

ΟΙ ΧΑΡΑΚΤΗΡΕΣ ΣΤΗΝ *ΑΛΚΗΣΤΗ* ΤΟΥ ΕΥΡΙΠΙΔΗ ΚΑΙ Η ΣΤΑΣΗ ΤΟΥΣ ΑΠΕΝΑΝΤΙ ΣΤΟΝ ΝΟΜΟ



I. ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΕΣ ΠΕΙΘΟΥΣ ΚΑΙ ΑΠΟΤΙΜΗΣΗ ΤΩΝ ΧΑΡΑΚΤΗΡΩΝ

Οι χαρακτήρες της ελληνικής τραγωδίας, στην επικοινωνία μεταξύ τους, με τον Χορό ή με τους θεατές, υπερασπίζονται τα κίνητρα της συμπεριφοράς τους και ασκούν κριτική ή επαινούν τα κίνητρα της συμπεριφοράς των άλλων επιστρατεύοντας έντεχνα επιχειρήματα, ανάλογα με αυτά που χρησιμοποιούνταν στους δικανικούς λόγους υπεράσπισης ή κατηγορίας. Στην πραγματικότητα, χειρίζονται με τέτοια επιδεξιότητα και λεπτότητα τις στρατηγικές της πειθούς¹ ώστε μόνο ένα κοινό με ικανή ρητορική κατάρτιση και εξοικειωμένο με τις αντιλογίες των πολιτικών συναθροίσεων και των δικαστηρίων,² θα μπορούσε να κατανοήσει και να απολαύσει τη θεατρική αναπαράσταση. Πρόκειται για τις στρατηγικές εκείνες, οι οποίες, από θεωρητικής απόψεως, μας είναι γνωστές από τις ρητορικές πραγματείες, ενώ ως πρακτική μας είναι οικείες από τους λόγους των δημόσιων αγορητών. Το θέατρο υπήρξε, όπως έχει συχνά επισημανθεί, ένας επιπλέον χώρος για την εκδήλωση αντι-

1. Mirhady (2007) 17.

2. Ο Collard (1975) 59 κάνει λόγο ακόμη και για μια λειτουργία ανατροδοφότησης, για την επίδραση, δηλαδή, της λογοτεχνίας στην ανάπτυξη του μηχανισμού του ελληνικού δικαστικού συστήματος, όπου εναλλάσσονταν λόγοι κατηγορίας και υπεράσπισης. Στηριζόμενος μάλιστα στην Duchemin (1968), σημειώνει: “Ο αγωνιστικός χαρακτήρας της τραγωδίας — και ειδικά οι *ἀγῶνες* λόγων — αποτελούν εν μέρει τη φυσική κληρονομιά μιας μακράς λαϊκής ή ποιμενικής παράδοσης δραματικήςποίησης: πρόκειται για μια πρωτόγονη μιμητική ποίηση, εννοεί [η Duchemin], με μορφή εναλλασσόμενων στροφικών σχημάτων ή αμοιβαίων, η οποία προβάλλει δύο αντιτιθέμενους χαρακτήρες ή συμφέροντα”.

γνωμιών και συνέβαλε σε μεγάλο βαθμό στην ανάπτυξη της ιδιαίτερης έφεσης, αλλά και δεινότητας, των Αθηναίων στη δημόσια τοποθέτηση και συζήτηση αναφορικά με ποικίλα ζητήματα³ — όπως εξίσου συνέβαλαν οι δημόσιες ρητορικές επιδείξεις των σοφιστών και το ίδιο το αθηναϊκό δικαστικό σύστημα.⁴ Το θέατρο συνέχισε στην πραγματικότητα μια παραδομένη τεχνική άμεσα εναλλασσόμενων παρεμβάσεων, η οποία αποσκοπούσε στην ανάδειξη της αντίθεσης μεταξύ χαρακτήρων και ιδεών.⁵

Μια ρητορική στρατηγική που μεταχειρίζονται οι τραγικοί ποιητές κατά τη διαγραφή των θεατρικών χαρακτήρων είναι να τους παρουσιάζουν ενώπιον του κοινού ως άτομα αξιόπιστα. Τον τρόπο με τον οποίο το επιτυγχάνουν τον εξηγεί ο Αριστοτέλης στην *Ρητορική* (1.2.1356a4-13), όπου μας εκθέτει το πώς μπορεί να χειριστεί κανείς ρητορικά το ἦθος του λέγοντος προκειμένου να παραγάγει πειθώ.⁶ περιγράφει, μάλιστα, ως

-
3. Είναι γνωστός ο παραλληλισμός, στον οποίο προβαίνει ο Vidal-Naquet (2002) 61-62, της ελληνικής τραγωδίας μ' έναν σπασμένο καθρέφτη που θέτει υπό αμφισβήτηση όλες τις όψεις της καθιερωμένης κοινωνικής δομής της ελληνικής πόλεως. Πρόκειται για έναν παράγοντα που έρχεται να υπονομεύσει τη συνοχή της κοινωνίας της πόλεως (σ. 86): η τραγωδία δραματοποιεί μια κρίση, θετική ή αρνητική, έπειτα από την οποία τίποτε δεν είναι όπως πριν. Πρβλ. σχετικά Segal (1991).
 4. Απέναντι στην ιστορικιστική αντίληψη ορισμένων μελετητών, η οποία υπογραμμίζει τη σημασία της συλλογικότητας, ο Griffin (1998) 55 προβάλλει την άποψη ότι η αντίδραση των θεατών στην υπόθεση, αλλά και στον τρόπο προσαρμογής του μύθου σε ένα θεατρικό έργο, αποτελεί απάντηση προσωπική, όχι συλλογική. Πρβλ. επίσης Arnott (1989).
 5. Duchemin (1968) 11-37. Παρομοίως, επισημαίνει η McDonald (2007) 474: “Όπως το δράμα συμβάλλει στην ανάπτυξη της ρητορικής τέχνης, έτσι και οι ρητορικές πρακτικές συνεισφέρουν στο δράμα. Η ρητορική στο δράμα έχει σκοπό να ευχαριστήσει, επικουρούμενη από πλούσιο λεξιλόγιο, μέτρο και ποιητικά επινοήματα. Ενίοτε μπορεί να ασκήσει μαγική επίδραση στον ακροατή· βλ. τον *δέσμιον ὕμνον* που άδουν οι Ερινύες στις *Ευμενίδες* του Αισχύλου (307-396). Τα επιχειρήματα πείθουν στοχεύοντας στη λογική, στις αισθήσεις και στο συναίσθημα.” Είναι επίσης ενδιαφέρον το σχόλιο του Bers (1994, 90), ο οποίος γράφει σχετικά με τον Αντιφώντα: “Αν πολλά από τα υφολογικά στοιχεία του δικανικού γένους αντανακλούν τις προσπάθειες των επαγγελματιών λογογράφων να κάνουν τους πελάτες τους να φαίνονται ότι διαθέτουν αυτοκυριαρχία — παρά τη μεγάλη ένταση της αγόρευσης στο δικαστήριο — τότε οι λόγοι του Αντιφώντα εκπροσωπούν ένα πείραμα που ανάγεται στις πρώιμες απόπειρες των λογογράφων αλλά γρήγορα εγκαταλείφθηκε. Το έντονο συναίσθημα, το οποίο συνέβαλε στην επιτυχία σε μια περίπτωση δημόσιας εκδήλωσης, την τραγική παράσταση, διαπιστώθηκε ότι είναι αναποτελεσματικό στις δικαστικές διαδικασίες.”
 6. Ο Αριστοτέλης θεωρεί τη στρατηγική αυτή ως μία από τις δύο καλούμενες *ἐντέχνους πίστεις*. Άλλες αποδείξεις της ίδιας κατηγορίας είναι το *τὸν ἀκροατὴν διαβεβαίει πῶς και ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι* (1356a3-4).

χαρακτηριστικά γνωρίσματα του πειστικού δημόσιου ομιλητή την *φρόνησιν*, την *ἀρετήν* και την *εὔνοϊαν*.⁷ Τα ίδια αυτά γνωρίσματα εξακολουθούν να θεωρούνται θεμελιώδη σε σύγχρονες ρητορικές θεωρίες, όπως εκείνη του Perelman, ο οποίος, κατά τρόπο παρόμοιο με τον Αριστοτέλη, δίνει έμφαση στον σύνδεσμο που οικοδομείται, καθ' όλη τη διάρκεια της εκφώνησης της ομιλίας, ανάμεσα στον αγορητή και στο κοινό.⁸ Ο σύνδεσμος αυτός δομείται μέσω της διαρκούς αυτοπαρουσίασης του ομιλητή ως ανθρώπου λογικού, που επιδιώκει να εξηγήσει τις απόψεις του (χωρίς να θεωρεί δεδομένο ότι το ακροατήριο έχει την ίδια γνώμη με τον ίδιο), του οποίου, επίσης, ο λόγος χαρακτηρίζεται από συνοχή, ενώ δεν επιθυμεί να ευχαριστήσει παρέχοντας διαβεβαιώσεις αντίθετες προς τα αληθινά του αισθήματα.⁹ Το θέατρο αποτελεί, λοιπόν, προνομιακό χώρο για να αξιοποιήσει κανείς το *ἦθος* του ομιλητή ως ρητορικό μέσο. Η Easterling αναφέρεται μάλιστα στη “διαλεκτική δύναμη του δράματος”, η οποία μας επιτρέπει να προσεγγίσουμε την προσωπικότητα των χαρακτήρων κατά τρόπο που δεν είναι ούτε στατικός ούτε ενιαίος αλλά διαμέσου μιας αλληλεπίδρασης που αφήνει πάντα ανοιχτή την αποτίμησή τους και η οποία μας υποχρεώνει να τους ερμηνεύσουμε μέσα από τις συμβάσεις του δραματικού είδους, τη γλώσσα και τη θεατρική αναπαράσταση.¹⁰ Η δυναμική αυτή του λόγου αποτελεί ένα από τα στοιχεία που συμβάλλουν ουσιαδώς στη διαγραφή των χαρακτήρων.¹¹

7. Αριστ. *Ρητ.* 2.1.1378a6-7: *τοῦ μὲν ὄν αὐτοὺς εἶναι πιστοὺς τοὺς λέγοντας τρία ἐστὶ τὰ αἷτια· τὸσαῦτα γὰρ ἐστὶ δι' ἃ πιστεύομεν ἔξω τῶν ἀποδείξεων. ἔστι δὲ ταῦτα φρόνησις καὶ ἀρετὴ καὶ εὔνοια.*

8. Perelman (1989) 54.

9. Perelman (1989) 61.

10. Αναφέρει συγκεκριμένα (1990) 88: “Η προσέγγιση αυτή μας βοηθά να μελετήσουμε με περισσότερη προσοχή τη δυναμική της δράσης και της διάδρασης, παρά να αναζητούμε στατικά ‘πορτρέτα χαρακτήρων’, έχοντας ως αφετηρία την έννοια του ενιαίου χαρακτήρα. Ανασυγκροτώντας οι ίδιοι — με ή χωρίς τη βοήθεια μιας συγκεκριμένης παράστασης — το νόημα που αποδίδεται στη συμπεριφορά των προσώπων επί σκηνής, αποδιδόμαστε σε μια δραστηριότητα που είναι, αφενός, οικεία από την καθημερινή κοινωνική διάδραση και, αφετέρου, εντελώς αβέβαιη. Οικεία επειδή χρησιμοποιούμε την ίδια τεχνική για να ερμηνεύσουμε άλλα πλαίσια δράσης και αβέβαιη επειδή υπάρχει πάντα η επίγνωση ότι πρόκειται για κάτι που δεν ανήκει στη βιωμένη πραγματικότητα, το οποίο όμως, καθώς σημειώνει ο Elam, “ο θεατής επιτρέπει στα πρόσωπα του δράματος, μέσω των ηθοποιών, να το προσδιορίσουν ως το ‘εδώ’ και το ‘τώρα’.” (Elam 1980, 114).

11. Βλ. και Godhill (1990) 113.

Οι μελετητές έχουν αναδείξει την ικανότητα του Ευριπίδη να προσδί-
δει καινούργια μορφή σε χαρακτήρες ήδη γνωστούς.¹² Επιπρόσθετα, έ-
χουμε την “χαρακτηριστική τεχνική της *Οδύσσειας*”, στην οποία αναφέρε-
ται η Parker, που συνίσταται στην παρουσίαση των κύριων χαρακτήρων
μέσω άλλων προσώπων: κατ’ αυτό τον τρόπο φωτίζονται καιρίες όψεις
των πρωταγωνιστών, όχι μόνο σε συνάρτηση με τη δράση, αλλά επίσης
και με τους ψυχολογικούς παράγοντες που επηρεάζουν την συμπεριφορά
τους σε κρίσιμες στιγμές.¹³ Η Burnett τονίζει τη συμβολή των δραματι-
κών ρήσεων στον μετασχηματισμό των στερεοτυπικών μυθολογικών
μορφών σε χαρακτήρες με διακριτή προσωπική ταυτότητα.¹⁴ Από άλλη
σκοπιά, η Hartigan αναφέρεται στο ειδικό ζήτημα της επίδρασης των θεϊ-
κών μορφών στη συμπεριφορά και στις συναισθηματικές εκδηλώσεις των
πρωταγωνιστών.¹⁵ Έχει τονιστεί η δεξιότητα του Ευριπίδη στη διαγρα-
φή χαρακτήρων, όπως, φυσικά, και το γεγονός ότι περιορίζεται από τις
ρητορικές συμβάσεις, ενώ ορισμένοι μελετητές, όπως ο Conacher, διαπι-
στώνουν την ύπαρξη ισορροπίας ανάμεσα στις δύο αυτές όψεις του δρα-
ματουργού.¹⁶ Υπ’ αυτή την έννοια είναι σημαντικό να λάβουμε υπόψη μας
εκείνο που αναφέραμε στην αρχή: το γεγονός, δηλαδή, ότι αυτή ακριβώς η
ιδιαιτέρη επιδεξιότητά του στην ρητορική τεχνική της παρουσίασης του

12. Εκτός των μελετητών που αναφέρθηκαν, πρβλ. Griffin (1990), Innes (1995) και Russell (1990).

13. Parker (2007) xxiii.

14. Burnett (1965) 241-242. Σημειώνει συγκεκριμένα (241): “(ο σκελετός της *Άλκη-
στης*) αποκτά τη σάρκα και τη μορφή της, την ασχήμια ή την ομορφιά της, από
τους λόγους που ο Ευριπίδης έγραψε για τους χαρακτήρες του. Καθώς μιλούν, ο
βασιλιάς και η βασίλισσα πρέπει να ακουστούν, τουλάχιστον με την συνήθη καλή
πίστη που αποδίδεται σε όλες τις μορφές που περπατούν πάνω στην κλασική
σκηνή. Τούτο, επειδή δεν υπάρχει τίποτε στην παράδοση, τίποτε στο παρελθόν
τους, τίποτε στον εμφανή μηχανισμό τιμωρίας και ανταμοιβής που διέπει το έρ-
γο, το οποίο να δείχνει ότι ο άνδρας αυτός και η γυναίκα δεν είναι αληθινοί”

15. Hartigan (1991) 16. Αναφερόμενη στο πώς επηρεάζει τον Άδμητο η προσφορά
του Απόλλωνα, σχολιάζει: “Μολονότι η κύρια εστίαση της *Άλκηστης* είναι στους
χαρακτήρες που πρέπει να δράσουν μέσα στο πλαίσιο της προσφοράς του Απόλ-
λωνα, ο Ευριπίδης κατευθύνει επίσης την προσοχή μας στη θεότητα η οποία πα-
ρέχει την επιλογή αυτή. Στο πρώιμο αυτό έργο, όπου ο Ευριπίδης ξεκινά την
προσπάθειά του να κατανοήσει τους Ολυμπίους, παρουσιάζει έναν Απόλλωνα του
οποίου η τυφλή γενναιοδωρία θέτει τον αποδέκτη της μέριμνάς του σε μια ανυπό-
φορη κατάσταση. Ο Άδμητος είναι ο πρώτος από τους ευριπίδειους χαρακτήρες
που αρπάζουν την προσφερόμενη ευκαιρία και τότε μόνο συνειδητοποιούν την
πραγματική κατάσταση: ‘Τώρα καταλαβαίνω’, το *ἄρτι μανθάνω* έρχεται πάντα
αργά στα χεῖλη των δραματικών του μορφών”.

16. Conacher (1981) 3.

ομιλητή ως ατόμου αξιόπιστου είναι εκείνη που επιτυγχάνει την καινοφανή χαρακτηρισολογική διαγραφή ηρώων που είναι ήδη “γνωστοί”. Ο Ευριπίδης δημιουργεί πειστικούς πρωταγωνιστές, επειδή γνωρίζει την πραγματικότητα του κοινωνικού περιβάλλοντος των ακροατών και σε αυτό ακριβώς το περιβάλλον αφήνει τους χαρακτήρες του να “εξηγήσουν” τη συμπεριφορά τους, αλλά και τις απόψεις τους αναφορικά με θέματα που έχουν τεθεί σε δημόσια συζήτηση στην Αθήνα.

Διαμέσου, λοιπόν, των μορφών αυτών, που τους έχει αποδώσει συγκεκριμένο ήθος, προσεγγίζει ο Ευριπίδης καίρια ζητήματα που απασχολούν την κοινωνία του. Στην περίπτωση της *Άλκηστης*, η φρόνησις, η ἀρετή και η εὐνοια κάθε χαρακτήρα τίθενται σε δοκιμασία, καθώς η στάση που τηρεί καθένας από αυτούς έρχεται να αναμετρηθεί με τους θεσπισμένους κανόνες, τον νόμον. Η έννοια του νόμου στην Αθήνα — όπως σημειώνει ο Harris αναφορικά με την *Αντιγόνη* — υπήρξε σύνθετη και διφορούμενη.¹⁷ Οι τραγικοί ποιητές, όπως και οι ρήτορες, είχαν πλήρη συνείδηση της αμφισβησίας αυτής και την εκμεταλλεύονταν κατά το συμφέρον τους, αναθέτοντας σε κάθε πρόσωπο έναν συγκεκριμένο τρόπο αντίληψης του νόμου, ο οποίος ερχόταν σε σύγκρουση με τον τρόπο των υπολοίπων. Δημιουργείται κατά συνέπειαν ένα τραγικό δίλημμα,¹⁸ το οποίο, καθώς σημειώνει ο Mirhady, χρησιμεύει ως σχήμα εργασίας, ως “επιστημολογικό” σημείο αναφοράς για τους χαρακτήρες, τον Χορό και το κοινό.¹⁹ Η θεωρητική σύλληψη του νόμου ως παράγοντα που υπερβαίνει τη λειτουργία της εξωτερικής ρύθμισης των ανθρώπινων σχέσεων — καθώς συνιστά μια επιμέρους συγκεκριμενοποίηση της *Δίκης* ως αφηρημένης έννοιας — μας είναι σε μεγάλο βαθμό οικεία από τους ορισμούς του Αριστοτέλη στα *Πολιτικά*, στις ηθικές πραγματείες και στη *Ρητορική*,²⁰ καθώς επίσης και από τους διαλόγους του Πλάτωνα αλλά και από αναφορές σε άλλα κείμενα.²¹ Ωστόσο ο νόμος καταχωρίζεται στη *Ρητορική* ως πίστις (απόδειξη) ἄτεχνος (1.2. 1355b35-37), που δεν προκύπτει δηλαδή μέσω της ρητορικής τέχνης, της οποίας ο ρόλος στα δικαστήρια συνίστατο αποκλειστικά στο να επιχειρηματολογεί και όχι στο να διατυπώνει ορισμούς. Μάλιστα βάσει αυτής της

17. Harris (2004) 21.

18. Καθώς επισημαίνει ο Harris (2004, 41), στην *Αντιγόνη* το δίλημμα αυτό ορίζεται από τη σύγκρουση ανάμεσα στην προσέγγιση της ηρώιδας, σύμφωνα με την οποία ο νόμος πρέπει να έχει την έγκριση των θεών και τη σύμφωνη γνώμη της κοινότητας, και την προσέγγιση του Κρέοντα, ο οποίος θεωρεί ότι νόμος είναι εκείνο που ορίζει η εξουσία, στο οποίο και πρέπει όλοι να υπακούουν.

19. Mirhady (2007) 21.

20. Βλ. σχετικά Von Leyden (1967).

21. Για θεωρητικές αναφορές σε συγκεκριμένους συγγραφείς βλ. Harris (2004) 41.

αντίληψης αναπτύχθηκε μια ολόκληρη ρητορική κουλτούρα στηριγμένη στην ιδέα ότι η ετυμηγορία των δικαστών πρέπει να ορίζεται όχι μόνο κατά τούς νόμους αλλά και σύμφωνα με την πιο δίκαιη γνώμη (*γνώμη τῆ δικαιοσύνης*),²² ακολουθώντας δηλαδή τις υπαγορεύσεις της συνείδησης, αντλώντας έμπνευση από τις περί δικαίου αντιλήψεις και αναπληρώνοντας ενίοτε τις ελλείψεις της νομοθεσίας.²³

Η ρητορική αυτή αντίληψη σχετικά με την ‘επιχειρηματολογική’ χρήση του νόμου αντανακλάται στην *Άλκηστη*. Εκδηλώνεται συγκεκριμένα ως σύγκρουση που προκύπτει εξαιτίας της διαφορετικής άποψης του κάθε χαρακτήρα αναφορικά με τη σημασία που αποδίδεται στην εκπλήρωση του νόμου, καθώς και στα όρια και στην ερμηνεία του. Διαμάχες αυτού του τύπου εντάσσει ο Ευριπίδης και σε άλλα έργα του, συνδέοντας τες σχεδόν πάντα με την γενικά αποδεκτή άποψη στην Αθήνα, η οποία θεωρούσε δείγμα πολιτισμού το να εφαρμόζεται ο νόμος, αξιολογώντας τον λόγο ως όργανο του, και θεωρώντας σύμπτωμα βαρβαρότητας το να καταφεύγει κανείς στη βία. Σε αυτό το πλαίσιο λοιπόν θέτει στη *Μήδεια*²⁴ το ερώτημα πώς ο νόμος, που ταυτίζεται με τη λογική και μια γνήσια ελληνική στάση ζωής, έφτασε να κρίνει ως αποδεκτές συμπεριφορές προδήλως άδικες, όπως εκείνη του Ιάσονα, συμπεριφορές επιζήμιες όχι μόνο για τους ξένους αλλά και για τους ίδιους τους πολίτες. Στον *Ιππόλυτο* η Αφροδίτη δικαιολογεί τη συμπεριφορά της εξηγώντας ότι οφείλει να απαντήσει στην περιφρόνηση που εκδηλώνει ο γιος του Θησέα προς τους κανόνες της ευλάβειας, τους οποίους πρέπει να τηρούν οι θνητοί σε σχέση με τους θεούς, ενώ προσθέτει ότι έδρασε όχι παρακινούμενη από ζήλεια (20-22),²⁵ αλλά ακολουθώντας την αρετή της δικαιοσύνης που της υπαγόρευε να εκδικηθεί δυναμικά την περιφρόνηση που

22. Βλ. σχετικά Biscardy (1970).

23. Όπως έχει δείξει ο Harris (2004, 27) αναφορικά με την *Αντιγόνη*, για τους Αθηναίους ο νόμος της δημοκρατίας ήταν ο νόμος των θεών και αντιστρόφως. Δεδομένου ότι προϋποτίθεται μια σειρά από αρχές της δικαιοσύνης, ο νόμος χρησιμεύει στη βελτίωση των κυβερνώντων. Καθώς είναι οι θεοί υπεύθυνοι για τον νόμο των ανθρώπων, δεν παρουσιαζόταν κάποια σύγκρουση ανάμεσα στους νόμους της πόλης και στους νόμους των θεών. Πράγματι η ισχύς των νόμων της πόλης απορρέει από τους θεούς. Η πόλη δεν αποτελεί δύναμη αντίπαλο αυτής της πηγής νομιμοποίησης. Απεναντίας οι νόμοι της πόλης υπάγονται στους νόμους των θεών και εξαρτώνται από εκείνους για τη νομιμοποίησή τους.

24. Πρβλ. Martín Velasco (2007).

25. Ευρ. *Ιππ.* 20-22: *τούτοιαι μὲν νῦν οὐ φθονῶ: τί γάρ με δεῖ; / ἄ δ' εἰς ἔμ' ἡμάρτηκε τιμωρήσομαι / Ἰππόλυτον ἐν τῆδ' ἡμέρᾳ.*

περικλείει η υπεροψία (49-50).²⁶ Στην *Εκάβη* ο Ευριπίδης ασκεί κριτική στη δύναμη της ρητορικής, *πειθῶ δὲ τὴν τύραννον* (816), που, όντας στην υπηρεσία των ισχυρών, υπερνικά τη δικαιοσύνη σε ό,τι αφορά τους νόμους της φιλοξενίας. Ο Ίων τρομάζει μπροστά στην ανάγκη να αντιμετωπίσει την καθεστηκυία κοινωνική τάξη της Αθήνας, καθώς αισθάνεται ότι υστερεί σε τιμές και σε παρελθόν (*Ίων* 636 κ.εξ.), και καταφεύγει σε έναν ευριπίδειο κοινό τόπο: θεωρεί δηλαδή ότι ο νόμος γίνεται σεβαστός από όσους ευτυχούν, αλλά όσοι βρίσκονται σε δυσχερή θέση δεν αισθάνονται την υποχρέωση να τον τηρήσουν (1045-1047).²⁷ Στον *Ορέστη* ο Τυνδάρεως αναγορεύει τον νόμο σε αιτία της επιθυμίας του για εκδίκηση (523-525)²⁸ και με παρόμοιο σκεπτικό υπερασπίζεται ο Ορέστης την οσιότητα των κινήτρων του (546-547).²⁹ το έργο περιέχει επίσης μια παραδειγματική περιγραφή δημόσιων αγορητών στον λόγο του αγγελιαφόρου, ο οποίος αφηγείται όσα συνέβησαν στη συνέλευση (866-956). Στην *Άλκηστη* ο Ευριπίδης προσεγγίζει τον νόμο θέτοντας το ερώτημα αν πρέπει αυτός μόνος να ρυθμίζει τις ανθρώπινες σχέσεις ή εάν το να υπερβαίνει κανείς το νόμιμο είναι πιο δίκαιο και πιο ανθρώπινο από το να περιορίζεται κανείς στο να εκπληρώνει το θεσπισμένο από τη νομοθεσία. Η απάντηση στη θεωρητική αυτή τοποθέτηση συνεπάγεται την αξιολόγηση θεατρικών προσώπων που αναλύουν τις συμπεριφορές των άλλων και που εκθέτουν στον θεατή τους κινδύνους των δύο συμπεριφορών. Άμεσα συνδεδεμένο με αυτό, όπως θα δούμε, είναι το θέμα της ευγνωμοσύνης ως στοιχείο που εναντιώνεται στη σκληρότητα που συνοδεύει μια συμπεριφορά αυστηρά νομικιστική. Ο Ευριπίδης αναπτύσσει ορισμένα επιχειρήματα που μαρτυρούν εκτενή θεωρητική γνώση, δεδομένου ότι προσομοιάζουν σε μεγάλο βαθμό στους κανόνες επιχειρηματολογίας που εκθέτει ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική*, όταν κάνει λόγο για το πώς μπορεί να επιχειρηματολογήσει κανείς σε συνάρτηση με τη νομοθεσία. Παρόμοιοι κανόνες εξάγονται βεβαίως και από τους λόγους των δημόσιων αγορητών. Ο Αριστοτέλης τους συμβουλεύει να λαμβάνουν υπόψη τους όχι μόνο τον γραπτό νόμο αλλά επίσης τὸ ἐπιεικές (1.13.1374a26-28), θεωρώντας ότι υπάρχουν δίκαιες πράξεις που δεν καθορίζονται από τον

26. Ευρ. *Ιππ.* 48-50: τὸ γὰρ τῆσδ' οὐ προτιμήσω κακὸν / τὸ μὴ οὐ παρασχεῖν τοὺς ἐμοὺς ἐχθροὺς ἐμοὶ / δίκην τοσαύτην ὥστε μοι καλῶς ἔχειν.

27. Ευρ. *Ίων* 1045-1047: τὴν δ' ἐδσέβειαν εὐτυχοῦσι μὲν καλὸν / τιμᾶν· ὅταν δὲ πολέμιους δοῦσαι κακῶς / θέλη τις, οὐδεὶς ἐμποδὸν κείται νόμος.

28. Ευρ. *Ορ.* 523-525: ἄμυνῶ δ', ὅσωνπερ δυνατός εἰμι, τῷ νόμῳ, / τὸ θηριῶδες τοῦτο καὶ μαιφόνον / πάνων, δ καὶ γῆν καὶ πόλεις ἄλλοσ' αἰεί.

29. Ευρ. *Ορ.* 546-547: ἐγὼ δ', ἀνόσιός εἰμι μητέρα κτανῶν, / ὅσιος δέ γ' ἔτερον ὄνομα, τιμωρῶν πατρί.

νόμο (1374a18-20) και ότι τὸ ἐπιεικές είναι εκείνο που καλύπτει τα κενά του εξειδικευμένου, γραπτού νόμου (1374a25-26): τὰ δὲ τοῦ ἰδίου νόμου καὶ γεγραμμένου ἔλλειμμα.³⁰ Η ρητορική του νόμου αναπτύσσεται στην *Αλκίστη* σε όλη την έκταση του έργου και ιδιαίτερα στον αρχικό διάλογο ανάμεσα στον Θάνατο και στον Απόλλωνα, καθώς και στον ἀγῶνα μεταξύ του Φέρητα και του Ἄδμητου, όπου τόσο ο Απόλλων όσο και ο Ἄδμητος ακολουθούν το υπόδειγμα του ρήτορα που δεν τηρεί πιστά το θεσπισμένο από τον νόμο, αλλά διατηρούν εντούτοις τα γνωρίσματα του αξιόπιστου ατόμου. Με τον παραλληλισμό των δύο αυτών σκηνών ο Ευριπίδης τοποθετεί την πολεμική στο ανθρώπινο και στο θεϊκό πεδίο ταυτόχρονα,³¹ αναδεικνύοντας τη θεϊκή θεμελίωση του νόμου.

II. Ο ΑΡΧΙΚΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΜΕΤΑΞΥ ΤΟΥ ΑΠΟΛΛΩΝΑ ΚΑΙ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ

Το έργο αρχίζει με τον πρόλογο του Απόλλωνα, που ακολουθείται από τον διάλογο μεταξύ εκείνου και του Θανάτου, ο οποίος καταφθάνει για να πάρει την *Αλκίστη*. Ο Απόλλων ξεκινά μαζί του κάτι που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε φιλική διαπραγματέυση, η οποία κινείται σε παραμέτρους ανάλογες με τη διαμάχη ανάμεσα στον Χορό και στον Ορέστη στις *Ευμενίδες* του Αισχύλου. Ο παραλληλισμός των δύο έργων, ιδιαίτερα στη σκηνή αυτή, είναι προφανής. Οι *Ερινύες*, παρόμοια με τον Θάνατο, έχουν καταφθάσει με σκοπό να επιτελέσουν το έργο τους, και ο Απόλλων, ο 'ευλαβής' θεός, όχι μόνο θέλει να το εμποδίσει αλλά και προφητεύει πως, είτε είναι παρών είτε όχι, θα πετύχει τον σκοπό του,³² κάτι που προκαλεί την αγανάκτηση των *Ερινύων*, αγανάκτηση που συνιστά τυπική αντίδραση έναντι ενός ατόμου που τολμά να στερήσει από μια θεότητα τις πρέπουσες τιμές. Ο Ευριπίδης, ο οποίος ενίοτε ξεπερνά και τον Αισχύλο, όπως έχει δείξει η Parker,³³ στη διαγραφή των χαρακτήρων, μας εισάγει εδώ εξ αρχής σε δύο γραμμές σκέψης και δράσης — όπως και ο Αισχύλος — παράλληλες και αντιτιθέμενες, σε συνάρτηση με τις οποίες θα ορίσει τη δράση των υπολοίπων χαρακτήρων. Αφενός ο Απόλλων, ο οποίος αυτο-

30. Βλ. σχετικά Carey (1996) και (1974), καθώς και Mirhady (1990). Ιδιαίτερα χρήσιμα για την κατάλληλη ερμηνεία του αριστοτελικού κειμένου είναι τα σχόλια των Grimaldi (1980) και (1988) και Hood (1984).

31. Σχετικά με την λειτουργία των προλόγων όπου έχουμε διάλογο μεταξύ θεών βλ. Hamilton (1978) 277.

32. *Αισχ. Ευμ.* 232: ἐγὼ δ' ἀρήξω τὸν ἰκέτην τε ὅσομαι. Επίσης παρακάτω (722): νικήσω δ' ἐγώ.

33. Parker (2007) xxiii.

χαρακτηρίζεται *δσιος* και χρησιμοποιεί όλα τα μέσα που έχει στη διάθεση του προκειμένου να βοηθήσει τους φίλους του και, αφετέρου, ο Θάνατος, ο οποίος, σύμφωνα με τον Harris,³⁴ μας θυμίζει αυστηρό δικαστή που εκτελεί με ακρίβεια το καθήκον του. Η σκηνή, αν και δεν συνδέεται άμεσα με την μετέπειτα δράση, είναι ενδεικτική ως προς τις θεωρητικές προσεγγίσεις των χαρακτήρων σχετικά με το ζήτημα του κατά πόσον ο νόμος πρέπει να ρυθμίζει κατά τρόπο απόλυτο τις ανθρώπινες σχέσεις ή αν το να υπερβαίνει κανείς το νόμιμο είναι πιο δίκαιο και ευπρόσδεκτο για θεούς και ανθρώπους από το να περιορίζεται στο να εκτελεί το νομικά θεσπισμένο.

Μέσα από τις κατηγορίες που ανταλλάσσουν οι δύο θεοί, ο Ευριπίδης κατορθώνει ώστε η εστίαση του καθενός να διαλαμβάνει όχι μόνο ό,τι δηλώνει ο καθένας για τον εαυτό του αλλά επίσης και την κριτική του άλλου. Κατ' αυτόν τον τρόπο, όταν βλέπει ο Απόλλων να εμφανίζεται ο Θάνατος, τον περιγράφει ως ακριβή στις κινήσεις του, τόσο σχολαστικό που επιτηρεί με προσοχή (*φρουρῶν*) μήπως ξεφύγει το θύμα του (26-27): *συμμέτρως δ' ἀφίκετο, / φρουρῶν τὸδ ἡμαρ ᾧ θανεῖν αὐτὴν χρεῶν*.³⁵ Ο Θάνατος, από την πλευρά του, κατηγορεί τον Απόλλωνα, όπως αντίστοιχα και η Αθηνά στις *Ευμενίδες*,³⁶ για το γεγονός ότι περιφέρεται ύποπτα σε μέρη που κανένας δεν τον κάλεσε (29-31): *τί σὺ πρὸς μελάθροις; τί σὺ τῆδε πολεῖς, / Φοῖβ'; ἀδικεῖς αὖ τιμὰς ἐνέρων / ἀφοριζόμενος καὶ καταπαύων;*

Ο Απόλλων, από την δική του πλευρά, στον Πρόλογο ήδη έκανε την αυτοπαρουσίαση του χαρακτηρίζοντας τον εαυτό του ως εξής (10): *δσίου γὰρ ἀνδρὸς δσιος ὦν ἐτύγχανον*. Χρησιμοποιεί το ίδιο επίθετο για τον εαυτό του και για τον Άδμητο, *δσιος* (“εκείνος που φέρεται κατά τρόπο που έχει καθοριστεί ή επιτρέπεται από τον θείο ή τον φυσικό νόμο”),³⁷ χαράσσοντας έτσι μια παραλληλία μεταξύ ενός θεού που είχε λάβει την αν-

34. Ο Harris (2004) 34, αναφερόμενος στην επιφυλακτική στάση των Αθηναίων απέναντι στο δικαστικό σύστημα, παραθέτει τον Ξενοφώντα (*Λακ. Πολ.* 8.2), ο οποίος επαινεί την ευσεβή συμπεριφορά των Σπαρτιατών προς τους δικαστές, σε αντίθεση με άλλες πόλεις, όπως η Αθήνα, όπου το να φοβάται κανείς τους δικαστές θεωρείτο γνώρισμα μη ελεύθερων ανθρώπων. Αυτό που είναι σημαντικό, σχολιάζει ο Harris, είναι το γεγονός πως οι Αθηναίοι δεν εκδήλωναν έλλειψη σεβασμού απέναντι στον ίδιο τον νόμο, ήταν, ωστόσο, πεπεισμένοι ότι οι δικαστές δεν αποτελούσαν την ανώτατη αρχή, παρά ήταν υποταγμένοι στον νόμο, όπως και κάθε πολίτης.

35. Πρβλ. Parker (2007) 57.

36. *Αισχ. Ευ.* 574-575: *ἄναξ Ἀπολλων, ὦν ἔχεις αὐτὸς κράτει. / τί τοῦδε σοὶ μέτεσι πράγματος λέγε.*

37. Βλ. LSJ s.v.

θρώπινη μορφή του πιστού υπηρέτη και ενός θνητού που αποδείχθηκε γενναιοδωρος όταν τον δέχτηκε στον οίκο του. Το ουσιαστικό που σχετίζεται με το *δσιος*, η *δσιότης*, αποτελεί, καθώς επισημαίνει η Dale,³⁸ την ιδιαίτερη αρετή του ανθρώπου που ακολουθεί τους θείους νόμους – όχι μόνο τους θρησκευτικούς κανόνες – αλλά επίσης και τις σχετικές ηθικές υποχρεώσεις των ανθρώπων – όπως είναι η προστασία του αδυνάτου και του ικέτη, η αφοσίωση, η ευγένεια και η φιλοξενία –, καθώς και όλους εκείνους τους κανόνες που δεν είναι κωδικοποιημένοι στη νομοθεσία.³⁹ Το επίθετο *δσιος* συνιστά, επομένως, όπως υπογραμμίζει τόσο η Dale όσο και η Parker, επίθετο κατάλληλο για έναν θνητό και όχι για έναν θεό.⁴⁰ τη χρήση του από το στόμα του Απόλλωνα, με αναφορά στον ίδιο, την ερμηνεύουν λοιπόν και οι δύο ως έναν τρόπο να τονιστεί το γεγονός ότι ο Απόλλων παρουσιάζεται ως θεός ο οποίος, εκτελώντας λειτουργίες που ταιριάζουν σ' έναν θνητό, πράττει εντέλει εκείνο που ευχαριστεί τους θεούς.⁴¹ Η Parker προσθέτει ότι ο Απόλλων είναι *δσιος* με την έννοια ότι μπορεί να υπομείνει κακουχίες (1-2): *Ἦ δώματ' Ἄδμηται', ἐν οἷς ἔτλην ἐγὼ / θῆσαν τράπεζαν αἰνέσαι θεός περ ὦν*⁴² — ας σημειωθεί, επιπλέον, ότι τόσο το *αἰνέσαι* όσο και το *τλάω* αναφέρονται στην αποδοχή μίας μοίρας δύσκολης και δυσάρεστης.

Ο Απόλλων συνεπώς ενεργεί κατά τρόπο αρεστό στους θεούς, όσον αφορά τόσο στις υποχρεώσεις του απέναντι σε αυτούς όσο και στη συμπεριφορά του απέναντι στους θνητούς, στο πλαίσιο της οποίας αποκτά ιδιαίτερη σημασία η φιλοξενία.⁴³ Αποδίδοντας λοιπόν στον Ἄδμητο το ίδιο επίθετο,⁴⁴ εγκρίνοντας την συμπεριφορά του ως προσήκουσα απέναντι στο θεούς,⁴⁵ αποκρούει πιθανές ενστάσεις σύμφωνα με τις οποίες τόσο ο

38. Dale (1954) 52.

39. Πρβλ. σχετικά Hall Sternberg (2005) και Konstan (2001).

40. Dale (1954) 52· Parker (2007) 51.

41. Αντιστοίχως, υπάρχουν χωρία που αντανακλούν την απαίτηση των θνητών για ηθική συμπεριφορά εκ μέρους των θεών. Στον *Ηρακλή* του Ευριπίδη η Αλκμήνη ζητάει από τον Δία να φανεί *δσιος* απέναντί της (719): *εἰ δ' ἐστὶν δσιος αὐτὸς οἶδεν εἰς ἐμέ*, και στον Πίνδαρο, *Πυθ.* 9.36-37, ο Απόλλων ρωτά τον Κένταυρο Χείρωνα αν η *δσία* του επιτρέπει να πιάσει το χέρι της Κυρήνης.

42. Parker (2007) 51.

43. Αυτή η απόχρωση παρατηρείται, για παράδειγμα, στον *Κύκλωπα* του Ευριπίδη (125), όπου ο Οδυσσεύς ρωτά τον Σιληνό αν οι Κύκλωπες είναι φιλόξενοι και *δσιοι* με τους ξένους (και εισπράττει την αναπάντεχη απόκριση ότι θεωρούν το κρέας των ξένων ιδιαίτερα νόστιμο...).

44. Parker (2007) 53.

45. Σχετικά με τον όρο πρβλ. Chadwick (1996) 221-225. Στη σωζόμενη γραμματεία ο όρος *δσιος* απαντά μεταγενέστερα από τον όρο *δσία* (-η), που ήδη εμφανίζεται

ίδιος όσο και ο Άδμητος θα μπορούσαν να μη θεωρηθούν δίκαιοι και τηρητές του νόμου, αλλά να υποστούν κριτική από την οπτική γωνία των ανθρώπων.⁴⁶ Όπως και ο Άδμητος, μπορεί λοιπόν και ο Απόλλων να θεωρηθεί ὄσιος με την έννοια ότι σέβεται τα όρια του επιτρεπτού στις σχέσεις μεταξύ ανθρώπων και θεών.⁴⁷ Η αναφορά αυτή στη ‘φύση’ του συνδυάζεται με μνεία της αλλοτινής του εργασίας: *καί με θητεύειν πατῆρ | θνητῶ παρ’ ἀνδρὶ τῶνδ’ ἄποιν’ ἠγάγκασεν* (6-7) — αλλά και της τωρινής αποστολής του: *καὶ τόνδ’ ἔσφωζον οἶκον ἐς τὸδ’ ἡμέρας* (9) ... *ὄν θανεῖν ἐρρουσάμην, | Μοίρας δολώσας* (11-12). Μέσω της σύντομης αυτής αυτοπαρουσίασής του ο Απόλλων εμφανίζεται ως πρόσωπο που χαρακτηρίζεται από *ἀξιοπιστίαν*, δεδομένου ότι έχει αποδείξει ότι διαθέτει *φρόνησιν*, ότι σκέπτεται σωστά σχετικά με το καλό και το κακό, ότι έχει *ἀρετήν*, ότι γνωρίζει πώς να αντιμετωπίσει μια δύσκολη κατάσταση και, κυρίως, διαθέτει *εὐνοίαν* (ευεργετική διάθεση), δεδομένου ότι — μολονότι έχει υποστεί μια ταπεινωτική κατάσταση — ενεργεί σκεπτόμενος μόνο πώς θα βοηθήσει τον φίλο του (42): *φίλου γὰρ ἀνδρὸς συμφοραῖς βαρύνομαι*.⁴⁸

Η *ἀξιοπιστία* του Απόλλωνα υποβάλλεται σε κριτική από τον Ευριπίδη μέσω του χαρακτήρα του Θανάτου. Τον προειδοποιεί για τον κίνδυνο που ελλοχεύει σε αυτού του είδους τις ενέργειες, τις οποίες εκείνος όρισε ως ιδιαίτερο γνώρισμα ενός *όσιου* ατόμου, ενώ επίσης τον κατηγορεί ότι

στον Όμηρο και προσδιορίζει μια συμπεριφορά που ευχαριστεί τους θεούς, καθώς είναι αρμόζουσα και ορθή. Κατόπιν ο όρος παραπέμπει πλέον στην ορθή τέλεση συγκεκριμένων θρησκευτικών τελετουργικών ή εθίμων. Αρχικά λοιπόν το επίθετο ὄσιος αποδίδεται σε άτομα που τηρούν τους θρησκευτικούς κώδικες, εκδηλώνοντας κατ’ αυτόν τον τρόπο σεβασμό προς τη θεϊκή τάξη, κάτι παρεμφερές με το λατινικό *pius*. Η πρώτη φορά που χρησιμοποιείται για ανθρώπινη συμπεριφορά έξω από στενά θρησκευτικά συμφραζόμενα είναι στη νομοθεσία του Σόλωνα, εκεί που αναφέρεται στον δικαιολογημένο φόνο, σύμφωνα με την μαρτυρία του Ανδοκίδη (1.95). Ένα σημαντικό χωρίο είναι το ξενοφώντειο *Αν.* 2.6.25-26, όπου το ὄσιος προσδιορίζει το άτομο εκείνο “που έχει τους θεούς με το μέρος του”. Κατ’ επέκταση, το επίθετο υποδηλώνει “ό,τι επιτρέπει ο θεϊός νόμος”.

46. Parker (2007) 52. Η έκφραση *τὰ δίκαια καὶ ὄσια* είναι συχνή, υποδηλώνοντας στον Πλάτωνα “το θεσπισμένο από τους ανθρώπινους και θείους νόμους” (*Πρωτ.* 325d και *Ευθύφρ.* 6e). Επίσης, η έκφραση *ὄσια καὶ νόμιμα* σημαίνει “ό,τι έχει θεσπιστεί από τους θείους και από τους ανθρώπινους νόμους” στα χωρία *Α. Θεσμ.* 675 και *Πλάτ. Νόμ.* 861d.

47. Σημασία που συναντούμε στο Πλάτωνα, *Γοργ.* 507b1-4, και στην έκφραση *οὐχ ὄσια ὕβρις των Βακχῶν* (374-375).

48. Η *εὐνοία* χαρακτηρίζει, επίσης, τον Απόλλωνα στις *Ευμενίδες* του Αισχύλου (92-93): *σέβει τοι Ζεὺς τὸδ’ ἐκνόμων σέβας | ὀρμώμενον βροτοῖσιν ἐυδόμῳ τύχῃ* και 576-578: *ἔστι γὰρ νόμῳ | ἰκέτης ὄδ’ ἀνήρ και δόμων ἐφέστιος / ἔμῳ, φόνον δὲ τοῦδ’ ἐγὼ καθάρσιος*.

δεν ανταποκρίνεται στην έννοια του δικαίου, τη θεσπισμένη από τους νόμους των θνητών, μολονότι εκείνη υπηρετεί την ισότητά τους (57-59). Ο Απόλλων στέρησε από τους θεούς τα προνόμιά τους (30-31): *ἀδικεῖς αὖ τιμὰς ἐνέρω*ν / *ἀφοριζόμενος καὶ καταπαύων*;⁴⁹ παραβιάζοντας μάλιστα το δίκαιο (41): *τοῖσδέ γ' οἴκοις ἐκδίκως προσωφελεῖν*; Το έκανε, επιπλέον, κατ'αφέυγοντας στην εξαπάτηση (32-34): *μόρον Ἀδμήτου* / *διακωλύσαι, Μοίρας δολίῳ* / *σφήλαντι τέχνη*. Μια συμπεριφορά δίχως αναφορά στον νόμο συνεπάγεται δύο μεγάλους κινδύνους: πρώτον, μπορεί να χρειαστεί να καταφύγει κανείς στη βία, και, πράγματι, απαντώντας στην αυτουπεράσπιση του Απόλλωνα — *Θάρσει δίκην τοι καὶ λόγους κεδνοὺς ἔχω* (38) — ο Θάνατος τον κατηγορεί για εκείνο που είχε παρατηρήσει πρωτύτερα (35-36), ότι δηλαδή κρατά τόξο (39): *τί δήτα τόξων ἔργον, εἰ δίκην ἔχεις*;⁵⁰ Ο δεύτερος κίνδυνος είναι η δωροδοκία: *πρὸς τῶν ἐχόντων, Φοῖβε, τὸν νόμον τίθης* (57), *ἄνωϊντ' ἂν οἷς πάρεστι γηραιοὶ θανεῖν* (59). Σε ρόλο αδέκαστου κριτή και χρησιμοποιώντας κατάλληλη νομική ορολογία ο Θάνατος θυμίζει στον Απόλλωνα αυτό για το οποίο θα τον μέμφονταν και σύγχρονοι του Ευριπίδη, ότι δηλαδή δεν μπορεί ο καθένας να πράττει ό,τι θεωρεί ο ίδιος καλό, δεδομένου ότι σε μια πολιτισμένη κοινωνία ποτέ δεν πρέπει να επικρατούν τα προσωπικά κίνητρα εις βάρος των αρχών του Δικαίου (63): *οὐκ ἂν δύναιο πάντ' ἔχειν ἄ μή σε δεῖ*. Όποιος αρνείται την υποταγή στον νόμο απορρίπτει την ίδια την πολιτισμένη κοινωνία και αποδέχεται έμμεσα τη βία, που χαρακτηρίζει τις μη πολιτισμένες και επομένως άδικες κοινωνίες, δεδομένου ότι μόνο η υποταγή στον νόμο εγγυάται ότι η αντικειμενική κρίση — και όχι τα προσωπικά κίνητρα — θα είναι το κριτήριο που θα ορίσει τον τρόπο δράσης ενός ατόμου σε σχέση με τους συνανθρώπους του. Σχετικά με αυτό το θέμα σημαντική είναι η εξής αναφορά του Αριστοτέλη στη *Ρητορική* (1.1.1354b6-11):

ὁ δ' ἐκκλησιαστής καὶ δικαστὴς ἤδη περὶ παρόντων καὶ ἀφορισμένων κρίνουσιν· πρὸς οὗς καὶ τὸ φιλεῖν ἤδη καὶ τὸ μισεῖν καὶ τὸ ἴδιον συμφέρον συνήρηται πολλάκις, ὥστε μηκέτι δύνασθαι θεωρεῖν ἱκανῶς τὸ ἀληθές, ἀλλ' ἐπισκοτεῖν τῇ κρίσει τὸ ἴδιον ἢ δὴ λυπηρόν.

49. Επίσης, στις *Ευμενίδες*, οι Ερινύες ζητούν από τον Απόλλωνα να μην περιορίσει τα προνόμιά τους — *τιμὰς σὺ μὴ σύντεμνε τὰς ἐμὰς λόγῳ* (227) — και παραπονούνται στην Αθηνά (323-325): *ὁ Λατοῦς γὰρ ἱ-ἱνίς μ' ἄτιμον τίθησιν* / *τόνδ' ἀφαιρούμενος* / *πτῶκα*. Βλ. επίσης 395-396 και 419.

50. Παρόμοια δυσπιστία παρουσιάζεται επίσης στο χωρίο *Ευμ.* 179-234, ενώ στους στ. 181-183 ο θεός απειλεί τις Ερινύες ότι θα χρησιμοποιήσει το τόξο.

Ο Απόλλων υπερασπίζεται τον εαυτό του αποδεχόμενος ότι η συμπεριφορά του ίσως να αποκλίνει από το νομικά θεσπισμένο, αλλά δεν μπορεί εξ αυτού και μόνου του λόγου να θεωρηθεί παράνομη, ούτε και πρέπει να τον φοβούνται: πρώτον, επειδή ενήργησε χωρίς βία (44, *ἀλλ' οὐδ' ἐκεῖνον πρὸς βίαν σ' ἀφειλόμην*), δεύτερον, γιατί κινήθηκε πάντα στο πλαίσιο της δικαιοσύνης και του διαλόγου (38: *θάρσει· δίκην τοι καὶ λόγους κεδνοὺς ἔχω*) και, τέλος, επειδή δέχεται την εγκυρότητα του διαλόγου ως διαπραγματευτικής οδού (48): *λαβὼν ἴθ'· οὐ γὰρ οἶδ' ἂν εἰ πείσαιμι σε*. Καθώς αισθάνεται ασφαλής, διακινδυνεύει ακόμη και να ζητήσει ως χάρη από τον Θάνατο τη σωτηρία της Αλκηστης, γνωρίζοντας ότι με όρους τυπικής δικαιοσύνης δεν μπορεί να το απαιτήσει (60): *οὔκων δοκεῖ σοι τήνδε μοι δοῦναι χάριν*; Και ο Θάνατος, του οποίου η προσωπικότητα προσδιορίστηκε ως μισητή (62, [τρόπους] *ἔχθρους γε θνητοῖς καὶ θεοῖς στρυγυμένους*)⁵¹ δεν δέχεται την πρόταση του Απόλλωνα, ο οποίος με τη σειρά του τον προειδοποιεί με τον πιο ευγενικό δυνατό τρόπο ότι η άρνηση αυτής της χάρης θα τον υποχρεώσει να το κάνει χωρίς να λάβει ευχαριστίες (70-71): *κοῦθ' ἢ παρ' ἡμῶν σοι γενήσεται χάρις / δράσεις θ' ὁμοίως ταῦτ', ἀπεχθήσῃ τ' ἔμοι*.

Η συμπεριφορά του Απόλλωνα, που ο ίδιος την όρισε ως αρμόζουσα σε άτομο ὄσιον — σε ευθεία αντιπαράθεση προς το ἄδικον του Θανάτου — μπορεί να συμπεριληφθεί στις παραμέτρους εκείνου που ο Αριστοτέλης ονομάζει *ἐπιεικές*, δηλαδή το όχι αυστηρά συνεπές προς το γραπτό δίκαιο αλλά σύμφωνα με τον κοινό άγραφο νόμο, ο οποίος θεωρούνταν από τους Αθηναίους βασικό σημείο αναφοράς της δίκαιης συμπεριφοράς. Ακόμη και το μέσον της εξαπάτησης,⁵² το οποίο δέχεται ο Απόλλων χωρίς διασταγμό,⁵³ συμπεριλαμβάνεται σε αυτές τις παραμέτρους. Στην Αλκηστη

51. Αισχ. *Ενμ.* 190-192: *ἄρ' ἀκούετε / οἷας ἑορτῆς ἔστ' ἀπόπτυστοι θεοῖς / στέργηθρ' ἔχουσαι*;

52. Η εξαπάτηση εκ μέρους του Απόλλωνα θεωρήθηκε ότι προσιδιάζει στο αντίστοιχο μοτίβο του σατυρικού δράματος και, υπ' αυτή την έννοια, ορισμένοι συγγραφείς, όπως ο Sutton (1989) 182, θεωρούν ότι η Αλκηστις ανήκει σε αυτό το είδος. Η Parker (2007, xxii) απορρίπτει την ιδέα αυτή επισημαίνοντας πως στην Αλκηστη το επεισόδιο της εξαπάτησης των Μοιρών είναι εξωδραματικό και ο Ευριπίδης έχει αφαιρέσει τη γκροτέσκα λεπτομέρεια που αναφέρει ο Αισχύλος, σύμφωνα με την οποία ο Απόλλων μεθούσε τις Μοίρες.

53. Ο Buxton (1982) 63 αναδεικνύει την σχέση που υπάρχει ανάμεσα στην πειθώ και τον δόλο σε όλη την αρχαία ελληνική γραμματεία. Ο δόλος είναι μια υπονομευτικού χαρακτήρα δραστηριότητα που χρησιμοποιείται σε καταστάσεις στις οποίες ένα άτομο επιθυμεί να αποκτήσει κάτι από κάποιον που είναι ανώτερος σε δύναμη, οπότε, γνωρίζοντας ότι δεν θα μπορέσει να τον πείσει, καταφεύγει στην πονηρία. Η διάκριση ανάμεσα στον δόλον και στην πειθώ είναι πολύ πιο μεταβλητή και διαφορούμενη σε σχέση με τη διάκριση ανάμεσα στην βίαν και στην πειθώ, δε-

δεν αναφέρεται ρητά ο όρος *ἐπιεικής*,⁵⁴ εξετάζονται ωστόσο τα κριτήρια που μπορούν να νομιμοποιήσουν μια συμπεριφορά που δεν υπόκειται στον νόμο. Ο Harris,⁵⁵ ερευνώντας τις αρχές που συνέβαλαν στο να θεωρείται ‘νόμιμη’ μια γραπτή νομοθετική διάταξη, εμμένει στους τρεις άγραφους νόμους που ο Ξενοφών στα *Απομνημονεύματά* του θεωρεί ως τους πλέον σημαντικούς: να σέβεσαι τους θεούς, *θεοὺς σέβειν* (4.4.19), να τιμάς τους γονεείς, *γονέας τιμᾶν* (4.4.20), και — αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ — να ευεργετείς εκείνους που σε ευεργετούν: *τοὺς εὖ ποιῶντας ἀντευεργετῆν* (4.4.24). Η τελευταία αυτή ιδέα είναι που χρωματίζει καθοριστικά την προσωπικότητα του Απόλλωνα στην *Αλκίστη* και σε συνάρτηση με αυτήν θα αποτιμηθούν οι υπόλοιποι χαρακτήρες, ιδιαίτερα ο Ἄδμητος: πρόκειται για την ιδέα της ευγνωμοσύνης προς εκείνους που μας ευεργετούν και, ακόμη περισσότερο, της δωρεάς σε όποιον την έχει ανάγκη — έννοιες που εμπεριέχονται στον όρο *χάρις*. Ο Αριστοτέλης στα *Ἠθικά Νικομάχεια* (5.5.1132b-33a) θεμελιώνει τη νομική βάση της ευγνωμοσύνης στην κοινωνική υπόσταση των ανθρώπων, οι οποίοι εκ φύσεως ζητούν να ανταποδώσουν μια ευεργεσία που δέχθηκαν και θεωρούν ανελεύθερο το να μην μπορούν να το πράξουν· και καταλήγει (1133a4-5):

*τοῦτο γὰρ ἴδιον χάριτος· ἀνθυπηρετῆσαι γὰρ δεῖ τῷ χαρισμένῳ, καὶ πάλιν αὐτὸν ἄρξαι χαριζόμενον.*⁵⁶

δομένου ότι οι δύο πρώτοι όροι δεν βρίσκονται σε αμοιβαία αντίφαση, ενώ το δεύτερο ζεύγος είναι ασύμβατο. Επιπλέον, ο δόλος ενδέχεται να αποτελεί χαρακτηριστικό της πειθοῦς, τις παράδοξες εκφάνσεις της οποίας θεματοποιεί συχνά ο Ευριπίδης.

54. Το επίθετο *ἐπιεικής* αποκτά τη σημασία «δίκαιος» στον Αριστοτέλη. Στον Όμηρο (Α 547, Φ 20, Ψ 50, 246· β 207, θ 389, μ 382) η έννοιά του συσχετίζεται με τον όρο *εἰκός*, από τον οποίο και παράγεται, δηλώνοντας αυτό που είναι συνηθισμένο, κόσμιο, άξιο και αγαθό. Στον Αριστοφάνη, *Νεφ.* 1438, συνδέεται με την έννοια της “παραχώρησης”: *ἄμοιγε συγχωρεῖν δοκεῖ τούτοισι τᾶπιεικῆ* — στα συμφραζόμενα μιας παρώδησης του δικαστικού συστήματος. Στον Ηρόδοτο (3.53.4) νοείται ήδη ως μια ιδιότητα ανώτερη από το *δίκαιον*: *φιλοτιμίη σκαιὸν κτήμα. μὴ τῷ κακῷ τὸ κακὸν ἴδ. πολλοὶ τῶν δικαίων τὰ ἐπιεικέστερα προτιθεῖσι*. Αυτή είναι, σύμφωνα με τον Pattanyus (1974, 213), η σημασία του όρου την οποία σχολιάζει ο Πλάτων στους *Νόμους* 757e1-3: *τὸ γὰρ ἐπιεικὲς καὶ σύγγνωμον τοῦ τελέου καὶ ἀκριβοῦς παρὰ δίκην τὴν ὀρθὴν ἐστὶν παρατετραμένον*. Ο Πλάτων θεωρεί ότι το *ἐπιεικὲς* συνεπάγεται επικίνδυνη ανοχή και επιζήμια παραβίαση των κανόνων της δικαιοσύνης ή του νόμου, κάτι που δεν είναι διαθεθειμένος να δεχτεί, με δεδομένο τον μεγάλο σεβασμό που έτρεφε προς τον νόμο και το σχεδόν αμετάβλητο αυτού.
55. Harris (2004) 29.
56. Σχετικά με τον όρο *χάρις* σε αυτά τα συμφραζόμενα βλ. Racionero (1990) 350.

Ο Ξενοφών στα *Απομνημονεύματα* (4.4.24) θεωρεί νόμιμον το παράγγελμα τὸς εἰς ποιῶντας ἀντενεργετέιν και ο νόμος αὐτός είναι για εκείνον τόσο ευγενούς φύσεως που δεν μπορεί να έχει θεσπιστεί από άνθρωπο, αλλά μόνο από κάποιον υπέρτερο ον (βελτίονος ἢ κατ' ἄνθρωπον νομοθέτου δοκεῖ μοι εἶναι), δεδομένου ότι στην ίδια την παράβασή του ενυπάρχει η τιμωρία (τοῦτο παραβαίνοντες δίκην διδῶσι). Αν αυτοί που ευεργετούν λάβουν για αντάλλαγμα αγνωμοσύνη, παύουν να είναι φίλοι με τους αγνώμονες (οὐχ οἱ μὲν εἰς ποιῶντες τὸς χρωμένους ἑαυτοῖς ἀγαθοὶ φίλοι εἰσίν), καθώς δεν έχουν καμία υποχρέωση να συναναστρέφονται ανθρώπους που δεν τους τιμούν.

Στη *Ρητορική* ο Αριστοτέλης παρέχει συμβουλές αναφορικά με τη ρητορική επεξεργασία του θέματος της ευγνωμοσύνης ως απόδειξης συνδεδεμένης τόσο με το ἦθος του λέγοντος όσο και με τη διέγερση του συναισθήματος των ακροατών (2.7.1385a16-b10). Η καταφυγή στην *χάριν* με ρητορικό σκοπό πρέπει να κατανοηθεί, όπως συμβαίνει στην *Ἀλκίση*, με έννοια ευρύτερη από την ανταπόδοση του καλού με το καλό, δεδομένου ότι ορίζει τη “χάρη” καθεαυτήν, για την οποία δέχεται κανείς ευχαριστίες, χωρίς η ευεργεσία αυτή να συνεπάγεται κατ' ανάγκη αμοιβαιότητα. Προσδιορίζει επίσης το ίδιο το συναίσθημα της ευγνωμοσύνης που προκαλείται από την επίγνωση της χάρης που εκπληρώθηκε, του μεγέθους της ανάγκης που ικανοποιήθηκε, όπως τονίζει ο Konstan.⁵⁷ Ὑπ' αὐτήν την έννοια, η ευχαριστία, ως *χάρις*, συναρτάται άμεσα με την ευεργετική δράση ενός ανθρώπου που ενεργεί για να δώσει περισσότερα από όσα τον υποχρεώνει ο νόμος⁵⁸.

III. Ο ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΑΔΜΗΤΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΦΕΡΗΤΑ

Η αναμέτρηση ανάμεσα στον Φέρητα και στον Άδμητο είναι το άλλο σημείο του έργου όπου η στάση ενώπιον του νόμου, ως στοιχείο διαμόρφωσης της προσωπικότητας των ατόμων — με αντίκτυπο στις διαπροσωπικές σχέσεις — τοποθετείται στον πυρήνα της επιχειρηματολογίας. Ο σκληρός αυτός διάλογος ανάμεσα σε πατέρα και γιο, κατά τον οποίο δεν προβάλλονται λόγοι στοργής και συμπάθειας, αλλά μόνο τυπικής υποχρέωσης,⁵⁹ είναι μια αντιπαράθεση κατά κάποιο τρόπο αναμενόμενη,⁶⁰

57. Konstan (2007).

58. Πρβλ. σχετικά Helwitt (1922), Lefkowitz (1989), Padilla (2000).

59. Burnett (1965) 248.

60. Parker (2007) 178.

η οποία — για να ανταποκριθεί στις προσδοκίες του αναγνώστη — μας παρουσιάζεται γεμάτη λεκτική ρώμη και καταλήγει να αποτελεί μια από τις πιο ενδιαφέρουσες στο έργο του Ευριπίδη. Τόσο ο Φέρης όσο και ο Άδμητος βγαίνουν από αυτή την αντιπαράθεση με την αξιοπιστία τους αποδυναμωμένη, καθώς έχουν αμφότεροι εκδηλώσει την πιο μικροπρεπή πλευρά της προσωπικότητάς τους, η οποία, ως αυτό το σημείο, δεν είχε αποκαλυφθεί μέσω των υπολοίπων χαρακτήρων. Και τούτο, επειδή, αφενός, η άρνηση του Φέρητα να πεθάνει στη θέση του γιου του φαινόταν απολύτως εύλογη και, αφετέρου, η αγαθότητα του Άδμητου στηριζόταν στην παρουσίαση που του έκανε ο Απόλλων στη σκηνή που μόλις σχολιάσαμε. Η εντύπωση αντιθέτως που μας αφήνει η αντιπαράθεση μεταξύ των δύο είναι εκείνη ενός πατέρα εγωιστή, ψυχρού και συμφεροντολόγου και ενός γιού ασεβούς, που φέρεται ανάρμοστα.⁶¹ Στη συζήτηση μεταξύ των θεών που προηγήθηκε, η αρχή της ευγνωμοσύνης και της ανιδιοτελούς δωρεάς ως ηθικού κανόνα ερχόταν σε σύγκρουση με την υποχρέωση της υποταγής στην αυστηρή εκπλήρωση του νομικά θεσπισμένου. Εδώ η σύλληψη του νόμου ως λυδίας λίθου που θέτει σε δοκιμασία την ποιότητα των χαρακτήρων θεμελιώνεται στην παραδοχή της αποτελεσματικότητας της παιδευτικής λειτουργίας του νόμου σε μια πολιτισμένη κοινωνία. Τη θεωρητική βάση της άποψης αυτής τη συναντούμε εκτενώς ανεπτυγμένη στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη, και θα μπορούσαμε να τη συνοψίσουμε λέγοντας πως μια καλή νομοθεσία δεν περιορίζεται στη διασφάλιση των δικαιωμάτων των πολιτών, αλλά οφείλει επιπλέον να καθιστά τους πολίτες αγαθούς και δίκαιους (3.9.1280b6-12).

Ο Φέρης παρουσιάζει τον εαυτό του ως περήφανο άνθρωπο, που έχει διαπαιδαγωγηθεί σε μια κοινωνία όπου ο νόμος, ταυτισμένος με τον πολιτισμό, πρέπει να θεωρείται ως το μοναδικό σημείο αναφοράς της ηθικής (683-684):⁶² οὐ γὰρ πατρῶον τόνδ' ἔδεξιμην νόμον, / παίδων προθησκείν πατέρας, οὐδ' Ἑλληνικόν. Ὅ,τι δεν περιλαμβάνεται στη νομοθεσία ή αντιβαίνει στο γραπτό δίκαιο ανήκει κατά τη γνώμη του στην περιοχή της βαρβαρότητας και, επομένως, του παραλόγου. Ὑπ' αυτήν την έννοια θεωρεί ότι η απαίτηση του Άδμητου να εγκαταλείψει τη ζωή για χάρη

61. Πρβλ. Parker (2007, xxiii), αναφορικά με το σχόλιο του Χορού: “θα συμπαρασταθούν στον Άδμητο, θα τον συλλυπηθούν που τη χάνει. Έτσι, εκτρέπουν την προσοχή των θεατών, θέλοντας να αποσοβήσουν την κριτική εναντίον του, οπότε η λογομαχία με τον Φέρητα θα αποκτήσει ακόμη μεγαλύτερη σημασία, καθώς διανοίγει μια εντελώς καινούργια προοπτική στα γεγονότα”.

62. Ανάμεσα σε πολλά άλλα κείμενα όπου εμφανίζεται αυτή η σύλληψη μπορεί να αναφερθεί ο *Επιτάφιος* του Λυσία (2.19).

του όχι μόνο δεν εμπεριέχεται στις υποχρεώσεις του,⁶³ αλλά επίσης, όντας πράξη ανάρμοστη για μια πολιτισμένη κοινωνία, θα μπορούσε να λογιστεί ακόμη και ως έγκλημα (730-734):

ἄπειμι· θάψεις δ' αὐτὸς ὄν αὐτῆς φονεύς,
 δίκας δὲ δώσεις σοῖσι κηδεσταῖς ἔτι·
 ἦ τᾶρ Ἄκαστος οὐκέτ' ἔστ' ἐν ἀνδράσιν,
 εἰ μὴ σ' ἀδελφῆς αἶμα τιμωρήσεται.

Η αυτοθυσία, όπως διαπιστώνουμε επίσης στην *Αντιγόνη* του Σοφοκλή, στον αρχικό διάλογο της Ισμήνης με την Αντιγόνη (1-99), στερείται λογικής δικαιολόγησης στην ελληνική σκέψη, και η πρόταση του Άδμητου είναι, ως εκ τούτου, ακατανόητη για τον Φέρητα, όπως εξάλλου και η αποδοχή της Άλκηστης να πεθάνει στη θέση του συζύγου της, η οποία χαρακτηρίζεται ως πράξη ανθρώπου που δεν σταθμίζει τις αποφάσεις του (728): *τήνδ' ἔφηϋρες ἄφρονα*.⁶⁴ Η εκτίμηση αυτή του Φέρητα σηματοδοτεί ένα σημείο καμπής στην εξέλιξη της τραγωδίας, γιατί μέχρι τώρα η Άλκηστις κρινόταν — ακόμα και από τον ίδιο τον Φέρητα — ως σύζυγος γενναία και σώφρων (615-616): *ἔσθλης γάρ, οὐδεις ἀντρεῖ, καὶ σώφρωνος / γυναικός*. Έπειτα όμως από την άδικη επίθεση του Άδμητου,⁶⁵ ο Φέρης χρησιμοποιεί τον νόμο προκειμένου να υπερασπιστεί τον εαυτό του και αποτιμά την κατάσταση όχι ως ευγνώμων πατέρας που θαυμάζει την συμπεριφορά της νύφης του αλλά ως πολίτης, ο οποίος δεν αντιλαμβάνεται την παράβαση και την περιφρόνηση των εθίμων της πόλεως. Αντιμέτωπος με την κατηγορία της *ἀναιδεΐας* (727), από την πλευρά του γιου του, αποδίδει σε υπερβολικό αίσθημα

63. Parker (2007) 178. Ο Harris (2004, 43) τονίζει το γεγονός ότι η μέριμνα για τα παιδιά δεν συγκαταλεγόταν στις θεσπισμένες από τον νόμο υποχρεώσεις, όπως ούτε εκείνη των παιδιών για τους γονείς. Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι ο Ευριπίδης διερευνά και αυτήν επίσης την πλευρά των οικογενειακών σχέσεων.

64. Βλ. Parker (2007) 196.

65. Η Parker (2007, xlix), με αφορμή την παρατήρηση της Burnett (1965, 248) ότι ο Φέρης δεν εκφράζει παρά μόνο κίνητρα βασισμένα στον νόμο και όχι στην συμπάθεια, σχολιάζει: “η Burnett δεν έλαβε διόλου υπόψη της τον λόγο του Άδμητου, στον οποίο απαντά ο Φέρης. Αν τον είχε λάβει υπόψη της, θα ήταν υποχρεωμένη να δεχθεί ότι ο Φέρης απαντά στον Άδμητο σημείο προς σημείο, σύμφωνα με το καθιερωμένο σχήμα του ευριπίδειου *ἀγώνος*. Αν απουσιάζουν αισθήματα στοργής και συμπάθειας από τον λόγο του Φέρητα, τούτο οφείλεται στο γεγονός ότι απουσίαζαν και από εκείνον του Άδμητου. Δικό του εξάλλου είναι το επιχείρημα που θεμελιώνεται στην κατάλληλη ανταπόδοση μιας χάρης.”

αιδούς (728) οὐκ ἀναιδής, το γεγονός ότι η Άλκηστις αποδέχθηκε την προσβλητική πρόταση· πρόκειται για εξαπάτηση, από την οποία ο ίδιος καυχιέται ότι γλίτωσε: οὐκ ἐγγελάς γέροντα βαστάζων νεκρόν (724)· και προσθέτει: σοῦ δ' ἂν προθνήσκων μᾶλλον ἐξημέρτανον (710). Σε αυτό το πλαίσιο είναι ακατανόητες οι μομφές που του αποδίδει ο Άδμητος — τί δήτά σ' ἠδίκηκα; τοῦ σ' ἀποστερῶ; (689) και ἀρᾷ γονεῦσιν οὐδὲν ἔκδικον παθῶν; (714) — δεδομένου ότι ο Φέρης έχει τηρήσει επακριβώς τα ελληνικά θέσμια αναφορικά με τα παιδιά,⁶⁶ παραδίδοντας στον γιο του την εξουσία και τον πλούτο που ο ίδιος είχε κληρονομήσει από τον πατέρα του (686-688):

ἃ δ' ἡμῶν χρῆν σε τυγχάνειν ἔχεις.
πολλῶν μὲν ἄρχεις, πολυπλήθρους δέ σοι γύας
λείπω· πατρὸς γὰρ ταῦτ' ἐδεξάμην πάρα.

Η προσωπικότητα του Φέρητα, όπως εκδιπλώνεται, και οι κεντρικές θέσεις που εκφράζει δεν στερούνται βεβαίως ρητορικής βάσης. Η ίδια η κατηγορία που του έχει απευθύνει ο Άδμητος (653-654: καὶ μὴν ὄσ' ἄνδρα χρῆ παθεῖν εὐδαίμονα / πέπονθας), αποτελεί στην πραγματικότητα εγγύηση του εύλογου των απόψεών του, καθώς πράγματι ο Φέρης χαιρεί εὐδαιμονίας, η οποία — σύμφωνα με τον Αριστοτέλη στη *Ρητορική* (1.5.1360b5-11) — είναι το κριτήριο βάσει του οποίου μία πρόταση γίνεται δεκτή ή απορρίπτεται. Στην απαρίθμηση των μοριῶν που συναποτελούν την ευδαιμονία ο Αριστοτέλης δηλώνει ότι ὅλοι οι ἄνθρωποι είναι περισσότερο ή λιγότερο σύμφωνοι ότι αυτή συνίσταται στην εὐπραξίαν μετ' ἀρετῆς, στην αὐτάρκειαν ζωῆς, στον βίον τόν μετὰ ἀσφαλείας ἡδιστον και στην εὐθηνίαν κτημάτων και σωμάτων μετὰ δυνάμεως φυλακτικῆς τε και πρακτικῆς τούτων (14-18). Ο Φέρης διαθέτει ευγενή καταγωγή, εὐγένειαν, ένα από τα στοιχεία που συντελούν στην ευτυχία (1.5.1360b19-25), και νιώθει περήφανος γι' αυτό, όπως δηλώνει ο ίδιος (677-678): Θεσσαλὸν με κάπὸ Θεσσαλοῦ / πατρὸς γεγῶτα γνησίως ἐλεύθερον· επίσης, ήταν βασιλιάς, ἤβησας μὲν ἐν τυραννίδι (654), και απέκτησε έναν γιο, κληρονόμο του παλατιού, χάρη στον οποίον αποσοβήθηκε ο κίνδυνος να πεθάνει χωρίς απογόνους, αφήνοντας το σπίτι ορφανό, ἔρμαιο στα αρπακτικά (655-657):

παῖς δ' ἦν ἐγὼ σοι τῶνδε διάδοχος δόμων,

66. Hewitt (1931) 34.

*ὥστ' οὐκ ἄτεκνος κατθανὼν ἄλλοις δόμον
λείψειν ἔμελλες ὄρφανὸν διαρπάσαι.*

Ο Φέρης προσπάθησε και πέτυχε να βιώσει την προσωπική του ευτυχία· επίσης εκπλήρωσε τις νομικές απαιτήσεις αναφορικά με τον γιο του και δεν έχει καμιά υποχρέωση να αναλάβει περαιτέρω ευθύνες προκειμένου να ευτυχήσει εκείνος: *σαντῶ γὰρ εἶτε δυστυχῆς εἶτ' εὐτυχῆς* (685). Για τον λόγο αυτόν, παρά τη σκληρή και επαναλαμβανόμενη μομφή που του απευθύνει ο Ἄδμητος, *μακροῦ βίου γὰρ ἡσθόμην ἐρῶντά σε* (715), διατηρεῖ το δικαίωμα να εκδηλώσει, κατ' επανάληψη, την αγάπη του για τη ζωή, την οποία θεωρεῖ σύντομη ἀλλ' ὁμως ευχάριστη (691-693, 722).⁶⁷

- 693 *χαίρεις ὄρων φῶς· πατέρα δ' οὐ χαίρειν δοκεῖς;
ἦ μὴν πολὺν γε τὸν κάτω λογίζομαι
χρόνον, τὸ δὲ ζῆν μικρὸν ἀλλ' ὁμως γλυκόν.*
- 722 *φίλον τὸ φέγγος τοῦτο τοῦ θεοῦ, φίλον.*

Μέσω των μομφών που απευθύνει ο Ἄδμητος στον πατέρα του ο Εὐριπίδης ασκεῖ και πάλι κριτική στη συμβατική ελληνική ἠθική, παρουσιάζοντας την αντιστροφή της αποδεκτῆς ἄποψης. Παρά τον ασεβή τόνο — ἰδίως αν λάβουμε υπόψη μας τη σημασία που ἔδιναν οι Ἕλληνες στο ἔθος του σεβασμοῦ προς τους γονεῖς — και παρά τον προφανή εγωισμό του γιου, οι παρατηρήσεις του φαίνονται, αν ὄχι πειστικές, τουλάχιστον καλά εδραιωμένες. Ο Φέρης απολαμβάνει μόνο εκείνες τις πλευρές της ευδαιμονίας που εκτιμῶνται ἀπὸ ἐξωτερικῆς ἀπόψεως, δεν διαθέτει ὁμως τα ιδιαίτερα ψυχικά χαρακτηριστικά που ἀπαριθμεῖ ο Ἀριστοτέλης στο χωρίο που ἀναφέραμε προηγουμένως (*Ρητ.* 1.5.1360b22-24): *... δόξαν, τιμὴν, εὐτυχίαν, ἀρετὴν [ἦ και τὰ μέρη αὐτῆς φρόνησιν, ἀνδρείαν, δικαιοσύνην, σωφροσύνην]*. Κατά συνέπειαν η ἀρνηση του πατέρα του να πεθάνει ἀντ' αὐτοῦ ἀποτελεῖ για εκείνον ἀπόδειξη ἔλλειψης θάρρους (*ἀψυχίας*): *ἦ τᾶρα πάντων διαπρέπεις ἀψυχία* (642), *σημεῖα τῆς σῆς γ', ὦ κάκιστ' ἀψυχίας;* (717). Η ἐπιθυμία του να ζήσει ἐρμηνεύεται ως σημάδι ὅτι η βούληση του εἶναι δεν εἶναι ἀγαθὴ οὔτε ἀξία ἐνὸς ἀνθρώπου: *κακὸν τὸ λῆμα κοῦκ ἐν ἀνδράσιν τὸ σόν* (723). Το γεγονός ὅτι δεν τον ἐνδιφέρει η ὑστεροφημία του ἀποτελεῖ *ἀναίδειαν*, συνιστά ἴσως το πιο βαρύνον

67. Ἐκτός ἀπὸ τα χωρία που παρατίθενται πρβλ. 635, 643, 649-650, 669-672 και 727.

ατόπημα στη συμπεριφορά του Φέρητα,⁶⁸ διότι κατ' αυτόν τον τρόπο απορρίπτει εμφανώς έναν ένδοξο θάνατο: (725-727) *Α. θανῆ γε μέντοι δυσκλεής, ὅταν θάνης / Φ. κακῶς ἀκούειν οὐ μέλει θανόντι μοι / Α. φεῦ φεῦ· τὸ γῆρας ὡς ἀναιδείας πλέων.* Επιβεβαιώνει μάλιστα με τη συμπεριφορά του μιαν ακόμη απόφαση του Αριστοτέλη σχετικά με το τι είναι ἀνδρεία και τι ὄχι (*ΗΝ* 3.6.1115a12-16):

ἔνα γὰρ καὶ δεῖ φοβεῖσθαι καὶ καλόν, τὸ δὲ μὴ αἰσχρόν, οἷον ἀδοξίαν· ὁ μὲν γὰρ φοβούμενος ἐπιεικῆς καὶ αἰδήμων, ὁ δὲ μὴ φοβούμενος ἀναίσχυντος. λέγεται δ' ὑπὸ τινων ἀνδρείος κατὰ μεταφορὰν· ἔχει γὰρ τι ὅμοιον τῷ ἀνδρείῳ· ἄφοβος γὰρ τις καὶ ὁ ἀνδρείος.

Ο προειδοποιητικός τόνος του Αδμητου μας θυμίζει και πάλι την *Αντιγόνη*, συγκεκριμένα το απόσπασμα εκείνο στο οποίο ο Χορός απαριθμεί τις ιδιότητες που καθιστούν έναν άνθρωπο αξιοθαύμαστο (332-364), καθώς χάρη σε αυτές μπορεί να γίνει πλούσιος και επιτυχημένος. Αμέσως μετά την απαρίθμησή τους ο σοφόκλειος Χορός τηρεί επιφυλακτική στάση ως προς το κατά πόσον οι ικανότητες αυτές, που φθάνουν να μεταβάλλουν τη φύση, καθιστούν απαραίτητως καλό έναν άνθρωπο (365-375)· και τούτο επειδή, σε τελική ανάλυση, η επιτυχία δεν εξαρτάται από τη δυνατότητα κυριαρχίας επί του περιβάλλοντος αλλά από την ηθική στάση.⁶⁹ Αν πειθαρχεί δηλαδή κανείς στους νόμους της χώρας και στη δικαιοσύνη των θεών, θα επιτύχει, ενώ, αν τις αρνηθεί, θα τον βρει κακό, εξαιτίας του οποίου θα καταστεί ανάξιος να ζει σε κοινωνία: για τον Χορό, λοιπόν, το πιο σημαντικό καθήκον είναι να ακολουθεί κανείς τους ανθρώπινους νόμους και τη θεία δικαιοσύνη. Εστιάζοντας από διαφορετικές γωνίες στην προσωπικότητα του Φέρητα ο Ευριπίδης εξετάζει άλλη μιαν άποψη κοινώς αποδεκτή στην αθηναϊκή κοινωνία, σύμφωνα με την οποία πιστεύεται ότι εάν εκείνο το οποίο υπαγορεύουν οι νόμοι είναι καλό, αυτός που τους τηρεί πρέπει να θεωρείται ἀγαθός, γιατί έχει αποκτήσει ως πολίτης την αρετή την οποία του παρείχαν οι παιδευτικοί αυτοί νόμοι.⁷⁰ Τη θεωρητική έκθεση αυτής της άποψης τη συναντούμε ξανά στον Αριστοτέλη (*Πολ.* 8.13.1332a4-10), ο οποίος δηλώνει ότι μια άριστα κυβερνώμενη πόλη είναι εκείνη που παρέχει στους πολίτες της τη μεγαλύτερη δυνατή ευδαιμονία και ότι η τελευταία συνίσταται πρωτίστως στην ανώτατη και τέλεια άσκηση της αρετής. Ο ευτυχής άνθρω-

68. Parker (2007) 195.

69. Βλ. Harris (2004) 43.

70. Πρβλ. Gernet (2000) και Kuypers (1937).

πος, κατά συνέπειαν, είναι ενάρτεος, διότι ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια (HN 10.7.1177a12), και εἶναι οἱ νόμοι το βασικὸ μέσον που διαθέτει ἡ κοινωνία προκειμένου να εξασφαλίσει τὴν ευτυχία και τὴν ἀρετὴ στους πολίτες τῆς. Ο Φέρης εκπλήρωσε σε ατομικὸ ἐπίπεδο τὸν στόχο που συλλογικὰ πρέπει να θέσει το κοινωνικὸ σύστημα για κάθε ἕναν ἀπὸ τους πολίτες: τὴν ευτυχία που βασίζεται στον πλοῦτο, τὴν ἀσφάλεια, τὴν κοινωνικὴ ἰσχύ. Ωστόσο το ἴδιο αὐτὸ σύστημα δεν τὸν κατέστησε ἀγαθὸ ἄνθρωπο, δεδομένου ὅτι στερεῖται τῶν ἱκανοτήτων ἐκείνων, χάρη στις οἱοῖς ο Ἀπόλλων παρουσιάστηκε ως ἀξιόπιστος στο προηγούμενο ἀπόσπασμα: δεν εἶναι γενναῖος (642: ἀψυχία), χρησιμοποιεῖ τὴν ἐμπειρία ὄχι για το καλὸ, ἀλλὰ για να κατορθώσει με ἀναίδεια (727: ἀναιδείας) ἐκείνο που θέλει, δίχως να τὸν ενδιαφέρει ἡ υστεροφημία του· κυρίως δεν διαθέτει εὐνοῖαν, καθὼς δεν θεωρεῖ υποχρέωσή του να ἐπιδιώκει το καλὸ τῶν ἄλλων (685) και δεν κατανοεῖ τὴν ἐννοια τῆς ἀνιδιοτελοῦς προσφορᾶς, ἡ οἱοῖα, καθὼς δείξαμε, ἀποτελεῖ ἀρχὴ του φυσικὸ νόμου. Ο νόμος ἀρα ἀπέτυχε να εκπληρώσει τὸν παιδευτικὸ του σκοπὸ.

Η προσωπικότητα του Φέρητα παρουσιάζεται ἀρκετὰ ἀπλὴ ἀπέναντι στην πολυπλοκότητα τῆς μορφῆς του Ἀδμητου,⁷¹ ο οἱοῖος θεωρεῖται ο χαρακτήρας-κλειδί για τὴν κατανόηση του ἔργου και υπήρξε ἀντικείμενο ευρείας συζήτησης και πολλαπλῶν ἐρμηνειῶν ἐκ μέρους τῶν φιλολόγων. Ο Sutton ἐφθάσε μάλιστα μέχρι του σημείου να θέσει προς συζήτηση τὴν πιθανὴ ἀποτίμηση του ἔργου ως σατυρικὸ δράματος.⁷² Ἀξιοσημείωτη εἶναι ἐπίσης ἡ δήλωση του Lloyd πὼς ὅ,τι κάνει ο Ἀδμητος εἶναι ταυτόχρονα ἐντελῶς σωστὸ και ἀπολύτως ἀνάρμοστο.⁷³ Η Burnett ὠστόσο ἐκτιμᾷ μόνο τὴν θετικὴ πλευρὰ αὐτοῦ του χαρακτήρα, και στην ἴδια γραμμὴ κινεῖται ο Ebeling, ο οἱοῖος κρίνει ὅτι ο Ἀδμητος, με τις ἱκανότητες του, κατορθώνει μέσα στο ἔργο να λησμονηθὸν τα μειονε-

71. Πρὸβλ. Dyson (1988) 18: “Το κρίσιμο ζήτημα εἶναι ὅτι μόνο οἱ ἀντιδράσεις του Ἀδμητου ἔχουν σημασία [...] ο Ἀδμητος βρίσκεται τόσο πολὺ στο κέντρο τῆς προσοχῆς στο τέλος του ἔργου που, παραδόξως, οὔτε στην ἴδια τὴν Ἀλκηστη δεν ἐπιτρέπεται κάποιου εἶδους σχόλιο.”

72. Βλ. και παραπάνω, σημ. 52. Ο Sutton (1980, 183) σημειώνει πὼς ἐκεῖνο που δεν συνάδει με τὴν ἐκτίμηση ὅτι ἡ Ἀλκηστις ἀποτελεῖ σατυρικὸ δράμα, εἶναι το γεγονός ὅτι σε ἕνα σατυρικὸ δράμα υπεραπλουστεύονται οἱ χαρακτήρες, “ὅμως αὐτὸ ελάχιστο ἰσχύει στην περίπτωση τῆς Ἀλκηστις: εἰδικὰ ὅσον ἀφορᾷ στον χαρακτήρισμό του Ἀδμητου. Ἐνδεχομένως να εἶναι, ἐντέλει, ἕνας καλὸς ἄνθρωπος και το ευχάριστο τέλος να μπορεῖ να νοηθεῖ ως ἀνταμοιβὴ του. Ωστόσο δεν εἶναι ἀπλὰ ἕνας καλὸς ἄνθρωπος ἀπαλλαγμένος ἀπὸ ἐλαττώματα, ἀλλὰ ἀποτελεῖ, στην πραγματικὴτικότητα, ἕναν μάλλον σύνθετο, ἀπὸ ἠθικῆς σκοπιᾶς, χαρακτήρα”.

73. Lloyd (1992) 40.

κτήματα του.⁷⁴ Ο Lesky, ακολουθώντας τον Hermann, δεν αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στον χαρακτήρα καθεαυτόν και ερμηνεύει τη συμπεριφορά του, στη σκηνή ειδικά της αντιπαράθεσης με τον Φέρητα, ως απλή αντανάκλαση του σοφιστικού δόγματος, σύμφωνα με το οποίο κάθε ζήτημα μπορεί να θεαθεί από διαφορετικές οπτικές γωνίες.⁷⁵ Είναι προφανές ότι προσεγγίζοντας τις ανθρώπινες σχέσεις στο πλαίσιο του κοινωνικού γίγνεσθαι με έναν ελάχιστα συμβατικό τρόπο, ο Άδμητος δημιουργεί, ως συνέπεια των αξιώσεών του, μια ισχυρή σύγκρουση που υποχρεώνει τα πρόσωπα του περιβάλλοντός του να λάβουν αποφάσεις μέσα σε μια κατάσταση οριακή, στην οποία αποκαλύπτονται τα αληθινά κίνητρα της συμπεριφοράς τους. Επομένως, ο Ευριπίδης, με τρόπο ίσως ειρωνικό όπως πιστεύει ο Conacher, επωφελείται — εις βάρος του Άδμητου — της σύγκρουσης ανάμεσα στο προσωπικό συμφέρον και στο κοινωνικό καθήκον των χαρακτήρων και καθιστά κλειδί του έργου όχι τόσο την αποδοχή εκ μέρους του Άδμητου της θυσίας της Άλκηστης αλλά τα προβλήματα που απορρέουν από την απόφαση αυτή.⁷⁶

Αυτή ακριβώς η αλληλοδιαπλοκή καταστάσεων είναι εκείνη που καθιστά αποδεκτές τις πιο σκοτεινές πλευρές της προσωπικότητας του Άδμητου, τουλάχιστον κρίνοντας από τις αντιδράσεις των χαρακτήρων που τον περιβάλλουν.⁷⁷ Κατά συνέπεια η ψυχική αδυναμία του Άδμητου, η οποία του επιτρέπει να αφήσει την Άλκηστη να πεθάνει στη θέση του, αποκτά κάποιο νόημα μετά την παραδοχή του Φέρητα ότι τον ενδιαφέρει περισσότερο η ζωή και όχι η υστεροφημία, καθώς εισάγει την πιθανότητα να διερωτηθεί κανείς αν η δωρεά της ίδιας της ζωής είναι πιο σύμφωνη με την δικαιοσύνη (ως αφηρημένη έννοια) απ' όσο η υπερβολική προσκόλληση σε αυτήν.

Το μίσος προς τους γονείς του (338-339: *στυγῶν μὲν ἢ μ' ἔτικτεν, ἐχθαίρων δ' ἔμῶν / πατέρα*) παύει επίσης να αποτελεί υπέρμετρη αντίδραση, όταν έχει εξισωθεί το συναίσθημα που νιώθουν οι θνητοί και οι θεοί ενώπιον του Θανάτου (62: [*τρόπους*] *ἐχθρούς γε θνητοῖς καὶ θεοῖς στυγυμένους*)· συνιστά δηλαδή φυσική αντίδραση έναντι κάποιου που δεν είναι διατεθειμένος να κάνει για ένα από τα αγαπημένα του πρόσωπα τίποτε παραπάνω από όσα ορίζουν οι τυπικές του υποχρεώσεις. Είναι το ίδιο το συναίσθημα των υπηρετών που είναι υποχρεωμένοι να υπακούσουν τον

74. Burnett (1965)· Ebeling (1998) 66.

75. Lesky (1989) 47-48.

76. Conacher (1981) 7-8· Lloyds (1985). Εκτός από τους συγγραφείς που αναφέρονται βλ. Myres (1977), Scodel (1979) και Shorey (1928).

77. Lloyd (1992) 40.

Ηρακλή σε μια ακατάλληλη στιγμή. Είναι η δυσφορία που δημιουργεί η αυστηρή εκπλήρωση του καθήκοντος, που δεν επηρεάζεται από στοργή ή ευγνωμοσύνη και αγνοεί την έννοια της ανιδιοτελούς προσφοράς. Με παρόμοιο τρόπο κατανοούμε τη δήλωση του Άδμητου ότι οι γονείς του δεν τον αγαπούν με πράξεις αλλά μόνο με λόγια (339: *πατέρα· λόγω γάρ ἦσαν οὐκ ἔργω φίλοι*) και έτσι δικαιολογείται — μέχρι του σημείου που μπορεί να δικαιολογηθεί — η απόρριψη προς τον πατέρα του (737-738) και η βάνουση άρνησή του να τον φροντίσει και να του προσφέρει μια αξιοπρεπή νεκρική τελετή (663-668). Ο Άδμητος τιμωρεί τους γονείς του, στερώντας τους το μοναδικό συστατικό της ευτυχίας τους που έχει υπό τον έλεγχό του, την *εὐγηρίαν*, ένα από τα στοιχεία στα οποία, όπως είδαμε, συνοψίζει την ευτυχία ο Αριστοτέλης (*HN* 8.14.1163b17-25). Τέλος, η άκαιρη πράξη του να υποδεχτεί τον Ηρακλή, κρύβοντας την αληθινή κατάσταση στην οποία βρίσκεται ο οίκος του τη στιγμή της άφιξης του, όπως τον κατηγορεί ο Χορός (551-552), είναι εκείνο ακριβώς το γεγονός που ωθεί τον Ηρακλή να εκτελέσει ένα εξαιρετικό έργο ως έκφραση ευχαριστίας (553-554):⁷⁸ όπως σημειώνει η Parker, εδώ ο Άδμητος παρουσιάζει δείγματα έμφυτης ευγένειας.⁷⁹ Ο Άδμητος συμπεριφέρεται πράγματι με ευγένεια, διότι ο εσωτερικός του κόσμος του υπαγορεύει τον νόμο της φιλοξενίας, με τον ίδιο τρόπο που τον αξίωσε να υποδεχτεί έναν θεό, τον Απόλλωνα, και να τον θέσει στην υπηρεσία του.

IV. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Πραγματευόμενος την έννοια του νόμου στην *Άλκηστη* ο Ευριπίδης εξετάζει, εστιάζοντας στη συμπεριφορά και στα λόγια των πρωταγωνιστών αλλά και στα επιχειρήματα εκείνων που τους κρίνουν, ποια είναι τα πραγματικά ερείσματα στα οποία στηρίζεται η καθεστηκυία κοινωνική τάξη. Χωρίς να ασκεί ανοιχτά κριτική σε βαθιά ριζωμένες αξίες της αθηναϊκής κοινωνίας, αναδεικνύει, όπως κάνει και σε άλλα έργα του, τις ελλείψεις της και αφήνει να εννοηθεί, χωρίς να το δηλώνει ρητά, ποια θα μπορούσε να είναι μια νέα κοινωνική δομή, πιο σύμφωνη με τις πραγματικές αρχές από τις οποίες εκείνη προέκυψε. Στην περίπτωση του νόμου ο Ευριπίδης προτείνει να θεμελιωθεί ο σεβασμός σε αυτόν όχι στην παλαιότητα ούτε στο πόσο αποτελεσματικά εφαρμόζεται,⁸⁰ αλλά

78. Conacher (1988).

79. Parker (2007) 222.

80. Harris (2004) 35.

στην αγαθότητα που αυτός ενέχει και στο κατά πόσον είναι σύμφωνος με την ανθρώπινη φύση. Μας αποτρέπει άρα από το να θεωρήσουμε ότι υφίσταται πλήρης ταύτιση ανάμεσα στους ηθικούς κανόνες και στους κοινωνικούς θεσμούς.

Universidad de Santiago de Compostela

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Arnott, P. (1989), *Public and Performance in the Greek Theatre*, Λονδίνο.
- Bers, V. (1994), "Tragedy and Rhetoric", στο: Worthington (1994), 189-191.
- Biscardy, A. (1970), "La *gnôme dikaiotatê* et l'interprétation des lois dans la Grèce ancienne", *RIDA* 17, 219-232.
- Burnett, A. P. (1965), "The Virtues of Admetus", *CPh* 60, 240-255.
- Buxton, R. (1982), *Persuasion in Greek Tragedy*, Καίμπριτζ.
- Carey, Ch. (1996), "Nomos in Attic Rhetoric and Oratory", *JHS* 96, 33-46.
- Carey, Ch. (1974), "Artless Proofs in Aristotle and the Orators", *BICS* 39, 95-106.
- Chadwick, J. (1996), *Lexicographica Graeca*, Οξφόρδη.
- Collard, C. (1975), "Formal Debates in Euripides' Drama", *G&R* 22, 58-71.
- Conacher, D. J. (1981), "Rhetoric and Relevance in Euripidean Drama", *AJP* 102, 3-25.
- Dale, A. M. (1974), *Euripides: Alcestis*, Oxford.
- Dodds, E. R. (1960), *Euripides: Bacchae*, 2η έκδ., Οξφόρδη.
- Duchemin, J. (1968), *L'agon dans la tragédie grecque*, Παρίσι.
- Dyson, M. (1988), "Alcestis' Children and the Character of Admetus", *JHS* 108, 13-23.
- Easterling, P. E. (1990), "Constructing Character in Greek Tragedy", στο: Pelling (1990), 83-99.
- Ebeling, H. L. (1898), "The Admetus of Euripides Viewed in Relation to the Admetus of Tradition", *TAPA* 29, 65-85.
- Elam K. (1980), *The Semiotics of Theatre and Drama*, Λονδίνο.
- Gernet, L. (2000), *Diritto e civiltà in Grecia antica*, Milano. [Προηγούμενος αδημοσίευτο κείμενο από το αρχείο του συγγραφέα, που κυκλοφορεί μόνο στα ιταλικά.]
- Goldhill, S. (1990), "Character and Action, Representation and Reading: Greek Tragedy and its Critics", στο: Pelling (1990), 100-127.
- Griffin, J. (1998), "The Social Function of Attic Tragedy", *CQ* n.s. 48, 39-61.
- Grimaldi, W. (1980), *Aristotle, Rhetoric I. A Commentary*, Νέα Υόρκη.
- Grimaldi, W. (1988), *Aristotle, Rhetoric III. A Commentary*, Νέα Υόρκη.

- Hall Sternberg, R. (2005), *Pity and Power in Ancient Athens*, Νέα Υόρκη.
- Hamilton, R. (1978), "Prologue, Prophecy and Plot in Four Plays of Euripides", *AJP* 99, 277-302.
- Harris, E. (2004), "Antigone the Lawyer, or the Ambiguities of *Nomos*", στο: Harris και Rubinstein (2004), 19-56.
- Harris, E. και L. Rubinstein (επιμ.) (2004), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, Λονδίνο.
- Hartigan, K. (1991), *Ambiguity and Self-Deception. The Apollo and Artemis Plays of Euripides*, Φρανκφούρτη.
- Hewitt, J. W. (1922), "Gratitude and Ingratitude in the Plays of Euripides", *AJP* 43, 331-343.
- Hewitt, J. W. (1927), "The Terminology of 'Gratitude' in Greek", *CP* 22, 142-161.
- Hewitt, J. W. (1931), "Gratitude to Parents in Greek and Roman Literature", *AJP* 52, 30-48.
- Hood, M. (1984), *Aristotle's Enthymeme. Its Theory and Application to Discourse*, Oregon.
- Innes, D., H. Harry και C. Pelling (επιμ.) (1995), *Ethics and Rhetoric. Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*, Οξφόρδη.
- Konstan, D. (2001), *Pity Transformed*, Λονδίνο.
- Konstan, D. (2007), "The Emotion in Aristotle *Rhetoric* 2.7: Gratitude, not Kindness", στο: Mirhady (2007), 239-250.
- Kuypers, K. (1937), "Recht und Billigkeit bei Aristoteles", *Mnemosyne* 35, 290-301.
- Lefkowitz, M. R. (1989), "Impiety' and 'Atheism' in Euripides' Dramas", *CQ* 39, 70-82.
- Lesky, A. (1989), *Η τραγική ποίηση των αρχαίων Ελλήνων*, μτφ. Ν. Χ. Χουρμουζιάδης, Β', Αθήνα. [= *Die tragische Dichtung der Hellenen*, 3η έκδ., Göttingen.]
- Lloyd, M. (1985), "Euripides' *Alcestis*", *G&R* 32, 119-131.
- (1992), *The Agon in Euripides*, Οξφόρδη.
- Martín Velasco, M. J. (2007), "Medea. An Example of How Destructive Rhetoric Can Become", *Rosetta* 3, 1-16 (http://www.rosetta.bham.ac.uk/issue_03/velasco.pdf).
- McDonald, M. (2007), "Rhetoric and Tragedy: Weapons of Mass Persuasion", στο: Worthington (2007), 473-489.
- Mirhady, D. (1990), "Aristotle on the Rhetoric of Law", *GRBS* 31, 393-410.
- (1990), "Non-Technical *Pisteis* in Aristotle and Anaximenes", *AJP*, 5-28.
- (2004), "Forensic Evidence in Euripides' *Hippolytus*", *Mouseion* 4, 17-34.
- (επιμ.) (2007), *Influences on Peripatetic Rhetoric*, Leiden.
- Myres, J. (1917), "The Plot of the *Alcestis*", *JHS* 37, 195-218.
- Padilla, M. (2000), "Gifts of Humiliation: Charis and Tragic Experience in *Alcestis*", *AJP* 121, 179-211.
- Parker, L. P. E. (2007), *Euripides: Alcestis*, Οξφόρδη.
- Pattanyus, J. E. (1974), "Aristotle's Doctrine of Equity", *Mod. Schoolman*, 51, 213-222.
- Pelling, C. (επιμ.) (1990), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Οξφόρδη.
- (επιμ.) (1997), *Greek Tragedy and the Historian*, Οξφόρδη.
- Perelman, Ch. και L. Olbrechts-Tyteca (1989), *Tratado de la Argumentación*, μτφ. J. Sevilla Muñoz, Μαδρίτη. [= *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique*, 2η έκδ., Βρυξέλλες 1970].
- Powell, J. (1995), "Friendship and its Problems in Greek and Roman Thought", στο: Innes κ.ά. (1995), 31-46.
- Racionero, Q. (1990), *Aristóteles, Retórica*, Μαδρίτη.

- Russell, D. A. (1990), “*Ethos* in Oratory and Rhetoric”, στο: Pelling (1990), 197-212.
- Scodel, R. (1979), “*Ἀδμήτων λόγος* and the *Alcestis*”, *HSCP* 83, 51-62.
- Segal, Ch. (1981), *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*, Καίμπριτζ.
- Shorey, P. (1928), “*Ἀδμήτων λόγον*”, *CP* 23, 188-189.
- Sutton, D. F. (1980), *The Greek Satyr Play*, Meisenheim-am-Glan.
- Vidal-Naquet, P. (2002), *Le miroir brisé: Tragédie athénienne et politique*, Παρίσι.
- Von Leyden, W. (1967), “Aristotle and the Concept of Law”, *Philosophy* 42, 1-19.
- Worthington, I. (επιμ.) (1994), *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, Λονδίνο.
- (επιμ.) (2007), *A Companion to Greek Rhetoric*, Οξφόρδη.