα σκέψης και ποικίλα ερωτήματα στο θέμα της ψυχής. Ένα από αυτά είχε προέλθει από την διδασκαλία του Σωκράτη που υποστήριζε ότι οι άνθρωποι έπρεπε να νοιάζονται για την ψυχή τους. Αυτό που στην ουσία εννοούσε ήταν ότι οι άνθρωποι δεν έπρεπε να αρκούνται απλώς στο να κάνουν πράξεις που θεωρούνταν ότι περιείχαν αρετές αλλά να ανακαλύψουν και να κατανοήσουν την φύση των αρετών αυτών ώστε οι πράξεις να είναι συνειδητές και όχι τυπικές.

Σε ηθικό επίπεδο, το ερώτημα που προέκυπτε από την προτροπή αυτή του Σωκράτη, ήταν πρωτόγνωρο για την εποχή. Οι περισσότεροι από τους Έλληνες δεν ενδιαφέρονταν για το θέμα της ψυχής και περιορίζονταν στις ασαφείς εξηγήσεις και έννοιες που συνοψίζονταν στο ότι η ψυχή ήταν μία πνοή που κατοικούσε στο σώμα και λειτουργούσε πάντα σε σχέση με αυτό. Μετά τον φυσικό θάνατο, χωρίς το σώμα, η ψυχή γινόταν αδύναμη και χωρίς νόηση. Ήταν λογικό λοιπόν η έννοια της ψυχής, έτσι όπως προέκυπτε από το ερώτημα του Σωκράτη, δηλαδή ότι ήταν πιο σημαντική από το σώμα και ότι μπορούσε να αποτελέσει το κέντρο των ηθικών και διανοητικών δυνάμεων, να αποτελεί μία νέα θεώρηση για την εποχή.

Στο ερώτημα αυτό καθώς και σε άλλα που υπήρχαν, ο Πλάτωνας προσπάθησε να δώσει απαντήσεις μέσω της θεωρίας των ιδεών. Ως ιδέες ο Πλάτωνας όριζε τις υπάρξεις, δηλαδή τα αντικείμενα της γνώσης που μπορούσαν να οριστούν, τα οποία όμως δεν ταυτίζονταν με τον πραγματικό κόσμο παρόλη την ύπαρξη τους σε αυτόν.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> A.E. Taylor (1992), σ.45.

Με την θεωρία αυτή ο Πλάτωνας υπερασπίστηκε την προτροπή του Σωκράτη που προαναφέρθηκε. Για να μπορέσει ο Πλάτωνας να υπερασπιστεί την άποψη του Σωκράτη ότι η ψυχή ήταν πιο σημαντική από το σώμα, βασίστηκε στην θρησκευτική διδασκαλία των Πυθαγόρειων. Σύμφωνα με αυτή λοιπόν η ψυχή δεν ήταν μέρος του πραγματικού και προσωρινού κόσμου αλλά του αιώνιου. Γνώριζε όμως και τον πραγματικό κόσμο λόγω των γήινων ζώων που είχε ζήσει. Αντίθετα, από την παραδοσιακή άποψη ο σωματικός θάνατος ευνοούσε την ψυχή γιατί ανανέωνε την αληθινή ζωή της. Με τον θάνατο του σώματος λοιπόν η ψυχή επέστρεφε πίσω, στον κόσμο των ιδεών με τις οποίες βρίσκονταν και πριν την γήινη ζωή της.<sup>40</sup>

Ο Πλάτωνας όμως προχωρά ακόμα περισσότερο και ταυτίζει την ψυχή με την δυνατότητα για την γνώση, δηλαδή γι' αυτόν η ψυχή ταυτίζεται με τον νου του ανθρώπου. Αυτό συμβαίνει γιατί ο Πλάτωνας πιστεύει ότι, ό,τι δεν είναι ολοκληρωμένο δεν μπορεί να οδηγήσει στην γνώση του τέλειου. Στην γνώση πάλι δεν μπορεί να οδηγηθεί και μέσω της παρατήρησης και μόνο γιατί όλα τα πράγματα στην κόσμο δεν είναι όμοια ώστε να αναδειχθεί μέσα από την παρατήρηση η τέλεια εικόνα τους.

Για τον Πλάτωνα, η τέλεια γνώση υπάρχει στον νου του ανθρώπου αλλά κοιμάται. Δεν αποκτάται λοιπόν μέσω των αισθήσεων, δηλαδή του σώματος αλλά μέσω του νου και πρέπει να παραμεριστεί το σώμα για να μπορέσει ο νους να αποκαλύψει την γνώση επικρατώντας και υπερτερώντας των αισθήσεων. Με τον θάνατο λοιπόν που είναι ο απόλυτος παραμερισμός του σώματος, η ψυχή, δηλαδή ο νους απελευθερώνεται και επιστρέφει στο ιδανικό κόσμο των ιδεών αποκαλύπτοντας την γνώση, χωρίς να περιορίζεται από τις συμβάσεις και τους περιορισμούς του γήινου κόσμου.<sup>41</sup>

Όπως ήδη αναφέρθηκε, στο έργο Φαίδων ο Πλάτων αναφέρεται στην αθανασία της ψυχής. Ο Σωκράτης ξεκινά τα επιχειρήματα του εξηγώντας στους φίλους του ότι ο ίδιος δεν φοβάται το θάνατο γιατί είναι φιλόσοφος και προσδοκά ότι μετά το τέλος της ζωής του θα ανακαλύψει αγαθά και εκεί που θα πάει. Για τον Σωκράτη είναι δεδομένο οι φιλόσοφοι να ενδιαφέρονται για τον θάνατο και να τον βλέπουν ως θετικό στοιχείο:

*ἀποθανεῖσθαι καὶ εὐέλπεις εἶναι ἐκεῖ μέγιστα οἴεσθαι ἀγαθὰ ἐπειδὴν τελευτήσῃ. πῶς ἂν οὖν δὴ τοῦθ' οὕτως ἔχοι, ὧ Σιμμία τε καὶ Κέβησ, ἐγὼ πειράσομαι φράσαι. κινδυνεύουσι*

---

<sup>40</sup> M. Vegetti (2000), σ. 159.

<sup>41</sup> A.E. Taylor (1992), σ.45.

γάρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι. εἰ οὖν τοῦτο ἀληθές, ἄτοπον δήπου ἂν εἴη προθυμεῖσθαι μὲν ἐν παντὶ τῷ βίῳ μηδὲν ἄλλο ἢ τοῦτο, ἤκοντος δὲ δὴ αὐτοῦ ἀγανακτεῖν ὃ πάλαι προθυμοῦντό τε καὶ ἐπετήδευον. καὶ ὁ Σιμμίας γελάσας, νῆ τὸν Δία, ἔφη, ὦ Σώκρατες.<sup>42</sup>

Ἐνα ἄλλο χαρακτηριστικό που ο Σωκράτης αποδίδει στους φιλοσόφους πέρα από την ανυπαρξία φόβου για τον θάνατο, είναι και η αντίληψη που έχουν ότι ο μόνος τρόπος για να μπορέσουν να προσεγγίσουν την αλήθεια είναι η ψυχή τους να αποκοπεί από το σώμα, που αυτό γίνεται μέσω του θανάτου. Το σώμα για τον Σωκράτη είναι εμπόδιο στην απόκτηση της αλήθειας γιατί μπερδεύει τη ψυχή και συναισθήματα και υλικές ανάγκες:

οὐκοῦν ἀνάγκη, ἔφη, ἐκ πάντων τούτων παρίστασθαι δόξαν τοιάνδε τινὰ τοῖς γνησίως φιλοσόφοις, ὥστε καὶ πρὸς ἀλλήλους τοιαῦτα ἄττα λέγειν, ὅτι “κινδυνεύει τοι ὥσπερ ἀτραπὸς τις ἐκφέρειν ἡμᾶς [μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει], ὅτι, ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ συμπεφυρμένη ἢ ἡμῶν ἡ ψυχή μετὰ τοιούτου κακοῦ, οὐ μὴ ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὐδὲ ἐπιθυμοῦμεν· φαμέν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές. μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα διὰ τὴν ἀναγκαίαν...<sup>43</sup>

Για τον Σωκράτη λοιπόν ο θάνατος είναι ένας τρόπος για να καθαριστεί η ψυχή από το σώμα και γι' αυτό δεν πρέπει να αγανακτεί κανένας και ειδικά οι φιλόσοφοι. Αν οι φιλόσοφοι υποστηρίζουν πως με τον θάνατο η ψυχή απελευθερώνεται από το σώμα, τότε για τον Σωκράτη είναι παράλογο να αγανακτούν όταν φθάνει ο θάνατος αλλά αντίθετα, θα πρέπει να τον προσμένουν:

ἦν φιλόσοφος ἀλλὰ τις φιλοσώματος; ὁ αὐτὸς δὲ που οὗτος τυγχάνει ἂν καὶ φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος, ἦτοι τὰ ἕτερα τούτων ἢ ἀμφοτέρα. πάνυ, ἔφη, ἔχει οὕτως ὡς λέγεις. ἄρ' οὖν, ἔφη, ὦ Σιμμία, οὐ καὶ ἡ ὀνομαζομένη ἀνδρεία τοῖς οὕτω διακειμένοις μάλιστα προσήκει; πάντως δήπου, ἔφη. οὐκοῦν καὶ ἡ σωφροσύνη, ἦν καὶ οἱ πολλοὶ ὀνομάζουσι σωφροσύνην, τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπτοῆσθαι ἀλλ' ὀλιγώρως ἔχειν καὶ κοσμίως, ἄρ'

---

<sup>42</sup> Φαίδων, 64a.

<sup>43</sup> Φαίδων, 66b.

*ού τούτοις μόνοις προσήκει, τοῖς μάλιστα τοῦ σώματος ὀλιγοροῦσιν τε καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ ζῶσιν;*<sup>44</sup>

Και ο Πρωταγόρας με τη σειρά του ήταν ένας διάσημος δάσκαλος. Μέρος της διδασκαλίας του προς τους μαθητές του ήταν οι απαραίτητες δεξιότητες και γνώσεις που πρέπει να έχει κάποιος για μία πετυχημένη ζωή. Εστίαζε όμως κυρίως στον τομέα της πολιτικής και όχι της φιλοσοφίας. Οι μαθητές του Πρωταγόρα εκπαιδεύονταν ώστε να μπορούν σε ένα διάλογο να υποστηρίξουν και τις δύο απόψεις που θα κατατεθούν. Αυτό γίνονταν όχι μόνο γιατί απέδιδε στο μαθητή ευελιξία αλλά και γιατί πίστευε ότι η αλήθεια μπορεί να βρίσκεται στα επιχειρήματα και των δύο πλευρών. Τα έργα του Πρωταγόρα περιλαμβάνουν μία ποικιλία θεμάτων και μέρος αυτού έχει διασωθεί<sup>45</sup>.

Ένας άλλος γνωστός Σοφιστής ήταν ο Γοργίας. Η μεγάλη ικανότητα του συγκεκριμένου Σοφιστή ήταν να παρουσιάζει πιο ισχυρές και θελκτικές και να κάνει γνωστές, θέσεις που παλαιότερα δεν είχαν αποκτήσει δημοτικότητα και φάνταζαν ακόμα και φαιδρές. Ένα θέμα με το οποίο ασχολήθηκε ιδιαίτερα ο Γοργίας, και το οποίο αποτυπώθηκε σε ένα έργο του που δυστυχώς δεν έχει διασωθεί, είναι αυτό της ανυπαρξίας. Ο Γοργίας ανέπτυξε σε αυτό το επιχείρημα ότι τίποτα δεν υπάρχει και ότι η ύπαρξη και η σκέψη δεν είναι το ίδιο<sup>46</sup>.

Ενώ λοιπόν οι Σοφιστές προσέφεραν τη διδασκαλία τους με αμοιβή, ένας άλλος σημαντικός φιλόσοφος ο Σωκράτης, το έκανε δωρεάν. Όπως είναι γνωστό, ο Σωκράτης ανέπτυξε μία δική του προσωπική μέθοδο, γνωστή και ως «μαιευτική». Ο Διογένης ο Λαέργιος όμως αποδίδει την ανακάλυψη της Σωκρατικής μεθόδου στον Πρωταγόρα<sup>47</sup>. Ο Σωκράτης δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι ήταν αντίθετος στους Σοφιστές. Εξάλλου, σε ένα διάλογο του Σωκράτη, αναφέρεται ότι έστειλε έναν από τους μαθητές να εκπαιδευθεί με έναν Σοφιστή γιατί τους θεωρούσε καλύτερους δάσκαλους από τον ίδιο<sup>48</sup>.

Η οριοθέτηση των Σοφιστών με σαφήνεια και ακρίβεια, δεν είναι ιδιαίτερα εύκολη διότι γίνεται κυρίως μέσα από τα συγγράμματα άλλων φιλοσόφων και όχι μέσα από τους

---

<sup>44</sup> *Φαίδων*, 68c.

<sup>45</sup> Aas. Vulker (2012), σ.σ.218-228.

<sup>46</sup> R. N. Gaines (1997), σ.σ.1-12.

<sup>47</sup> S.C. Jarratt (1991), σ.98.

<sup>48</sup> W.K.C. Guthrie (1969), σ.399.

ιδιους. Σαν στοχαστές κατέδειξαν ιδιαίτερη πνευματική δράση κατά το δεύτερο μισό του 5<sup>ου</sup> αιώνα π. Χ. και ενώ εσφαλμένα έχει θεωρηθεί ότι συνδέονταν άμεσα και αποκλειστικά με τη ρητορική, οι πηγές που έχουν διασωθεί αναφέρουν ότι το φάσμα των απόψεων που εξέφρασαν οι Σοφιστές ήταν πολύ μεγάλο λόγω της διαφορετικής φιλοσοφικής κατάρτισης που είχαν μεταξύ τους και περιελάμβανε τομείς όπως η ηθική, η πολιτική, η ανθρωπολογία, η γλώσσα, καθώς επίσης και η αστρονομία, η γεωμετρία, η γραμματική, οι καλές τέχνες, κ.ά.<sup>49</sup>

Οι άλλοι φιλόσοφοι διαδραμάτισαν ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο όχι μόνο στην οριοθέτηση τους αλλά και στο τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίστηκαν οι Σοφιστές στην φιλοσοφική ιστορία, ο οποίος ήταν ιδιαίτερα υποτιμητικός, λόγω της σκληρής κριτικής που τους ασκήθηκε μέσω αυτών.

Η σχέση τους με τη ρητορική που προαναφέρθηκε και η οποία θα αναλυθεί εκτενέστερα σε επόμενη ενότητα, δημιουργήθηκε κυρίως μέσω της πολιτικής δράσης που υπήρχε κατά τη διάρκεια του 5<sup>ου</sup> αιώνα και κυρίως στην Αθήνα. Η εξουσία ασκούνταν κυρίως από την αριστοκρατία αλλά το νέο σύστημα που επέτρεπε και την διείσδυση άλλων κοινωνικών στρωμάτων στη λήψη πολιτικών αποφάσεων, έκανε επιτακτική την ανάγκη γι' αυτά να μπορούν να χειρίζονται το λόγο με τέτοιο τρόπο και κατά συνέπεια και τη ρητορική, ώστε να μπορούν να πείθουν τις συνελεύσεις και τους πολίτες. Το ρόλο αυτής της εκπαίδευσης ανέλαβαν οι Σοφιστές<sup>50</sup>.

Οι σοφιστές ήταν αυτοί που είχαν διαμορφώσει το τι συζητιόνταν αναφορικά με την πνευματική ζωή στην Αθήνα και περιόδευσαν πολύ συχνά για να μεταφέρουν αυτές τις απόψεις τους. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι τις θέσεις που εξέφραζαν τις ασπάζονταν και οι υπόλοιποι. Σε πολλές πόλεις τους κορόιδευαν ενώ σε άλλες τους καταδίωκαν θεωρώντας τις θέσεις τους προκλητικές. Η κύρια κατηγορία που αποδίδονταν στους Σοφιστές και ιδιαίτερα στην Αθήνα, παρόλο που ήταν μία δημοκρατική πόλη, ήταν αυτή της ασέβειας. Τους κατηγορούσαν δηλαδή ότι η προσπάθεια τους να εξηγήσουν ορθολογιστικά τη θρησκεία προέρχονταν από την έλλειψη πίστης<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> X. Μπάλλας (2000), σ.83.

<sup>50</sup> M. Vegetti (2000), σ.122.

<sup>51</sup> J. Coleman (2004), σ.σ. 114-115.



Υποστηρίζεται ότι η πραγματική δίωξη έναντι των Σοφιστών υποκινούνταν από άλλο λόγο. Το γεγονός ότι πληρώνονταν για τη διδασκαλία τους έκανε κάποιους να θεωρούν ότι οι Σοφιστές όποιον γινόταν πελάτης τους τον θεωρούσαν κατάλληλο να διδαχθεί τα απαραίτητα ώστε να γίνει καλός πολιτικός με μόνο προσόν το ότι είχε αρκετά χρήματα για να πληρώσει. Αυτός έκανε τους επικριτές των Σοφιστών να θεωρούν ότι τα στοιχεία και τα προσόντα που πρέπει να έχει ένας καλός πολιτικός όπως αρετή, κ.α. θάρρος, για να καταλάβει ένα δημόσιο αξίωμα, παραμερίζονταν λόγω των χρημάτων<sup>52</sup>.

Δεν θα μπορούσαν όμως οι Σοφιστές να κάνουν κάτι άλλο από το να μεταδώσουν τις γνώσεις τους, διότι λόγω της ξενικής τους καταγωγής, δεν μπορούσαν οι ίδιοι να συμμετέχουν στη πολιτική ζωή της πόλης. Παρά το γεγονός όμως ότι αντιμετωπίστηκαν υποτιμητικά και με περιφρόνηση, οι Σοφιστές, μέσω της εκπαίδευσης που παρείχαν, διαμόρφωσαν μία ιδεολογία στην Αθήνα η οποία έπαιξε ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο κατά τη διάρκεια του 5<sup>ου</sup> αιώνα<sup>53</sup>.

Οι απόψεις των σοφιστών ήταν ριζικές και πολύ διαφορετικές από αυτές τους παρελθόντος σε όλους τους τομείς. Η κουλτούρα που δημιούργησαν αποτελείται από ένα σύνολο γνώσεων και θεωρήσεων όπως ο μύθος της προόδου του Πρωταγόρα. Ο Πρωταγόρας υποστήριζε ότι η διαφορά του ανθρώπου από τα ζώα υπογραμμίζεται από την ικανότητα του να υπερβαίνει τις φυσικές του αδυναμίες μέσω των τεχνών και ότι για να μπορέσει να ολοκληρωθεί ως άνθρωπος και να διατηρήσει τις πολιτικές κοινωνίες που του είναι αναγκαίες, χρειάζεται επιπλέον και πολιτική αρετή. Με το μύθο της προόδου ο Πρωταγόρας καθιστά και τους Σοφιστές ανώτερους από οποιονδήποτε άλλο επαγγελματία γιατί καθορίζοντας τις πολιτικές τέχνες ως τις υπέρτατες όλων των άλλων, και αυτοί που τις διδάσκουν είναι οι υπέρτατοι.<sup>54</sup>

Αυτή η άποψη δημιούργησε μεγάλο πρόβλημα κατά τη διάρκεια του 5<sup>ου</sup> αιώνα αφού θεωρούνταν ευρέως ότι η πολιτική αρετή, λόγω των κοινωνικών συνθηκών, δεν ήταν κάτι που διδάσκονταν αλλά μεταδίδονταν από γενιά σε γενιά αριστοκρατών και ότι εάν κάποιος ήταν γεννημένος στους κόλπους μίας τέτοιας οικογένειας ήταν αρκετό για να φέρει αυτή την αρετή. Οι κοινωνικές και πολιτικές αλλαγές όμως πλέον πρέσβευαν ότι η

---

<sup>52</sup> J. Coleman (2004), σ.115.

<sup>53</sup> M. Vegetti (2000), σ.123.

<sup>54</sup> M. Vegetti (2000), σ.124.

πολιτική αρετή ήταν δικαίωμα όλων των πολιτών στη δημοκρατία και ότι χρειαζόταν πλέον εκπαίδευση σε αυτή και όχι απλώς κληρονομιά<sup>55</sup>.

Έχοντας προκαλέσει ήδη αρκετές ρήξεις και ρωγμές με τα κατεστημένα του παρελθόντος, οι Σοφιστές εγκαινιάζουν με τη ρήση του Πρωταγόρα: *Για όλα τα πράγματα μέτρο είναι ο άνθρωπος. Για όσα υπάρχουν ότι υπάρχουν και για όσα δεν υπάρχουν ότι δεν υπάρχουν», την παράδοση του σχετικισμού αναφορικά με την ανθρώπινη υποκειμενικότητα*<sup>56</sup>.

Ουσιαστικά, οι Σοφιστές μέσω του σχετικισμού αμφισβήτησαν και επιχείρησαν να αναθεωρήσουν κάθε πεποίθηση και αξία που προέκυπτε μέσα από την παράδοση και το παρελθόν. Η παράδοση του παρελθόντος σε όλους τους τομείς θεωρούσε ότι μόνο μέσω του ορθολογισμού και της έρευνας μπορεί να αποκαλυφθεί η αλήθεια. Οι Σοφιστές όμως θεωρούσαν κάτι τέτοιο ανυπόστατο και υποστήριζαν ότι τίποτα δεν μπορεί να αποδειχθεί με κανένα τρόπο, δηλαδή ότι τα επιχειρήματα του ορθολογισμού δεν μπορούσαν να αποκαλύψουν την αλήθεια αλλά απλώς να πείσουν τον άλλο ότι κάτι είναι αλήθεια. Αυτό σημαίνει ότι κάθε ένας που έχει λάβει την κατάλληλη ρητορική εκπαίδευση μπορεί να πείσει κάποιον άλλο για την δική του, υποκειμενική αλήθεια. Αυτή η άποψη δυναμίτισε ουσιαστικά όλη τη πνευματική ενασχόληση των προηγούμενων χρόνων αφού οι Σοφιστές θεωρούσαν ότι καμία διδασκαλία δεν πρέπει να διδάσκεται με βάση το σωστό και το λάθος αλλά με βάση του τι μπορεί ο άνθρωπος να πιστέψει και τι όχι<sup>57</sup>.

Ο Πρωταγόρας συνέδεσε την αλήθεια με την υποκειμενικότητα μέσω των πραγμάτων. Σύμφωνα λοιπόν με αυτόν, τα πράγματα παρουσιάζουν μεγάλη διαφορά ανάμεσα στην αντικειμενική τους υπόσταση και στην εμφάνιση τους, δηλαδή ο άνθρωπος τα βλέπει έτσι όπως αυτός θέλει να τα βλέπει και σύμφωνα με αυτό που θεωρεί αυτός ότι είναι αλήθεια. Αυτή η άποψη προεκτείνεται και σε άλλους τομείς. Στις ηθικές αξίες του ανθρώπου αυτές διαμορφώνονται κυρίως μέσα από κοινωνικές πρακτικές και κατά συνέπεια, ο κάθε άνθρωπος θεωρεί ηθικό αυτό που αναπτύσσεται παράλληλα με αυτόν κοινωνικά. Σε μία άλλη κοινωνία με διαφορετικές αντιλήψεις, οι

---

<sup>55</sup> M. Vegetti (2000), σ.126.

<sup>56</sup> X. Μπάλλας (2000), σ.89.

<sup>57</sup> J. Coleman (2004), σ. 117.

ηθικές αξίες αυτές μπορεί να διαφέρουν, αυτό όμως δεν σημαίνει ότι είναι λιγότερο ή περισσότερο αληθινές, απλώς είναι διαφορετικές.

Αναφορικά με την πολιτική αρετή, ο Πρωταγόρας τη θεωρεί και αυτή κοινωνικό αποτέλεσμα. Ο άνθρωπος λόγω των κοινωνικών συμβάσεων, τη μαθαίνει με τον ίδιο τρόπο που το παιδί μαθαίνει να μιλά, μέσω της κοινωνικής συναναστροφής και του κοινωνικού ελέγχου<sup>58</sup>.

Στο τομέα της θρησκείας επέδειξαν και εκεί οι Σοφιστές μεγάλη αμφισβήτηση. Αφού ο άνθρωπος μπορεί να αντιληφθεί μόνο υποκειμενικά την πραγματικότητα γύρω του, πως μπορεί να δει αντικειμενικά τη γνώση για τους θεούς όταν μάλιστα δεν υπάρχει και κανένα ορθολογιστικό στοιχείο; Αυτό σημαίνει ότι η μόνη άποψη που μπορεί να υπάρχει αναφορικά με αυτό το θέμα είναι καθαρά υποκειμενική και αληθινή στο πλαίσιο της προσωπικής αλήθειας<sup>59</sup>.

Το πιο σημαντικό, κατά την άποψη μας, σημείο του σχετικισμού είναι η ηθική της αντίθεσης των νόμων και της φύσης. Σύμφωνα με τον Γοργία, οι νόμοι, κυρίως περί ισότητας, θεσπίζονται από τους αδύναμους διότι επειδή δεν μπορούν να έχουν περισσότερα θέλουν να καταπιέσουν τους άλλους ώστε να έχουν ίσα. Αν λοιπόν κάποιος έχει περισσότερα από τους αδύνατους αυτό αποκαλείται αδικία. Η φύση όμως παρουσιάζει μία άλλη εικόνα διαφορετική από εκείνη των νόμων. Δίκαιο στη φύση είναι ο ισχυρότερος να έχει περισσότερα έναντι του αδύνατου και αυτό δεν ισχύει μόνο για την περίπτωση του ζωικού βασιλείου αλλά και για τους ανθρώπους αφού στο παρελθόν ξακουστοί βασιλιάδες όπως ο Ξέρξης ακολούθησαν αυτούς το είδους το δίκαιο<sup>60</sup>.

Με τη δημιουργία των νόμων συνεπώς, δεν γίνεται αναφορά στο προσωπικό και μεμονωμένο δίκαιο αλλά στο δίκαιο που θα επιτρέψει πολιτικά σε μία πόλη να λειτουργήσει σωστά χωρίς προβλήματα. Άρα, υπάρχει πλήρης αμφισβήτηση των εννοιών του καλού, του κακού και της δικαιοσύνης.

Γίνεται λοιπόν πολύ εύκολα αντιληπτό γιατί η διδασκαλία των Σοφιστών δημιούργησε τόσες πολλές αντιδράσεις. Το επιχείρημα ότι ουσιαστικά οι νόμοι δεν αποτελούν τίποτα άλλο εκτός από κατάφορη παραβίαση του φυσικού δικαίου θα

---

<sup>58</sup> J. Coleman (2004), σ. 119.

<sup>59</sup> M. Vegetti (2000), σ.133.

<sup>60</sup> X. Μπάλλας (2000), σ.σ.91-92.

μπορούσε να κλονίσει το δημοκρατικό πολίτευμα και να δημιουργήσει τόσο κοινωνικά όσο και πολιτικά προβλήματα, γιατί σύμφωνα με τη λογική του σχετικισμού, τόσο αυτοί που ήταν υπέρ της δημοκρατίας όσο και αυτοί που ήταν κατά, είχαν από τη δική τους πλευρά δίκιο. Επιπλέον, αν οι νόμοι των ανθρώπων παραλληλιστούν με τους νόμους της φύσης, τότε και αυτοί δεν αποτελούν τίποτε άλλο παρά μία προσπάθεια επιβολής των αδύνατων στους ισχυρούς<sup>61</sup>.

Ο Σωκράτης δεν αντιμετώπιζε αρνητικά τους Σοφιστές αλλά αντιθέτως ασπαζόταν μία από τις βασικές τους θέσεις, ότι η ανάλυση της πολιτικής έπρεπε να μεταφερθεί στο πεδίο των λογικών και γλωσσικών ζητημάτων με σκοπό να αναπτυχθούν τόσο ατομικές αλλά και συλλογικές συμπεριφορές.

Υπάρχουν όμως συγκεκριμένα στοιχεία στη φιλοσοφία του που τη διαφοροποιούν από αυτή των Σοφιστών. Πρώτα απ' όλα, διαφωνούσε με την άποψη ότι μέσω της ρητορικής και του λόγου ο άνθρωπος μπορεί απλώς να πείσει τον άλλον άνθρωπο ανάλογα με το πόσο καλά χειρίζονταν τη τέχνη αυτή. Θεωρούσε ότι η γλώσσα και ο λόγος είναι το πιο κοντινό όργανο που έχουμε για την αλήθεια και ότι αν αυτό καταφέρει να προσεγγίσει την ψυχή του ανθρώπου, τότε θα έχει φθάσει πολύ κοντά στην αλήθεια<sup>62</sup>.

Μία άλλη διαφορά μεταξύ των δύο φιλοσοφιών είναι ότι ενώ ο Σωκράτης συμφωνούσε ότι η πολιτική είναι γνώση, διαφοροποιούνταν όμως ως προς δύο κομβικά σημεία. Το πρώτο είναι ότι αμφισβητούσε το δημοκρατικό πολίτευμα αλλά όχι με τον καθολικό τρόπο των Σοφιστών. Θεωρούσε ότι η τέχνη της πολιτικής έπρεπε να εφαρμόζεται από τους πολιτικούς και όχι απ' όλους, αποκλείοντας έτσι όχι τους πιο αδύνατους αφού με αυτό τον τρόπο αποκλείονταν δυνατές ομάδες όπως αυτή των τεχνιτών, αλλά αυτούς που δεν σχετίζονταν με το αντικείμενο. Επιπλέον, οι σκοποί και οι αξίες που πρέπει να εξυπηρετεί η πολιτική τον ενδιέφεραν ως οικουμενικό σύνολο και συνέδεε την πολιτική με την αρετή. Δεν θεωρούσε όπως οι Σοφιστές την πολιτική ως υπέρτατη αρετή, αλλά την αρετή που θα αποδώσει το αγαθό ως υπέρτατη επιστήμη βάσει του σκοπού της<sup>63</sup>. Η αρετή που πρόσβευε ο Σωκράτης δεν είχε καμία εξάρτηση από πολιτικούς και κοινωνικούς παράγοντες αλλά θεωρούσε ότι κάποιος ενάρετος και ηθικός

---

<sup>61</sup> J. Coleman (2004), σ.σ. 119-120.

<sup>62</sup> M. Vegetti (2000), σ.141.

<sup>63</sup> M. Vegetti (2000), σ.143.

θα μπορούσε να είναι, ασχέτως την κοινωνική του τάξη και την οικονομική του κατάσταση<sup>64</sup>.

Πολύ ιδιαίτερη είναι η στάση του Σωκράτη απέναντι στη γνώση στην οποία ταυτίζεται και παράλληλα συγκρούεται με αυτή των Σοφιστών. Με τη περίφημη ρήση του «ένα πράγμα ξέρω, ότι δεν ξέρω τίποτα», συμφωνούσε με τους Σοφιστές ότι η έρευνα για τη γνώση της αλήθειας δεν μπορεί να τελειώσει ποτέ και δεν θα είναι ποτέ ολοκληρωμένη. Από την άλλη όμως ταυτοχρόνως, αμφισβητεί το σχετικισμό μέσω της αμφισβήτησης των ίδιων των Σοφιστών αφού θεωρεί ότι και αυτών οι γνώσεις αν δεν μπορούν να λύσουν προβλήματα είναι κενές. Μέσω της αμφισβήτησης του δηλαδή, στόχευε στην λύση και όχι απλώς στη στείρα κριτική και δεν θεωρούσε ότι απλώς η διδασκαλία όπως έκαναν οι Σοφιστές μπορούσε να λύσει το πρόβλημα<sup>65</sup>.

Η άγνοια για τον Σωκράτη ήταν το πρόσχημα προκειμένου να εξάγει από τον συνομιλητή του την αλήθεια κατά την διάρκεια ενός διαλόγου. Ο σωκρατικός διάλογος, ή αλλιώς μαιευτική μέθοδος όπως ονομαζόταν, βασίζονταν στην άγνοια και πιο συγκεκριμένα στην άγνοια που υποτίθεται ότι είχε ο ένας από τους δύο μετέχοντες ο οποίος με ερωτήσεις προσπαθούσε να πάρει απαντήσεις από τον συνομιλητή του που θα αποκάλυπταν την αλήθεια.

Το κύριο στοιχείο λοιπόν στην φιλοσοφία του Σωκράτη σχετικά με την άγνοια δεν ήταν κάποια θεωρία που υπήρχε σχετικά με αυτήν, αλλά ο τρόπος που ο φιλόσοφος την χρησιμοποιούσε για να μάθει την αλήθεια, ακόμα και όταν ο άνθρωπος που την κατείχε δεν την γνώριζε.

Με αυτό τον τρόπο ο Σωκράτης μπορούσε να αποδείξει αν κάποιος είχε γνώση πάνω σε κάποιο θέμα ή όχι χωρίς να τον ρωτήσει ευθέως. Η άγνοια λοιπόν για τον Σωκράτη ήταν μία μέθοδος γνώσης σύμφωνα με την οποία μέσω μία σειρά ερωτημάτων, οδηγούσε στον προβληματισμό τον συνομιλητή του, ο οποίος μιλούσε αβίαστα θεωρώντας ότι ο άλλος δεν γνωρίζει τίποτα.

Με αυτό τον τρόπο επίσης ο Σωκράτης ήταν σε θέση να ελέγξει και κατά πόσο η γνώση που είχαν οι άνθρωποι ήταν συνειδητή, δηλαδή αν ήξεραν ακριβώς ποια ήταν η γνώση τους και αν πραγματικά υπήρχε ή ήταν απλώς μία πεποίθηση ότι υπάρχει.

---

<sup>64</sup> J. Coleman (2004), σ. 137.

<sup>65</sup> M. Vegetti (2000), σ.σ.144-145, J. Coleman (2004), σ. 135.

Ο ίδιος ο Σωκράτης εφάρμοζε αυτή την μέθοδο τόσο στους πολιτικούς, όσο και στους ποιητές και τους τεχνίτες προκειμένου να δει ποιο είναι το μέγεθος της γνώσης που έχουν. Προσποιούμενος ότι δεν γνωρίζει τίποτα και παρέχοντας στον άλλο με αυτό τον τρόπο μεγαλύτερη ελευθερία να απαντήσει αφού θεωρούσε ότι μιλούσε με κάποιον που είχε πλήρη άγνοια, προσπάθησε να εξετάσει το μέγεθος της γνώσης που είχαν αυτές οι τρεις κατηγορίες πολιτών και εάν αυτή ήταν πραγματική.

Τα συμπεράσματα του Σωκράτη ήταν ότι η γνώση αυτών των πολιτών δεν ήταν μεγάλη αλλά αυτοί θεωρούσαν ότι ήταν και έτσι δημιουργούσαν μία ψεύτικη συνείδηση στον εαυτό τους θεωρώντας ότι κατέχουν γνώση, την οποία μάλιστα θεωρούσαν ότι ήταν και η απόλυτη γνώση και κατά συνέπεια, λόγω αυτής, μπορούσαν έχουν λόγο και άποψη για τα σημαντικά ζητήματα που υπήρχαν στην πόλη.

Αυτό δεν σημαίνει όμως ότι ο Σωκράτης πίστευε ότι όλοι έχουν άγνοια και στερούνται γνώσης. Ειδικά για τους τεχνίτες, θεωρούσε ότι είχαν κάποιο είδος γνώσης που προέκυπτε από κάποιες δεξιότητες τους αλλά αυτό δεν σήμαινε ότι είχαν γνώση για όλα τα θέματα και ότι ήταν και επικίνδυνο άνθρωποι που έχουν γνώση σε έναν τομέα να θεωρούν ότι έχουν γνώση για όλα και να την εκφράζουν με μεγάλη βεβαιότητα πεπεισμένοι ότι είναι και η σωστή.

Αυτό που στην ουσία εννοούσε, ο Σωκράτης ήταν ότι για παράδειγμα ένας ξυλουργός μπορεί να είχε γνώσεις αναφορικά με την τέχνη του αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι είχε γνώσεις και για το πώς διοικείται μία πόλη για παράδειγμα ώστε να επιβάλλει την δική του γνώμη ως σωστή.

Ο διάλογος που εφάρμοζε ο Σωκράτης, όπως αναφέρθηκε ήδη περιείχε την άγνοια. Ο Σωκράτης απευθυνόταν στον συνομιλητή του παριστάνοντας ότι δεν γνωρίζει τίποτα για τον θέμα και άρχιζε τις ερωτήσεις. Κάθε φορά που λάμβανε μία απάντηση, προχωρούσε σε νέες ερωτήσεις με αποτέλεσμα να προβληματίζει τον συνομιλητή του και να τον οδηγεί σε αναστοχασμό. Με αυτό τον τρόπο, κατά την διάρκεια του διαλόγου, καταρρίπτονταν κάθε είδους πεποίθηση που υπήρχε και ταυτιζόταν με την γνώση και στο τέλος αποκαλύπτονταν η πραγματική και αληθινή διάσταση της γνώσης που είχε ο συνομιλητής.

Ένα παράδειγμα αυτού του διαλόγου και του τρόπου που ο Σωκράτης χρησιμοποιούσε την προσποιητή άγνοια παρατίθεται στον Πλάτων και το έργο του, *Ιπτίας Ελάττων*, σε

ένα απόσπασμα όπου ο Σωκράτης προσπαθεί να ελέγξει τον Ιππία, που είναι ένας σοφιστής ο οποίος υποστήριξε ότι ο Αχιλλέας ήταν πιο άξιος από τον Οδυσσέα κατά την διάρκεια της εκστρατείας στην Τροία. Προσπαθεί λοιπόν να κάνει τον Ιππία να απαντήσει λέγοντας του ότι δεν γνωρίζει τίποτα για το θέμα και ωθώντας τον μάλιστα να είναι απλός γιατί λόγω της άγνοιας του μπορεί και να μην τον καταλαβαίνει εύκολα:

ΣΩ. Ὁρᾶς, ὦ Ἰππία, ὅτι ἐγὼ ἀληθῆ λέγω, λέγων ὡς λιπαρῆς εἰμι πρὸς τὰς ἐρωτήσεις τῶν σοφῶν; καὶ κινδυνεύω ἐν μόνον ἔχειν τοῦτο ἀγαθόν, τᾶλλα ἔχων πάνυ φαῦλα· τῶν μὲν γὰρ πραγμάτων ἧ ἔχει ἔσφαλμαι, καὶ οὐκ οἶδ' ὅπῃ ἐστὶ τεκμήριον δέ μοι τούτου ἰκανόν, ὅτι ἐπειδὴν συγγέ- νωμαί τῷ ὑμῶν τῶν εὐδοκιμούντων ἐπὶ σοφίᾳ καὶ οἷς οἱ Ἕλληνες πάντες μάρτυρες εἰσι τῆς σοφίας, φαίνομαι οὐδὲν εἰδῶς· οὐδὲν γὰρ μοι δοκεῖ τῶν αὐτῶν καὶ ὑμῶν, ὡς ἔπος εἶπεῖν. καίτοι τί μεῖζον ἀμαθίας τεκμήριον ἢ ἐπειδὴν τις σοφοῖς ἀνδράσι διαφέρηται; ἐν δὲ τοῦτο θαυμάσιον ἔχω ἀγαθόν, ὃ με σώζει· οὐ γὰρ αἰσχύνομαι μανθάνων, ἀλλὰ πυνθάνομαι καὶ ἐρωτῶ καὶ χάριν πολλὴν ἔχω τῷ ἀποκρινο- μένῳ, καὶ οὐδένα πώποτε ἀπεστέρησα χάριτος. οὐ γὰρ πώ- ποτε ἕξαρνος ἐγενόμην μαθῶν τι, ἐμᾶντοῦ ποιούμενος τὸ μάθημα εἶναι ὡς εὖρημα· ἀλλ' ἐγκωμιάζω τὸν διδάξαντά με ὡς σοφὸν ὄντα, ἀποφαίνων ἃ ἔμαθον παρ' αὐτοῦ. καὶ δὴ καὶ νῦν ἃ σὺ λέγεις οὐχ ὁμολογῶ σοι, ἀλλὰ διαφέρομαι πάνυ σφόδρα· καὶ τοῦτ' εὖ οἶδα ὅτι δι' ἐμὲ γίγνεται, ὅτι τοιοῦτός εἰμι οἷόσπερ εἰμί, ἵνα μηδὲν ἐμᾶντὸν μεῖζον εἶπω. ἐμοὶ γὰρ φαίνεται, ὦ Ἰππία, πᾶν τούναντίον ἢ ὃ σὺ λέγεις· οἱ βλάπτοντες τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἀδικοῦντες καὶ ψευδόμενοι καὶ ἕξαπατῶντες καὶ ἀμαρτάνοντες ἐκόντες ἀλλὰ μὴ ἄκοντες, βελτίους εἶναι ἢ οἱ ἄκοντες. ἐνίοτε μέντοι καὶ τούναντίον δοκεῖ μοι τούτων καὶ πλανῶμαι περὶ ταῦτα, δῆλον ὅτι διὰ τὸ μὴ εἰδέναι· νυνὶ δὲ ἐν τῷ παρόντι μοι ὥσπερ κατηβολὴ περιελήλυθεν, καὶ δοκοῦσί μοι οἱ ἐκόντες ἕξαμαρτάνοντες περὶ τι βελτίους εἶναι τῶν ἀκόντων. αἰτιῶμαι δὲ τοῦ νῦν παρόντος παθήματος τοὺς ἔμπροσθεν λόγους αἰτίους εἶναι, ὥστε φαίνεσθαι νῦν ἐν τῷ παρόντι τοὺς ἄκοντας τούτων ἕκαστα ποιῶντας πονηροτέρους ἢ τοὺς ἐκόντας. σὺ οὖν χάρισαι καὶ μὴ φθονήσης ἰάσασθαι τὴν ψυχὴν μου· πολὺ γὰρ τοι μεῖζόν με ἀγαθὸν ἐργάσῃ ἀμαθίας παύσας τὴν ψυχὴν ἢ νόσου τὸ σῶμα. μακρὸν μὲν οὖν λόγον εἰ ἴθελεις λέγειν, προλέγω σοι ὅτι οὐκ ἂν με ἰάσαιο —οὐ γὰρ ἂν ἀκολουθήσαιμι—

*ὥσπερ δὲ ἄρτι εἰ 'θέλεις μοι ἀποκρίνεσθαι, πάνυ ὀνήσεις, οἴμαι δὲ οὐδ' αὐτὸν σέ βλαβήσεσθαι. δικαίως δ' ἂν καὶ σέ παρακαλοῖην, ὧ παῖ Ἀπημάντου· σὺ γάρ με ἐπῆρας Ἰππία διαλέγεσθαι, καὶ νῦν, ἐὰν μὴ μοι ἐθέλῃ Ἰππίας ἀποκρίνεσθαι, δέου αὐτοῦ ὑπὲρ ἐμοῦ.*<sup>66</sup>

Ο λόγος που η φιλοσοφία του Σωκράτη δημιούργησε μεγάλη ανησυχία στο πολιτικό και κοινωνικό γίνεσθαι της εποχής ήταν διότι προεκτείνοντας την φιλοσοφία των Σοφιστών και όχι κατακρίνοντας καθολικά, δημιούργησε κοινωνικές αμφιβολίες για το ποιο τελικά ήταν το καλό της πόλης των Αθηνών. Λόγω του ότι δεν μπορούσαν, λόγω καταγωγής και λόγω κοινωνικής θέσης, να τον υποτιμήσουν όπως τους Σοφιστές, παρόλο που επιχειρήθηκε και είναι χαρακτηριστικό το ότι ο Αριστοφάνης στη κωμωδία του «Νεφέλες» τον παρουσιάζει ως αμειβόμενο Σοφιστή, τον δίκασαν και αυτός αρνούμενος να υπερασπιστεί τον εαυτό του έναντι των ιδεών, βρέθηκε να δέχεται τη θανατική ποινή<sup>67</sup>.

Ο Πλάτωνας από την άλλη, ταύτιζε την πολιτική με τη φιλοσοφία και σε επίπεδο ανθρώπων αλλά και σε επίπεδο ιδεών. Οι ηθικές και οι πολιτικές θεωρίες μαζί θα μπορούσαν να καταδείξουν το ορθό πρότυπο συμπεριφοράς ενός ανθρώπου. Συνεπώς, η πολιτική για τον Πλάτωνα δεν είναι μία τέχνη που διδάσκεται, όπως θεωρούσαν οι Σοφιστές, αλλά μία τέχνη που κατακτάται μέσω της αποκλειστικής απασχόλησης με τη φιλοσοφία<sup>68</sup>.

Πώς όμως μπορεί να καθοριστεί μία ορθή συμπεριφορά και είναι ορθή για ποιον; Ορθή μπορεί να είναι σε μία συγκριμένη κοινωνία ενώ σε μία άλλη όχι, συνεπώς οι ηθικές και οι πολιτικές θεωρίες που θα τη διαμορφώσουν είναι κατάλληλες και διαμορφώνονται βάσει ενός συγκεκριμένου κοινωνικού πλαισίου και σε κάποιο άλλο μπορεί να μην ευσταθούν. Πρόκειται δηλαδή για μία όψη της αλήθειας καθαρά υποκειμενική όχι σε ανθρώπινο επίπεδο αλλά σε κοινωνικό<sup>69</sup>.

Ο Πλάτωνας όμως έψαχνε ένα κριτήριο που θα απέρριπτε τη σχετικότητα των Σοφιστών τουλάχιστον στις ηθικές έννοιες, και θεώρησε ότι ο λόγος θα μπορούσε να

---

<sup>66</sup> *Ἰππίας Ελάτων*, 372a-373a.

<sup>67</sup> M. Vegetti (2000), σ.149.

<sup>68</sup> J. Coleman (2004), σ.σ.164-165.

<sup>69</sup> J. Coleman (2004), σ. 165.



είναι η έναρξη εύρεσης αυτού του κριτηρίου, δηλαδή ότι θα μπορούσαν οι έννοιες να είναι αποδεκτές εφόσον αναγνωρίζεται η πραγματική σημασία και έννοια των αντικειμένων. Για παράδειγμα, για να ισχυριστεί κάποιος ότι ο σκύλος είναι καλός, θα πρέπει να ευσταθεί η έννοια του καλού και να είναι αποδεκτή η σημασία του σκύλου<sup>70</sup>.

Ονομάζοντας αυτά τα αντικείμενα ιδέες, ο Πλάτωνας μεταθέτει την αλήθεια από το λόγο στις σχέσεις μεταξύ των πραγμάτων και των ιδεών και καθιστά το λόγο φορέα έκφρασης αυτής της αλήθειας. Αυτό σημαίνει ότι μία αποδεκτή κοινωνική αλήθεια, αποδεσμεύεται από την υποκειμενικότητα του ανθρώπου και βάσει των παραπάνω που αναφέρθηκαν σχετικά με τη ταύτιση φιλοσόφου και πολιτικού, μεμονωμένα ο άνθρωπος δεν μπορεί να κρίνει αλλά αυτό το δικαίωμα το έχει μόνο ο φιλόσοφος μέσω της γνώσης του, ως φορέας της γνώσης για το τι είναι καλό και τι όχι<sup>71</sup>.

### 1.3.Ρητορική

Στο πρώτο βιβλίο του Πλάτωνα *Δημοκρατία*, ο Σωκράτης και ο Θρασύμαχος, ένας από τους σοφιστές, θέτουν ως θέμα σε συζήτηση να προσδιοριστεί αν η ζωή του δίκαιου ανθρώπου ή η ζωή του άδικου ανθρώπου είναι περισσότερο κερδοφόρα. Στη συζήτηση, με δεδομένη μια ορισμένη διατύπωση από τη διακήρυξη του Σωκράτη ότι η διένεξη θα χρησιμεύσει στους ομιλητές και τους στους δικαστές (ἅμα αὐτοὶ τε δικασταὶ καὶ ῥήτορες ἐσόμεθα,<sup>72</sup>), ο Θρασύμαχος καθιστά σαφές ότι πρωταρχικό κριτήριο του για να θεωρήσει έναν άνθρωπο έξυπνο και καλό είναι η ικανότητά του να θέσει με επιτυχία άλλους άνδρες υπό τον εαυτό του. Μόνο ο απόλυτα άδικος άνθρωπος θα είναι σε θέση να το κάνει με ατιμωρησία, ισχυρίζεται ο ίδιος. Ο Σωκράτης απαντά ρωτώντας τον Θρασύμαχο αν πιστεύει σοβαρά ότι η αδικία, και όχι η δικαιοσύνη, θα πρέπει να είναι ομαδοποιημένη με σοφία και αρετή (ἀρετή). Έχοντας υποψίες σχετικά με την απόπειρα κατά του Σωκράτη, για να τον ντροπιάσει με μια αντίφαση, ο Θρασύμαχος αρνείται να απαντήσει στην ερώτηση: «Τι ανησυχία είναι για εσένα αν το πιστεύω ή όχι; Απλά αντικρούω το επιχείρημα». Ο Σωκράτης συμφωνεί και αρχίζει την διάψευση του,

---

<sup>70</sup> M. Vegetti (2000), σ.161.

<sup>71</sup> M. Vegetti (2000), σ.162.

<sup>72</sup> *Δημοκρατία*, 348β.

ρωτώντας τον Θρασύμαχο μια σειρά ερωτήσεων που ουσιαστικά αναφέρονται στη διαφορά μεταξύ της στάσης του δίκαιου και του άδικου ανθρώπου σε σχέση με τον ανταγωνισμό. Ο Θρασύμαχος συμφωνεί ότι ο άνθρωπος απλά δεν θέλει να είναι ανώτερος ή απλώς ένας άλλος δίκαιος άνθρωπος, αλλά θεωρεί καλό (και μόνο) να είναι ανώτερος από τον άδικο. Ο άδικος, από την άλλη πλευρά, θα διαγωνιστεί για να μπορεί ο ίδιος να πάρει το καλύτερο από όλους (και άμιλλήσεται ως άπάντων πλεϊστον αὐτὸς λάβη<sup>73</sup>).<sup>74</sup> Έτσι, ο δίκαιος άνθρωπος προσπαθεί μόνο να ξεπεράσει τον εαυτό του σε αντίθεση με τον άδικο που ανταγωνίζεται με αντίθετα και με ομοειδή. Η επόμενη κίνηση του Σωκράτη είναι η εισαγωγή των επαγγελματιών των διάφορων τεχνών (τέχνη), προκειμένου να απεικονίσουν τις ηθικές αξιώσεις του. Αν ο άδικος άνθρωπος είναι φρόνιμος, τότε είναι και οι άλλοι φρόνιμοι, όπως ο μουσικός και ο γιατρός. Ο μουσικός εμπειρογνώμονας σίγουρα δεν προσπαθεί να ξεπεράσει άλλους μουσικούς εμπειρογνώμονες στις μελωδίες στη λύρα του, ούτε ο σοφός γιατρός ανταγωνίζεται με άλλο γιατρό όταν συνταγογραφεί τρόφιμα και ποτά. Προκειμένου, τέλος, για να συναγάγει το συμπέρασμά του ότι είναι ο δίκαιος άνθρωπος, όχι ο άδικος άνθρωπος, είναι σοφός και καλός, ο Σωκράτης συνοψίζει το επιχειρήματά του για τους ειδικευμένους με τον ακόλουθο τρόπο:

*Περὶ πάσης δὴ ὄρα ἐπιστήμης τε καὶ ἀνεπιστημοσύνης εἴ τίς σοι δοκεῖ ἐπιστήμων ὅτισοῦν πλείω ἂν ἐθέλῃν ἀφειῆσθαι ἢ ὅσα ἄλλος ἐπιστήμων ἢ πράττειν ἢ λέγειν, καὶ οὐ ταῦτ' αὐτῷ ὁμοίω ἑαυτῷ εἰς τὴν αὐτὴν πράξιν.*

*Όσον αφορά, όλες τις γνώσεις και την άγνοια, δείτε αν νομίζετε ότι ο καθένας που είναι γνώστης θα θέλει να πάρει περισσότερα για τον εαυτό του από ένα άλλο γνώστης του ανθρώπου, είτε ενεργώντας ή μιλώντας, και δεν θα προσπαθήσει μάλλον για το ίδιο ποσό όπως ο άνθρωπος που είναι παρόμοιος με τον εαυτό του σε σχέση με την ίδια πράξη.<sup>75</sup>*

Η ρητορική τέχνη που δίδασκαν οι σοφιστές σχετίζονταν σε μεγάλο βαθμό με την πολιτική. Οι σοφιστές θεωρούσαν τη ρητορική ως ένα σημαντικό «όπλο» για να μπορέσει κάποιος δημόσια να διατυπώσει τις ιδέες του, να εκφράσει τις απόψεις του,

<sup>73</sup> Δημοκρατία, 349c.

<sup>74</sup> Williams (1980), p.199.

<sup>75</sup> Δημοκρατία, 350a.

ακόμα και να υπερασπιστεί τον εαυτό του ενάντια σε κάποια κατηγορία. Κριτής των πάντων, την εποχή των σοφιστών, ήταν ο λαός ο οποίος συμμετείχε και αποφάσιζε σχεδόν στα πάντα. Αυτός ήταν που επέλεγε τους πολιτικούς του, έπαιρνε τις αποφάσεις για λογαριασμό του κράτους και αποφάσιζε στις δίκες ποιος ήταν αθώος και ποιος ένοχος, ποιος είχε δίκιο και ποιος άδικος. Όποιος ήθελε να έχει μία αξιολογη πορεία έπρεπε να έχει ως συμπαραστάτη του το λαό και συνεπώς, έπρεπε να χειρίζεται με επιδεξιότητα τον προφορικό λόγο για να μπορέσει να τον πείσει για το δίκαιο των αιτημάτων του.

Το μεγάλο πεδίο στο οποίο επεκτείνονταν όμως η επίδραση της ρητορικής δεινότητας, καθιστούσε εφικτή και μία σειρά αποκλίσεων για τον ορισμό της ρητορικής ανάλογα με τον τομέα για τον οποίο προορίζονταν. Ο Γοργίας αποκαλούσε τον εαυτό του διδάσκαλο της ρητορικής ενώ την ίδια στιγμή ο Πρωταγόρας αποκαλούσε τον εαυτό του δάσκαλο της πολιτικής. Η τέχνη της ρητορικής στην οποία αναφέρονταν ο Γοργίας προορίζονταν να χρησιμοποιηθεί στα δικαστήρια και στην εκκλησία του δήμου. Από την άλλη, η πολιτική τέχνη, όπως την αποκαλούσε ο Πρωταγόρας, είναι ο ορθός και επιδέξιων χειρισμών προσωπικών υποθέσεων αλλά και δημοσίων όπως αυτών της πόλης<sup>76</sup>.

Η επιχειρηματολογία αποτελούσε το επίκεντρο της ρητορικής τέχνης. Ο επιδέξιος ρήτορας των σοφιστών ήταν σε θέση μέσω των επιχειρημάτων, όχι μόνο να λαμβάνει τη σωστή απόφαση, αλλά και να προτείνει και να πείθει και τους άλλους βάσει αυτών. Η διαφοροποίηση στον ορισμό της ρητορικής που εξέφρασαν ο Γοργίας και ο Πρωταγόρας, σοφιστές και οι δύο, απλώς δείχνει το διαφορετικό πεδίο στο οποίο στόχευαν και το διαφορετικό τους προσανατολισμό, φαινόμενο όχι σπάνιο στη σοφιστική κίνηση. Αποδεικνύει όμως και ότι η ρητορική ήταν απερίσπαστα συνδεδεμένη με την πολιτική. Χωρίς την πρώτη, η δεύτερη δεν μπορούσε να υπάρχει αφού τη δική της οπλοθήκη χρησιμοποιούσε για την εδραίωση της. Μέσω της ρητορικής, δημιουργούνταν μία τέχνη και μία τεχνική, κατάλληλη για τη ρητορική και την πολιτική. Διαφαίνεται λοιπόν, ότι ασχέτως τον προσωπικό προσανατολισμό, στόχος των σοφιστών ήταν όχι μόνο να δημιουργήσουν τη δική τους μέθοδο στη ρητορική αλλά αυτή να είναι επιτυχημένη και αποτελεσματική.

---

<sup>76</sup> J. De Romilly (1994), σ.σ.31-33, 67-68.

Οι σοφιστές όμως δεν επεδίωκαν την επιτυχία μόνο για τον εαυτό τους ως δημιουργοί της ρητορικής τεχνικής. Επιδίωκαν την επιτυχία και αυτών που τη χρησιμοποιούσαν. Βασική πεποίθηση των σοφιστών ήταν ότι όλοι ανεξαιρέτως μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν επιτυχημένα τη σοφιστική από τη στιγμή που η τεχνική που είχε δημιουργηθεί ήταν προσβάσιμη από όλους και κατάλληλη για όλους. Αυτό από μόνο του ως φαινόμενο αποτελούσε μία κοινωνική καινοτομία. Έδινε σε όλους την ευκαιρία να προσεγγίσουν τη ρητορική και την πολιτική τέχνη, κάτι που στο παρελθόν αφορούσε συγκεκριμένα κοινωνικά στρώματα. Βέβαια, οι πελάτες των σοφιστών στους οποίους δίδασκαν τη ρητορική τέχνη προέρχονταν ακόμα από τα συγκεκριμένα στρώματα αφού αυτά είχαν τη δυνατότητα να πληρώσουν για τη διδασκαλία αλλά παρόλα αυτά, είχε δημιουργηθεί η δυνατότητα νέοι άνθρωποι μέσω της ρητορικής, που καταξιώθηκε και ως τομέας σπουδών, αν το ήθελαν, να αποκτήσουν θέσεις εξουσίας και να γίνουν ηγέτες<sup>77</sup>.

Ο στόχος αυτός που είχαν θέσει οι σοφιστές, δηλαδή η δυνατότητα πρόσβασης στη ρητορική και κατ' επέκταση και στην πολιτική, ήταν πρακτικός και άμεσα εφαρμόσιμος. Υπήρχε όμως και μία άλλη προοπτική που δημιουργούνταν από τη ρητορική και την οποία διατύπωσε ο Πρωταγόρας μέσω του ορισμού του. Η γνώση της ρητορικής επέτρεπε σε κάθε πολίτη να διαχειρίζεται όχι μόνο τις προσωπικές του υποθέσεις αλλά και αυτές της πόλης. Αυτό σημαίνει ότι η χρήση και η διαχείριση της ρητορικής μπορούσε να προσδώσει στον πολίτη που τη χρησιμοποιούσε σοφία και εμπειρία ώστε να αναλύσει ορθά μία κατάσταση ή ένα γεγονός και να δρομολογήσει τη σκέψη του προς την επιλογή κατάλληλων επιχειρημάτων. Σύμφωνα με τον Πρωταγόρα, ο άνθρωπος που βρίσκεται σε αυτή τη θέση, μπορεί να βοηθήσει τον εαυτό του και στη συνέχεια να πείσει και τους άλλους ανθρώπους για το δίκαιο των απόψεων του. Με αυτή την άποψη συμφώνησε και ο Ισοκράτης που υποστήριξε ότι οι αποδείξεις που χρησιμοποιεί ένας άνθρωπος για να πείσει τους άλλους, ισχύουν και για τον εαυτό τους. Ο σωστός ρήτορας μπορεί να πείσει το πλήθος αλλά αυτός με τη καλή γνώμη είναι αυτός που έχει το κριτήριο της σωστής σκέψης και επιλογής<sup>78</sup>.

Το πόσο πρωτοποριακή ήταν η τέχνη της ρητορικής έτσι όπως την εξέφραζαν και τη διαμόρφωναν οι σοφιστές διαφαίνεται και από την κοινωνική πραγματικότητα της

---

<sup>77</sup> J. De Romilly (1994), σ.σ.31-33, 67-68.

<sup>78</sup> J. De Romilly (1994), σ.σ.31-33, 67-68.

εποχής τους. Οι νέοι της Αθήνας είχαν την ευκαιρία να έχουν επαγγελματική εκπαίδευση από δασκάλους. Δεν τους παρέχονταν όμως θεωρητική κατάρτιση. Η γνώση που είχαν, προέρχονταν κυρίως από την καθημερινή τους εμπειρία. Αυτή την κατάσταση ανέτρεψαν οι σοφιστές. Περιόδευαν παντού και πρόσφεραν αυτό που απουσίαζε: τη θεωρητική μόρφωση και κατάρτιση. Η διδασκαλία τους είναι αυτή που πρόσφερε στους πολίτες νέες δεξιότητες, δεξιότητες ομιλίας, σκέψης και κρίσης, απαραίτητες όχι μόνο για μία πολιτική σταδιοδρομία αλλά για το σύνολο της ζωής τους. Οι σοφιστές προσέφεραν μία πρωτόγνωρη και εντελώς διαφορετική εκπαίδευση με αντίθετα χαρακτηριστικά από τη συμβατική. Δεν εκπαίδευαν τους νέους βασιζόμενοι στη σωματική τους ρώμη ή το θάρρος τους, αλλά στο μυαλό τους και στην ανάπτυξη σωστών νοητικών λειτουργιών<sup>79</sup>.

Η ρητορική τέχνη που δίδασκαν οι Σοφιστές έχει ταυτιστεί, λόγω των δεξιοτήτων που δημιουργούσε με την πειθώ. Ήταν όμως πραγματικά αυτός ο στόχος των Σοφιστών, δηλαδή να πείθονται οι άλλοι μέσω του λόγου;

Είναι ευρέως γνωστό, ότι για τους Έλληνες η ρητορική ήταν η τέχνη της πειθούς. Η άποψη αυτή έχει τις απαρχές της στην ρητορική του Αριστοτέλη, όπου στην αρχή του 1.2 αναφέρεται: *Αφήστε τη ρητορική να είναι (να ορίζεται ως) μία ικανότητα σε κάθε (συγκεκριμένη) περίπτωση, να βλέπει τις διαθέσιμες ερμηνείες της πειθούς*<sup>80</sup>. Εντοπίζεται επίσης στις απόψεις του Γοργία όταν εξακριβώνει την τέχνη ως ρητορική τέχνη και την ορίζει ως ακολούθως: *Λέω ότι είναι η δύναμη της πειθούς του λόγου ένορκοι του ορκωτού δικαστηρίου, σύμβουλοι της Συγκλήτου, μέλη της συνέλευσης και σε κάθε άλλη συγκέντρωση* (452e).

Από αυτό, ο Σωκράτης συμπεραίνει ότι η ρητορική είναι δημιουργός της πειθούς και η δύναμή της είναι να παράγει πειθώ στο πνεύμα του κοινού (453a). Έτσι, από τον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα και όπως παρουσιάζεται στο Γοργία αλλά και από την επέκταση των επιχειρημάτων άλλων Σοφιστών γενικά, προκύπτει ότι η ρητορική είναι η τέχνη της πειθούς στους άλλους, ειδικά σε μεγάλες ομάδες ανθρώπων σε δικαστήρια ή πολιτικές συνελεύσεις.

Από την άλλη, εντοπίζεται η πολύ μεγάλη εχθρότητα του Πλάτωνα για τους Σοφιστές και τη ρητορική γενικά, που δημιουργεί την απορία αν παραβιάζει την οπτική

---

<sup>79</sup> J. De Romilly (1994), σ.σ.31-33, 67-68.

<sup>80</sup> Aristotle (1991), σ.36.

του Γοργία. Την απορία αυτή μπορεί να τη λύσουν μόνο τα ίδια τα λόγια του Γοργία. Στην πραγματικότητα, ο όρος «ρητορική» δεν χρησιμοποιείται από κανέναν πριν τον 4<sup>ο</sup> αιώνα και ειδικότερα, δεν έχει εντοπιστεί σε οποιονδήποτε κείμενο που σώζεται πριν τον 4<sup>ο</sup> αιώνα και δεν είχε επινοηθεί μέχρι τότε ο όρος<sup>81</sup>. Ο Γοργίας όμως περιλαμβάνει ένα αγώνα λόγου στο εγκώμιο του στην Ελένη. Σε αυτό, εντοπίζεται η δύναμη του λόγου η οποία συγκλόνισε κάθε προσωπική θέληση που είχε η Ελένη και προέρχεται κατευθείαν απ' την σχέση του με την πειθώ η οποία προστίθεται στο λόγο.

Η πειστικότητα του λόγου, επίσης συνδέεται με τη μαγεία, η οποία θέλγει και πείθει, για να εξαπατήσει, για να καταναγκάσει, για να ευχαριστήσει, το οποίο επιτυγχάνεται δια μέσω της “τέχνης”, όχι μέσω της αλήθειας, για να πείσει τελικά σε ψευδαισθήσεις. Με άλλα λόγια, ο Γοργίας απεικονίζει το λόγο χρησιμοποιώντας μια συστοιχία εργαλείων για να πείσει τους άλλους να κάνουν τις διαταγές του και την οπτική ότι η ρητορική ή τουλάχιστον ο λόγος, είναι η τέχνη της πειθούς που φαίνεται να επιβάλλεται ακόμα και από τα ίδια τα λόγια του Γοργία.

Αφού αυτή είναι η μόνη σοφιστική συζήτηση του λόγου που επιβιώνει, είναι σύνηθες να συμπεραίνεται απ' αυτή ότι για τους Σοφιστές γενικά, όπως και για τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, η ρητορική αφορούσε κυρίως την πειθώ. Περεταίρω επιβεβαίωση εντοπίζεται στην ευρέως αποδεκτή παράδοση ότι η ρητορική εφευρέθηκε από τον Κόραξ και τον Τισία μετά την ανατροπή της τυραννίας στις Συρακούσες το 467 όταν η άνοδος των δημοκρατικών θεσμών, συμπεριλαμβανομένης της συνέλευσης και ειδικά των δικαστηρίων, έκαναν σημαντικό το να μπορείς να μιλάς καλά – πράγμα που σημαίνει να είσαι ικανός να πείθεις τους ενόρκους και τα άτομα της συνέλευσης να δεχτούν τα επιχειρήματα ενός ατόμου. Για να καλύψουν αυτήν την ανάγκη, ο Κόραξ και ο Τισίας εφεύραν την τέχνη της ρητορικής και συνέγραψαν το πρώτο στο θέμα και έκαναν επιτυχημένες καριέρες διδάσκοντας ρητορική σε όσους έψαχναν δικαιοσύνη στο δικαστήριο ή επιδίωκαν πολιτικές καριέρες διδάσκοντας και ακολουθώντας το παράδειγμα των Σοφιστών που έγιναν πλούσιοι και διάσημοι διδάσκοντας στους άλλους πώς να μιλούν και να πείθουν. Με άλλα λόγια, όχι μόνο η ρητορική ήταν η τέχνη της πειθούς από την αρχή αλλά έγινε υπαρκτή σε ανταπόκριση της ανάγκης του λόγου να

---

<sup>81</sup> Schiappa (1991), σ.σ.457-70.

μιλάς πειστικά. Σοφιστές και δάσκαλοι της ρητορικής, συνέχισαν να υπηρετούν αυτήν την ανάγκη<sup>82</sup>.

Αυτός ο απολογισμός της σοφιστικής ρητορικής ως τέχνη της πειθούς είναι αποδεκτή σχεδόν από όλους τους λόγιους και τους μελετητές εδώ και έναν αιώνα<sup>83</sup>.

Ακόμα και οι πιο γνωστοί σύγχρονοι μελετητές που προσέγγισαν τη Σοφιστική ρητορική με νέες προοπτικές που δεν υπογραμμίζουν την σύνδεση της με την πειθώ, δεν μπόρεσαν να αμφισβητήσουν ευθέως τη σύνδεση μεταξύ της ρητορικής και της πειθούς<sup>84</sup>.

Ρητά ή έμμεσα, οι περισσότεροι μελετητές συμφωνούν ότι για τους Σοφιστές το να μιλούν καλά σήμαινε να μιλούν πειστικά και το να διδάσκουν ρητορική σήμαινε το να διδάσκουν την τέχνη της πειθούς. Το γεγονός όμως ότι ο μόνος σκοπός των Σοφιστικών λόγων αποδεικνύεται περίτρανα από την Ελένη του Γοργία. Η Ελένη έχει προσελκύσει αξιοσημείωτη προσοχή εκ μέρους των μελετητών, ειδικά μετά την ρηζικέλευθη μελέτη του Farlos Segal σχεδόν 40 χρόνια πριν<sup>85</sup>. Σύμφωνα με τον Segal, η Ελένη εκφράζει μια οπτική της λογοτεχνίας και της ρητορείας που πλησιάζει πολύ την πρακτική του Γοργία και πιθανόν τις ίδιες του τις πεποιθήσεις. Ως εκ τούτου, «η ομιλία μπορεί ακόμη να υπηρετούσε μία μορφή τυπικού επαγγέλματος των στόχων και των μεθόδων της τέχνης του»<sup>86</sup>. Ο επίλογος του Segal, όπου η περιγραφή του λόγου στην Ελένη παρουσιάζει την οπτική του Γοργία για τον λόγο, είναι πλέον ευρέως αποδεκτή.

Ο Γοργίας δηλώνει ότι ο σκοπός του είναι να εγκωμιάσει την Ελένη και να την υπερασπιστεί ενάντια στην ποιητική παράδοση η οποία την κατηγορεί ότι διέφυγε με τον Πάρη και προκάλεσε τον Τρωικό πόλεμο. Δεν θα πρέπει να κατηγορηθεί για αυτήν την πράξη της, υποστηρίζει, επειδή ήταν αναγκασμένη να δράσει με αυτό τον τρόπο από κάποιον ή από κάτι στο οποίο δεν μπορούσε να αντισταθεί. Το πρώτο σημείο που πρέπει να τονιστεί είναι ολόκληρη αυτή η γραμμή άμυνας για την Ελένη που αποτελεί μια καινοτομία. Ο Γοργίας δεν ήταν ο πρώτος που υπερασπίστηκε την Ελένη ενώ παράλληλα

---

<sup>82</sup> Schiappa (1991), σ.σ.457-70.

<sup>83</sup> Schiappa (1991), σ.σ.457-70.

<sup>84</sup> Porter, 1993, σ.σ.267-299.

<sup>85</sup> Segal (1962), σ.σ.99-155.

<sup>86</sup> Segal (1962), σ.σ.102.

αποδέχεται την παραδοσιακή ιστορία ότι πήγε στην Τροία με τον Πάρη. Ακόμη και αν η παρόμοια προσέγγιση της θέσης της Ελένης από τον Ευριπίδη στις «Τρωάδες» (914-65) είναι προγενέστερη, κάτι που δεν θεωρείται πιθανό, το επιχείρημα του Γοργία είναι πολύ πιο περίτεχνο και καινοτόμο από αυτά στον Ευριπίδη. Ο Γοργίας ξεκινά δηλώνοντας ότι η Ελένη πιθανόν έκανε ό,τι έκανε, λόγω ενός από τους τέσσερις πιθανούς παράγοντες: των θεών ή άλλων υπεράνθρωπων δυνάμεων, της σωματικής βίας, του λόγου ή του έρωτος. Μετά υποστηρίζει ότι οποιοσδήποτε από αυτούς τους παράγοντες και αν εμπλέκεται, δεν είναι η Ελένη η υπεύθυνη για τις πράξεις της. Έτσι, χρειάζεται να αποδείξει ότι κάθε ένας από αυτούς τους πιθανούς παράγοντες είναι τόσο ισχυρός ώστε να είναι και ακαταμάχητος. Εφόσον οι πρώτοι δύο, οι θεοί και η ψυχική δύναμη, παραδοσιακά θεωρούνταν πανίσχυροι, δαπανά λίγο χρόνο σε αυτούς και αφιερώνει το μεγαλύτερο μέρος του έργου (8-14) στην μακρά παράδοση ότι ο λόγος και η πειθώ είναι εναλλακτικές του εξαναγκασμού:

(8) *εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὧδε. λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι. ταῦτα δὲ ὡς οὕτως ἔχει δεῖξω·* (9) *δεῖ δὲ καὶ δόξῃ δεῖξαι τοῖς ἀκούουσι· τὴν ποιήσιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον· ἥς τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φρένη περιφόβος καὶ ἔλεος πολὺδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθήης, ἐπ' ἄλλοτριῶν τε πραγμάτων καὶ σωμαίων εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις ἴδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἢ ψυχῆ. φέρε δὴ πρὸς ἄλλον ἀπ' ἄλλου μεταστῶ λόγον.* (10) *αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπωδαὶ ἐπαγωγὴ ἡδονῆς, ἀπαγωγὴ λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἢ δύνამις τῆς ἐπωδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεία. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὕρηται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.* (11) *ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὅσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες. εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν <τε> παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων <ἐννοίαν> τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως [ὁμοίως ἦν] ὁ λόγος ἡπάτα. νῦν δὲ οὔτε μνησθῆναι τὸ παροιχόμενον οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει· ὥστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλείστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῇ ψυχῇ παρέχονται. ἢ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβεβαίος οὔσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίαις εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς*



αὐτῇ χρωμένους. (12) τίς οὖν αἰτία κωλύει καὶ τὴν Ἑλένην νομίσει ἐλθεῖν ὁμοίως ἀκούσαν οὕσαν ὥσπερ εἰ βιατήρων βία ἠρπάσθη; ἢ γὰρ τῆς πειθοῦς ἕξις, καίτοι εἰ ἀνάγκης εἶδος ἔχει μὲν οὐ, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει. λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἦν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις. ὁ μὲν οὖν πείσας ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ, ἢ δὲ πεισθεῖσα ὡς ἀναγκασθεῖσα τῷ λόγῳ μάτην ἀκούει κακῶς. (13) ὅτι δ' ἢ πειθῶ προσιούσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἰς λόγος πολλὴν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνη γραφεῖς, οὐκ ἀληθεία λεχθεῖς· τρίτον <δὲ> φιλοσόφων λόγων ἀμύλλας, ἐν αἷς δεικνύται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν. (14) τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖτινι κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν<sup>87</sup>.

Ο Γοργίας υποστηρίζει ότι ο λόγος στην πραγματικότητα είναι μια πανίσχυρη δύναμη που μπορεί να αναγκάσει τους ανθρώπους να δράσουν. Δίνει ένα παρόμοιο επιχείρημα ὅσον αφορά τον ἔρωτα, ο οποίος κατά ειρωνικό τρόπο ἦταν παραδοσιακά το εργαλείο με το οποίο οι γυναίκες ασκούσαν ἔλεγχο πάνω στους ἄντρες και ὄχι το ἀντίθετο ὅπως στην περίπτωση της Ελένης.

Λαμβάνοντας ὑπόψη ἀρχικά ὅτι ο Γοργίας μόνος του αναφέρεται στον λόγο στο ὑπόλοιπο μέρος της Ελένης (εκτός του 8-14), ξεκινά με το επιχείρημα ὅτι “ο κόσμος” ἢ το “στολίδι” του λόγου είναι ἡ ἀλήθεια:

*Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια· τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἀκοσμία. ἄνδρα δὲ καὶ γυναῖκα καὶ λόγον καὶ ἔργον καὶ πόλιν καὶ πρᾶγμα χρὴ τὸ μὲν ἄξιον ἐπαίνου ἐπαίνῳ τιμᾶν, τῷ δὲ ἀναξίῳ μῶμον*

<sup>87</sup> Ελένης εγκώμιου, 8-14.

*ἐπιθεῖναι· ἴση γὰρ ἀμαρτία καὶ ἀμαθία μέμφεσθαί τε τὰ ἐπαινετὰ καὶ ἐπαινεῖν τὰ μωμητὰ*<sup>88</sup>.

Ο ισχυρισμός αυτός συνεπάγεται μια τέτοια ένωση μεταξύ του λόγου και της αλήθειας ώστε ακόμα και αν η αλήθεια είναι μόνο ένα εξωτερικό χαρακτηριστικό του λόγου, ένας λόγος μπορεί και πρέπει κατά την οπτική του Γοργία να εμπεριέχει την αλήθεια. Η δεύτερη πρότασή του, στηρίζει την απαίτηση ότι ο λόγος πρέπει με ακρίβεια να αναπαριστά την πραγματικότητα, αν και αυτή η απαίτηση δημιουργεί προβληματισμό αφού υποστηρίζει ότι είναι αναγκαίο να τιμηθεί με έπαινο ότι είναι αξιέπαινο και να κατηγορηθεί ότι είναι άξιο κατηγορίας.

Το πρόβλημα φυσικά είναι ότι αν και ο Γοργίας γράφει σαν να το “άξιο επαίνου” να είναι μια ποιότητα που θα μπορούσε να προσδιοριστεί ξεχωριστά αν και σαφώς γνωρίζει ότι είναι στην πραγματικότητα μια κρίση που στοχεύει στο επιχείρημα ότι η Ελένη οφείλει να ευλογηθεί. Έτσι, η δεύτερη απαίτηση του Γοργία είναι μια ταυτολογία αλλά δείχνει να επιβεβαιώνει παρόλα αυτά, το αρχικό αξίωμα του ότι σκοπός του λόγου είναι η αλήθεια. Στην περίπτωση της Ελένης, ο Γοργίας συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι κάποιος που μιλάει ορθώς πρέπει να αναιρέσει εκείνα για τα οποία την κατηγορεί:

*τοῦ δ' αὐτοῦ ἀνδρὸς λέξαι τε τὸ δέον ὀρθῶς καὶ ἐλέγχει τοὺς μεμφομένους Ἑλένην, γυναῖκα περὶ ἧς ὁμόφωνος καὶ ὁμόψυχος γέγονεν ἢ τε τῶν ποιητῶν ἀκουσάντων πίστις ἢ τε τοῦ ὀνόματος φήμη, ὃ τῶν συμφορῶν μνήμη γέγονεν. ἐγὼ δὲ βούλομαι λογισμὸν τινα τῷ λόγῳ δοῦς τὴν μὲν κακῶς ἀκούουσαν παῦσαι τῆς αἰτίας, τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδειῖξαι καὶ δεῖξας τάληθές [ἢ] παῦσαι τῆς ἀμαθίας*<sup>89</sup>.

Και αυτή είναι ακριβώς η πρόθεση του Γοργία, να προσθέσει κάποια αιτιολογία στο λόγο του, προκειμένου να επιδείξει ότι εκείνοι που κατηγορούν την Ελένη ψεύδονται, αποκαλύπτοντας την αλήθεια και βάζοντας ένα τέλος στην άγνοια. Ο Γοργίας έτσι, ξεκινά το έργο του με το δυνατό ισχυρισμό ότι με την χρήση αιτίας θα εκφράσει την αλήθεια για την Ελένη, όσο προβληματικό κι αν είναι αυτό και εξακριβώνει την αλήθεια ως πρόπον σκοπό του λόγου εν γένει.

---

<sup>88</sup> *Ελένης εγκώμιου*, 1.

<sup>89</sup> *Ελένης εγκώμιου*, 2.

Σε μια σύντομη αφήγηση που ακολουθεί, ο Γοργίας προβαίνει σε συσχετισμό γεγονότων για την Ελένη που το κοινό έχει αποδεχθεί ως αλήθεια επειδή είναι συνεπή με τον παραδοσιακό απολογισμό της Ελένης στον Όμηρο και αλλού:

*ὅτι μὲν οὖν φύσει καὶ γένει τὰ πρῶτα τῶν πρώτων ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ἡ γυνὴ περὶ ἧς ὁδε ὁ λόγος, οὐκ ἄδηλον, οὐδὲ ὀλίγοις. δῆλον γὰρ ὡς μητρὸς μὲν Λήδας, πατρὸς δὲ τοῦ μὲν γενομένου θεοῦ, τοῦ δὲ λεγομένου θνητοῦ, Τυνδάρεω καὶ Διός, ὧν ὁ μὲν διὰ τὸ εἶναι ἔδοξεν, ὁ δὲ διὰ τὸ φάναι ἐλέγχθη. καὶ ἦν ὁ μὲν ἀνδρῶν κράτιστος ὁ δὲ πάντων τύραννος. (4) ἐκ τοιούτων δὲ γενομένη ἔσχε τὸ ἰσόθεον κάλλος, ὃ λαβοῦσα καὶ οὐ λαθοῦσα ἔσχε· πλείστας δὲ πλείστοις ἐπιθυμίας ἔρωτος ἐνειργάσατο, ἐνὶ δὲ σώματι πολλὰ σώματα συνήγαγεν ἀνδρῶν ἐπὶ μεγάλοις μέγα φρονούντων, ὧν οἱ μὲν πλοῦτου μεγέθη, οἱ δὲ εὐγενείας παλαιᾶς εὐδοξίαν, οἱ δὲ ἀλκῆς οἰκείας εὐεξίαν, οἱ δὲ σοφίας ἐπικτήτου δύναμιν ἔσχον· καὶ ἦκον ἅπαντες ὑπ' ἔρωτός τε φιλονίκου φιλοτιμίας τε ἀνικητού<sup>90</sup>.*

Πράγματι, σταματάει γρήγορα τον απολογισμό του επειδή αυτά τα γεγονότα είναι πολύ γνωστά:

*ὅστις μὲν οὖν καὶ δι' ὅτι καὶ ὅπως ἀπέπλησε τὸν ἔρωτα τὴν Ἑλένην λαβῶν, οὐ λέξω· τὸ γὰρ τοῖς εἰδόσιν ἅ ἴσασι λέγειν πίστιν μὲν ἔχει, τέρψιν δὲ οὐ φέρει. τὸν χρόνον δὲ τῷ λόγῳ τὸν τότε νῦν ὑπερβάς ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ μέλλοντος λόγου προβήσομαι, καὶ προθήσομαι τὰς αἰτίας, δι' ἃς εἰκὸς ἦν γενέσθαι τὸν τῆς Ἑλένης εἰς τὴν Τροίαν στόλον<sup>91</sup>.*

Χρησιμοποιεί τον απολογισμό μέχρι του σημείου να γίνει αντιληπτό το τι η Ελένη έκανε ως αλήθεια ακόμα και σε εκείνους που δε δέχονται το επιχείρημά του για την αθωότητά της. Δίνοντας έναν αντικειμενικό αληθινό απολογισμό, ο Γοργίας εκπληρώνει τον ισχυρισμό του ότι ο λόγος του θα λέει την αλήθεια, αλλά ο ισχυρισμός του ότι θα επαινεί ό,τι είναι αξιόπαινο, παραμένει ακόμα προβληματικός και δύσκολος στο να προσεγγιστεί.

Ο Γοργίας επίσης υποδεικνύει έναν άλλον στόχο για τον λόγο του για να τονίσει ότι λέει την αλήθεια όταν αρνείται να αφηγηθεί τα πολύ γνωστά γεγονότα για την Ελένη, επειδή το να πει σε εκείνους που ξέρουν, αυτό που ξέρουν, μεταφέρει πεποίθηση (πίστη) αλλά δεν φέρνει ευχαρίστηση (τέρψη). Για να πεις στους ανθρώπους αυτό που ξέρουν πρέπει να πεις την αλήθεια, και αυτό, υπονοεί, είναι από μόνο του πειστικό. Αλλά παρά

<sup>90</sup> *Ελένης εγκώμιου*, 3-4.

<sup>91</sup> *Ελένης εγκώμιου*, 5.

την πειστικότητά του, ο Γοργίας εγκαταλείπει αυτήν την απλή αντικειμενική αλήθεια επειδή δεν φέρνει ευχαρίστηση. Έτσι άλλος ένας σκοπός του λόγου του είναι να φέρει ευχαρίστηση, κάτι που είναι χώρια από την αλήθεια και την πειθώ.

Πρέπει να σημειωθεί ότι η αυτή η πολύπλοκη δομή σχέσεων, η πειθώς συνδέεται με την αλήθεια αλλά χωρίζεται από την ευχαρίστηση, αντιστρέφεται στην επόμενη περιγραφή του αποτελέσματος του λόγου της Ελένης, όπου ο Γοργίας πρώτα συνδέει τη δύναμη του λόγου με την άγνοια και όχι με την αλήθεια:

*ὄσοι δὲ ὄσους περὶ ὄσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες. εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων ἔχον τῶν <τε> παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων <ἔννοιαν> τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως [ὅμοιος ἦν] ὁ λόγος ἡπάτα. νῦν δὲ οὔτε μνησθῆναι τὸ παροιχόμενον οὔτε σκέμασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει· ὥστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλείστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῆ ψυχῆ παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὔσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίαις εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῆ χρωμένους<sup>92</sup>.*

Υποστηρίζει ότι αν ὅλοι στο κοινό είχαν γνώση, ο λόγος δεν θα είχε το ίδιο αποτέλεσμα και αυτό σημαίνει ότι δε θα ήταν ούτε τόσο ισχυρός αλλά ούτε πειστικός. Στη συνέχεια, συνδέει την ευχαρίστηση και την πειθώ και ξανά διαχωρίζει και τις δύο από την αλήθεια:

*ὅτι δ' ἡ πειθὴ προσιοῦσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνη γραφεῖς, οὐκ ἀληθείᾳ λεχθεῖς· τρίτον <δὲ> φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δέκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν<sup>93</sup>.*

Για τον Γοργία, ένας λόγος ευχαριστεῖ και πείθει επειδή είναι χαρισματικά γραμμένος και όχι επειδή είναι αληθινά διατυπωμένος. Αυτές οι διαφορές μεταξύ του ίδιου του λόγου του Γοργία και του λόγου που ὅπως τον περιγράφει, ἔπεισε την Ελένη δεν είναι παρά μία ένδειξη ότι η ανάλυση του λόγου στο απόσπασμα 8-14, ίσως να μην αναπαριστούσε την οπτική του λόγου του Γοργία και το αποτέλεσμά του.

<sup>92</sup> Ελένης εγκώμιου, 11.

<sup>93</sup> Ελένης εγκώμιου, 13.

Τα τέσσερα επιχειρήματα για την αθωότητα της Ελένης καταλαμβάνουν το περισσότερο από το υπόλοιπο εγκώμιο της:

15) καὶ ὅτι μὲν, εἰ λόγῳ ἐπέισθη, οὐκ ἠδίκησεν ἀλλ' ἠτύχησεν, εἴρηται· τὴν δὲ τετάρτην αἰτίαν τῷ τετάρτῳ λόγῳ διέξειμι. εἰ γὰρ ἔρως ἦν ὁ ταῦτα πάντα πράξας, οὐ χαλεπῶς διαφεύζεται τὴν τῆς λεγομένης γεγονένης ἀμαρτίας αἰτίαν. ἄ γὰρ ὁρῶμεν, ἔχει φύσιν οὐχ ἦν ἡμεῖς θέλομεν, ἀλλ' ἦν ἕκαστον ἔτυχε· διὰ δὲ τῆς ὀψεως ἢ ψυχῆ κὰν τοῖς τρόποις τυποῦται. (16) αὐτίκα γὰρ ὅταν πολέμια σώματα καὶ πολέμιον ἐπὶ πολεμίᾳ ὀπλίσει κόσμον χαλκοῦ καὶ σιδήρου, τοῦ μὲν ἀλεξητήρια τοῦ δὲ προβλήματα, ἐπιθεάσεται ἢ ὄψις, ἐταράχθη καὶ ἐτάραξε τὴν ψυχὴν, ὥστε πολλάκις κινδύνου τοῦ μέλλοντος <ὡς> ὄντος φεύγουσιν ἐκπλαγέντες. ἰσχυρὰ γὰρ ἡ ἀλήθεια τοῦ πόνου διὰ τὸν φόβον εἰσώκισθη τὸν ἀπὸ τῆς ὀψεως, ἦτις ἔλθοῦσα ἐποίησεν ἀμελήσαι καὶ τοῦ καλοῦ τοῦ διὰ τὸν νόμον κρινομένου καὶ τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ διὰ τὴν νίκην γινομένου.

(17) ἤδη δὲ τινες ἰδόντες φοβερὰ καὶ τοῦ παρόντος ἐν τῷ παρόντι χρόνῳ φρονήματος ἐξέστησαν· οὕτως ἀπέσβεσε καὶ ἐξήλασεν ὁ φόβος τὸ νόημα. πολλοὶ δὲ ματαίως πόνους καὶ δειναῖς νόσοις καὶ δυσιάτοις μανίαις περιέπεσον· οὕτως εἰκόνας τῶν ὁρωμένων πραγμάτων ἢ ὄψις ἐνέγραψεν ἐν τῷ φρονήματι. καὶ τὰ μὲν δειματοῦντα πολλὰ μὲν παραλείπεται, ὅμοια δ' ἐστὶ τὰ παραλειπόμενα οἷάπερ <τὰ> λεγόμενα. (18) ἀλλὰ μὴν οἱ γραφεῖς ὅταν ἐκ πολλῶν χρωμάτων καὶ σωμάτων ἐν σώμα καὶ σχῆμα τελείως ἀπεργάσωνται, τέρπουσι τὴν ὄψιν· ἢ δὲ τῶν ἀνδριάντων ποιήσεις καὶ ἢ τῶν ἀγαμάτων ἐργασία θεῶν ἠδεῖαν παρέσχετο τοῖς ὄμμασιν. οὕτω τὰ μὲν λυπεῖν τὰ δὲ ποθεῖν πέφυκε τὴν ὄψιν. πολλὰ δὲ πολλοῖς πολλῶν ἔρωτα καὶ πόθον ἐνεργάζεται πραγμάτων καὶ σωμάτων. (19) εἰ οὖν τῷ τοῦ Ἀλεξάνδρου σώματι τὸ τῆς Ἑλένης ὄμμα ἠσθὲν προθυμίαν καὶ ἄμιλλαν ἔρωτος τῇ ψυχῇ παρέδωκε, τί θαυμαστόν; ὅς εἰ μὲν θεὸς θεῶν θεῖαν δύναμιν <ἔχων>, πῶς ἂν ὁ ἦσσων εἴη τοῦτον ἀπώσασθαι καὶ ἀμύνασθαι δυνατός; εἰ δ' ἐστὶν ἀνθρώπινον νόσημα καὶ ψυχῆς ἀγνόημα, οὐχ ὡς ἀμάρτημα μεμπτέον ἀλλ' ὡς ἀτύχημα νομιστέον· ἦλθε γὰρ, ὡς ἦλθε, τύχης ἀηρεύμασιν, οὐ γνώμης βουλευμασιν, καὶ ἔρωτος ἀνάγκαις, οὐ τέχνης παρασκευαῖς.

(20) πῶς οὖν χρή δίκαιον ἠγήσασθαι τὸν τῆς Ἑλένης μῶμον, ἥτις εἴτ' ἐρασθεῖσα εἴτε λόγῳ πεισθεῖσα εἴτε βία ἀρπασθεῖσα εἴτε ὑπὸ θείας ἀνάγκης ἀναγκασθεῖσα ἔπραξεν ἃ ἔπραξε, πάντως διαφεύγει τὴν αἰτίαν;<sup>94</sup>

Στο τέλος, ο Γοργίας υπενθυμίζει στο κοινό του το διπλό στόχο του λόγου του, την αλήθεια και την ευχαρίστηση. Αποσαφηνίζει ότι ήθελε να γράψει αυτόν τον λόγο σαν εγκώμιο για την Ελένη αλλά και για τον εαυτό του σαν ψυχαγωγία (παίγνιον):

ἀφεῦλον τῷ λόγῳ δύσκειαν γυναικός, ἐνέμεινα τῷ νόμῳ ὃν ἐθέμην ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου· ἐπειράθην καταλῦσαι μῶμον ἀδικίαν καὶ δόξης ἀμαθίαν, ἐβουλήθην γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παήνιον.<sup>95</sup>

Μπορούμε φυσικά να αναρωτηθούμε για την απαίτηση του Γοργία ότι η αλήθεια είναι ένας σκοπός του λόγου. Οι ομιλητές πάντα απαιτούσαν να λένε την αλήθεια και σπάνια να λένε ρητά πως σκόπευαν να πείσουν, πόσο μάλλον ότι η πειθώς τους θα χρησιμοποιούσε το ψεύδος, την εξαπάτηση και τη μαγεία. Ο ισχυρισμός του Γοργία σίγουρα δεν αποδεικνύει ότι ο σκοπός του είναι η αλήθεια και όχι η πειθώς. Αλλά η διαφορά μεταξύ της ανάλυσης του αποτελέσματος του λόγου της Ελένης και η απαίτηση απέναντι στους στόχους του δικού του λόγου είναι το λιγότερο υπαινικτική.

#### **1.4.Η επίδραση της σοφιστικής και της ρητορικής στο έργο του Ευριπίδη**

Οι σοφιστές, ήταν σημαντικά δημόσια πρόσωπα της εποχής τους. Ο Ευριπίδης από την άλλη, αποτέλεσε για την εποχή του, έναν προκλητικό και σημαντικό συγγραφέα που είχε μεγάλο κοινό και αίσθηση της απόδοσης.

Σε αυτό το σημείο θα πρέπει να γίνει και μία εκτενής αναφορά στο θέατρο της εποχής για να γίνει κατανοητή η ριζοσπαστικότητα του Ευριπίδη.

Η Αθήνα του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. θεωρείται ιδιαίτερα σημαντική για το θέατρο γιατί σε αυτή την περιοχή και αυτή την περίοδο παρουσιάζεται η πρώτη εφαρμογή της συγκεκριμένης τέχνης.

Η πρώτη γενικότερη διαφορά που επισημαίνεται είναι ο σκοπός για τον οποίο διοργανώνονταν μία θεατρική παράσταση. Πρώτα απ' όλα, θα πρέπει να σημειωθεί ότι η

---

<sup>94</sup> *Ελένης εγκώμιου*, 15-20.

<sup>95</sup> *Ελένης εγκώμιου*, 21.

Αθήνα ήταν η πόλη που έχει τις περισσότερες θρησκευτικές εορτές από οποιαδήποτε άλλη. Στο πλαίσιο λοιπών αυτών των εορτών διοργανώνονταν επίσημες θεατρικές παραστάσεις που είχαν πολλαπλή σκοπιμότητα. Μία από αυτές ήταν η ψυχαγωγία των θεατών και η χαλάρωση αυτών από τη θέαση της παράστασης.<sup>96</sup>

Οι θεατρικές παραστάσεις όμως της Αθήνας είχαν και άλλες δύο σκοπιμότητες οι οποίες δεν εντοπίζονται στις σύγχρονες παραστάσεις, τουλάχιστον όχι στον βαθμό που ίσχυαν στη περίπτωση της Αθήνας. Οι σκοπιμότητες αυτές ήταν η θρησκευτική και πολιτική διάσταση που είχαν. Η θρησκευτική διάσταση εκπορεύεται και από το πλαίσιο στο οποίο λάμβαναν χώρα και ήταν ο εορτασμός του Διόνυσου, που ήταν πολύ σημαντική θεότητα της εποχής. Οι παραστάσεις λοιπόν λάμβαναν χώρα κατά την διάρκεια θρησκευτικών τελετών παράλληλα με τελετουργίες που όλα μαζί είχαν ως κύριο σκοπό την ύμνηση του θεού Διόνυσου.<sup>97</sup>

Η τελευταία διάσταση των θεατρικών παραστάσεων της Αθήνας του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. είναι η πολιτική. Μέσω των παραστάσεων λοιπόν επιδεικνύονταν στον Αθηναίο πολίτη η σωστή συμπεριφορά και σκέψη που πρέπει να έχει για να φέρει αυτή την ιδιότητα. Έτσι, στη διάρκεια των παραστάσεων γίνονταν η χρήση συμβόλων και γεγονότων που ως σκοπό είχαν να ενισχύσουν στους θεατές την ταυτότητα του πολίτη των Αθηνών.<sup>98</sup>

Τέλος, ένα τρίτος λόγος για την διεξαγωγή θεατρικών παραστάσεων ήταν η προσπάθεια ελέγχου των πολιτών. Στην αθηναϊκή δημοκρατία γενικότερα απαιτούνταν μεγάλη πειθαρχία. Το κράτος λοιπόν επεδίωκε μέσα από τις θεατρικές παραστάσεις και ειδικότερα τις κωμωδίες, να ηρεμήσει και να αποβάλλει από τους θεατές κάθε τυχόν επιθετικότητα που είχαν ώστε μετά, ξαλαφρωμένοι να επιστρέψουν στην ρουτίνα της πειθαρχίας που τους περίμενε. Με αυτό τον τρόπο αποφευγόταν κάθε είδους πρόβλημα και αντίδραση εκ μέρους των πολιτών.<sup>99</sup>

Τα θεατρικά έργα που παρουσιάζονταν στις παραστάσεις των Αθηνών ήταν κυρίως δράματα και μεταγενέστερα προστέθηκαν η τραγωδία και η κωμωδία.

---

<sup>96</sup> P.E. Easterling (2007), σ.σ.7-8.

<sup>97</sup> P.E. Easterling (2007), σ.8.

<sup>98</sup> P.E. Easterling (2007), σ.8.

<sup>99</sup> C. Meier (1997), σ. 70.

Πιο συγκεκριμένα, το πλαίσιο που υπήρχε για τα θεατρικά έργα ήταν το εξής: για τρεις ημέρες παίζονταν τραγωδίες. Κάθε ημέρα κάθε ποιητής παρουσίαζε τρεις τραγωδίες δικές του και ένα σατυρικό δράμα. Μετά από τις τρεις ημέρες τραγωδιών ακολουθούσε άλλη μία ημέρα που ήταν αφιερωμένη στη κωμωδία. Σε αυτή την περίπτωση όμως μόνο ένας ποιητής παρουσίαζε έργα του.<sup>100</sup>

Ο λόγος που στις γιορτές της Αθήνας επιλέγονταν κυρίως τραγικά έργα ήταν ότι αντιμετωπιζόνταν ως ένα μέσο για την εκπαίδευση του κοινού. Οι τραγωδίες που επιλέγονταν σχετίζονταν με θέματα όπως η εκπαίδευση ή η δημοκρατική συμμετοχή των πολιτών, κα., που έμμεσα περνούσαν στους θεατές μηνύματα.<sup>101</sup>

Οι ηθοποιοί που συμμετείχαν στις παραστάσεις ήταν όλοι άνδρες από τη στιγμή που οι γυναίκες απαγορεύονταν. Σε κάποιες περιπτώσεις όμως επιτρέπονταν για συγκεκριμένους ρόλους η χρήση γυναικών δούλων. Οι ηθοποιοί ήταν επαγγελματίες ενώ ο χορός αποτελούνταν από ερασιτέχνες.

Αρχικώς τα έργα παίζονταν από δύο ηθοποιούς και έπειτα χρησιμοποιούνταν τρεις. Ο κάθε ένας από αυτούς μπορούσε να παίζει παραπάνω από έναν ρόλους και ο πρωταγωνιστής συνήθως κρατούσε για τον εαυτό του τους πιο σημαντικούς.<sup>102</sup>

Ο χορός από την άλλη, αποτελούνταν από 15 άτομα στις τραγωδίες και από 24 στις κωμωδίες. Παρόλο που αποτελούνταν από ερασιτέχνες, ο κορυφαίος ήταν συνήθως επαγγελματίας και μάλιστα διδάσκαλος λόγω της μεγάλης σημασίας του ρόλου.<sup>103</sup>

Η μεταμφίεση ήταν κάτι σύνηθες στις αρχαίες παραστάσεις που μελετάμε κυρίως γιατί οι ηθοποιοί έπρεπε να παίζουν πολλούς ρόλους. Οι μεταμφιέσεις μπορούσαν να είναι εντελώς ρεαλιστικές αλλά και φανταστικές, ανάλογα με τις ανάγκες του ρόλου.<sup>104</sup>

Τα προσώπια ήταν υποχρεωτικά και μάλιστα θεωρούνταν τόσο σημαντικά που καθόριζαν και άλλες διαστάσεις της θεατρικής πράξης όπως την απόσταση της σκηνής ώστε να φαίνονται καλύτερα αλλά και το παίξιμο του ηθοποιού αφού αυτός έπρεπε να παίζει με το σώμα και όχι με το πρόσωπο.

---

<sup>100</sup> C. Meier (1997), σ. 77.

<sup>101</sup> P.E. Easterling (2007), σ.27.

<sup>102</sup> P. Thiery, σ.σ.41-42.

<sup>103</sup> P. Thiery, σ.42.

<sup>104</sup> M. J. Walton (2007), σ.25.



Μεγαλύτερη ποικιλία υπήρχε στα προσωπεία που χρησιμοποιούνταν στην κωμωδία ενώ τα τραγικά ήταν πιο τυποποιημένα. Ο μεγαλύτερος αριθμός κωμικών προσωπειών οφείλεται και στο γεγονός ότι υπήρχαν πρόσωπα που έπρεπε να σατιρισθούν και δημιουργούνταν διαφορετικά κάθε φορά για να μοιάζουν σε αυτά, κάτι που δεν ίσχυε στη περίπτωση της τραγωδίας.

Αναφορικά με τα κουστούμια και αυτά παρουσίαζαν διαφορά στη κωμωδία και στη τραγωδία. Στις κωμωδίες τα ρούχα ήταν παραγεμισμένα με ψεύτικες κοιλίες και οι ηθοποιοί φορούσαν ψεύτικους φαλλούς σε κάποιες περιπτώσεις. Στην τραγωδία το κύριο χαρακτηριστικό των κουστουμιών ήταν οι κοθόρνοι, δηλαδή παπούτσια με ψηλή σόλα που ανύψωναν τους ηθοποιούς.<sup>105</sup>

Το έργο του Ευριπίδη «Ελένη», έχει περιγραφεί ποικιλοτρόπως ως μια κωμωδία, ένα ειδύλλιο, μια «τραγική κωμωδία», μια αντιπολεμική διαμαρτυρία, ή κάποιο συνδυασμό αυτών, αν και σπάνια ως τραγωδία με την κλασική έννοια του όρου<sup>106</sup>.

Η «Ελένη» είναι ένα έργο που περιλαμβάνει κάποια πολύ σημαντικά και δημοφιλή θέματα της φιλοσοφίας του 5<sup>ου</sup> αιώνα. Θα μπορούσε να ειπωθεί μάλιστα, ότι η «Ελένη» μπορεί να κατανοηθεί σωστά μόνο όταν λαμβάνονται υπόψη τέτοιες ιδέες όπως αυτές του Πρωταγόρα.

Υπάρχει το ενδεχόμενο ο Ευριπίδης, ως τραγικός ποιητής, να ήθελε να διερευνήσει τη φιλοσοφία του λόγου. Αυτό ενισχύεται από το γενικά αποδεκτό γεγονός ότι κατά τη διάρκεια της καριέρας του, ο Ευριπίδης ήταν βαθιά επηρεασμένος από τη σύγχρονη σκέψη<sup>107</sup>. Αξίζει να σημειωθεί ότι τον 5ο αιώνα, οι τραγικοί ποιητές θεωρήθηκαν ως εκπαιδευτές του αθηναϊκού κοινού<sup>108</sup>. Φαίνεται, λοιπόν, σχεδόν αδιανόητο να σκεφτεί κανείς ότι οι φιλοσοφικές ιδέες για το λόγο τουλάχιστον με κάποιο γενικό τρόπο, δεν εισχώρησαν στο τραγικό θέατρο<sup>109</sup>.

Τον 5<sup>ο</sup> αιώνα, η τραγωδία έγινε ένας τρόπος για τους Αθηναίους να αντιμετωπίσουν τη μεταβαλλόμενη δομή της κοινωνίας, καθώς και κάθε κρίση που προέκυψε σ' αυτή.

---

<sup>105</sup> P. Thiery, σ.σ.37-38.

<sup>106</sup> D.G. Papi (1987), σ.27.

<sup>107</sup> J. Ober & B. Strauss (1990), σ.σ.237-238.

<sup>108</sup> N.T. Croally (1994), σ.σ.17-21.

<sup>109</sup> S. Goldhill (1986), σ.3.

Στο δεύτερο μισό αυτού του αιώνα, η μελέτη του λόγου και της ρητορικής έφτασε σε νέα επίπεδα. Οι νέες τεχνικές της πειθούς που αναπτύχθηκαν από τους Σοφιστές ήταν αντικείμενο εκμετάλλευσης από τους πολιτικούς για να εξαπατήσουν ή να παραπλανήσουν το δημοκρατικό λαό, συχνά εις βάρος της πόλης. Αυτό οδήγησε στις επικρίσεις εναντίον των Σοφιστών.

Ένας τέτοιος ισχυρισμός αποτελούσε απειλή για ολόκληρη την πόλη, η αποτελεσματική λειτουργία της οποίας εξαρτιόταν από τις ικανότητες των πολιτών στο λόγο για να εκτιμηθεί αποτελεσματικά η νομιμότητα του επιχειρήματος της κάθε πλευράς<sup>110</sup>.

Μια σειρά από αμφιλεγόμενα ζητήματα ανέκυσαν κατά την ανάπτυξη των πρώιμων φιλοσοφικών θεωριών που ασχολήθηκαν με το λόγο. Όπως έχει επισημανθεί, πολλές από αυτές επικεντρώνονται στην τάση που υπήρχε σύμφωνα με την οποία ο λόγος περιλαμβάνονταν στο φυσικό αισθητικό κόσμο<sup>111</sup>. Οι ελληνικές αντιλήψεις για το λόγο εκπορεύονταν από αυτή την κλίση, έτσι ώστε τα λόγια, να θεωρούνται ως «ονόματα», που προέρχονται δηλαδή από τα πράγματα στον κόσμο, στα οποία αναφέρονται<sup>112</sup>.

Ο Ευριπίδης ανήκε σε μια εποχή στην οποία δεν υπήρχαν τα εργαλεία που τώρα υπάρχουν για την ανάλυση του λόγου. Αυτό δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι οι στοχαστές του 5ου αιώνα δεν αμφισβήτησαν τις κοινές πεποιθήσεις της εποχής τους. Πράγματι, φιλόσοφοι όπως ο Ηράκλειτος, ο Παρμενίδης, ο Ζήνων, κ.ά. εξέτασαν κάποια σημαντικά προβλήματα που σχετίζονταν με τις αντιλήψεις για το λόγο<sup>113</sup>.

Ο Ευριπίδης χρησιμοποιεί την «Ελένη» για να εξερευνήσει τη φύση της γνώσης που προέρχεται από λογότυπα (λέξεις / ομιλία / λόγος / επιχείρημα) και τις αντιλήψεις των ανθρώπων, και έτσι εκθέτει μερικές από τις προφανείς αντιφάσεις που υπήρχαν σε κοινές έννοιες όπως το είδος του λόγου και τι είδους σχέση έχει με τον κόσμο. Το αποτέλεσμα είναι μια ενδιαφέρουσα συγχώνευση της πρόωρης σοφιστικής σκέψης, και των δικών του αντανάκλασεων.

---

<sup>110</sup> S. Goldhill (1997), σ.σ.133-135.

<sup>111</sup> A. Graeser (1977), σ.384.

<sup>112</sup> A. Graeser (1977), σ.360.

<sup>113</sup> E.A. Havelock (1983), σ. 18.

Η «Ελένη» του Ευριπίδη βασίζεται στην αντι-παράδοση σύμφωνα με την οποία η πραγματική Ελένη δεν πήγε ποτέ στην Τροία, αλλά μάλλον πέρασε τη διάρκεια του Τρωικού πολέμου στην Αίγυπτο<sup>114</sup>. Με την αξιοποίηση της συγκεκριμένης παραλλαγής του μύθου της Ελένης, ο Ευριπίδης καθιερώνει μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα διχοτομία ανάμεσα στα ονόματα και στα πράγματα ή στα σώματα σε αντίθεση και σε σύγκριση με τη συχνότητα τους<sup>115</sup>.

Ο Ευριπίδης επιθυμεί να κάνει κάποια διάκριση μεταξύ των ονομάτων και των αντικειμένων, τα οποία στην προκειμένη περίπτωση τυγχάνει να είναι μια ταυτότητα. Προφανώς, ένα μοναδικό όνομα μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να επισημάνει δύο ξεχωριστά και διακριτά πράγματα, όπως γίνεται με την Ελένη και το είδωλο της.

Ο Ευριπίδης ήταν γνωστό ότι έτρεφε αγάπη για τις διάφορες ιδέες της σοφιστικής. Ο Πρωταγόρας ήταν ένας από τους Σοφιστές που ασχολούνταν με την ορθότητα των λέξεων, την κατάλληλη χρήση των λέξεων και των φράσεων, και επέκρινε ποιητές για τα λάθη τους. Ο Αριστοφάνης εμπαίζει συχνά τον Ευριπίδη γιατί εντρυφεί στην σοφιστική «σχολαστικότητα», και τον απεικονίζει ως κάποιον που απολαμβάνει τις υπεκφυγές για την έννοια και την καταλληλότητα των λέξεων και των φράσεων. Ο Ευριπίδης μοιράστηκε επίσης από κοινού με τον Πρωταγόρα ορισμένες ιδέες για την εκπαίδευση.

Στους «Βάτραχους», ο Αριστοφάνης παρουσιάζει τον Ευριπίδη να κάνει ένα παρόμοιο ισχυρισμό που στο παρελθόν είχε κάνει ο Πρωταγόρας, δηλαδή ότι έχει διδάξει τους ανθρώπους να μιλούν και να σκέφτονται λογικά, έτσι ώστε να γνωρίζουν τώρα πώς να διαχειριστούν τα νοικοκυριά τους καλύτερα από ό, τι στο παρελθόν. Επίσης υποστηρίζει ότι οι ποιητές θα πρέπει να θαυμάζονται επειδή κάνουν τους ανθρώπους καλύτερα μέλη των κοινοτήτων τους (1008-1009).

Μια ιδέα που φαίνεται να έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τον Ευριπίδη ήταν η σοφιστική έννοια των «αντίθετων λόγων». Σύμφωνα με τις αρχαίες πηγές, ο Πρωταγόρας ήταν ο πρώτος άνθρωπος που να υποδηλώνει ότι υπάρχουν δύο λόγοι για κάθε πράγμα και ότι αυτοί βρίσκονται σε αντίθεση. Ορισμένα αποσπάσματα από τον Αριστοφάνη, καταδεικνύουν ότι ο Ευριπίδης συμμετείχε ενεργά σε αυτές τις συζητήσεις. Η «Ελένη» αποτελεί ένα παράδειγμα παρουσίας ζευγών αντιθέτων: η εμφάνιση σε σχέση με την

---

<sup>114</sup> F. Solmsen (1934), σ.σ.119-121.

<sup>115</sup> F. Solmsen (1934), σ.σ.119-121.

πραγματικότητα, τα ονόματα σε σχέση με τα αντικείμενα, τα ονόματα σε σχέση με τις ταυτότητες και η ίδια η Ελένη σχέση με το Είδωλο της<sup>116</sup>.

Οι μελετητές έχουν ήδη αναγνωρίσει τη χρήση σοφιστικών τεχνικών στο έργο «Τρωάδες» του Ευριπίδη, ένα έργο που δημιουργήθηκε πολλά χρόνια πριν από την «Ελένη» (Βάτραχοι, 1100). Στην «Ελένη» με μία σειρά τεχνικών, ο Ευριπίδης απεικονίζει πώς οι αντικρουόμενες ιδιότητες μπορούν να συνυπάρξουν σε μια ενιαία οντότητα. Με τον τρόπο αυτό, ο Ευριπίδης είναι επίσης σε θέση να δείξει πώς όλοι οι αντίθετοι λόγοι είναι αληθινοί κυριολεκτικά. Αυτό επιτυγχάνεται με την επίδειξη του ότι δεν είναι μόνο οι δύο αντίθετοι λόγοι στο έργο αλλά ότι αυτή η δομή είναι στην πραγματικότητα που αντανάκλαται στην κατάσταση του πραγματικού κόσμου. Αντί να προσπαθεί να συμβιβάσει τις δύο αντιτιθέμενες παραδόσεις σχετικά με την Ελένη, ο Ευριπίδης αποφασίζει, να δείξει στο κοινό του πώς θα μπορούσαν και οι δύο να είναι αλήθεια. Οι ιδέες του Πρωταγόρα του παρείχαν τα μέσα για να κάνει ακριβώς αυτό. Δεν μπορεί να ειπωθεί με βεβαιότητα ότι οι σκέψεις του Ευριπίδη έχουν άμεση σχέση με εκείνες του Πρωταγόρα, αν και θεωρείται πολύ πιθανό ότι ο Ευριπίδης ήταν έντονα επηρεασμένος από τις ιδέες του.

---

<sup>116</sup> F. Solmsen (1934), σ.120.

## Κεφάλαιο 2. Αγώνες λόγων στα έργα του Ευριπίδη

### 2.1. Γενικά

Οι αγώνες λόγων στα έργα του Ευριπίδη βασίζονται στην έννοια του Πρωταγόρα, δηλαδή ότι πρόκειται για δύο αντίθετους λόγους, για δύο λόγους που αντιμάχονται. Η αγωνιστική ορολογία είναι ευδιάκριτα εμφανής στο Ευριπίδειο δράμα. Ο Ευριπίδης είναι ο μόνος μεταξύ των σωζόμενων τραγικών που σταθερά χρησιμοποιεί εκφράσεις όπως «αγών λόγων» ή «άμιλλα λόγων» για να αναφερθεί στις σκηνές λεκτικών ανταλλαγών: *πρὸς τοῦτον ἀγὼν ἄρα τοῦδε τοῦ λόγου/ μάλιστ' ἂν εἴη*<sup>117</sup>, *μὴ γὰρ ὡς μεθήσομεν / δόξης ἀγῶνα τόνδ' ἄτερ χαλυβδικοῦ*<sup>118</sup>, *ἄμιλλαν γὰρ σὺ προύθηκας λόγων*<sup>119</sup>, *τί ταῦτα σοὶ ἀμιλλῶμαι λόγων*<sup>120</sup>, *τί σεμνομυθεῖς κείς ἀγῶν' ἔρχημι λόγων*<sup>121</sup>, *τῶι μὲν δικαίῳ τόνδ' ἀμιλλῶμαι λόγον*<sup>122</sup>, *ἄκουε δὴ νυν, ὡς ἀμιλληθῶ λόγοις/ πρὸς νουθετήσεις σᾶς*<sup>123</sup>, *οὐ λόγων ἔθ' ἀγῶν*<sup>124</sup>, *πρὸς τόνδ' ἀγῶν τις σοφίας ἦκει πέρι*<sup>125</sup>.

Ο Ευριπίδης φαίνεται επίσης να προχωρά περισσότερο από τους άλλους τραγικούς στην υπογράμμιση της διατύπωσης αυτών των ανταλλαγών, μέσω των ρητῶν επικεφαλίδων και των παρεμβάσεων.

Ὡς εκ τούτου, οι σύγχρονοι λόγιοι έχει καταλήξει στον όρο «σκηνή αγών», για να περιγράψουν ένα γενικό πρότυπο που συνήθως αποτελείται από ένα ζεύγος αντίθετων ομιλιών, που εξισορροπεί η μία την άλλη, τόσο σε μήκος όσο και σε περιεχόμενο, και που χωρίζονται από δύο ή τρεις γραμμές από το χορό και που συχνά ακολουθούνται από μία περαιτέρω ανταλλαγή στιχομυθιών μεταξύ των ανταγωνιστών. Αυτό το πρότυπο αγώνα φαίνεται κυρίως να έχει ευνοηθεί από τον Ευριπίδη.

Ένα βασικό ερώτημα είναι γιατί ο Ευριπίδης έφερε στο προσκήνιο την ιδέα ενός αγώνα λόγων στις τραγωδίες του σε αυτό το βαθμό. Η απάντηση είναι ότι ο αγώνας

---

<sup>117</sup> *Ηρακλείδες*, 116-117.

<sup>118</sup> *Ηρακλείδες*, 160-1.

<sup>119</sup> *Μήδεια*, 546.

<sup>120</sup> *Ιππόλυτος*, 971.

<sup>121</sup> *Ανδρομάχη*, 234.

<sup>122</sup> *Ικέτιδες*, 271.

<sup>123</sup> *Ηρακλής*, 1255.

<sup>124</sup> *Φοίνισσαι*, 588.

<sup>125</sup> *Ορέστης*, 491.

λόγων στον Ευριπίδη είναι κάτι ευέλικτο και η σημασία του κάθε αγώνα στον Ευριπίδη καθορίζεται από μεταβλητές όπως η θέση του στη δραματική δομή και η ενσωμάτωση στις θεματικές ανησυχίες ενός δεδομένου έργου, η φύση του θέματος που συζητείται, η παρουσία ή η απουσία ενός τρίτου για να κρίνει την πορεία της διαδικασίας, ο χαρακτηρισμός των συμμετεχόντων, αν είναι «καλοί» ή «κακοί» χαρακτήρες, κ.ά.

Όπως προαναφέρθηκε, ο όρος «σκηνή αγών» είναι σύγχρονος και επινοήθηκε από τον Theodor Bergk με αναφορά στον επιρρηματικό αγώνα που συναντάται στα έργα του Αριστοφάνη. Μόνο στις αρχές του 20ου αιώνα χρησιμοποιήθηκε για να χαρακτηρίσει μία τραγική κατασκευή. Εντούτοις, ο όρος έχει μεγάλη ποικιλομορφία είναι μεγάλη και η ευελιξία της μορφής του αγώνα επιτρέπει στον ποιητή να κάνει πολύ διαφορετικά πράγματα με αυτές τις σκηνές, και με την συμβάσεις που καθορίζουν το σχήμα και το σκοπό τους.<sup>126</sup>

Ένα αξιοσημείωτο στοιχείο των σκηνών αγώνων του Ευριπίδη είναι το γεγονός ότι οι περισσότερες από αυτές είναι ασαφείς: το τί συζητείται σε αυτές τις σκηνές δεν επηρεάζει την πορεία της δραματικής δράσης<sup>127</sup>. Αυτό μπορεί σαφώς να γίνει αντιληπτό σε δράματα που χρονολογούνται το 420 και το 430. Στον «Ιππόλυτο», ο επίσημος αγώνας πραγματοποιείται αφού ο Θησέας έχει επικαλεσθεί αμετάκλητα μία θανατηφόρα κατάρα επάνω στο γιο του. Κατά συνέπεια, τίποτα από αυτά που ο Ιππόλυτος μπορεί να πει ή να κάνει προκειμένου να αμυνθεί, θα έχει ουσιαστική επίδραση στην μετέπειτα δράση. Ο κύριος δραματικός σκοπός της συζήτησης είναι να δώσει την πληρέστερη έκθεση των απόψεων των δύο αγωνιζομένων, πριν η αυλαία πέσει οριστικά για έναν από αυτούς<sup>128</sup>.

Η σκηνή αγώνα στην «Άλκηστη», είναι μια συζήτηση μεταξύ Άδμητος και Φέρητα για την εμφανή παράλειψη των τελευταίων γονικών καθηκόντων του, που λαμβάνει χώρα μετά τη θυσία της Άλκηστης. Η σκηνή βάζει την προοπτική της θυσίας της Άλκηστης αλλά δεν αλλάζει την πορεία των γεγονότων<sup>129</sup>:

---

<sup>126</sup> M. Lloyd (1992), p.15.

<sup>127</sup> M. Lloyd (1992), p.15.

<sup>128</sup> M. Lloyd (1992), p.43-4, 132.

<sup>129</sup> M. Lloyd (1992), p.41.

ΑΔΜΗΤΟΣ, ΧΟΡΟΣ, έπειτα ο ΦΕΡΗΣ

ΑΔΜΗΤΟΣ

Άνδρες Φεραίοι, ευχαριστώ που ήλθατε εδώ όλοι  
για να μας αποδείξετε πόσο μας αγαπάτε.  
Τώρα οι δούλοι φέρνουνε στον τάφο στολισμένο  
το σώμα της γυναίκας μου, με όσα στολίδια πρέπει.  
Σεις αποχαιρετίσατε την πεθαμμένη τώρα  
που ξεκινά για το υστερνό και αγύριστο ταξείδι.

(Εμφανίζεται ο Φέρης ακολουθούμενος από δούλους, οι οποίοι φέρουν δώρα).

ΧΟΡΟΣ

Να κι' ο πατέρας σου, Άδμητε, αργά αργά προβαίνει  
με βήμα που του έκαμε βαρύ η ηλικία.  
Οι δούλοι του στα χέρια τους τα δώρα του κρατούνε  
που συνηθίζουν στους νεκρούς να βάζουνε.

ΦΕΡΗΣ

Παιδί μου,  
ήλθα κ' εγώ να κλάψωμε μαζί τη συμφορά σου.  
Κανείς δεν έχει αντίρρηση πως έχασες γυναίκα,  
που ήταν καλή και φρόνιμη. Μα τι να κάμης τώρα;  
Όσω κι' αν είναι δύσκολο, θα το υποφέρης. Δέξου  
και βάλε της στον τάφο της τα λίγα αυτά στολίδια.  
Γιατί αξίζει απ' όλους μας να τιμηθή το σώμα  
εκείνης που απέθανε για να σε σώση εσένα.  
Με την θυσία της αυτή δεν άφησε κ' εμένα  
χωρίς παιδί ναπόμενα τώρα στη γηρατειά μου.  
Παράδειγμα έγινε αυτή σε όλες της γυναίκες  
μ' αυτό οπού ετόλμησε προς χάριν σου να κάμη.  
οπού, συ που έσωσες αυτόν κι' όλους εμάς μαζί του,  
χαίρε, και είθε κάτω εκεί στου Άδου τα παλάτια  
ωραϊαν να βρης ανάπαυσιν. Αλήθεια ή τέτοιον γάμο  
πρέπει κανείς να εύχεται, ή ανύπαντρος να μένη.

*ΑΔΜΗΤΟΣ* Ούτε εγώ σ' εκάλεσα να έλθης στην κηδεία ούτε που ήρθες χαίρομαι. Να πάρης και τα δώρα που έφερες, γιατί σ' αυτήν εγώ δεν θα τα βάλω. Για να ταφή, απ' τα δώρα σου ανάγκη αυτή δεν έχει. Τότε έπρεπε να λυπηθείς, όταν εγώ εχανόμουν. Μα εσύ που τότε εδέχθηκες, αν κ' ήσουν τόσο γέρος, να αποθάνω νέος εγώ, τώρα γι' αυτήν λυπάσαι: Δεν είσαι συ πατέρας μου, όπως το λες, μα ούτε και μάννα μου είναι αυτή, που λέει πως είναι μάννα μόνο γιατί με γέννησε. Κάποια γυναίκα ξένη μ' έδωσε στη γυναίκα σου να με βυζάζη. Μόλις ήλθε η στιγμή κ' οι δύο σας να δείξετε αν είσθε αλήθεια οι γονείς μου εσείς, φανήκατε κ' οι δύο. Ή μήπως ανανδρότερος απ' όλους εγεννήθης κ' εδειλίαςες κι' αρνήθηκες σ' αυτήν την ηλικία για του παιδιού σου την ζωή να χάσης τη δική σου, και μία ξένη αφήσατε για μένα να πεθάνη, που δίκαια την είχα εγώ πατέρα και μητέρα. Και όμως θα ήταν ο αγών ωραίος να πεθάνης για το παιδί σου, αφού έφθασες στο τέλος πια του βίου και δεν σου έμενε πολύς καιρός να ζήσης πλέον. Έπειτα όλες που ημπορεί κανένας να ζητήση της ευτυχίες στον κόσμο αυτό της είχες. Από νέος ακόμη ήσουν βασιλιάς. Και ούτε υπήρχε φόβος πεθαίνοντας να αφήνες πίσω ορφανό τον θρόνο ξένοι να τον αρπάζουνε, αφού είχες το παιδί σου. Ούτε μπορούσες βέβαια να πης, πως δεν τιμούσα τα γηρατειά σου και γι' αυτό μ' άφησες να πεθάνω γιατί εγώ σου έδειχνα τον σεβασμό, που πρέπει να δείχνωμε στους γέροντας, και όμως ιδέτε τώρα κ' οι δυο πως μου πληρώσατε αυτόν τον σεβασμό μου. Βεβαίως δεν θα μπορούσες πια άλλα παιδιά να κάμης, να σε γηροκομήσουνε και όταν θάλθη η ώρα, το σώμα σου να εκθέσουνε και με τιμή να θάψουν. Εγώ μ' αυτά τα χέρια μου βεβαίως δεν θα σε θάψω, γιατί εγώ είμαι νεκρός για σένα. Αν σ' έναν άλλον χρωστώ το ότι ζωντανός είμαι ακόμα, εκείνον ωσάν πατέρα θα τιμώ και θα γηροκομούσα. Άδικα λεν οι γέροντες πως θέλουν να πεθάνουν και ότι βαρεθήκανε την μακρυνή ζωή τους. Μόλις φανή ο θάνατος πως θέλει να τους πάρη. όλοι ευθύς μετανοούν, και βρίσκουν πως το γήρας δεν είναι πια βαρύ γι' αυτούς.

*ΧΟΡΟΣ*

*Αδμητε, παύσε τώρα.*

*Φθάνει αυτή η συμφορά· τον γέρο μην πληγώνης.*

*ΦΕΡΗΣ* Παιδί μου, σε ποιόν δούλον σου μιλείς μ' αυτά τα λόγια, σε Φρύγα ή σε ανθρώπον που πήρες στη Λυδία; Δεν είμαι τάχα Θεσσαλός ελεύθερος; Δεν είχα κ' εγώ πατέρα Θεσσαλόν κ' ελεύθερον; Με βρίζεις με λόγια που τα όρια της λύπης σου περνούνε. Μα έπειτα απ' τα λόγια αυτά δεν ημπορείς να φύγης. Εγώ σ' εγέννησα, κ' εγώ είχα καθήκον



πάλι να σ' αναθρέψω, κύριον στο σπίτι να σε κάμω, αλλ' όχι και προς χάριν σου να χάσω τη ζωή μου. Αυτό καμμιά συνήθεια του τόπου δεν το λέει κι' ούτε απ' τον πατέρα μου το έμαθα ως νόμον. Αν εγεννήθης ευτυχής ή δυστυχής, δικό σου είναι γραφτό, από εμάς ό,τι ήτανε να πάρης το πήρες. Είσαι βασιλιάς νέος λαού μεγάλου και θα σου αφήσω κτήματα πολλά, όσα επήρα κ' εγώ απ' τον πατέρα μου. Λοιπόν, τι σου έχω κάμει κακό, και τι σ' εστέρησα; Δεν θέλω να πεθάνης εσύ για μένα, μα ούτ' εγώ για χάρι σου πεθαίνω. Σὺ την ζωή την αγαπάς· εγώ, νομίζεις, όχι; Του κάτω κόσμου η ζωή είναι μακρυά κ' αιώνια, εδώ επάνω η ζωή είν' λίγη μα γλυκειά είναι. Εσύ χωρίς καμμιά ντροπή εξήτησες να ζήσης κι' όταν η ώρα σου έφθασε σώθηκες απ' τη Μοίρα σκοτώνοντας αυτήν εδώ, και βρίζεις τώρα εμένα εσύ, ο αλήθεια άνανδρος, που εδέχθης μια γυναίκα πριν νάρθη η ώρα να χαθή προς χάριν του καλού της;. Ωραιάν ευρήκες πρόφασι ποτέ να μην πεθάνης, αν πείθης την γυναίκα σου την θέσι σου να παίρνη. Τέτοιος εσύ, κατηγορείς τους άλλους, που δεν θέλουν να κάνουν ό,τι κάνεις συ. Σιώπησε και σκέψου, πως αν εσύ την αγαπάς δικαίως τη ζωή σου, οι άλλοι δεν την αγαπούν; Μην λες κακά για μένα, γιατί πολύ χειρότερα θ' ακούσης, και δικαίως.

**ΧΟΡΟΣ**

Λόγια κακά ακούσθηκαν εδώ και πριν και τώρα.  
Αλλ' όμως παύσε, γέροντα, να βρίζης το παιδί σου.

**ΑΔΜΗΤΟΣ**

Πες ό,τι θέλεις• ξέρω εγώ πως θα σου απαντήσω.  
Εάν σου κακοφαίνεται ν' ακούης την αλήθεια,  
δεν έπρεπε να μου φερθής, όπως εσύ εφέρθης.

**ΦΕΡΗΣ**

Αν πέθαινα για χάρι σου, χειρότερο θα ήτον.

**ΑΔΜΗΤΟΣ**

Το ίδιο είναι ο θάνατος του γέρου και του νέου;

**ΦΕΡΗΣ**

Μία ζωή θα ζήσωμε και όχι δύο.

**ΑΔΜΗΤΟΣ**

Είθε

να ζήσης περισσότερο ακόμα κι' από τον Δία.

ΦΕΡΗΣ

Αυτούς που σε εγέννησαν αδίκως καταριέσαι,  
ενώ κακό δεν σούκαμαν.

ΑΔΜΗΤΟΣ

Τώρα μονάχα βλέπω  
πόσο σ' αρέσει η ζωή.

ΦΕΡΗΣ

Σ' εσένα δεν αρέσει,  
που άλλος για σένα πέθανε και τώρα τον παιδεύεις;

ΑΔΜΗΤΟΣ

Είναι σημάδι και αυτό δικής σου ανανδρίας.

ΦΕΡΗΣ

Τώρα θα πης πως πέθανεν η Άλκηστις για μένα!

ΑΔΜΗΤΟΣ

Εύχου να μη με χρειασθής ποτέ, σε καμμιά ανάγκη·

ΦΕΡΗΣ

Πάρε και άλλες σαν κι' αυτήν για νάχης να πεθαίνουν.

ΑΔΜΗΤΟΣ

Δική σου είναι η ντροπή, που ήθελες να ζήσης.

ΦΕΡΗΣ

Ε, τι να γίνη! είναι γλυκό το φως που ο θεός μας δίνει.

ΑΔΜΗΤΟΣ

Δεν έχεις ανδρική καρδιά στα στήθη σου, δεν έχεις.

ΦΕΡΗΣ

Δεν χαιρέσαι, γιατί νεκρόν τον γέρο δεν κηδεύεις.

ΑΔΜΗΤΟΣ

Μα θα πεθάνης άδοξος, σαν θάρθη η σειρά σου.

ΦΕΡΗΣ

Όταν πεθάνω, λέγε μου ό,τι θέλεις. Δεν θακούω.

ΑΔΜΗΤΟΣ

Αλλοίμονο, τι αδιάντροπα είναι τα γηρατειά!

### ΦΕΡΗΣ

*Αυτή δεν ήταν αναιδής· κουτή μονάχα ευρήκες.*

### ΑΔΜΗΤΟΣ

*Φύγε και άφησε μ' εδώ να θάψω τον νεκρό μου.*

### ΦΕΡΗΣ

*Φεύγω και θάψε την εσύ, που είσαι κι' ο φονιάς της. Αλλά θα δώσεις μια φορά λόγο στους συγγενείς της· άνδρας δεν θα είναι ο Άκαστος, αν κάποτε δεν έλθη να τιμωρήσει άγρια της αδελφής τον φόνο.*

### ΑΔΜΗΤΟΣ

*Λοιπόν κατάρα και σ' εσέ, κατάρα και στην μάννα, Κ' οι δυο, αν κ' έχετε παιδί, εν τούτοις θα γυρνάτε χωρίς παιδί. Στο σπίτι μου κανείς σας να μην έλθη. Κι' αν είναι και με κήρυκες ναπαρνηθώ το σπίτι, το σπίτι που γεννήθηκα, βεβαίως θα το κάμω. Κ' εμάς που βρήκε η συμφορά τώρ' ας την υποστούμε και ας το πάμε στην πυρά το σώμα του νεκρού μας.*

### ΧΟΡΟΣ

*Αλλοίμονο, η δύστυχη, το θύμα αυτό της τόλμης. Χαίρε, ω γενναία γυναίκα, εσύ, χαίρε, εσύ η μεγάλη. Είθε ο Χθόνιος Ερμής κι' ο Άδης να δειχθούνε ευνοϊκοί σε σένα. Και αν υπάρχει εκεί κάτω για τους καλούς κάτι καλό πλειότερο απ' τους άλλους είθε να τώχης συ η καλή σαν κάθεσαι στο πλάι της Περσεφόνης, γυναικός του Πλούτωνος στον Άδη.*

Τέλος, η σκηνή του αγώνα της Μήδειας εμφανίζεται, όχι μόνο αφού ο Ιάσωνας έχει ήδη εγκαταλείψει την Μήδεια, αλλά και αφού η Μήδεια έχει θέσει σε κίνηση τα γεγονότα που θα οδηγήσουν στην πτώση του Ιάσωνα με τη διαπραγμάτευση της αναστολής μιας ημέρας πριν αναχωρήσει από την Κόρινθο. Οτιδήποτε που θα μπορούσε να έχει ζητήσει από τον σύζυγό της διατυπώνονται στην αντίστροφη διάθεση και οι προσφορές του Ιάσωνα εμφατικά απορρίπτονται:

καί σοῖς ἀραία γ' οὔσα τυγχάνω δόμοις.

**Ια.** ὡς οὐ κρινοῦμαι τῶνδέ σοι τὰ πλείονα.

610 ἀλλ', εἴ τι βούλη παισὶν ἢ σαυτῆς φυγῆ  
προσωφέλημα χρημάτων ἐμῶν λαβεῖν,  
λέγ'· ὡς ἔτοιμος ἀρθόνω δοῦναι χερὶ  
ξένοις τε πέμπειν σύμβολ', οἷ δράσουσί  
σ' εὔ.

καὶ ταῦτα μὴ θέλουσα μωρανεῖς, γύναι·  
λήξασα δ' ὀργῆς κερδανεῖς ἀμείνονα.

**Μη.** οὔτ' ἂν ξένοισι τοῖσι σοῖς χρησαίμεθ'  
ἂν,

οὔτ' ἂν τι δεξαίμεσθα, μηδ' ἡμῖν δίδου·  
κακοῦ γὰρ ἀνδρὸς δῶρ' ὄνησιν οὐκ  
ἔχει.

**Ια.** ἀλλ' οὔν ἐγὼ μὲν δαίμονας μαρτύρομαι,

620 ὡς πάνθ' ὑπουργεῖν σοί τε καὶ τέκνοις  
θέλω·

σοὶ δ' οὐκ ἀρέσκει τὰ γάθ', ἀλλ'  
αὐθαδία  
φίλους ἀπωθῆ· τοιγὰρ ἀλγυνῆ πλέον.

**Μη.** χῶρει· πόθω γὰρ τῆς νεοδμήτου κόρης

αἰρήνῃ χρονίζων δωμαίων ἐξώπιος.  
νύμφευ'· ἴσως γὰρ—σὺν θεῶ δ'  
εἰρήσεται—  
γαμεῖς τοιοῦτον ὥστε σ' ἀρνεῖσθαι  
γάμον.<sup>130</sup>

<sup>130</sup> Μήδεια, 609-626.

Μια σημαντική διαφορά μεταξύ αυτών των Ευριπίδειων Σκηνών αγώνα από τη μία και την πραγματική ζωή των δικαστικών και διαβουλευτικών αγώνων για τους οποίους ο ποιητής μπορεί να διαμόρφωσε από την άλλη<sup>131</sup>, περιστρέφεται γύρω από το γεγονός ότι οι τραγικοί αγώνες έχουν οριστεί για να αποσαφηνιστούν ζητήματα και όχι να δημιουργήσουν νέες δράσεις.

Υπάρχουν κάποιες σημαντικές διαφορές ανάμεσα στις πρώιμες σκηνές αγώνα του Ευριπίδη και σε αυτές άλλων έργων του. Για παράδειγμα, είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι καμία από τις σκηνές που αναφέρονται παραπάνω δεν εισάγεται ως συναγωνισμός. Οι συμμετέχοντες χρησιμοποιούν αγωνιστική ορολογία για να αναφερθούν σε ό, τι κάνουν<sup>132</sup> αλλά δεν έχει γίνει κάποιος αγώνας. Ο Ιππόλυτος σταδιακά σύρεται στη φιλονικία, χωρίς να κατανοεί αρχικώς την αφηρημένη ηθικολογία του πατέρα του<sup>133</sup>. Ούτε ο Φέρητας και ο Ιάσωνας όμως που και οι δύο έχουν ειρηνικές προθέσεις, έχουν διαπραγματευτεί για το υβρεολόγιο που προκαλείται από τους συνομιλητές τους.

Τα πράγματα είναι διαφορετικά στην πρώτη σκηνή αγώνα της Ανδρομάχης, η οποία έχει μια δικαστική ρύθμιση (όταν βρίσκεται στο βωμό, όπου η διωκόμενη Ανδρομάχη αναζήτησε καταφύγιο), και ανοίγει με τον ισχυρισμό της Ερμιόνης, του επίσημου δικαιώματος της, ως μια ελεύθερη Σπαρτιάτισσα, να μιλήσει το μυαλό της για το θέμα του χεριού της<sup>134</sup>:

*ΧΟΡΟΣ*

*Δέσποινα, καλά σου λέει. Δέξου τα λόγια της και φίλιωσε μαζί της.*

*ΕΡΜΙΟΝΗ*

*Τι είναι αυτά που λες και περηφανεύεσαι και βγάζεις γλώσσα; Εσύ δηλαδή είσαι συνετή και εγώ όχι;*

*ΑΝΔΡΟΜΑΧΗ*

*Αυτά τα λόγια σου ακριβώς δείχνουν το ποιόν σου.*

---

<sup>131</sup>M. Lloyd (1992), p.13.

<sup>132</sup> *Ιππόλυτος*, 971.

<sup>133</sup> *Ιππόλυτος*, 923.

<sup>134</sup> *Ιππόλυτος*, 147-163.

ΕΡΜΙΟΝΗ

Μακάρι ποτέ να μην αποκτήσω το μυαλό σου.

ΑΝΔΡΟΜΑΧΗ

Είσαι νέα. Είναι ντροπή αυτά που λες.

ΕΡΜΙΟΝΗ

Εσύ όμως δεν λες μόνο, αλλά όσα περνάνε από το χέρι σου τα κάνεις.

ΑΝΔΡΟΜΑΧΗ

Μην ζηλεύεις. Σώπα.

ΕΡΜΙΟΝΗ

Ο έρωτας δεν είναι το πρώτο που απασχολεί τις γυναίκες;

ΑΝΔΡΟΜΑΧΗ

Πάντα με μέτρο. Αλλιώς είναι κακό.

ΕΡΜΙΟΝΗ

Η πατρίδα μας δεν έχει βαρβαρικές συνήθειες.

ΑΝΔΡΟΜΑΧΗ

Και σε εδώ κι εκεί η ντροπή είναι ντροπή.

ΕΡΜΙΟΝΗ

Είσαι σοφή, πανέξυπνη, όμως πρέπει να πεθάνεις.

ΑΝΔΡΟΜΑΧΗ

Βλέπεις το άγαλμα της Θέτιδας που σε κοιτάει;

ΕΡΜΙΟΝΗ

Κοιτάει με μίσος την πατρίδα σου, για τον χαμό του Αχιλλέα.

ΑΝΔΡΟΜΑΧΗ

Η μητέρα σου τον σκότωσε, η Ελένη. Όχι εγώ.

ΕΡΜΙΟΝΗ

Πως τολμάς και μου ζύνεις τις πληγές μου;

ΑΝΔΡΟΜΑΧΗ

Σταματάω. Κλείνω το στόμα μου.

ΕΡΜΙΟΝΗ

Αυτό για το οποίο ήρθα, αυτό πες μου.

ΑΝΔΡΟΜΑΧΗ

*Δεν έχεις μυαλό όσο χρειάζεται. Αυτό σου λέω.*

*ΕΡΜΙΟΝΗ*

*Θα βγεις από αυτόν τον ναό της Θέτιδας που είναι ιερός χώρος;*

*ΑΝΔΡΟΜΑΧΗ*

*Αν σιγουρευτώ πως δεν θα πάθω κακό. Αλλιώς εδώ θα μείνω.*

*ΕΡΜΙΟΝΗ*

*Μείνε. Δεν πρόκειται να περιμένω τον άντρα μου.*

*ΑΝΔΡΟΜΑΧΗ*

*Ούτε κι εγώ θα παραδοθώ στα χέρια σου πριν έρθει.*

*ΕΡΜΙΟΝΗ*

*Θα σου βάλω φωτιά να καείς. Δεν με νοιάζει.*

*ΑΝΔΡΟΜΑΧΗ*

*Κάψε με. Οι θεοί όμως θα το ξέρουν.*

*ΕΡΜΙΟΝΗ*

*Θα σου κάνω μεγάλες πληγές να πονάς.*

*ΑΝΔΡΟΜΑΧΗ*

*Σφάξε με. Μίανε το βωμό της θεάς. Η θεά θα σε κυνηγήσει.*

*ΕΡΜΙΟΝΗ*

*Βάρβαρη! Σκληρή ψυχή, μέγαιρα! Δεν σε τρομάζει ο θάνατος ε; Όμως εγώ θα σε σηκώσω απ' το βωμό, θα το δεις. Δεν θα πω με ποιον τρόπο, αλλά θα έρθεις παρακαλώντας. Κάθισε εκεί. Αν θέλεις καρφώσου κιόλας. Εγώ ακόμα κι αν κολλήσεις με καυτό μολύβι θα σε σηκώσω απ' τον βωμό, θα σε βγάλω. Πριν να γυρίσει ο Νεοπτόλεμος, η ελπίδα σου.*

*ΑΝΔΡΟΜΑΧΗ*

*Η ελπίδα μου, ναι. Όμως είναι συμφορά που οι θεοί μας έδωσαν γιατρεία για τ' άγρια φίδια αλλά για το κακό το χειρότερο απ' την οχιά και απ' τη φωτιά, κανένας δεν βρήκε φάρμακο. Τόσο μεγάλο κακό είμαστε εμείς οι γυναίκες !*

Σε αυτή την περίπτωση όπως φαίνεται, ένας αληθινός αγώνας έχει συσταθεί. Ωστόσο, όπως και στον Ιππόλυτο, στη Μήδεια και στην Άλκηστη, η συζήτηση – προφανώς κερδήθηκε από την Ανδρομάχη - δεν έχει καμία επίδραση στην θεατρική δράση, δεδομένου ότι, αν ο συναγωνισμός προχωρά στην υπόθεση ότι Ανδρομάχη έχει μια καλή ευκαιρία να ξεφύγει

με τη ζωή της, το κοινό γνωρίζει ότι ο Μενέλαος όλο αυτό το διάστημα σχεδίαζε εκτός σκηνής τη δολοφονία της Ανδρομάχη και του παιδιού της.<sup>135</sup>

Αυτή η κατασκευή μπορεί να θεωρηθεί ότι εξυπηρετεί ένα δεύτερο σκοπό, εκτός από το να προσφέρει στον ποιητή την ευκαιρία να εκθέσει τα «ανταγωνιστικά» θέματα στο ξεκίνημα του έργου του. Όπως, στη δεύτερη σκηνή αγώνα της Ανδρομάχης «Αγών», η οποία θέτει την ομώνυμη ηρωίδα του έργου κατά του αχρείου Μενέλαου, αυτό αντιπαραθέτει τον υποδειγματικό ρόλο της Ανδρομάχης στον αγώνα εναντίον των Σπαρτιατών αντιπάλων της<sup>136</sup>.

Βλέπουμε κάτι παρόμοιο να συμβαίνει σε μια μεταγενέστερη (αλλά εξίσου αντι-σπαρτιατική) τραγωδία, στις «Τρωάδες» του 415<sup>137</sup>. Στην επίσημη σκηνή του αγώνα σε αυτό το έργο συμμετέχουν η Ελένη, ο Μενέλαος και η Εκάβη και έχει συσταθεί με το σαφή σκοπό να αποφασιστεί τι θα γίνει με την αιχμαλωσία της Ελένης, η οποία - αντιμέτωπη με ένα οργισμένο σύζυγό - ζητά μια ευκαιρία για να υποστηρίξει την υπόθεσή της.<sup>138</sup> Όταν ο Μενέλαος αρνείται, η Εκάβη παρεμβαίνει για να του πει:

*ἄκουσον αὐτῆς, μὴ θάνῃ τοῦδ' ἐνδεῆς  
Μενέλαε, καὶ δὲς τοὺς ἐναντίους λόγους  
ἡμῖν κατ' αὐτῆς · τῶν γὰρ ἐν Τροίᾳ κακῶν  
οὐδὲν κάποισθα, συντεθεὶς δ' ὅ πᾶς λόγος  
κτενεῖ νιν οὕτως ὥστε μηδαμοῦ φυγεῖν.<sup>139</sup>*

Η επιτυχημένη παρέμβαση της Εκάβης έχει το παράδοξο αποτέλεσμα ότι αυτός ο αγώνας λαμβάνει χώρα υπό τη ρητή προϋπόθεση ότι δεν θα επηρεάσει την ήδη έτοιμη απόφαση μέσα το μυαλό του Μενέλαου ότι η Ελένη πρέπει να πεθάνει<sup>140</sup> και όπως προβλέπει στις γραμμές που αναφέρονται παραπάνω, η Εκάβη βαθμολογεί αποφασιστικά τη ρητορική νίκη επί του αντιπάλου της<sup>141</sup>. Ο Μενέλαος απορρίπτει την απολογία της

---

<sup>135</sup> *Ανδρομάχη*, 66-69.

<sup>136</sup> *Ανδρομάχη*, 437.

<sup>137</sup> *Ανδρομάχη*, 66-69.

<sup>138</sup> *Ανδρομάχη*, 903-904.

<sup>139</sup> *Ανδρομάχη*, 906-910.

<sup>140</sup> *Ανδρομάχη*, 912-913.

<sup>141</sup> G.M.A. Grube (1941), p.293.



συζύγου του και επιμένει στην προηγούμενη απόφαση του να την τιμωρήσει γι' αυτό που έκανε.

Μια ακόμα ασαφής σκηνή αγώνα, ότι δήθεν δεν επηρεάζει την πορεία της δράσης – αλλά παράλληλα αφήνει μία αίσθηση που δεν μπορεί να λησμονηθεί με δυσκολία αφού το κοινό γνωρίζει την επική παράδοση ότι η Ελένη έχει επιστρέψει σπίτι σώα και αβλαβής. Συνεπώς, η Εκάβη είναι αυτή που έχει χάσει τον αγώνα τελικώς<sup>142</sup>.

Έτσι, μπορούμε να δούμε ότι ο Ευριπίδης έχει θέσει διαφορετικά είδη γυρίσματος του εμφανή κανόνα του ότι η σύμβαση των σκηνών αγώνα αποτυγχάνουν να επηρεάσουν τη δράση: μερικές δεν είναι απλά τοποθετημένες έτσι ώστε να είναι σε θέση να επηρεάσουν την πορεία των γεγονότων, αφού μεγαλύτερες δυνάμεις έχουν ήδη έχει τεθεί σε κίνηση. Ο αρχικός τους σκοπός φαίνεται να είναι επεξηγηματικός και όχι πραγματικά δραματικός. Άλλοι, όπως οι δύο πρώτοι αγώνες της Ανδρομάχης, φαίνεται ότι πρόκειται να κάνουν τη διαφορά, αλλά, με τραγικό τρόπο, αυτή δεν γίνεται. Και ενώ η σκηνή αγώνα στις Τρωάδες φαίνεται να μην επηρεάζει τη θεατρική δράση, το κάνει τελικά, με ένα εντυπωσιακά αποτελεσματικό τρόπο.

## 2.2. Δομή

Στη τραγωδία «Ηρακλείδες», αμέσως μετά τον πρόλογο και την πάροδο της παράστασης, τα οποία αποδεικνύουν την παρουσία του Ηρακλή ως φυγά στο αθηναϊκό έδαφος, στο έργο εμφανίζεται μια συζήτηση που είναι σαφής στα θέματα και τακτική στην μορφή της.

Οι ομιλητές είναι ο Ιόλαος, κηδεμόνας των παιδιών του Ηρακλή, και ο Αργείος κήρυκας, ο οποίος ενεργεί ως εκπρόσωπος των διωκτών τους. Το ζήτημα που οι δύο διαγωνιζόμενοι θέτουν προ του Αθηναίου βασιλιά Δημοφώντα είναι απλό: θα πρέπει η Αθήνα να παρέχει προστασία στους φυγάδες και να κάνει πόλεμο με τους Αργείους, ή όχι; Στον κήρυκα αποδίδεται η εναρκτήρια ομιλία, στην οποία δηλώνει τρυφερά μια σειρά από λόγους για τους οποίους θα πρέπει να ενεργοποιηθεί η Αθήνα και να κρατήσει

---

<sup>142</sup> M. Lloyd (1992), p.11-112.

τους φυγάδες μακριά. Η ομιλία του περιέχει ένα μείγμα των προσφυγών στη δικαιοσύνη και απευθύνεται σε σκοπιμότητες. Οι Αργείοι έχουν το δικαίωμα να προσπαθήσουν και να καταδικάσουν τα δικά τους θέματα<sup>143</sup>.

Δεν υπάρχει κέρδος και σημαντικός κίνδυνος για τους Αθηναίους στην προστασία αυτών των αλλοδαπών<sup>144</sup>. Υπάρχουν πολλοί καλύτεροι λόγοι για να πάνε στον πόλεμο<sup>145</sup> και η φιλία με τους Αργείους είναι πιο πολύτιμη από τη φιλία με τους Ικέτιδες<sup>146</sup>. Ο Ιόλαος με τη σειρά του, υπενθυμίζει ότι το δικαίωμα του Άργους να δοκιμάζει τους πολίτες του δεν εκτείνεται πέραν των συνόρων του<sup>147</sup> και επισημαίνει ότι η Αθήνα έχει μια φήμη για την προστασία των αλλοδαπών με την οποία πρέπει να συμβαδίσει<sup>148</sup>. Επίσης, τονίζει τις αμοιβαίες υποχρεώσεις που έχουν γίνει μεταξύ της Αθήνας και της οικογένειας του Ηρακλή<sup>149</sup> και στη συνέχεια κάνει άμεση έκκληση για οίκτο στο Δημοφώντα<sup>150</sup>.

Οι «αγωνιστικές» αρχές επί των οποίων η συζήτηση αυτή λαμβάνει χώρα, είναι εγκαθιδρυμένες τόσο εκ των προτέρων και όσο η σκηνή εξελίσσεται. Έχοντας μάθει από τον αθηναϊκό χορό ποιος είναι ο κυβερνήτης της χώρας, ο κήρυκας επιβεβαιώνει ότι είναι ο Δημοφώντας αυτός στον οποίο ο διαγωνισμός σε αυτή την περίπτωση πρέπει να απευθυνθεί<sup>151</sup>.

Στη συνέχεια, στις γραμμές που χωρίζουν τις ομιλίες των διαγωνιζομένων τη μία από την άλλη, ο χορός ρωτά ρητορικά:

τίς ἄν δίκην κρίνειεν ἢ γνοίη λόγον,  
πρὶν ἄν παρ' ἄμφοῶν μῦθον ἐκμάθῃ σαφῶς.<sup>152</sup>

---

<sup>143</sup> *Ηρακλίδες*, 137-143.

<sup>144</sup> *Ηρακλίδες*, 144-161.

<sup>145</sup> *Ηρακλίδες*, 162-168.

<sup>146</sup> *Ηρακλίδες*, 169-178.

<sup>147</sup> *Ηρακλίδες*, 184-191.

<sup>148</sup> *Ηρακλίδες*, 189-204.

<sup>149</sup> *Ηρακλίδες*, 202-222.

<sup>150</sup> *Ηρακλίδες*, 223-231.

<sup>151</sup> *Ηρακλίδες*, 117-118.

<sup>152</sup> *Ηρακλίδες*, 179-180.

«Ποιος μπορεί να κρίνει μια υπόθεση ή να γνωρίζει τους λόγους προτού λάβει σαφή γνώση και των δύο πλευρών της ιστορίας;»

Και ο Ιόλαος, πριν αρχίσει το αντίλογο, ευχαριστεί τον οικοδεσπότη του που του επιτρέπει το προνόμιο να ακούσει τη δίωξη και να αντιδράσει: *ἀναξ, ὑπάρχει μὲν τόδ «ἐν τῆι σῆι χθονί · εἴτε ἔν ἀκοῦσαι τ 'ἐν μέρει πάρεστί μοι, κοῦδεῖς μ 'ἀπόσει πρόσθεν, ὥσπερ ἄλλοθεν* «Κύριε, αυτό είναι το πώς είναι τα πράγματα στη χώρα σας: Μπορούν να μιλούν και να ακούν με τη σειρά τους, και κανείς δεν θα με πετάξει έξω πριν το έχω κάνει, όπως συνέβη και αλλού.»<sup>153</sup>

Αυτή η ανταλλαγή τοποθετεί τη μυθική συζήτηση ξεκάθαρα (και κάπως αναχρονιστικά) εντός της θεσμοθετημένης κουλτούρας επιχειρημάτων της κλασικής περιόδου της Αθήνας<sup>154</sup>, και ο χορός κάνει μια σαφή δήλωση των κανόνων της διαδικασίας που αναμφίβολα θα έπρεπε να καθοδηγεί την πραγματική αθηναϊκή λήψη αποφάσεων, όπως το κοινό της παράστασης γνωρίζει ότι λαμβάνει χώρα στην εκκλησία και στα δικαστήρια: υπάρχει ο λόγος που πρέπει να δοκιμαστεί και που αποτελείται από δύο αντιτιθέμενες «ιστορίες» (μύθοι), καθένας από τους οποίους αξίζει να ακουστεί πριν από την απόφαση που θα παρθεί.

Τα πρώτα επεισόδια των Ηρακλειδών έχουν χαρακτηριστεί ότι παρουσιάζουν μια προβληματική στάση απέναντι στην ταυτότητα της αθηναϊκής πολιτικής - μια στάση που θυμίζει την απεικόνιση του Αισχύλου στις «Ευμενίδες» της Αθήνας ως ο τόπος που πάει κάποιος στην περίπτωση μπελάδων.

Η ουσιαστικά θετική προοπτική φαίνεται να αντικατοπτρίζεται στη συμπεριφορά των συμμετεχόντων στον επίσημο αγώνα, οι οποίοι απέχουν από την προσπάθεια να προδικάσουν το θέμα ή να αμφισβητήσουν το δικαίωμα του άλλου να μιλήσει: ενώ ο Ιόλαος και ο Αργεῖος

<sup>153</sup> *Ηρακλείδες*, 181-183.

<sup>154</sup> M. Lloyd (1992), p.75.

κήρυκας ανταγωνίζονται ο ένας με το άλλο για την έγκριση του Δημοφώντα, ουδείς από τους δύο το κάνει με σκοπό την εξαίρεση της περίπτωσης του άλλου από την εύλογη προσοχή. Τα επιχειρήματα του κήρυκα και η έκκληση του Ιόλαου στη χάρη που η Αθήνα οφείλει στην οικογένεια του Ηρακλή<sup>155</sup>, είναι επιχειρήματα που συνθέτουν μακράν το μεγαλύτερο μέρος των παραστάσεων τους και είναι τακτοποιημένα ώστε να συμπληρώνουν το ένα το άλλο, επιτρέποντας στο Δημοφώντα να εξισορροπήσει τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματα του ζητήματος. Είναι αλήθεια ότι και οι δύο ομιλητές υποβάλουν αντίθετες απαιτήσεις στις περιπτώσεις τους που παρουσιάζουν. Ο κήρυκας ισχυρίζεται ότι ο Άργος έχει «δικαίωμα»<sup>156</sup> να δοκιμάσει τους πολίτες του, σύμφωνα με τους δικούς του νόμους, και ο Ιόλαος αμφισβητεί το «δικαίωμα» αυτό<sup>157</sup>.

Αυτοί οι ισχυρισμοί όμως αφορούν μόνο ένα θέμα που ο Δημοφώντας δεν θα το λάβει καθόλου υπόψη του όταν παραδώσει τη δικαστική απόφαση. Αυτό που μετράει περισσότερο για τον Δημοφώντα είναι η υποχρέωση των Αθηνών για την προστασία των ξένων, και αυτό είναι το «δικαίωμα» στο οποίο, όταν ερωτάται από τον ηττηθέντα διάδικο, ο ίδιος ισχυρίζεται ότι δίνει προτεραιότητα<sup>158</sup>.

Ο αγώνας λόγων στη συγκεκριμένη σκηνή είναι σπάνιος. Αποτελεί μία περίπτωση στην οποία μία σκηνή αγώνα σε έργο του Ευριπίδη, επιτυγχάνει με επιτυχία τους στόχους που έχει θέσει<sup>159</sup>. Επιπλέον όμως, είναι σε θέση να προσφέρει στο κοινό μια διαβουλευτική διαδικασία η οποία, σχετίζεται με τα αθηναϊκά διαβουλευτικά ήθη.

Οι «ΙΚέτιδες», έχουν ως θέμα τα τεκταινόμενα μετά την εκστρατεία εναντίον της Θήβας. Ο Κρέοντας, αρνείται να παραδώσει τα σώματα των νεκρών Αργείων για ταφή. Οι μητέρες τους και οι γιοι μαζί με τον Άδραστο, το μόνο από τους επτά που εκστράτευσαν εναντίον της Θήβας που επέζησε και βασιλιά του Άργους, πηγαίνουν στην Ελευσίνα, στο ναό της Δήμητρας και της Περσεφόνης που προστατεύουν τη Θήβα, και

---

<sup>155</sup> *Ηρακλείδες*, 220-241.

<sup>156</sup> *Ηρακλείδες*, 142.

<sup>157</sup> *Ηρακλείδες*, 187, 190.

<sup>158</sup> *Ηρακλείδες*, 253-254.

<sup>159</sup> M. Lloyd (1992), p.15.

λαμβάνουν από το Θησέα να τους βοηθήσει να πάρουν τους νεκρούς τους. Πριν ο Θησέας στείλει μήνυμα στον Κρέοντα να παραδώσει τους νεκρούς, φτάνει ένας κήρυκας από τη Θήβα, που τον προσφωνεί ως δυνάστη, και ένας αγώνας λόγων ξεκινά ανάμεσα στον Θησέα και τον κήρυκα:

*ΚΗΡΥΞ*

*τίς γῆς τύραννος; πρὸς τίν' ἀγγεῖλαι με χρῆ  
400 λόγους Κρέοντος, ὃς κρατεῖ Κάδμου χθονὸς  
Ἐτεοκλέους θανόντος ἀμφ' ἑπταστόμους  
πύλας ἀδελφῆ χειρὶ Πολυνείκους ὕπο;*

*ΘΗΣΕΥΣ*

*πρῶτον μὲν ἤρξω τοῦ λόγου ψευδῶς, ζένε,  
ζητῶν τύραννον ἐνθάδ'· οὐ γὰρ ἄρχεται  
405 ἐνὸς πρὸς ἀνδρὸς ἀλλ' ἐλευθέρα πόλις.  
δῆμος δ' ἀνάσσει διαδοχαῖσιν ἐν μέρει  
ἐνιαυσίαισιν, οὐχὶ τῷ πλούτῳ διδοὺς  
τὸ πλεῖστον ἀλλὰ χῶ πένης ἔχων ἴσον.*

*ΚΗΡΥΞ*

*ἐν μὲν τόδ' ἡμῖν ὥσπερ ἐν πεσσοῖς δίδως  
410 κρεῖσσον· πόλις γὰρ ἦς ἐγὼ πάριμ' ἄπο  
ἐνὸς πρὸς ἀνδρὸς οὐκ ὄχλω κρατύνεται·  
οὐδ' ἔστιν αὐτήν ὅστις ἐκχαυνῶν λόγοις  
πρὸς κέρδος ἴδιον ἄλλοτ' ἄλλοσε στρέφει,  
τὸ δ' αὐτίχ' ἠδὺς καὶ διδοὺς πολλὴν χάριν  
415 ἐσαῦθις ἐβλαψ', εἶτα διαβολαῖς νέαις  
κλέψας τὰ πρόσθε σφάλματ' ἐξέδου δίκης.  
ἄλλως τε πῶς ἂν μὴ διορθέων λόγους  
ὀρθῶς δύναιτ' ἂν δῆμος εὐθύνειν πόλιν;  
ὁ γὰρ χρόνος μάθησιν ἀντὶ τοῦ τάχους  
420 κρεῖσσω δίδωσι. γαπόνος δ' ἀνὴρ πένης,  
εἰ καὶ γένοιτο μὴ ἀμαθής, ἔργων ὕπο  
οὐκ ἂν δύναιτο πρὸς τὰ κοῖν' ἀποβλέπειν.*

ἢ δὴ νοσῶδες τοῦτο τοῖς ἀμείνοσιν,  
ὅταν πονηρὸς ἀξίωμ' ἀνὴρ ἔχη  
425 γλώσση κατασχῶν δῆμον, οὐδὲν ἂν τὸ πρίν.

ΘΗΣΕΥΣ

κομψός γ' ὁ κῆρυξ καὶ παρεργάτης λόγων.  
ἐπεὶ δ' ἀγῶνα καὶ σὺ τόνδ' ἠγωνίσω,  
ἄκου'· ἀμιλλαν γὰρ σὺ προύθηκας λόγων.  
οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει,  
430 ὅπου τὸ μὲν πρώτιστον οὐκ εἰσὶν νόμοι  
κοινοί, κρατεῖ δ' εἰς τὸν νόμον κεκτημένος  
αὐτὸς παρ' αὐτῷ· καὶ τόδ' οὐκέτ' ἔστ' ἴσον.  
γεγραμμένων δέ τῶν νόμων ὅτ' ἀσθενῆς  
ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσην ἔχει,  
435 ἔστιν δ' ἐνισπεῖν τοῖσιν ἀσθενεστέροις  
τὸν εὐτυχοῦντα ταῦθ' ὅταν κλύῃ κακῶς,  
νικᾷ δ' ὁ μείων τὸν μέγαν δίκαι' ἔχων.  
τοῦλεύθερον δ' ἔκεῖνο· «τίς θέλει πόλει  
χρηστόν τι βούλευμ' ἐς μέσον φέρειν ἔχων;»  
440 καὶ ταῦθ' ὁ χρήζων λαμπρὸς ἔσθ', ὁ μὴ θέλων  
σιγᾷ· τί τούτων ἔστ' ἰσαίτερον πόλει;  
καὶ μὴν ὅπου γε δῆμος εὐθυντῆς χθονὸς  
ὑποῦσιν ἀστοῖς ἦδεται νεανίαις·  
ἀνὴρ δὲ βασιλεὺς ἐχθρὸν ἠγεῖται τόδε,  
445 καὶ τοὺς ἀρίστους οὕς <τ' ἂν ἠγῆται φρονεῖν  
κτείνει, δεδοικῶς τῆς τυραννίδος πέρι.  
πῶς οὖν ἔτ' ἂν γένοιτ' ἂν ἰσχυρὰ πόλις  
ὅταν τις ὡς λειμῶνος ἥρινοῦ στάχυν  
τομαῖς ἀφαιρῇ κάπολωτίζη νέους;  
450 κτᾶσθαι δὲ πλοῦτον καὶ βίον τί δεῖ τέκνοις  
ὡς τῷ τυράννω πλείον' ἐκμοχθῆ βίον;  
ἢ παρθενεύειν παῖδας ἐν δόμοις καλῶς,

τερπνάς τυράννοις ἡδονάς ὅταν θέλῃ,  
δάκρυα δ' ἐτοιμάζουσι; μὴ ζῶν ἔτι  
455 εἰ τάμ' ἀτέκνα πρὸς βίαν νυμφεύσεται.<sup>160</sup>

Σε αυτό τον αγώνα λόγων, ο κήρυκας τάσσεται υπέρ της δυναστείας ενώ ο Θησέας υπέρ της δημοκρατίας. Η συγκεκριμένη σκηνή δεν μεταβάλλει τις εξελίξεις και όχι μόνο δεν λύνεται το πρόβλημα αλλά η σύγκρουση γίνεται ακόμα μεγαλύτερη. Αθηναίοι και Θηβαίοι θα συγκρουστούν με νικητές τους πρώτους και έτσι θα μπορέσουν να θάψουν τους νεκρούς τους.

---

<sup>160</sup> *Ικέτιδες*, 399-455.

### **Κεφάλαιο 3. Αγώνες λόγων στις Φοίνισσες του Ευριπίδη**

Οι «Φοίνισσες», έργο με το ίδιο θέμα με το «Επτά επί Θήβας» του Αισχύλου, εστιάζουν στη σύγκρουση του Ετεοκλή και του Πολυνείκη, το δύο γιων του Οιδίποδα. Αντικείμενο της σύγκρουσης τους είναι ο θρόνος της Θήβας και η σύγκρουση αυτή θα τελειώσει με το θάνατο και των δύο αδελφών που σκοτώνεται ο ένας από το χέρι του άλλου. Σημαντικό πρόσωπο της τραγωδίας αποτελεί επίσης και η Ιοκάστη, η μητέρα των δύο αδελφών που προσπαθεί να συμφιλιώσει, μέχρι και την τελευταία στιγμή τα παιδιά της ώστε να μην αλληλοεξοντωθούν.

Ο πρόλογος του έργου διαιρείται σε δύο σκηνές. Στην πρώτη σκηνή η βασίλισσα Ιοκάστη, ηλικιωμένη πια, βγαίνει από το παλάτι της Θήβας και εξιστορεί τη δυστυχία της. Είναι η μητέρα του Οιδίποδα, ενός δυστυχισμένου επίσης ανθρώπου αφού δεν μπόρεσε να ξεφύγει από τη μοίρα του και ατιμάστηκε αφού σκότωσε τον πατέρα του και παντρεύτηκε τη μητέρα του. Παρά τις πράξεις αυτές όμως η μοίρα δεν σταμάτησε να καταδιώκει τον Οιδίποδα. Από το γάμο του Οιδίποδα με την μητέρα του Ιοκάστη, προέκυψαν δύο παιδιά, ο Ετεοκλής και ο Πολυνείκης. Τα παιδιά αυτά κληρονόμησαν την κατάρα του πατέρα τους αλλά και τα ίδια φέρθηκαν με απρεπή τρόπο αφού πρώτα απομόνωσαν τον πατέρα τους για να ξεπλυθεί η ντροπή των πράξεων του και ύστερα άρχισαν να πολεμούν μεταξύ τους με έπαθλο την κληρονομιά του Οιδίποδα. Η Ιοκάστη όμως δεν θέλει να παραδώσει τα παιδιά της στη μοίρα. Υποκινούμενη από μητρική στοργή, θέλει να αλλάξει την μοίρα των παιδιών της. Φώναξε λοιπόν τον Πολυνείκη που πολιορκεί την πόλη και τον κάλεσε να συναντηθεί με τον αδελφό του και να λύσουν τις διαφορές τους χωρίς σύγκρουση. Μετά από αυτά η Ιοκάστη μπαίνει εκ νέου στο παλάτι.

Στη δεύτερη σκηνή του προλόγου, η Αντιγόνη με τον γέρο παιδαγωγό έχουν βγει στο μπαλκόνι του παλατιού για να αγναντέψουν. Από εκεί η Αντιγόνη βλέπει τον στρατό που πολιορκεί την πόλη και τον Πολυνείκη, τον αδελφό της. Η Αντιγόνη νιώθει στοργή για τον αδελφό της τον οποίο συμπονά γιατί είναι μακριά από την πατρίδα του.

Ακολουθεί η πάροδος του χορού που αποτελείται από κοπέλες που είναι από τη Φοινίκη. Οι κοπέλες αυτές έχουν σταλθεί στο μαντείο των Δελφών από την Τύρο με σκοπό την αφιέρωση τους στην λατρεία του Φοίβου. Οι κοπέλες περιγράφουν τις εντυπώσεις τους από το ταξίδι αλλά τώρα βρίσκονται σε μία πόλη που πολιορκείται και φοβούνται τον πόλεμο που έρχεται. Για να ξεφύγουν από τη ζοφερή πραγματικότητα



στην οποία βρίσκονται, σκέφτονται το κλήμα που υπάρχει στην σπηλιά του Διονύσου και αποζητούν να βρίσκονται στις κορυφές των βουνών μαζί με τους θεούς ή στα φαράγγια των Δελφών να χορεύουν και να μην βρίσκονται στη δίνη του πολέμου. Οι ίδιες έχουν συγγενική σχέση με τη Θήβα λόγω της κοινής προγονικής τους καταγωγής και φοβούνται για το μέλλον γιατί οι Αργείοι και θάρρος έχουν αλλά γιατί οι θεοί μπορεί να βοηθήσουν τον Πολυνείκη λόγω της αδικίας που έχει υποστεί.

Μετά το χορό κάνει την εμφάνιση του ο Πολυνείκης, που μετά την παράκληση της μητέρας του, έρχεται να συναντηθεί με τον αδελφό του. Η Ιοκάστη εμφανίζεται και μάνα και γιος συναντιούνται. Η Ιοκάστη θα ακούσει τα παράπονα και τις αδικίες που ο Πολυνείκης έχει υποστεί και δικαιολογεί στη μητέρα του την απόφαση του να έλθει στην πόλη με στρατό για να διεκδικήσει αυτό που δικαιούται. Την ώρα που μάνα και γιος συνομιλούν εμφανίζεται και ο Ετεοκλής. Η συνάντηση όμως των δύο αδελφών δεν έχει κανένα θετικό αποτέλεσμα λόγω του Ετεοκλή που είναι αχόρταγος και τα θέλει όλα για τον εαυτό του. Ο αποχαιρετισμός των δύο αδελφών γίνεται μέσα στο μίσος και στις απειλές.

Επανέρχεται ο χορός που θυμάται θρύλους που σχετίζεται με το χτίσιμο της πόλης από τον Κάδμο. Η περιοχή αυτή ήταν αγιασμένη από το Διόνυσο και ο Κάδμος κατάγονταν από τον Έπαφο που και αυτός ήταν γιος του Δία και γι' αυτό είχε τη βοήθεια των θεών. Τον Έπαφο επικαλείται ο χορός να βοηθήσει την πόλη που βρίσκεται σε κίνδυνο αλλά και τη Δήμητρα και την Περσεφόνη που προστατεύουν την πόλη.

Επανέρχεται ο Ετεοκλής στη σκηνή και συναντιέται με τον Κρέοντα, αδελφό της Ιοκάστης. Ο Κρέοντας λόγω της μεγάλης πείρας που έχει, λέει στον Ετεοκλή με ποιο τρόπο να αμυνθεί. Η μοναδική ευχή και πόθος του Ετεοκλή είναι να σκοτώσει τον αδελφό του. Επειδή δεν ξέρει αν θα βγει ζωντανός από την μάχη, λέει στον Κρέοντα, ο Πολυνείκης να μείνει άταφος. Του παραγγέλλει επίσης να ρωτήσει τον Τειρεσία πως μπορούν να σώσουν τη Θήβα από τον Πολυνείκη που την πολιορκεί. Στη συνέχεια, ο Ετεοκλής φεύγει για τη μάχη.

Ακολουθεί ο χορός που παραπονιέται στο θεό του πολέμου Άρη για τον πόλεμο που πρόκειται να ξεσπάσει. Η μοίρα του Οιδίποδα είναι αυτή που απειλεί πλέον τη Θήβα αφού την έχουν επωμιστεί και τα παιδιά του.

Στη σκηνή έρχεται ο γιος του Κρέοντα Μενοικέας μαζί με τον Τειρεσία. Λέει στον Κρέοντα ότι για να σωθεί η Θήβα θα πρέπει να θυσιαστεί ο Μενοικέας. Ο Κρέοντας που θέλει να σώσει τον γιο του τον διατάζει να κρυφτεί στο Δωδωναίο ιερό. Ο Μενοικέας όμως έχει αποφασίσει να θυσιαστεί προς όφελος της πατρίδας του και λέει ψέματα στον πατέρα του.

Οι γυναίκες του χορού επανέρχονται για άλλη μία φορά και μιλούν για την καταστροφή που είχε υποστεί και πάλι η Θήβα στο παρελθόν λόγω της Σφίγγας αλλά και για τη δυστυχία που χτύπησε τον Οιδίποδα. Εκφράζει όμως το θαυμασμό του και για τον Μενοικέα που είναι καμάρι κάθε μάνας αφού αποφάσισε να θυσιαστεί για την πατρίδα.

Στη σκηνή μπαίνει ένας μαντατοφόρος που ενημερώνει την Ιοκάστη ότι πρόκειται να λάβει χώρα μία μονομαχία ανάμεσα στα δύο παιδιά της. Η Ιοκάστη φωνάζει την Αντιγόνη και οι δύο μαζί πηγαίνουν να εμποδίσουν το θάνατο των δύο αδελφών. Ο χορός θρηνεί γι' αυτό που περιμένει την Ιοκάστη.

Εμφανίζεται ο Κρέοντας που έχει μαζί του λείψανο του Μενοικέα. Θέλει να το δώσει στην Ιοκάστη για να τον πλύνει και να τον στολίσει για την κηδεία του. Δεν γνωρίζει όμως ότι αυτή έχει φύγει αλλά ούτε και τίποτα από αυτά που έχουν συμβεί. Εμφανίζεται όμως και πάλι ο μαντατοφόρος που ενημερώνει για τους τρεις θανάτους αφού η Ιοκάστη αυτοκτόνησε μην αντέχοντας το θάνατο των γιων της. Οι τρεις νεκροί μεταφέρονται από μία πομπή που τη συνοδεύει η Αντιγόνη που θρηνεί για τις συμφορές που τη βρήκαν. Τους θρήνους ακούει ο Οιδίποδας που ζητά να μάθει τι έγινε. Μόλις μαθαίνει την αλήθεια αρχίζει και αυτός να θρηνεί. Ο Κρέοντας όμως τους ζητά να σταματήσουν και φοβούμενος μήπως η άσχημη μοίρα του Οιδίποδα χτυπήσει την πόλη, του ζητά να φύγει. Διατάζει επίσης την ταφή του Ετεοκλή ενώ ο Πολυνείκης θα πεταχτεί έξω από τη γη της Θήβας. Τέλος, διατάζει την Αντιγόνη να μην ασχοληθεί καθόλου με τους νεκρούς και να περιμένει το γάμο της με τον άλλο γιο του Κρέοντα, τον Αίμονα. Η Αντιγόνη του λέει ότι αυτό δεν πρόκειται να γίνει και ότι αυτή δεν παντρεύεται. Αν την πιέσουν, θα σκοτώσει τον άνδρα της. θέλει να θάψει τον αδελφό της και να συνοδέψει τον τυφλό πατέρα της στην εξορία. Φεύγοντας η Αντιγόνη μαζί με τον πατέρα της, δέχεται αδιαμαρτύρητα την μοίρα του:

*ὦ πάτρας κλεινῆς πολῖται, λεύσσει, Οἰδίπους ὄδε, ὃς τὰ κλείν' ἀνίγματ' ἔγνω καὶ μέγιστος ἦν ἀνὴρ, ὃς μόνος Σφιγγὸς κατέσχον τῆς μαιφόνου κράτη,*

*νῦν ἄτιμος αὐτὸς οἰκτρὸς ἐξελαύνομαι χθονός. ἀλλὰ γὰρ τί ταῦτα θρηνηῶ καὶ μάτην ὀδύρομαι; τὰς γὰρ ἐκ θεῶν ἀνάγκας θνητὸν ὄντα δεῖ φέρειν*<sup>161</sup>.

Η πρώτη διδασκαλία του έργου «Φοίνισσες» από τον Ευριπίδη έγινε την περίοδο 411-409 π.Χ<sup>162</sup>. Ο Ευριπίδης ασχολήθηκε με το μύθο της αντιπαράθεσης των απογόνων του Οιδίποδα, μία μάχη μεταξύ αδελφών, πριν ακόμα η Αθήνα χάσει τελειωτικά τον Πελοποννησιακό πόλεμο και πριν ακόμα ξεσπάσει το ολιγαρχικό πραξικόπημα. Η εκστρατεία του Πολυνείκη εναντίον του Ετεοκλή, μία εκστρατεία στην ουσία του Άργους εναντίον της Θήβας ήταν και αυτή μία αδελφοκτόνα σύγκρουση. Ο συγκεκριμένος μύθος είχε απασχολήσει έντονα τους τραγικούς ποιητές. Πρώτα απ' όλα, τον είχε χρησιμοποιήσει ο ίδιος ο Ευριπίδης στο έργο «ΙΚέτιδες». Και ο Αισχύλος όμως ασχολήθηκε με αυτόν στο έργο «Επτά επί Θήβας» αλλά και ο Σοφοκλής στο έργο «Αντιγόνη».

Ο Αισχύλος ξεκίνησε την ενασχόληση του από τον τρόπο με τον οποίο αποτύπωσε το μύθο ο Αισχύλος αλλά με διαφορετικό τρόπο<sup>163</sup>. Στις «Φοίνισσες» και ο Οιδίποδας αλλά και η Ιοκάστη ζουν ακόμη. Ο πρώτος είναι φυλακισμένος στο παλάτι, στο σύμβολο της εξουσίας του, από τα ίδια του τα παιδιά τα οποία ντρέπονται γι' αυτά που έχει διαπράξει ο πατέρας τους. Ο τρόπος που του φέρονται κατά τη διάρκεια της φυλάκισης του είναι πολύ άσχημος και η αντίδραση του είναι αυτή που θα οδηγήσει τους δύο γιους του στον αδελφικό αλληλοσκοτωμό. Η κατάρα που ο Οιδίποδας εκστομίζει κάνει τους δύο γιους του να κάνουν μία συμφωνία. Για να μην συγκρουστούν, θα γίνουν βασιλείς εναλλάξ. Η αρχική όμως συμφωνία πολύ γρήγορα χαλάει γιατί ο Ετεοκλής δεν θέλει να αφήσει το θρόνο στον αδελφό του. Στον Αισχύλο δεν είναι σαφής ο λόγος σύγκρουσης των δύο αδελφών λόγω της απώλειας των δύο πρώτων έργων της τριλογίας που ασχολείται με αυτό το θέμα. Στο έργο «Επτά επί Θήβας» όμως ο Ετεοκλής παρουσιάζεται ως ήρωας, ως αυτός που έχει την ευθύνη να υπερασπιστεί την πόλη και το βασίλειο από τον Πολυνείκη που παρουσιάζεται ως ασεβής και εισβολέας. Η εικόνα όμως των δύο αδελφών που παρουσιάζει ο Ευριπίδης είναι διαφορετική. Ο Ετεοκλής είναι ένας τύραννος που ενδιαφέρεται μόνο για το δικό του όφελος και γι' αυτό ξεγελά τον αδελφό

---

<sup>161</sup> *Φοίνισσες*, 1758-1763.

<sup>162</sup> D.J. Mastronade (1994), p.p.11-14, T. Papadopoulou (2008), p.p.23-26.

<sup>163</sup> T. Papadopoulou (2008), p.p.27-48.

του. Ηθικά λοιπόν στον Ευριπίδη αυτός που υπερτερεί αρχικά είναι ο Πολυνείκης αφού θέλει να πάρει πίσω το βασίλειο που του υπέκλεψε ο αδελφός του. Η εισβολή όμως που κάνει στη γη του πατέρα του, αποτελεί προσβολή και τον τοποθετεί στην ίδια θέση με τον αδελφό του. Παρά τις προσπάθειες τόσο της Ιοκάστης όσο και της Αντιγόνης στον Ευριπίδη, τα δύο αδέρφια να μην συγκρουστούν μεταξύ τους, κάτι τέτοιο δεν επιτυγχάνεται και η αδελφική αντιπαράθεση είναι αναπόφευκτη.

Ο θάνατος των δύο αδελφών είναι αναπόφευκτος. Η διαφορά όμως της παρουσίασης του στον Αισχύλο και στον Ευριπίδη είναι ότι ο Αισχύλος παρουσιάζει τη θανατηφόρο σύγκρουση ως κάτι μεταφυσικό, ως κάτι που δεν μπορεί να αποφευχθεί ασχέτως τις πράξεις των δύο αδελφών. Ο Ευριπίδης όμως δίνει μία άλλη εικόνα. Τα δύο αδέρφια σκοτώνουν το ένα το άλλο γιατί ο ένας επιτέθηκε και ξεγέλασε τον άλλο αλλά και γιατί στο τέλος επιλέγουν να μονομαχήσουν οι δύο τους, χωρίς τους στρατούς τους από επιλογή.

Ένα άλλο στοιχείο που τονίζει ο Ευριπίδης πολύ έντονα στο έργο είναι αυτό της κληρονομικής ευθύνης. Οι «Φοίνισσες» του Ευριπίδη αποτελούν μέρος του εξαιρετικά δημοφιλούς θηβαϊκού μυθικού κύκλου και συγκεκριμένα συνδέονται με την ιστορία του οίκου των Λαβδακιδών ή αλλιώς ιστορία του οίκου του Λαΐου. Η μυθολογία των Λαβδακιδών και της Θήβας είχε εμπνεύσει το μεγάλο τραγικό ποιητή όσες φορές περίπου τον Αισχύλο και το Σοφοκλή<sup>164</sup>.

Στον «Οιδίποδα Τύρανο» του Σοφοκλή, οι πράξεις του βασιλιά Λαΐου επηρεάζουν καταλυτικά τον ίδιο του το γιο, τον Οιδίποδα. Δεν πρέπει να παραβλέπεται ότι η νεότητα του βασιλιά, συνοδεύεται από εγκλήματα για τα οποία όμως πρέπει να λογοδοτήσει αργότερα ο ίδιος ο ήρωας. Είναι, λοιπόν, σημαντικό να τονιστεί ότι οι πράξεις της μιας γενιάς επηρεάζουν καταλυτικά τη ζωή, αλλά και τη μοίρα των επιγόνων.

Ο ήρωας, λοιπόν, σε μια μοιραία συνάντηση φιλονικεί με το βασιλιά της Θήβας, Λαίο και τον σκοτώνει χωρίς να γνωρίζει ότι είναι ο πραγματικός του πατέρας. Θα καταφέρει μάλιστα να λύσει το αίνιγμα της Σφίγγας, η οποία κατασπάραζε τους νέους της Θήβας και για ανταμοιβή θα παντρευτεί τη βασίλισσα Ιοκάστη αγνοώντας ότι είναι η πραγματική του μητέρα<sup>165</sup>.

---

<sup>164</sup> A. Σολομός (1995), σ.117.

<sup>165</sup> R. Claverhouse (2010), p.22.

Από αυτή την αιμομιξία θα γεννηθούν τέσσερα παιδιά, ο Πολυνείκης, ο Ετεοκλής, η Αντιγόνη και η Ισμήνη. Ο ήρωας, έπειτα, αντιμέτωπος με μια καταστροφή της χώρας του, αναγκάζεται να αναζητήσει το φονιά του Λαΐου. Στη συνέχεια της σοφοκλείας τραγωδίας, η εμμονή του να ανακαλύψει τις πραγματικές του ρίζες, θα τον οδηγήσει στην αυτοτύφλωσή του ενώ τη σύζυγό του και μητέρα του, Ιοκάστη, στην αυτοκτονία.

Ο Οιδίποδας, είναι ο ήρωας, ο οποίος προσκρούει σε όλες τις φυσιολογικές σχέσεις που υπάρχουν στο εσωτερικό μιας οικογένειας<sup>166</sup>. Παράλληλα, όμως, ο ίδιος έχει το μίasma εξαιτίας των φρικτών πράξεων στις οποίες προέβη και γι' αυτόν ακριβώς το λόγο πρέπει να τιμωρηθεί. Η πανούκλα που μαστίζει την πόλη της Θήβας είναι μια ξεκάθαρη υπόδειξη ότι οι θεοί έχουν δυσαρεστηθεί με τους ανθρώπους<sup>167</sup>.

Ο Σοφοκλής, μέσα από τον ήρωα του, θέλει να δείξει πως αυτός σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να αποφύγει το πεπρωμένο και τη μοίρα του<sup>168</sup> ενώ με την αυτοτύφλωσή του ο ίδιος δίνει ένα τέλος στο μαρτύριο που υφίσταται.

Ο ήρωας παρουσιάζεται σαν ένας αποφασιστικός βασιλιάς που επιδιώκει με κάθε τρόπο να φτάσει στην αλήθεια. Αυτό είναι εμφανές στους στίχους 213-215 όπου αναφέρει χαρακτηριστικά: *Εγώ θα φτάσω στην αρχή και την αλήθεια μες το φως θα φανερώσω*<sup>169</sup>.

Στρέφεται μάλιστα με απειλές εναντίον όποιου προσφέρει βοήθεια στο φονιά του Λαΐου ενώ στο στίχο 226 απαιτεί τη συναίνεση όσων γνωρίζουν την αλήθεια. Παράλληλα, ο Οιδίποδας εμφανίζεται και ως ένας ευσυνείδητος βασιλιάς<sup>170</sup>, ο οποίος είναι έτοιμος να λύσει το πρόβλημα που μαστίζει την πόλη με ιδιαίτερη ενεργητικότητα και ευφυΐα. Εμφανίζεται ως ο τελευταίος που αντιλαμβάνεται τη φρικτή αλήθεια<sup>171</sup>, αφού στο τέλος βρίσκεται αντιμέτωπος με μια πραγματικότητα που ανατρέπει τα μέχρι τότε δεδομένα και τα όσα ο ίδιος πίστευε για τη ζωή του<sup>172</sup>. Αυτοτυφλώνεται και εγκαταλείπεται, όμως αυτό δεν είναι του αφαιρεί το μεγαλείο, αλλά αντίθετα τονίζει την

---

<sup>166</sup> J.D. Romilly (1997), σ.184.

<sup>167</sup> R. Buxton (2013), p.143.

<sup>168</sup> Α. Μαρκαντωνάτος (2012), σ.139.

<sup>169</sup> *Οιδίπους Τύραννος*, 213-215.

<sup>170</sup> G. Gregory (2010), p.331.

<sup>171</sup> J.D. Romilly (1997), σ.125.

<sup>172</sup> R. Scodel (1997), p.148.

προσπάθειά του να μάθει την αλήθεια μέχρι τέλους με τις όποιες συνέπειες αυτή επιφέρει.

Ο Ευριπίδης, στις «Φοίνισσες» ανατρέπει το μύθο, αφού η Ιοκάστη είναι ζωντανή ενώ ο τυφλός Οιδίποδας ζει παραπεταμένος και ξεχασμένος σε ένα σκοτεινό θάλαμο του παλατιού της Θήβας. Στο θρόνο παράλληλα, βρίσκεται ο ένας από τους δύο γιους του Οιδίποδα, ο Ετεοκλής, ο οποίος όμως αρνείται να μοιραστεί την εξουσία με τον αδερφό του Πολυνείκη παρά την αρχική τους συμφωνία να εναλλάσσονται στην εξουσία κάθε χρόνο.

Πιο συγκεκριμένα ο Πολυνείκης, έρχεται στην πόλη καλεσμένος από τη μητέρα του, Ιοκάστη, για τις τελευταίες διαπραγματεύσεις, οι οποίες αφορούν τη μοιρασιά της εξουσίας<sup>173</sup>. Ο Πολυνείκης, εμφανίζεται σαν ένας χαρακτήρας, ο οποίος είναι πρόθυμος να συμβιβαστεί με τον αδερφό του. Ο ίδιος, άλλωστε, υποφέρει σκληρά αφού για πολλά χρόνια είναι μακριά από την πατρίδα του, κουβαλώντας έτσι τη μοίρα του εξόριστου<sup>174</sup>. Ο ίδιος βρέθηκε στο Άργος, όπου παντρεύτηκε την κόρη του βασιλιά Άδραστου φιλοδοξώντας κάποια στιγμή να καταφέρει να γυρίσει στην πατρίδα του. Εκ διαμέτρου αντίθετη, αποδίδεται η προσωπικότητα του Ετεοκλή, ο οποίος εμφανίζεται ως ο άνθρωπος μιας άμετρης δύναμης και ακατανόητης αδιαλλαξίας.

Οι διαπραγματεύσεις αποτυγχάνουν με αποτέλεσμα ο Πολυνείκης να επιστρέψει στο στρατό των Αργείων, τον οποίο θα οδηγήσει σε σύγκρουση εναντίον της ίδιας του της πατρίδας, της Θήβας<sup>175</sup>. Ο Ετεοκλής στο εξής αναλαμβάνει το ρόλο του υπερασπιστή της πόλης με τη συμβουλή μάλιστα του θείου του, Κρέοντα. Ο Τειρεσίας χρησιμοποίησε στον Κρέοντα ότι η Θήβα θα νικήσει μόνο αν ο γιος του Κρέοντα, Μενοικέας, θυσιαστεί στον Άρη, όμως ο Κρέοντας θέλοντας να σώσει το παιδί του, το διατάζει να φύγει στους Δελφούς. Ο Μενοικέας προσποιείται ότι υπακούει στη διαταγή που έλαβε από τον πατέρα του, όμως τελικά θυσιάζει εθελοντικά τη ζωή του. Με την αυτοκτονία του έτσι οι Θηβαίοι κατορθώνουν να νικήσουν και να εξοντώσουν τους αρχηγούς των Αργείων. Οι δύο αντίπαλοι, Ετεοκλής και Πολυνείκης, μονομάχησαν και τελικά αλληλοσκοτώθηκαν

---

<sup>173</sup> A. Lesky (2003), σ.556.

<sup>174</sup> A. Lesky (2003), σ.556.

<sup>175</sup> A. Lesky (2003), σ.556.

ενώ η μητέρα τους Ιοκάστη αυτοκτόνησε όταν τους βρήκε νεκρούς , αδυνατώντας να αντέξει αυτόν τον πόνο.

Ο Κρέοντας πλέον βρίσκεται στο θρόνο και έχει αναλάβει την εξουσία στην πόλη της Θήβας. Ο ίδιος, λοιπόν, διατάζει την εξορία του Οιδίποδα ενώ παράλληλα απαγορεύει την ταφή του Πολυνείκη σε θηβαϊκή γη. Ο ίδιος, βέβαια, δεν έχει υπολογίσει την εμφάνιση της Αντιγόνης, η οποία αντιτίθεται σε οποιαδήποτε απόφαση του Κρέοντα και μάλιστα υπόσχεται να θάψει τον αδερφό της όποιο και αν είναι το κόστος. Οι θρήνοι της για το θάνατο των δύο αδερφών της , αλλά και ο αντίλαλος του Οιδίποδα στους θρήνους της δεν αφήνουν να ακουστεί κανένα επινίκιο τραγούδι για το γεγονός ότι η Θήβα τελικά κατάφερε να σωθεί. Απόλυτα κυριαρχικό απλώνεται το κλάμα της Αντιγόνης και του Οιδίποδα για τα νεκρά αδέρφια, τα οποία κείτονται μπροστά τους.

Η συνολική θεώρηση αυτού του έργου, μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο ίδιος ο Ευριπίδης δραματοποίησε έναν μύθο που είχε επεξεργαστεί νωρίτερα από αυτόν ο Αισχύλος στο έργο «Επτά επί Θήβας». Τί πραγματεύεται, λοιπόν, ο συγκεκριμένος μύθος; Στο έργο ο Ετεοκλής εμφανίζεται ως ο ισχυρός άνδρας, ο οποίος όμως εκτός από τον εξωτερικό κίνδυνο του στρατού των Αργείων, έχει να αντιμετωπίσει και τον εσωτερικό κίνδυνο των πανικόβλητων γυναικών. Η σκληρότητά του είναι έντονα εμφανής στους στίχους 196-199 όπου απειλεί με θανατική καταδίκη όποιον άνδρα, γυναίκα ή παιδί παρακούσει τις εντολές του.

Όπως έχει αναφέρει και ο Seaford, *σε μεταγενέστερο στάδιό της η τραγωδία αποκαλεί τους βασιλείς τυράννους επειδή επικεντρώνονται στην ανταποδοτική βία και τον φόνο των συγγενών*<sup>176</sup>. Βέβαια, στο έργο ο Ετεοκλής δεν ονομάζεται τύραννος, αλλά στους στίχους που παραθέσαμε είναι φανερό ότι δείχνει ήδη το τυραννικό πρόσωπο της εξουσίας του. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι ο τρόπος με τον οποίο απευθύνεται στο γυναικείο χορό ο Ετεοκλής σε αυτούς τους στίχους, μας θυμίζει τον Οιδίποδα της Σοφόκλειας τραγωδίας, ο οποίος απειλεί τους πολίτες προκειμένου να του αποκαλύψουν το δολοφόνο του Λαΐου, ενώ τελικά θα αποδειχτεί ότι είναι ο ίδιος το μίσημα της πόλης.

---

<sup>176</sup> R. Seaford Richard (2003), σ.160.

Κάποιοι μελετητές όπως ο Lesky, μιλούν για δύο όψεις της εικόνας του Ετεοκλή<sup>177</sup>, στην ουσία όμως έχουμε ένα πρόσωπο, το οποίο διαρκώς μεταβάλλεται αφού εμφανίζει πολλές και διαφορετικές ιδιότητες: είναι ο συνετός αρχηγός της πόλης, ο βίαιος τύραννος, αλλά και ο καταραμένος γιος του Οιδίποδα. Ο ίδιος, λοιπόν, ορίζει ποιοι θα είναι οι Θηβαίοι στρατηγοί, οι οποίοι θα αντιπαραταχθούν απέναντι στους Αργείους. Ανακοινώνει έτσι ότι θα τοποθετήσει έξι γενναίους στρατιώτες στις πύλες ενώ ο έβδομος θα είναι ο ίδιος και απέναντί του θα έχει τον αδερφό του.

Παρόλο που έχει ήδη ακουστεί η αδικία του Ετεοκλή σε βάρος του Πολυνείκη, ο πρώτος δεν αναλαμβάνει καμία προσωπική ευθύνη. Στο στίχο 653 μάλιστα κατηγορεί τους θεούς και τοποθετεί τον εαυτό του στη γενιά του Οιδίποδα που μισούν οι θεοί. Ο χορός τον προτρέπει να στείλει άλλον στην έβδομη πύλη και μάλιστα στους στίχους 680-683 του υπενθυμίζει τον θεϊκό νόμο για την αδερφοκτονία. Όμως, ο Ετεοκλής προτάσσει τη δόξα απέναντι σε αυτό το θεϊκό νόμο και πλέον φαίνεται να ενσαρκώνει τα ιδεώδη του γένους των ηρώων<sup>178</sup>. Ο Ετεοκλής χαρακτηρίζει τον αδερφό του εχθρό και προδότη της πατρίδας του, γεγονός που όξυνε την αντίθεσή τους και δυνάμωσε το μίσος του ενός απέναντι στον άλλον, ώστε τελικά μόνοι τους να οδηγηθούν στο θάνατό τους, επαληθεύοντας έτσι την πατρική κατάρα.

Ο Πολυνείκης από την άλλη πλευρά καταριέται την πατρική του πόλη και ζητά να χτυπηθεί με τον Ετεοκλή και ή να σκοτωθεί μαζί του ή να εξοριστεί αφού τον νικήσει ακριβώς όπως ο Ετεοκλής έκανε κάποτε στο παρελθόν. Ο Πολυνείκης, εμφανίζεται ως ένας άνδρας ασεβής, ο οποίος έχει εισβάλλει ως εχθρός στην ίδια του την πατρίδα και μάλιστα επιθυμεί να διαπράξει και ένα ακόμα ανοσιούργημα, σκοτώνοντας τον αδερφό του. Όμως παράλληλα, ο Πολυνείκης είναι και ο αδικημένος αδερφός που κατηγορεί τον αδερφό του ως επίορκο και σφετεριστή του βασιλικού θρόνου της Θήβας. Ο θάνατος και των δύο σηματοδοτεί πως η γενιά του Λαΐου πλέον έχει ηττηθεί.

Επιπροσθέτως, αξιοσημείωτο είναι το γεγονός πως το τέλος στην υπόθεση των «Φοινισσών» μας θυμίζει ιδιαίτερα το έργο του Σοφοκλή «Αντιγόνη»<sup>179</sup>. Το θέμα της ταφής του Πολυνείκη είναι άλλωστε τόσο στενά συνδεδεμένο με την «Αντιγόνη» του

---

<sup>177</sup> A. Lesky (2003), σ.157.

<sup>178</sup> J. P. Vernant & P. Vidal (1998), σ.155.

<sup>179</sup> A. Lesky (2011), σ.558.



Σοφοκλή<sup>180</sup>. Η αντιπαράθεση των δύο πρωταγωνιστών Αντιγόνης και Κρέοντα είναι χαρακτηριστική της σύγκρουσης των θείκων και των ανθρώπινων νόμων αντίστοιχα. Οι δύο πρωταγωνιστές παρουσιάζονται ως δύο κόσμοι εκ διαμέτρου αντίθετοι μεταξύ τους. Ο άρχοντας Κρέοντας εμφανίζεται ως θεματοφύλακας των νόμων, ο οποίος θέλει να προφυλάξει την πόλη από τον κίνδυνο. Γι' αυτόν το δίκαιο σχετίζεται άμεσα με την τήρηση των γραπτών νόμων και την υπεράσπιση της πατρίδας. Στο ρόλο που έχει αναλάβει θεωρεί δεδομένη τη συγκατάθεση των θεών, οι οποίοι κατά την γνώμη του δεν μπορεί να υποστηρίξουν το άδικο.

Η Αντιγόνη από την άλλη πλευρά επικαλείται τους άγραφους θείκους νόμους, οι οποίοι είναι αμετάβλητοι και έχουν αιώνια ισχύ. Με αυτόν όμως τον τρόπο η ηρωίδα θέλει να δικαιολογήσει την απόφασή της να θάψει τον αδερφό της Πολυνείκη. Από την αρχή κιόλας του έργου η Αντιγόνη αρνείται να δεχτεί ως νόμο το διάταγμα του Κρέοντα σχετικά με την απαγόρευση της ταφής του Πολυνείκη και μάλιστα στο στίχο 7 με 8 αναφέρεται στην καθολικότητα του διατάγματος με έντονη απορία: «καὶ νῦν τί τοῦτ' αὖ φασι πανδήμῳ πόλει κήρυγμα θεῖναι τὸν στρατηγὸν ἀρτίως;» Ο Κρέοντας έχει εκδώσει διάταγμα με το οποίο απαγορεύει την ταφή του Πολυνείκη, γιατί διέπραξε προδοσία εκστρατεύοντας εναντίον της γενέτειράς του<sup>181</sup>. Η Αντιγόνη όμως δεν επιθυμεί σε καμία απολύτως περίπτωση να ενδώσει σε αυτή την απαγόρευση αφού θεωρεί ότι έχει ιερό και επιβεβλημένο χρέος να θάψει τον αδερφό της.

Ακριβώς γι' αυτήν την πράξη, ο Κρέοντας την τιμωρεί με τον εγκλεισμό της σε έναν βραχώδη τάφο και την εγκαταλείπει εκεί με πρόθεση να την αφήσει να πεθάνει. Όταν πλέον ο μάντης αναφέρει ότι το πτώμα του Πολυνείκη μιαίνει την πόλη, ο Κρέοντας πηγαίνει να την απελευθερώσει, διαπιστώνοντας ότι η ίδια έχει απαγχονιστεί<sup>182</sup>. Ο θάνατός της υποδηλώνει ακριβώς την προσπάθεια που η ίδια έκανε για να θάψει τον αδερφό της με οποιοδήποτε κόστος. Το ανάστημά της αναδύεται μέσα από τον αγώνα που η ίδια έδωσε προκειμένου να αντιμετωπίσει τις προκλήσεις του Κρέοντα, αφού η ίδια άλλωστε βρισκόταν σε κατώτερη θέση εξαιτίας του φύλου της<sup>183</sup>.

---

<sup>180</sup> A. Lesky (2011), σ.558.

<sup>181</sup> Easterling- Knox (2005), σ.410.

<sup>182</sup> Easterling- Knox (2005), σ.410.

<sup>183</sup> J. P. Uben (1986), p.163.

Η ίδια η ηρωίδα πιστεύει ότι σωστά επιχείρησε την ταφή του Πολυνεΐκη, γιατί αυτό είναι σύμφωνο με τους αιώνιους νόμους, αλλά και με μια θεόσταλη και σταθερή ηθική τάξη<sup>184</sup>. Χαρακτηριστικά στο στίχο 453, η ίδια αναφέρει: «οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ὠόμην τὰ  
τὰ  
κηρύγμαθ', ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλῃ θεῶν νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν.<sup>185</sup> Η πράξη της και μόνο δείχνει την πίστη και την αφοσίωσή της προς τον αδερφό της, αλλά παράλληλα είναι εμφανές ότι δεν διστάζει σε καμία απολύτως περίπτωση να πεθάνει για τα πιστεύω και τις πεποιθήσεις της.

Η μυθολογία, λοιπόν, των Λαβδακιδών φαίνεται ότι είχε επηρεάσει έντονα και καταλυτικά το μεγάλο τραγικό ποιητή, Ευριπίδη<sup>186</sup>, ο οποίος στις «Φοίνισσες» αποπειράται να ρίξει φώς σε όλες τις πτυχές του μύθου της Θήβας, αλλά και της βασιλικής οικογένειας: αυτές αφορούν, λοιπόν, στα σφάλματα του Λαΐου πριν τη γέννηση του Οιδίποδα, σφάλματα τα οποία σχετίζονται με το βιασμό του νεαρού Χρυσίππου όσο και με την ανυπακοή που ο βασιλιάς και η σύζυγός του Ιοκάστη έδειξαν απέναντι στο χρησμό του Απόλλωνα, ο οποίος τους είχε προειδοποιήσει να μην τεκνοποιήσουν, γιατί το παιδί θα στρεφόταν αργότερα εναντίον τους. Οι πτυχές αυτές εκτείνονται επιπροσθέτως στην εγκατάλειψη και έκθεση του βρέφους στον Κιθαιρώνα, στην πατροκτονία που ακολούθησε όταν πια ο νεαρός Οιδίποδας μεγάλωσε, στο αίνιγμα της Σφίγγας και την πρόσκαιρη έτσι σωτηρία της Θήβας, στον αιμομικτικό γάμο που ακολούθησε, στην αδελφοκτονία ανάμεσα σε Ετεοκλή και Πολυνεΐκη, στην αυτοκτονία της Ιοκάστης και τέλος στην εξορία του Οιδίποδα και της Αντιγόνης.

Διαφαίνεται, λοιπόν, ξεκάθαρα ότι ο Ευριπίδης είναι έντονα επηρεασμένος από τη μυθολογία των Λαβδακιδών στο δικό του έργο. Ο ίδιος έχει στα χέρια του ένα σημαντικό μυθολογικό υπόβαθρο πάνω στο οποίο θέλει να δημιουργήσει κάτι καινούργιο, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι η αφήγησή του θα εκφυλιστεί σε μια αναδιήγηση γνωστού μυθολογικού υλικού.

---

<sup>184</sup> Easterling- Knox (2005), σ.410.

<sup>185</sup> *Αντιγόνη*, 453.

<sup>186</sup> Α. Σολομός (1995), σ.116.

Αυτό το τόσο σημαντικό έργο παραστάθηκε για πρώτη φορά το 411 π.Χ.. μετά δηλαδή την αποκατάσταση της δημοκρατίας στην Αθήνα<sup>187</sup>. Εξαιρετικό ενδιαφέρον παρουσιάζει το ερώτημα ποιες ήταν οι Φοίνισσες, οι οποίες ενέπνευσαν το μεγάλο τραγικό ποιητή και τον οδήγησαν στο δανεισμό του ονόματός τους στο συγκεκριμένο έργο. Οι Φοίνισσες, λοιπόν, αποτελούσαν μακρινές απόγονες του γενάρχη Κάδμου, ο οποίος ήταν ο ιδρυτής της Θήβας<sup>188</sup>. Αυτές, λοιπόν, οι γυναίκες βιώνουν ένα δύσκολο παρόν εξαιτίας της παραμονής τους στην απειλούμενη Θήβα, όμως παράλληλα ελπίζουν και σε ένα καλύτερο μέλλον. Τις συγκεκριμένες γυναίκες θα βρει αργότερα μπροστά του ο Πολυνείκης, όταν υπακούοντας στην παράκληση της Ιοκάστης, έρχεται για να διαπραγματευτεί με τον αδερφό του Ετεοκλή<sup>189</sup>. Ο δεύτερος είχε δώσει εντολή στους φύλακες να τον αφήσουν να περάσει, όμως δεν τον υποδέχεται κανένας άλλος πέρα από αυτές τις γυναίκες.

Αναρωτιέται βέβαια κανείς γιατί ο Ευριπίδης επιλέγει ένα Χορό από γυναίκες της Φοινίκης αντί για ντόπιες, οι οποίες μάλιστα θα ήταν πιο πειστικές και θα προκαλούσαν ενδεχομένως μεγαλύτερη συγκίνηση όταν θα τραγουδούσαν στα επόμενα λυπητερά τους Στάσιμα το μυθολογικό παρελθόν της πατρίδας τους. Οι υποθέσεις βέβαια σε ένα τέτοιο ερώτημα ποικίλουν και σε καμία απολύτως περίπτωση δεν μπορούμε να εκτιμήσουμε ποια από αυτές μπορεί να είναι η ακριβώς ορθή τελικά. Μία, λοιπόν, τέτοια πιθανή αιτία περιλαμβάνει την πρόθεση πιθανότατα του Ευριπίδη να διαφοροποιηθεί πιθανότατα από των Χορό των «Επτά επί Θήβας». Επίσης, αυτό που επιδιώκει ο τραγικός ποιητής είναι η ψυχαγωγική πρωτοτυπία που προσφέρουν οι «βάρβαροι» Χοροί, χάρη στην ανατολική μουσική τους, αλλά και την ορχηστρική τους ιδιορρυθμία<sup>190</sup>.

Άλλωστε γνωρίζουμε από τον Αριστοφάνη ότι ο ίδιος ο Ευριπίδης αγαπούσε τόσο τις φρυγικές όσο και τις λυδικές μελωδίες και μάλιστα συχνά στις παραστάσεις του, χρησιμοποιούσε ασιατικά όργανα προς τέρψη του κοινού<sup>191</sup>. Εκτός από την προφανή, λοιπόν, παραδοχή ότι η εξωτική ταυτότητα του Χορού των «Φοινισσών» θα

---

<sup>187</sup> Α. Σολομός (1995), σ.116.

<sup>188</sup> Α. Σολομός (1995), σ.117.

<sup>189</sup> Α. Σολομός (1995), σ.118.

<sup>190</sup> Α. Σολομός (1995), σ.118.

<sup>191</sup> Α. Σολομός (1995), σ.118.

δημιουργούσε, όπως ήταν φυσικό, ένα εντυπωσιακό οπτικοακουστικό αποτέλεσμα, έχει διατυπωθεί και η ελάχιστη πιθανή υπόθεση ότι ο Ευριπίδης χρησιμοποίησε Χορό από τη Φοινίκη συμμεριζόμενος το γενικότερο ενδιαφέρον που εξέφραζε εκείνη την εποχή η Αθήνα για την Καρχηδόνα<sup>192</sup>. Μεταγενέστερες ωστόσο απόψεις εντάσσουν το Χορό από τη Φοινίκη στη γενικότερη αφηγηματική και δραματική σκοποθεσία του έργου<sup>193</sup>.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι ο Ευριπίδης ήθελε να δώσει ιδιαίτερη βαρύτητα, αλλά και να συγκεντρώσει τη δράση στους ηθοποιούς, όμως παράλληλα επιδίωκε και χρησιμοποιήσει Χορούς, οι οποίοι ήταν δυνατό να συμπάσχουν με τα πάθη των χαρακτήρων, αλλά ταυτόχρονα να κρατούν και μια απόσταση από αυτούς. Με θαυμαστό, λοιπόν, τρόπο ο Ευριπίδης δίνει στις γυναίκες από τη Φοινίκη μια διπλή ταυτότητα εγγύτητας αλλά και απομάκρυνσης από τα δρώμενα. Η αποστασιοποίησή τους προβάλλεται από την εξωτική τους εικόνα ενώ η εγγύτητά τους από τη μυθολογική τους σύνδεση με τη Θήβα<sup>194</sup>. Η μακρινή Φοινίκη πιθανότατα να μην έχει καμία απολύτως σχέση με τη βασιλική οικογένεια, η οποία καταγόταν από τη Θήβα, όμως αυτοί ακριβώς οι διαφορετικοί κόσμοι τονίζουν και τόσο έντονα το χάσμα που χώριζε την οικογένεια των Λαβδακιδών από τους υπόλοιπους Θηβαίους, οι οποίοι σε καμία περίπτωση δεν αισθάνονται την ανάγκη να υποστηρίξουν το βασιλιά τους ούτε επί σκηνής<sup>195</sup>.

Μια ακόμα υπόθεση αφορά στο γεγονός ότι ο Ευριπίδης χρησιμοποίησε πιθανότατα αυτό τον εξωτικό Χορό από τη Φοινίκη σαν ένα απαραίτητο αντιφάρμακο στη θλιβερή πεζότητα της πολεμικής πλοκής που έχει το ίδιο το έργο<sup>196</sup>. Ο τραγικός, λοιπόν, ποιητής ήθελε με την τοποθέτηση των Φοινισσών να σπάσει όλη αυτή τη βαριά ατμόσφαιρα που δημιουργεί το ίδιο το έργο και να δώσει με αυτό τον τρόπο μια απρόσμενα διαφορετική αίσθηση στο θεατρικό κοινό, η οποία θα μπορούσε να λειτουργήσει καταλυτικά κατά μία άποψη για την ίδια του την ψυχολογία.

Επιπροσθέτως, στο έργο «Φοίνισσες» εξαιρετικό ενδιαφέρον παρουσιάζει και ο αγώνας λόγων, ο οποίος εκτυλίσσεται ανάμεσα στους δύο σημαντικούς πρωταγωνιστές,

---

<sup>192</sup> Rawson (1970), p.112.

<sup>193</sup> D. Mastronarde (1994), p.208.

<sup>194</sup> C. Sourvinou- Inwood (2003), p.272.

<sup>195</sup> C. Sourvinou- Inwood (2003), p.273.

<sup>196</sup> A. Σολομός (1995), σ.118.

Ετεοκλή και Πολυνείκη. Αυτός ο αγώνας λόγων εκτείνεται στους στίχους 443 έως 587 και θα μας απασχολήσει ιδιαίτερα στην παρούσα εργασία αφού θα αποπειραθούμε να τον αναλύσουμε διεξοδικά και αυτό γιατί μέσα από αυτόν αναδεικνύεται η επιχειρηματολογία των δύο αντιπάλων, η πάγια θέση που οι δύο άνδρες υποστηρίζουν ενώ μέσα από αυτόν διαφαίνεται ξεκάθαρα και ο χαρακτήρας τους. Ο Ευριπίδης, με αυτόν τον αγώνα λόγων βάζει αυτές τις δύο ισχυρές προσωπικότητες να συναντώνται και να συγκρούονται μπροστά στα μάτια της μητέρας τους, η οποία μέχρι την τελευταία στιγμή επιθυμεί με κάθε τρόπο να τους συμφιλιώσει<sup>197</sup>.

Είναι γνωστό ότι ο μεγάλος τραγικός ποιητής δεν επιθυμούσε σε καμία απολύτως περίπτωση τον πόλεμο<sup>198</sup> και μάλιστα ο οικτιρμός του πολέμου αποτελούσε για τον ίδιο πλούσια πηγή έμπνευσης. Αυτό, λοιπόν, συμβαίνει και στο έργο «Φοίνισσες». Προβάλλεται μια αντίθεση ανάμεσα σε αυτόν τον αγώνα λόγων των δύο ισχυρών ανδρών, οι οποίοι αρνούνται να σταματήσουν τη μεταξύ τους έχθρα και στο επεισόδιο του εκούσιου θανάτου του νεαρού Μενοικέα, ο οποίος θυσιάζεται αυτοβούλως για τη σωτηρία της πόλης. Και αυτή ακριβώς η αντίθεση αποτελεί μια αγόρευση από πλευράς Ευριπίδη ότι με κανέναν τρόπο ο ίδιος δεν επιθυμεί τον εμφύλιο πόλεμο που πρόκειται να ξεσπάσει ανάμεσα στους δύο άνδρες<sup>199</sup>.

Ο μεγάλος τραγικός ποιητής βρισκόταν κοντά ηλικιακά με τον σοφιστή Πρωταγόρα και Γοργία<sup>200</sup>. Αξιοσημείωτο είναι να αναφέρουμε ότι ο Πρωταγόρας θεωρείται ο αρχηγέτης της Σοφιστικής και μάλιστα η προσφορά του στην εξέλιξη της ρητορείας και της γλώσσας είναι πραγματικά τεράστια<sup>201</sup>. Ο ίδιος προσπάθησε να εφοδιάσει τους μαθητές του με τα πιο αποτελεσματικά φραστικά μέσα και αυτό είχε ως συνέπεια να προωθήσει τα όρια και τις δυνατότητες της γλώσσας με σημαντικά γραμματικά επιτεύγματα, όπως η διάκριση των γενών και των μερών. Σίγουρα αυτός ο άνδρας αποτέλεσε ένα πρόσωπο- κλειδί στην ανάπτυξη της ρητορικής και αυτό είναι εμφανές, αφού μια από τις μεγαλύτερες ανακαλύψεις του αφορούν τους Δισσούς

---

<sup>197</sup> J.D. Romilly (1997), σ.164.

<sup>198</sup> J.D. Romilly (1997), σ.107.

<sup>199</sup> J.D. Romilly (1997), σ.164.

<sup>200</sup> L. Loyd (1992), p.23.

<sup>201</sup> Β. Α. Κωνσταντινόπουλος & Δ.Κ. Πανομήτρος (2010), σ.82.

Λόγους, οι οποίοι αναπτύσσονται στο έργο του «Αντιλογία». Με τους Δισσούς Λόγους ο Πρωταγόρας κατάφερε να διαμορφώσει το αντιθετικό ύφος, το οποίο αργότερα εξελίχθηκε με τον Αντιφώντα και το Θουκυδίδη<sup>202</sup>. Η τέχνη αυτή του λόγου και από τις δύο πλευρές σχετίζεται άμεσα με τους αγώνες λόγων του Ευριπίδη<sup>203</sup>.

Ο Γοργίας από την άλλη πλευρά επιδόθηκε συστηματικά στη διδασκαλία της ρητορικής με πολλά ρητορικά υποδείγματα<sup>204</sup>. Ο ίδιος εκμεταλλεύτηκε με τον καλύτερο δυνατό τρόπο το κλίμα απόλυτης ελευθερίας και αναζήτησης που είχε δημιουργήσει η δημοκρατία του Περικλή και αυτό που επιθυμούσε με οποιοδήποτε κόστος ήταν να αλλάξει ριζικά τη μορφή, αλλά και τον προσανατολισμό της παιδείας. Η ρητορική πλέον είχε περάσει σε ένα άλλο επίπεδο αφού αποκτούσε πρωτεύουσα θέση και πλέον οι σοφιστές επιδίωκαν να ασχοληθούν τόσο με γλωσσικά όσο και με γραμματικά ζητήματα. Η γλώσσα πλέον αποκτούσε εξαιρετικά σημαντική δύναμη και οι σοφιστές επιθυμούν η ίδια να γίνει ένα εργαλείο ασφαλούς επικοινωνίας, σαφήνειας και ορθότητας.

**Αφιξη του Ετεοκλή και αγώνας λόγων (στίχοι 443-587).** Ο αγώνας λόγων μεταξύ Ετεοκλή και Πολυνείκη ξεκινά στο στίχο 443 με μία εισαγωγική ρήση από τον ίδιο το Χορό των Φοινισσών, ο οποίος παρουσιάζει τον Ετεοκλή που εισέρχεται για πρώτη φορά στη σκηνή. Μάλιστα, οι γυναίκες από τη Φοινίκη τονίζουν στην βασίλισσα Ιοκάστη ώστε αυτή πρέπει να μιλήσει με τέτοιο τρόπο που να προκαλέσει τη συμφιλίωση των δύο πρωταγωνιστών:

*καὶ μὴν Ἐτεοκλῆς ἐξ διαλλαγᾶς ὄδε χωρεῖ· σὸν ἔργον, μῆτερ Ἰοκάστη, λέγειν τοιούσδε μύθους οἷς διαλλάξεις τέκνα<sup>205</sup>.*

Ο Ετεοκλής, λοιπόν, εισέρχεται στη σκηνή, αλλά από τα πρώτα του κιόλας λόγια μπορούμε να διακρίνουμε το σκληρό και αδιάλλακτο χαρακτήρα του. Ο ίδιος ισχυρίζεται ότι βρίσκεται εκεί μόνο προς χάρη της μητέρας του:

*μῆτερ, πάρεμι: τὴν χάριν δὲ σοὶ διδοὺς ἦλθον. τί χρὴ δρᾶν; ἀρχέτω δὲ τις λόγου: ὡς ἀμφὶ τείχη καὶ ξυνωρίδας λόγων τάσσω ἐπέσχον πόλιν, ὅπως κλύοιμί σου κοινὰς βραβείας, αἷς ὑπόσπονδον μολεῖν τόνδ' εἰσεδέξω τειχέων πείσασά με<sup>206</sup>.*

<sup>202</sup> Β. Λ. Κωνσταντινόπουλος & Δ.Κ. Πανομήτρος (2010), σ.82.

<sup>203</sup> L. Loyd (1992), p.23.

<sup>204</sup> Β. Λ. Κωνσταντινόπουλος & Δ.Κ. Πανομήτρος (2010), σ.16.

<sup>205</sup> Φοίνισσες, 443-445.

Αυτή η πρώτη του εμφάνιση στη σκηνή είναι εντελώς διαφορετική από την προηγούμενη εμφάνιση του αδερφού του Πολυνείκη. Ο ίδιος παρουσιάζεται με μία δυναμικότητα, χωρίς καν να απευθύνεται στον αδερφό του, τον οποίο έχει απέναντί του. Ξεκαθαρίζει από την αρχή ότι ο λόγος της επίσκεψής του οφείλεται αποκλειστικά και μόνο στην παράκληση που έκανε η μητέρα του και με αυτόν ακριβώς τον τρόπο ξεκαθαρίζει ότι σε καμία περίπτωση δεν είναι δική του επιθυμία το γεγονός ότι βρίσκεται εκεί. Αντίθετα, θυμόμαστε τον Πολυνείκη να έχει εισέλθει εξαιρετικά τρομαγμένος στην σκηνή και μάλιστα να στρέφει το βλέμμα του διαρκώς γύρω του προκειμένου να αντιμετωπίσει με αυτόν τον τρόπο ενδεχόμενο κίνδυνο.

Η αγενής είσοδος, αλλά και βιασύνη του Ετεοκλή προκαλεί την αντίδραση της μητέρας του, Ιοκάστης, η οποία τον συμβουλεύει ότι οι βιαστικές αποφάσεις δεν οδηγούν στο δίκαιο και ότι οι βραδείες είναι αυτές που κάνουν τον άνθρωπο πολύ σοφό. Η ίδια επικρίνει την αγενή συμπεριφορά του Πολυνείκη και μάλιστα επιθυμεί να κατευνάσει τα πνεύματα, λέγοντας στον Ετεοκλή να μην κοιτάζει με οργή τον αδερφό του. Παράλληλα, απευθύνεται και στο πρόσωπο του Πολυνείκη και του ζητά να στρέψει και αυτός με τη σειρά του το βλέμμα του στον Ετεοκλή:

*ἐπίσχες: οὔτοι τὸ ταχὺ τὴν δίκην ἔχει, βραδεῖς δὲ μῦθοι πλεῖστον ἀνούουσιν σοφόν. σχάσον δὲ δεινὸν ὄμμα καὶ θυμοῦ πνοάς: οὐ γὰρ τὸ λαιμότμητον εἴσορ᾽ ἄς κάρα Γοργόνας, ἀδελφὸν δ' εἴσορ᾽ ἤκοντα σόν. σὺ τ' αὖ πρόσωπον πρὸς κασίγνητον στρέφε, Πολύνεικες: ἔς γὰρ ταῦτ' ὄμμασιν βλέπων λέξεις τ' ἄμεινον τοῦδ' ἔνδ' ἔξ' ἰ λόγους. παραινέσαι δὲ σφῶν τι βούλομαι σοφόν: ὅταν φίλος τις ἀνδρὶ θυμωθεὶς φίλῳ ἔς ἔν' συνελθῶν ὄμματ' ὄμμασιν διδῶ, ἐφ' οἷσιν ἤκει, ταῦτα χρὴ μόνον σκοπεῖν, κακῶν δὲ τῶν πρὶν μηδενὸς μνείαν ἔχειν. λόγος μὲν οὖν σὸς πρόσθε, Πολύνεικες τέκνον: σὺ γὰρ στράτευμα Δαναϊδῶν ἤκεις ἄγων, ἄδικα πεπονθώς, ὡς σὺ φήης: κριτῆς δὲ τις θεῶν γένοιτο καὶ διαλλακτῆς κακῶν<sup>207</sup>.*

Ο λόγος της βασίλισσας μέχρι στιγμής αναδεικνύει την προσπάθειά της να συμφιλιώσει τους δύο άνδρες. Η ίδια επιχειρεί να παίξει μεσολαβητικό ρόλο και να

---

<sup>206</sup> Φοίνισσες, 446-450.

<sup>207</sup> Φοίνισσες, 451-466.

αποφύγει με αυτόν τον τρόπο την εμφύλια σύγκρουση ανάμεσα στα δύο αδέρφια<sup>208</sup>. Μάλιστα απορρίπτει την απαράδεκτη συμπεριφορά του Ετεοκλή αμέσως μόλις αυτός εισέρχεται στη σκηνή, όμως παράλληλα στρέφεται και στον άλλο της γιο, ζητώντας του να σηκώσει το βλέμμα του προς τον αδερφό του. Επιπροσθέτως, και σε αυτό της το λόγο η Ιοκάστη εμπλουτίζει τη συνομιλία της με ακόμα ένα ακόμη γνωμικό. Συγκεκριμένα στο στίχο 452, τον οποίο αναφέραμε παραπάνω, η ίδια υποστηρίζει ότι η βιασύνη δεν δίνει σε κανέναν το δίκιο ενώ αντίθετα, τα λόγια που έχουν ειπωθεί χωρίς αυτήν, μπορούν να κάνουν κάποιο σοφό.

Η βασίλισσα μοιάζει μια γυναίκα δυναμική, η οποία μάλιστα είναι σε θέση να επιβάλλει την τάξη. Επιπλήττει τον Ετεοκλή για την απαράδεκτη συμπεριφορά του ενώ συμβουλεύει και τους δύο άνδρες, στους στίχους 461-463 ότι πρέπει να κοιταχτούν στα μάτια, γιατί μόνο αυτά λένε την αλήθεια. Η δύναμη αυτής της γυναίκας φαίνεται και μέσα από το γεγονός ότι ο Χορός εμπιστεύεται σε αυτήν να οδηγήσει την όλη κατάσταση σε μια ομαλή έκβαση. Η ίδια θέλει να θέσει τα όρια ανάμεσα στους δύο άνδρες και γι' αυτό παρουσιάζουν μία αυστηρότητα και προσταγή τα λεγόμενά της. Παράλληλα, όμως μέσα από τις συμβουλές και τις νουθεσίες της, διακρίνουμε και την μητρική στοργή που την διακατέχει αφού θέλει με κάθε τρόπο να προστατεύσει τα παιδιά της και να αποφύγει τη μεταξύ τους εμφύλια διαμάχη.

Η Ιοκάστη, λοιπόν, αναλαμβάνει διαιτητικό ρόλο σε αυτόν τον αγώνα λόγων που πρόκειται σε λίγο να αρχίσει ανάμεσα σε Ετεοκλή και Πολυνείκη<sup>209</sup>. Παρατηρούμε έτσι ότι υπάρχει μία τριαδική παρουσία, η οποία αποτελείται από τα δύο πρόσωπα που θα έρθουν σε αντιπαράθεση (Ετεοκλής και Πολυνείκης), αλλά και ένα ακόμα πρόσωπο, στο οποίο ο Χορός έχει εμπιστευθεί τη διαιτησία αυτού του αγώνα λόγων (Ιοκάστη). Αυτή η τριμελής παρουσία, με μία δόση φαντασίας, μας μεταφέρει νοερά στην αίθουσα ενός δικαστηρίου, στην οποία παρίστανται ο ενάγων και ο εναγόμενος, που εκθέτουν ο καθένας τα επιχειρήματά του, αλλά και ο δικαστής που τελικά στο τέλος θα πρέπει να αποφασίσει.

Τέτοιου είδους «δικαστικές» σκηνές είχαν τεράστια απήχηση στο κοινό εκείνης της εποχής και αυτό γιατί ο θεατής ήταν σε θέση να εκτιμήσει τα επιχειρήματα των

---

<sup>208</sup> Easterling- Knox (2005), σ.426.

<sup>209</sup> A. Lesky (2003), σ.296.



αντιπάλων, αλλά ακόμα και να οδηγηθεί σε μια δική του προσωπική άποψη για το ποιος τελικά έχει το δίκαιο με το μέρος του. Εξαιρετικά σημαντικό είναι να τονίσουμε ότι οι δραματουργοί τέτοιων αγώνων έδιναν ιδιαίτερη προσοχή και βαρύτητα σε αυτούς, γιατί ήθελαν να τους εμφανίσουν με έναν πειστικό και αληθοφανή τρόπο, ο οποίος τελικά θα «κέρδιζε» το κοινό. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, οι δραματικοί αγώνες αναπαρήγαγαν την αυστηρή δομή και ύφος που υπάρχει στους δικαστικούς αγώνες με τον πλέον πειστικό τρόπο<sup>210</sup>.

Ο Ετεοκλής λαμβάνει πρώτος το λόγο μέσα από την εκνευρισμένη προτροπή του στον στίχο 447 όπως ήδη αναφέρθηκε. Ο ίδιος, προστάζει να ξεκινήσει αυτός ο λόγος, γιατί θέλει να παρατάξει το στράτευμά του έτοιμο σε θέση μάχης. Ωστόσο δεν είναι αυτός ο επίσημος ομιλητής του αγώνα αφού η Ιοκάστη δίνει το λόγο πρώτα στον Πολυνείκη στον στίχο 469. Η σειρά με την οποία μιλούσαν ενάγων και εναγόμενος έπαιξε σίγουρα πολύ σημαντικό ρόλο και δεν πρέπει να θεωρηθεί τυχαία. Αν ο ομιλητής που έπαιρνε δεύτερος το λόγο ήταν σε θέση να εκφωνήσει έναν πειστικό λόγο, τότε, όπως ήταν φυσικό, θα μπορούσε να κερδίσει μια θετική εντύπωση. Αντίθετα, ο πρώτος δεν θα είχε την ευκαιρία να αντικρούσει τα επιχειρήματα του δεύτερου σε έναν μακρύ μονόλογο, παρά μόνο σε μία σύντομη στιχομυθία<sup>211</sup>. Στην περίπτωση των «Φοινισσών» παρατηρούμε όμως ότι πρώτος λαμβάνει το λόγο ο ενάγων Πολυνείκης και δεύτερος ο Ετεοκλής. Και σε αυτό το σημείο εξαιρετικά καθοριστικός είναι ο ρόλος της Ιοκάστης, η οποία όπως θα παρατηρήσουμε αντικρούει τα επιχειρήματα του Ετεοκλή με μία δημοκρατική θεωρία και με τον τρόπο αυτό καταφέρνει να μειώσει την ισχύ του λόγου του<sup>212</sup>.

Η βασίλισσα σε έναν εξαιρετικά αυστηρό τόνο προσπαθεί να συμμορφώσει την αλαζονική συμπεριφορά του γιού της, Ετεοκλή. Χρησιμοποιεί στον λόγο της αρκετές προστακτικές για να τονίσει με αυτόν τον τρόπο τον εκνευρισμό της απέναντι στο παιδί της για την απαράδεκτη συμπεριφορά που αυτός έχει αμέσως μόλις εισέρχεται στη σκηνή. Λέξεις όπως το σχάσον, στρέφε, πρόσθε, δείχνουν πως αυτή σε καμία απολύτως

---

<sup>210</sup> C. Collard (1975), p.70.

<sup>211</sup> C. Collard (1975), p.68.

<sup>212</sup> Easterling- Knox (2005), σ.426.

περίπτωση δεν συμφωνεί με την υπεροπτική συμπεριφορά που παρατηρείται στον Ετεοκλή.

Η ίδια κάνει μια δραματική προσπάθεια να συμφιλιώσει τα παιδιά της και γι' αυτόν ακριβώς το λόγο επικαλείται, όπως και στον πρώτο της διάλογο με τον Πολυνείκη, το κοινό παρελθόν, αλλά και τους δεσμούς αίματος που ενώνουν τα δύο παιδιά. Αυτό είναι ξεκάθαρο μέσα από το στίχο 456, όπου η ίδια αναφερόμενη στον Ετεοκλή, του ζητά να μην έχει τόση οργή, γιατί απέναντί του έχει τον αδερφό του. Όμως, απευθύνεται και στον Πολυνείκη, στο στίχο 457, τον οποίο συμβουλεύει να μην αποστρέφει το βλέμμα του και να κοιτάξει κατάματα τον Ετεοκλή.

Όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, η βασίλισσα αντλεί για μια ακόμα φορά την επιχειρηματολογία της από την ισχύ γενικών γνωμολογικών ρήσεων, τις οποίες εξετάσαμε. Η ίδια προσπαθεί να μετριάσει την οργή του γιού της Ετεοκλή ενώ μέσα από αυτές τις γνωμολογικές ρήσεις έχει ως απώτερο σκοπό να προβληματίσει τα παιδιά της για το πώς θα έπρεπε να φέρονται ως αδέρφια. Θεωρεί ότι με τέτοια γνωμικά, τα οποία όπως τονίστηκε είναι κοινής αποδοχής, μπορεί να κατευνάσει το θυμό και την οργή Ετεοκλή και Πολυνείκη και τελικά να οδηγήσει σε μια ήπια λύση της μεταξύ τους αντιδικίας.

Η βασίλισσα αμέσως μετά δίνει τον λόγο στον Πολυνείκη, γιατί σύμφωνα με τα δικά του λεγόμενα, ο ίδιος έχει πάθει κάτι αδικαιολόγητο. Σε αυτό το σημείο παρατηρούμε ότι η Ιοκάστη διατηρεί την αντικειμενικότητα της, αφού ο ρόλος του κριτή που της έχει αποδώσει ο Χορός καθιστά σαφές ότι πρέπει να είναι αμερόληπτη και να εξετάσει προσεκτικά τα επιχειρήματα των δύο πλευρών, χωρίς να υποστηρίζει φανερά κάποιον από τους δύο αντιπάλους. Αν θυμηθούμε, όμως, θα δούμε ότι στον στίχο 319, κατά τη διάρκεια της πρώτης της συνάντησης με τον Πολυνείκη, είχε εκφράσει ξεκάθαρα την άποψή της ότι το δίκαιο «γέρνει» υπέρ του ήρωα. Το γεγονός ότι αυτή τη φορά κρατά μια αντικειμενική στάση και δεν εκφέρει την άποψή της οφείλεται πιθανότατα στο ότι δεν επιθυμεί σε καμία απολύτως περίπτωση να οξύνει τα πνεύματα και να προκαλέσει με αυτόν τον τρόπο την ήδη οργισμένη αντίδραση του Ετεοκλή.

Στην πορεία, απομακρύνεται από το ρόλο της που ο Χορός της έχει αποδώσει και η ίδια επικαλείται στον στίχο 468 κάποιον θεό ως κριτή και συμφιλιωτή του κακού. Η βασίλισσα μέσα από αυτά της τα λόγια φαίνεται να μην επιθυμεί αυτή τη δικαιοδοσία

που της έδωσε ο Χορός. Μοιάζει να αποποιείται αυτόν της το ρόλο και θέλει απλώς να βρίσκεται ως παρατηρητής μπροστά στα δύο αδέρφια. Αυτή της η επιθυμία είναι απόλυτα κατανοητή, γιατί ως μητέρα δεν θέλει με κανέναν απολύτως τρόπο να είναι αυτή που τελικά θα ορίσει ποιος έχει το δίκαιο με το μέρος του και ποιος όχι. Δεν διανοείται καν να «κουβαλήσει» αυτό το βάρος και από αυτήν να εξαρτάται η τύχη των παιδιών της, αφού ο μοναδικός διακαής πόθος της είναι να καταφέρει στο τέλος να συμφιλιώσει και τις δύο πλευρές. Αποποιείται, λοιπόν, αυτή τη βαριά ευθύνη που ο κάθε κριτής/δικαστής έχει και ορίζει κάποιον θεό, αφού Αυτός είναι ανώτερος και δεν υφίσταται καμία απολύτως συνέπεια για τις πράξεις του.

Αποτέλεσμα αυτής της απόφασης της βασίλισσας είναι ότι πλέον στην αντιδικία που θα αρχίσει ανάμεσα σε Ετεοκλή και Πολυνείκη, δεν υπάρχει κάποιος κριτής ο οποίος θα μπορεί να ορίσει τον αγώνα λόγων ανάμεσα στους δύο αντιπάλους. Πλέον δεν υφίσταται αυτή η τριμελής παρουσία που αναφέραμε παραπάνω και η οποία αποτελείται από τον ενάγοντα, τον εναγόμενο και τον κριτή/δικαστή, ο οποίος και τελικά θα ορίσει το αποτέλεσμα. Η απομάκρυνση της Ιοκάστης από το ρόλο που της ανέθεσε ο Χορός, σηματοδοτεί πως πλέον ο αγώνας λόγων θα γίνει ανάμεσα στα δύο αδέρφια Ετεοκλή και Πολυνείκη. Αυτό είναι εξαιρετικά σημαντικό γιατί συνεπάγεται πως δεν μπορεί να υπάρξει κάποια τελική απόφαση σε αυτήν την αντιδικία. Και πράγματι ο αγώνας δεν οδηγεί σε ουσιαστικό αποτέλεσμα αφού δεν αναδεικνύεται ουσιαστικός νικητής από αυτόν.

**Μονόλογος Πολυνείκη(στίχοι 469- 496).** Ο Πολυνείκης, λοιπόν, παίρνει πρώτος το λόγο ως ενάγων<sup>213</sup> και για μια ακόμα φορά χρησιμοποιεί μια γνωμολογική ρήση. Χαρακτηριστικά, στον στίχο 469-471, αναφέρει ότι ο λόγος της αλήθειας δεν απαιτεί πολύπλοκες και εξεζητημένες εκφράσεις και ερμηνείες ενώ ο άδικος λόγος χρειάζεται περίτεχνη αντιμετώπιση, γιατί από μόνος του είναι αδύναμος:

*ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφν, κού ποικίλων δεῖ τᾶνδιχ' ἐρμηνευμάτων:  
ἔχει γὰρ αὐτὰ καιρόν: ὁ δ' ἄδικος λόγος νοσῶν ἐν αὐτῷ φαρμάκων δεῖται σοφῶν<sup>214</sup>.*

Η ομιλία του Πολυνείκη σε αυτούς τους πρώτους στίχους βασίζεται σε ένα και μοναδικό επιχείρημα, το οποίο δεν είναι άλλο από την ίδια την αλήθεια. Με αυτόν τον

---

<sup>213</sup> E.M. Craik (1995), p.187.

<sup>214</sup> Φοίνισσες, 469-471.

τρόπο, ο ήρωας από την αρχή του λόγου του επιθυμεί να αντικρούσει οποιαδήποτε πιθανό επιχείρημα χρησιμοποιήσει αργότερα ο Ετεοκλής, αφού τα όσα ο ίδιος ο Πολυνείκης ισχυρίζεται, βασίζονται στην αλήθεια.

Ο ήρωας μάλιστα τονίζει στους στίχους 472-477 ότι προσπάθησε με κάθε τρόπο να αποφύγει τις κατάρες που ξεστόμισε ο πατέρας του, Οιδίποδας εναντίον αυτού, αλλά και του αδερφού του και γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, έφυγε με τη θέληση του από την πατρίδα του. Παρατηρούμε ότι ο ήρωας χρησιμοποιεί ως επιχειρήματα τα ίδια τα γεγονότα και αναφέρεται στο παρελθόν για να ορίσει από την αρχή ότι έχει το δίκαιο με το μέρος του. Αναφέρεται στην συμφωνία που οι δύο άνδρες είχαν κάνει και με την οποία θα μοιράζονταν την εξουσία κάθε χρόνο ενώ στον στίχο 482, κατηγορεί ευθέως τον Ετεοκλή ότι διέπραξε αδικία αθετώντας την υπόσχεση που οι δύο άνδρες είχαν δώσει για ετήσια εναλλαγή της εξουσίας:

*ἐγὼ δὲ πατρὸς δωμάτων προσκεψάμην τούμὸν τε καὶ τοῦδ' ἔκφυγεῖν χρήζων ἄρας ἅς  
Οἰδίπους ἐφθέγγατ' εἰς ἡμᾶς ποτε, ἐξῆλθον ἔξω τῆσδ' ἐκὼν αὐτὸς χθονός, δοὺς τῶδ'  
ἀνάσσειν πατρίδος ἐνιαυτοῦ κύκλον, ὥστ' αὐτὸς ἄρχειν αὖθις ἀνὰ μέρος λαβῶν καὶ μὴ  
δι' ἔχθρας τῶδε καὶ φθόνου μολῶν κακὸν τι δρᾶσαι καὶ παθεῖν, ἃ γίγνεται. ὃ δ' ἀνέσας  
ταῦθ' ὀρκίους τε δοὺς θεούς,  
ἔδρασεν οὐδὲν ἂν ὑπέσχετ', ἀλλ' ἔχει τυραννίδ' αὐτὸς καὶ δόμων ἐμῶν μέρος<sup>215</sup>.*

Ο Πολυνείκης φαίνεται από την αρχή να θέλει να βασίσει το λόγο του στην αλήθεια για να δείξει με αυτόν τον τρόπο ότι πράγματι έχει αδικηθεί από τον αδερφό του. Η ομιλία του μέχρι στιγμής αναδεικνύει την αυτοπεποίθηση και τη σιγουριά που ο ίδιος νιώθει για την αδύναμη θέση του αντιπάλου του. Αυτό καθίσταται σαφές από τη γνωμολογική ρήση, την οποία ο ίδιος χρησιμοποιεί και μέσα από αυτή επιθυμεί να τονίσει το κύρος του.

Επιπροσθέτως, αξιοσημείωτο είναι το γεγονός πως μέσα από αυτά τα πρώτα του λόγια, ο ίδιος διακατέχεται από μια συμφιλιοτική διάθεση. Αλλά εξίσου εμφανής είναι και η διεκδίκηση των δικαιωμάτων του. Χαρακτηριστικά, στον στίχο 484 ο Πολυνείκης αναφέρει ότι είναι πρόθυμος να σταματήσει αυτόν τον επικείμενο πόλεμο μόνο σε περίπτωση που σταματήσει η αδικία που ο ίδιος υφίσταται:

---

<sup>215</sup> Φοίνισσες, 472-482.

*καὶ νῦν ἔτοιμός εἰμι τάμιαυτοῦ λαβῶν στρατὸν μὲν ἔξω τῆσδ' ἀποστεῖλαι χθονός, οἴκεῖν δὲ τὸν ἐμὸν οἶκον ἀνὰ μέρος λαβῶν.*<sup>216</sup>

Αυτή του ακριβώς η φράση υποδηλώνει ότι ο ήρωας έχει όλη την καλή διάθεση να σταματήσει αυτή η έχθρα, όμως παράλληλα βλέπουμε και έναν άνθρωπο που επιθυμεί να διεκδικήσει μέχρι τέλους τα όσα του αναλογούν και να αποκατασταθεί με αυτόν τον τρόπο η εις βάρος του αδικία.

Σύμφωνα με την αναλυτική του αφήγηση, η εξορία του ήταν αρχικά αποτέλεσμα δικής του επιθυμίας και απόφασης, προκειμένου με αυτόν τον τρόπο να αποφύγει μια μελλοντική έχθρα με τον αδερφό του (στίχοι 473-475). Αυτή όμως η φράση υποδηλώνει την συνέπεια και ευθύνη που χαρακτηρίζει τον Πολυνείκη, αφού αυτός προτίμησε να βρίσκεται εξόριστος και μακριά από την οικογένειά του, έτσι ώστε να αποφύγει μελλοντική ρήξη με τον Ετεοκλή. Ο Πολυνείκης, μοιάζει να επαναλαμβάνει πράγματα που αφορούν το παρελθόν, αλλά και το καταραμένο γένος του Οιδίποδα. Ας μην ξεχνάμε ότι αυτές τις πληροφορίες μας τις έχει δώσει νωρίτερα η ίδια η Ιοκάστη στον μονόλογό της. Το γεγονός όμως ότι ο Πολυνείκης εξιστορεί για μια ακόμα φορά τα ίδια γεγονότα δεν είναι τυχαίο, γιατί με τον τρόπο αυτό ο ίδιος θέλει να δείξει το κύρος της προσωπικότητάς του.

Η αφήγησή του αποκαλύπτει επίσης, ότι ο Ετεοκλής παραβίασε τους όρκους που αφορούσαν ετήσια εναλλαγή του θρόνου και μάλιστα ο ίδιος σφετερίστηκε το θρόνο, αλλά και την πατρική περιουσία(στίχοι 481-483). Και σε αυτό το σημείο παρατηρούμε ότι ο Πολυνείκης αναφέρεται σε γεγονότα που έχουν ήδη γνωστοποιηθεί στο κοινό από την Ιοκάστη, όμως μέσα από αυτή την αναδρομική αφήγηση στο παρελθόν, ο ήρωας επιβεβαιώνει κατά κάποιο τρόπο τα όσα ήδη γνωρίζουμε.

Από την άλλη πλευρά η παροντική αφήγηση του Πολυνείκη καθιστά σαφή και τον χαρακτήρα του. Ο ήρωας παρουσιάζεται ως ένας άνδρας που είναι έτοιμος να ξεχάσει την οποιαδήποτε διαφορά και έχθρα έχει ο ίδιος με τον αδερφό του, μόνο όμως υπό τον όρο ότι θα αποκατασταθεί η αδικία που έχει γίνει εις βάρος του (στίχοι 484-486). Η μόνη του πίκρα και στεναχώρια φαίνεται να αποτελεί το γεγονός ότι ο αδερφός του τον αδίκησε και δεν τήρησε την αρχική τους συμφωνία. Ο μόνος αυτός όρος που θέτει υποδηλώνει έναν άνθρωπό που δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να δεχτεί την αδικία. Είναι

---

<sup>216</sup> Φοίνισσες, 484-486.

ένας όρος απόλυτα λογικός όμως παράλληλα φανερώνει και πως ο Πολυνείκης δεν κινείται από εκδικητικά συναισθήματα και θέλει απλά να διεκδικήσει το νόμιμο δικαίωμά του.

Η δίκαιη αυτή απαίτησή του οδηγεί έπειτα και στην περιγραφή του σχεδίου, αλλά και των μέτρων που ο ίδιος έχει πάρει σε περίπτωση που δεν ικανοποιηθούν τα απόλυτα δικαιώματά του. Ο ήρωας στους στίχους 488-489, ισχυρίζεται ότι αν δεν βρει το δίκιο του θα αναγκαστεί να κουβαλήσει γεροδεμένες σκάλες στους πύργους με σκοπό έτσι την άλωση της πόλης του:

*καί μήτε πορθεῖν πατρίδα μήτε προσφέρειν πύργοισι πηκτῶν κλιμάκων προσαμβάσεις, ἄ μὴ κυρήσας τῆς δίκης πειράσομαι δρᾶν. μάρτυρας δὲ τῶνδε δαίμονας καλῶ, ὡς πάντα πράσσων σὺν δίκη, δίκης ἄτερ ἀποστεροῦμαι πατρίδος ἀνοσιώτατα.<sup>217</sup>*

Φαίνεται έτσι ξεκάθαρα ότι ο ίδιος θέτει μονάχα αυτόν τον όρο, να αποκατασταθεί δηλαδή η αδικία που έχει γίνει στο πρόσωπό του. Μόνο αν πραγματοποιηθεί αυτή του η απαίτηση, θα αποφευχθεί ο εμφύλιος πόλεμος ανάμεσα στα δύο αδέρφια.

Στην πορεία του λόγου του και συγκεκριμένα στους στίχους 491-493, ο Πολυνείκης καλεί ως μάρτυρες τους θεούς και μάλιστα ισχυρίζεται ότι παρά το γεγονός ότι ενεργεί σύμφωνα με τη δικαιοσύνη, ο ίδιος έχει υποστεί μια μεγάλη αδικία. Ο ίδιος επικαλείται τους θεούς, όπως προηγουμένως είχε κάνει η Ιοκάστη, όταν τους κάλεσε να κρίνουν αυτοί τον αγώνα λόγων. Αξιοσημείωτο, όμως, είναι το γεγονός ότι ο λόγος του τερματίζεται κυκλικά όπως ακριβώς είχε ξεκινήσει. Χαρακτηριστικά στους στίχους 494-496, ο Πολυνείκης ισχυρίζεται ότι τα λεγόμενά του βασίζονται στην απλότητα και την αλήθεια, χωρίς να χρησιμοποιεί πολύπλοκα τεχνάσματα:

*μάρτυρας δὲ τῶνδε δαίμονας καλῶ, ὡς πάντα πράσσων σὺν δίκη, δίκης ἄτερ ἀποστεροῦμαι πατρίδος ἀνοσιώτατα. ταῦτ' αὐθ' ἕκαστα, μήτερ, οὐχί περιπλοκάς λόγων ἄθροίσας εἶπον, ἀλλὰ καὶ σοφοῖς καὶ τοῖσι φαύλοις ἔνδιχ', ὡς ἐμοὶ δοκεῖ<sup>218</sup>*

Ο Χορός στη συνέχεια σχολιάζει τα λεγόμενα του Πολυνείκη, τα οποία μοιάζει να εγκρίνει<sup>219</sup> αφού στον στίχο 498 απευθύνεται στον ήρωα και ισχυρίζεται ότι τα λεγόμενά

<sup>217</sup> Φοίνισσες, 488-490.

<sup>218</sup> Φοίνισσες, 491-496.

<sup>219</sup> D. Mastronarde (1994), p.287.

του μοιάζουν να είναι συνετά. Οι γυναίκες από τη Φοινίκη προβαίνουν σε αυτό το συμπέρασμα, αφού πρώτα ξεκαθαρίζουν ότι δεν είναι ντόπιες, αλλά ξένες:

*έμοιμέν, εἰ καὶ μὴ καθ' Ἑλλήνων χθόνα τεθράμμεθ', ἀλλ' οὖν ξυνετά μοι δοκεῖς λέγειν.*<sup>220</sup>

Το γεγονός ότι αυτές προβάλλουν την ξενική τους καταγωγή δεν είναι καθόλου τυχαίο καθώς έτσι ενισχύεται το κύρος του ήρωα. Αυτές οι γυναίκες δεν προέρχονταν από την Ελλάδα, και αυτό επιβεβαιώνει τα διαφορετικά ήθη και έθιμα, αλλά και γενικότερα, τις αλλότριες πολιτιστικές αντιλήψεις που οι ίδιες είχαν.

Παρόλα αυτά, οι ίδιες ακούν με μεγάλη προσοχή τα λεγόμενα του Πολυνείκη και μάλιστα μοιάζουν να του δίνουν δίκαιο. Από μόνο του αυτό το γεγονός υποδηλώνει ότι τα επιχειρήματά του κατάφεραν να πείσουν ακόμα και αυτές τις γυναίκες, οι οποίες δεν προέρχονται από ελληνικό χώρο. Οπωσδήποτε, το επιχείρημά του ότι εις βάρος του έγινε μια κατάφορη αδικία, έχει μεγάλη απήχηση στις γυναίκες της Φοινίκης. Άρα αυτές δεν χρειαζόταν να προέρχονται από τον ελληνικό χώρο για να αντιληφθούν ότι σε κάθε περίπτωση, η αδικία κάποιου είναι κάτι το καθολικώς μη αποδεκτό και πρέπει οπωσδήποτε να αποκαθίσταται.

**Μονόλογος Ετεοκλή (στίχοι 499-525).** Ο Ετεοκλής, ξεκινά το μακρύ του μονόλογο στο στίχο 499 και χρησιμοποιεί μια γνωμολογική ρήση σαν γνήσιος μαθητής των σοφιστών που γνωρίζει καλά ότι παντών χρημάτων μέτρον άνθρωπος<sup>221</sup>. Χαρακτηριστικά, ο Ετεοκλής αναφέρει πως αν σε όλους τους ανθρώπους το ίδιο πράγμα φαινόταν καλό και σοφό, τότε δεν θα υπήρχε ανάμεσά τους καμία απολύτως διαμάχη<sup>222</sup>. Η ρήση που ο Ετεοκλής χρησιμοποιεί, βασίζεται στην αρχή των σοφιστών σχετικά με την αρχή της σχετικότητας, αλλά και της διαφορετικής ερμηνείας που μπορεί να έχει το κάθε πράγμα.

Ο Ετεοκλής, λοιπόν, ξεκινά το λόγο του κατά τον ίδιο τρόπο με τον οποίο είχε ξεκινήσει και ο Πολυνείκης, δηλαδή με μια γνωμολογική ρήση. Η διαφορά όμως, είναι ότι ο Πολυνείκης με το γνωμικό που χρησιμοποιεί, τονίζει τη δύναμη που μπορεί να κρύβουν τα αληθινά λόγια. Αντίθετα, ο Ετεοκλής χρησιμοποιεί ένα γνωμικό επηρεασμένος από τη φιλοσοφία των σοφιστών:

---

<sup>220</sup> Φοίνισσες, 497-498.

<sup>221</sup> A. Lesky (2003), σ.296.

<sup>222</sup> A. Lesky (2003), σ.296.

*εἰ πᾶσι ταύτῳ καλὸν ἔφν σοφὸν θ' ἄμα, οὐκ ἴη ἂν ἀμφίλεκτος ἀνθρώποις ἔρις: νῦν δ' οὕθ' ὅμοιον οὐδὲν οὕτ' ἴσον βροτοῖς, πλὴν ὀνόμασαι: τὸ δ' ἔργον οὐκ ἔστιν τόδε.*<sup>223</sup>

Και οι δύο μονόλογοι, λοιπόν, ἔχουν το κοινὸ σημεῖο ὅτι ξεκινοῦν με την τακτικὴ μιας γνωμολογικῆς ρήσης και ἀπὸ τους δύο πρωταγωνιστές.

Απὸ την αρχὴ του λόγου του, ο Ετεοκλῆς παρουσιάζεται ως ἕνας ἄνθρωπος που ομολογεῖ παθιασμένα και ἀβίαστα το πάθος που νιώθει για την ἐξουσία<sup>224</sup>. Χαρακτηριστικὰ στους στίχους 504-506 παραδέχεται χωρὶς κανέναν ἀπολύτως ἐνδοιασμό ὅτι θα μπορούσε να φτάσει ως τα ἄστρα και ως ἐκεῖ που ἀνατέλλει ο ἥλιος, ἀλλὰ ἀκόμα και κάτω ἀπὸ τη γη, ἀρκεῖ να εἶχε την ἐξουσία στα χέρια του:

*ἐγὼ γάρ οὐδέν, μήτηρ, ἀποκρύψας ἐρῶ: ἄστρον ἂν ἔλθοιμ' ἡλίου πρὸς ἀντολάς και ἡγῆς ἐνερθεν, δυνατὸς ἂν δρᾶσαι τάδε, τὴν θεῶν μεγίστην ὥστ' ἔχειν Τυραννίδα.*<sup>225</sup>

Μάλιστα στους στίχους 507-508, ἀπευθυνόμενος στη μητέρα του Ιοκάστη, ἰσχυρίζεται πως δεν ἔχει καμία ἀπολύτως πρόθεση να μοιραστεῖ την ἐξουσία με κάποιον ἄλλο παρά μόνο με τον εαυτό του:

*τοῦτ' οὔν τὸ χρηστόν, μήτηρ, οὐχὶ βούλομαι ἄλλῳ παρεῖναι μᾶλλον ἢ σώζειν ἐμοί.*<sup>226</sup>

Μάλιστα, ο Ετεοκλῆς χρησιμοποιεῖ και δύο γνωμικά, ἀπὸ τα οποία μπορούμε να συμπεράνουμε την πλεονεξία που τον χαρακτηρίζει. Στους στίχους 509-510, λοιπόν, ο ἴδιος θεωρεῖ ὅτι ο συμβιβασμός με τα λιγότερα για κάποιον που εἶχε περισσότερα, ἀποτελεῖ ἐνδειξὴ ἀνανδρίας:

*ἀνανδρία γάρ, τὸ πλέον ὅστις ἀπολέσας τοῦλασσον ἔλαβε. πρὸς δὲ τοῖσδ' αἰσχύνομαι*<sup>227</sup>.

Η σοκαριστικὴ αὐτὴ εἰλικρινεία του ταιριάζει ἀπόλυτα και με το γνωμικὸ που ο ἴδιος χρησιμοποιεῖ στους στίχους 523-525, ὅπου ομολογεῖ ὅτι αν κάποιος χρειάζεται να ἀδικήσει, τότε το καλύτερο εἶναι να ἀδικήσει στο ὄνομα της μοναρχίας:

*εἴπερ γάρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι κάλλιστον ἀδικεῖν, τᾶλλα δ' εὐσεβεῖν χρεῶν.*<sup>228</sup>

---

<sup>223</sup> Φοίνισσες, 499-502.

<sup>224</sup> A. Lesky (2003), σ.296.

<sup>225</sup> Φοίνισσες, 504-506.

<sup>226</sup> Φοίνισσες, 507-508.

<sup>227</sup> Φοίνισσες, 509-510.

<sup>228</sup> Φοίνισσες, 523-525.



Μέσα από αυτά τα δύο γνωμικά που χρησιμοποιεί μέχρι στιγμής ο ήρωας, μπορούμε να καταλάβουμε ότι πρόκειται για έναν χαρακτήρα αδίστακτο, ο οποίος μπορεί να θυσιάσει τα πάντα στο όνομα της εξουσίας. Με τους στίχους 509-510, ο Ετεοκλής επιθυμεί να δικαιολογήσει την παράνομη, αλλά και εξωπραγματική του επιθυμία να βρίσκεται στην εξουσία, ακόμα και αν αυτό συμβαίνει σε βάρος του ίδιου του αδερφού του. Θεωρεί μάλιστα ότι αυτή η συμπεριφορά του είναι ανδρική.

Αργότερα, βλέπουμε να δικαιολογεί την διάπραξη οποιασδήποτε αδικίας, όταν αυτή γίνεται στο όνομα της μοναρχίας (στίχοι 524-525). Ο Ετεοκλής, λοιπόν, καταφεύγει σε γνωμολογικές ρήσεις για να δικαιολογήσει με αυτόν τον τρόπο τις παράνομες πράξεις του. Ο ίδιος επίσης, μοιάζει να εμπιστεύεται απόλυτα τη δύναμη του λόγου και αυτό είναι σαφές μέσα από ακόμα ένα γνωμικό που χρησιμοποιεί στους στίχους 515-517:

*χρῆν δ' αὐτὸν οὐχ ὄπλοισι τὰς διαλλαγάς, μῆτερ, ποιεῖσθαι: πᾶν γὰρ ἔξαιρετ' ἰλόγος ὃ καὶ σίδηρος πολεμίων δράσειεν ἄν.*<sup>229</sup>

Ο Ετεοκλής στη συνέχεια κατηγορεί τον αδερφό του ότι έχει έρθει ένοπλος με σκοπό να επιτεθεί στην ίδια του την πατρίδα (στίχος 510-512), όμως ξεκαθαρίζει ότι σε καμία περίπτωση δεν πρόκειται να του παραχωρήσει την εξουσία ακόμα και αν αυτό σημαίνει την έναρξη του πολέμου ανάμεσα στους δύο άνδρες:

*ἀνανδρία γάρ, τὸ πλέον ὅστις ἀπολέσας τοῦλασσον ἔλαβε. πρὸς δὲ τοῖσδ' αἰσχύνομαι, ἐλθόντα σὺν ὄπλοις τόνδε καὶ πορθοῦντα γῆν τυχεῖν ἄχρηζει.*<sup>230</sup>

Φαίνεται εντελώς ανένδοτος και δεν τον τρομάζει το ενδεχόμενο εμφύλιας διαμάχης και μάλιστα στον στίχο 520 ξεκαθαρίζει ότι αυτός θα κυβερνά, όμως ποτέ δεν θα γίνει δούλος του αδερφού του:

*ἄρχειν παρόν μοι, τῶδε δουλεύσω ποτέ;*<sup>231</sup>

Μέσα από αυτόν τον μονόλογο του Ετεοκλή, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι πρόκειται για έναν αδίστακτο, αλλά και εξαιρετικά αλαζονικό άνδρα. Σε αυτούς τους χαρακτηρισμούς μπορούμε να προβούμε μέσα από τις γνωμολογικές ρήσεις που ο ίδιος κάνει. Εμφανίζεται να μην έχει ούτε ιερό ούτε όσιο και να είναι ικανός να κάνει τα πάντα προκειμένου να βρίσκεται στην εξουσία.

---

<sup>229</sup> Φοίνισσες, 515-517.

<sup>230</sup> Φοίνισσες, 510-512.

<sup>231</sup> Φοίνισσες, 520.

Υπάρχει μια μεγάλη διαφορά ως προς το περιεχόμενο των γνωμικών που έχουν αναφερθεί μέχρι στιγμής από τα δύο αδέρφια. Στην περίπτωση του Πολυνείκη, αυτά δεν δημιουργούν καμία απολύτως αντίδραση ούτε σοκάρουν, αφού αναφέρονται σε καθολικές αξίες, όπως η δυσκολία της εξουσίας, στον στίχο 391, για παράδειγμα όπου αναφέρει ότι μπορεί να ήταν εξόριστος, αλλά δεν ήταν ελεύθερος. Αντίθετα, ο Ετεοκλής, μέσα από τις γνωμολογίες του, φαίνεται να θέλει να δικαιολογήσει τις παράνομες πράξεις τις οποίες διέπραξε και μάλιστα φαίνεται αμετανόητος, αφού αυτές έγιναν στο όνομα της εξουσίας. Ωραιοποιεί τις αδικίες που ο ίδιος διέπραξε σε βάρος του αδερφού του, καθώς τονίζει ότι ο τελικός του σκοπός ήταν να κρατήσει με κάθε θυσία την εξουσία στα χέρια του.

Ο Ετεοκλής, στη συνέχεια προβάλλει μόνο την αλήθεια που σχετίζεται με το παρόν, όσον αφορά τον Πολυνείκη. Πράγματι ο δεύτερος έχει έρθει στη Θήβα και έξω από τα τείχη υπάρχει το στράτευμά του, το οποίο και περιμένει την εντολή του. Ο Ετεοκλής εμμένει ιδιαίτερα στο γεγονός ότι ο αδερφός του προσπαθεί να καταλάβει την πόλη τους και ότι οι Θηβαίοι πρέπει με σίδερο και φωτιά να την προστατέψουν:

*πρὸς ταῦτ' ἴω μὲν πῦρ, ἴω δὲ φάσγανα, ζεύγνυσθε δ' ἵππους, πεδία πίμπλαθ' ἀρμάτων,  
ὡς οὐ παρήσω τῶδ' ἐμὴν τυραννίδα.<sup>232</sup>*

Όμως δεν κάνει καμία απολύτως αναφορά στο λόγο που ο Πολυνείκης συμπεριφέρεται κατά αυτόν τον τρόπο. Δεν τον ενδιαφέρει καν το γεγονός ότι ο αδερφός του έχει αδικηθεί από αυτόν τον ίδιο.

Ο Χορός επεμβαίνει και σχολιάζει για μια ακόμα φορά στους στίχους 526-527, όπως ακριβώς είχε κάνει και με τον Πολυνείκη. Μέσα από τα λεγόμενά του καταλαβαίνουμε ότι τάσσεται κατά των όσων μέχρι στιγμής έχει πει ο Ετεοκλής, αφού αναφέρει ότι ο ήρωας μιλά όμορφα για πράγματα, τα οποία δεν είναι, γιατί με αυτόν τον τρόπο αντιτίθεται στην δικαιοσύνη:

*οὐκ εὖ λέγειν χρὴ μὴ 'πί τοῖς ἔργοις καλοῖς: οὐ γὰρ καλὸν τοῦτ', ἀλλὰ τῇ δίκῃ πικρόν.<sup>233</sup>*

Η αρνητική αυτή αναφορά του Χορού όσον αφορά τα λεγόμενα του ήρωα παίζει καθοριστικό ρόλο, αφού προσθέτει στην ήδη αρνητική εντύπωση που αυτός έχει προκαλέσει.

---

<sup>232</sup> Φοίνισσες, 521-523.

<sup>233</sup> Φοίνισσες, 526-527.

**Απάντηση Ιοκάστης (στίχοι 528- 585).** Η Ιοκάστη για μια ακόμα φορά, αφού άκουσε τα όσα υποστήριξε ο Ετεοκλής, απευθύνεται σε αυτόν πρώτα με έναν συμβουλευτικό ρόλο<sup>234</sup>. Ο λόγος της ξεκινά με μία ακόμα γνωμολογική ρήση, η οποία αφορά στην ηλικία της και έχει ως στόχο να καταδείξει την ορθότητα των όσων η ίδια θα πει. Χαρακτηριστικά, λοιπόν, στο στίχο 528-530, η ίδια προβάλλει την γεροντική της ηλικία και μάλιστα υποστηρίζει ότι αυτή την βοηθά να έχει μια μεγαλύτερη πείρα και να πει κάτι πιο σοφό από κάτι αντίστοιχο που θα έλεγε ένας νέος. Η βασίλισσα απευθυνόμενη στον Ετεοκλή, ονομάζει την δύναμη που τον κινεί με το πραγματικό της όνομα<sup>235</sup>. Αυτή δεν είναι άλλη από την φιλοτιμία (φιλοδοξία), η οποία μάλιστα αποτελεί και την χειρότερη θεά, όπως η ίδια υπογραμμίζει στο στίχο 531:

*ὦ τέκνον, οὐχ ἅπαντα τῷ γήρα κακά, Ἐτεόκλεες, πρόσεστιν: ἀλλ' ἡμπερία  
ἔχει τι λέξαι τῶν νέων σοφώτερον. τί τῆς κακίστης δαιμόνων ἐφίεσαι*<sup>236</sup>

Η ίδια μέσα από τα λόγια της προσπαθεί να μετριάσει το μίσος και την οργή του γιού της ενώ παράλληλα παραδίδει και μαθήματα ήθους μέσα από μια επιπλέον γνωμολογική ρήση της, αφού στον στίχο 536-537 προτρέπει το γιό της να τιμά την ισότητα, γιατί αυτή διατηρεί την αρμονία και την ισορροπία μεταξύ των φίλων και των συμμάχων:

*Ἰσότητα τιμᾶν, ἢ φίλους ἀεὶ φίλοις πόλεις τε πόλεσι συμμάχους τε συμμάχοις  
συνδεῖ*<sup>237</sup>

Αυτή της η φράση αποκτά τεράστια σημασία, γιατί πέρα από την καθολική αποδοχή που αυτή έχει, προέρχεται από μία γυναίκα μεγάλης ηλικίας και επομένως είναι διανθισμένη από τη σοφία της.

Τα βασικά επιχειρήματα της Ιοκάστης σε αυτόν της το λόγο μοιάζουν να αφορούν την έννοια της φιλοτιμίας και της ισότητας. Η μεν πρώτη παρουσιάζεται προσωποποιημένη και μάλιστα πρόκειται για μια άδικη θεότητα, η οποία έχει φέρει την καταστροφή σε όσους αποφάσισαν να την δεχτούν:

---

<sup>234</sup> A. Lesky (2003), σ.296.

<sup>235</sup> A. Lesky (2003), σ.297.

<sup>236</sup> Φοίνισσες, 528-531.

<sup>237</sup> Φοίνισσες, 536-537.

*Φιλοτιμίας, παῖ μὴ σὺ γ': ἄδικος ἢ θεός: πολλοὺς δ' ἐς οἴκους καὶ πόλεις εὐδαίμονας  
ἐσῆλθε κάτ' ἤλθ' ἐπ' ὀλέθρῳ τῶν χρωμένων.*<sup>238</sup>

Η ισότητα, από την άλλη πλευρά παρουσιάζεται και αυτή προσωποποιημένη και μάλιστα η Ιοκάστη εμμένει ιδιαίτερα στις αρετές που αυτή αντιπροσωπεύει αφού είναι σε θέση να ορίζει τα μέτρα, τα σταθμά και τους αριθμούς:

*Ἰσότης ἔταξε κάρηθμον διώρισε, νυκτός τ' ἀφεγγές βλέφαρον ἡλίου τε φῶς  
ἴσον βαδίζει τὸν ἐνιαύσιον κύκλον, κοῦδέτερον αὐτῶν φθόνον ἔχει νικώμενον.*<sup>239</sup>

Η ισότητα ακόμα, επιβάλλεται στον ήλιο και το φεγγάρι, τα οποία εναλλάσσονται διαδοχικά και κανένα από τα δύο δεν επιζητά την καθολική κυριαρχία.

Μέσα από αυτά της τα λόγια η Ιοκάστη κάνει μία μεγάλη προσπάθεια να συνετίσει τον Ετεοκλή και να προσπαθήσει να του αλλάξει γνώμη. Προβάλλει τις αντίθετες έννοιες της φιλοτιμίας και της ισότητας για να δείξει τις αρετές, αλλά και τις συνέπειες που αυτές επιφέρουν και επιθυμεί μέσα από αυτά τα δύο αντιθετικά ζεύγη να προβληματίσει πιθανότατα τον Ετεοκλή και να τον οδηγήσει στην αλλαγή της αδιάλλακτης στάσης που αυτός έχει από την αρχή. Η ίδια μοιάζει να μιλά με σοφία και σύνεση και γι' αυτόν ακριβώς το λόγο επιστρατεύει στην αρχή την ηλικία της και αργότερα σοφές γνωμολογικές ρήσεις.

Η Ιοκάστη, έπειτα, και συγκεκριμένα στους στίχους 560-565, αναφέρεται με ένα εξαιρετικά προσωπικό ύφος στον Ετεοκλή και συγκεκριμένα του τονίζει όλα όσα μπορούν να συμβούν αν αυτός συνεχίσει να έχει μία τόσο σκληρή συμπεριφορά. Χαρακτηριστικά, λοιπόν, του αναφέρει ότι σε περίπτωση που νικήσει ο Πολυνεΐκης σε αυτή τη διαμάχη, ο Ετεοκλής θα είναι υποχρεωμένος να δει την πόλη του να κυριεύεται και τα κορίτσια της Θήβας να αιχμαλωτίζονται. Με αυτόν τον τρόπο, η ίδια επιθυμεί για μια ακόμα φορά να τον προβληματίσει, αλλά και να τον συνετίσει:

*πότερα τυραννεῖν ἢ πόλιν σῶσαι θέλεις, ἐρεῖς τυραννεῖν; ἦν δὲ νίκηση σ' ὄδε;  
Ἀργεῖᾶ τ' ἔγχη δόρυ τὸ Καδμείων ἔλη, ὄψη δαμασθὲν ἄστρῳ Θηβαῖον τόδε,  
ὄψη δὲ πολλὰς ἀχμαλωτίδας κόρας βίᾳ πρὸς ἀνδρῶν πολεμίων πορθομένας.*<sup>240</sup>

---

<sup>238</sup> Φοίνισσες, 533-534.

<sup>239</sup> Φοίνισσες, 540-543.

<sup>240</sup> Φοίνισσες, 560-565.

Στον στίχο 569, ο λόγος της Ιοκάστης συνεχίζεται, όμως αυτή τη φορά η ίδια απευθύνεται στον Πολυνείκη. Με τη σειρά της καταδικάζει την συμπεριφορά του Πολυνείκη και την προσπάθειά του να εκστρατεύσει εναντίον της πατρίδας του, αλλά παράλληλα καταδικάζει και την βοήθεια που ο ίδιος έχει δεχτεί από τον Άδραστο. Η βασίλισσα προβάλλει στον Πολυνείκη και τα δύο ενδεχόμενα που μπορεί να έχει η σύγκρουσή του με τον Ετεοκλή, δηλαδή να νικήσει ή να νικηθεί:

*σοὶ μὲν τὰ δ' αὐδῶ. σοὶ δέ, Πολύνεικες, λέγω: ἀμαθεῖς Ἄδραστος χάριτας ἔξ σ' ἀνήγατο, ἀσύνητα δ' ἤλθες καὶ σὺ πορθήσων πόλιν.<sup>241</sup>*

Σε περίπτωση που συμβεί το πρώτο σενάριο, η νίκη αυτή όπως του τονίζει η Ιοκάστη δεν θα γιορταστεί ποτέ, αφού ο ίδιος δεν θα μπορέσει να αφιερώσει τρόπαια στο Δία ούτε να αφιερώσει θυσίες, αλλά ούτε να αφιερώσει τα λάφυρα στα νερά του Ινάρχου:

*φέρ', ἦν ἔλῃς γῆν τήνδ' — ὃ μὴ τύχοι ποτέ — πρὸς θεῶν, τρόπαια πῶς ἀναστήσεις Διί; πῶς δ' αὖ κατάρξῃ θυμάτων, ἐλῶν πάτραν, καὶ σκῦλα γράψεις πῶς ἐπ' Ἰνάχου ῥοαῖς;<sup>242</sup>*

Ο Πολυνείκης, δεν θα πρέπει να αποκτήσει ποτέ τέτοια φήμη ανάμεσα στους Έλληνες, όπως τον συμβουλεύει η μητέρα του στον στίχο 578. Αν από την άλλη πλευρά νικηθεί δεν θα μπορέσει σε καμία περίπτωση να γυρίσει στο Άργος όπως χαρακτηριστικά του υπογραμμίζει η Ιοκάστη, αφού θα έχει αφήσει πίσω του αναρίθμητους νεκρούς:

*Θήβας πυρώσας τάσδε Πολυνείκης θεοῖς ἀσπίδας ἔθηκε; μήποτ', ὦ τέκνον, κλέος τοιονδε σοι γένοιθ' ὑφ' Ἑλλήνων λαβεῖν. ἦν δ' αὖ κρατηθῆς καὶ τὰ τοῦδ' ὑπερδράμη, πῶς Ἄργος ἦξεις μυρίους λιπῶν νεκρούς; ἐρεῖ δέ δή τις: ὦ κακὰ μνηστεύματα Ἄδραστε προσθείς, διὰ μιᾶς νύμφης γάμον ἀπωλόμεσθα. δύο κακῶ σπεύδεις, τέκνον, κείνων στέρεσθαι τῶνδ' ἐν μέσῳ πεσεῖν.<sup>243</sup>*

Η Ιοκάστη σε αυτήν την αποστροφή που κάνει προς τον Πολυνείκη, ακολουθεῖ μια συγκεκριμένη πορεία και δομεί τον λόγο της σε δύο σκέλη, το καθένα από τα οποία, αφιερώνεται σε ένα πιθανό σενάριο. Στην πρώτη, λοιπόν, περίπτωση και συγκεκριμένα στους στίχους 568-576, η ίδια η βασίλισσα εξετάζει το σενάριο κατά το οποίο ο Πολυνείκης θα καταφέρει να νικήσει και να διασπάσει με αυτόν τον τρόπο τους

<sup>241</sup> Φοίνισσες, 569-572.

<sup>242</sup> Φοίνισσες, 573-575.

<sup>243</sup> Φοίνισσες, 576-581.

Θηβαίους. Αντίθετα στη δεύτερη περίπτωση (στίχοι 576-582) η ίδια εξετάζει το σενάριο κατά το οποίο ο Πολυνείκης ηττηθεί μετά την εμφύλια διαμάχη και δεν καταφέρει να νικήσει τον αδερφό και την πόλη του.

Η Ιοκάστη παρουσιάζει και τα δύο αυτά σενάρια έτσι ώστε να τονίσει πως και τα δύο είναι καταστροφικά για τον Πολυνείκη και δεν θα τον οδηγήσουν σε μία ευτυχή έκβαση. Η ίδια με τον τρόπο αυτό επιθυμεί να τον πείσει και να τον προβληματίσει ότι οποιαδήποτε κίνηση κάνει ο ίδιος κατά της Θήβας, ακόμα και αν έχει θετική έκβαση, δεν θα του αποφέρει καμία απολύτως χαρά, αφού δεν θα μπορέσει να γιορταστεί ποτέ. Η βασίλισσα μάλιστα εκφράζει την επιθυμία να μην καταφέρει ποτέ ο Πολυνείκης να κυριεύσει τη Θήβα και με βάση αυτή της την επιθυμία η ίδια ξεκινά έναν υποθετικό λόγο για όλα όσα θα συνέβαιναν σε μια τέτοια περίπτωση. Είτε νικούσε ο Πολυνείκης είτε όχι ποτέ δεν θα κατάφερνε να χαρεί αυτή του τη νίκη.

Ο αγώνας κλείνει με την Ιοκάστη να εκλιπαρεί και να ικετεύει τα παιδιά της να σταματήσουν. Αποδίδει και στους δύο μισαλλοδοξία που μπορεί μεν να αποκαλεί ελάττωμα και δυστυχία σ' έναν άνθρωπο αλλά όταν υπάρχει και στους δύο, τότε είναι συμφορά:

*μέθετον τὸ λίαν, μέθετον: ἀμαθία δυοῖν, ἐς ταῦθ' ὅταν μόλητον, ἔχθιστον κακόν.<sup>244</sup>*

Ο αγών στις «Φοίνισσες» προσφέρει ένα διαφορετικό είδος εξέτασης της δεοντολογίας της ανταγωνιστικής ομιλίας. Παρόμοιος με τον αγώνα στις «ΙΚέτιδες», αυτός ο αγών φαίνεται να λειτουργεί ως ένα είδος μοντέλου, ή αντανάκλαση, μίας μοναρχικής μορφή της διακυβέρνησης. Αν και στις «Φοίνισσες» είναι ένα ακόμα πιο ακριβές μοντέλο, δεδομένου ότι αντικατοπτρίζει συγκεκριμένα τη μορφή διακυβέρνησης που προτείνει ο Πολυνείκης, η οποία περιλαμβάνει μόνο δύο ηγεμόνες, οι οποίοι αναλαμβάνουν εκ περιτροπής να κυβερνήσουν για ίσο χρονικό διάστημα, όπως ακριβώς και οι ανταγωνιστές σε ένα αγώνα που κάνουν ομιλίες εκ περιτροπής.

Το περιεχόμενο αυτής της συζήτησης, ωστόσο, δεν είναι πολιτικό, αλλά μάλλον φιλοσοφικό. Πράγματι, ο Ετεοκλής, ο Πολυνείκης και η Ιοκάστη, εκτός από την παρουσίαση διαφορετικών απόψεων σχετικά με του σκοπού του ανταγωνισμού, επεκτείνονται τόσο μακριά ώστε να κάνουν εικασίες για την προέλευση της ίδιας της ανταγωνιστικής ρητορικής. Όπως και στις «ΙΚέτιδες», η ομιλία σημειώνεται από νωρίς

---

<sup>244</sup> Φοίνισσες, 584-585.

ως το καθοριστικό χαρακτηριστικό της ελευθερίας και της πολιτικής ζωής, όταν ο Πολυνείκης βλέπει για πρώτη φορά τη μητέρα του και αρχίζει να θρηνεί για την εξορία του. Αυτή τον ρωτάει το αν η στέρηση της χώρας του είναι ένα μεγάλο κακό, και αυτός απαντά μέγιστο<sup>245</sup>.

Υπάρχει ένα παιχνίδι λέξεων σε αυτό το σημείο, δεδομένου ότι το μεγαλύτερο κακό της εξορίας έχει πάντα να κάνει με το λόγο. Τον ρωτάει επίσης τι είναι αυτό που είναι τόσο δύσκολο για τους εξόριστους, και αυτός της λέει ότι η μεγαλύτερη δυσκολία είναι ότι δεν υπάρχει ελευθερία του λόγου<sup>246</sup>.

Και η Ιοκάστη εξισώνει αμέσως μια τέτοια κατάσταση με τη δουλεία αφού του λέει ότι αυτή είναι η κατάσταση ενός σκλάβου που μιλάει, να μην λέει τι σκέφτεται<sup>247</sup>. Έτσι, ο αγώνας, ο οποίος θα δώσει στον Πολυνείκη την ευκαιρία να μιλήσει το μυαλό του, αντιπροσωπεύει την επανείσοδο, έστω και προσωρινά, σε μια ζωή ελευθερίας. Και αφού τα δύο αδέλφια έχουν εκφράσει τα επιχειρήματά τους και αποτύχουν να καταλήξουν σε κάποια συμφωνία, ο Πολυνείκης χαρακτηρίζει και πάλι την εξορία του, στην οποία πρέπει τώρα να επιστρέψει, με την απώλεια της ομιλίας αφού λέει ότι δεν ξέρει αν θα είναι δυνατόν γι' αυτόν να τους μιλήσει ξανά<sup>248</sup>.

Αφού ο Ετεοκλής πιστεύει ότι αυτός πρέπει να είναι ο μοναδικός ηγεμόνας των Θηβών, σε αντίθεση με τον Πολυνείκη, ο οποίος πιστεύει ότι θα πρέπει να αναλαμβάνουν εκ περιτροπής την ηγεσία για ένα χρόνο κάθε φορά, δεν αποτελεί έκπληξη ότι ο Ετεοκλής αντιτίθεται στη συνάντηση και συζήτηση με τον αδελφό του. Παρόλα αυτά όμως συμμετέχει σε ένα είδος συζήτησης όπου οι συνομιλητές αναλαμβάνουν εκ περιτροπής παρουσιάζουν τα επιχειρήματά τους. Κάνει όμως σαφές ότι συμμετέχει στη συζήτηση αυτή μόνο ως χάρη στη μητέρα του, η οποία προσπάθησε να τον πείσει. Η δήλωση του αυτή υπονοεί ότι δεν υπήρχε και άλλος αγώνας από τη στιγμή που το έργο ξεκίνησε ο οποίος όμως δεν παρουσιάστηκε στο κοινό. Ο αγώνας αυτός έγινε ανάμεσα στον Ετεοκλή και στην Ιοκάστη για το αν έπρεπε ή όχι να συμφωνήσει να διεξάγει έναν αγώνα με τον αδελφό του και σ' αυτόν τον αγώνα η

---

<sup>245</sup> Φοίνισσες, 389.

<sup>246</sup> Φοίνισσες, 391.

<sup>247</sup> Φοίνισσες, 392.

<sup>248</sup> Φοίνισσες, 633.

νικήτρια ήταν η Ιοκάστη αφού τελικώς ο Ετεοκλής προσήλθε. Θα πρέπει βέβαια να σημειωθεί ότι σε παρόμοια θέση βρέθηκε η Ιοκάστη και με τον Πολυνείκη που έπρεπε και αυτόν να πείσει με τη σειρά αφού διατύπωνε και αυτός τις δικές του επιφυλάξεις για να έλθει στην πατρίδα του που πλέον αποτελούσε το έδαφος του εχθρού του.<sup>249</sup>

Μπορεί λοιπόν να ειπωθεί ότι ο αγώνας που χαρακτηρίζεται από ισορροπία και ελευθερία της έκφρασης, είναι εδώ μια αλληγορία για το απλό είδος της διακυβέρνησης που ο Πολυνείκη προτείνει, ίσως περισσότερο από αυτό, είναι δηλαδή ένα στιγμιότυπο της. Ακριβώς όπως και στις «Ικέτιδες», ο Θησέας περιγράφει τους πολίτες σε μια δημοκρατία ως κυβερνών έν μέρει, μια φράση που χρησιμοποιείται ειδικά για να περιγράψει τη μεταστροφή της μορφής του αγώνος<sup>250</sup>, ο Πολυνείκης εξηγεί ότι πρόθυμα θα επέστρεφε στον Ετεοκλή την ηγεσία της Θήβας μετά από ένα χρόνο, ανά μέρος<sup>251</sup>. Σε αυτό τον αγώνα, στην πραγματικότητα, η λέξη μέρος, γίνεται ένα ρεφρέν που επαναλαμβάνεται επανειλημμένα υπενθυμίζοντας στο ακροατήριο τι διακυβεύεται για τον Πολυνείκη. Μορφές της λέξεις εμφανίζονται μέσω των ρήσεων και των στιχομυθιών στους στίχους 478, 483, 541, 601, 603 και 610. Μετά το θάνατό του, η Αντιγόνη συνεχίζει τον αγώνα για λογαριασμό του, όπως αυτή πολεμά για την αξίωσή του σε ένα μέρος της γης<sup>252</sup>.

Ο Πολυνείκης αρχίζει τη ρήση του με μια αντίθεση μεταξύ του μύθου της αλήθειας ο οποίος λέει είναι απλός και δεν απαιτεί περίπλοκες ερμηνείες, και του άδικου λόγου, ο οποίος είναι άρρωστος και χρειάζεται έξυπνο φάρμακο. Η ιστορία της αλήθειας είναι από τη φύση απλή, και οι αξιώσεις δεν απαιτούν εξηγήσεις, αλλά το άδικο επιχείρημα, δεδομένου ότι φέρει την ασθένεια από μόνο του, έχει ανάγκη από σοφά φάρμακα<sup>253</sup>.

Λαμβάνοντας υπόψη ότι η δήλωση αυτή έγινε στο πλαίσιο ενός Ευριπίδειου αγώνα, ο οποίος εξ ορισμού δεν είναι απλός και σίγουρα απαιτεί ευστροφία και σαφήνεια εκ μέρους του κοινού, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι ο Πολυνείκης προβάλλεται ως αφελής σε

---

<sup>249</sup> *Φοίνισσες*, 272-273.

<sup>250</sup> *Ηρακλής*, 182.

<sup>251</sup> *Φοίνισσες*, 478.

<sup>252</sup> *Φοίνισσες*, 1655.

<sup>253</sup> *Φοίνισσες*, 469-472.



αυτό το σημείο. Είναι πεπεισμένος ότι οι λέξεις μπορεί να είναι απλές, διαφανείς εκφράσεις της αλήθειας, και προχωρά να διατυπώσει τη θέση του με πολύ απλό τρόπο. Στο τέλος της ρήσης συνοψίζει λέγοντας ότι ο ίδιος έχει μιλήσει χωρίς να συλλέξει περίπλοκους λόγους και έχει κρατήσει τον εαυτό του μακριά από έξυπνους άνδρες. Και σε αυτό το σημείο εντοπίζεται ένα μεταθεατρικό στοιχείο οι περίπλοκοι λόγοι είναι η κατάλληλη μεταφορά για την ποιητική σύνθεση. Για παράδειγμα, ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τη λέξη «πλέκω» για να αναφερθεί στη σύνθεση της δράσης μίας τραγωδίας<sup>254</sup>.

Έτσι λοιπόν υπάρχει κάποια ένταση μεταξύ του μοντέλου της ανταγωνιστικής ομιλίας που προσφέρεται από τον Πολυνείκη και του μοντέλου που εκθέτει ο Ευριπίδης. Και ακόμα κι αν ο Πολυνείκης παρουσιάζεται καλύτερα από ό, τι ο αδελφός του, η προσέγγισή του στον λεκτικό ανταγωνισμό είναι, ωστόσο, πολύ ακραία.

Σε αντίθεση με τις συμβουλές του Πολυνείκη και της Ιοκάστη ότι ο ίδιος ο αγώνας είναι κάτι που θα πρέπει να θεωρείται καλό και πολύτιμο, ο Ετεοκλής αρχίζει τη ρήση του με έναν κυνικό προβληματισμό σχετικά με την προέλευση των λεκτικών διαφορών αναφέροντας ότι εάν σε όλα τα άτομα το ίδιο πράγμα ήταν από τη φύση ευγενικό και σοφό ταυτόχρονα, οι άνδρες δεν θα είχαν καμία αμφιλεγόμενη λεκτική αντιπαράθεση. Αλλά όπως είναι, τίποτα δεν είναι είτε παρόμοιο ή το ίδιο για τους θνητούς, εκτός από την ονομασία, αλλά στην πραγματικότητα δεν είναι αυτό το θέμα<sup>255</sup>.

Ένα τέτοιο σχόλιο αντικατοπτρίζει σαφώς τα αρνητικά συναισθήματα του για την συζήτηση. Ενώ και ο Πολυνείκης και η Ιοκάστη βλέπουν αυτό τον αγώνα ως επωφελή, τόσο πρακτικά (δεδομένου ότι έχει τη δυνατότητα επίλυση της διαφοράς) αλλά και συμβολικά (δεδομένου ότι αντιπροσωπεύει την κατανομή της δύναμης που επιθυμία), ο Ετεοκλής τον κρίνει ως μία άσκοπη ενόχληση.

Αποδίδοντας την αιτία της λεκτικής διένεξης στην έλλειψη συναίνεσης για την ηθική άποψη, ο Ετεοκλής κάνει χρήση της διχοτομίας του λόγου: τίποτα δεν είναι το ίδιο ή ίσο για τους ανθρώπους, εκτός από την ονομασία, αλλά η πραγματικότητα είναι εξ ολοκλήρου διαφορετική<sup>256</sup>.

---

<sup>254</sup> *Ποιητική*, 1456 a9.

<sup>255</sup> *Φοίνισσες*, 499-502.

<sup>256</sup> .J. Mastronade (1986), p.205.

Ωστόσο, ακόμη και ο ίδιος απορρίπτει οποιοδήποτε σταθερό ορισμό για ηθικές έννοιες όπως το καλόν και σοφόν, και συνεχίζει για να δώσει ένα σαφή ορισμό για έναν άλλο ηθικό όρο, την ανανδρία: δεν είναι διατεθειμένος να εγκαταλείψει την τυραννία<sup>257</sup>, έναν ορισμό, ο οποίος, θα μπορούσαμε να ειπωθεί, ότι διατυπώνει τον ίδιο τον ανταγωνισμό σε πολύ βασικό, αν και κυνικό επίπεδο. Και είναι ακόμη πιο εντυπωσιακό το γεγονός ότι η λέξη καλόν εμφανίζεται στην πρώτη γραμμή και στην τελευταία γραμμή της ρήσης του Ετεοκλή, αλλά με πολύ διαφορετικούς τρόπους. Στην πρώτη γραμμή, το καλόν είναι ένα παράδειγμα ενός ασταθούς, ηθικά, όρου. Στην τελευταία γραμμή, υπάρχει η πιο εμφατική και στον υπερθετικό ίδια λέξη, κάλλιστον, συμπεριλαμβανόμενη σε μία εξαιρετικά τολμηρή άμυνα της αδικίας για χάρη της τυραννίας<sup>258</sup>.

Θα μπορούσαμε να ειπωθεί ότι ο Ετεοκλής έρχεται σε αντίθεση με τον εαυτό του, υποδηλώνοντας πρώτα ότι δεν έχει κανένα σταθερό νόημα η λέξη καλόν και στη συνέχεια, χρησιμοποιώντας αυτή τη λέξη για να κάνει ένα τέτοιο τολμηρό και θρασύ ισχυρισμό. Ίσως πάλι δεν υπάρχει αντίφαση και η τελευταία γραμμή της ρήσης απλά χρησιμεύει ως μια τέλεια απεικόνιση της αρχής που διατυπώθηκε στην πρώτη γραμμή. Είναι σαφές ότι το καλόν δεν μπορεί να έχει σταθερό νόημα αν είναι σε θέση να εφαρμοστεί στην τυραννία και στην αδικία.

Ο χορός απαντά αμέσως με την καταδίκη της λεκτικής απόδοσης του Ετεοκλή. Προσφέρουν την πιο ορθόδοξη διατύπωση του καλόν, η οποία ορίζεται από τη δικαιοσύνη και όχι την αδικία, και ταυτόχρονα σχολιάζουν σχετικά με τη χρήση της διχοτόμησης του λόγου από τον Ετεοκλή<sup>259</sup>.

Ενώ το σχόλιό του Ετεοκλή στο ξεκίνημα της ρήσης του αφορούσε τις έννοιες των λέξεων, και, επομένως, ασχολείται με τον λεκτικό ανταγωνισμό σε επίπεδο του περιεχομένου των επιχειρημάτων, ο χορός εισάγει μια διάκριση μεταξύ του επιπέδου του περιεχομένου του επιχειρήματος και του επιπέδου της ρητορικής. Ο ίδιος ο Ετεοκλής έδωσε άδεια για να πει ό, τι θέλει με το σκεπτικό ότι οι λέξεις

---

<sup>257</sup> Φοίνισσες, 509-510.

<sup>258</sup> Φοίνισσες, 524-525.

<sup>259</sup> Φοίνισσες, 526-527.

διαχωρίζονται από τα πράγματα. Ο χορός επιμένει, από την άλλη πλευρά, ότι οι λέξεις δεν αναφέρονται σε πράγματα, και σημειώνει ότι μπορεί κανείς να χρησιμοποιήσει λέξεις για να παρουσιάσει καλλιτεχνικά αναγκάζοντας επιχειρήματα για σχετικά καλά πράγματα ή περίπου κακά πράγματα. Έτσι ερμηνεύουν το σχόλιο του Ετεοκλή ως μια προσπάθεια να καταστεί ο ανταγωνισμός εντελώς ρητορικός και να αποκλείσει οποιοσδήποτε αποφάσεις λαμβάνονται βάσει του περιεχομένου, δεδομένου ότι, σύμφωνα με τον ίδιο, το περιεχόμενο είναι σχετικό.

Αναγνωρίζουν ότι η ρητορική απόδοσή του ήταν καλή, αλλά αρνούνται να αγνοήσουν το ηθικό περιεχόμενο της επιχειρηματολογίας του. Στην πραγματικότητα, δείχνουν ότι απέτυχε σε ρητορικό επίπεδο, αφού με δεδομένο το περιεχόμενο της επιχειρηματολογίας του, θα έπρεπε να είχε μιλήσει άσχημα, και όχι καλά.

Ένα χαρακτηριστικό αυτού του αγώνα είναι ότι, εκτός από τις συνήθειες, σύντομες κρίσεις που πραγματοποιεί ο χορός στο τέλος της καθεμίας από τις ανταγωνιστικές ομιλίες, υπάρχει επίσης μια μακρά ρήση κατασκευασμένη από την Ιοκάστη, η οποία έχει οριστεί ως βραβεύς. Προσφέρει μία κριτική της θέσης του Ετεοκλή που είναι ακόμη πιο λεπτή από αυτή του χορού, με την εκ προθέσεως εσφαλμένη ανάγνωση της χρήσης του Ετεοκλή του ίσον στην εναρκτήρια δήλωσή του, που υπαινίσσεται ότι η σχετικιστική άποψη του δεν είναι απλή εξωτερική εξέταση, που χρησιμοποιεί για να ενημερώσει για τις ηθικές θέσεις του, αλλά μάλλον είναι η ίδια μια ηθική θέση, που έχει εγκριθεί από καθαρά εγωιστικά κίνητρα. Ο Ετεοκλής είπε *οὔθ' ὅμοιον οὐδὲν οὔτ' ἴσον βροτοῖς*, που σαφώς σημαίνει ότι «δεν υπάρχει κανένας ηθικός όρος που είναι το ίδιο ή παρόμοιο για τους άνδρες.» Αλλά η Ιοκάστη φαίνεται να ερμηνεύει το ἴσον, όχι ως επίθετο που σημαίνει «το ίδιο», αλλά ως ένα ουσιαστικό, ηθικό όρο σαν να σήμαινε, «δεν υπάρχει καμία εντιμότητα-ισότητα για τους άνδρες».

Στη συνέχεια, κάνει το ἴσον, και άλλες μορφές της λέξης, το κύριο θέμα της απάντησής της στον Ετεοκλή. Στη συνέχεια, προσεγγίζει και πάλι τον Ετεοκλή απορρίπτοντας τον όρο ίσον και επιλέγοντας αντ' αυτού να αναγνωρίσει την ύπαρξη του πλέον, το οποίο, ισχυρίζεται, είναι το πραγματικό κενό όνομα<sup>260</sup>.

---

<sup>260</sup> Φοίνισσες, 553.

Έτσι, ενώ ο Ετεοκλής ήθελε να πει ότι όλα είναι από ηθικής απόψεως ασταθή, το άδαιο όνομα μπορεί να οριστεί διαφορετικά από κάθε άτομο, και η Ιοκάστη αναδιατυπώνει τη δήλωσή του και κάνει μία συζήτηση μαζί του σχετικά με το ποια από ηθικής απόψεως είναι άδεια ονόματα και ποια μεταφέρουν ένα πραγματικό έργο. Η πραγματική αιτία της άμφίλεκτος έρις, δεν είναι η αστάθεια του από ηθική άποψη αυτή καθαυτή, αλλά η απόρριψη του ίσον ως ένας ηθικός όρος που παραπέμπει σε μία πραγματική, απτή πραγματικότητα, υπέρ του αντίθετου όρου, του πλέον.

Πράγματι, προσπαθεί να καταδείξει την πραγματικότητα του ίσον με την προσφυγή στην εκδήλωση της φύσης του, περιγράφοντας την ισόρροπη και δίκαιη σχέση μεταξύ ημέρας και νύχτας. Ομοίως, η ίδια επιδεικνύει την ασταθή, σχετική φύση του πλέον με δύο επιχειρήματα: 1) για τους σώφρονες, αυτά τα οποία είναι επαρκή (ικανά) αρκούν, και 2) οι θνητοί δεν κάνουν πραγματικά τίποτα δικό τους αλλά απλώς ενδιαφέρονται για τα πράγματα που πραγματικά ανήκουν στους θεούς<sup>261</sup>.

## **Επίλογος**

Ο αγώνας λόγων στο έργο του Ευριπίδη «Φοίνισσες» παρουσιάζει μία σημαντική ιδιαιτερότητα. Αυτό είναι ότι σε αυτόν λαμβάνουν χώρα όχι δύο αλλά τρία πρόσωπα και επιπλέον και ο χορός. Μέρος του αγώνα δεν αποτελούν μόνο ο Ετεοκλής και ο Πολυνείκης, οι δύο αδελφοί που συγκρούονται μεταξύ τους για την ηγεμονία της Θήβας, αλλά και η Ιοκάστη, η μητέρα τους που παρεμβαίνει προκειμένου να μπορέσει να επιλύσει τη διαφορά των δύο αδελφών και να σώσει τις ζωές τους.

Οι δύο αδελφοί αντιμάχονται λεκτικά σύμφωνα με αυτά που πιστεύουν και η μητέρα τους στέκει στη μέση, διορθώνει και επιπλήττει, κρατώντας για τον εαυτό το ρόλο του διαμεσολαβητή αλλά και του δικαστή παράλληλα. Η σύνθεση αυτού του αγώνα λόγων

---

<sup>261</sup> Φοίνισσες, 554-557.

παραπέμπει στη δικαστική διάσταση που είχαν αρχικώς οι αγώνες. Ένας δικαστής παρακολουθούσε τη λεκτική διαμάχη και την επιχειρηματολογία εναγόμενου και ενάγοντος.

Έτσι και εδώ. Τα δύο αδέλφια προσπαθούν να πείσουν το ένα το άλλο αλλά και τη μητέρα τους για το δίκιο τους. Τα επιχειρήματα τους θεωρούν ότι είναι ακλόνητα και ισχυρά και γι' αυτό τα αναπτύσσουν σε μονολόγους όχι απαντώντας ο ένας στον άλλο στην πραγματικότητα, αλλά σε μία προσπάθεια να προβάλλουν τη δική τους άποψη ολοκληρωμένη.

Ο αγώνας λόγων προβάλλει ως ηθικό νικητή τον Πολυνείκη. Αυτός είναι που ξεγελάστηκε από τον αδελφό του και που είναι πρόθυμος να αποσυρθεί αν το δίκαιο αίτημα του ικανοποιηθεί. Ο αδελφός του όμως είναι αμετακίνητος και αμετάπειστος. Προβάλλει το δικό του δίκιο και την λαχτάρα του για εξουσία ως τη κινητήρια δύναμη των πράξεων του. Το δίκιο όμως του Πολυνείκη είναι μεγαλύτερο. Δεν του έχει αρπάξει μόνο την ηγεσία ο αδελφός του αλλά τον έχει διώξει και στην ουσία από την πατρίδα του. Είναι τόσο μεγάλο που ο χορός πείθεται από τον Πολυνείκη παρά το γεγονός ότι είναι γυναίκες ξένες, κάτι που αναδεικνύει ότι δεν είναι επηρεασμένες από τοπικά γεγονότα και η άποψη που σχηματίζουν από τον αγώνα είναι αντικειμενική.

Στον Ετεοκλή που έχει το άδικο απευθύνεται κυρίως και η μητέρα του. Θέλει να τον κάνει να κατανοήσει ότι δεν μπορεί να ταυτίζει το δίκιο του με τη λαχτάρα του για την εξουσία ακόμα και εις βάρος του αδελφικού αίματος. Κάνει μεγάλη προσπάθεια για να πείσει το γιο της για τα δεινά που επιφέρει η μη αλλαγή άποψης στον ίδιο, στον εαυτό του, στην οικογένεια αλλά και στην πόλη του. Του λέει ότι αυτό που αποζητά είναι αυτό που θα του στερήσει όχι μόνο την πόλη του και την οικογένεια του αλλά και την τιμή του.

Είναι όμως σαφές ότι τα σενάρια που αποτυπώνονται στον αγώνα γι την εξέλιξη αυτής της σύγκρουσης θα επιφέρουν την καταστροφή. Η Ιοκάστη το καταλαβαίνει. Καταλαβαίνει ότι αυτή η σύγκρουση δεν θα έχει νικητή όπως και αυτός ο αγώνας δεν προβάλλει κάποιον δικαιωμένο αφού και οι δύο στο τέλος θα επιφέρουν συμφορά. Η ηγεμονική στάση της αρχής, ως μητέρας τους και ως βασίλισσας, μετατρέπεται σε απελπιστική ικεσία προς τους δύο γιους τους να μην είναι αυτοί οι υπεύθυνοι της

συμφοράς που θα πέσει στα κεφάλια όλων γιατί δεν υπάρχει πιο καταστροφικό όπλο από τη μισαλλοδοξία.

### **Βιβλιογραφία**

- Αλατζόγλου- Θεμελή Γ., Γνωσιολογικές απόψεις των Σοφιστών, *Φιλοσοφία*, 10-11, 1980-81, 241-262
- Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, μετάφραση Ιβ. Ζάζα, Το Ποντίκι, Αθήνα 2009
- Αριστοτέλης, *Ποιητική*, μετάφραση Μ. Λυπουρλή, Ζήτρος, Αθήνα 2008
- Aristotle, *Aristotle on rhetoric: A theory of civic discourse*, translation G. A. Kennedy, Oxford University Press, Αθήνα 1991
- Biscardi A., *Αρχαίο ελληνικό δίκαιο*, μετάφραση Π.Δ. Δημάκη, Παπαδήμα, Αθήνα 1991
- Blackwell, C., *Classical Athenian Democracy*, The Stoa: a Consortium for Scholarly Publication in the Humanities. 2007, <http://www.stoa.org/projects/demos/home?greekEncoding=UnicodeC>
- Buxton R., *Myths and tragedies in their ancient Greek contexts*, Oxford University Press, Oxford 2013
- Γοργίας, *Ελένης εγκώμιον*, μετάφραση Π. Καλλιγιάς, στο Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, *Η αρχαία γνώση*, Αθήνα 1991

- Claverhouse R., *Sophocles: The plays and fragments*, Cambridge University Press, New York 2010
- Collard C., *Euripides supplices*, Commentary, Groningen 1975
- Coleman J., *Ιστορία της πολιτικής σκέψης – Από την αρχαία Ελλάδα μέχρι τους πρώτους χριστιανικούς χρόνους*, μετάφραση Γ. Χρησιτίδης, Κριτική, Αθήνα 2004
- Croally N.T., *Euripidean polemic: The Trojan women and the function of tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge 1994
- Easterling P.E., *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, μετάφραση Ν. Κονομή, Χ. Γρίμπα, Μ. Κονομή, Δ.Ν. Παπαδήμας, Αθήνα 2005
- Easterling P.E., *Οδηγός για την αρχαία ελληνική τραγωδία*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2007
- Ευριπίδης, *Ανδρομάχη*, μετάφραση Θ.Γ. Μαυρόπουλος, Ζήτρος, Αθήνα 2008
- Ευριπίδης, *Ηρακλείδαι*, μετάφραση Θ.Γ. Μαυρόπουλος, Ζήτρος, Αθήνα 2008
- Ευριπίδης, *Ηρακλής*, μετάφραση Γ. Μπλάνας, Νεφέλη, Αθήνα 2011
- Ευριπίδης, *Ικέτιδες*, μετάφραση Θ.Γ. Μαυρόπουλος, Ζήτρος, Αθήνα 2008
- Ευριπίδης, *Ιππόλυτος*, μετάφραση Θ.Γ. Μαυρόπουλος, Ζήτρος, Αθήνα 2008
- Ευριπίδης, *Μήδεια*, μετάφραση Θ.Κ. Στεφανόπουλος, Κίχλη, Αθήνα 2012
- Ευριπίδης, *Ορέστης*, μετάφραση Θ.Γ. Μαυρόπουλος, Ζήτρος, Αθήνα 2008
- Ευριπίδης, *Φοίνισσαι*, μετάφραση Θ.Γ. Μαυρόπουλος, Ζήτρος, Αθήνα 2007
- Gaines, R. N., *Philosophy & rhetoric*, Penn State University Press, Pennsylvania 1997
- Goldhill S., *Reading Greek tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986
- Graeser A., On language, thought and reality in ancient Greek philosophy, *Dialectica*, 31 (3-4), 1977, 359-388
- Gregory G., *Όψεις και θέματα της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας*, μετάφραση Μ. Καίσαρ, Γ. Φιλίππου, Ολ. Μπεζεντάκου, Παπαδήμα, Αθήνα 2010
- Grube G.M.A., *The drama of Euripides*, Methuen, London 1941
- Guthrie W. K. C., Vol. 3 of *history of Greek philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1969

- Havelock E.A., *The linguistic task of the Presocratics*, in K. Robb (ed.), *Language and thought in early Greek philosophy*, Hegeler Institute (1983)
- Jarratt, S. C., *Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1991.
- Κωνσταντινόπουλος Β.Λ., Πανομήτρος Δ.Κ., *Το ύφος του αρχαίου ελληνικού πεζού λόγου*, Παπαζήση, Αθήνα 2010
- Lesky A., *Η τραγική ποίηση των αρχαίων Ελλήνων. Από τη γένεση του είδους ως τον Σοφοκλή*, τόμος Α, μετάφραση Ν.Χ. Χουρμουζιάδης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2003
- Lesky A., *Η τραγική ποίηση των αρχαίων Ελλήνων. Ο Ευριπίδης και το τέλος του είδους*, τόμος Β, μετάφραση Ν.Χ. Χουρμουζιάδης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2003
- Lesky A., *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, μετάφραση Αγ. Τσοπανάκης, Αφοί Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2011
- Lloyd M., *The agon in Euripides*, Oxford University Press, Oxford 1992
- MacDowell D.M., *Το δίκαιο στην Αθήνα των κλασικών χρόνων*, μετάφραση Γ. Μαθιουδάκη, Παπαδήμα, Αθήνα 2003
- Μαρκαντωνάτος Α., *Θέατρο και πόλη. Αττικό δράμα, αθηναϊκή δημοκρατία και αρχαία ελληνική θρησκεία*, Gutenberg, Αθήνα 2012
- Martin R., *Seven sages as performers of wisdom*, Cultural Poetics in Archaic Greece, Oxford University Press, New York, 1988
- Mastronarde D., *Euripides Phoenissae*, Cambridge University Press, Cambridge 1994
- Meier C., *Η πολιτική τέχνη της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας*, Ινστιτούτο του βιβλίου- Μ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1997
- Μπάλλας Χ., *Οι Σοφιστές. Ελληνική φιλοσοφία και επιστήμη: από την αρχαιότητα έως τον 20<sup>ο</sup> αιώνα*, τόμος Α, *Η Ελληνική φιλοσοφία από την αρχαιότητα έως τον 20<sup>ο</sup> αιώνα*, ΕΑΠ, Πάτρα 2000
- Ober J., Strauss B., *Drama, political rhetoric and the discourse of Athenian democracy*, in J.J. Winkler, F.I. Zeitlin (ed), *Nothing to do with Dionysos?*



- Athenian drama in its social context*, Princeton University Press, Princeton- New Jersey 1990
- Πανέρης Ι., Ο σοφιστής Αντιφών ως πρώτος θεωρητικός της κατάργησης των φυλετικών διακρίσεων, *Ηπειρώτικη Εστία*, 30, 1981, 47-57
  - Papadopoulou T. *Euripides: Phoenician women*, Duckworth, London 2008
  - Papi D.G., Victors and sufferers in Euripides 'Helen', *American Journal of Philology*, 108, 1987, 27-40
  - Πελεγρίνης Θ., *Λεξικό της φιλοσοφίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2004
  - Πελεγρίνης Θ., *Οι πέντε εποχές της φιλοσοφίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2009
  - Πλάτων, *Πολιτεία*, μετάφραση Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις, Αθήνα 2002
  - Πλάτων, *Ιππίας Ελάττων*, μετάφραση Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Στιγμή, Αθήνα 1995
  - Πλάτων, *Φαίδων*, μετάφραση Ε. Παπανούτσος, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1939
  - Porter J., The seduction of Gorgias, *Classical Antiquity*, 12, 1993, 267-299
  - Rawson El., Family and fatherland in Euripides Phoenissae, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 11, 1970, 109-127
  - Romilly J.D., *Η νεοτερικότητα του Ευριπίδη*, μετάφραση Αγ. Στασινοπούλου-Σκιαδά, Ινστιτούτο του Βιβλίου Καρδαμίτσα, Αθήνα 1997
  - Romilly J.D., *Αρχαία ελληνική τραγωδία*, μετάφραση Μ. Ψυχογιού, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1997
  - Romilly J.D., *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, μετάφραση Φ.Ι. Κακριδής, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1994
  - Ross W.D., *Αριστοτέλης*, μετάφραση Μ. Μήτσου, MIET, Αθήνα, 2001
  - Schiappa Ed., Did Plato coin Rhetorike?, *American Journal of Philology* 111, 1990, 457-70
  - Scodel R., Teichoskopia, catalogue and the female spectator in Euripides', *Colby Quarterly*, 33, 1997, 76-93
  - Seaford R., *Ανταπόδοση και τελετουργία. Ο Όμηρος και η τραγωδία στην αναπτυσσόμενη πόλη- κράτος*, μετάφραση Β. Λιάπης, MIET, Αθήνα 2003

- Segal C.P., Gorgias and the psychology of the logos, *Harvard Studies in Classical Philology*, 66, 1962, 99-155
- Solmsen F. Onoma and ΠΡΑΓΜΑ in Euripides' Helen, *The Classical Review*, 48 (4), 119-121
- Σολομός Α., *Ευριπίδης, ευφυής και μανικός*, Κέδρος, Αθήνα 1995
- Sourvinou- Inwood C., *Tragedy and Athenian religion*, Rowman and Littlefield, 2003
- Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, μετάφραση Κ. Γεωργουσόπουλος, Κάκτος, Αθήνα 2013
- Σοφοκλής, *Οιδίπους Τύραννος*, μετάφραση Θ.Γ. Μαυρόπουλος, Ζήτρος, Αθήνα 2008
- Taylor A.E., *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, μετάφραση Ι. Αρζόγλου, MIET, Αθήνα 1992
- Thierry P., *Ο Αριστοφάνης και η αρχαία κωμωδία*, Πατάκη, Αθήνα 2001
- Todd S.C., *Αθήνα και Σπάρτη*, μετάφραση Χ.Π. Φαράκλα, Ινστιτούτο του Βιβλίου- Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2005
- Uben J.P., *Greek tragedy and political theory*, University of California Press, California 1986
- Vaulker A., *Markets and measurements in nineteenth century Britain*, Cambridge University Press, Cambridge 2012
- Vegetti M., *Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας*, Τραυλός, Αθήνα 2000
- Vernant J. P., Vidal P., *Μύθος και τραγωδία στην αρχαία Ελλάδα*, τόμος Α, μετάφραση Σ. Γεωργούδη, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1998
- Walton M. J., *Το αρχαίο ελληνικό θέατρο επί σκηνής. Εγχειρίδιο για τις παραστάσεις του αρχαίου δράματος στην κλασική εποχή και στους νεότερους χρόνους*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2007