



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ (Α' ΚΥΚΛΟΥ)

ΕΙΔΙΚΕΥΣΗ: ΑΡΧΑΙΑ ΙΣΤΟΡΙΑ

(ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΚΑΙ ΡΩΜΑΪΚΗΣ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑΣ)

Ο ΟΙΔΙΠΟΥΣ ΣΤΟΝ ΣΟΦΟΚΛΗ (Ο.Τ. ΚΑΙ Ο.Κ.):

ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ, ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΛΑΤΡΕΙΑ

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Γ. Μ. ΣΤΑΜΑΤΟΠΟΥΛΟΣ

ΕΠΟΠΤΡΙΑ

ΣΕΛΗΝΗ-ΕΛΕΝΗ Η. ΨΩΜΑ

ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ ΑΡΧΑΙΑΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Δώσων ικάνω τούμδν ἄθλιον δέμας/ σοὶ δῶρον

(Σοφ. Ο.Κ. 576-77)

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΑΘΗΝΑ

2019

Ο ΟΙΔΙΠΟΥΣ ΣΤΟΝ ΣΟΦΟΚΛΗ (Ο.Τ. ΚΑΙ Ο.Κ.):

ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ, ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΛΑΤΡΕΙΑ

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Γ. Μ. ΣΤΑΜΑΤΟΠΟΥΛΟΣ

ΑΡΙΘΜΟΣ ΜΗΤΡΩΟΥ: 787

ΕΠΟΠΤΡΙΑ

ΣΕΛΗΝΗ-ΕΛΕΝΗ Η. ΨΩΜΑ

ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ ΑΡΧΑΙΑΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΣΕΛΗΝΗ-ΕΛΕΝΗ Η. ΨΩΜΑ

ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ ΑΡΧΑΙΑΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΓΙΑΝΝΑΚΟΠΟΥΛΟΣ

ΑΝΑΠΛΗΡΩΤΗΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Π. ΒΕΡΤΟΥΔΑΚΗΣ

ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

(ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ,

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ, ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ,

ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ)

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΑΘΗΝΑ

2019

ΑΝΤΙ ΠΡΟΛΟΓΟΥ

Η ανά χείρας Διπλωματική Εργασία με τίτλο «Ο Οιδίπους στον Σοφοκλή (Ο.Τ. και Ο.Κ.): Ιδεολογία, Πολιτική και Λατρεία» εκπονήθηκε στο πλαίσιο του Μεταπτυχιακού Διπλώματος Ειδίκευσης (Μ.Δ.Ε.) του γράφοντος στο Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών (Π.Μ.Σ.) (Α' Κύκλου) (Ειδίκευση: Αρχαία Ιστορία/ Ιστορία της Ελληνικής και Ρωμαϊκής Αρχαιότητας) στον Τομέα Ιστορίας του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

Η Εργασία αποτελεί μία ερμηνευτική προσέγγιση του σοφοκλείου Οιδίποδος, όπως η εικόνα του δραματικού αυτού χαρακτήρα κοινωνείται στο αθηναϊκό κοινό/ ακροατήριο του 5ου αιώνας μέσα από τον *Οιδίποδα Τύραννον*¹ και τον *Οιδίποδα επί Κολωνῶν*² του Σοφοκλή. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στο σοφοκλείο τραγικό οιδιπόδειο σώμα ως ένα άρρεν (πάσχον και θνήσκον/ νεκρό αντίστοιχα) σώμα που φέρει συνδηλώσεις ιδεολογικές, πολιτικές και θρησκευτικές/ λατρευτικές για το πολιτικό σώμα της πόλης, ήτοι τους πολίτες, τόσο της Θήβας στον Ο.Τ. όσο και της Αθήνας στον Ο.Κ..

Τις θερμές μου ευχαριστίες θα ήθελα να εκφράσω στην Επόπτρια της Διπλωματικής Εργασίας κυρία Σελήνη-Ελένη Η. Ψωμά, Καθηγήτρια Αρχαίας Ιστορίας, για τις υποδείξεις, τις συμβουλές και τις διορθώσεις της καθ' όλα τα στάδια της παρούσης έρευνας, καθώς και στα δύο άλλα μέλη της επιτροπής, τον κύριο Νικόλαο Γιαννακόπουλο, Αναπληρωτή Καθηγητή Αρχαίας Ιστορίας, και τον κύριο Βασίλειο Π. Βερτουδάκη, Επίκουρο Καθηγητή Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας, για τις βελτιώσεις που επέφεραν στο τελικό κείμενο οι παρατηρήσεις, οι επισημάνσεις και οι διορθώσεις τους. Ευχαριστώ και τους τρεις τόσο για τη διάθεσή τους να εποπτεύσουν την Εργασία όσο και για τη συμπαράσταση και την κατανόησή τους. Ευχαριστώ, ακόμη, ειλικρινώς τις κυρίες Σοφία Ανεζίρη, Επίκουρη Καθηγήτρια Αρχαίας Ιστορίας, και Άννα Ραμού-Χαψιάδη, Ομότιμη Καθηγήτρια Αρχαίας Ιστορίας, από κοινού με την κυρία Σελήνη-Ελένη Η. Ψωμά, για όλες τις γνώσεις τους που απλόχερα και με ενθουσιασμό μοιράστηκαν με τις φοιτήτριες και τους φοιτητές τους στη διάρκεια των Μεταπτυχιακών Σεμιναρίων τους στο πλαίσιο του ως άνω Π.Μ.Σ., τη ζέση και το πάθος που επέδειξαν και το παράδειγμά τους.

¹ Εφεξής Ο.Τ..

² Εφεξής Ο.Κ..

Τέλος, τις ευχαριστίες μου θα ήθελα να αποτίνω προς το *Κοινοφελές Ίδρυμα Αλέξανδρος Σ. Ωνάσης* για την Υποτροφία (προς Έλληνες) για μεταπτυχιακές σπουδές στην Ελλάδα, διάρκειας 24 μηνών (ακαδημαϊκά έτη: 2016-17 και 2017-18), που μου χορήγησε, κατόπιν διαδικασίας αξιολόγησης, με σκοπό την απόκτηση Μεταπτυχιακού Διπλώματος Ειδίκευσης (Μ.Δ.Ε.) στην Αρχαία Ιστορία (Ιστορία της Ελληνικής και Ρωμαϊκής Αρχαιότητας) από το Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών.

Αθήνα-Σπάρτη, Απρίλιος 2019
Παναγιώτης Γ. Μ. Σταματόπουλος

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΑΝΤΙ ΠΡΟΛΟΓΟΥ	3
ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ	5
ΓΕΝΙΚΗ ΕΙΣΑΓΩΓΗ	6
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1ο: Το <i>οιδιπόδειο σώμα</i> στην προ-σοφόκλεια μυθολογική και λογοτεχνική παράδοση.	9
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2ο: Ο Οιδίπους στον <i>Ο.Τ.</i> : ειδήμων <i>άρχων-πατήρ-σωτήρ</i> ;	17
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3ο: <i>Πάσχον σώμα // πάσχουσα πόλη - πάσχουσα πολιτεία</i> στον <i>Ο.Τ.</i> .	33
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4ο: Οστά, σωματικότητα, λατρεία και πολιτική. Το παράδειγμα του Οιδίποδος και του Θησέως στην Αττική (Σοφ. <i>Ο.Κ.</i>).	56
ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΗ-ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	92
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	96
ΠΕΡΙΛΗΨΗ	103
SUMMARY	104

ΓΕΝΙΚΗ ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η Διπλωματική Εργασία με τίτλο «Ο Οιδίπους στον Σοφοκλή (*Ο.Τ.* και *Ο.Κ.*): Ιδεολογία, Πολιτική και Λατρεία» πραγματεύεται το θέμα των ποικίλων -ιδεολογικών, πολιτικών, θρησκευτικών και λατρευτικών- συνδηλώσεων που είναι δυνατόν να απορρέουν από τη λογοτεχνική αξιοποίηση και την επί σκηνής πραγμάτευση από τον Σοφοκλή του περί του Οιδίποδος μύθου στον *Ο.Τ.* και τον *Ο.Κ.*. Έτσι, η παρούσα πρόταση επιχειρεί να διεξέλθει τη δυνατότητα μίας, ως άνω περιγράφεται, ερμηνευτικής ανάγνωσης του πάσχοντος σοφόκλειου Οιδίποδος, στο πλαίσιο του ευρύτερου πολιτικού περικειμένου και συγκεκριμένου της τραγωδίας εν γένει. Για τούτο, η σχετική προβληματική εκκινεί από τη, δεδομένη για τον γράφοντα, άποψη ότι μέσω του μύθου και της σκηνικής του, ήτοι της εν θεάτρω, (ανα)παράστασης έκαστος ποιητής είναι δυνατόν να κοινωνεί ποικίλα μηνύματα στην πόλη του -εν προκειμένω, την Αθήνα του 5ου³ αιώνας- ως συλλογικό, κοινωνικό και κοινοτικό, καθώς και πολιτικό, σώμα.

Αξίζει δε, κατ' αρχάς, να σημειωθεί ότι ως συνδηλώσεις νοούνται όλα εκείνα τα λανθάνοντα νοήματα που είναι δυνατόν διά της καλλιτεχνικής του ευαισθησίας και πλαστικότητας να κοινωνεί έμμεσα και *ex silentio* ο καλλιτέχνης στους αποδέκτες της τέχνης του, καθώς και όλες εκείνες οι πρόσθετες, συνήθως μεταφορικές και αλληγορικές, ερμηνευτικές προεκτάσεις που είναι δυνατόν να λάβει η τέχνη γενικά, κι εν προκειμένω η λογοτεχνία και το θέατρο. Ωστόσο, η αναγωγή του υλικού και του αντικειμένου της καλλιτεχνικής πραγμάτευσης από επίπεδο κυριολεκτικό, αφηγηματικό και αναφορικό σε επίπεδο μεταφορικό, αλληγορικό και συμβολικό ενέχει συχνά τον κίνδυνο της προσωπικής ανάγνωσης, κίνδυνο από τον οποίον ούτε η παρούσα πρόταση διαφεύγει πλήρως. Ας μην διαλανθάνει, βέβαια, την προσοχή κανενός πως και η ίδια η πράξη της ερμηνείας καθ' εαυτήν είναι μία νέα ανάγνωση, μία νέα δημιουργία, μία εν πολλοίς υποκειμενική, προσωπική, πλην όμως δημιουργική, «πρόσληψη».

Αναφορικά με τη δομή της, η παρούσα Διπλωματική Εργασία δομείται σε τέσσερα κεφάλαια. Προηγούνται το προλογικό σημείωμα, τα περιεχόμενα και η παρούσα γενική εισαγωγή, ενώ έπονται η ανακεφαλαίωση και τα συμπεράσματα, η βιβλιογραφία και η περίληψη στα ελληνικά και τα αγγλικά.

³ Επισημαίνεται ότι όλες οι χρονολογίες είναι π.Χ..

Αναλυτικότερα, στο 1ο κεφάλαιο («Το *οιδιπόδειο σώμα* στην προ-σοφόκλεια μυθολογική και λογοτεχνική παράδοση.») αντικείμενο πραγμάτευσης του γράφοντος αποτελεί το οιδιπόδειο σώμα και ό,τι συνιστά τη σωματικότητα του ήρωος στην προ-σοφόκλεια μυθολογική και λογοτεχνική παράδοση, με στόχο να καταδειχθεί ο με τα σημερινά σωζόμενα δεδομένα εν πολλοίς σοφόκλειος χαρακτήρας του περί Οιδίποδος μύθου και του (*άρρενος πάσχοντος*) *τραγικού οιδιπόδειου σώματος*.

Το 2ο κεφάλαιο («Ο Οιδίπους στον *Ο.Τ.*: ειδήμων *άρχων-πατήρ-σωτήρ*;») έχει ως θέμα του τα χαρακτηριστικά του Οιδίποδος ως (ειδήμονος;) *άρχοντος-πατρός-σωτήρος* της Θήβας, όπως αυτά ανακλύπουν στον *Ο.Τ.*. Η γνώση-άγνοια και η φαινομενική μόνο ευφυΐα του ήρωος καταδεικνύουν τελικά τον εύθραυστο χαρακτήρα της πολιτικής και διοικητικής του εξουσίας στην πόλη, καθώς και το κατ' αρχήν πνευματικό/ νοητικό του πάθος, το οποίο δε προς το τέλος του έργου λαμβάνει και διάσταση σωματική, μέσω της αυτοτύφλωσής του. Έτσι, αυτός ο εν όμμασι σωματικός ακρωτηριασμός του Οιδίποδος συμπληρώνει την κατά τη βρεφική του ήδη ηλικία διάτρηση των ποδών του και ολοκληρώνει τοιουτοτρόπως κυκλικά το εν συνόλω σωματικό πάθος του ήρωος. Το δε σωματικό και το πνευματικό/ νοητικό πάθος του Οιδίποδος συνιστούν την εικόνα του ως ενός εν συνόλω *άρρενος πάσχοντος* ήρωος του σοφόκλειου θεάτρου.

Στο 3ο κεφάλαιο («*Πάσχον σώμα // πάσχουσα πόλη - πάσχουσα πολιτεία* στον *Ο.Τ.*») γίνεται εκτενής λόγος για τα σωματικά και το πνευματικό/ νοητικό πάθος του πάσχοντος Οιδίποδος. Καταφαίνεται ότι ο εν συνόλω (σε πόδια, νου και μάτια) πάσχων και μεμιασμένος τραγικός ήρωας-άρχων της Θήβας αποτελεί μία αναδίπλωση, σε επίπεδο κοινωνικό και κοινοτικό της *πάσχουσας πόλης* και της *πάσχουσας πολιτείας*. Παράλληλα, η χαλότητά του ανάγεται σε επίπεδο μεταφορικό, αλληγορικό και συμβολικό, καθώς είναι πιθανόν να καταδηλοί ευρύτερα την κατ' αρχήν ανικανότητα άσκησης πολιτικής εξουσίας, συνδεόμενη δε και με τη μη γνησιότητα των συγγενικών δεσμών.

Τέλος, στο 4ο κεφάλαιο («Οστά, σωματικότητα, λατρεία και πολιτική. Το παράδειγμα του Οιδίποδος και του Θησέως στην Αττική (Σοφ. *Ο.Κ.*)») εξετάζονται οι μαρτυρίες για τη λατρεία του Οιδίποδος στον ελλαδικό κόσμο, με έμφαση στην Αττική, αλλά και η πιθανότητα από κοινού με τον Θησέα λατρείας του στην Αττική. Ο συλλογισμός εκκινεί από τη δυναμική το σώματος στον *Ο.Κ.* και βασίζεται στις παραδόσεις ανακομιδής οστών και οστεοθηρίας γενικότερα, με άξονα, όμως, τις παραδόσεις περί των οστών του Οιδίποδος και του Θησέως ειδικότερα. Οι

παραδόσεις αυτές έχουν και χαρακτήρα ιδεολογικό και πολιτικό, ενώ στην περίπτωση του Οιδίποδος μπορεί να καταδεικνύουν τις διαχρονικές αξιώσεις της Αθήνας για κυριαρχία στη Θήβα και τη Βοιωτία.

Σημειώνεται, παρενθετικά, ότι το θέμα της Διπλωματικής Εργασίας σαφώς και δεν εξαντλείται, δίνονται, ωστόσο, ορισμένες κύριες πτυχές και κατευθύνσεις των προβληματισμών και του συλλογισμού του γράφοντος.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1ο

Το οιδιπόδειο σώμα στην προ-σοφοκλεία μυθολογική και λογοτεχνική παράδοση.

ΜΕΤΑΞΥ των επτά ακέραια σήμερα σωζόμενων τραγωδιών του δεύτερου από τον κανόνα των τριών της κλασικής αττικής τραγωδίας, του Σοφοκλή, τρεις (συνολικά έξι⁴ από την εν συνόλω σήμερα σωζόμενη δραματουργία των κλασικών αττικών συγγραφέων) αντλούν τη μυθολογική και θεματική πρώτη τους ύλη από τον Θηβαϊκό μυθολογικό (και λογοτεχνικό) κύκλο, ήτοι τον οίκο των Λαβδακιδών. Πρόκειται, σαφώς, για τις τραγωδίες εκείνες του ποιητή που δραματοποιούν σκηνικά την τραγική ιστορία, την προϊστορία και το μέλλον, καθώς και τα δεινά και τις συμφορές, της βασιλικής δυναστείας της Θήβας, διηθημένα μέσα από την ακμή και την πτώση του ήρωος: (με χρονολογική σειρά συγγραφής/ διδασκαλίας) *Αντιγόνη* (442/41;), *Ο.Τ.* (διδασκαλία περί το 428 ή μεταξύ 430-25),⁵ *Ο.Κ.* (το 406 γράφτηκε και το 401 διδάχθηκε). Είναι, λοιπόν, εν πρώτοις αξιοσημείωτο ότι περίπου τα μισά από τα έργα που η χειρόγραφη παράδοση για τον ποιητή διέσωσε έως τις μέρες μας αφορούν στη μοίρα του Οιδίποδος και της οικογένειάς του, τόσο δε των προγόνων του όσο και των απογόνων του, ώστε, αν μάλιστα μετέθετε κανείς την *Αντιγόνη* μετά τον *Ο.Κ.*, θα μπορούσε να παρακολουθήσει θεματολογικά την εξέλιξη της ιστορίας και του μύθου του ήρωος (με αναλήψεις/ αναδρομές στο παρελθόν του και τη μυθική «προϊστορία» των δραμάτων και με προλήψεις/ προδρομές αναφορικά με το μέλλον των τέκνων του, για την περίπτωση της *Αντιγόνης*), σε μία ευθύγραμμη χρονολογική σειρά που αναπτύσσει κλιμακωτά και βαθμηδόν τα στρώματα του αυτού μύθου, ως να επρόκειτο για μία ενιαία οργανική ενότητα ή μία αισχύλειου τύπου τριλογία.

Είναι αλήθεια ότι σε πολλά έργα της αρχαίας τραγωδίας οι αρχαίοι δραματουργοί πραγματεύθηκαν και δραματοποίησαν τον μύθο του Οιδίποδος. Μαρτυρούνται οκτώ ή εννέα χαμένες σήμερα τραγωδίες με τον τίτλο *Οιδίπους*, μία εκ των οποίων ήταν του Ευριπίδη.⁶ Από τη σήμερα σωζόμενη δραματουργία, πρώτος από τον κανόνα τραγικός ποιητής που δίδαξε επί σκηνής τα περί του οίκου του Λαΐου (σε μία τετραλογία) ήταν ο Αισχύλος το 467 με την τριλογία τραγωδιών του *Λαίος* -

⁴ Αισχύλου *Ἐπτά ἐπὶ Θήβας*, Σοφοκλέους *Αντιγόνη*, *Ο.Τ.* και *Ο.Κ.*, Ευριπίδου *Ἰκέτιδες* και *Φοίνισσαι*.

⁵ Αναλυτικότερα βλ. Knox 1956: 133-47· Segal 2001: 15.

⁶ Segal 2001: 55 (και υποσημ. 9)· Μαρκαντωνάτος 2004: 29 (και υποσημ. 2).

Οιδίπους - Έπτα ἐπὶ Θήβας (μόνο η τρίτη τραγωδία της τριλογίας σώζεται έως και σήμερα· το δράμα αυτό δραματοποιεί τη στιγμή της επίθεσης του Πολυνείκη κατά της επτάπυλης Θήβας και την αμοιβαία αδελφοκτονία Ετεοκλή-Πολυνείκη) και το σατυρικό δράμα *Σφίγξ*. Σημαντική είναι, βέβαια, για τη συνολική σκηνική αναπαράσταση του μύθου του Θηβαϊκού μυθολογικού (και λογοτεχνικού) κύκλου και του οίκου των Λαβδακιδών και η συμβολή του Ευριπίδη. Ο τρίτος του κανόνα γράφει τα έργα *Ίκέτιδες* (πιθανότατα κατά τη δεκαετία του 420) και *Φοίνισσαι* (περί το 411/08). Στις *Ίκέτιδες* ο Θησέας βοηθά τις μητέρες των νεκρών Αργείων, που πολέμησαν κι έπεσαν στο πλευρό του Πολυνείκη στη Θήβα, να ανακτήσουν τα σώματα των παιδιών τους, για να τα θάψουν. Στις *Φοίνισσαι* ο τραγικός δραματοποιεί την αλληλοκτονία Ετεοκλή-Πολυνείκη για τον θρόνο των Θηβών και την εξορία του Οιδίποδος.

Εστιάζοντας κανείς στα δύο περί Οιδίποδος σοφόκλεια δράματα, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει, κατ' αρχάς, το γεγονός ότι μεταξύ των ετών της συγγραφής τους μεσολαβούν τουλάχιστον είκοσι χρόνια, περισσότερα δε μεταξύ των ετών διδασκαλίας τους, ενώ ενδιαφέρον είναι και το γεγονός ότι χρονολογικά τα δύο δράματα τοποθετούνται κοντά στην αρχή και το τέλος του Πελοποννησιακού πολέμου (431-04), αντίστοιχα. Ένα σχετικό, άλλωστε, ερώτημα, που ευλόγως επανέρχεται στη βιβλιογραφία και την έρευνα αφορά στη στόχευση του γερασμένου ποιητή να καταπιασθεί εκ νέου, στον *Ο.Κ.*, με έναν ήρωα τον οποίο είχε διαγράψει λογοτεχνικά, ποιητικά και σκηνικά περίπου είκοσι χρόνια πριν, με τον *Ο.Τ.*, δίνοντας μάλιστα και μία εν πολλοίς τροποποιημένη και αναθεωρημένη σχετικά με την ευθύνη, την ενοχή και την αθωότητα του ομώνυμου ήρωος εκδοχή.⁷

Παράλληλα, αξίζει να παρατηρήσει κανείς και το γεγονός ότι στο τελευταίο αυτό του έργο, που χρονολογικά τοποθετείται στα 406, δηλαδή λίγο πριν από τη λήξη του Πελοποννησιακού πολέμου, ο ποιητής επί της ουσίας πλάθει ένα εγκώμιο της γενέτειρας πόλης του και του αθηναϊκού ανθρωπισμού. Αρκετοί, όπως, άλλωστε, θα φανεί, είναι και οι πολιτικοί υπαινιγμοί από την πλευρά του τραγικού ποιητή στα δύο έργα είτε σε επίπεδο πολιτικής φιλοσοφίας και θεωρίας είτε σε επίπεδο σύγχρονης πολιτικής πραγματικότητας και πρακτικής.

⁷ Αναφορικά με το ζήτημα αυτό, εν σχέσει προς τους νόμους της πόλης και το δίκαιον των θεών, αλλά και προς το περί ανθρωποκτονίας δίκαιον της Αθήνας και το μίasma και την αγνότητα βλ. Harris 2010: 122-46.

Είναι, βέβαια, γνωστό ότι πολλοί ερευνητές αρνούνται τον πολιτικό χαρακτήρα της κλασικής αττικής τραγωδίας κι, ως εκ τούτου, πολλές θεωρίες εστιάζουν κατά καιρούς στον θρησκευτικό/ λατρευτικό ή/ και τον ψυχαγωγικό και διαγωνιστικό της χαρακτήρα, απογυμνώνοντάς την από το πολιτικό της περιεχόμενο και αποκόπτοντάς την από το πολιτικό της περιεχόμενο.⁸ παρά ταύτα, πολλοί είναι και οι μελετητές που εστιάζουν (και) στον πολιτικό (και, άρα, και κοινωνικό) της χαρακτήρα.⁹ Σε κάθε περίπτωση, είναι δεδομένο πως έκαστος ποιητής -πόσω μάλλον ο ευαίσθητος ανθρωπιστής Σοφοκλής-, ως ον πεφωτισμένο και οξυδερκές, τοποθετείται διά της ποιήσεως και της ποιητικής του για τα πολιτικά πράγματα της εποχής του. Έτσι, ο μύθος τίθεται στην υπηρεσία εκάστου ποιητικού υποκειμένου, εν προκειμένω του Σοφοκλή, πλάθεται, αναπλάθεται και μεταπλάθεται, νοσηματοδοτείται και επανανοσηματοδοτείται, σημασιοδοτείται και επανασημασιοδοτείται, ανακαλώντας ενίοτε απώτατες βεβιωμένες εμπειρίες και μνήμες που έχουν εγχαραχθεί -αν και αναχρονιστική η χρήση των κάτωθι όρων- στο συλλογικό ασυνείδητο ή/ και το φαντασιακό της πόλης ως συλλογικού, κοινωνικού και κοινοτικού, και πολιτικού σώματος και εγείροντας τον στοχασμό και τον προβληματισμό για τα ανθρώπινα γενικότερα και περί των της πόλεως ειδικότερα. Σε κάθε περίπτωση δε τα κείμενα, όπως και η τέχνη ευρύτερα -πόσω μάλλον το θέατρο μέσα από το οποίο η πόλη, ήτοι η Αθήνα του 5ου αιώνας, βλέπει το επί σκηνης θέαμα, «διδάσκεται» και «μορφώνεται»- επικοινωνούν και διαλέγονται με τους πολιτικούς και κοινωνικούς θεσμούς της εποχής τους.

Ποιος είναι, όμως, ο Οιδίπους στη σήμερα σωζόμενη προ-σοφόκλεια μυθολογική και λογοτεχνική παράδοση είναι το ερώτημα που εξαρχής απασχολεί τον γράφοντα, ώστε να καταδειχθεί ο εν πολλοίς σοφόκλειος χαρακτήρας του *τραγικού* (ο όρος χρησιμοποιείται κατά κυριολεξία και με τη λογοτεχνική και μετα-λογοτεχνική του διάσταση) *οιδιπόδειου σώματος* και του πολιτικού χαρακτήρα του τελευταίου ως μία από τις καινοτομίες του Σοφοκλή σε σχέση με την από πλευράς του πραγμάτευση του μύθου του Οιδίποδος και, γενικότερα, του οίκου των Λαβδακιδών.

Απώτατη σήμερα σωζόμενη μαρτυρία για τον ήρωα είναι αυτή που προέρχεται από τα Έπη του Ομήρου:

⁸ Βλ. λ.χ. Griffin 1999: 73-94.

⁹ Βλ. λ.χ. Meier 1997· Yaser 2002· Δημοπούλου 2008.

μητέρα τ' Οιδιπόδαο ἴδον, καλὴν Ἐπικάστην,
ἢ μέγα ἔργον ἔρεξεν αἰδρεῖησι νόοιο
γημαμένη ᾧ υἱί· ὁ δ' ὄν πατέρ' ἐξεναρίζας
γῆμεν· ἄφαρ δ' ἀνάπυστα θεοὶ θέσαν ἀνθρώποισιν.
ἄλλ' ὁ μὲν ἐν Θήβῃ πολυηράτῳ ἄλγεα πάσχων
Καδμείων ἦνασσε θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλὰς·
ἢ δ' ἔβη εἰς Αἴδαο πυλάρταο κρατεροῖο,
ἀψαμένη βρόχον αἰπὺν ἀφ' ὑψηλοῖο μελάθρου
ᾧ ἄχει σχομένη· τῷ δ' ἄλγεα κάλλιπ' ὀπίσσω
πολλὰ μάλ', ὅσσα τε μητρὸς ἐρινύες ἐκτελέουσι.

(Ὀδ. λ 271-80)

καὶ

Εὐρύαλος δέ οἱ οἶος ἀνίστατο ἰσόθεος φῶς
Μηκιστῆος υἱὸς Ταλαϊονίδαο ἄνακτος,
ὅς ποτε Θήβας δ' ἦλθε δεδουπότος Οιδιπόδαο
ἐς τάφον· ἔνθα δὲ πάντας ἐνίκα Καδμείωνας.

(Ιλ. Ψ 677-80)

Σύμφωνα με το παραπάνω χωρίο από τη *Νέκυια* της *Ὀδυσσεΐας*, η Επικάστη (και όχι Ιοκάστη) εν αγνοία της πλάγιασε με τον γυιο της (εν προκειμένω, ὅποιο βάρος της πράξης της αιμομιξίας πέφτει από τον επικό ποιητή εξίσου και στη μητέρα, κι όχι μόνο στον γυιο, ο οποίος κυρίως επωμίζεται το βάρος στην εκδοχή των σοφόκλειων τραγωδιών), αφού πρώτα ο τελευταίος σκότωσε τον πατέρα του κι αφού εν συνεχεία πήρε τον θρόνο του. Μετά την αποκάλυψη της φρικτής πραγματικότητας, η Επικάστη αυτοκτονεί διά απαγχονισμού, ενώ ο Οιδίπους παραμένει βασιλιάς στη Θήβα· τον κατατρύχουν, όμως, και τον καταδιώκουν τυραννικά και εκδικητικά οι Ερινύες της μάνας (-συζύγου) του, ομηρικό στοιχείο του περί του ήρωος μύθου που απηχείται και

στον *O.K.* με την άφιξη του Οιδίποδος στο άλσος των Ερινύων/ Ευμενίδων,¹⁰ ακριβώς όπως -εύκολα θα παρατηρούσε κανείς- οι Ερινύες (σταλμένες από την Κλυταιμνήστρα) κυνηγούν τον Ορέστη στον άλλον μεγάλο μυθολογικό (και λογοτεχνικό) κύκλο, τον Τρωικό, και τον οίκο των Ατρειδών. Ακόμη πιο φειδωλή, η ιλιαδική αφήγηση παραδίδει απλώς ότι ο Οιδίπους πέθανε κι ετάφη στη Θήβα.¹¹ Παρενθετικά, αξίζει, επιπροσθέτως, να λεχθεί ότι στην *Ιλιάδα* (Δ 376-81) γίνεται, ακόμη, λόγος για την πολιορκία της Θήβας από τον Πολυνείκη και τους Αργείους συμμάχους του. Πάντως, οι δύο ομηρικές αφηγήσεις (η ιλιαδική και η οδυσσειακή) φαίνεται πως σε γενικές γραμμές συμφωνούν μεταξύ τους.

Περαιτέρω: οι σχετικές πληροφορίες που αντλούνται από τον Ησίοδο (*Έργα και Ημέραι* 161-63· *Θεογονία* 326-27) είναι μάλλον μη διαφωτιστικές, ενώ άλλες επικές πηγές του Θηβαϊκού μυθολογικού (και λογοτεχνικού) κύκλου, σήμερα μη σωζόμενες -η *Οιδιπόδεια* (ή *Οιδιποδίη*)¹² και η *Θηβαΐς*- προσφέρουν, επίσης, ελάχιστες πληροφορίες.¹³ Τέλος, δευτερευούσης σημασίας είναι και οι πληροφορίες που προέρχονται από τον Πίνδαρο (*Όλυμπ.* 2.35-45· *Πυθ.* 4.263· *άποσπ.* 62) και τον Στησίχορο (*Papyrus Lille* 73 και 76 (1977)).¹⁴

Βάσει των ως άνω ευθύς εξαρχής δύναται κανείς να συναγάγει το συμπέρασμα ότι τα δομικά στοιχεία του «μυθικού» και του «αφηγηματικού σχήματος»¹⁵ του Οιδίποδος, που αποτελούν και τον πυρήνα του (παραδοσιακού) μύθου, ήτοι η βασιλοκτονία-πατροκτονία και η συν μητρί αιμομιξία, απαντούν και στον Όμηρο. Η διαφορετική εκδοχή του ονόματος της μητέρας (Επικάστη/ Ιοκάστη) μάλλον μικρή σημασία έχει, ενώ η αναφορά στις Ερινύες ανακαλεί στον νουν τόσο τη σοφόκλεια εκδοχή του *O.K.*, σύμφωνα με την οποία ο ήρωας βρίσκει την τελική λύτρωση και γαλήνη στο άλσος των Σεμνών θεών, λίγο έξω από την Αθήνα, στον Ίππιο Κολωνό, όσο και την αισχύλεια περί του Ορέστη σχετική παράδοση από την *Όρέστειαν*, και δη τις *Εύμενίδες*. Απαντούν, επίσης, ως γεγονότα ο θάνατος και η ταφή του ήρωος, λαμβάνοντα όμως χώρα στη Θήβα, ενώ στον *O.K.* υπάρχει η εκδοχή περί μυστηριακού θανάτου του στα σπλάχνα της Αττικής, κατόπιν μάλιστα δικής του

¹⁰ Για το παράδοξο αυτό του μύθου της Ιοκάστης εν σχέσει προς τον Οιδίποδα ως μάνας και συζύγου του αναλυτικότερα βλ. Newton 1991: 35-45.

¹¹ Για τον θάνατο του ήρωος στην αρχαϊκή επική, ομηρική και ησιόδεια, ποιητική παράδοση αναλυτικότερα βλ. Cingano 1992: 1-11.

¹² Βλ. Πανσ. 9.5.11.

¹³ Vernant 2003: 362-63· Μαρκαντωνάτος 2004: 30-32· Lesky 2010⁶ (I): 366· Dawe 2011³: 15-16.

¹⁴ Segal 2001: 48-49 (και υποσημ. 1).

¹⁵ Δανείζομαι τον όρο από τον Segal 2001: 74.

βούλησης· η διαφοροποίηση αυτή έχει ιδιαίτερη σημασία για το νόημα που φέρει, καθ' όσον, μάλιστα, στη σοφόκλεια τραγωδία το νεκρό σώμα του ήρωος φαίνεται να είναι φορτισμένο με ευεργετικές, μετά θάνατον, ιδιότητες για τη γη που θα το υποδεχθεί.

Στα Ομηρικά Έπη, ωστόσο, δεν γίνεται αναφορά στη Σφίγγα και την απαλλαγή της Θήβας από αυτήν με τη συνδρομή του Οιδίποδος, ούτε στους χρησμούς. Ακόμη, στα Ομηρικά Έπη δεν γίνεται καμία μνεία σε τέκνα του Οιδίποδος αποκτηθέντα από την Ιοκάστη/ Επικάστη,¹⁶ ούτε απαντούν χαρακτηριστικά που αφορούν ειδικότερα στον ίδιο, παρά τον οίκο του, χαρακτηριστικά τυπικά και πάγια, σημαντικά και σημασιοδοτικά της μυθολογικής και λογοτεχνικής του ταυτότητας, όπως η αυτοτύφλωση (η αυτοτύφλωση για πρώτη φορά στην ποιητική παράδοση απαντά στον Αισχύλο, βλ. *Έπτα ἐπὶ Θήβας* 772-91) και η αυτοεξορία του (ή, έστω, η απομάκρυνσή του από τη Θήβα) (η οποία για πρώτη φορά απαντά στον Σοφοκλή), μετά την αποκάλυψη των δεινών του πεπρωμένου του. Ουδείς λόγος γίνεται, βέβαια, για την εξ απαλών ονύχων σωματική του κάκωση στο σημείο των ποδών (το τρύπημα των ποδιών συνιστά νεωτερική λεπτομέρεια και μοτίβο που προσθέτει στον μύθο και τη λογοτεχνική του πραγμάτευση ο Σοφοκλής)¹⁷ ή την έκθεσή του στον Κιθαιρώνα. Συνεπώς, ουδεμία αναφορά απαντά σε ό,τι συνιστά το *οιδιπόδειο σώμα* (ούτε και στα παράγωγα αυτού του σώματος και της αιμομιξίας, ήτοι τα φυσικά του τέκνα), ώστε εύκολα διαπιστώνει κανείς πως επί της ουσίας πρόκειται για ένα *τραγικό οιδιπόδειο σώμα*.

Έτσι, τα Ομηρικά Έπη λίγα μόνο παραδίδουν για τον Οιδίποδα. Μάλιστα, και στην περίπτωση της *Όδυσσεΐας* όσα λέγονται τα αφηγείται ο καταβάς στον Άδη Οδυσσεΐας εξ αφορμής της συνάντησής του με την Επικάστη. Καταφαίνεται δε ότι ο Θηβαίος αυτός ήρωας δεν έχει θέση στην Τρωική εκστρατεία και τον Τρωικό πόλεμο, άρα ούτε και στο έπος ως λογοτεχνικό είδος. Ο Οιδίπους εν πολλοίς στερείται, ως εκ τούτου, προ-σοφόκλειου μυθολογικού και λογοτεχνικού παρελθόντος, ομηρικής επικής ταυτότητας, σε αντίθεση, λ.χ. με τον Αίαντα, τον Φιλοκτήτη ή τους ήρωες - άνδρες και γυναίκες- του Τρωικού μυθολογικού (και λογοτεχνικού) κύκλου, του οίκου των Ατρείδων. Αυτή η απουσία του Οιδίποδος από τον κόσμο των επικών μυθολογικών και λογοτεχνικών ηρώων και χαρακτήρων, και άρα η απουσία «επικού» παρελθόντος, μυθολογικής και λογοτεχνικής προϊστορίας και «επικής» λογοτεχνικής

¹⁶ Πρβλ. Πανσ. 9.5.10.

¹⁷ Segal 2001: 54.

ταυτότητας δίνει στον Σοφοκλή ακόμη μεγαλύτερη ελευθερία και ευχέρεια στη διάπλαση και τη διαμόρφωση της μυθολογικής και, κυρίως, λογοτεχνικής ταυτότητας του «τραγικού» πλέον- Οιδίποδος. Θα πρέπει, ωστόσο, να έχει κανείς υπ' όψιν του ότι η σχετική αποσιώπηση του Ομήρου για τον Οιδίποδα καταδεικνύει ίσως μάλλον την ευρεία και τη διαδεδομένη παρουσία, παρά την απουσία, του τελευταίου στην προ-ομηρική προφορική μυθολογική και λογοτεχνική παράδοση, την προφορική ποίηση (*oral poetry*).

Μολαταύτα, λόγω της περιορισμένης παρουσίας του Οιδίποδος στη σήμερα σωζόμενη προ-σοφόκλεια μυθολογική και λογοτεχνική παράδοση, διαπιστώνει κανείς πως στον Θηβαϊκό μυθολογικό (και λογοτεχνικό) κύκλο ο πλέον κεντρικός δραματικός χαρακτήρας, η μοίρα του οποίου διατρέχει και υπαγορεύει τη θεατρική εξέλιξη και οικονομία στις δύο από τις τρεις ως άνω τραγωδίες, τον *O.T.* και τον *O.K.*, ο Οιδίπους, είναι γνωστός σε εμάς σήμερα κυρίως ακριβώς μέσα από τις αυτές τραγωδίες, καθώς από την προγενέστερη του Σοφοκλή μυθολογική και λογοτεχνική παράδοση και παραγωγή λίγα είναι γι' αυτόν γνωστά. Θα ήταν, με άλλα λόγια, δόκιμο με δεδομένη την ως άνω προκείμενη να υποστηρίξει κανείς το συμπέρασμα ότι η μυθολογική και λογοτεχνική ταυτότητα του Οιδίποδος, όπως τη γνωρίζουμε εμείς σήμερα, οφείλεται εν πολλοίς κυρίως στον Σοφοκλή. Πρόκειται, δηλαδή, για έναν σοφόκλειο Οιδίποδα, καθώς λογοτεχνικά ο ήρωας δεν έχει κάποιο ιδιαίτερο (μυθολογικό και λογοτεχνικό) παρελθόν, τουλάχιστον με τα σημερινά δεδομένα, όπως κατεφάνη ανωτέρω.

Πάγια χαρακτηριστικά της σοφόκλειας ταυτότητας του ήρωος συνιστούν και για τις δύο τραγωδίες ορισμένα σωματικά γνωρίσματα και άλλα τα οποία με τον έναν ή τον άλλον τρόπο συσχετίζονται με το σώμα και τη σωματικότητα. Τέτοια χαρακτηριστικά του Οιδίποδος (και επιμέρους άξονες του οιδιπόδειου μύθου) αποτελούν η εν τη γεννήσει και συν τη γενέσει σωματική κάκωση των ποδών του και η έκθεσή του ως βρέφους στον Κιθαιρώνα, η βασιλοκτονία και συνάμα πατροκτονία, η παράλληλη συν μητρί αιμομιξία, καθώς και το μίasma που απορρέει από τις οιδιπόδειες αυτές συμφορές, και οι ακραίες συνέπειες των τελευταίων, ήτοι η αυτοτύφλωση του ήρωος, η πτώση από το *status* του βασιλιά σε εκείνο του εξόριστου και απόλιδος επαίτη, η άθλια εξωτερική του εμφάνιση και το ταλαιπωρημένο και κουρελιασμένο σώμα του, το γήρας του και η, μετά τον θάνατό του, τύχη του νεκρού του σώματος. Στα ως άνω πρέπει να προστεθούν και η σημαντική και η συμβολική του αίματος που αισθητοποιείται από α. τη συν μητρί αιμομιξία, β. τα τέκνα (-

αδέλφια) του ήρωος ως παράγωγα της αιμομικτικής ερωτικής και σεξουαλικής σχέσης, γ. το αίμα το από τα μάτια του ήρωος ρέον στη σκηνή της αυτοτύφλωσής του (1276-79) και δ. τις αυτοκτονίες και την αδελφοκτονία. Όλα τα ως άνω είναι δυνατόν να αποτελούν όψεις και μετασχηματισμούς του *άρρενος πάσχοντος σώματος* του τραγικού ήρωος. Οι δείκτες, όμως, αυτοί της σωματικότητας είναι δυνατόν να είναι επιπλέον φορτισμένοι με ποικίλες συνδηλώσεις, καθώς, όπως θα καταφανεί κατωτέρω, το σώμα του ήρωος μπορεί να ειδωθεί ως παράλληλο της πόλης και της πολιτείας, αλλά και ως θεμέλιο της μεταθανάτιας λατρείας του και ως εχέγγυο πολιτικών κι εδαφικών αξιώσεων, πράγμα που προτείνει η παρούσα Διπλωματική Εργασία.

Μία πρώτη, λοιπόν, διαπίστωση αποτελεί το γεγονός ότι η σοφόκλεια τραγωδία είναι που κυρίως προσφέρει υλικό για τον ήρωα, με έμφαση μάλιστα στα σωματικά του χαρακτηριστικά για τα οποία δεν γίνεται λόγος ή αναφορά στην προσοφόκλεια μυθολογική και λογοτεχνική παράδοση. Δικαιολογείται, λοιπόν, κανείς να κάνει λόγο για το *σοφόκλειο τραγικό οιδιπόδειο σώμα*.

Κατόπιν του ως άνω εισαγωγικού κεφαλαίου, επισημαίνεται ότι παρακάτω προτείνεται μία ερμηνευτική προσέγγιση που επιχειρεί να καταδείξει δυνάμει πολιτικές συνδηλώσεις -σε επίπεδο τόσο αμιγώς ιδεολογικό, θεωρητικό και πολιτικής φιλοσοφίας όσο και της σύγχρονης αθηναϊκής πολιτικής και πρακτικής- οι οποίες είναι δυνατόν να απορρέουν από τα δύο περί Οιδίποδος σοφόκλεια έργα, ειδικότερα, όμως, μέσα από τους πλέον βασικούς άξονες του οιδιπόδειου μύθου, για τους οποίους έγινε λόγος ανωτέρω. Οι άξονες -όλοι- αυτοί, πολλοί εκ των οποίων αποτελούν πιθανώς καινοτομία του δραματικού ποιητή σε σχέση με την προγενέστερή του για τον ήρωα μυθολογική και λογοτεχνική παράδοση και παραγωγή, φαίνεται πως ανάγονται ή απολήγουν σε έναν ευρύτερο ενιαίο σημαντικό και σημασιολογικό κώδικα, αυτόν του *άρρενος πάσχοντος σώματος*, όπως, άλλωστε, συμβαίνει για το σύνολο -και δη των αρρένων (του Οιδίποδος, του Αίαντος και του Φιλοκτήτη των ομώνυμων τραγωδιών και του Ηρακλή των *Τραχινίων*)- των κεντρικών δραματικών χαρακτήρων της σοφόκλειας τραγωδίας, αναδεικνύοντας το *άρρεν πάσχον σώμα* σε μία από τις ουσιώδεις συνισταμένες της ποιητικής τέχνης του Σοφοκλή και της πολιτικής συνδήλωσης αυτής.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2ο

Ο Οιδίπους στον *O.T.*: ειδήμων *άρχων-πατήρ-σωτήρ*;

ΣΤΟΝ *O.T.* του Σοφοκλή ο θεατής παρακολουθεί τη σταδιακή και κλιμακούμενη πορεία του ομώνυμου βασιλιά της Θήβας προς την ανακάλυψη και τη γνώση του εαυτού του και του κόσμου του και την αποκάλυψη των δεινών της μοίρας του. Η γνώση, όμως, αυτή γίνεται κτήμα από τον ήρωα, με τρόπο τέτοιο που το προσωπικό/ ατομικό και το οικογενειακό συνδέονται με το και εκβάλλουν στο πολιτικό και το κοινοτικό στοιχείο, μέσα δε από όρους σωματικότητας, δεδομένου μάλιστα ότι πρόκειται για έναν ήρωα καθ' όλα (πνευματικά/ νοητικά και σωματικά) πάσχοντα, όπως θα καταδειχθεί κατωτέρω. Ο ήρωας (όπως και κάθε τραγικός ήρωας της κλασικής αττικής τραγωδίας) ως δραματικός χαρακτήρας και δραματουργική κατασκευή εκτείνεται σε δύο άξονες, αυτόν του ατόμου και εκείνον του πολιτικού. Ως εκ τούτου, η συσχέτιση και η σύζευξη του ατομικού με το πολιτικό στην υπό εξέταση τραγωδία είναι δυνατόν να επιτυγχάνονται και να κοινωνούνται στο κοινό/ ακροατήριο με όχημα και φορέα τη σωματικότητα και ό,τι συνιστά αυτήν τη σωματικότητα του πάσχοντος Οιδίποδος. Πρέπει, για τούτο, κατ' αρχάς και κατ' αρχήν να ορισθούν εν προκειμένω στην υπό εξέταση τραγωδία α. το ατομικό στοιχείο, β. το πολιτικό στοιχείο και γ. τα στοιχεία σωματικότητας του πάσχοντος τραγικού ήρωος ή, ακριβέστερα, τα στοιχεία του *πάσχοντος σώματος* του τραγικού ήρωος.

Από άποψη πολιτικής ανάλυσης και θεωρίας ενδιαφέρον ερώτημα σε καθεμία τέτοια πραγμάτευση, επομένως και αναφορικά με τον *O.T.*, αποτελούν τα σχετικά με τη φύση και την ταυτότητα του ομώνυμου ήρωος ως τυράννου, ήτοι ως άρχοντος, της πόλης (και πάντοτε σε αντιπαραβολή με την προ-σοφόκλεια μυθολογική και λογοτεχνική παράδοση). Επιπρόσθετος στόχος, λοιπόν, της παρούσης ενότητας είναι να αναδείξει τα χαρακτηριστικά, ήτοι το προφίλ, του άρχοντος της Θήβας, όπως διαγράφονται στο πρόσωπο του Οιδίποδος ως τυράννου στον *O.T.* και όπως δομούνται ως σύνολο και κοινωνούνται στον θεατή/ ακροατή του δράματος τόσο εξωτερικά από τον ίδιο τον ήρωα, όσο και εσωτερικά, ήτοι με τον τρόπο με τον οποίο αυτά προσλαμβάνονται και κατασκευάζονται από τους άλλους ήρωες που αποτελούν τους δέκτες, ήτοι τους ενδο-κειμενικούς αναγνώστες του κειμένου και ενδο-θεατρικούς θεατές του δράματος. Πρόκειται, λοιπόν, για δύο διακριτά πεδία: την

αυτοπαρουσίαση και αυτοπροβολή του ήρωος ως άρχοντος και την πρόσληψη αυτού του προτύπου/ μοντέλου του άρχοντος από τους λοιπούς χαρακτήρες του έργου. Παράλληλα, ξεχωριστό ενδιαφέρον παρουσιάζει και η αποδόμηση αυτού του προτύπου και της δημόσιας εικόνας του άρχοντος ήδη εξ αρχής και κυρίως προϊούσης της εξέλιξης της πλοκής του δράματος.

Προτού, όμως, η έρευνα προχωρήσει στη σκιαγράφηση των επιμέρους χαρακτηριστικών του Οιδίποδος τυράννου, σκόπιμο κρίνεται να γίνει, κατ' αρχάς, μία αναφορά στο κατ' εξοχήν γνώρισμα του ήρωος που αποτελεί και την πηγή από την οποία αντλεί την εξουσία του στη Θήβα: την ευφυΐα και τη γνώση του, την οξυδέρκεια και τη διάνοιά του.¹⁸ Η γνώση, άλλωστε, και η άγνοια συνιστούν ένα θεμελιώδες μοτίβο/ δίπολο της εν λόγω τραγωδίας, αλλά και πολλών άλλων τραγωδιών, ενώ παράλληλα σηματοδοτούν και βασικά χαρακτηριστικά της ταυτότητας του ήρωος, και δη της φύσης του τόσο ως ατόμου όσο και ως άρχοντος της πόλης. Ακόμη, όμως, και η γνώση αυτή διαπλέκεται με τη σωματικότητα: ο τρόπος, σύμφωνα με τον οποίο ο ήρωας φαίνεται να ανακτά για λίγο την «πραγματική» του ταυτότητα και να επανεισέρχεται, έστω και πρόσκαιρα, στον κόσμο του, με αποτέλεσμα να αποκαθίσταται το υπαρξιακό και υποστασιακό του κύρος και το κοινωνικό του *status* ως βασιλιά στην πάτρια γη και τη γενέθλια πόλη, ενέχει στοιχεία που ανακαλούν την εκ φύσεως πάγια μυθολογική και λογοτεχνική του ταυτότητα ακριβώς ως *Οιδί-ποδος*. Με άλλα λόγια, ο ήρωας κατόρθωσε να λύσει το αίνιγμα της Σφιγγός,¹⁹ καθώς στη λύση του γρίφου αναγνώρισε και ανακάλυψε -μέσα από μία διαδικασία αυτοστοχασμού και αναστοχασμού, εσωτερικής ενατένισης και προσωπικής ενδοσκόπησης, με στόχο την αυτογνωσία, εκπεφρασμένη με όρους σωματικότητας- ακριβώς τον ίδιον του τον εαυτό και, πιο συγκεκριμένα, ότι τον ορίζει ως ουσία, ως ύπαρξη και ως ήρωα, το προσωπικό του *γνώθι σαυτόν*, τη μοναδική και αυτοπροσδιοριστική (σωματική) του ετερότητα: τα πόδια του (και

¹⁸ Ο Max Weber, εισηγητής του γραφειοκρατικού μοντέλου στη διοίκηση, βάσει του κριτηρίου της νομιμοποίησης της εξουσίας, διακρίνει τυπολογικά τρεις κατηγορίες/ τύπους εξουσίας: α. την παραδοσιακή εξουσία που εδράζεται στην παράδοση και το εθμικό δίκαιο, β. τη χαρισματική εξουσία που εδράζεται στο χάρισμα και το ταλέντο και γ. τη νόμιμη/ ορθολογική εξουσία που εδράζεται στη νομιμότητα. Αναλυτικότερα βλ. Κτιστάκη 2009: 49-58 (ιδίως 52-58). Η περίπτωση της εξουσίας του Οιδίποδος φαίνεται πως εμπίπτει περισσότερο στην κατηγορία της χαρισματικής εξουσίας, μολονότι αρχικώς αποβαίνει (και) νόμιμη/ ορθολογική και μολονότι τελικώς απολήγει και αποκαλύπτεται και παραδοσιακή.

¹⁹ Για τη Σφίγγα υπήρχε, σύμφωνα με τον Πausανία (9.26.2-4), και η παραλλαγή ότι ήταν νόθος κόρη του Λαΐου με αποστολή να διακρίνει τους νόθους από τους γνήσιους γιους του πατέρα της (Vernant 1991: 66).

συνακόλουθα το ιδιαίτερο ως ανθρώπου κι εν προκειμένω κι ελαττωματικό βάδισμά του).²⁰

Σύμφωνα με την *Υπόθεσιν των Φοινισσῶν* του Ευριπίδη, το αίνιγμα της Σφιγγός είχε ως εξής: ἔστι δίπουν ἐπὶ γῆς καὶ τετράπων, οὗ μία φωνή, / καὶ τρίπον· ἀλλάσσει δὲ φυὴν μόνον, ὅσσο ἐπὶ γαῖαν / ἐρπετὰ γίνονται ἀνὰ τ' αἰθέρα καὶ κατὰ πόντον. / Ἄλλ' ὅποταν πλεόνεσσιν ἐρειδόμενον ποσὶ βαίνη, / ἔνθα μένος γυίοισιν ἀφαιρότερον πέλει αὐτοῦ.²¹

Μόνο μετά από τη λύση αυτού του γρίφου ο ήρωας, ως κάτοχος της γνώσης, επιστρέφει στην πατρίδα του, επανεντάσσεται στον φυσικό του χώρο και ανακτά ό,τι κάποτε του αφαίρεσαν, επιχειρώντας να τον πλήξουν ακριβώς στο σημείο εκείνο που τελικώς έγινε συνεκδοχικά και κυκλικά ταυτόσημο του εαυτού του και της λύσης του γρίφου που τον οδήγησε πίσω στον *οἶκον* και την *πόλιν* του: τα πόδια του. Σε αυτές τις παλιές ευεργεσίες και υπηρεσίες του Οιδίποδος προς την πόλη γίνεται δε συχνά αναφορά τόσο από άλλους χαρακτήρες όσο και από τον ίδιο στον *Ο.Τ.* (35-39 και 47-53· πρβλ. και 164-65, 689-96 και 1524-25). Μάλιστα, και ο ίδιος ο Οιδίπους ομολογεί ότι σε αυτήν τη γνώση εδράζει την εξουσία του στη Θήβα (390-98), ενώ με αναφορά από τον Χορό στην εξυπνάδα του και τη λύση του αινίγματος της Σφιγγός από τον ήρωα (1524-25) κλείνει η τραγωδία.

Βάσει των ως άνω καθίσταται πασιφανές ότι η βασιλεία του Οιδίποδος στη Θήβα φαίνεται *prima facie* να μην είναι, μολονότι τελικώς αποκαλύπτεται ειρωνικά τέτοια, κληρονομική, ως εἶθισται, αλλά να απορρέει από την ευφυΐα και μία επίφαση (!) γνώσης του άρχοντος, καθώς και από τις υπηρεσίες του τελευταίου προς την κοινότητα και το σώμα των πολιτών. Πρόκειται, λοιπόν, για ένα καθεστώς της αριστοκρατίας και της ελίτ του πνεύματος; Είναι, άρα, ο Οιδίπους ένας άρχων-παντελής, ειδήμων και επαΐων, όπως οι φύλακες-άρχοντες και οι φιλόσοφοι-βασιλείς της *Πολιτείας (ἢ Περὶ δικαίου)* του Πλάτωνος; Η απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα θα μπορούσε να είναι καταφατική ως ένα σημείο· ύστερα, όμως, αρχίζει η διαδικασία πτώσης και αποδόμησης του ήρωος (πράγμα που συμβαίνει και σε πολλές άλλες τραγωδίες).

²⁰ Vernant 1991: 66-67.

²¹ Για το αίνιγμα της Σφιγγός βλ. ακόμη Αθήν. *Δειπν.* 10.456b· *Παλ. Ανθ.* 14.64· *Σχόλια εἰς Ανκ. Αλεξ.* 7.1.22· Απολλόδ. (ψευδο-) 3.5.8· Διόδ. 4.64 (Vernant 1991: 67, υποσημ. 20).

Αναφορικά με τα χαρακτηριστικά του Οιδίποδος ως τυράννου, ευθύς εξαρχής καταφαίνεται ότι ο ίδιος ο ήρωας εντέχνως δομεί για τον εαυτό του και για λόγους *mutatis mutandis* -αν και αναχρονιστική η χρήση των κάτωθι- εσωτερικής κατανάλωσης και πολιτικής προπαγάνδας εστραμμένης προς τους πολίτες το πρότυπο του καλού άρχοντος της πόλης. Ήδη η πρώτη λέξη του κειμένου καταδεικνύει τον άρχοντα ως πατέρα των υπηκόων του: *ὦ τέκνα* (1· βλ. και 6),²² ενώ η απόλυτη εξάρτηση του λαού της Θήβας από τον *άρχοντα-σωτήρα* υπογραμμίζεται περαιτέρω από την εικόνα (οπτική-ακουστική/ ηχητική) των πολιτών ως ικετών (1-5), καθώς και από τη δοτική προσωπική ηθική *μοι* (2). Ο Οιδίπους, άλλωστε, όπως έγινε φανερό κι ανωτέρω, έχοντας λυτρώσει τη Θήβα από τη μάστιγα της Σφιγγός έχει ήδη νομιμοποιήσει τη βασιλεία του στη Θήβα μέσω του ρόλου και της θεώρησής του ως *σωτήρος* της πόλης και χαίρει για τούτο πάνδημης αποδοχής, εκτίμησης, δόξας, τιμών και καλής φήμης εκ μέρους των Θηβαίων. Δεύτερον, όπως ο ίδιος ο ήρωας δηλώνει εμφατικά (6-7), ενδιαφέρθηκε προσωπικώς να μάθει τα τεκταινόμενα, αν και ξακουστός (8), όπως υπονοεί, από ενδιαφέρον για τα παιδιά του (6). Τρίτον, ο καλός, καλοπροαίρετος και ευσυνείδητος άρχων δηλώνει την πρόθεσή του να ανταποκριθεί στις ικεσίες των πολιτών και να τους βοηθήσει λόγω της ευσπλαχνίας του (11-13), πρόθεση την οποία, όπως θα καταφανεί παρακάτω, υλοποιεί.

Το πρότυπο αυτό του *άρχοντος-πατρός-σωτήρος*, το οποίο υποστηρίζω ότι δομεί ο ποιητής για τον ήρωά του, συνεχίζεται και μετά την πρώτη ρήση του Ιερέως (14-57), δηλαδή κατά τη δεύτερη ρήση του Οιδίποδος (58-77). Η προσφώνηση των πολιτών ως παιδιών επαναλαμβάνεται από τον Οιδίποδα: *ὦ παῖδες οἰκτροί* (58). Ο σπλαχνικός και ελεήμων *άρχων-πατήρ* τονίζει ότι πονά πολύ περισσότερο από τον κάθε πολίτη ξεχωριστά, καθώς πάσχει, θρηνεί και κλαίει για την τύχη των πολιτών και της πόλης (58-67), συμπάσχοντας με το σύνολο του πολιτικού σώματος για τη συμφορά που έχει ενσκήψει στην πόλη. Τέλος, προς επίρρωση των ως άνω ισχυρισμών του κι έχοντας ως μέλημά του να σώσει την πόλη, ο Οιδίπους, πιστός στις υποσχέσεις του προς τον λαό του,²³ αναλαμβάνει δράση και στέλνει τον Κρέοντα στο Μαντείο των Δελφών να πληροφορηθεί από τον θεό για τον τρόπο σωτηρίας της πόλης. Ακόμη και μετά τη δυσκολία του να ερμηνεύσει τον δελφικό χρησμό του Απόλλωνος, ο ήρωας δεν παραιτείται, αλλά στέλνει να καλέσουν τον μάντη Τειρεσία (276-89).

²² Με την ίδια προσφώνηση του Οιδίποδος προς την Αντιγόνη αρχίζει κι ο *Ο.Κ.*: *τέκνον* (1).

²³ Πρβλ. *μύθων τε ρήτηρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων* (I 443).

Μάλιστα, ο Οιδίπους εν καιρώ αναγνωρίζει την αδυναμία του να κατανοήσει τον χρησμό, να βρει τον ένοχο και να απαλλάξει την πόλη από το μίasma²⁴ και τον λοιμό. Η αδυναμία της επίσημης πολιτικής εξουσίας σηματοδοτείται εν προκειμένω τόσο από το γεγονός ότι ο φορέας αυτής εξαπολύει μύδρους και κατάρες προς πάσα κατεύθυνση όσο και από αυτό καθ' αυτό το γεγονός ότι επικαλείται τη βοήθεια του μάντη Τειρεσία. Ο βασιλιάς υποχωρεί, αναγνωρίζει τον Τειρεσία ως *προστάτην/σωτήρα τ'* (303-04), τον αποκαλεί επίσης *άνακτα* (304) και εναποθέτει σε αυτόν όλες τις ελπίδες τις δικές του και του λαού του (300-15). Ο Οιδίπους, επομένως, εκπίπτει κι αυτός από το *status* του δέκτη του ικεσιών του λαού (14-57) στο επίπεδο του ικέτη, καθώς γίνεται κι εκείνος ένας από τον λαό (310-14 και 326-27). Με άλλα λόγια, το σώμα του Οιδίποδος από «τόπος ικεσίας»²⁵ γίνεται πομπός ικεσίας, και μάλιστα πομπός ο οποίος ως άρχων εκπροσωπεί το σύνολο του πολιτικού σώματος της Θήβας. Ακριβώς, όμως, από τα σημεία αυτά της αδυναμίας ερμηνείας και κατανόησης του δελφικού χρησμού και εξεύρεσης λύσης και της μετάθεσης των ελπίδων του λαού στον μάντη από την πλευρά του Οιδίποδος αρχίζει η πτώση του ήρωος, τόσο ως ατομικής οντότητας όσο και ως πολιτικού ηγέτη του λαού της Θήβας, που κλιμακωτά και βαθμηδόν θα οδηγήσει στην καταστροφή του. Ο φορέας της επίσημης πολιτικής εξουσίας αδυνατεί να σταθεί στο ύψος των περιστάσεων, να «δει», ενώ βλέπει· αντίθετα, ο τυφλός μάντης, κάτοχος της γνώσης, πυροδοτεί με την όραση και την περί των πραγμάτων γνώση του την εξέλιξη του μύθου και της πλοκής, με απώτερη συνέπεια την απόκτηση της γνώσης από τον Οιδίποδα και απώτατη την καταστροφή και την αυτοτύφλωσή του.

Οι παραπάνω παρατηρήσεις είναι ενδεικτικές του τρόπου διακυβέρνησης της Θήβας από τον Οιδίποδα· συνιστούν, παράλληλα, τους βασικούς άξονες του προτύπου του άρχοντος/ ηγέτη, όπως αναδεικνύεται από και στην τραγωδία: ο άρχων αυτοπαρουσιάζεται κι αυτοπροβάλλεται ως *σωτήρ* και κηδεμών της πόλης, υπό όρους δε πατερναλισμού και πατριαρχίας. Ασκεί πολιτική και διοικητική εξουσία κι επιρροή επί των υπηκόων του, με στόχο τον έλεγχό τους και με πρόσχημα την προστασία του πολιτικού σώματος και του κοινωνικού συνόλου. Ο Οιδίπους, βέβαια, ως υπεύθυνος ηγέτης του λαού του αφιερώνεται στην επίλυση των προβλημάτων των πολιτών του και αμ' έπος αμ' έργον αναλαμβάνει δράση. Και αυτή είναι η εικόνα που ο ίδιος ο ήρωας δομεί για τον εαυτό του. Ωστόσο, όπως θα καταδειχθεί κατωτέρω, κύριο

²⁴ Για το μίasma βλ. αναλυτικά Parker 1983· Harris 2015: 11-35.

²⁵ Γιόση 2017: 3.

μέλημά του συνιστά και η παραμονή του στην εξουσία, πράγμα το οποίο καταφαίνεται από τις ανησυχίες του περί πολιτικών κινήτρων της δολοφονίας του Λαΐου και εσωτερικής πολιτικής αναταραχής και συνωμοσίας, με στόχο την ανατροπή του καθεστώτος, απόπειρα η οποία φοβάται ότι εν καιρώ θα στραφεί ενδεχομένως και εναντίον του. Παράλληλα, όταν αντιλαμβάνεται το ενδεχόμενο να είναι ο ίδιος η πηγή της καταστροφής για τη Θήβα, μέριμνά του αποτελεί το να αποσειεί από πάνω του οποιαδήποτε υποψία ενοχής.

Ωστόσο, ως *άρχοντα-πατέρα-σωτήρα* βλέπουν και αντιμετωπίζουν τον Οιδίποδα και οι υπήκοοί του. Σε πολλά σημεία της ρήσης του ο Ιερεύς επικαλείται τη βασιλική εξουσία του Οιδίποδος (σε μία απόπειρα *captatio benevolentiae*): (α) ήδη από την αρχή του λόγου του, προσφωνώντας τον Οιδίποδα, τον αποκαλεί βασιλιά της χώρας (*ὦ κρατύνων Οιδίπου χώρας ἐμῆς*, 14)· (β) παρακάτω, τον αποκαλεί πρώτο μεταξύ των ανθρώπων (*ἀνδρῶν δὲ πρώτον*, 33)· (γ) και πάλι τον αποκαλεί βασιλιά (*ὦ κράτιστον πᾶσιν Οιδίπου κάρα*, 40)· (δ) και εκ νέου πρώτο (*ὦ βροτῶν ἄριστ'*, 46)· (ε) και πάλι επικαλείται την ιδιότητά του ως (τωρινού και μελλοντικού) ἄρχοντος και κυβερνήτη της πόλης (*ὡς εἴπερ ἄρξεις τῆσδε γῆς, ὥσπερ κρατεῖς*, 54). Μάλιστα, ο Ιερεύς υπενθυμίζει στον Οιδίποδα τις παλιές ευεργεσίες και υπηρεσίες που ο τελευταίος παρέσχε δαψιλῶς στην πόλη, όταν, προτού ακόμη γίνει βασιλιάς της, τη γλύτωσε από τη Σφίγγα (35-39 και 47-53), επιδιώκοντας έτσι εμμέσως κι εκ των προτέρων να δεσμεύσει και να εξασφαλίσει την καλή θέληση και διάθεση, καθώς και την κινητοποίησή του, πόσω μάλλον τώρα που είναι φορέας της επίσημης πολιτικής εξουσίας κι ὅπως, εξάλλου, είναι φυσικό να πράξει ένας βασιλιάς για τους υπηκόους του.

Ἄλλωστε, ο Ιερεύς στον λόγο του γενικῶς, μιλώντας ως μία *vox populi*, δηλαδή ἐξ ονόματος κι εκφράζοντας την κοινή γνώμη του λαού ὅλων των Καδμείων, μετατρέπει το ζήτημα της επιδημίας σε πολιτικό ζήτημα, ἀφ' ἧς στιγμῆς και δεδομένου ὅτι, σύμφωνα με τον Ιερέα, τη λύση οφείλει και πρέπει να δώσει ο βασιλιάς της πόλης (ιδίως 14-16, 31-32 και 40-57), και ὄχι λ.χ. κάποιος μάντης ἢ ιερέας, ὅπως θα ἦταν φυσικό για ἕνα αμιγῶς θρησκευτικό ζήτημα· ἀκριβῶς γι' αὐτὸ ἐντονο εἶναι, ὅπως κατεφάνη παραπάνω, και το πολιτικό λεξιλόγιο της ρήσης του.

Ὅπως, μάλιστα, καταδεικνύεται στους στίχους 95-111 του Προλόγου (1-150) του *O.T.*, η συμφορά που ταλανίζει την πόλη της Θήβας ἔχει ἀπώτατη προέλευση κι ἀρχή που ἀπτεται της πολιτικῆς μάλλον παρά της φύσης ἢ του αμιγῶς υπερφυσικού/ υπερβατικού στοιχείου, λ.χ. της θρησκείας. Η δολοφονία του βασιλιά της Θήβας

Λαΐου και η ατιμωρησία του φονιά αποτελούν τις απώτατες αιτίες του λοιμού που πλήττει την πόλη. Το σώμα του δολοφονημένου και νεκρού πλέον Λαΐου ζητεί κι αποζητεί την εύρεση και την τιμωρία -είτε με εξορία είτε με θάνατο- του δολοφόνου, ώστε να σωθούν οι κάτοικοι της Θήβας.²⁶ Μόνο τότε οι θεοί θα σταματήσουν να τιμωρούν το κοινωνικό σύνολο για τις πράξεις ενός και μόνο ανθρώπου.²⁷ Ακριβώς στο σημείο αυτό έγκειται και η τομή-σύζευξη του προσωπικού/ ατομικού και του οικογενειακού με το πολιτικό και το κοινοτικό στοιχείο: η οικογενειακή τραγωδία του οίκου των Λαβδακιδών και η προσωπική του Οιδίποδος μεταφράζονται και ανάγονται σε τραγωδία της πόλης και των πολιτών μέσω του μιάσματος, ήτοι αφ' ης στιγμής οι συνέπειες του μιάσματος πλήττουν εξίσου και την πόλη και τους πολίτες και δεδομένου ότι οι άμεσα και έμμεσα εμπλεκόμενοι στο μίasma συνδέονται μεν με συγγενικούς εξ αίματος δεσμούς, είναι δε και τα μέλη της βασιλικής δυναστείας της πόλης. Έτσι, ο λοιμός πλήττει τελικώς το σύνολο της πόλης.

Στους στίχους 132-41 του Προλόγου του *Ο.Τ.* η δολοφονία του Λαΐου (βασιλιά της Θήβας και πατέρα του δολοφόνου του, του Οιδίποδος) αποτελεί βασικό πυλώνα προώθησης της δραματουργικής και σκηνικής δράσης και αναδεικνύεται αυτήν τη φορά σε καταλύτη για τον σχεδιασμό και την εξέλιξη της τραγωδίας, αποτελώντας μέρος της ποιητικής του Σοφοκλή στο συγκεκριμένο σημείο:

ΟΙ. ἀλλ' ἐξ ὑπαρχῆς αὖθις αὖτ' ἐγὼ φανῶ.
 ἐπαξίως γὰρ Φοῖβος, ἀξίως δὲ σὺ
 πρὸ τοῦ θανάτου τήνδ' ἔθεσθ' ἐπιστροφὴν·
 ὥστ' ἐνδίκως ὄψεσθε κάμῃ σύμμαχον,
 γῆ τῆδε τιμωροῦντα τῷ θεῷ θ' ἅμα.
 ὑπὲρ γὰρ οὐχὶ τῶν ἀπωτέρω φίλων
 ἀλλ' αὐτὸς αὐτοῦ τοῦτ' ἀποσκεδῶ μύσος.
 ὅστις γὰρ ἦν ἐκεῖνον ὁ κτανὼν τάχ' ἂν
 κάμ' ἂν τοιαύτη χειρὶ τιμωρεῖν θέλοι.
 κείνῳ προσαρκῶν οὖν ἑμαυτὸν ὠφελῶ.

²⁶ Θα μπορούσε για τούτο να λεχθεί πως η περίπτωση του σώματος του Λαΐου εμπίπτει τρόπον τινά και προσιδιάζει εν μέρει στην «ιδιαιτέρη περίπτωση της ανίερης θυσίας, όπου το σώμα είναι το σώμα του θύματος μιας ανόσιας τελετουργίας που ξεπέφτει στην ωμή βία» (Γιόση 2017: 3), σύμφωνα με μία σχηματοποίηση των «ακραίων εκφορών σώματος» και των «μεταμορφώσεων του σώματος» που προτείνει η Γιόση 2017: 1-14.

²⁷ Dawe 2011³: 125-26, ad 97 *μίασμα*.

Στο παραπάνω απόσπασμα ο Οιδίπους παρουσιάζεται να αποδέχεται τόσο την εξήγηση του Μαντείου των Δελφών για τη συμφορά που πλήττει τη θηβαϊκή γη όσο και τη διαδικασία καθαισμού και εξαγνισμού του μιάσματος που το Μαντείο υποδεικνύει και η οποία επιβάλλει τη θανάτωση ή την εξορία του εναγούς. Τα λόγια του Οιδίποδος (βλ. ιδίως 137-41) έχουν, ωστόσο, και βαρύνουσα πολιτική σημασία, διότι, σύμφωνα με τον ήρωα, η δολοφονία ενός βασιλιά δεν ανατρέπει μόνο τους अपαρασάλευτους θεϊκούς και ανθρώπινους νόμους και κανόνες, όπως η δολοφονία οποιουδήποτε ανθρώπου, αλλά ενέχει και κινδύνους για την πολιτική εξουσία και την ευταξία σε μία πόλη. Ο Οιδίπους οικειοποιείται το ζήτημα, φοβούμενος περισσότερο -ή, τουλάχιστον εξίσου και- για τη δική του βασιλική εξουσία, πράγμα που συνιστά εις διπλούν τραγική ειρωνεία, καθώς όχι μόνο ο ίδιος είναι ο θύτης, αλλά και επειδή μετά την αποκάλυψη της αλήθειας εκπίπτει τελικώς, αν και οιονεί οικειοθελώς, από το αξίωμά του.

Προς επίρρωσιν της άποψης αυτής αξίζει να προσέξει κανείς και τους αμέσως προηγούμενους στίχους (87-131· ιδίως βλ. 124-27):

ΟΙ. πῶς οὖν ὁ ληστής, εἴ τι μὴ ξὺν ἀργύρῳ
ἐπράσσειτ' ἐνθένδ', ἐς τόδ' ἂν τόλμης ἔβη;
ΚΡ. δοκοῦντα ταῦτ' ἦν· Λαΐου δ' ὀλωλότος
οὐδεις ἀρωγὸς ἐν κακοῖς ἐγένετο.

Από το ως άνω απόσπασμα διαφαίνεται ότι ο Οιδίπους, όταν έμαθε από τον Κρέοντα πως κάποιοι ληστές ήταν υπεύθυνοι για την δολοφονία του Λαΐου, θεώρησε πως το γεγονός δεν ήταν αποτέλεσμα τύχης ή συγκυρίας· αντιθέτως, διατύπωσε την άποψη πως η δολοφονία του βασιλιά ήταν αποτέλεσμα οργανωμένου σχεδίου και πλεκτάνης που πιθανότατα εκπονήθηκαν από πολιτικούς του αντιπάλους και εκτελέστηκαν από ομάδα²⁸ πληρωμένων δολοφόνων. Με την άποψη αυτή συντάχθηκε αμέσως και ο

²⁸ Μάλιστα, γενικότερα επανέρχεται εμμόνως στην τραγωδία η πεποίθηση ότι οι δολοφόνοι του Λαΐου μπορεί να ήταν πολλοί, εξυπηρετώντας το ποιητικό σχέδιο του Σοφοκλή σχετικά με την πλοκή του έργου. Αναλυτικότερα βλ. Goodhart 1978: 55-71· Newton 1978-79: 231-34.

Κρέων, δηλώνοντας πως προς αυτήν την κατεύθυνση στράφηκαν και οι υποψίες της κοινής γνώμης και της άρχουσας και καθεστηκυίας τάξης της Θήβας (126-27). Η εμφάνιση, όμως, της Σφιγγός και η άμεση απειλή που αυτή αντιπροσώπευε για όλους τους κατοίκους της πόλης έφεραν το ζήτημα της διαλεύκανσης της δολοφονίας του Λαΐου σε δεύτερη μοίρα (128-31). Ο Οιδίπους, χωρίς να προσωποποιήσει τις υποψίες του και χωρίς να κατονομάσει τα σχετικά πρόσωπα, για πρώτη φορά εδώ (124-27) υπονοεί σκευωρία και συνωμοσία του Κρέοντος εναντίον του, με τη συνεργασία του Τειρεσία.²⁹

Η ως άνω στιχομυθία Οιδίποδος-Κρέοντος αναφορικά με την αναζήτηση πολιτικών κινήτρων και τις πιθανές πολιτικές προεκτάσεις της δολοφονίας του Λαΐου καταδεικνύει την καχυποψία του άρχοντος Οιδίποδος έναντι πιθανών πολιτικών αντιπάλων του και κύκλων που εντός της Θήβας εποφθαλμιούσαν, κατά τη γνώμη του, την πολιτική εξουσία του. Η υποψία αυτή του ήρωος βαθμιαία καθίσταται βεβαιότητα, όπως καταφαίνεται από την έμμονη περί τούτων στάση του στον διάλογό του με τον Τειρεσία αρχικά και τον Κρέοντα εν συνεχεία. Και στο σημείο αυτό αρχίζει το πνευματικό/ νοητικό πάθος του ήρωος· με άλλα λόγια, σηματοδοτείται η απουσία πολιτικής ευθυκρισίας και διορατικότητας και η «τύφλωση» της εξουσίας και των φορέων της από την πλευρά και στο πρόσωπο του Οιδίποδος.

Ως εκ τούτου, μπροστά στην άρνηση του μάντη να αποκαλύψει τα οιδιπόδεια δεινά ο Οιδίπους τον κατηγορεί για συνενοχή και συνέργεια στη δολοφονία του Λαΐου (345-49· πρβλ. 697-706), ενώ αδυνατεί να αποδεχθεί την αλήθεια που του εκθέτει ο μάντης (297-462). Ακριβώς για τούτο σε αρκετά σημεία ο τραγικός ποιητής

²⁹ Όπως επισημαίνει ο Segal 2001: 23, ιστορικά οι τύραννοι (για τον όρο *τύραννος* και τον Οιδίποδα ως τύραννο στον *Ο.Τ.* βλ. Segal 2001: 22-23) ήταν «καχύποπτοι από φόβο συνωμοσιών που θα ανέτρεπαν τη μερικές φορές επισφαλή θέση τους». Ένα τέτοιο γεγονός της αθηναϊκής ιστορίας που είναι δυνατόν να απηχείται στους άνω στίχους από τη ζώσα και βεβιωμένη εμπειρία των Αθηναίων ως πολιτών και να ανακαλείται στη μνήμη τους μέσω της σκηνικής αναπαράστασης ήταν η δολοφονία του Ιπάρχου, γιου του Πεισίστρατου και αδελφού του τότε τυράννου των Αθηνών Ιππία, από τον Αρμόδιο και τον Αριστογείτονα το 514 κατά τη διάρκεια της εορτής των Μεγάλων Παναθηναίων (Θουκ. 6.53.3-59· Αριστοτ., *Αθ. Πολ.* 18-19· Διόδ. 10.17· βλ. ακόμη Andrewes 2008^δ: 102· Dover 1990: 45 και 209· Forrest 2010²: 253· Gschnitzer 2011: 212.). Τα κίνητρα της δολοφονίας παραμένουν ακόμη και σήμερα υπό διερεύνηση και αποτελούν σημείο διαφωνιών στην επιστημονική κοινότητα. Παρ' όλ' αυτά, μολονότι φαίνεται πως οι λόγοι της συνωμοσίας για την ανατροπή του καθεστώτος ήταν κυρίως προσωπικής και ερωτικής φύσης, δεν αποκλείεται παράλληλα και η πολιτική στόχευση ή/ και η ως πολιτικού χαρακτήρα καταγραφή της στη μνήμη, το θυμικό και τη συνείδηση των Αθηναίων, ιδιαίτερα δε προϊόντος του χρόνου. Η τυραννοκτονία δεν ανέτρεψε μεν άμεσα το τυραννικό πολιτικό καθεστώς στην Αθήνα, θα μπορούσε όμως να υποστηριχθεί πως ήταν το έναυσμα που οδήγησε στην ανατροπή του τυράννου Ιππία -έπειτα και από την επέμβαση των Σπαρτιατών, οι οποίοι παρακινήθηκαν από το Μαντείο των Δελφών, και εξόριστων Αλκμεωνιδών- άρα, και βαθμιαία στην *ίσονομian*. Σχετικά με τον ρόλο του Μαντείου των Δελφών και τη δωροδοκία του από τους Αλκμεωνίδες, για να παρακινήσει τους Σπαρτιάτες να επέμβουν στην Αθήνα και να ανατρέψουν τον Ιππία, καθώς και για την περιγραφή της ανατροπής, βλ. Ηρόδ. 5.62-65· [Αριστοτ.], *Αθ. Πολ.* 19.

χρησιμοποιεί στοιχεία του πάσχοντος σώματος ως μία ευκρινή κι εύλωτη αλληγορική μεταφορά για την πάσχουσα πόλη και την πάσχουσα πολιτεία, με εμφανή τη διάθεση άσκησης πολιτικής κριτικής.

ΟΙ. ἀλλ' ἔστι, πλὴν σοί· σοὶ δὲ τοῦτ' οὐκ ἔστ', ἐπεὶ
τυφλὸς τὰ τ' ὄτα τὸν τε νοῦν τὰ τ' ὄμματ' εἶ.

(Σοφ. *O.T.* 370-71)

και

ΤΕ. εἰ καὶ τυραννεῖς, ἐξισωτέον τὸ γούν
ἴσ' ἀντιλέξαι· τοῦδε γὰρ κἀγὼ κρατῶ.
οὐ γάρ τι σοὶ ζῶ δοῦλος, ἀλλὰ Λοξία·
ὥστ' οὐ Κρέοντος προστάτου γεγράψομαι.
λέγω δ', ἐπειδὴ καὶ τυφλὸν μ' ὠνειδίσας·
σὺ καὶ δέδορκας κοῦ βλέπεις ἴν' εἶ κακοῦ,
οὐδ' ἔνθα ναίεις, οὐδ' ὅτων οἰκεῖς μέτα.
ἄρ' οἴσθ' ἀφ' ὧν εἶ; καὶ λέληθας ἐχθρὸς ὧν
τοῖς σοῖσιν αὐτοῦ νέρθε κἀπὶ γῆς ἄνω,
καὶ σ' ἀμφιπλήξ μητρός τε καὶ τοῦ σοῦ πατρὸς
ἐλᾷ ποτ' ἐκ γῆς τῆσδε δεινόπους ἀρά,
βλέποντα νῦν μὲν ὄρθ', ἔπειτα δὲ σκότον.
βοῆς δὲ τῆς σῆς ποῖος οὐκ ἔσται λιμήν,
ποῖος Κιθαιρῶν οὐχὶ σύμφωνος τάχα,
ὅταν καταίσθη τὸν ὑμέναιον, ὃν δόμοις
ἄνορμον εἰσέπλευσας, εὐπλοίας τυχῶν;
ἄλλων δὲ πλῆθος οὐκ ἐπαισθάνη κακῶν,
ὅσ' ἐξισώσεις σοὶ τε καὶ τοῖς σοῖς τέκνοις.
πρὸς ταῦτα καὶ Κρέοντα καὶ τοῦμόν στόμα
προπηλάκιζε. σοῦ γὰρ οὐκ ἔστιν βροτῶν
κάκιον ὅστις ἐκτριβήσεται ποτε.

(Σοφ. *O.T.* 408-28)

Στο πρώτο (370-71) από τα δύο ως άνω αποσπάσματα -με τη χαρακτηριστική παρήχηση του τ- ο Οιδίπους κατηγορεί τον μάντη Τειρεσία για τυφλότητα, όχι μόνο των οφθαλμών, αλλά και των αφτιών (ήτοι για κώφωση), κυρίως, όμως, νου, πνεύματος και σκέψης (ήτοι για πνευματική πλάνη και αποπροσανατολισμό)-μιλώντας, δηλαδή, μεταφορικά και αλληγορικά ο Οιδίπους μέμφεται τον Τειρεσία για τυφλότητα νοητική, πνευματική και γνωστική. Σύμφωνα, άλλωστε, με τη λογική του βασιλιά, οι μαντείες του Τειρεσία, που είναι καθοδηγούμενες και κατευθυνόμενες από τον Κρέοντα (378-79 και 380-403· πρβλ. 426-27), στόχο έχουν την «τύφλωση» του λαού της Θήβας, ώστε να στραφεί εναντίον του και να τον ανατρέψει, χαρίζοντας έτσι τον θρόνο (εκ νέου) στον Κρέοντα (618-21). Στο δεύτερο απόσπασμα (408-28) ο τυφλός προφήτης του Απόλλωνος απαντά πως, μολονότι ο Οιδίπους έχει μάτια, έχει δηλαδή την όρασή του, δεν «βλέπει» (μεταφορικά), δηλαδή δεν αντιλαμβάνεται, την πραγματικότητα και την αλήθεια, καθώς και τις ευθύνες που ο ίδιος φέρει για την κατάσταση που επικρατεί στη Θήβα, παρά τις μεταθέτει στον ίδιον τον μάντη και τον Κρέοντα.³⁰ Προοικονομεί δε και τα δεινά που θα ακολουθήσουν για τον ήρωα μετά την αποκάλυψη των «αμαρτημάτων» του (βλ. και 454-56).

Ενδιαφέρον μάλιστα αναφορικά με τη στιχομυθία Οιδίποδος-Τειρεσία (297-462) παρουσιάζει ο τρόπος με τον οποίο εξελίσσεται σε επίπεδο αλληγορικό και συμβολικό και το διττό μοτίβο της *όρασης-άγνοιας* και *τυφλότητας (αυτοτύφλωσης)-γνώσης*.³¹ Ακριβώς τα δίπολα *όραση-τυφλότητα*, *γνώση-άγνοια*, *όραση-άγνοια* και *τυφλότητα-γνώση* επανέρχονται, όταν αρχίζει να διαλευκαίνεται η υπόθεση της δολοφονίας του Λαΐου: *δεινῶς ἄθυμῶ μὴ βλέπων ὁ μάντις ἤ* αναφωνεί με τρόπο μπροστά στη διαφαινόμενη αποκάλυψη της αλήθειας ο Οιδίπους (747), γνώση που σηματοδοτεί όχι μόνο τη μέχρι τότε άγνοιά του, αλλά και την τυφλότητά του, τυφλότητα, η οποία επίκειται να σωματοποιηθεί επί σκηνής διά της αυτοτύφλωσής του,³² μόλις η υποψία γίνει βεβαιότητα, ενώ απόρροια της αποκάλυψης των συμφορών του οίκου του Λαΐου είναι και η διά απαγχονισμού αυτοχειρία της

³⁰ Για τις κατηγορίες του Τειρεσία εις βάρος του Οιδίποδος περί της πνευματικής τυφλότητας και της αδυναμίας του τελευταίου να κατανοήσει τον κόσμο βλ. και Ahrens Dorf 2008: 167-70.

³¹ Για το ζήτημα της γνώσης στην υπό εξέταση τραγωδία βλ. Champlin 1969: 337-45. Για μία ενδιαφέρουσα ερμηνευτική πραγμάτευση του μοτίβου βλ. Ahrens Dorf 2008: 167-70.

³² Συμπεραίνει σχετικώς η Γιόση 2017: 12: «Το φυσικό σώμα στην τραγωδία είναι ένα σώμα *λόγω*. Η οξύμωρη αυτή διατύπωση στόχο έχει να προβάλλει το σώμα ως πολιτισμικό αντικείμενο. Η βία (του λόγου κυρίως, αλλά και της δράσης) επιχειρεί να το «σωματοποιήσει», να κάνει δηλαδή αισθητή την παρουσία του ως υλικού σώματος, κάτι άλλωστε που επιδιώκει και η τελετουργία.».

απελπισμένης Ιοκάστης (1223-85). Και στις δύο περιπτώσεις η γνώση συνεπάγεται, σε μία οριακή κατάσταση κι επιλογή, άρση της σωματικότητας ή τραυματισμό κι ακρωτηριασμό του σώματος: η Ιοκάστη επιλέγει τον θάνατο, ο Οιδίπους αυτοτυφλώνεται.

Επιπροσθέτως, αντιλαμβάνεται κανείς πως η απάντηση του Τειρεσία περιλαμβάνει στοιχεία πολιτικής κριτικής -διαχρονικότερου και καθολικότερου χαρακτήρα- απέναντι στους κρατούντες, ανεξαρτήτως πολιτικού καθεστώτος ή πολιτεύματος, διότι αρθρώνει μία κατ' εξοχήν πολιτική μομφή, αυτήν της τυφλότητας (και της αρχομανίας) όσων ασκούν τυραννικά την εξουσία, έχοντας κοντόφθαλμη αντίληψη των πραγμάτων. Η τυφλότητα αυτή συνίσταται στην άρνηση οιασδήποτε ευθύνης από πλευράς των κυβερνώντων, σχετικά με λάθη ή παραλείψεις τους, και στο γεγονός ότι κάθε κριτική απέναντί τους, ασχέτως από που, πως, γιατί και με ποιον στόχο εκπορεύεται, εκλαμβάνεται ως δόλια απόπειρα ανατροπής τους. Παράλληλα, η ταύτιση του προσώπου του βασιλιά με την πόλη και το κοινωνικό σύνολο εν γένει καθιστούν αυτόματα κάθε «επίθεση» εναντίον του πρώτου ή αμφισβήτησή του απόπειρα επίθεσης εναντίον των πολλών, ήτοι του θηβαϊκού δήμου, και αμφισβήτησης του λαού.³³ Η προβληματική αυτή απαντά σαφώς εν προκειμένω στον *Ο.Τ.*, προετοιμάζεται, ωστόσο, από πολύ νωρίτερα στη σοφόκλεια ποίηση και ποιητική, με την *Αντιγόνη* και τον σ' εκείνην την τραγωδία δραματικό χαρακτήρα του Κρέοντος.

Τα ίδια λίγο έως πολύ ισχύουν και για τη στιχομυθία Οιδίποδος-Κρέοντος (513-677), όταν ο Οιδίπους φθάνει σε τέτοιο βαθμό πλάνης και αυταπάτης, ώστε να κατηγορεί ευθαρσώς τον Κρέοντα ως πιθανό σφετεριστή του θρόνου του. Ο Οιδίπους είναι πλέον βέβαιος ότι ο Κρέων και ο Τειρεσίας εξυφαίνουν σχέδιο δολοφονίας και πολιτικής ανατροπής του.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον από άποψη πολιτική και πολιτικής θεωρίας παρουσιάζουν και τα επιχειρήματα με τα οποία ο Κρέων προσπαθεί να αντικρούσει τις ως άνω κατηγορίες του Οιδίποδος. Σύμφωνα με τη συλλογιστική του Κρέοντος (583-615), η βασιλική εξουσία είναι επιβεβαρυμμένη με όλες τις υποχρεώσεις και τα καθήκοντα, αλλά και τις ανησυχίες, τους κινδύνους και τους φόβους που απορρέουν από την άσκηση πολιτικής εξουσίας, όπως, άλλωστε αποδεικνύει εν προκειμένω και

³³ Πρόκειται σαφώς για αναχρονισμό, αν ληφθεί υπ' όψιν ο δραματικός χρόνος του έργου. Στο έργο, όμως, προβάλλονται τα χαρακτηριστικά του ιστορικού χρόνου και του τόπου διδασκαλίας, ήτοι η Αθήνα της εποχής του Σοφοκλή.

το παράδειγμα του ίδιου του Οιδίποδος. Αντίθετα, όποιος ζει βασιλικά, δίχως όμως να είναι βασιλιάς (όπως ο ίδιος ο Κρέων), απολαμβάνει τις βασιλικές τιμές και τα προνόμια, χωρίς να επαγρυπνεί μονίμως για τη διατήρηση της πολιτικής του εξουσίας. Εμμέσως πλην σαφώς ο Κρέων θέτει εν προκειμένω το πρόβλημα στη σωστή του βάση: η άσκηση πολιτικής εξουσίας συχνά θολώνει τον νου, τυφλώνει και αποπροσανατολίζει.

Νωρίτερα ήδη, σε έναν μονόλογο-διακήρυξή του (216-75), μεταξύ άλλων, ο Οιδίπους ως βασιλιάς σε έντονα ειρωνικούς τόνους διατύπωνε κατάρες και έδινε σκληρές διαταγές για την εξεύρεση και την αντιμετώπιση των ενόχων της δολοφονίας του Λαΐου (246-51 και 269-72),³⁴ ως ένα έσχατο μέσο πολιτικής πρακτικής, με στόχο να αποκαλυφθεί ο υπαίτιος της λοιμικής μάστιγας. Στο απόσπασμα αυτό διακρίνονται έντονα τα σημάδια της τραγικής ειρωνείας (βλ. και 744-45), καθώς ο τραγικός ποιητής εισάγει με ενάργεια το μοτίβο/ δίπολο *γνώση-άγνοια*. Η άγνοια του Οιδίποδος τον οδηγεί στον αναθεματισμό των δολοφόνων, συμπεριλαμβάνοντας και τον εαυτό του, σε περίπτωση που είχε, χωρίς να το γνωρίζει, σχέσεις μαζί τους. Η στάση του αυτή καταδεικνύει τη βεβαιότητά του -και συνάμα την πλάνη του- σχετικά με τη μη εμπλοκή του, ούτε καν εμμέσως, στην υπόθεση. Η προσπάθειά του, λοιπόν, να δώσει μεγαλύτερη βαρύτητα στις προσταγές του καταλήγει στη διατύπωση μίας κατάρας εναντίον του δολοφόνου του Λαΐου, η οποία προοικονομεί το τέλος του στο έργο, εφόσον θα επαληθευθεί μέχρι κεραίας. Παράλληλα, εκτός από τη συζήτηση αναφορικά με την άγνοια και τη γνώση σε φιλοσοφικό ή θρησκευτικό επίπεδο, εγείρονται και ερωτήματα που αφορούν στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας σε μία πόλη. Εξ αυτών το βασικότερο είναι κατά πόσο είναι συνετό να λαμβάνονται αποφάσεις -ιδίως αποφάσεις ζωής ή θανάτου- χωρίς πρώτα να έχουν διερευνηθεί όλες οι πτυχές ενός ζητήματος, αφού η ανθρώπινη αντίληψη είναι εξ ορισμού και *a priori* περιορισμένη ή/ και αποσπασματική.³⁵

Βάσει όσων ως άνω ελέχθησαν δύναται κανείς να συναγάγει ορισμένα συμπεράσματα για το πρότυπο του άρχοντος, όπως αυτό αναφαίνεται και σκιαγραφείται στον *O.T.* του Σοφοκλή στο πρόσωπο του ομώνυμου ήρωος. Πρώτο βασικό χαρακτηριστικό του Οιδίποδος τυράννου αποτελεί η ευφυΐα του, καθώς και μία κατ' επίφασιν και κατά τα φαινόμενα γνώση, από την οποία απορρέει και επί της

³⁴ Αναλυτικότερα περί του διατάγματος αυτού βλ. Carawan 1999: 187-222.

³⁵ Προς επίρρωση των ως άνω βλ. και τη γνωμική ρήση των στίχων 316-18: *φεῦ φεῦ, φρονεῖν ὡς δεινὸν ἔνθα μὴ τέλη/ λύει φρονοῦντι [...]* (βλ. και 1480-85).

οποίας εδράζεται η πολιτική του εξουσία στη Θήβα. Τελικά, αυτή η γνώση αποδεικνύεται σαθρή, και αίολη καταλήγει, ως εκ τούτου, να είναι και η πολιτική του εξουσία στην πόλη του. Δεύτερο χαρακτηριστικό του συνιστά ο τρόπος με τον οποίο ο ίδιος αυτοπροβάλλεται, αλλά και προσλαμβάνεται, ως ηγεμών του λαού του: ο Οιδίπους είναι ο *άρχων-πατήρ-σωτήρ* του λαού της Θήβας. Συνακόλουθα, η αδυναμία του να αντιμετωπίσει επιτυχώς το πρόβλημα του λοιμού σημαίνει και σηματοδοτεί την πτώση και την καταστροφή του ως ατόμου και συνάμα ως πολιτικού. Διαφαίνεται τότε ένα τρίτο χαρακτηριστικό του Οιδίποδος τυράννου, η καχυποψία και η φιλοποψία του: αρχίζει, έτσι, η αποδόμησή του. Η πλάνη και η αλαζονεία του, ήτοι η *Υβρις*, τον οδηγούν στην τύφλωση του νου του (πνευματικό/ νοητικό πάθος του), την *Άτην*, η οποία με τη σειρά της ενεργοποιεί την *Νέμεσιν* και αυτή την *Τίσιν*. Η *Τίσις* αρχικώς σωματοποιείται με την κατά κυριολεξία τύφλωση του ήρωος κι εν συνεχεία σημαίνεται έτι περαιτέρω με την αυτοεξορία του. Όλα τα ανωτέρω συνιστούν σχηματικά και συλλήβδην ό,τι αποτελεί το κατ' αρχήν πνευματικό/ νοητικό πάθος του ήρωος. Προς το τέλος του έργου ο έως τότε πάσχων στα πόδια και τον νου ήρωας επιβάλλει σωματική ποινή και τιμωρία στον εαυτό του, εξορύσσοντας με τα ίδια του τα χέρια τα μάτια του και προσθέτοντας, έτσι, επάνω του κι άλλα σωματικά πάθη και παθήματα.

Παράλληλα, λαμβάνοντας κανείς υπ' όψιν τον ιστορικό χρόνο και τον τόπο διδασκαλίας του έργου, αξίζει να αναλογιστεί ότι κατά τον Πελοποννησιακό πόλεμο, και δη κατά τα πρώτα έτη του, η Αθήνα έχει, πέραν από τις εισβολές της Σπάρτης και τις πολεμικές επιχειρήσεις γενικώς, να αντιμετωπίσει δύο σοβαρά προβλήματα: α. τον λοιμό που πλήττει το εσωτερικό της και β. τη Θήβα.

Ως εκ τούτου, υποστηρίζω συμπερασματικά τα εξής: η πολιτική χροιά που χαρακτηρίζει τον λοιμό στην υπό εξέταση σοφόκλεια τραγωδία δεν περιορίζεται μόνο στο σοφόκλειο κείμενο αυτό καθ' εαυτό, αλλά, δεδομένου ότι πιθανότερο έτος παράστασης/ διδασκαλίας της τραγωδίας είναι το 428,³⁶ ή τα έτη μεταξύ 430-425, μπορεί να γίνει αντιληπτή και βάσει των ιστορικών γεγονότων που βίωσε η Αθήνα κατά τη διάρκεια των πρώτων ετών του Πελοποννησιακού πολέμου. Παραβάλλοντας κανείς την περιγραφή του Θουκυδίδη (2.47.3-54) για τον λοιμό που έπληξε την Αθήνα κατά τις απαρχές του Πελοποννησιακού πολέμου, και, πιο συγκεκριμένα, το καλοκαίρι του 430, με τον λοιμό που περιγράφεται στον *O.T.* είναι εύκολο να

³⁶ Αναλυτικότερα βλ. Knox 1956: 133-47.

φαντασθεί τον αντίκτυπο που θα είχε η σκηνή αυτή της τραγωδίας στους κατοίκους μιας πολιορκημένης πόλης με έντονες τις πρόσφατες μνήμες της, αν όχι τις ζώσες έτι εμπειρίες της, από τη μάστιγα της αδυσώπητης και ολέθριας λοιμικής ασθένειας.

Ο λοιμός της Αθήνας διήρκησε αρχικώς δύο χρόνια, μεταξύ του 430/29 και του 428, και επανεμφανίσθηκε αργότερα, το 427/26. Σύμφωνα με τον Θουκυδίδη, που επίσης επλήγη από αυτήν τη νόσο, επρόκειτο για μία άκρως μεταδοτική επιδημία που έπληττε τα πάντα, τόσο τη γη και τα ζώα όσο και τους ανθρώπους, όπως ακριβώς και ο λοιμός που περιγράφεται στον *O.T.* από τον Σοφοκλή. Όσοι προσβάλλονταν και διέφευγαν τον θάνατο είχαν πλέον ανοσία. Ο Θουκυδίδης προβαίνει σε μία λεπτομερή περιγραφή των εξωτερικών και εσωτερικών συμπτωμάτων, παρακολουθώντας την πορεία που ακολουθούσε η νόσος (από το κεφάλι έως τα κάτω άκρα) και τα γενικά χαρακτηριστικά της, αλλά και την κατάρρευση των κοινωνικών φραγμών και αξιών και την ηθική εξαχρείωση που επέφερε ο λοιμός.

Μολονότι στο σοφόκλειο κείμενο δεν απαντά κάποια περιγραφή εκτενής και αντίστοιχη με εκείνην του Θουκυδίδη, η μνήμη της πόλης από το πολύ πρόσφατο ιστορικό παρελθόν της, αν όχι το παρόν της, ενεργοποιείται διά της σκηνικής, έστω και ολιγόστιχης, αν και αρχετυπικής, (ανα)παράστασης μίας τέτοιας, όπως κι εκείνη που βίωσε ή βίωνε η πόλη, δεινής επιδημικής νόσου. Επομένως, προφανής στόχευση από πλευράς του ποιητή σε αυτήν την περίπτωση θα ήταν η πρόκληση αισθήματος περισυλλογής και αναστοχασμού ως προς τα γεγονότα και τα αίτια που έφεραν τους Αθηναίους σε αυτήν τη δεινή κατάσταση.

Από την άλλη πλευρά, είναι δεδομένο ότι στα βόρεια και δυτικά σύνορα της Αττικής караδοκούσε πάντοτε η Θήβα, η οποία ως επιφανέστατο μέλος της Πελοποννησιακής συμμαχίας, που παρείχε μάλιστα ισχυρό ιππικό στη Σπάρτη, είναι πρόθυμη και έτοιμη να εισβάλει στην Αττική. Αυτή η υπόθεση ενισχύεται, μάλιστα, αν σκεφθεί κανείς ότι πρώτη επίσημη πράξη του Πελοποννησιακού πολέμου που πυροδότησε κι εν όπλοις την έκρηξή του ήταν η επίθεση των Θηβαίων κατά των Πλαταιέων (431), συμμάχων των Αθηναίων (Θουκ. 2.2-6). Η εισβολή της Θήβας στις Πλαταιές έγινε εξαιτίας των Θηβαίων, καθώς μάλλον αυτούς, παρά τους Σπαρτιάτες, εξυπηρετούσε.

Με δεδομένα τα ως άνω, θεωρώ, επιπλέον, ότι πρόθεση του Σοφοκλή με τον *O.T.* ήταν να εμψυχώσει τους Αθηναίους. Μέσα από τα πάθη του Οιδίποδος και της πόλης της Θήβας στον *O.T.* ο Σοφοκλής επεδίωκε πιθανώς να κοινωνήσει στους Αθηναίους το μήνυμα ότι ο αντίπαλος στα σύνορα της χώρας τους, ήτοι η Θήβα και

οι Θηβαίοι, δεν είναι ισχυρός και ότι σύντομα θα απαλλαγούν από αυτόν τον γειτονικό τους εχθρό: εφόσον τόσο ο Θηβαίος ηγέτης Οιδίπους (ακούσια, λόγω των μαζικών πράξεών του) όσο και ο θηβαϊκός λαός (εκούσια, με την κατάργηση και την εξορία του ηγέτη τους, συμπεριφερόμενοι απέναντί του με αχαριστία) διαπράττουν ύβριν, έτσι και το τέλος της Θήβας προβάλλει προδιαγεγραμμένο, όπως στην τραγωδία.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3ο

Πάσχον σώμα // πάσχουσα πόλη - πάσχουσα πολιτεία στον Ο.Τ..

ΠΟΙΑ είναι, όμως, τα σωματικά αυτά πάθη και παθήματα του πάσχοντος Οιδίποδος; Και πώς αυτά τα επιμέρους «πάθη του τραγικού σώματος»³⁷ από κοινού με τις διαφορετικές όψεις και τους ποικίλους μετασχηματισμούς του ανθρώπινου (*άρρενος*) *πάσχοντος σώματος* του τραγικού ήρωος συνθέτουν την εν συνόλω εικόνα του πάσχοντος ήρωος, και δη ηγέτη, και πώς, ακόμη, αυτά συνυφαίνονται με την *πάσχουσα πόλη* και την *πάσχουσα πολιτεία* ως σώμα κοινοτικό, δηλαδή ως σώμα πολιτών;

Επιχειρώντας να αποφανθεί κανείς στα ως άνω ερωτήματα, μπορεί κατ' αρχάς να θέσει ως βάση και μείζονα προκειμένη του σχετικού συλλογισμού το εξής: από την άποψη της πολιτικής θεωρίας, εκπεφρασμένης εν προκειμένω διά της ποιητικής του σώματος, στην ως άνω ανάγνωση της τραγωδίας και ειδικότερα εν σχέσει με όσα ελέχθησαν αναφορικά με το πρότυπο του άρχοντος που εισηγείται ο *Ο.Τ.* ενισχύεται έτι περαιτέρω η συνισταμένη της σωματικότητας. Η μοίρα και η πορεία του Οιδίποδος τυράννου (εξόριστος, έκθετος και εκπεσών βασιλόπαις - παλινοστών και άρχων της Θήβας - αυτοεξόριστος) μπορούν να ειδωθούν υπό όρους σωματικότητας και, κατ' επέκτασιν, ως παράλληλες ή, έστω, ανάλογες της πορείας της πόλης και του πολιτικού σώματος, σύμφωνα με το σχήμα *πάσχον σώμα // πάσχουσα πόλη - πάσχουσα πολιτεία*, ώστε να μπορεί κανείς να ομιλεί για δύο κύκλους, ομόκεντρους ή τεμνόμενους, αυτόν του σώματος, κύριες όψεις του οποίου αποτελούν, όπως ειπώθηκε και ανωτέρω, πρώτον, το αίμα με τους επιμέρους μετασχηματισμούς του (βασιλοκτονία, πατροκτονία, συν μητρί αιμομιξία, παράγωγα της αιμομικτικής ερωτικής και σεξουαλικής σχέσης και αυτοκτονίες και αδελφοκτονία) και, δεύτερον, το σωματικό πάθος (από κοινού με το πνευματικό/ νοητικό πάθος) με τους επιμέρους μετασχηματισμούς του (*πάσχοντα πόδια* και *πάσχοντα μάτια*), και αυτόν της πολιτείας, οι οποίοι συμπλέκονται και διαπλέκονται στο ίδιο δράμα.³⁸

Υπ' αυτήν την έννοια, οι συνέπειες των μεμιασμένων πράξεων του *άρχοντος-πατρός* (βασιλοκτονία, πατροκτονία και συν μητρί αιμομιξία) πλήττουν τα

³⁷ Δανείζομαι τον όρο από τη Γιόση 2017: 1-14.

³⁸ Κλασική για τη σχέση και τον δεσμό της τυραννίας με την πατροκτονία και τη συν μητρί αιμομιξία παραμένει διαχρονικά η μελέτη του Vernant 1991: 57-95.

αποκαλούμενα από τον ίδιο τέκνα του (1, 6 και 58), ήτοι το σύνολο του πολιτικού σώματος της Θήβας, όπως καταφαίνεται από τη λοιμική ασθένεια που επικρέμαται στην πολύπαθη αυτή πόλη και την εκτεταμένη εικόνα θανάτου που περιγράφει τη λοιμώδη αυτή νόσο, κατά το πρότυπο της προγονικής κατάρας που μεταβιβάζεται από γενιά σε γενιά, ενώ ταυτόχρονα ο *άρχων-σωτήρ* μετατρέπεται σε *άρχοντα-φορέα* και πρόξενο του κακού. Ως εκ τούτου, ο Οιδίπους-φορέας του μιάσματος και του λοιμού αποτελεί έναν ανεστραμμένο αντικατοπτρισμό του Οιδίποδος-σωτήρος της πόλης που απήλλαξε τη Θήβα και τον λαό από τη μάλιστα της Σφιγγός που λυμαινόταν την περιοχή και προς τον οποίο προσβλέπουν και τώρα οι Θηβαίοι για τη σωτηρία τους. Πρόκειται, σε τελευταία ανάλυση για έναν Οιδίποδα με δύο διαφορετικές όψεις ή εκφάνσεις/ εκφράσεις, με δύο διαφορετικά πρόσωπα.

Έτσι, η αναγωγή από το αμιγώς προσωπικό και οικογενειακό στο πολιτικό (και πολιτειακό) επίπεδο ανάγνωσης της τραγωδίας επιτυγχάνεται μέσω και επιβάλλεται λόγω των κύριων και θεμελιωδών αξόνων του μύθου και της σκηνικής αναπαράστασής του στον *O.T.*: τη βασιλοκτονία, την πατροκτονία και τη συν μητρί αιμομιξία. Με άλλα λόγια, το θέμα της πατροκτονίας και της συν μητρί αιμομιξίας συμπλέκεται με το ζήτημα της βασιλοκτονίας: το οικογενειακό, το του *οΐκου*, τίθεται σε πολιτική βάση, με άμεσους αποδέκτες το πολιτικό σώμα της *πόλεως*, ήτοι τους πολίτες, και συνεκδοχικά την ίδια την *πόλιν*. Γι' αυτό ακόμη και οι ακραίες συνέπειες του μιάσματος και της λοιμικής ασθένειας που πλήττει τη Θήβα εκτείνονται σε επίπεδο τόσο προσωπικό όσο και πολιτικό. Διά της αυτοτύφλωσης του Οιδίποδος (και της αυτοχειρίας της Ιοκάστης) φαίνεται πως κλείνει προς στιγμήν ο φαύλος κύκλος του αίματος (βασιλοκτονία, και κυρίως πατροκτονία και συν μητρί αιμομιξία) με αίμα σε επίπεδο μεν προσωπικό, αλλά και πολιτικό: ο ήρωας επιχειρεί να αποσείσει το μίasma από τον ίδιο και την πόλη, ενώ ταυτόχρονα η δεύτερη -μετά τον τραυματισμό των ποδών του- σωματική αυτή κάκωση κλείνει τον κύκλο του ως πολιτικού όντος, πράγμα που επιτείνεται και από την αυτοεξορία του. Μολονότι μετέωρο κι ασαφές παραμένει έως το τέλος του *O.T.* εάν οι ρημαγμένοι από τον λοιμό Θηβαίοι λυτρώνονται από τη νόσο αυτήν της πόλης, τελικά ένας νέος κύκλος αίματος, προέκταση του προηγούμενου, ανοίγει με αφορμή τη διαδοχή του πατρός Οιδίποδος από τα τέκνα του, Ετεοκλή και Πολυνείκη, και τη μεταξύ τους αδελφοκτονία (λόγω της υπέρμετρης φιλοδοξίας και της αρχομανίας τους, αλλά και συνεπεία της πατρικής *άρᾶς*), και με απώτατη συνέπεια τις αυτοκτονίες της Αντιγόνης, του Αίμονος και της Ευρυδίκης, όπως απαντούν στη Σοφοκλέους

Αντιγόνην, ως εάν οι συμφορές του οίκου του Οιδίποδος να μεταβιβάζονται στον και να πλήττουν και τον οίκο του Κρέοντος. Άλλωστε, Οιδίπους και Κρέων πλανώνται - και οι δύο- πλάνην οικτράν στον *Ο.Τ.* και την *Αντιγόνην* αντίστοιχα.

Πώς, όμως, όλα αυτά είναι δυνατόν να συμπλέκονται με το σώμα του εκ βρέφους πάσχοντος ήρωος και τα επιμέρους στοιχεία της σωματικότητάς του;

Στην περίπτωση του Οιδίποδος, η θεώρηση του *άρρενος πάσχοντος σώματος* ως πολιτικού μοτίβου, ήτοι ως μίας πολιτικής μεταφοράς/ αλληγορίας για την πόλη και το σώμα των πολιτών, μπορεί να εκκινεί ήδη από το ομιλούν όνομά (*nomen omen*) του. *Οιδίπους* < *οιδέω* + *πούς*: αυτός που έχει πόδια πρησμένα/ φουσκωμένα/ εξογκωμένα από τραύμα. Η ετυμολόγηση³⁹ αυτή του ονόματος του ήρωος υπαγορεύεται, εξάλλου, από το ίδιο το σοφόκλειο κείμενο,⁴⁰ όπως ακριβώς και από το κείμενο των *Φοινισσῶν* (21-27) του Ευριπίδη:⁴¹

ΑΓ. σοῦ δ' ᾧ τέκνον, σωτήρ γε τῷ τότ' ἐν χρόνῳ.

ΟΙ. τί δ' ἄλγος ἴσχοντ' ἐν χεροῖν με λαμβάνεις;

ΑΓ. ποδῶν ἂν ἄρθρα μαρτυρήσειεν τὰ σά.

ΟΙ. οἴμοι, τί τοῦτ' ἀρχαῖον ἐννέπεις κακόν;

ΑΓ. λύω σ' ἔχοντα διατόρους ποδοῖν ἀκμάς.

ΟΙ. καλόν γ' ὄνειδος σπαργάνων ἀνειλόμην.

ΑΓ. ὄστ' ὠνομάσθης ἐκ τύχης ταύτης ὃς εἶ.

(Σοφ. *Ο.Τ.* 1030-36)

Ήδη από το όνομά του δίνεται ένα στοιχείο πάγιο της εξωτερικής του εικόνας, όπως αυτή παραδίδεται από τον μύθο και τη λογοτεχνία σχετικά με τον ήρωα, άρα και της μυθολογικής και λογοτεχνικής -κυρίως, σοφόκλειας, όπως ανωτέρω υπεδείχθη- ταυτότητάς του. Σύμφωνα με τον μύθο, δελφική προφητεία του Απόλλωνος υπέδειξε, μέσω της Πυθίας, στους γονείς του Οιδίποδος, πριν από τη γέννηση του τελευταίου,

³⁹ Επιπλέον, για διαφορετικές ετυμολογήσεις κι ερμηνείες του ονόματος του Οιδίποδος σε σχέση με (α.) τις Ερινύες ή/ και (β.) τη Δήμητρα (οπότε, περαιτέρω το όνομά του συνυποδηλώνει ένα φυτό, αμομιξία και αυτοχθονία) βλ. Edmunds 1981: 221-38 (ιδίως 227 και 233-38).

⁴⁰ Το περιεχόμενο της περιγραφικής αυτής αφήγησης του Αγγέλου απαντά και σε άλλα σημεία της τραγωδίας (βλ. και 717-19 και 1349-55).

⁴¹ Ευρ. *Φοίν.* 21-27: ὃ δ' ἠδονῆ δούς ἐς τε βακχεῖαν πεσῶν/ ἔσπειρεν ἡμῖν παῖδα: καὶ σπεῖρας, † βρέφος †/ γνοὺς τὰμπλάκημα τοῦ θεοῦ τε τὴν φάτιν,/ λειμῶν' ἐς Ἴφρας καὶ Κιθαιρῶνος λέπας/ δίδωσι βουκόλοισιν ἐκθεῖναι βρέφος,/ σφυρῶν σιδηρᾶ κέντρα διαπείρας μέσον:/ ὄθεν νιν Ἑλλάς ὠνόμαζεν Οἰδίπου.

ότι το παιδί που θα γεννιόταν από τον γάμο του Λαΐου με την Ιοκάστη θα σκότωνε τον πατέρα του. Ο χρησμός αυτός επανέρχεται συχνά στις δύο σοφοκλείες τραγωδίες σε κεντρικά και σημαντικά για την πλοκή και τη θεατρική οικονομία σημεία (λ.χ. 964-72).⁴² Έτσι, λίγες ημέρες μετά τη γέννηση του βρέφους οι γονείς του αποφασίζουν να το εκθέσουν στον Κιθαιρώνα, ενώ του τρυπούν και του δένουν με δεσμά τα πόδια, στο σημείο των αστραγάλων/ αρθρώσεων/ κλειδώσεων. Όπως σε έντονα ειρωνικούς τόνους δηλώνει ο Οιδίπους στο παραπάνω απόσπασμα, η μοίρα του -ο ήρωας χρησιμοποιεί κλιμακωτά τρεις λέξεις που χαρακτηρίζουν το πεπρωμένο του, το οποίο συνδέεται στενά με την εκ της βρεφικής ηλικίας σωματική κάκωση και δυσπλασία των ελαττωματικών ποδών του, την οποία και φέρει βαρέως: *ἄλλος* (1031), *κακόν* (1033), *ὄνειδος* (1035)- ήταν προκαθορισμένη *σπαργάνων* (1035), ενώ, όπως επισημαίνει ο Άγγελος, σ' αυτήν ακριβώς την τύχη οφείλει ο ήρωας το όνομά του (1036) (!). Η ήδη έντονη εικονοποιία των ως άνω στίχων επιτείνεται εμφατικά και από την αντίθεση με τη φράση *ἐν χερσὶν* (1031) του Αγγέλου.

Ο Οιδίπους, λοιπόν, γίνεται μεν ένας εξόριστος κι απόβλητος ἄλλος, η ετερότητα αυτή του οποίου καταλήγει, εντούτοις, να τον προσδιορίζει και να τον διακρίνει από τους ομοίους του, πράγμα που ειπώθηκε και παραπάνω. Με άλλα λόγια, καθίσταται μεν πασιφανές ότι ο Οιδίπους αποτελεί κίνδυνο για την πατρική πολιτική εξουσία και γι' αυτό πρέπει να εξοντωθεί· παράλληλα, όμως, τα πόδια του είναι αυτά που, καθώς τον ορίζουν, τον οδηγούν τελικώς πίσω στη Θήβα. Στα πόδια του ο ήρωας οφείλει τη νίκη του επί της Σφιγγός. Στα πόδια του αναγνωρίζει τη λύση του αινίγματος. Ακριβώς, διότι, σύμφωνα με τον Άγγελο (*O.T.* 1030-36), ο Οιδίπους έλαβε το όνομά του από τα πόδια του. Τα πόδια του καταλήγουν να είναι συνεκδοχικά η ίδια του η μοίρα: τον απομακρύνουν από την πατρίδα και τον πηγαίνουν πίσω σ' αυτήν. Τα πόδια του, εν κατακλείδι, καθιστούν το σώμα του (και τον ίδιο) ένα *σώμα-όνομα* ή ένα *σώμα-σήμα* της ταυτότητάς του. Παράλληλα, η χωλότητά του τον συνοδεύει εκ γενετής και καθ' όλην τη διάρκεια της ζωής του, αποτελώντας το πεπρωμένο του.

Σύμφωνα με την κλασική δομική και ανθρωπολογική ανάλυση της μυθολογικής αφήγησης περί του Οιδίποδος που εισηγείται ο Claude Lévi-Strauss,⁴³ η παράδοση περί παραμόρφωσης των πρησμένων ποδιών του Οιδίποδος, όπως και

⁴² Για τους χρησμούς ως παράγοντα προώθησης της θεατρικής οικονομίας και δράσης στον *O.T.* βλ. Weil 1968: 337-48.

⁴³ Lévi-Strauss 1958: 227-55.

εκείνες περί του στραβού και κουτσού βαδίσματος του χωλού Λαβδάκου⁴⁴ ή του στρεβλού και δυσσυμετρικού Λαΐου,⁴⁵ αποτελούν μυθήματα που αρνούνται τον αυτόχθονα χαρακτήρα του ανθρώπου ή που επιβεβαιώνουν τη σύνδεσή του με τη μητέρα-Γη. Παράλληλα, είναι χαρακτηριστικό ότι η σωματική αυτή κάκωση του Οιδίποδος ευθυγραμμίζεται εν πολλοίς με τη σχετική οικογενειακή παράδοση του γένους των Λαβδακιδών περί ποδών και βαδίσματος -την οποία και συνεχίζει- και ειδικότερα με ό,τι αφορά στα άρρενα μέλη του προγονικού του κύκλου, αλλά και με τις μυθικές απαρχές των γηγενών και αυτοχθόνων Σπαρτών (Καδμείων/ Θηβαίων), αυτών δηλαδή που φύτρωσαν (γεννήθηκαν) από τη μητέρα-γη (άρα, αιμομικτικά), όταν η τελευταία γονιμοποιήθηκε από τα σπαρμένα στη γη δόντια (-σπόρους) του δράκοντος που σκότωσε ο Κάδμος, ο κατά μία εκδοχή του μύθου οικιστής και ιδρυτής της Καδμείας (Θήβας).⁴⁶

Σε κάθε περίπτωση, η χωλότητα αυτή χαρακτηρίζει τον οίκο και τον μύθο των Λαβδακιδών. Η χωλότητα, όμως, ως σημαίνων δείκτης της σωματικής αναπηρίας και του σωματικού ακρωτηριασμού είναι δυνατόν να φέρει ποικίλες συνδηλώσεις, πρώτον, καταδεικνύοντας την *a priori* ανικανότητα επί τω άρχειν και την εν γένει πολιτική χωλότητα. Δεύτερον, ενίοτε είναι επιφορτισμένη και με άλλες συνυποδηλώσεις σχετικά με τη γνησιότητα ή μη ενός τέκνου-πολίτη. Έτσι, εν είδει παρέκβασης αξίζει να λεχθούν σχετικά τα κάτωθι.

Αν ανατρέξει κανείς στην προγενέστερη του Σοφοκλή ποιητική παράδοση και, πιο συγκεκριμένα, στην αρχαϊκή ομηρική επική ποίηση, παρατηρεί ότι ο εξιδανικευμένος και ιδανικός *καλὸς κάγαθός* ομηρικός επικός ήρωας, διακρίνεται - από άποψη σωματικών χαρακτηριστικών- κανονιστικά και φορμουλαϊκά για την απεγάδιαστη εξωτερική του όψη και τη φυσική του ομορφιά, τη σωματική και μυϊκή του ρώμη και ευεξία, τη νεότητα, την ανδρεία, την αρετή και την αριστεία στο πεδίο της μάχης, ενώ διαθέτει ξανθά μαλλιά, τετράγωνους ώμους και γυμνασμένο, γεροδεμένο και δυνατό σώμα.⁴⁷ Μοναδική απόκλιση και παρέκκλιση από την

⁴⁴ Λάβδακος (ομιλούν όνομα/ *nomen omen*) σημαίνει «κουτσός, αυτός που τα πόδια του δεν είναι όμοια, δεν έχουν το ίδιο μέγεθος ή την ίδια δύναμη», και, επομένως, έχει «μία ανισορροπία» και «μία αστάθεια στο βάδισμα» (Vernant 1991: 57 και 63).

⁴⁵ Λάιος (ομιλούν όνομα/ *nomen omen*) σημαίνει «δυσσυμετρικός», καθώς χαρακτηρίζεται από «μία έλλειψη συμμετρίας ανάμεσα στις δύο πλευρές του σώματος», «ζαβός, στραμμένος όλος προς τ' αριστερά» (Vernant 1991: 57 και 64).

⁴⁶ Βλ. Grimal 1991: 631, s.v. *Σπαρτοί*.

⁴⁷ Για τις λέξεις που στην ομηρική επική ποιητική παράδοση αποδίδουν το δέρμα, το κορμί, την κορμοστασιά, τα μέλη και το σώμα του ανθρώπου, αλλά και την ψυχή και το πνεύμα, καθώς και για τις

παραπάνω νόρμα αποτελεί ο *αἴσχιστος* Θερσίτης (Ιλ. Β 211-78, και ειδικότερα Β 216-19 για την περιγραφή της άσχημης εξωτερικής του εμφάνισης), με ένα εξαιρετικά άσχημο αισθητικά σώμα:

αἴσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε·
φολκὸς ἔην, χωλὸς δ' ἕτερον πόδα· τὼ δὲ οἱ ὄμω
κυρτῶ ἐπὶ στήθος συνοχωκότε· αὐτὰρ ὕπερθε
φοζὸς ἔην κεφαλὴν, ψεδνὴ δ' ἐπενήνοθε λάχνη.

(Ιλ. Β 216-19)

Σύμφωνα με την παραπάνω ομηρική αφήγηση και περιγραφή, ο Θερσίτης είναι ο ασχημότερος εξ όσων Αχαιών πολέμησαν στο Ίλιον (*αἴσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε*· βλ. και Β 248-49).⁴⁸ Είναι κακομούτσουνος, αλλήθωρος, κουτσός και ανάπηρος στο ένα πόδι και πιθανώς στραβοκάνης (*φολκὸς ἔην, χωλὸς δ' ἕτερον πόδα*). Έχει - πέρα από στραβά και κυρτά πόδια που τα σέρνει- άσχημους και ατροφικούς ώμους, κυρτούς, μπασμένους και κολλημένους στο στήθος του (*τὼ δὲ οἱ ὄμω/ κυρτῶ ἐπὶ στήθος συνοχωκότε*) (άρα, είναι καμπούρης), καθώς και ένα ακανόνιστου σχήματος ασύμμετρο και μυτερό κεφάλι με ελάχιστα και αραιά μαλλιά στην κορυφή (*αὐτὰρ ὕπερθε/ φοζὸς ἔην κεφαλὴν, ψεδνὴ δ' ἐπενήνοθε λάχνη*) (άρα, είναι και φαλακρός).⁴⁹

Ο Θερσίτης, λοιπόν, εξαρχής παρουσιάζεται να βρίσκεται σε απόλυτη διάσταση με τη νόρμα για τους ευειδείς και θεοειδείς, ευγενείς, δυνατούς και γενναίους τυπικούς ομηρικούς ήρωες του έπους,⁵⁰ αφού περιγράφεται ως έκτρωμα φυσικής ασχήμιας. Μάλιστα, η συγκριτικά με όλων των άλλων επικών ηρώων ρεαλιστική -για τα ανθρώπινα δεδομένα- περιγραφή του Θερσίτη από τον Όμηρο, ο οποίος μάλιστα σε κανενός άλλου ήρωος την περιγραφή δεν αφιερώνει τόση έκταση (Β 216-19), αλλά και η εν είδει καταλόγου συσσώρευση τόσων πολλών φυσικών και

μεταξύ αυτών των λέξεων νοηματικές αποχρώσεις και διαφοροποιήσεις βλ. Snell 2009^δ: 23-42. Ο Snell υποστηρίζει ότι στα Ομηρικά Έπη και κατά την ομηρική εποχή σώμα εθεωρείτο επί της ουσίας το χαλαρό δομικό σύνολο επιμέρους και σχετικώς ανεξάρτητων μεταξύ τους τμημάτων και οργάνων, καθώς και οι λειτουργίες αυτού του συνόλου. Αναφορικά με τη σημασία της έννοιας του σώματος στον Όμηρο πρβλ. και την κριτική του Renehan (1979: 269-82) στην άποψη του Snell.

⁴⁸ Μάλιστα μόνο εδώ (Β 216) το επίθετο *αἴσχιστος* δηλώνει τη φυσική ασχήμια, καθώς συνήθως έχει ηθική χροιά (Kirk 2003: 260).

⁴⁹ Ειδικότερα όσον αφορά στην ερμηνεία των επιθέτων *φολκὸς* και *φοζὸς* συχνά οι μελετητές διαφωνούν ως προς τις λεπτομέρειες. Ενδεικτικά βλ. Willcock 1970: 50; Kirk 2003: 260.

⁵⁰ Kirk 2003: 259-60.

σωματικών αδυναμιών και ελαττωμάτων σε ένα και το αυτό πρόσωπο, έχουν ως αποτέλεσμα ο ήρωας να μοιάζει όχι απλώς με πραγματικό άνθρωπο, αλλά -ειδικά για τα ηρωικά μέτρα και δεδομένα- με τέρας της φύσης.⁵¹

Ακριβώς, όμως, αυτό το σώμα καταδεικνύει και επιβάλλει (και επιβάλλεται από) την άπαξ εμφάνισή του (στο επεισόδιο αυτό της Β ραψωδίας) στην εν συνόλω αρχαϊκή επική ποιητική παράδοση, δεδομένου μάλιστα ότι ο δύσμορφος ήρωας εξοβελίζεται και αποβάλλεται από τον κόσμο του ομηρικού έπους ή ότι δεν εισέρχεται καν σε αυτόν. Η θέση του αυτή στη λογοτεχνία (ή, ακριβέστερα, η απουσία θέσης του) υποδεικνύεται και (ως ερμηνεία) υπαγορεύεται και από τη σωματική κακοποίηση, τον ξυλοδαρμό και την ταπείνωση που υφίσταται αυτός ο (αντι-)ήρωας από έναν κατ' εξοχήν ομηρικό επικό ήρωα, τον Οδυσσέα (Β 265-69). Λογοτεχνικά -αλλά, τελικώς και πολιτικά- ο Θερσίτης καταλήγει να είναι ένας άνδρας από το πουθενά.⁵²

Ενδιαφέρον παρουσιάζει αναφορικά με το ζήτημα της σωματικής ακεραιότητας και αναπηρίας ως σχετιζομένων με την ικανότητα του άρχειν και το βυζαντινό δίκαιο, ειδικά σχετικώς με το έγκλημα καθοσιώσεως. Έγκλημα καθοσιώσεως, ήτοι πολιτικό έγκλημα εσχάτης προδοσίας (εναντίον της πατρίδας, της πολιτείας και του πολιτεύματος), χαρακτηριζόταν οποιαδήποτε πράξη στρεφόταν κατά του βυζαντινού αυτοκράτορος, ο οποίος κυβερνούσε έχοντας θεία επίνευση και, άρα, νομιμοποίηση να κυβερνά ελέω Θεού. Αν οποιοσδήποτε αυτοκράτορας δεν ήταν αντάξιος του λειτουργήματός του, ανατρεπόταν λόγω ανάκλησης της θείας χάριτος που τον προστάτευε. Κανένας πολίτης της αυτοκρατορίας, όμως, δεν εδικαιούτο να στασιάσει εναντίον του αυτοκράτορος και κάθε τέτοια πράξη αποτελούσε προσβολή και ιεροσυλία, εθεωρείτο δε έργο εχθρών του Θεού και της πίστης, και ακριβώς ως τέτοιο επέσυρε την τιμωρία των κινηματιών τόσο εκ μέρους του Θεού όσο και εκ μέρους του αυτοκράτορος. Η καθοσίωσις αφορούσε, λοιπόν, συνήθως πολιτικά εγκλήματα, τα οποία τιμωρούνταν είτε με θάνατο είτε με ακρωτηριασμό. Οι ποινές που περιελάμβαναν ακρωτηριασμό -συνήθως τύφλωση- αποσκοπούσαν στη φυσική υποτίμηση και αποδυνάμωση του δράστη, ο οποίος στο εξής δεν θα μπορούσε να αναπτύξει οποιαδήποτε πολιτική δράση, ενώ αυτομάτως αποκλειόταν από τη διεκδίκηση του θρόνου και την ανάρρηση στα ύπατα αξιώματα.⁵³

⁵¹ Kirk 2003: 260.

⁵² Stuurman 2004: 171-89.

⁵³ Αναλυτικότερα βλ. Τρωϊάνος 1997: 13-65· Πιτσάκης 2003: 53.

Τα ως άνω παραδείγματα, ειλημμένα δειγματοληπτικά και ιδωμένα υπό το πρίσμα της πολιτικής ανάγνωσης, είναι δυνατόν να καταδεικνύουν μία γενικότερη άποψη πάγια στην ελληνική, αρχαία και μεσαιωνική, σκέψη: η σωματική ακεραιότητα ευθυγραμμίζεται με την ικανότητα άσκησης της πολιτικής εξουσίας, ενώ η σωματική κάκωση ή αναπηρία και ο σωματικός ακρωτηριασμός μεταφράζονται σε και εξισώνονται με αποβολή από τον κόσμο των αρχόντων.

Με δεδομένα και τα ως άνω, αναφορικά με τον Οιδίποδα είναι δυνατόν να συμπεράνει κανείς ότι η διάτρηση των ποδών του εξαρχής και εξ ορισμού κατέδειξε σε συμβολικό επίπεδο ακριβώς αυτήν την απομάκρυνσή του από οποιαδήποτε δυνατότητα άσκησης πολιτικής εξουσίας, ενώ μετά την αποκάλυψη της πατροκτονίας και της αιμομιξίας ο ίδιος αυτοβούλως επιβάλλει στον εαυτό του τιμωρητικά την ποινή της αυτοτύφλωσης. Βυθίζεται, έτσι, στη δίνη ενός αιώνιου ερέβους - καθιστώντας με τη θέλησή του εαυτόν ανάπηρο και ανήμπορο για και στη ζωή.⁵⁴ Και οι δύο αυτές περιπτώσεις συνοδεύονταν, άλλωστε, από την έκθεσή του στον Κιθαιρώνα και την αυτοεξορία του στην Αθήνα αντίστοιχα, ήτοι από καταστάσεις οι οποίες -αμφότερες- ενισχύουν την ως άνω πολιτική ανάγνωση της σωματικής του κάκωσης. Έτσι, και μετά την αποκάλυψη της αλήθειας, ο ήρωας δεν είναι δυνατόν να παραμείνει στην πάτρια γη ούτε να μεταβεί στην Κόρινθο και να βασιλεύσει εκεί. Επιλέγει την εξορία του. Και αυτό είναι το πεπρωμένο του ήδη από τη στιγμή της γέννησής του: άλλη γη τον γέννησε, άλλη γη τον ανέθρεψε κι άλλη γη τον δέχθηκε γέροντα πια και νεκρό.

Η αδυναμία όρασης, ως αποτέλεσμα της αυτοτύφλωσης, σηματοδοτεί την εκ νέου έξοδό του από τον κόσμο στο οποίο εξ ορισμού και *a priori* ανήκει (:), ακριβώς όπως συνέβη και με τη διάτρηση των ποδών του χρόνια πριν. Ακριβώς η πτώση και η έκπτωσή του από το βασιλικό αξίωμα λόγω της καινούργιας σωματικής του αναπηρίας σηματοδοτείται και από το γεγονός ότι ο ήρωας, ενώ, σύμφωνα με τα λόγια του Αγγέλου (939-40· βλ. 1005-06 και 1010), ο οποίος τον καλεί εξ ονόματος των Κορινθίων στην Κόρινθο να βασιλεύσει, δικαιωματικά μπορεί, δεν επιστρέφει ούτε στην Κόρινθο. Θα μπορούσε, άραγε, να ανέλθει στο βασιλικό αξίωμα ένας αόμματος;

⁵⁴ Ahrens Dorf 2008: 168 και 170.

Επιπροσθέτως, η χολότητα σχετίζεται και με τη συγγένεια, όπως καταδεικνύεται και από τις αφηγήσεις του Ξενοφώντος και του Πλουτάρχου σχετικά με τον χρησμό περί *χολής βασιλείας* στη Σπάρτη.⁵⁵

[1] μετὰ δὲ τοῦτο Ἄγις ἀφικόμενος εἰς Δελφοὺς καὶ τὴν δεκάτην ἀποθύσας, πάλιν ἀπιὼν ἔκαμεν ἐν Ἡραΐα, γέρων ἤδη ὢν, καὶ ἀπηνέχθη μὲν εἰς Λακεδαίμονα ἔτι ζῶν, ἐκεῖ δὲ ταχὺ ἐτελεύτησε: καὶ ἔτυχε σεμνοτέρας ἢ κατὰ ἄνθρωπον ταφῆς. ἐπεὶ δὲ ὠσιώθησαν αἱ ἡμέραι, καὶ ἔδει βασιλέα καθίστασθαι, ἀντέλεγον περὶ βασιλείας Λεωτυχίδης, υἱὸς φάσκων Ἄγιδος εἶναι, Ἀγησίλαος δὲ ἀδελφός. [2] εἰπόντος δὲ τοῦ Λεωτυχίδου: Ἄλλ' ὁ νόμος, ὃ Ἀγησίλαε, οὐκ ἀδελφὸν ἀλλ' υἱὸν βασιλέως βασιλεύειν κελεύει: εἰ δὲ υἱὸς ὢν μὴ τυγχάνοι, ὁ ἀδελφός καὶ ὡς βασιλεύοι. Ἐμὲ ἂν δέοι βασιλεύειν. Πῶς, ἐμοῦ γε ὄντος; Ὅτι ὄν τὸ καλεῖς πατέρα, οὐκ ἔφη σε εἶναι ἑαυτοῦ. Ἄλλ' ἢ πολὺ κάλλιον ἐκείνου εἰδυῖα μήτηρ καὶ νῦν ἔτι φησίν. Ἀλλὰ ὁ Ποτειδᾶν ὡς μάλα σευ ψευδομένῳ κατεμήνυσεν ἐκ τοῦ θαλάμου ἐξέλασας σεισμῶ εἰς τὸ φανερόν τὸν σὸν πατέρα. συνεμαρτύρησε δὲ ταῦτ' αὐτῷ καὶ ὁ ἀληθέστατος λεγόμενος χρόνος εἶναι: ἀφ' οὗ γάρ τοι ἔφυσέ <σε> καὶ ἐφάνη ἐν τῷ θαλάμῳ, δεκάτῳ μηνὶ ἐγένου. [3] οἱ μὲν τοιαῦτ' ἔλεγον. Διοπεΐθης δέ, μάλα χρησμολόγος ἀνὴρ, Λεωτυχίδη συναγορεύων εἶπεν ὡς καὶ Ἀπόλλωνος χρησμὸς εἶη φυλάξασθαι τὴν χολὴν βασιλείαν. Λύσανδρος δὲ πρὸς αὐτὸν ὑπὲρ Ἀγησιλάου ἀντεῖπεν ὡς οὐκ οἶοιτο τὸν θεὸν τοῦτο κελεύειν φυλάξασθαι, μὴ προσπταίσας τις χολεύσαι, ἀλλὰ μάλλον μὴ οὐκ ὢν τοῦ γένους βασιλεύσειε. παντάπασι γὰρ ἂν χολὴν εἶναι τὴν βασιλείαν ὁπότε μὴ οἱ ἀφ' Ἡρακλέους τῆς πόλεως ἠγοῖντο. [4] τοιαῦτα δὲ ἀκούσασα ἡ πόλις ἀμφοτέρων Ἀγησίλαον εἶλοντο βασιλέα. [...]

(Ξεν. *Ελλ.* 3.3.1-3)

και

Βασιλεύοντος δὲ Ἄγιδος ἤκεν Ἀλκιβιάδης ἐκ Σικελίας φυγὰς εἰς Λακεδαίμονα· καὶ χρόνον οὐπω πολλὸν ἐν τῇ πόλει διάγων, αἰτίαν ἔσχε τῇ γυναικὶ τοῦ βασιλέως, Τιμαΐα, συνεῖναι. καὶ τὸ γεννηθὲν ἐξ αὐτῆς παιδάριον οὐκ ἔφη γινώσκειν ὁ Ἄγις, ἀλλ' ἐξ Ἀλκιβιάδου γεγονέναι. τοῦτο δὲ οὐ πάνυ δυσκόλως τὴν Τιμαΐαν ἐνεγκεῖν φησι

⁵⁵ Vernant 1991: 57-95 (ιδίως 62-63).

Δουῖρις, ἀλλὰ καὶ ψιθυρίζουσιν οἴκοι πρὸς τὰς εἰλωτίδας Ἀλκιβιάδην τὸ παιδίον, οὐ Λεωτυχίδην, καλεῖν· καὶ μέντοι καὶ τὸν Ἀλκιβιάδην αὐτὸν οὐ πρὸς ὕβριν τῆ Τιμαΐα φάναι πλησιάζειν, ἀλλὰ φιλοτιμούμενον βασιλεύεσθαι Σπαρτιάτας ὑπὸ τῶν ἐξ ἑαυτοῦ γεγονότων. διὰ ταῦτα μὲν τῆς Λακεδαίμονος Ἀλκιβιάδης ὑπεξῆλθε, φοβηθεὶς τὸν Ἄγιν· ὁ δὲ παῖς τὸν μὲν ἄλλον χρόνον ὑποπτος ἦν τῷ Ἄγιδι, καὶ γνησίου τιμὴν οὐκ εἶχε παρ' αὐτῷ, νοσοῦντι δὲ προσπεσὼν καὶ δακρύων ἔπεισεν υἱὸν ἀποφῆναι πολλῶν ἐναντίον. Οὐ μὴν ἀλλὰ τελευτήσαντος τοῦ Ἄγιδος ὁ Λύσανδρος, ἤδη κατανεναυμαχηκῶς Ἀθηναίους καὶ μέγιστον ἐν Σπάρτῃ δυνάμενος, τὸν Ἀγησίλαον ἐπὶ τὴν βασιλείαν προῆγεν, ὡς οὐ προσήκουσαν ὄντι νόθῳ τῷ Λεωτυχίδῃ. πολλοὶ δὲ καὶ τῶν ἄλλων πολιτῶν, διὰ τὴν ἀρετὴν τοῦ Ἀγησίλαου καὶ τὸ συντετράφθαι καὶ μετεσχηκῆναι τῆς ἀγωγῆς, ἐφιλοτιμοῦντο καὶ συνέπραττον αὐτῷ προθύμως. ἦν δὲ Διοπεΐθης ἀνὴρ χρησμολόγος ἐν Σπάρτῃ, μαντιῶν τε παλαιῶν ὑπόπλεως καὶ δοκῶν περὶ τὰ θεῖα σοφὸς εἶναι καὶ περιττός. οὗτος οὐκ ἔφη θεμιτὸν εἶναι χωλὸν γενέσθαι τῆς Λακεδαίμονος βασιλείας, καὶ χρησμὸν ἐν τῇ δίκῃ τοιοῦτον ἀνεγίνωσκε·

Φράζεο δὴ, Σπάρτη, καίπερ μέγαν αὐχὸς ἐοῦσα,
μὴ σέθεν ἀρτίποδος βλάστη χωλὴ βασιλεία·
δηρὸν γὰρ νοῦσοί σε κατασχίσουσιν ἄελπτοι
φθισιβρότου τ' ἐπὶ κῦμα κυλινδόμενον πολέμοιο.

πρὸς ταῦτα Λύσανδρος ἔλεγεν ὡς, εἰ πάνυ φοβοῖντο τὸν χρησμὸν οἱ Σπαρτιάται, φυλακτέον αὐτοῖς εἶη τὸν Λεωτυχίδην· οὐ γὰρ εἰ προσπταίσας τις τὸν πόδα βασιλεύοι, τῷ θεῷ διαφέρειν, ἀλλ' εἰ μὴ γνήσιος ὢν μηδὲ Ἡρακλείδης, τοῦτο τὴν χωλὴν εἶναι βασιλείαν. ὁ δὲ Ἀγησίλαος ἔφη καὶ τὸν Ποσειδῶ καταμαρτυρεῖν τοῦ Λεωτυχίδου τὴν νοθείαν, ἐκβαλόντα σεισμῷ τοῦ θαλάμου τὸν Ἄγιν· ἀπ' ἐκείνου δὲ πλέον ἢ δέκα μηνῶν διελθόντων γενέσθαι τὸν Λεωτυχίδην.

(Πλούτ. Ἀγησ. 3)

Σύμφωνα με τις δύο αυτές αφηγήσεις, όταν πέθανε ο βασιλιάς της Σπάρτης Άγις Β', μολονότι νόμιμος διάδοχος του θρόνου ήταν ο γιος του Λεωτυχίδη, για τον οποίον, όμως, οι Σπαρτιάτες είχαν υποψίες ότι είναι νόθος, και όχι γνήσιος, γιος του Άγιδος, παρ' όλο που τον είχε αναγνωρίσει, καθώς εθεωρείτο γιος της Τιμαΐας, συζύγου του Άγιδος, και του Αθηναίου Αλκιβιάδη, ο οποίος είχε παραμείνει για ένα διάστημα ως

φιλοξενούμενος στη Σπάρτη, ως διάδοχος του θρόνου αναγνωρίστηκε και βασιλιάς της Σπάρτης ανακηρύχθηκε τελικώς (με τη βοήθεια του ναυάρχου του Πελοποννησιακού πολέμου Λυσάνδρου και των Λακεδαιμονίων) ο Αγησίλαος Β', ετεροθαλής αδελφός του Άγιδος (γυιοι και οι δύο του Αρχιδάμου), αν κι εκ γενετής χωλός/ κουτσός (με το ένα πόδι πιο κοντό από το άλλο) και βραχύς στο ανάστημα. Το ενδιαφέρον, αναφορικά με τις ως άνω αφηγήσεις, εντοπίζεται σε έναν αρχαίο χρησμό σχετικό με τη βασιλεία στη Σπάρτη που προειδοποιούσε τους Σπαρτιάτες να προσέχουν μήπως κάποια μέρα η βασιλεία τους από *άρτίπους* καταστεί *χωλή* και στις ερμηνείες που εξέλαβε ο χρησμός, σχετικά με την έννοια της χωλότητας (εν σχέσει με τον μελλοντικό βασιλιά και τη βασιλεία). Ο χρησμός έκανε λόγο για χωλότητα κατά κυριολεξία, ήτοι σωματική αναπηρία στα πόδια και αδυναμία στο βάδισμα (οπότε, και θα αναφερόταν στον Αγησίλαο), ή για μεταφορική και αλληγορική χωλότητα, ήτοι για διακοπή της γνησιότητας και της νομιμότητας της διαδοχής του ενός εκ των δύο βασιλικών οίκων της Σπάρτης (συγκεκριμένα, του οίκου των Προκλειδών/ Ευρυποντιδών), μέσω της παρεισαγωγής στα βασιλικά γένη των Σπαρτιατών/ Δωριέων Ηρακλειδών βασιλέων ενός νόθου, και μάλιστα ενός εκ πατρός Αθηναίου/ Ίωνος Αλκμεωνίδα (οπότε, και θα αναφερόταν στον Λεωτυχίδα), άρα μη νόμιμου, διαδόχου και βασιλιά της Σπάρτης;

Ανεξάρτητα από αυτά, βέβαιον είναι ότι η χωλότητα των αρρένων μελών του Θηβαϊκού μυθολογικού (και λογοτεχνικού) κύκλου και η χωλότητα για την οποία κάνουν λόγο οι παραπάνω αφηγήσεις για τον βασιλικό οίκο των Ηρακλειδών (συγκεκριμένα, των Ευρυποντιδών) στη Σπάρτη αποτελούν πρόσθετες, στις ως άνω, ενδείξεις συσχέτισης της σωματικότητας (της σωματικής ακεραιότητας και του σωματικού ακρωτηριασμού) με την ικανότητα ή την ανικανότητα άσκησης πολιτικής εξουσίας (εν προκειμένω, βασιλικής).

Στο πλαίσιο των δημοκρατικών θεσμών και αξιών της Αθήνας και σε εκείνο της μετάβασης από τον *οίκον* στην *πόλιν*, οι παρελθοντικές αριστοκρατικές όψεις, τροπές/ τροπικότητες και μνήμες του μύθου, αναπλάθονται και μεταπλάθονται, επανανοηματοδοτούνται και επανασημασιοδοτούνται. Έτσι, για τον αθηναϊκό δήμο είναι πιθανόν η εν θεάτρω αναπαράσταση ενός δράματος για τον σωματικά, αρχικά εν ποσί κι εν συνεχεία εν όμμασι, ανάπηρο Οιδίποδα που κατάγεται από μία εν γένει χωλή γενιά και με δεδομένα όλα όσα ως άνω ειπώθηκαν για την περί αναπηρίας αντίληψη και τη σύζευξή της με το *άρχειν* στην ελληνική γραμματεία και σκέψη και η εν γένει επί σκηνής συντριβή του τραγικού ήρωος να καταδεικνύουν την υπεροχή

του εν γένει αττικού/ αθηναϊκού τρόπου και πολιτεύματος, ανωτερότητα η οποία, άλλωστε, προσωποποιείται και δραματοποιείται στον *O.K.* στο πρόσωπο και τον δραματικό χαρακτήρα του Θησέως.

Ποιος, μπορεί όμως, να θεωρηθεί χωλός (μεταφορικά μάλλον παρά κυριολεκτικά) στο πλαίσιο της ιστορικής πραγματικότητας (και όχι της μυθικής αφήγησης και της λογοτεχνικής εν θεάτρω αναπαράστασής της) και της πολιτικής πρακτικής της δημοκρατικής Αθήνας (και όχι της μοναρχικής/ βασιλικής μυθικής Θήβας ή/ και της ολιγαρχικής ιστορικής Σπάρτης); Με άλλα λόγια, ποιος μπορεί να εκληφθεί στη δημοκρατική Αθήνα του 5ου αιώνας ως χωλός -κατά κυριολεξία ανάπηρος και ακρωτηριασμένος και μεταφορικά νόθος και μη γνήσιος- άρρην Αθηναίος πολίτης, ήτοι ως μη πολίτης της Αθήνας, άρα δίχως πλήρη πολιτικά δικαιώματα, σύμφωνα με μία τέτοια κατεύθυνση ερμηνείας του σοφόκλειου δράματος; Μαρτυρίες περί σωματικής χωλότητας και αδυναμίας άσκησης των πολιτικών καθηκόντων των ανδρών πολιτών στη δημοκρατική Αθήνα φαίνεται να μην υπάρχουν.

Ωστόσο, το ενδιαφέρον πρέπει εν προκειμένω να στραφεί στον ριζοσπαστικό νόμο που εισήγαγε στην Εκκλησία του Δήμου και θέσπισε το 451/50 ο Περικλής αναφορικά με την ιδιότητα, τη γνησιότητα και την ιθαγένεια του Αθηναίου πολίτη (άρα, και την πρόσβαση στην αθηναϊκή πολιτεία και κοινωνία και τα πλήρη πολιτικά δικαιώματα που απέρρεαν από αυτήν), ήτοι αυτών που ασκούν την εξουσία στη δημοκρατική Αθήνα. Πιο συγκεκριμένα, ο *περί νόθων νόμος* όριζε ότι την ιδιότητα του Αθηναίου πολίτη και πλήρη πολιτικά δικαιώματα είχε μόνον εκείνος ο Αθηναίος, του οποίου και οι δύο γονείς είχαν αθηναϊκή καταγωγή, ήταν δηλαδή και οι δύο γνήσιοι και γηγενείς Αθηναίοι πολίτες (Αριστοτ. *Αθ. Πολ.* 26.4· Πλούτ. *Περ.* 37)⁵⁶:

⁵⁶ Πλούτ. *Περ.* 37: [37.1] τῆς δὲ πόλεως πειρωμένης τῶν ἄλλων στρατηγῶν εἰς τὸν πόλεμον καὶ ῥητόρων, ὡς δ' οὐδείς βάρος ἔχων ἰσόρροπον οὐδ' ἀξίωμα πρὸς τοσαύτην ἐχέγγυον ἡγεμονίαν ἐφαίνετο, ποθοῦσης ἐκεῖνον καὶ καλοῦσης ἐπὶ τὸ βῆμα καὶ τὸ στρατήγιον, ἀθυμῶν καὶ κείμενος οἶκοι διὰ τὸ πένθος ὑπ' Ἀλκιβιάδου καὶ τῶν ἄλλων ἐπέισθη φίλων προελθεῖν. [37.2] ἀπολογησαμένου δὲ τοῦ δήμου τὴν ἀγνωμοσύνην πρὸς αὐτόν, ὑποδεξάμενος αὐτῆς τὰ πράγματα καὶ στρατηγὸς αἰρεθεὶς ἠτήσατο λυθῆναι τὸν περὶ τῶν νόθων νόμον, ὃν αὐτὸς εἰσηγησάμενος πρότερον, ὡς μὴ παντάπασιν ἐρημία διαδοχῆς τὸν οἶκον ἐκλίποι τοῦνομα καὶ τὸ γένος. [37.3] εἶχε δ' οὕτω τὰ περὶ τὸν νόμον. ἀκμάζων ὁ Περικλῆς ἐν τῇ πολιτείᾳ πρὸ πάντων χρόνων, καὶ παῖδας ἔχων, ὥσπερ εἴρηται, γνησίους, νόμον ἔγραψε μόνους Αθηναίους εἶναι τοὺς ἐκ δυεῖν Αθηναίων γεγονότας. ἐπεὶ δὲ τοῦ βασιλέως τῶν Αἰγυπτίων δωρεάν τῷ δήμῳ πέμψαντος τετρακισμυρίους πυρῶν μεδίμνους ἔδει διανεμέσθαι τοὺς πολίτας, πολλοὶ μὲν ἀνεφύοντο δίκαι τοῖς νόθοις ἐκ τοῦ γράμματος ἐκείνου τέως διαλανθάνουσι καὶ παρορωμένοις, πολλοὶ δὲ καὶ συκοφαντήμασι περιέπιπτον. [37.4] ἐπράθησαν δ' οὖν ἀλόντες ὀλίγω πεντακισχιλίων ἐλάττους, οἱ δὲ μείναντες ἐν τῇ πολιτείᾳ καὶ κριθέντες Αθηναῖοι μύριοι καὶ τετρακισχιλιοὶ καὶ τεσσαράκοντα τὸ πλῆθος ἐξητάσθησαν. [37.5] ὄντος οὖν δεινοῦ τὸν κατὰ τοσοῦτων ἰσχύσαντα νόμον ὑπ' αὐτοῦ πάλιν λυθῆναι τοῦ γράμματος, ἢ παροῦσα δυστυχία τῷ Περικλεῖ περὶ τὸν οἶκον, ὡς δίκην τινὰ δεδωκότι τῆς ὑπεροψίας καὶ τῆς μεγαλαυχίας ἐκείνης, ἐπέκλασε τοὺς Αθηναίους,

καὶ τρίτῳ μετὰ τοῦτον ἐπὶ Ἀντιδότου διὰ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν Περικλέους εἰπόντος ἔγνωσαν μὴ μετέχειν τῆς πόλεως, ὃς ἂν μὴ ἐξ ἄμφοιν ἄστοιν ἦ γεγονώς (Αριστοτ. Ἀθ. Πολ. 26.4).

Ἐχει υποστηριχθεῖ ὅτι με αὐτὴν τὴ νομικὴ μεταρρύθμιση ὁ Περικλῆς ἐπληττε ἰδιαίτερα γιὰ ἄλλη μία φορά τὴν τάξιν τῶν Ἀθηναίων αριστοκρατῶν, ἐπειδὴ πρακτικὰ ἀπαγόρευε τὴν ἀπόκτηση ἀθηναϊκῆς υπηκοότητος στὰ τέκνα τῶν αριστοκρατῶν ἐκεῖνα τῶν ὁποίων ἡ μητέρα καταγόταν ἀπὸ ἄλλη, πλὴν τῶν Ἀθηνῶν, πόλη, ἦταν δηλαδὴ ξένη, μὴ ἀθίδα καὶ μὴ ἀστή, ἤτοι στὰ παιδιὰ μικτῶν γάμων (*μητρόξενοι*), τὰ παιδιὰ δηλαδὴ ποὺ προέρχονταν ἀπὸ τὴ συνήθη ἐθιμικὴ τακτικὴ τῶν ἀνδρῶν Ἀθηναίων αριστοκρατῶν πολιτῶν νὰ νυμφεύονται πλούσιες ξένες γυναῖκες ἀπὸ ἄλλες πόλεις, υποβιβάζοντας ἔτσι τοὺς *μητρόξενους* στὸ *status* τῶν νόθων. Με αὐτὸ τὸ Ψήφισμα, παράλληλα, ὁ Περικλῆς ὀριοθετοῦσε καὶ περιχαράκωνε τὸ πολιτικὸ σῶμα τοῦ *δήμου*, ἐπὶ τοῦ ὁποῦ θὰ μπορούσε νὰ στηρίζεται τὰ μελλοντικὰ τοῦ καινοτόμου προγράμματα, εἰς βῆρος τῆς αριστοκρατίας, καὶ συνακόλουθα ἐνίσχυε τὴ συμμετοχὴ τοῦ *δήμου* στὰ πολιτικὰ καὶ διοικητικὰ πράγματα τῆς Ἀθήνας, τὶς ἀρχές τῆς ἀθηναϊκῆς πολιτείας, τὰ δικαστήρια καὶ τοὺς πολιτικούς θεσμούς. Μέσω τῆς περιφρούρησης τοῦ δημοκρατικοῦ πολιτεύματος ὁ Περικλῆς στόχευσε -κατὰ τὴ διάρκεια τῆς Πεντηκονταετίας- στὴν ἀμεσότητα καὶ τὴν ἀποτελεσματικότητα τοῦ πολιτικοῦ συστήματος, καθὼς πίστευε ὅτι ἡ ἀύξηση τῆς δυνάμεως τοῦ λαοῦ θὰ συνέβαλε στὴν ἀύξηση τῆς στρατιωτικῆς καὶ, κυρίως, τῆς ναυτικῆς δυνάμεως τῆς Ἀθήνας καὶ, ὡς ἐκ τούτου, τῆς εὐημερίας τῆς, δεδομένου μάλιστα ὅτι οἱ κωπηλάτες τῶν ἀθηναϊκῶν πλοίων προέρχονταν ἀπὸ τὰ ευρύτερα λαϊκὰ στρώματα. Παράλληλα, με τὸν νόμο αὐτὸ, ἀποσκοποῦσε καὶ στὴν ἐπίτευξη πολιτικῆς σταθερότητας μέσω κοινωνικῶν δομῶν καὶ τὴν ἀπόκτηση κοινῆς πολιτισμικῆς ταυτότητας καὶ ὁμοιογένειας.

Σύμφωνα με τὸν Πλούταρχο (*Περ.* 37.5), ὠστόσο, λίγο πρὶν ἀπὸ τὸν θάνατο τοῦ Περικλή, τὸ 429, ποὺ οφείλεται στὸν λοιμὸ ποὺ ἐπληξε τότε τὴν Ἀθήνα, οἱ Ἀθηναῖοι ἤσαν τὸν νόμο τοῦ 451 γιὰ τὸ δικαίωμα στὴν ἀθηναϊκὴ υπηκοότητα/ ἰθαγένεια γιὰ χάρη τοῦ γιου τοῦ Περικλή. Κατὰ εἰρωνεῖα τῆς τύχης ὁ ἴδιος ὁ Περικλῆς εἶχε πέσει θύμα τῆς νομοθετικῆς πρωτοβουλίας ποὺ πρὶν ἀπὸ εἴκοσι περίπου χρόνια ὁ ἴδιος εἶχε προτείνει πρὸς ψήφισιν σχετικὰ με τὸ δικαίωμα τοῦ

καὶ δόξαντες αὐτὸν νεμεσητά τε παθεῖν ἀνθρωπίνων τε δεῖσθαι συνεχώρησαν ἀπογράψασθαι τὸν νόμον εἰς τοὺς φράτορας, ὄνομα θέμενον τὸ αὐτοῦ. καὶ τοῦτον μὲν ὕστερον ἐν Ἀργινοῦσαις καταναυμαχῆσαντα Πελοποννησίους ἀπέκτεινεν ὁ δῆμος μετὰ τῶν συστρατῆγων.

Αθηναίου πολίτη, όταν οι δύο γνήσιοι από τη νόμιμη σύζυγό του γιοι του, Ξάνθιππος και Πάραλος, πέθαναν, πριν από τον ίδιο, κατά τη διάρκεια του Πελοποννησιακού πολέμου κι εξαιτίας του λοιμού, ο δε γιος του Περικλή από την Ασπασία, ο Περικλής ο νεώτερος, δεν εθεωρείτο πολίτης. Έτσι, ο Περικλής ο νεώτερος πολιτογραφήθηκε Αθηναίος πολίτης και αναγνωρίστηκε ως νόμιμος κληρονόμος του πατέρα του, κατ' εξαίρεση.⁵⁷

Βάσει, λοιπόν, των ως άνω, καταδεικνύεται μία στενή σχέση μεταξύ της σωματικής ικανότητας ή αναπηρίας/ χωλότητας, σε επίπεδο τόσο κυριολεκτικό/ δηλωτικό/ αναφορικό όσο και μεταφορικό/ συμπαραδηλωτικό (που καταδεικνύει τη μη γνησιότητα), καθώς και σε επίπεδο τόσο σημαινόντων όσο και σημαινομένων, σχετικά με τα πολιτικά δικαιώματα, την έννοια του πολίτη και την ικανότητα του άρχειν. Η ποιητική πραγμάτευση αυτής της χωλότητας (κυριολεκτικής και μεταφορικής) στον *O.T.* και στο πρόσωπο του χωλού άρχοντος Οιδίποδος (της μοναρχικής/ βασιλικής μυθικής Θήβας), όπως αναπαρίσταται επί σκηνής στο θέατρο του Διονύσου το 428 ή μεταξύ των ετών 430-25, στο πλαίσιο της δημοκρατικής πόλης, είναι δυνατόν να αποτελεί ένα *ex silentio* πολιτικό σχόλιο του Σοφοκλή για τη σύγχρονη του πολιτική πραγματικότητα, και ειδικότερα για τους χωλούς και νόθους πολίτες, ήτοι αναφορικά με το δικαίωμα του Αθηναίου πολίτη, που ανακλά τον *περι νόθων νόμο* του 451 στον απόηχο ή εξ αφορμής της πρόσκαιρης διεύρυνσής του το 429 για χάρη του Περικλή και του Περικλή του νεωτέρου. Θεωρώ, δηλαδή, ότι, όπως ο χωλός Οιδίπους αποδεικνύεται μέσα από τη συντριβή του στον *O.T.* ένας χωλός πολίτης και άρχων της Θήβας, έτσι και ο *δήμος* της Αθήνας μέσα από μία ενδεχόμενη γενικευμένη άρση του *περι νόθων νόμου* κινδυνεύει να νοθευθεί με μη γνήσια πολιτικά στοιχεία. Ο Οιδίπους, άλλωστε, ακροβατεί μεταξύ γνησιότητας και μη, αναφορικά με το *status* του ως γνήσιου ή μη τέκνου και πολίτη και των τριών πόλεων, της Θήβας, της Κορίνθου και της Αθήνας, που ορίζουν την ύπαρξή του.

Αυτός είναι, λοιπόν, ο Οιδίπους: ο προβληματικός στα πόδια βασιλόπαις της Θήβας, ο νόθος διάδοχος του θρόνου της Κορίνθου, ένας κατά κυριολεξία και κατά μεταφορά χωλός πολιτικός άρχων. Κι αυτή η χωλότητα απαντά σε περιβάλλοντα του δωρικού, άρα ολιγαρχικού, κόσμου: Θήβα και Κόρινθο. Στη δημοκρατική Αθήνα της εποχής του Σοφοκλή η χωλότητα μπορεί να σημαίνει την αδυναμία της πολιτικής εξουσίας στο πλαίσιο ενός χωλού, άρα νόθου, δημοκρατικού πολιτεύματος. Ιδωμένο,

⁵⁷ Για τον Περικλή και τους γιους του βλ. Davies 1971. Για τον Περικλή και την τελευταία εκλογή του ως στρατηγού βλ. Develin 2003.

λοιπόν, στον ιστορικό του χρόνο το δράμα, μπορεί, μεταξύ άλλων, να καταδεικνύει έμμεσα και τον φόβο του Σοφοκλή για μία ενδεχόμενη άρση του *περι νόθων νόμου*, με δεδομένο το τετελεσμένο και το προηγούμενο για την περίπτωση του Περικλή του νεωτέρου.

Επιστρέφοντας στο σοφόκλειο κείμενο αξίζει να διερωτηθεί κανείς ποιες είναι οι συνέπειες που απορρέουν από τη χωλότητα του Οιδίποδος για το πολιτικό σώμα της Θήβας. Μολονότι στην περίπτωση του Λαβδάκου, επώνυμου γενάρχη του βασιλικού οίκου των Λαβδακιδών, αλλά και σε εκείνη του Λαΐου, πατέρα του Οιδίποδος και τελευταίου (κατά τα φαινόμενα) νόμιμου κληρονομικού βασιλιά της Θήβας, η σωματική δυσμορφία στα πόδια ενισχύει τη σύνδεση με τη θηβαϊκή γη, η περίπτωση του Οιδίποδος είναι διαφορετική. Επιπροσθέτως, τόσο ο Λάβδακος όσο και ο Λάιος χαρακτηρίζονται από μία κάκωση, από ένα ελάττωμα, στα πόδια και το βάδισμα. Ο Οιδίπους, όμως, γεννιέται αρτιμελής. Αρτιμελής και νόμιμος. Ως μη χωλός (κυριολεκτικά και μεταφορικά), άρα μη πάσχων, ο ήρωας αποτελεί τον αδιαμφισβήτητο διάδοχο του πατρός στον θηβαϊκό θρόνο. Σύμφωνα, όμως, με τον δελφικό χρησμό του Απόλλωνος, το παιδί που θα γεννιόταν από τον γάμο του Λαΐου και της Ιοκάστης θα σκότωνε τον πατέρα του. Επιβάλλονται, λοιπόν, η σωματική του κάκωση και ο εν ποσί ακρωτηριασμός του, καθώς και η έκθεσή του, για να είναι στο εξής ο Οιδίπους ακίνδυνος, για να αφανιστεί. Με άλλα λόγια, επιβάλλεται να καταστεί ο αρτιμελής και γνήσιος βασιλόπαις, ήδη από τη βρεφική του ηλικία, χωλός κι, ως εκ τούτου, ανίκανος επί τω άρχειν, προκειμένου να μην κινδυνεύσει η πατρική εξουσία.

Έτσι, στην περίπτωση του Οιδίποδος η σωματική δυσμορφία των ποδών καταδεικνύει συμβολικά τη σχεδόν και οιονεί εκ γενετής αλλοίωση της δυνάμει ηρωικής του φύσης και υπόστασης και την απώλεια των χαρακτηριστικών αυτής της ηρωικής ταυτότητας· με δύο λόγια, την πτώση και την έκπτωσή του, ήδη από τη στιγμή της γέννησής του, από το βασιλικό αξίωμα και το οντολογικό του *status*. Συνεπεία δε της σωματικής του αυτής κάκωσης και της έκθεσής του, ο ήρωας παρεκτρέπεται και απομακρύνεται από τη Θήβα, στερείται οικογένειας και γονέων, πόλης και πατρίδας, υπηκοότητας/ ιθαγένειας, πολιτικής ιδιότητας και πολιτικών δικαιωμάτων, καθώς και του δικαιώματος του ανήκειν (μιλώντας, σαφώς αναχρονιστικά, με σύγχρονους νομικούς όρους, για σημαινόμενα, ωστόσο, που

απαντούν ως αξίες, ιδανικά και δικαιώματα ήδη και στον αρχαίο κόσμο).⁵⁸ Έτσι, το μοτίβο της έκθεσης (και στην απώτατη αιτία ο ίδιος ο σχετικός χρησμός) δίνει τις κατευθυντήριες γραμμές ανάγνωσης: εν τη γεννήσει και συν τη γενέσει του ο ήρωας κακοποιείται σωματικώς και εκτίθεται στον Κιθαιρώνα. Δηλαδή, εξορίζεται από την πατρώα γη και καθίσταται με κάθε τρόπο ένας ξένος, ένας έκπτωτος, ένας άπολις. Στερείται ακόμη και ονόματος, εφόσον το ομιλούν όνομά του είναι περιγραφικό της νόσου των ποδών του, αλλά και του γένους του,⁵⁹ όπως κατεφάνη ανωτέρω.

Παρά ταύτα, ο Οιδίπους τελικώς σώθηκε και ανετράφη στο παλάτι του βασιλιά της Κορίνθου Πόλυβου (ή Πολύβιου) και της βασίλισσας Περίβοιας ή Μερόπης (βλ. και 774-75), οι οποίοι, άκληροι όντες, με χαρά τον υιοθέτησαν. Ως (υιοθετημένος) γιος, ο *Οιδί-πους* καθίσταται, έτσι, ένας οιονεί νόθος γιος, ένας κατά κυριολεξία και κατά μεταφορά χωλός. Η αναγωγή της χωλότητας από επίπεδο αναφορικό και δηλωτικό σε επίπεδο συνυποδηλωτικό, αναφορικά με την αναγνώριση ενός τέκνου ως γνήσιου ή νόθου, επιβεβαιώνεται, λοιπόν, και στην περίπτωση του Οιδίποδος. Το όνομά του (*nomen omen*) καταδεικνύει αυτόν που έχει τρυπημένα και διογκωμένα πόδια, αυτόν που είναι σωματικά ανάκανος επί τω άρχειν, αυτόν που είναι νόθος.

Για τούτο, μετά από χρόνια το όνομά του έγινε συνώνυμο των συμφορών της δυναστείας των Λαβδακιδών. Ποια είναι, λοιπόν, τα εγκλήματα, τα «αμαρτήματά» του; Ο ήρωας σκότωσε τον βασιλιά της Θήβας (βασιλοκτονία), που ήταν και πατέρας του (πατροκτονία), και νυμφεύθηκε τη μητέρα του (αιμομιξία). Πράξεις, όμως, εν πολλοίς προκαθορισμένες από τον δελφικό χρησμό του Απόλλωνος και οι οποίες ετελέσθησαν εν αγνοία του. Ο ήρωας, βαδίζοντας προς το Μαντείο των Δελφών, για να ρωτήσει περί των βιολογικών του γονέων (!), συνάντησε στη Φωκίδα σε ένα τρίστρατο τον βασιλιά Λάιο με την ακολουθία του. Επάνω στη λογομαχία και τη συμπλοκή που προξενήθηκαν για το ποιος θα περάσει πρώτος κι ενώ προκλήθηκε από έναν υπηρέτη του Λαΐου, ο Οιδίπους σκότωσε τον βιολογικό του πατέρα, αγνοώντας, όμως, την ταυτότητα του τελευταίου, την καταγωγή του και τη μεταξύ τους συγγενική σχέση. Φθάνοντας στη Θήβα, λύνει το αίνιγμα της Σφιγγός και λυτρώνει την πόλη από το τέρας που τη λυμαινόταν. Δικαιωματικά, σύμφωνα με τη σχετική υπόσχεση του Κρέοντος, που βασιλεύει στην πόλη προσωρινά μετά τον

⁵⁸ Για τις έννοιες της ατομικότητας και, κυρίως, της συλλογικότητας και της κοινωνικότητας (οικογένεια, πόλη, πολιτική, οικονομία) στον *Ο.Κ.* βλ. Wallace 1979: 39-52.

⁵⁹ Vernant 1991: 65.

θάνατο του Λαΐου, ο Οιδίπους παίρνει τον θρόνο (του πατέρα του) και αναγορεύεται βασιλιάς της Θήβας, αφού πρώτα νυμφεύεται τη χήρα βασίλισσα (και μητέρα του), την Ιοκάστη. Τα ως άνω αποτελούν το μυθολογικό υπόβαθρο και την «προϊστορία» του *O.T.* και, εμμέσως, και του *O.K.* (του οποίου, βέβαια, μυθολογικά, λογοτεχνικά και δραματικά προϋποτίθεται και ο *O.T.*).⁶⁰

Μετά από χρόνια -μπορεί κανείς να υποθέσει- ευτυχισμένης οικογενειακής ζωής στη Θήβα, οι θεοί θυμούνται τα παραπάνω τρομερά δεινά (τη βασιλοκτονία-πατροκτονία και τη συν μητρί αιμομιξία) και, ως εκ τούτου, λοιμός πλήττει την πόλη. Ο λοιμός πηγάζει εκ πρώτης όψεως από το μίasma της βασιλοκτονίας· μετά την αποκάλυψη της αλήθειας, καθίσταται πασιφανές ότι το μίasma εκτείνεται σε δύο ακόμη άξονες: την πατροκτονία και τη συν μητρί αιμομιξία. Και οι δύο άξονες αυτοί, μπορούν να ειδωθούν και να ερμηνευθούν ως όροι σωματικότητας. Είναι δε χαρακτηριστικό, όπως ειπώθηκε και παραπάνω, ότι ο ίδιος ήρωας που λύτρωσε τη Θήβα από τη Σφίγγα που τη λυμαινόταν, αυτός ο εκ σπαργάνων έκθετος κι εξόριστος Θηβαίος, γίνεται αιτία της τωρινής συμφοράς της.

Ήδη από την αρχή του Προλόγου (1-150) του *O.T.* ο Ιερέυς του Διός (18) εκθέτει στον Οιδίποδα αναλυτικά τα σχετικά με το θανατικό που πλήττει τη Θήβα (14-57), ως εάν ο τελευταίος πληροφορείτο εκείνην τη στιγμή τη συμφορά της πόλης. Πρόκειται, σαφώς, για μία θεατρική σύμβαση του γράφοντος ποιητικού υποκειμένου, την οποία πρέπει αβίαστα να δεχθεί ο θεατής ή/ και ο αναγνώστης, καθώς έτσι προωθούνται η θεατρική οικονομία, η σκηνική δράση, ο αφηγηματικός ρους και η ποιητική στόχευση. Από την πρώτη αυτήν περιγραφική αφηγηματική ρήση του Ιερέως (14-57), αξίζει να προσεχθεί το τμήμα εκείνο που περιλαμβάνει τα του λοιμού αυτού καθ' εαυτόν:

πόλις γάρ, ὥσπερ καὐτὸς εἰσορᾶς, ἄγαν
ἤδη σαλεύει κἀνακουφίσαι κάρα
βυθῶν ἔτ' οὐχ οἶα τε φοινίου σάλου,
φθίνουσα μὲν κάλυξιν ἐγκάρποις χθονός,
φθίνουσα δ' ἀγέλαις βουνόμοις, τόκοισί τε
ἀγόνους γυναικῶν· ἐν δ' ὁ πυρφόρος θεὸς
σκήψας ἐλαύνει, λοιμὸς ἔχθιστος, πόλιν,

⁶⁰ Για τη σχέση των δύο τραγωδιών μεταξύ τους και το πως ο *O.K.* προϋποθέτει τον προγενέστερό του *O.T.* αναλυτικότερα βλ. Rosenmeyer 1952: 92-112.

ὕφ' οὗ κενοῦται δῶμα Καδμεῖον· μέλας δ'
Ἴδης στεναγμοῖς καὶ γόοις πλουτίζεται.

(Σοφ. *O.T.* 22-30· βλ. και 167-88)

Στους ως άνω στίχους της τραγωδίας ο Θηβαίος Ιερεύς, μιλώντας για πρώτη φορά για τον θεόσταλτο λοιμό που βάλλει την πόλη, αναφέρει πως η γη δεν καρποφορεί, τα κοπάδια χάνονται και οι γυναίκες αποβάλλουν. Ο λοιμός έχει οδηγήσει στον Άδη σχεδόν όλην την πόλη, αφήνοντας αδειανή τη χώρα του Κάδμου. Πλήττονται όλα τα έμβια όντα στη Θήβα: η χλωρίδα, η πανίδα, ο άνθρωπος. Απογυμνώνεται η θηβαϊκή γη από κάθε ικμάδα ζωής. Η ίδια αυτή εικόνα ή αναφορές στην καταστροφική αυτή πληγή απαντούν και σε άλλα σημεία της τραγωδίας (βλ. λ.χ. 167-88). Η εκτεταμένη αυτή εικόνα θανάτου, δοσμένη σε μία πελώρια και απόλυτα καταστρεπτική κλίμακα (που εκ πρώτης όψεως αφορά μόνο στη φύση), δημιουργεί μία ερεβώδη ατμόσφαιρα ζόφου, ενώ παράλληλα θέτει τα θεμέλια για τη σύζευξη της θεόπεμπτης και θεήλατης συμφοράς με την πολιτική κατάσταση της πόλης. Πρόκειται για την εικόνα ενός θνήσκοντος σώματος, δοσμένη, όμως, στις διαστάσεις, όχι μόνο της φύσης, αλλά και του συλλογικού σώματος της πόλης, της κοινωνίας και των πολιτών - θα έλεγε κανείς και του σύμπαντος. Πολύ εύστοχα η Ryzman σημειώνει ότι «η παραβίαση των φυσικών νόμων, η οποία εκδηλώνεται από μόνη της σε μία μεγάλη και ποικίλη ασθένεια σε όλην τη γη (22-30), δείχνει μία σχέση μεταξύ της ανθρώπινης φύσης και της φύσης του σύμπαντος. Η έννοια της φύσης [...] δεν αφορά μόνο στα ανθρώπινα όντα, αλλά και στην ομαλή τάξη του σύμπαντος. Είναι αυτό το ζήτημα, που κοινωνείται μέσω αυτής της κυρίαρχης εικόνας νόσου, η οποία είναι ιδιαίτερα εμφανής στον *O.T.*».⁶¹

Καταφαίνεται ότι η πόλη κι ο λαός πάσχουν, επειδή πάσχει ο άρχων, και τανάπαλιν ο ήρωας συνεχίζει να πάσχει, επειδή πάσχουν η πόλη κι ο λαός. Πρόκειται για μία εν πολλοίς αρχαϊκή αντίληψη που απηχείται στον *O.T.* και τα του λοιμού -για μία αντίληψη αντιστρόφως ανάλογη της θεώρησης και του σχήματος *pars pro toto*-, σύμφωνα με την οποία, όταν πάσχει το μέρος, πάσχει και το όλον, πόσω μάλλον, όταν πρόκειται για έναν μεμιασμένο άρχοντα που μολύνει την πόλη της οποίας άρχει. Πολύ εύστοχα ο Harris υπέδειξε σχετικώς ότι, αντίθετα με την ευρεία αντίληψη ότι το

⁶¹ Ryzman 1992: 98.

μιάσμα από ανθρωποκτονία αποτελούσε θρησκευτική πεποίθηση που αναγόταν στην ομηρική εποχή και η οποία προϊόντος του χρόνου έφθινε, οι πεποιθήσεις της τρέχουσας εποχής περί μιάσματος διαμόρφωναν ως τον 4ο αιώνα τις νομικές διαδικασίες και το νομικό δίκαιο της πόλης της Αθήνας ως κρατικής οντότητας σχετικά με την ανθρωποκτονία.⁶²

Βάσει των ως άνω, καθίσταται σαφές ότι η απόλυτα καταστροφική για τη Θήβα μάστιγα πηγάζει από το μιάσμα το οποίο απορρέει από όλες τις οιδιπόδειες συμφορές (βασιλοκτονία, πατροκτονία, συν μητρί αιμομιξία) και γυρίζει κυκλικά πίσω σε αυτές (αυτοκτονίες). Το ενδιαφέρον δε, όσον αφορά στην πολιτική της διάσταση, πρέπει να εστιασθεί στον τρόπο με τον οποίο η νόσος της πόλης η απορρέουσα εκ της νόσου του άρχοντος εκδηλώνεται στο έργο. Έτσι, αν ληφθεί υπ' όψιν ο πατρικός και πατερναλιστικός τόνος με τον οποίο ο *άρχων-πατήρ* απευθύνεται στα τέκνα-πολίτες (1, 6 και 58) φαίνεται πως η πατρογονική κατάρα του οίκου των Λαβδακιδών που μεταβιβάζεται από γενιά σε γενιά, από τον πατέρα στα τέκνα, και το συνακόλουθο οιδιπόδειο μιάσμα μοιραία εκβάλλουν όχι μόνο στα φυσικά τέκνα (*οἶκος*), αλλά και στους υπηκόους της πόλης, ήτοι το πολιτικό σώμα (*πόλις*), κατά το εξής σχήμα:

Λάβδακος → Λάιος → Οιδίπους → Θηβαίοι [α' φάση]

και Ετεοκλής και Πολυνείκης (ακόμη και Αντιγόνη και Ισμήνη) [β' φάση].

⁶² Harris 2015: 11-35. Ωστόσο, πρβλ. τον Segal (Segal 2001: 28-29 και 31 αντίστοιχα) που υποστηρίζει ότι κατά την εποχή συγγραφής της αττικής τραγωδίας, την εποχή του Διαφωτισμού του 5ου αιώνας και της ανθρωποκεντρικής, σκεπτικιστικής και ορθολογιστικής θεώρησης και ερμηνείας του κόσμου και των πραγμάτων, μία τέτοια άποψη θα ήταν μάλλον αίολη και έωλη, καθώς, σύμφωνα με τους «διανοητικούς και αφαιρετικούς τρόπους σκέψης», που εν τω μεταξύ είχαν επικρατήσει και κερδίσει κύρος, «οι ασθένειες δεν ενέσκηπταν στους ανθρώπους ως μορφή θείας δίκης ούτε ήταν εκδήλωση κάποιου μιάσματος ή κατάρας που βάρυνε την οικογένεια, αλλά συνέπεια έλλειψης ισορροπίας στο σώμα του ανθρώπου». Ακριβώς γι' αυτό, «η *Αντιγόνη* και ο *O.T.*», κατά τον Segal, «υποβάλλουν την ιδέα ότι η ζωή των ανθρώπων εξακολουθεί να περιβάλλεται από μυστηριώδεις δυνάμεις της αρχαϊκής κοσμοθεωρίας» και συνεχίζει για τις δύο αυτές σοφόκλειες τραγωδίες: «σύμφωνα με το παλαιότερο μοντέλο, η φύση δεν είναι απλώς κάτι το αδρανές και παθητικό που προσφέρεται για κυριαρχία από τον άνθρωπο· αποτελεί ένα οργανικά συνδεδεμένο δίκτυο από έμψυχα όντα που βρίσκονται σε λεπτή ισορροπία και είναι ευαίσθητα το ένα στο άλλο. Ανισορροπία ή διαταραχή σε μία περιοχή θα παραγάγει κάποιο είδος διαταραχής σε μία άλλη, και η συνακόλουθη καταστροφή και οι διακλαδώσεις της μπορούν να συμβούν σε πολύ μεγαλύτερη κλίμακα από το αρχικό αδίκημα. Αυτό συμβαίνει στην περίπτωση του λοιμού που θέτει σε κίνηση την τραγική δράση στον *O.T.*». Επομένως, η ενεργός συμμετοχή της φύσης στο πάθος του ήρωος ως (συμ)πάσχουσας παραπέμπει μάλλον στον δραματικό, παρά στον ιστορικό, χρόνο του *O.T.*: παράλληλα, βέβαια, αξίζει να επισημανθεί ότι το πάθος της φύσης ως μετοχή στο πάθος του ήρωος αποτελεί και έναν διαχρονικό και καθολικό ποιητικό κοινό τόπο -οπότε, θα μπορούσε να ερμηνευθεί και χάριν της ποιητικής ελευθερίας και αδειας- που φθάνει, μάλιστα, έως και το δημοτικό τραγούδι.

Με άλλα λόγια, τόσο τα φυσικά όσο και τα πολιτικά τέκνα εκλαμβάνονται και προσλαμβάνονται ως παράγωγα της αιμομικτικής ερωτικής και σεξουαλικής σχέσης και γι' αυτό, η φύση (γη, κοπάδια, γυναίκες, δηλαδή άνθρωποι, άρα η πόλη) εκτίνουν τον βαρύ φόρο, τον εκ του μιάσματος απορρέοντα, καθώς διασαλεύεται και αίρεται η φυσική συμπαντική τάξη. Η ίδια η Θήβα καθίσταται μία *πόλις-νόσος* ή *πόλις-μίασμα* και, τελικώς, ένα *σώμα-νόσος* ή *σώμα-μίασμα*. Η φύση, για τούτο, και η πόλη πάσχουν με τρόπο ανάλογο του τρόπου με τον οποίο πάσχει και η οικογένεια του ήρωος, εφόσον και στις δύο περιπτώσεις αίρεται, ανατρέπεται και υποκαθίσταται η κατά φύσιν αναπαραγωγική διαδικασία, τόσο του *οίκου* όσο και της *πόλεως*.

Πρόκειται για έναν φαύλο κύκλο, για μία νόσο που αρχικά πλήττει τον ήρωα (βαθμιαία από τα πόδια, στον νου και τα μάτια), καταλήγει όμως να πλήττει την πόλη. Η μετάθεση αυτή της νόσου από το άτομο (άρχοντα της πόλης) στο σύνολο (πόλη) την καθιστά νόσο της πόλης και της πολιτικής κοινωνίας της οποίας άρχει το άτομο που αποτελεί τον αρχικό φορέα της νόσου. Στο απώτατο άκρο αυτής της άποψης, θα μπορούσε να υποστηριχθεί πως η έκθεση και ο τραυματισμός των ποδών του ήρωος τη στιγμή της γέννησής του ως στόχο είχαν το να προστατευθούν όχι μόνο ο Λάιος από το ενδεχόμενο να τον δολοφονήσει οιοσδήποτε, αλλά και το κοινωνικό σύνολο από το μίasma που θα επέρριπτε στην πόλη η πράξη κυρίως της δολοφονίας του άρχοντος της πόλης από τον γυιο του, ήτοι της πατροκτονίας, και δευτερευόντως της βασιλοκτονίας. Η συν μητρί αιμομιξία επιτείνει σαφώς τη σειρά αμαρτημάτων στην οποία εμπλέκεται ο Οιδίπους· γι' αυτό και το αίμα (που σχετίζεται τόσο με τον πατέρα και την πατροκτονία, όσο και με τη μητέρα και την αιμομιξία, αλλά και με τα τέκνα που αποτελούν το φυσικό παράγωγο της αιμομικτικής ερωτικής και σεξουαλικής σχέσης) επανέρχεται κυκλικά στο τέλος και των δύο περί Οιδίποδος τραγωδιών, όπως τονίζεται λίγο παρακάτω.

Σχηματικά, το εν συνόλω σωματικό πάθος και η νόσος του ήρωος και της πόλης θα μπορούσαν να απεικονισθούν ως εξής:

πάσχων εν ποσί Οιδίπους ↔ μίasma (βασιλοκτονία, πατροκτονία, συν μητρί αιμομιξία) → πάσχουσα πόλη (λοιμός στη Θήβα = νόσος της πόλης) - πάσχουσα πολιτεία (πάσχων εν νοί Οιδίπους/ άρχων) → πάσχων εν όμμασι Οιδίπους.

Ως εκ τούτου, το πνευματικό/ νοητικό πάθος του Οιδίποδος προοικονομείται τρόπον τινά από το σωματικό πάθος των ποδών του· παράλληλα, όμως, σωματοποιείται εκ

νέου προς το τέλος του έργου στο πρόσωπό του, εφόσον ο ήρωας τυφλώνεται -αυτήν τη φορά, όχι μεταφορικά, αλληγορικά και συμβολικά, αλλά κυριολεκτικά-, τρυπώντας μόνος του ο ίδιος τις κόρες των ματιών του με τις περόνες/ πόρπες του φορέματος της Ιοκάστης -με όλες τις διαφαινόμενες ερωτικές και σεξουαλικές συνδηλώσεις που απορρέουν τόσο από το όργανο και τον τρόπο όσο και από τον τόπο (γαμήλια νυφική κλίνη) εκτέλεσης της αυτοτύφλωσής του, μέσω της διάτρησης των κορών των οφθαλμών του- (1268-79· βλ. και 1313-18, 1329-35 και 1482-83, καθώς και *O.K.* 551-53).

Ακριβώς γι' αυτό, είναι ιδιαιτέρως ζοφερή και αποκρουστική η οπτική εικόνα του ρέοντος ως ποτάμι μαύρου πυκνού αίματος από τα τραυματισμένα και ματωμένα τρύπια μάτια του ήρωος πάνω στα γένια και το πρόσωπό του (1276-79), μία «ακραία εκφορά σώματος».⁶³ Η σημασία της γλαφυρής και παραστατικής αυτής περιγραφής σε επίπεδο παράστασης, ήτοι για τον θεατή του δράματος, έγκειται στη διαμιάς σκηνική (και συμβολική) αναπαράσταση της οικογενειακής τραγωδίας: αισθητοποιούνται, έτσι, οι οιδιπόδειες συμφορές (βασιλοκτονία, πατροκτονία και συνμητρί αιμομιξία) που απορρέουν από το αίμα και απολήγουν πάλι σε αυτό, ενώ παράλληλα το ήδη *πάσχον σώμα* του ήρωος φθείρεται, διαβρώνεται έτι περισσότερο και σπαράσσεται, ώσπου τελικώς (καταρ)ρέει. Με άλλα λόγια, ο βαρύς αυτός και φαύλος κύκλος αίματος κλείνει για τον θεατή ακριβώς μέσω αυτής της ερεβώδους και φρικώδους εικόνας: να τρέχει ποτάμι το αίμα από τα μάτια του Οιδίποδος. *Έμφύλιον* χαρακτηρίζει για τούτο το αίμα ο ήρωας προς το τέλος του *O.T.* (1406) και *έμφυτον* η Αντιγόνη -που ακριβώς σε αυτό το ανίερο και μυσαρό αίμα εμφαιτικά και σε σπαραξικάρδιους τόνους ανάγει την ύπαρξή της- προς το τέλος του *O.K.* (1670-72): *AN. αἰαῖ, φεῦ· ἔστιν, ἔστι νῶν δὴ/ οὐ τὸ μὲν, ἄλλο δὲ μὴ, πατρὸς ἔμφυτον/ ἄλαστον αἷμα δυσμόροιν στενάζειν [...].* Παιδί αυτού του αίματος είναι και η ίδια, το ίδιο αυτό αίμα ρέει και στις δικές της φλέβες. Παράλληλα, μέσω της σημαντικής και της συμβολικής του αίματος κοινωνείται στους θεατές ο χαρακτήρας της αιματηρής, εν θεάτρω, θυσίας (εν προκειμένω του ήρωος), η οποία βρίσκεται στο επίκεντρο της πόλης και της κοινότητας. Λίγο παρακάτω (1384-90)⁶⁴ δε ο Οιδίπους εύχεται να μπορούσε να επιβάλει στον εαυτό του μία ακόμη σωματική τιμωρία, να μπορούσε να φράξει την

⁶³ Δανείζομαι τον όρο από τη Γιόση 2017: 1-14, η οποία αναλύει τέτοιες «ακραίες εκφορές σώματος» στην αρχαία ελληνική τραγωδία.

⁶⁴ Οι στίχοι αυτοί επικοινωνούν έντονα με τους στίχους 370-71, για τους οποίους έγινε λόγος ανωτέρω.

πηγή της ακοής των ώτων του και να έμενε, εκτός από τυφλός, και τελείως κωφός, ώστε και να μη βλέπει και να μην ακούει τις συμφορές και τα δεινά του.

Σε συμβολικό, λοιπόν, επίπεδο παρατηρεί κανείς την εν είδει μοτίβου αναγωγή και μετουσίωση της μεταφορικής, αλληγορικής και συμβολικής τυφλότητας που επιδεικνύει ο τραγικός ήρωας στο έργο, ήτοι της τυφλότητάς του σε επίπεδο πολιτικό, και του πνευματικού/ νοητικού του πάθους, σε πραγματική τύφλωση, με τη βίαιη αυτοτιμωρητική και αυτοκαταστροφική αχρήστευση των αισθητηρίων οργάνων της όρασής του. Τα πάσχοντα μάτια του ήρωος συμπληρώνουν τελικώς το εκ του χρησμού του Απόλλωνος ορισμένο πεπρωμένο του, δομώντας έτσι την εικόνα του εν συνόλω (*άρρενος*) *πάσχοντος σώματός* του (σε πόδια και μάτια). Το δε *πάσχον σώμα* του νοηματοδοτεί το και νοηματοδοτείται από το πνευματικό/ νοητικό του πάθος. Τελικώς, το πνευματικό/ νοητικό και τα σωματικά πάθη συλλειτουργούν και δομούν το εν συνόλω *σοφόκλειο τραγικό οιδιπόδειο σώμα*, ένα *σώμα-νόσο* για το πολιτικό σώμα της Θήβας.

Η τύφλωση, όμως, του Οιδίποδος, όπως διαφαίνεται ήδη και από το τέλος του *O.T.*, δεν αποτελεί τον τελικό προορισμό του ήρωος: αντιθέτως, ως σημαίνων δείκτης της σωματικής συντριβής του, συνιστά την αφετηρία ενός νέου ταξιδιού αυτογνωσίας, καθώς και εναργούς θέασης του κόσμου και των ανθρώπων. Όπως, άλλωστε, υποστηρίζει ο Segal, το γεγονός ότι ο ήρωας αυτοτυφλώνεται, αλλά δεν αυτοκτονεί, σηματοδοτεί το μεγαλείο και την ικανότητα για προσαρμογή του ανθρώπινου πνεύματος.⁶⁵ Ο Οιδίπους, επομένως, διατηρεί -κάτι τουλάχιστον από- το ηρωικό μεγαλείο του τού μακρινού του παρελθόντος, όταν εντάσσεται στο πλαίσιο της δημοκρατικής (αναχρονιστικά, βέβαια, για τον δραματικό χρόνο του *O.K.*) πόλης, έστω κι αν αυτό το μεγαλείο τίθεται στις παρυφές του προτύπου και της νόρμας για τον ήρωα.

Η μεταβολή δε αυτή θα συντελεσθεί και θα ολοκληρωθεί στον *O.K.*: στην τραγωδία αυτή ο θεοκατάρατος και ανθρωποκατάρατος γιος του Λαΐου -ο κατ' εξοχήν Θηβαίος ήρωας, μεγαλωμένος δε στην Κόρινθο- θα βρει, τελικά, άσυλο και καταφύγιο, λύτρωση και γαλήνη στην Αθήνα. Από μεμιασμένος και καταραμένος απόβλητος θα μετατραπεί σε άνδρα άγιο. Το σώμα του, αν και ακρωτηριασμένο, κουρελιασμένο και καθημαγμένο, εξακολουθεί να αποτελεί τον φορέα του αξιακού

⁶⁵ Segal 2001: 7.

του συστήματος και φορτίου και να διατηρεί το μεγαλείο και την ιερότητά του.⁶⁶ Ωστόσο, όπως τονίζει σχετικώς η Γιώση, «το διαμελισμένο σώμα, για να είναι και πάλι φορέας αξιών, θα πρέπει να επανασυγκροτηθεί, να ανακτήσει μέσω της τελετουργίας της ταφής τη συμβολική του πλέον ακεραιότητα, που δηλώνεται σε αρκετές περιπτώσεις είτε με τα κατάλοιπα του φυσικού του σώματος (σποδός ή στάχτες και οστά) είτε με το όνομα του νεκρού (στα κενοτάφια ή στη μνήμη)»,⁶⁷ πράγμα το οποίο θα συμβεί στον *Ο.Κ.* αναφορικά με τον Οιδίποδα. Στον *Ο.Κ.* διαφαίνεται, περαιτέρω, η πίστη ότι, με τρόπο αντίστοιχο και ανάλογο, με τον θάνατο του Οιδίποδος το θανάτον του σώμα, ακριβέστερα, ό,τι θα έχει απομείνει από αυτό, ήτοι τα λείψανα/ οστά του, και ο τάφος του θα μετατραπούν σε φύλακα και προστάτη της γης που θα τον δεχθεί, ήτοι της αθηναϊκής γης, και των κατοίκων της, μέσω της εν Αττική θέσπισης της λατρείας του και, παράλληλα, με όλες τις πολιτικές συνδηλώσεις και προεκτάσεις που είναι δυνατόν να φέρει από πλευράς του ποιητικού υποκειμένου για την πατρίδα του μία τέτοια διευθέτηση του μυθολογικού υλικού, και δη στην Αθήνα του τέλους του Πελοποννησιακού πολέμου, όπως θα καταφανεί κατωτέρω.

Κοντολογίς, το *σοφόκλειο τραγικό οιδιπόδειο σώμα* από *σώμα-νόσος* για το πολιτικό σώμα της Θήβας στον *Ο.Τ.* καθίσταται κλιμακωτά και σπονδυλωτά στον *Ο.Κ.* *σώμα-ευλογία* για το πολιτικό σώμα της Αθήνας, όπως θα καταφανεί ευθύς αμέσως, στο επόμενο και τελευταίο κεφάλαιο της παρούσας Διπλωματικής Εργασίας.

⁶⁶ Για τη θεώρηση του (νεκρού) σώματος ως πολιτισμικού (και, άρα, κατά σύμβαση και συνθήκη) αντικειμένου και φορέα/ ενσάρκωσης κοινωνικών και θρησκευτικών αξιών βλ. Γιώση 2017: 1-14.

⁶⁷ Γιώση 2017: 9.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4ο

Οστά, σωματικότητα, λατρεία και πολιτική.

Το παράδειγμα του Οιδίποδος και του Θησέως στην Αττική (Σοφ. *Ο.Κ.*).

Ο *Ο.Κ.*, το κύκνειο άσμα του Σοφοκλή, γράφθηκε περί το 406, αλλά παρουσιάστηκε στους Αθηναίους πιθανώς το 401 από τον ομώνυμο εγγονό ή ανιψιό του Σοφοκλή, τον Σοφοκλή τον νεώτερο, (μετά τον θάνατο του ποιητή).⁶⁸ Πραγματεύεται το τέλος του βασιλιά Οιδίποδος.⁶⁹ Ο ήρωας - φτωχός, τυφλός και εξόριστος, γέροντας και αδύναμος, ανέστιος και άπατρις, μετανάστης, *άπόπολις* (208) και *άπολις* (1357),⁷⁰ *πλανήτης* (3) και *άλήτης* (50), μιαρός και μυσαρός, ρακένδυτος⁷¹ και ζητιάνος, δυστυχής (στοιχεία που -όλα- συνθέτουν από κοινού τη νέα -την τωρινή, εν σχέσει με τον *Ο.Τ.*- δραματική και δραματουργική του ταυτότητα και όψη, καθώς και τη σωματική του υπόσταση και εικόνα)-⁷² βρίσκεται προς στιγμής εγκαταλελειμμένος από θεούς και ανθρώπους. Ύστερα από πολλές και μακρές περιπλανήσεις (3, 50, 124-25 και 166)⁷³ και καθοδηγούμενος από την κόρη και συνάμα αδελφή του Αντιγόνη,⁷⁴ ο Οιδίπους φθάνει, ως ικέτης, στον αττικό δήμο του Ιππίου Κολωνού, όπου ο βασιλιάς της

⁶⁸ Αναφορικά με αυτήν την ιδιαιτερότητα του έργου βλ. και Yaser 2004: 203-11.

⁶⁹ Βλ. σχετικώς Hall 2010: 301.

⁷⁰ Ωστόσο, στον *Ο.Κ.* από πλάνης (προερχόμενος εκ Θηβών) γίνεται τελικώς πολίτης (*έμπολιν*, 637) (των Αθηνών) (Segal 2001: 76).

⁷¹ Η άθλια εξωτερική εμφάνιση του ήρωος θα μπορούσε να ενταχθεί και στο πλαίσιο της «συμβολικής των ενδυμάτων», η οποία εν γένει μπορεί να ειπωθεί κατά περίπτωση ακόμη και ως ανάλογη της ατίμωσης ή της ατιμίας του ήρωος. Δανείζομαι τον συλλογισμό και τον όρο «συμβολική των ενδυμάτων» από τη Γιόση 2017: 1-14. Ωστόσο, εν προκειμένω, αναφορικά με την περίπτωση του Οιδίποδος στον *Ο.Κ.*, μέσω των ενδυμάτων αισθητοποιείται -προφανώς για λόγους πιστότητας, ζωντανίας, παραστατικότητας και αμεσότητας- σκηνικά το εν γένει πάθος του ήρωος, χωρίς όμως η ενδυμασία και το πάθος του να επιφορτίζονται ή να καταδεικνύουν απαραίτητα τέτοιου είδους συνδηλώσεις, καθώς ο ήρωας διατηρεί, όπως θα καταφανεί παρακάτω κι έστω κι έτσι, το μεγαλείο του.

⁷² Για τους τρόπους με τους οποίους λοιποί ήρωες της τραγωδίας -η Ισμήνη (324 κι εξής), ο Θησέας (551 κι εξής), ο Κρέων (740 κι εξής) και ο Πολυνείκης (1254 κι εξής· βλ. και 1354-59)- προσλαμβάνουν οπτικά το ως άνω εν συνόλω θέαμα και την όψη του πάσχοντος Οιδίποδος βλ. Περοδασκαλάκης 2012a: 65-81. Γενικά, ο Περοδασκαλάκης 2012a εξετάζει τη σκηνική αναπαράσταση του πάθους -σωματικού, ψυχικού, πνευματικού/ νοητικού- των σοφόκλειων ηρώων. Για το ίδιο θέμα βλ. ακόμη Μάντζιου 2010: 65-88.

⁷³ Για τον Οιδίποδα ως περιπλανώμενο εκδικητή βλ. Edmunds 1981: 221-38 (ιδίως 229-32).

⁷⁴ Η τυφλότητα του Οιδίποδος, αλλά και η γενικότερη τραγική κατάσταση στην οποία έχει περιέλθει, επιτείνεται σκηνικά και αντιθετικά από το γεγονός ότι, ανίκανος ων, καθοδηγείται από την κόρη (-αδελφή) του. Όπως επισημαίνει ο Ahrens Dorf 2008: 167, «η αδυναμία του Οιδίποδος συνοψίζεται στην τύφλωσή του. Το έργο μάς θυμίζει ξανά και ξανά την αξιολύπητη αδυναμία ενός ανθρώπου που πρέπει να ζει σε αιώνιο σκοτάδι, ανίκανος να περπατήσει ή να καθίσει μόνος του ή να υπερασπισθεί τον εαυτό του και τους αγαπημένους του (1-32, 144-202, 299-300, 493-502, 800-886, 1096-1109). [...] Η τύφλωσή του τον καθιστά σαφέστατα αβοήθητο και θλιβερό.»

Αθήνας Θησέας τον υποδέχεται και του προσφέρει καταφύγιο και προστασία, κάθαρση⁷⁵ από το μίasma των ανόσιων και αποτρόπαιων πράξεών του, λύτρωση από τους κόπους του και άσυλο έως τον θάνατό του.⁷⁶ Σύμφωνα με έναν χρησμό, το ιερό άλσος των Σεμνών θεών της αττικής γης, στα περίχωρα της Αθήνας, θα καταστεί ο τόπος της τελικής του ανάπαυσης και κατοικίας.⁷⁷ Η ιερή πόλη της Αθηνάς αποτελεί, ως εκ τούτου, τον τελευταίο σταθμό (*χώραν τερμίαν*, 89· βλ. και 725) του ταξιδιού του Οιδίποδος.⁷⁸

Από την άποψη της πολιτικής⁷⁹ ανάγνωσης του *σοφόκλειου τραγικού οιδιπόδειου σώματος*, στον *Ο.Κ.* καίρια σημασία έχει το θνήσκον και το νεκρό, και όχι το πάσχον, πλέον σώμα του γέροντος τώρα πια Οιδίποδος, και κυρίως τα μετά θάνατον κατάλοιπα και απομεινάρια αυτού του σώματος, ήτοι τα οστά του κι ακριβέστερα το λείψανό του, μολονότι στο έργο δεν γίνεται σχετική ονομαστική περιούτων και σαφής αναφορά.

Στο έργο, όμως, διαφαίνονται μία νέα διάσταση και μία δυναμική του νεκρού σώματος αρκετά διαδεδομένες, όπως θα καταφανεί κατωτέρω, στην αρχαία ελληνική σκέψη, αντίληψη και κουλτούρα. Καταδεικνύεται, δηλαδή, ότι, κατά τον θάνατό του και μετά θάνατον, ο έως τότε θεομίσητος γιος του Λαΐου, μολονότι διατηρεί και τη σκοτεινή του πλευρά (όσον αφορά στη Θήβα και τους Θηβαίους), κατά τρόπο

⁷⁵ Για την κάθαρση και τον αφηρωισμό του Οιδίποδος ως καθαρισμό της ψυχής κι επιστροφή της στην αιώνια καθαρότητα, κατά το οντολογικό σύστημα του Νεοπλατωνικού φιλοσόφου Πλωτίνου, βλ. Πλατυπόδης 2012: 126-45. Για τον θάνατο, τον αφηρωισμό και την ηρωική λατρεία του Οιδίποδος εν σχέσει με το σώμα και εν συγκρίσει με τον πλατωνικό *Φαίδωνα* και τον Σωκράτη (ως παράλληλο του Οιδίποδος) και την πλατωνική θεωρία περί της ψυχής και της αθανασίας της βλ. Πετράκη 2018: 127-62. Για τον αφηρωισμό του Οιδίποδος στον *Ο.Κ.* βλ. ακόμη Méautis 1940· Knox 1964· Seaford 1994: 130-37· Calame 1998: 344-45· Markantonatos 2007: 141-56.

⁷⁶ Για τον θαυμαστό θάνατο του Οιδίποδος στον σοφόκλειο *Ο.Κ.* πολλά έχουν λεχθεί και γραφεί. Για τον θάνατό του ως οιονεί αποθέωση βλ. Whitman 1951: 190-218· Knox 1964: 162· Waldock 1966: 219· Segal 1981/1999: 406· Ahrens Dorf 1995· Markantonatos 2002: 123 κι εξής· Markantonatos 2007: 147-48.

⁷⁷ Αναλυτικότερα βλ. Birge 1984: 11-17· Budelmann 2000b.

⁷⁸ Πετράκη 2018: 134.

⁷⁹ Μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα πολιτική ανάγνωση του *Ο.Κ.* προτείνει ο Ahrens Dorf 2008: 165-89. Ο Ahrens Dorf εξετάζει την τραγωδία από άποψη θρησκευτικού αντι-ρασιοναλισμού (ο οποίος προσωποποιείται στον χαρακτήρα του Οιδίποδος) και σε αντιπαράβολή προς τον σύγχρονο φιλελεύθερο και πεφωτισμένο πολιτικό ρασιοναλισμό, θεωρώντας πως ο Σοφοκλής στο έργο προτείνει μία μέση οδό και χρυσή τομή: έναν νηφάλιο και μετριοπαθή πολιτικό ορθολογισμό που αναγνωρίζει τον ρόλο και τη δύναμη της θρησκείας και της παράδοσης (ως συστατικών της πολιτικής ζωής), εκπεφρασμένο στο πρόσωπο του πεφωτισμένου και ανθρωπιστή σοφού βασιλιά Θησέως. Στο πλαίσιο αυτό υποστηρίζει ότι «η τύφλωση του Οιδίποδος στον *Ο.Κ.*, λοιπόν, δεν είναι απλώς ή πρωτίστως ένδειξη της αδυναμίας του, αλλά της σοφίας του», καθώς και της γνώσης και της γνώσης του για τον κόσμο (όπως ακριβώς αρχαιολογικά συμβαίνει και με τον τυφλό Τειρεσία στον *Ο.Τ.*), γνώσης που ο ήρωας αποκόμισε από την εμπειρία του στον *Ο.Τ.* (169-70)· καταλήγει δε ότι «η τύφλωση του Οιδίποδος συμβολίζει την προσπάθειά του να απορρίψει εντελώς τον ορθολογισμό. Καταστρέφοντας τα μάτια του, προσπαθεί να καταστρέψει το μυαλό του και να παραδοθεί εξ ολοκλήρου στους θεούς.» (170). Για το ίδιο θέμα βλ. ακόμη Ahrens Dorf 2004: 773-99.

οξύμωρο και *prima facie* παράδοξο μετατρέπεται, παράλληλα, από φορέα του μιάσματος που επισύρει λοιμούς και απειλεί κάθε ύπαρξη και κάθε ανθρώπινη κοινωνία σε ευεργεσία και ευλογία για τη χώρα εκείνη που θα δεχθεί να γίνει η τελευταία του κατοικία, ήτοι για την Αθήνα, και, άρα, και για τους Αθηναίους. Με άλλα λόγια, στην αθηναϊκή θεατρική σκηνή ο Οιδίπους μετουσιώνεται από το αντι-πρότυπο/ αντι-μοντέλο του γηγενούς ήρωος της Θήβας (τέτοιος υπήρξε σε τελική ανάλυση ο Οιδίπους και στον *O.T.*, όπως κατεδείχθη και ανωτέρω) στο πρότυπο/ μοντέλο του αυτόχθονος ήρωος της Αθήνας (του Θησέως). Μάλιστα, θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι βασικό, μεταξύ άλλων ερωτημάτων που εγείρονται (τέτοια είναι λ.χ. το ζήτημα της ευθύνης και της ενοχής ή της αθώωσης του ήρωος, η μοναξιά του ως τυπικού ως προς αυτό σοφόκλειου ήρωος και οι σχέσεις του με ανθρώπους - και οικείους- και θεούς),⁸⁰ άξονα της υπόθεσης της υπό εξέταση τραγωδίας, από την αρχή έως το τέλος της, αποτελεί η μετά θάνατον τύχη του σώματος του Οιδίποδος, καθώς η σωματικότητα του ήρωος συνιστά εν θεάτρω τον σημαίνοντα δείκτη του εξευμενισμού του, άρα και της λατρείας του.

Ήδη από την αρχή του Προλόγου (1-116) του *O.K.* ο ήρωας ζητεί από τον Ξένον να συναντήσει τον βασιλιά της χώρας Θησέα με το επιχείρημα ότι ο τελευταίος θα επωφεληθεί πολύ, αν λίγο τον συνδράμει (72). Παρακάτω, διατυπώνει με ενάργεια τον χρησμό (ο οποίος φαίνεται να αποτελεί καινοτομία του Σοφοκλή στο έργο και τον μύθο) που έλαβε από τον Απόλλωνα (86-93) και σύμφωνα με τον οποίο ο θάνατός του θα σημάνει ευλογία και κατάρα συνάμα, για όσους τον δεχθούν και τον φιλοξενήσουν και όσους τον εξεδίωξαν αντιστοίχως (92-93· βλ. και 459-60) (κατά το δίκαιον της (αντ)εκδίκησης και της ανταπόδοσης - *lex talionis*), ενώ η δήλωση αυτή των αγαθών, μετά θάνατον, για την Αθήνα και προς τους Αθηναίους προθέσεών του (ενίοτε, και οι αιχμές του για τις άσχημες προθέσεις του για τη Θήβα και τους Θηβαίους) -είτε διά στόματος του ήρωος είτε διά στόματος άλλων χαρακτήρων- επανέρχεται συνεχώς και σε πολλά άλλα σημεία της τραγωδίας (287-88, 353-55, 459-60, 462-63, 576-85, 586-667, 1042-43, 1119-38, 1489-90, 1508-09, 1760-67). Αυτή είναι η μαγική επενέργεια της τελευταίας του κατοικίας, της μεταθανάτιας παρουσίας του στην περιοχή της Αθήνας. Ιδιαίτερα το (τεχνικό και τυπικό) λεξιλόγιο (*termini technici*) του σώματος είναι έντονο και απαντά ακριβώς, για να τονίσει τη θεόσδοτη,

⁸⁰ Βλ. σχετικώς Knox 1964· Blundell 1989: 226-59.

μετά θάνατον, ευεργετική του δύναμη, ενίοτε παρά μάλιστα την εκ του γήρατος προερχόμενη αδυναμία του (265-66, 353-55, 501-02, 576-77).

Για τον ίδιο λόγο, άλλωστε, εμφανίζονται επί σκηνης τόσο ο Κρέων όσο και ο Πολυνείκης. Επιθυμία και των δύο είναι να πάρουν με το μέρος τους τον γέροντα Οιδίποδα· το ίδιο σώμα ζητεί πίσω και η Θήβα δι' ενός εκπροσώπου της επίσημης (αν και αυθαίρετης) εξουσίας της πόλης, αλλά και ο (νόμιμος) διεκδικητής του θρόνου. Έτσι, το σώμα του Οιδίποδος γίνεται στην Αθήνα αντικείμενο έντονης διένεξης, διαμάχης και διεκδίκησης,⁸¹ καθώς, όπως είναι εμφανές, το σώμα του ήρωος μετά τον θάνατό του θα παράσχει πολιτική νομιμοποίηση στον κάτοχό του· ο ήρωας, με άλλα λόγια, επιβάλλεται (από την πλευρά της Θήβας και των Θηβαίων) να επιστρέψει στην πατρική του πόλη (μολονότι ο ίδιος εκφράζει την έντονη επιθυμία και τον διακαή πόθο του να δωρίσει εαυτόν στην Αθήνα και τους Αθηναίους, έχοντας επίγνωση του μεγαλείου και του φορτίου του). Αυτή η πεποίθηση αποτελεί βασικό άξονα της τραγωδίας. Τα σχετικά λόγια της Ισμήνης είναι καθαρά (βλ. και 586-667):

ΙΣ. σὲ τοῖς ἐκεῖ ζητητὸν ἀνθρώποις ποτὲ
θανόντ' ἔσσεσθαι ζῶντά τ' εὐσοίας χάριν.

(Σοφ. *Ο.Κ.* 389-90)

Σύμφωνα με τα ως άνω λόγια της Ισμήνης προς τον Οιδίποδα που αποτελούν και τον δεύτερο χρησμό (387-93)-καινοτομία (κατά το πιθανότερον) του Σοφοκλή στο έργο και ο οποίος είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με τον πρώτο, οι Θηβαίοι πληροφορήθηκαν ότι η επιστροφή του Οιδίποδος, ζωντανού ή νεκρού, στη Θήβα είναι απαραίτητη για τη μελλοντική ευημερία και ευτυχία της πόλης τους (*εὐσοίας χάριν*)⁸². Επειδή, όμως, θέλουν να αποφύγουν το μίasma, έχουν σκοπό να τον εγκαταστήσουν στα πέριξ της Θήβας.

Τα λόγια του ίδιου του Οιδίποδος, άλλωστε, προς τον βασιλιά της Αθήνας Θησέα θέτουν τη βάση γι' αυτήν την ερμηνεία, ειδικά, αν αναλογισθεί κανείς πως και ο ίδιος ο Θησέας εντάσσεται, όπως θα φανεί παρακάτω, στην ίδια περί οστών/ λειψάνων παράδοση, πράγμα που θα ενεργοποιούσε ποικίλους συνειρμούς στον Αθηναίο θεατή της τραγωδίας:

⁸¹ Βλ. Hall 2010: 324.

⁸² Για τη φράση *εὐσοίας χάριν* βλ. Edmunds 1981: 228 (υποσημ. 30).

ΟΙ. δώσων ικάνω τούμὸν ἄθλιον δέμας
 σοὶ δῶρον, οὐ σπουδαῖον εἰς ὄψιν· τὰ δὲ
 κέρδη παρ' αὐτοῦ κρείσσον' ἢ μορφή καλή.
 ΘΗ. ποῖον δὲ κέρδος ἀξιοῖς ἦκειν φέρων;
 ΟΙ. χρόνω μάθοις ἄν, οὐχὶ τῷ παρόντι που. (580)
 ΘΗ. ποίῳ γὰρ ἢ σὴ προσφορὰ δηλώσεται;
 ΟΙ. ὅταν θάνω ἴγὼ καὶ σύ μου ταφεὺς γένη.
 ΘΗ. τὰ λοίσθι' αἰτῆ τοῦ βίου, τὰ δ' ἐν μέσῳ
 ἢ λῆστιν ἴσχεις ἢ δι' οὐδενὸς ποιῆ.
 ΟΙ. ἐνταῦθα γάρ μοι κεῖνα συγκομίζεται. (585)

(Σοφ. *O.K.* 576-85· βλ. και 287-90)

Ο Οιδίπους προσφέρει στον Θησέα και την πόλη του, την Αθήνα, το σώμα του ως *δῶρον* που χορηγεί ωφέλειες. *Δώσων ικάνω τούμὸν ἄθλιον δέμας/ σοὶ δῶρον* (576-77) δηλώνει εμφατικά. Πρόκειται για ένα *σώμα-δῶρον*, όπως επισημαίνουν ο Wilson⁸³ και η Γιόση.⁸⁴ Τα λόγια του Θηβαίου ἥρωος ηχούν παρακάτω (586-667) προφητικά, καθώς προλέγει ότι στο μέλλον οι σχέσεις Θήβας-Αθήνας θα καταστούν εχθρικές (βλ. και 837-38 και 1518-41)· και τότε ο Οιδίπους θα σταθεί με την πλευρά των Αθηναίων, ενώ ο τάφος του θα αποτελέσει απόρθητο στους εχθρούς της Αθήνας φρούριο. Αν αναλογισθεί κανείς ότι το έργο γράφθηκε προς το τέλος του Πελοποννησιακού πολέμου, θεωρώ πως μπορεί εκ των υστέρων (και εφόσον παραστάθηκε το 401, ύστερα από την ήττα στους Αιγός ποταμούς (405) και το καθεστώς των Τριάκοντα Τυράνων στην Αθήνα (Σεπτέμβριος 404-Σεπτέμβριος 403)) να προσελήφθη *a posteriori* από το αθηναϊκό κοινό/ ακροατήριο ως μία *ex silentio* δήλωση και κίνηση του ποιητή να εμψυχώσει τους συμπολίτες του (ανεξαρτήτως από το αν κάτι τέτοιο ήταν στις αρχικές προθέσεις του Σοφοκλή ή όχι, κατά τον χρόνο συγγραφής του έργου, το 406),⁸⁵ στρέφοντας το βλέμμα των

⁸³ Wilson 2000.

⁸⁴ Γιόση 2017: 3.

⁸⁵ Αναλυτικότερα βλ. Yaser 2004: 203-11. Για το ιστορικό περιεχόμενο της τραγωδίας βλ. και Markantonatos 2007: 35-39. Γενικά, για τις πολιτικές προεκτάσεις της βλ. Περοδασκαλάκης 2012b: 146-61 (ιδίως 154-55).

Αθηναίων προς τη Θήβα και την ευρύτερη περιοχή της Βοιωτίας, πρόταση στην οποία θα επανέλθω παρακάτω.

Πέραν, όμως, από και παράλληλα με τις ιδεολογικές και πολιτικές συνδηλώσεις του το ηρωικό σώμα, γενικά, αλλά και του Οιδίποδος εν προκειμένω, είναι, όπως θα φανεί κατωτέρω, και φορέας και του αντίστοιχου λατρευτικού φορτίου. Ο οσονούπω νεκρός ήρωας θα θεσπίσει διά της παρουσίας του στην περιοχή της Αττικής τη λατρεία γύρω από τον εαυτό του· δείκτη αυτής της λατρείας θα αποτελέσουν τα οστά/ λείψανά του και σήμα ο αφανής τάφος του, σε τόπο άφατο στους πολλούς, ρητό και εγνωσμένο μόνο στον βασιλιά της χώρας Θησέα. Εντούτοις, από αυτήν ακριβώς τη λατρεία απορρέουν και ποικίλες ιδεολογικές και πολιτικές αξιώσεις.

Αναφορικά, λοιπόν, με το σώμα του θανόντος ήρωος εν γένει, αξίζει να αναρωτηθεί κανείς γιατί αυτό μπορεί να είναι φορέας ενός συγκεκριμένου θρησκευτικού/ λατρευτικού φορτίου για την πόλη και την κοινότητα.

Περιδιαβαίνοντας την αρχαία ελληνική σκέψη και γραμματεία (κυρίως, ιστοριογραφία) μπορούμε να εντοπίσουμε πλείστα όσα σχετικά παραδείγματα που συνιστούν παραδόσεις ανακομιδής οστών και οστεοθηρίας μυθικών βασιλέων ή ηρώων (ή αφηρωισμένων θνητών).⁸⁶ Σύμφωνα με αυτές τις παραδόσεις, τα οστά/ λείψανα, συχνά σε χρόνο άγνωστο ή αόριστο, εξετάφησαν και μεταφέρθηκαν από μία πόλη/ περιοχή σε μία άλλη, προκειμένου να χρησιμοποιηθούν ως κειμήλια με προστατευτική δύναμη ή για λόγους διπλωματικούς, ιδεολογικούς και πολιτικούς, πιο συγκεκριμένα, για λόγους εθνικής επιβεβαίωσης, άσκησης πολιτικής προπαγάνδας και πολιτικού εντυπωσιασμού. Πρόκειται για ιστορίες που καταδεικνύουν την αντίληψη ότι το σώμα ή, απλώς, τα λείψανα, ως μετά θάνατον κατάλοιπα και απομεινάρια του σώματος, ενός (αυτόχθονος, όπως εν προκειμένω λ.χ. στην

⁸⁶ Τέτοιες περιπτώσεις είναι οι παρακάτω: του Θησέως από τη Σκύρο στην Αθήνα (Πλούτ. *Θησ.* 36.1-2· *Κίμ.* 8.5-7)· του Οιδίποδος από τη Θήβα στην Αθήνα (Παυσ. 1.28.7)· του Ορέστη από την Τεγέα στη Σπάρτη (Ηρόδ. 1.66.3-68.6)· του Τισαμενού από την Ελίκη στη Σπάρτη (Παυσ. 7.1.5-9)· της Αλκμήνης από την Αλίαρτο/ Θήβα στη Σπάρτη (Πλούτ. *Ηθ.* 577e-578a)· του Πέλοπος από την Πελοπόννησο στην Τροία ([Απολλοδ.] *Έπιτ.* 5.10· Παυσ. 5.13.4) και από την Εύβοια στην Ολυμπία (Παυσ. 5.13.4-6)· της Ιπποδάμειας από τη Μιδέα στην Ολυμπία (Παυσ. 6.20.7)· του Έκτορος από την Τροία στη Θήβα (Παυσ. 9.18.5· Λυκ. *Άλεξ.* 1194-95, 1204-11, στα *Σχόλια*· Στράβ. 9.412)· του Ρήσου από την Τροία στην Αμφίπολη (Πολύαιν. *Στρατ.* 6.53)· του Αρκάδος από το Μαίναλον στη Μαντίνεια (Παυσ. 8.9.3-4)· του Αριστομένους από τη Ρόδο στη Μεσσήνη (Παυσ. 4.32.3)· του Ορφέως από τα Λείβηθρα στο Δίον (Παυσ. 9.30.7-11)· του Μελάνιππου από τη Θήβα στη Συκώνα (Ηρόδ. 5.67-68)· του Μίνωος από τη Μινώα της Σικελίας στην Κρήτη (Διόδ. 4.79.3-4)· του Ησιόδου από τη Ναύπακτο στον Ορχομενό (Παυσ. 9.31.6, 38.3-4) ή από την Άσκηρ στον Ορχομενό (Aristot. *Ap. Suda* s.v. *τὸ Ησιόδειον γῆρας*· Τζέτζ. *Βίος Ἡσ.*· Πρόκλ. *In Hes. Op v.631* (Arist. *Orchom. Pol.*)).

περίπτωση του Θησέως, ή επείσακτου, όπως λ.χ. στην περίπτωση του Οιδίποδος) νεκρού ήρωος έχει/ -ουν ευεργετικές ιδιότητες για την πόλη, καθώς αποτελεί/ -ούν δύναμει μαγικό αποτροπαϊκό σύμβολο και όργανο, αλλά και πηγή προστασίας, ευημερίας και δύναμης για την πόλη/ χώρα, στην οποία ενταφιάζονται, και τους κατοίκους της. Παράλληλα, είναι ευνόητο, βέβαια, ότι πρόκειται για ιστορίες κατάφωρης εκμετάλλευσης και καπηλείας των οστών/ λειψάνων και της μνήμης ενός ήρωος για ιδεολογικές και πολιτικές σκοπιμότητες. Για τους ως άνω λόγους, τα περισσότερα από αυτά τα παραδείγματα, σύμφωνα με τη McCauley,⁸⁷ ιστορικά και χρονολογικά ανάγονται χονδρικά κυρίως μεταξύ 6ου και 4ου αιώνας, με τα περισσότερα να τοποθετούνται στον 5ο αιώνα, άρα στο βιωμένο ιστορικό -και όχι το απώτατο (μυθικό), όπως υποστήριξε ο Rohde, ο οποίος τα ανήγαγε στον χώρο και τον χρόνο του μύθου-⁸⁸ παρελθόν.

Επιπροσθέτως, εμφανής είναι και η θρησκευτική και λατρευτική διάσταση την οποία ενδύεται αυτή η πρακτική για δύο εμφανείς λόγους: διότι η μεταφορά λειψάνων από μία περιοχή σε μία άλλη, πρώτον, υποδεικνύεται από το Μαντείο των Δελφών (πράγμα που ισχύει και για το *οιδιπόδειο σώμα* στην υπό εξέταση τραγωδία) και, δεύτερον και σημαντικότερο, συνοδεύεται και από την ίδρυση ενός βωμού, ιερού ή, γενικότερα, λατρευτικού χώρου και της αντίστοιχης λατρείας του ήρωος στον οποίον ανήκουν τα οστά τα οποία συνήθως θάπτονται εντός του ιερού αυτού χώρου. Έτσι, ο νεκρός ήρωας λατρεύεται στον οριοθετημένο με περίβολο αυτό χώρο της ταφής του.⁸⁹ Η μεταφορά δε των οστών και η αντίστοιχη ηρωολατρία, ως τμήμα της επίσημης κρατικής θρησκείας της πόλης, αποτελούν συνήθως το απώτατο ιδεολογικό *αίτιον* για περαιτέρω ποικίλες διεκδικήσεις και βλέψεις, ιδεολογικές, πολιτικές, εδαφικές, επεκτατικές και ηγεμονικές⁹⁰ και, κατ' επέκτασιν, ως μέσον άσκησης εσωτερικής και εξωτερικής διπλωματίας και πολιτικής. Με άλλα λόγια, ενώνοντας όλους τους πολίτες της πόλης στο όνομα και υπό τη σκέψη ενός ένδοξου ήρωος (ειδικά στην περίπτωση που ο ήρωας είναι και γηγενής πρόγονος των πολιτών) οι επίσημες αρχές της αποσκοπούν στην ενίσχυση του κύρους και της εξουσίας,⁹¹ τόσο, εσωτερικά, δηλαδή της δικής τους εντός των κόλπων της πόλης, όσο κυρίως και, εξωτερικά, δηλαδή της πόλης έναντι άλλων πόλεων. Σε τέτοιου είδους σκοπιμότητες

⁸⁷ McCauley 1998: 225-39.

⁸⁸ Rohde 1987: 122 και 143 (υποσημ. 35).

⁸⁹ Burkert 1993: 425.

⁹⁰ Βλ. και Ekroth 2007: 102-03.

⁹¹ Parker 2005a: 231-34.

φαίνεται πως εμπíπτουν οι περιπτώσεις ανακομιδής και μεταφοράς οστών του Ορέστη από την Τεγέα στη Σπάρτη (Ηρόδ. 1.66.3-68.6), του Τισαμενού από την Ελίκη στη Σπάρτη (Παυσ. 7.1.5-9),⁹² του Ρήσου από την Τροία στην Αμφίπολη (Πολύαιν. *Στρατ.* 6.53), της Ιπποδάμειας από τη Μιδέα στην Ολυμπία (Παυσ. 6.20.7),⁹³ του Αρκάδος από το Μαίναλον στη Μαντίνεια (Παυσ. 8.9.3-4), του Αριστομένους από τη Ρόδο στη Μεσσήνη (Παυσ. 4.32.3),⁹⁴ καθώς και του Θησέως από τη Σκύρο στην Αθήνα, για το οποίο γίνεται εκτενής λόγος παρακάτω.

Η εν συνόλω αυτή παράδοση ανακομιδής οστών, η οποία αποτελεί έναν «αστικό μύθο»,⁹⁵ λογοτεχνικά δε ένα «λογοτεχνικό υπο-είδος», απηχείται *mutatis mutandis* στα σχετικά με τις μετά θάνατον ευεργεσίες του σώματος του Οιδίποδος προς την πόλη των Αθηνών και τους Αθηναίους. Ακριβώς αυτήν την πεποίθηση, η οποία ως πίστη και νοοτροπία, αλλά και ως πράξη και πρακτική, ήταν αρκετά διαδεδομένη, «εκμεταλλεύθηκε» κι αξιοποίησε εν προκειμένω ο τραγικός ποιητής στο σημείο αναφορικά με τις ποικίλες -ιδεολογικές, πολιτικές και θρησκευτικές/ λατρευτικές- συνδηλώσεις και τους αντίστοιχους συμβολισμούς γύρω από το δίπολο *νεκρό (ηρωικό) σώμα-πόλη*.

Από τα παραδείγματα αυτά εν προκειμένω αξίζει να σταθεί κανείς στα δύο που αφορούν σε μεταφορά οστών στην Αθήνα, ήτοι σε αυτό που αφορά στον Οιδίποδα, τα οστά του οποίου, σύμφωνα με τον Πausανία (1.28.7), μεταφέρθηκαν από τη Θήβα στην Αθήνα, και σε εκείνο που αφορά στον Θησέα, τα οστά του οποίου, σύμφωνα με τον Πλούταρχο (*Θησ.* 36.1-2· *Κίμ.* 8.5-7) και άλλες πηγές, μεταφέρθηκαν από τη Σκύρο στην Αθήνα.

Η πρώτη τέτοια παράδοση αφορά, λοιπόν, στον Οιδίποδα και απαντά στον Pausanία:

ἔστι δὲ καὶ ἐντὸς τοῦ περιβόλου μνήμα Οἰδίποδος, πολυπραγμονῶν δὲ εὕρισκον τὰ ὀστᾶ ἐκ Θηβῶν κομισθέντα· τὰ γὰρ ἐς τὸν θάνατον Σοφοκλεῖ πεποιημένα τὸν Οἰδίποδος Ὅμηρος οὐκ εἶα μοι δόξαι πιστά, ὃς ἔφη Μηκιστέα τελευτήσαντος Οἰδίποδος ἐπιτάφιον ἐλθόντα ἐς Θήβας ἀγωνίσασθαι.

⁹² Βλ. Leahy 1955: 26-38.

⁹³ Βλ. McCauley 1998: 225-39.

⁹⁴ McCauley 1998: 227-28 (υποσημ. 11).

⁹⁵ McCauley 1998: 227.

Σύμφωνα με τον Πausανία, στον περίβολο του Αρείου Πάγου των Αθηνών, κοντά στο ιερόν των Σεμνών θεών (Παυσ. 1.28.5-6), υπήρχε μνήμα του Οιδίποδος, με τα μεταφερμένα -σε άγνωστο (μη παραδιδόμενο) ιστορικό χρόνο- από τη Θήβα στην Αθήνα οστά του (Παυσ. 1.28.7).⁹⁷

Είναι δε απολύτως χαρακτηριστικές αναφορικά με τη μεταθανάτια τύχη του ήρωος οι δύο ονομαστικές διακειμενικές αναφορές, στον Σοφοκλή και τον Όμηρο αντίστοιχα. Ο Πausανίας παραδίδει ξεκάθαρα ότι η ομηρική (συγκεκριμένα, η ιλιαδική) ποιητική παράδοση για τον θάνατο του Οιδίποδος και την επιτάφια προς τιμήν του αγωνοθεσία στη Θήβα (βλ. Ψ 677-80 και όσα σχετικά λέγονται παραπάνω) είναι διαφορετική από όσα αναφέρει για τον θάνατο του Οιδίποδος ο Σοφοκλής (μπορεί να θεωρείται βέβαιον ότι η παραπομπή του Πausανία αφορά στον *O.K.*). Αυτό σημαίνει ότι η παράδοση γύρω από το μνήμα του Οιδίποδος και τη μεταφορά των λειψάνων του από τη Θήβα στην Αθήνα, η οποία απαντά στον Πausανία, είτε απλώς σχετίζεται με τον Σοφοκλή και όσα ο τελευταίος αναφέρει στον *O.K.* για τον θάνατο του ήρωος, καθώς είναι πιθανόν ο Σοφοκλής να υιοθετεί μία προγενέστερη του παράδοση -διαφορετική πάντως από τον Όμηρο (ίσως και προ-ομηρική)-, είτε ανάγεται απ' ευθείας σε αυτόν ως δική του καινοτομία σε σχέση με την προγενέστερη του μυθολογική και λογοτεχνική παράδοση για τον ήρωα. Αξίζει δε να σημειωθεί ότι στους *Ἐπτά ἐπὶ Θήβας* (914 και 1010) του Αισχύλου (467) και στην *Ἀντιγόνην* (899-902) του Σοφοκλή (442/41;) ο Οιδίπους παρουσιάζεται να είναι θαμμένος στη Θήβα⁹⁸ (όπως, δηλαδή, και στον Όμηρο). Τέλος, σε κάθε περίπτωση είναι δεδομένο ότι στη σοφοκλεία τραγωδία, μολονότι δεν απαντά αναφορά κατ' όνομα στα οστά του Οιδίποδος, αντικατοπτρίζεται η ως άνω πίστη περί της δύναμης του νεκρού σώματος, ήτοι του λειψάνου, του ήρωος που θα ταφεί στο ιερόν των Σεμνών θεών.

Μάλιστα, μπορεί κανείς να θεωρεί σχεδόν βέβαιο πως ο αρχαίος θεατής της τραγωδίας και μόνο στο άκουσμα της σύνδεσης του ονόματος του Οιδίποδος με τον Κολωνό μπορούσε να ανακαλέσει από την καθημερινή του εμπειρία, δηλαδή βιωματικά, στον νουν του την παράδοση αναφορικά με τη λατρεία του ήρωος στην

⁹⁶ Πρβλ. Val. Max. 5.3.3.

⁹⁷ Ο Farnell 1921: 334 υποστηρίζει ότι η παράδοση για τον τάφο του ήρωος στο ιερόν των Σεμνών θεών στον Άρειο Πάγο ήταν πιθανώς μία αττική μυθοπλασία, εμπνευσμένη από το αττικό δράμα.

⁹⁸ Edmunds 1981: 224-25· Πετράκη 2018: 133 (υποσημ. 21).

Αττική και να συστήσει το γενικό πλαίσιο του έργου, πριν καν δει την επί σκηνής πραγμάτευσή της στο θέατρο, δεδομένου μάλιστα και του τίτλου της τραγωδίας.

Άλλωστε, ο Σοφοκλής δεν είναι αυτός που εφευρίσκει τη λεπτομέρεια αυτή σχετικά με τον θαυματουργικό θάνατο, τη μεταμόρφωση και τον αφηρωισμό/ την αποθέωση του Οιδίποδος, καθώς στον Ευριπίδη απαντά σχετική αναφορά στο έργο του *Φοίνισσαι* (περί το 411/08):

ΟΙ. νῦν χρησμός, ὃ παῖ, Λοξίου περαίνεται.

ΑΝ. ὁ ποῖος; ἀλλ' ἦ πρὸς κακοῖς ἐρεῖς κακά;

ΟΙ. ἐν ταῖς Ἀθήναις κατθανεῖν μ' ἀλώμενον. (1705)

ΑΝ. ποῦ; τίς σε πύργος Ἀθίδος προσδέξεται;

ΟΙ. ἱερὸς Κολωνός, δῶμαθ' ἰππίου θεοῦ.

(*Φοίν.* 1703-07)

Στο παραπάνω απόσπασμα από τον Ευριπίδη καταφαίνεται ότι ο Οιδίπους, σύμφωνα τον χρησμό του Λοξία Απόλλωνα, μετά θάνατον θα ταφεί στην Αττική και, πιο συγκεκριμένα, κοντά στην Αθήνα, στον ιερό χώρο του Ιππίου Κολωνού, του Ιππίου Ποσειδώνος και της Ιππίας Αθηνάς. Δεδομένου ότι αρχαιολογικά ευρήματα που να καταδεικνύουν την παρουσία του Οιδίποδος στον Ίππιο Κολωνό δεν υπάρχουν, η παραπάνω ευριπίδεια αναφορά αποτελεί την πρωιμότερη με τα σημερινά δεδομένα σχετική μαρτυρία, και, άρα, το 411/08 συνιστά ένα *terminus post quem*. Ακριβώς αυτή η ευριπίδεια μαρτυρία στοιχειοθετεί παράδοση περί αφηρωισμού και λατρείας του Οιδίποδος στην Αττική πριν από την αντίστοιχη σοφοκλεία μαρτυρία στον *Ο.Κ.*, αλλ' όμως και πολύ κοντά χρονολογικά με αυτήν. Δεδομένου, λοιπόν, ότι ελάχιστα μόλις χρόνια χωρίζουν τα δύο δράματα, το *Φοίνισσαι* του Ευριπίδη (περί το 411/08) και τον *Ο.Κ.* του Σοφοκλή (406 και 401), μπορεί κανείς να υποστηρίξει πως ο Σοφοκλής, χαρίζοντας έναν ευλογημένο και μακάριο θάνατο στον Οιδίποδα, ανακαλεί επί σκηνής την παράδοση ακριβώς εκείνη που πριν από λίγα χρόνια δραματοποίησε (ίσως και εφηύρε) ο νεωτερικός Ευριπίδης, κλείνοντας -και οι δύο- υπαινικτικά, όπως θα φανεί κατωτέρω, το μάτι, στον πεπαιδευμένο τουλάχιστον, θεατή.

Επιστρέφοντας στο ως άνω χωρίο του Πausανία, αξίζει να σημειωθεί ότι η νεώτερη επιστημονική έρευνα, αν και δεν παραπέμπει σ' αυτό, έχει ωστόσο

επισημάνει τη λειτουργία του σώματος και των οστών του οσονούπω νεκρού Οιδίποδος στον *O.K.* στο πλαίσιο προφανώς της εν συνόλω σχετικής παράδοσης εντός της οποίας εγγράφεται και το παράδειγμα του Οιδίποδος. Πολύ χαρακτηριστικά ο Segal γράφει: «στο τέλος της ζωής του, στον *O.K.*, ο Σοφοκλής επιστρέφει στον Οιδίποδα, τον οποίο ξαναπαρουσιάζει ως ένα παράδοξο συνδυασμό γνώσης, δύναμης και αδυναμίας. Τώρα σε βαθιά γεράματα, ο Οιδίπους εμφανίζεται ως περιπλανώμενος, ανυπεράσπιστος εξόριστος από τη Θήβα, ένας τυφλός και άπατρις ζητιάνος. Είναι, όμως, επίσης φορέας μυστηριωδών ευλογιών που θα φέρει στην Αθήνα, την πόλη στην οποία πρόκειται να ταφεί και την οποία από τότε και στο εξής θα προστατεύει μέσω των μαγικών δυνάμεων των οστών του.»⁹⁹ και αλλού: «σύντομα μαθαίνει (ενν. ο Οιδίπους στον *O.K.*) έναν άλλον μυστηριώδη χρησμό, ότι τα οστά του θα προστατεύουν την πόλη που θα δεχθεί την ταφή του.»¹⁰⁰ Αντιστοίχως και στο πνεύμα όσων έχουν ήδη λεχθεί παραπάνω, ο Parker σημειώνει πολύ εύστοχα ότι «η δραματική δράση του *O.K.*, ακριβώς όπως είναι, περιστρέφεται γύρω από ποιος θα είναι ο κυρίαρχος του ταλαιπωρημένου σώματος του Οιδίποδος μετά τον θάνατό του - οι γιοι του και ο Κρέων που τον θέλουν στην περιοχή της Θήβας ή ο ίδιος ο Οιδίπους που επιθυμεί να δωρίσει την ευλογία, που ο τόπος της μεταμόρφωσής του θα παράσχει, στον Θησέα και την Αθήνα. Όπως και με τα κόκκαλα ενός μεσαιωνικού αγίου, υπάρχει μία ασυναγώνιστη μάχη, για να ελεγχθεί το σώμα του Οιδίποδος με ωραίες λέξεις και τρομερά κατορθώματα.»¹⁰¹ Κι ακριβώς γι' αυτό, όπως εύστοχα σημειώνει ο Segal, «από τότε (ενν. μετά θάνατον) και στο εξής το σώμα του (ενν. του Οιδίποδος), από τον τάφο του, που τον γνωρίζει μόνο ο Θησέας, θα προστατεύει την Αθήνα από ξένους επιδρομείς».¹⁰²

Μοιραία, λοιπόν, ανακύπτει το ζήτημα της λατρείας του Οιδίποδος στην Αττική και της τοπογραφίας της (καθώς, μάλιστα, η λατρεία συσχετίζεται πάντα ακριβώς με τη γη, τη γη της ταφής, στα ως άνω παραδείγματα).

Αναφορικά με τη μεταθανάτια λατρεία του αφηρωισμένου πια Οιδίποδος, αυτή μαρτυρείται σε διάφορα μέρη της Ελλάδας (τόσο στον αττικό-ιωνικό όσο και στον δωρικό κόσμο): την Αττική, τη Βοιωτία, τη Σπάρτη και τη Θήρα.¹⁰³

⁹⁹ Segal 2001: 21.

¹⁰⁰ Segal 2001: 75.

¹⁰¹ Parker 1995: 32.

¹⁰² Segal 2001: 75.

¹⁰³ Farnell 1921: xiii, 332-34 και 412.

Όπως ήδη ελέγχθη παραπάνω, ο Πausanίας (1.28.5-7) παραδίδει περί μνήματος (που περιέχει τα ανακομισθέντα από τη Βοιωτία οστά του) και, άρα, λατρείας του ήρωος στον Άρειο Πάγο, ήτοι κοντά στην Ακρόπολη, των Αθηνών, στα περίχωρα του ιερού των Σεμνών θεών, ενώ ο Σοφοκλής παρουσιάζει επί σκηνης τον ήρωα, να καταφεύγει στον άβατο και ιερό περίβολο των Σεμνών θεών, τη λατρεία των οποίων, ωστόσο, τοποθετεί εν προκειμένω στον Κολωνό, και να πεθαίνει μυστηριακά, να αποθεώνεται και να θάπτεται στην Αττική, σε τόπο ρητό και εγνωσμένο μόνο στον Θησέα. Το ενδιαφέρον, όμως, έγκειται στο ότι ο Πausanίας (1.30.4) παραδίδει, επίσης, περί ενός κοινού ηρώου του Πειρίθου, του Θησέως, του Οιδίποδος και του Αδράστου στον Ίππιο Κολωνό, στο ιερό δάσος του Ποσειδώνος, πλησίον του βωμού του Ιππίου Ποσειδώνος και της Ιππίας Αθηνάς· η μαρτυρία, λοιπόν, αυτή του Πausanία αποτελεί μία ένδειξη ότι αυτόν τον ιερό χώρο και την εκεί λατρεία υπαινίσσονται πιθανώς στο *Φοίνισσαι* ο Ευριπίδης και στον *Ο.Κ.* ο Σοφοκλής.

Σχετικά με τη λατρεία του Οιδίποδος, όπως επισημαίνει ο Farnell, στη Θήβα, μολοντί κανείς συγγραφέας δεν παραδίδει περί ουδεμιάς λατρείας του, οι Θηβαίοι θυσίαζαν και προσέφεραν λατρεία και τελετές με φωτιές στα μνήματα των γυιων του στη Θήβα¹⁰⁴ έως και την εποχή του Πausanία σύμφωνα με τον τελευταίο (Πaus. 9.18.3· πρβλ. *Σχόλ. ad Eur. Φοίν.* 26).¹⁰⁵ Σχετική είναι και η παράδοση και λατρεία του ήρωος ως ικέτη στον ναό της Δήμητρας, στον βοιωτικό Ετεωνό, όπου μάλιστα λεγόταν ότι ήταν θαμμένα τα μεταφερμένα από τους φίλους του από μία άλλη περιοχή της Βοιωτίας, τον Κεό, όπου αρχικά ήταν μετά τον θάνατό του θαμμένα, οστά του (σύμφωνα δε και με απολλώνιο χρησμό), ώστε ο ιερός αυτός χώρος της θεάς να λάβει και το όνομά του, *Οιδιπόδειον* (*Σχόλ. ad Σοφ. Ο.Κ.* 91 = Λυσίμαχος *FGrH* 382 F2).¹⁰⁶ Τέλος, ο Ηρόδοτος (4.149) παραδίδει την πρωιμότερη μαρτυρία περί λατρείας των Ερινύων του Λαΐου και του Οιδίποδος στη Σπάρτη και τη Θήρα,¹⁰⁷ χωρίο για το οποίο γίνεται εκτενέστερος λόγος παρακάτω.

Από την παραπάνω ενδιαφέρουσα και σχετικώς ευρεία τοπογραφία της λατρείας του ήρωος¹⁰⁸ αξίζει, για τη στοχοθεσία της παρούσης έρευνας, να σταθεί

¹⁰⁴ Εις ανάμνησιν της αμοιβαίας αδελφοκτονίας στα τείχη και τις πύλες της Θήβας;

¹⁰⁵ Farnell 1921: 332-33, 334 και 412.

¹⁰⁶ Farnell 1921: 334 και 412.

¹⁰⁷ Farnell 1921: 333 και 412.

¹⁰⁸ Ο Οιδίπους σχετίζεται επίσης και με άλλους τόπους, πλην του Αρείου Πάγου και του Κολωνού, στους οποίους λατρεύονται οι Ερινύες, τη Σικυώνα, τις Ποτνιές και τον Κιθαιρώνα (Edmunds 1981: 227-28).

κανείς, αρχικά, σε ό,τι αφορά στην Αττική. Σύμφωνα με τον Farnell, ο μύθος/ θρύλος και η λατρεία του Βοιωτού Οιδίποδος διέσχισαν τα σύνορα και διεισέδυσαν στην Αττική, καθώς ο Οιδίπους έφθασε στον Κολωνό ως ήρωας.¹⁰⁹ Για τη λατρεία του Οιδίποδος στον Άρειο Πάγο, προφανώς από κοινού με τις Σεμνές θεές, (Παυσ. 1.28.5-7) έγινε ήδη λόγος ανωτέρω. Αναφορικά με τη λατρεία του στον Κολωνό, από κοινού με τον Πειρίθου, τον Θησέα, τον Άδραστο, αλλά και τον Ποσειδώνα και την Αθηνά, ο Πausanias παραδίδει τα εξής:

κατὰ τοῦτο τῆς χώρας φαίνεται πύργος Τίμωνος, ὃς μόνος εἶδε μηδένα τρόπον εὐδαίμονα εἶναι γενέσθαι πλὴν τοὺς ἄλλους φεύγοντα ἀνθρώπους. δείκνυται δὲ καὶ χῶρος καλούμενος κολωνὸς ἵππιος, ἔνθα τῆς Ἀττικῆς πρῶτον ἐλθεῖν λέγουσιν Οἰδίποδα -διάφορα μὲν καὶ ταῦτα τῇ Ὀμήρου ποιήσει, λέγουσι δ' οὖν-, καὶ βωμὸς Ποσειδῶνος Ἰππίου καὶ Ἀθηνᾶς Ἰππίας, ἠρῶον δὲ Πειρίθου καὶ Θησέως Οἰδίποδος τε καὶ Ἀδράστου. τὸ δὲ ἄλλος τοῦ Ποσειδῶνος καὶ τὸν ναὸν ἐνέπρησεν Ἀντίγονος ἐσβαλὼν, καὶ ἄλλοτε στρατιᾷ κακώσας Ἀθηναίους τὴν γῆν.

(Παυσ. 1.30.4)

Σύμφωνα με τον Pausanias, στον Ἰππιο Κολωνό της Αττικής, όπου πρωτο-κατέφθασε ο Οιδίπους, σε αντίθεση με την ομηρική παράδοση (βλ. Ψ 679 και όσα σχετικά λέγονται παραπάνω), υπήρχαν κοινός βωμός/ ναός του Ιππίου Ποσειδῶνος και της Ιππίας Αθηνᾶς (πράγμα που συμβόλιζε την ίδια την αρμονική συνύπαρξη των δύο θεοτήτων που έριζαν κάποτε για την πρωτοκαθεδρία στην Αθήνα), καθώς και κοινό ηρώον-ιερόν του Πειρίθου, του Θησέως, του Οιδίποδος και του Αδράστου. Ο Farnell, με βάση το χωρίο αυτό του Pausanias και τον αθτιδογράφο/ αττικογράφο Ανδροτίωνα, και παρά τη σχετική γλαφυρή και παραστατική «μαρτυρία» του Σοφοκλή στον *Ο.Κ.*, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι στον Κολωνό δεν λατρεύονταν οι Σεμνές θεές.¹¹⁰ Ωστόσο, διαφορετική είναι η γνώμη του Edmunds που ασκεί εύστοχη κριτική στον Farnell και καταδεικνύει ικανοποιητικά τη στενή και αμφίδρομη λατρευτική σχέση του Οιδίποδος, των Σεμνών θεών και της Δήμητρας (βλ. την κοινή τους λατρεία στον Ετεωνό) ως χθονίων θεοτήτων, τόσο γενικώς όσο

¹⁰⁹ Farnell 1921: 333-34.

¹¹⁰ Farnell 1921: 333.

και ειδικά στον Κολωνό.¹¹¹ Η είσοδος του Οιδίποδος στο ιερό και κατάφυτο με ελαιόδεντρα, το περίφημο δώρο της Αθηνάς στους Αθηναίους, αυτό άλσος του Ποσειδώνος προβάλλεται στην ως άνω αφήγηση ως το *αίτιον* που εξηγεί και δικαιολογεί την (από κοινού με τους άλλους ήρωες και θεούς) λατρεία του στον Κολωνό.

Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον έγκειται, λοιπόν, μεταξύ άλλων, και στον Κολωνό ως σκηνικό χώρο του *Ο.Κ.*, όπως δηλαδή τον παρουσιάζει ο Σοφοκλής, η επιλογή αυτή του οποίου υπαινίσσεται λατρεία του Οιδίποδος στον ιστορικό και πραγματικό Κολωνό.¹¹² Ως εκ τούτου, γιατί ο Σοφοκλής τοποθετεί και το ιερό τέμενος των Σεμνών θεών στον Κολωνό; Είναι βέβαιο πως το άβατο και ιερό άλσος των Ερινύων/Ευμενίδων (κι εν προκειμένω κι ο τόπος του Ιππίου Κολωνού) φέρουν σε επίπεδο συνυποδηλωτικό έναν επιπλέον λανθάνοντα συμβολισμό, καθώς υποβάλλουν στους θεατές τη διττή φύση του ήρωος. Γενικώς, οι Σεμνές θεές θεωρούνταν τρομεροί και καταστροφικοί δαίμονες· για τους Αθηναίους, όμως, ήταν ευμενή πνεύματα άμυνας και ευφορίας. Ο Οιδίπους, από την άλλη πλευρά, είναι η προσωποποίηση της Κατάρας, της *άρᾶς* που, μάλιστα, εξακοντίζεται τρεις φορές (*Ο.Κ.* 421-30, 787-90 και 1370-96)¹¹³ από τον γονιό προς και για τα παιδιά του και οδηγεί στη σφαγή του συγγενούς από τον συγγενή, πράγμα σύμφωνο και με τον ρόλο του ως φορέα μιάσματος που πλήττει όλην την πόλη, τόσο τα φυσικά όσο και τα πολιτικά τέκνα, όπως κατεφάνη και στον *Ο.Τ.*. Αυτή η *ἀρά*, όμως, όπως κάθε μορφή χθόνιας εξουσίας, είναι δυσνόητη: αν εξιλασθεί και εξιλεωθεί δεόντως, μπορεί να λειτουργήσει ευεργετικά, *εὐμενῶς*, για τους ανθρώπους. Σε αυτές τις *ἐρινύες* του πατρός που τον καταδιώκουν αναφέρεται ο Πολυνείκης δύο φορές (1298-99 και 1432-34) στο δράμα· και ας σημειωθεί ότι η λέξη δεν απαντά αλλού στον *Ο.Κ.*. Για τους γιους του, Ετεοκλή και Πολυνείκη, και για τη Θήβα και τους Θηβαίους, αυτό ακριβώς θα αποβεί ο Οιδίπους, μία εκδικητική και τιμωρός Ερινύα, ανηλεής, άτεγκτη, άσπονδη και ακατάσχετη. Εντούτοις και ταυτόχρονα, για την Αθήνα και τους Αθηναίους, χάρις στην ενεργητική ευσέβεια του Θησέως, θα αποβεί ό,τι και οι θεές που τον πρωτο-υποδέχονται ως ικέτη: ευμενές και αγαθοεργό πνεύμα που (ως αφηρωισμένος πια νεκρός) χορηγεί ευλογίες στην Αττική. Άρα, Οιδίπους και

¹¹¹ Edmunds 1981: 221-38.

¹¹² Farnell 1921: 333.

¹¹³ Το γεγονός ότι στον *Ο.Κ.* η κατάρα αρθρώνεται επί σκηνης, ήτοι στον Κολωνό, και, μάλιστα, τρεις φορές αποτελεί, καθώς φαίνεται, μία από τις καινοτομίες του Σοφοκλή στο έργο εν σχέσει προς την παραδοσιακή εκδοχή του μύθου, σύμφωνα με την οποία η κατάρα διατυπώνεται ήδη στη Θήβα, πριν από την εξορία του ήρωος.

Ερινύες/ Ευμενίδες είναι παράλληλα και συνιστούν οργανική ενότητα, ένα όλον.¹¹⁴ Ο ήρωας φέρει την ίδια στιγμή και στο ίδιο σώμα το ευεργετικό και το καταστρεπτικό του φορτίο. Καταλήγει σχετικώς ο Edmunds: «στον *O.K.* ο χαρακτηρισμός του Σοφοκλή για τον Οιδίποδα είναι προληπτικός: ο Οιδίπους είναι ήδη ο χθόνιος ήρωας που θα γίνει».¹¹⁵ Κι αυτό συνιστά ποιητική στόχευση του Σοφοκλή μέσω της ως άνω επιλογής του να μεταθέσει χωρικά, από τον Άρειο Πάγο στον Κολωνό (τους, ούτως ή άλλως, δύο ιερούς τόπους λατρείας των Ερινύων/ Ευμενίδων στην Αττική), τη λατρεία του ήρωος.

Παράλληλα, όλη αυτή η έντονη εικονοποιία και η τοπογραφία, με την παρουσία πλείστων θεών και ηρώων, προσδίδει στον Κολωνό, τόσο ως πραγματικό λατρευτικό όσο και ως σκηνικό και δραματικό του *O.K.* χώρο, μία ιδιαίτερη ιερότητα και ευταξία και προβάλλει την Αθήνα ως ηθική, πολιτική και θρησκευτική *εὐτοπία*, στην οποία οι ανατροπές που προκαλούν στον κόσμο τα ανθρώπινα πάθη εξομαλύνονται και οδηγούνται σε ευτυχή κατάληξη.

Από την άλλη πλευρά, αξίζει να σταθεί κανείς και στη μαρτυρία του Ηροδότου, για την οποία έγινε λόγος παραπάνω. Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο,

(1) Ὁ δὲ παῖς οὐ γὰρ ἔφη οἱ συμπλεύσεσθαι, τοιγαρῶν ἔφη αὐτὸν καταλείψειν ὄιν ἐν λύκοισι. ἐπὶ τοῦ ἔπεος τούτου οὖνομα τῷ νηνίσκῳ τούτῳ Οἰόλυκος ἐγένετο, καὶ κως τὸ οὖνομα τοῦτο ἐπεκράτησε. Οἰόλυκου δὲ γίνεται Αἰγεύς, ἐπ' οὗ Αἰγεῖδαι καλέονται φυλὴ μεγάλη ἐν Σπάρτῃ. (2) τοῖσι δὲ ἐν τῇ φυλῇ ταύτῃ ἀνδράσι οὐ γὰρ ὑπέμειναν τὰ τέκνα, ἰδρύσαντο ἐκ θεοπροπίου Ἐρινύων τῶν Λαΐου τε καὶ Οἰδιπόδεω ἱρόν· καὶ μετὰ τοῦτο ὑπέμειναν.... τῶντὸ τοῦτο καὶ ἐν Θῆῃ τοῖσι ἀπὸ τῶν ἀνδρῶν τούτων γεγονόσι.

(Ηρόδ. 4.149)

Στο ως άνω ηροδότειο χωρίο παραδίδεται ότι οι Θηβαίοι στην καταγωγή Αιγείδες της Σπάρτης ίδρυσαν στη Σπάρτη, καθώς και στη Θήρα αργότερα οι απόγονοί τους, ναό προς τιμήν των Ερινύων του Λαΐου και του Οιδίποδος (θεσπίζοντας την αντίστοιχη λατρεία), σύμφωνα με σχετική υπόδειξη δελφικού χρησμού.¹¹⁶

¹¹⁴ Για τον συλλογισμό αυτόν βλ. Edmunds 1981: 228-29.

¹¹⁵ Edmunds 1981: 229.

¹¹⁶ Farnell 1921: 333 και 412.

Η μαρτυρία αυτή του Ηροδότου είναι πολύ σημαντική για πολλούς λόγους, και κυρίως επειδή, σύμφωνα με την πιο χαμηλή (από την παραδοσιακή) χρονολόγηση του Ηροδότου, η οποία έχει, άλλοτε, αλλά και προσφάτως,¹¹⁷ προταθεί, το έργο του θα είχε γίνει γνωστό στην Αθήνα, μέσω των δημοσίων διαλέξεων/ αναγνώσεων του έργου του, σχετικά πρόσφατα προς τον χρόνο συγγραφής (406) και τον χρόνο διδασκαλίας (401) του *Ο.Κ.*.

Έτσι, ένα πρώτο βασικό συμπέρασμα που απορρέει αβίαστα από τα σχετικά με τη λατρεία του Οιδίποδος, τόσο στον αττικό-ιωνικό (Αττική) όσο και στον δωρικό (Βοιωτία, Σπάρτη, Θήρα) κόσμο είναι το εξής: προς το τέλος του 5ου αιώνα ο ιστορικός Ηρόδοτος παραδίδει (και θυμίζει στην Αθήνα και τους Αθηναίους) τη λατρεία του Θηβαίου Οιδίποδος στη Σπάρτη (και τη Θήρα), ενώ οι δύο Αθηναίοι τραγικοί ποιητές, πρώτος ο Ευριπίδης και έπειτα ο Σοφοκλής, θυμίζουν επί σκηνής τη λατρεία του στην Αττική.

Αυτό ακριβώς επιτελείται και με έναν ακόμη τρόπο: τόσο η ως άνω παράδοση του Πausανία όσο και η επιλογή από τον Σοφοκλή του ιερού περιβόλου των Σεμών θεών ως σκηνικού και δραματικού χώρου του *Ο.Κ.* έχουν ως αποτέλεσμα ο θεατής να ανακαλέσει συνειρμικά στον νουν του την *Όρέστειαν*, και ειδικότερα τις *Εύμενίδες*, του Αισχύλου.

Μάλιστα, σε δύο τουλάχιστον σημεία του *Ο.Κ.* (39-42 και 260-62) ο Σοφοκλής επιχειρεί μία διακειμενική σύνδεση και έναν παραλληλισμό του έργου του με την αισχύλεια ποιητική παράδοση, στην οποία η Αθήνα κοινωνείται κατ' εξοχήν, προς τα έσω και προς τα έξω, ως τόπος αθώωσης. Αυτό και μόνο αρκεί, για να ανακινήσει συνειρμικά κι εξ αναλόγου και το μείζον στην υπό εξέταση τραγωδία ζήτημα της ενοχής ή μη του Οιδίποδος (υπό το φως, δηλαδή, της ενοχής ή, μάλλον, της αθώωσης του Ορέστη που έχει τελεσίδικα ψηφισθεί). Κατ' αυτόν τον τρόπο, στους στίχους 39-42 απαντά η πρώτη αναφορά στις Ερινύες/ Ευμενίδες από τον Ξένον που ενημερώνει τον Οιδίποδα πως σε αυτό το σημείο βρίσκεται το τέμενός τους, ενώ στους στίχους 260-262 ο καταβεβλημένος Οιδίπους ομιλεί για την πόλη της Αθήνας, λέγοντας πως μόνο στην Αθήνα οι κάτοικοι σέβονται τους θεούς και, παράλληλα, προστατεύουν και σώζουν τους ξένους που κατατρύχονται από την οργή θεών και ανθρώπων. Και οι στίχοι αυτοί αποτελούν μία σαφή διακειμενική αναφορά προς τις *Εύμενίδες*, έργο στο οποίο ο Ορέστης βρίσκει καταφύγιο και σωτηρία στην

¹¹⁷ Βλ. Harrison - Irwin (2018).

Αθήνα από τις Ερινύες οι οποίες, σταλμένες από την Κλυταιμνήστρα, τον καταδιώκουν ασταμάτητα. Παράλληλα, η άφιξη του Οιδίποδος στο άλσος των Ερινύων/ Ευμενίδων απηχεί, αλλά μόνο σ' αυτό το σημείο, και την ομηρική (συγκεκριμένα, την οδυσσειακή) ποιητική παράδοση περί καταδίωξης του από τις Ερινύες της μάνας (-συζύγου) του (βλ. λ 271-80 και όσα σχετικά λέγονται παραπάνω).

Όπως στην περίπτωση του Ορέστη στις αισχύλειες *Εύμενίδες*, έτσι και στην περίπτωση του Οιδίποδος στον *Ο.Κ.*, ενισχύεται το αλληγορικό και συμβολικό φορτίο που φέρει ο συγκεκριμένος αυτός σκηνικός και δραματικός χώρος. Ο ψυχολογικός βασανισμός του Ορέστη απηχεί τη σύγκρουση δύο αντικρουόμενων συστημάτων ηθικών αξιών, τα οποία αντιπροσώπευαν το παλαιότερο και το νεότερο δίκαιο των θεών. Η μεταξύ τους αντίφαση τελικώς ήρθη χάρη στη μεσολάβηση της Αθηνάς-Αθήνας, γεγονός που είχε και πολιτική σημασία, καθώς ο Αισχύλος μέσα από τις *Εύμενίδες* προέβη και σε σαφείς πολιτικούς υπαινιγμούς για τα πολιτικά πράγματα της πόλης του κατά την εποχή του, και ειδικότερα αναφορικά με τη σύγκρουση για τις αρμοδιότητες του Αρείου Πάγου.¹¹⁸ Και σε αυτήν την περίπτωση ο εξιλασμός και ο εξευμενισμός των Ερινύων, που έπονται της αθώωσης του Ορέστη, προβάλλουν την Αθήνα ως *τόπον* και, επιπλέον, προοικονομούν τόσο την αθώωση του Οιδίποδος όσο και τον εξευμενισμό του.

Επομένως, με τρόπο αντίστοιχο και ανάλογο, στον ίδιο δραματικό χώρο εξιλεώνεται και εξευμενίζεται ο Οιδίπους-Ερινύα (όπως διαγράφηκε και ανωτέρω): έτσι, για την Αθήνα και τους Αθηναίους (όχι, όμως, και για τη Θήβα και τους Θηβαίους) το *οιδιπόδειο λείψανο* θα είναι ικανό να χορηγήσει εύνοια, ευλογία και σωτηρία, πράγμα που έχει ακόμη μεγαλύτερη σημασία, αν ληφθεί υπ' όψιν το έτος διδασκαλίας της τραγωδίας (401), δηλαδή σε μία εποχή που το ηθικό των Αθηναίων ήταν σαφώς καταβεβλημένο και καταρρακωμένο από έναν μακροχρόνιο πόλεμο από τον οποίο, μάλιστα, βγήκαν ηττημένοι και καθημαγμένοι. Σε αυτήν ακριβώς την κατεύθυνση, οι δύο Αθηναίοι τραγικοί ποιητές, πρώτα ο Ευριπίδης και έπειτα ο Σοφοκλής, μέσω της σκηνικής οικειοποίησης του θανόντος σώματος του κατ' εξοχήν Θηβαίου ήρωος από τους Αθηναίους και μέσω της ευλογίας που τα λείψανα και τα κατάλοιπα αυτού του σώματος μπορούν να χορηγήσουν στην Αθήνα, έναν τόπο

¹¹⁸ Meier 1997: 140-46. Βλ. και *Ο.Κ.* 939-59 (ιδίως 944-50).

ούτως ή άλλως ιερό, επιχειρούν συν τοις άλλοις να ανυψώσουν και να εξυψώσουν το ηθικό των συμπατριωτών τους.

Με άλλα λόγια, ο Ευριπίδης (*Φοίν.* 1703-07) και ο Πausανίας (1.30.4) μαρτυρούν μία παράδοση περί αφηρωισμού και λατρείας του Οιδίποδος στον Κολωνό. Την παράδοση αυτή κλιμακώνει σημασιολογικά ο Σοφοκλής στον *Ο.Κ.*, όταν συσχετίζει εννοιολογικά και συνυποδηλωτικά τη δραματ(ουργ)ική ταυτότητα και την ιερότητα του Οιδίποδος στο έργο με τις Σεμνές θεές, τις Ερινύες/ Ευμενίδες, και, όταν, επιπροσθέτως, την επιφορτίζει με την έννοια και τη δυναμική του λειψάνου, παράδοση, βέβαια, η οποία μαρτυρείται, εξάλλου, από τον Πausανία (1.28.5-7), ο οποίος τη συγκεκριμενοποιεί, όταν κάνει λόγο για τα ανακομισθέντα οστά του ήρωος. Παράλληλα, με αυτήν τη χωρική μετάθεση της διά του ιερού *οιδιπόδειου λειψάνου* θεσπισμένης λατρείας του ήρωος από τον Άρειο Πάγο στον Κολωνό, ο Σοφοκλής απηχεί με τον Αισχύλο, επικοινωνεί δε και με τον Ηρόδοτο, στου οποίου τη μαρτυρούμενη λατρευτική παράδοση στη Σπάρτη (και τη Θήρα) απαντά. Το λείψανο του ήρωος που το κατέχει η Αθήνα συμβολίζει ανυπερθέτως τον εξευμενισμένο πια, κατά τον πρότυπο των αισχύλειων *Εύμενίδων*, Οιδίποδα-Ερινύα-ταυτόχρονα, όμως, θεσπίζει και περιχαρακώνει αυστηρά τη λατρεία του ήρωος στην πόλη της Αθήνας, για την οποία μόνο θα είναι στο εξής ευεργετικό πνεύμα, ως απάντηση στη λατρεία των Ερινύων του Λαΐου και του Οιδίποδος στη Σπάρτη και τη Θήρα. Με άλλα λόγια, είναι σαν να υπονοεί σκηνικά ο Σοφοκλής, ότι, ακόμη κι αν οι Σπαρτιάτες (και οι Θηραίοι) λατρεύουν τις Ερινύες του οίκου του Λαΐου, εμείς, οι Αθηναίοι, έχουμε εξιλεώσει και εξ-ευμενίσει τον ίδιο τον Οιδίποδα και τον λατρεύουμε ως Ευμενίδα, έχοντας, μάλιστα, θεμελιώσει τη λατρεία του επί των οστών του, τα οποία κατέχουμε, αφού ο ίδιος ζήτησε άσυλο και επέλεξε να ταφεί στην πόλη μας, την Αθήνα.

Τέλος, θα μπορούσε κανείς να ισχυρισθεί πως με δεδομένα τα ως άνω και, κυρίως, βάσει και των ανάλογων σχετικών αφηγήσεων, από την εν συνόλω ανωτέρω παράδοση, που αφορούν στη μεταφορά οστών στη Σπάρτη, δηλαδή του Ορέστη από την Τεγέα (Ηρόδ. 1.66.3-68.6), του Τισαμενού από την Ελίκη (Πaus. 7.1.5-9) και της Αλκμήνης από την Αλίαρτο/ Θήβα (Πλουτ. *Ηθ.* 577e-578a), επί των οποίων εδράζονταν διεκδικήσεις των Σπαρτιατών προς τις περιοχές από τις οποίες εξετάφησαν και μεταφέρθηκαν τα αντίστοιχα οστά, παρόμοια και ανάλογη ανάγνωση επιδέχεται και ο *Ο.Κ.*: το εξευμενισμένο νεκρό σώμα του Θηβαίου ήρωος, εκτός από την αμυντική προστασία προς την αττική γη, την οποία μπορούσε να παράσχει,

συμβόλιζε ίσως και την ανάγκη των Αθηναίων για νίκες επί των Θηβαίων ή τις αθηναϊκές επεκτατικές βλέψεις διαχρονικά για την ευρύτερη περιοχή της Βοιωτίας, όπως, ούτως ή άλλως, αυτές εκφραστήκαν πριν από και κατά τη διάρκεια του Πελοποννησιακού πολέμου.¹¹⁹ Την αιολική Βοιωτία φαίνεται πως διεκδικούσαν, άλλωστε, και οι Σπαρτιάτες με τη μεταφορά των οστών της Αλκμήνης, μητέρας του Ηρακλή, δεδομένου δε ότι και η ισχυρότερη βοιωτική πόλη-κράτος, η Θήβα, ήταν παραδοσιακό μέλος της Πελοποννησιακής συμμαχίας. Αντίστοιχα, οι Αθηναίοι διεκδικούσαν τη Βοιωτία μέσω του Οιδίποδος (που, σε τελευταία ανάλυση, γενεαλογικά δεν είναι και Δωριεύς).

Το δεύτερο στην παρούσα μελέτη εξεταζόμενο τέτοιο σχετικό παράδειγμα αφορά στην εύρεση των οστών του Θησέως και τη μεταφορά τους από τη Σκύρο στην Αθήνα. Η παράδοση αυτή απαντά σε διάφορες γραμματειακές πηγές ανά τους αιώνες.¹²⁰ Σύμφωνα με την αναλυτικότερη και πληρέστερη, τον Πλούταρχο (*Θησ.* 36.1-2· *Κίμ.* 8.5-7), ήταν ο Κίμων, ο γιος του Μιλτιάδη, που μετέφερε τα οστά του Θησέως από τη Σκύρο στην Αθήνα λίγο μετά το πέρας των Περσικών πολέμων (492-78) και, πιο συγκεκριμένα, όταν κατέλαβε το νησί, περί το 476/75, δηλαδή, ελάχιστα μετά την ίδρυση της Αθηναϊκής/ Δηλιακής συμμαχίας (478/77).¹²¹

Αναλυτικότερα, ο Πλούταρχος παραδίδει τα εξής:

¹¹⁹ Σχετικά με την προσπάθεια της Αθήνας να κυριαρχήσει διαχρονικά στη Βοιωτία ή, έστω, να την ελέγξει, προσπάθεια η οποία κατέληξε σε ήττες το 447/46 στην Κορώνεια και το 424 στο Δήλιο βλ. Θουκ. 1.113 (και 4.92.6) και 4.89-101 αντίστοιχα. Για την Κορώνεια βλ. ακόμη Διόδ. 12.6· Πλούτ. *Περ.* 18.2-3.

¹²⁰ Άλλες, πλην του Πλούταρχου, πηγές για τον επαναπατρισμό των οστών του Θησέως στην Αθήνα αποτελούν οι εξής: Αριστ. *Fr.* 611.1 R. = *Άθ. Πολ.* *Fr.* 6 Oppertmann *ap.* Ηρακλείδ. Λέμβ. *Exc. Pol.* 1 Diltz (ούτος έλθων εις Σκύρον έτελεύτησεν ώσθεις κατά πετρών υπό Λυκομήδους, φοβηθέντος μη σφετερίζεται την νήσον. Αθηναίοι δέ ύστερον μετά τὰ Μηδικά μετεκόμισαν αυτόυ τὰ όστᾶ.)· *Schol. Vatic. ad Eur. Hipp.* 11 Schwartz = Αριστ. *Άθ. Πολ.* *Fr.* 4 Kenyon (Αριστοτέλης ιστορεί ότι έλθων Θησεύς εις Σκύρον επί κατασκοπήν εικότως δια την Αιγέως συγγένειαν... Αθηναίοι μετά τὰ Μηδικά κατά μαντείαν ανέλόντες αυτόυ τὰ όστᾶ έθαψαν.)· Διόδ. 4.62.4 ([...] Θησεύς δέ μετά ταύτα καταστασιασθείς και φυγών έκ τής πατρίδος επί τής ξένης έτελεύτησεν. οί δ' Αθηναίοι μεταμεληθέντες τὰ τε όστᾶ μετήνεγκαν και τιμαίς ίσοθέοις έτίμησαν αυτόν, και τέμενος άσυλον έποίησαν έν ταίς Αθήναις τὸ προσαγορευόμενον άπ' εκείνου Θησειών.).

¹²¹ Πρβλ. Zaccarini 2015: 174-98. Ο Zaccarini υποστηρίζει ότι η σχετική παράδοση αποτελεί εξελικτικό και σωρευτικό προϊόν πολλών αιώνων, που ανασυνθέτει σε μία επιμέρους παραδόσεις και πηγές, καθώς τα διαφορετικά λογοτεχνικά στρώματά της τοποθετούνται χρονολογικά σε διαφορετικά ιστορικά και πολιτισμικά περιβάλλοντα/ περικείμενα, με τον πυρήνα της να ανάγεται πιθανώς στον 4ο, και όχι τον 5ο, αιώνα, και αλληλεπιδρούν. Αποσυνδέει, ως εκ τούτου, την παράδοση περί μεταφοράς των οστών του Θησέως από τους Αθηναίους από τη Σκύρο στην Αθήνα από την κατάληψη της Σκύρου από τον Κίμωνα το 476/75 ως δύο διαφορετικά ιστορικά γεγονότα, μεταξύ τους άσχετα.

[36.1] μετὰ δὲ τὰ Μηδικὰ Φαίδωνος ἄρχοντος μαντευομένοις τοῖς Ἀθηναίοις ἀνεῖλεν ἢ Πυθία τὰ Θησέως ἀναλαβεῖν ὅστ᾽ αἰ καὶ θεμένους ἐντίμως παρ' αὐτοῖς φυλάττειν. ἦν δὲ καὶ λαβεῖν ἀπορία καὶ γινῶναι τὸν τάφον ἀμιξία καὶ χαλεπότητι τῶν ἐνοικούντων Δολόπων. οὐ μὴν ἀλλὰ Κίμων ἐλὼν τὴν νῆσον, ὡς ἐν τοῖς περὶ ἐκεῖνου γέγραπται, καὶ φιλοτιμούμενος ἐξανευρεῖν, ἀετοῦ τινα τόπον βουνοειδῆ κόπτοντος, ὡς φασι, τῷ στόματι καὶ διαστέλλοντος τοῖς ὄνουσι θεῖα τινὶ τύχῃ συμφρονήσας ἀνέσκαψεν. [36.2] εὐρέθη δὲ θήκη τε μεγάλου σώματος αἰχμῆ τε παρακειμένη χαλκῇ καὶ ξίφος. κοιμισθέντων δὲ τούτων ὑπὸ Κίμωνος ἐπὶ τῆς τριήρους, ἠσθέντες οἱ Ἀθηναῖοι πομπαῖς τε λαμπραῖς ἐδέξαντο καὶ θυσίαις ὥσπερ αὐτὸν ἐπανερχόμενον εἰς τὸ ἄστυ. καὶ κεῖται μὲν ἐν μέσῃ τῇ πόλει παρὰ τὸ νῦν γυμνάσιον, ἔστι δὲ φύξιμον οἰκέταις καὶ πᾶσι τοῖς ταπεινότεροις καὶ δεδιόσι κρεῖττονας, ὡς καὶ τοῦ Θησέως προστατικοῦ τινος καὶ βοηθητικοῦ γενομένου καὶ προσδεχομένου φιλανθρώπως τὰς τῶν ταπεινότερων δεήσεις.

(Πλούτ. *Θησ.* 36.1-2)

καὶ

[8.5] παραλαβὼν δ' οὕτω τὴν νῆσον ὁ Κίμων τοὺς μὲν Δόλοπας ἐξήλασε καὶ τὸν Αἰγαῖον ἠλευθέρωσε, πυνθανόμενος δὲ τὸν παλαιὸν Θησέα τὸν Αἰγέως φυγόντα μὲν ἐξ Ἀθηνῶν εἰς Σκύρον, αὐτοῦ δ' ἀποθανόντα δόλω διὰ φόβον ὑπὸ Λυκομήδους τοῦ βασιλέως, [8.6] ἐσπούδασε τὸν τάφον ἀνευρεῖν. καὶ γὰρ ἦν χρησμός Ἀθηναίοις τὰ Θησέως λείψανα κελεύων ἀνακομίζειν εἰς ἄστυ καὶ τιμᾶν ὡς ἥρωα πρεπόντως, ἀλλ' ἠγνόουν ὅπου κεῖται, Σκυρίων οὐχ ὁμολογούντων οὐδ' ἐόντων ἀναζητεῖν. τότε δὴ πολλῇ φιλοτιμίᾳ τοῦ σηκοῦ μόγις ἐξευρεθέντος, ἐνθέμενος ὁ Κίμων εἰς τὴν αὐτοῦ τριήρη τὰ ὅστ᾽ αἰ καὶ τᾶλλα κοσμήσας μεγαλοπρεπῶς κατήγαγεν εἰς τὴν αὐτοῦ δι' ἐτῶν σχεδὸν τετρακοσίων. ἐφ' ᾧ καὶ μάλιστα πρὸς αὐτὸν ἠδέως ὁ δῆμος ἔσχεν. [8.7] ἔθεντο δ' εἰς μνήμην αὐτοῦ καὶ τὴν τῶν τραγωδῶν κρίσιν ὀνομαστὴν γενομένην.

(Πλούτ. *Κίμ.* 8.5-7).

Οἱ Ἀθηναῖοι, σύμφωνα με τὰ δύο ὡς ἄνω παραθέματα ἀπὸ τὸν Πλούταρχο, ἔλαβαν χρησμό ἀπὸ τὴν Πυθία που τοὺς καλοῦσε νὰ βρουν τὰ οστά τοῦ Θησέως, ὁ ὁποῖος εἶχε δολοφονηθεῖ στὴ Σκύρο, νὰ τὰ πάρουν, νὰ τὰ θάψουν καὶ νὰ τὰ φυλάττουν στὴν

Αθήνα. Την αποστολή ανέλαβε φιλότιμα ο Κίμων, ο οποίος κυριεύσε τη Σκύρο και χάρη σε θεϊκό σημάδι βρήκε, μετά από προσπάθειες και δυσκολίες, έναν μεγάλο τάφο που περιέχε ένα υπερμέγεθες σώμα και χάλκινα όπλα. Τα λείψανα αποδόθηκαν στον Θησέα και μεταφέρθηκαν από τον Κίμωνα με τριήρη στην Αθήνα, όπου κι έγιναν δεκτά με λαμπρές τιμές, πομπές και θυσίες προς τιμήν του επαναπατρισθέντος Θησέως. Μάλιστα, τοποθετηθήκαν σε ειδικά διαμορφωμένο κτίσμα στη μέση της πόλης (κοντά στο γυμνάσιο) που μάλλον είχε τη μορφή ηρώου και το οποίο ήταν προσβάσιμο σε όλους τους πολίτες-ικέτες, που κατέφευγαν με δεήσεις ως ικέτες για προστασία και βοήθεια στον αρωγό και φιλόπρωπο ήρωα (τέτοιος παρουσιάζεται ο Θησέας και προς τον Οιδίποδα στον *O.K.*· ακριβώς, όμως, έτσι αντιμετωπίζεται στην τραγωδία, αλλά και στο ως άνω παράδειγμα από τον Παισανία, και ο Οιδίπους ο οποίος παρειαγεται και τελικώς εγκαθίσταται και λατρεύεται στην Αττική ως ήρωας-προστάτης των Αθηναίων και ήρωας-κτίστης/ θεμελιωτής των Αθηνών (αποτελώντας, δηλαδή, ήρωα-αναδίπλωση ή *alter ego* του Θησέως), με το παράδοξο να είναι συνάμα και ικετεύων και ικετευόμενος, συνθέτοντας ίσως με τον Θησέα, του οποίου παρουσιάζεται ως ανάλογο και συνάμα αντίθετο, ένα παράλληλο θρησκευτικό/ λατρευτικό δίδυμο).

Σε κάθε περίπτωση, από άποψη ιδεολογική και πολιτική, σύμφωνα με τις ως άνω αφηγήσεις, ο Κίμων (αυτο)προβάλλεται, για λόγους προπαγανδιστικούς, εσωτερικής και εξωτερικής κατανάλωσης, ως ένας νέος Θησέας, ήτοι α. ως επανιδρυτής της Αθήνας, εφόσον και ο Θησέας, τα οστά του οποίου βρήκε και μετέφερε πίσω στην πατρίδα, σύμφωνα με την ως άνω παράδοση, ήταν ο ιδρυτής της πόλης μέσω του συνοικισμού αυτής και β. ως ιδρυτής της ναυτικής ηγεμονίας των Αθηνών στο Αιγαίο και τον ελλαδικό χώρο εν γένει, δεδομένου ότι και ο Θησέας ήταν αυτός που παρέλαβε από τον Μίνωα και τη Μινωική Κρήτη την εν Ελλάδι ναυτική δύναμη και κυριαρχία. Με άλλα λόγια, αντιστοίχως προς τον Θησέα, ο Κίμων με την εξεύρεση και τη μεταφορά των οστών του Θησέως από τη Σκύρο στην Αθήνα επανιδρύει την Αθήνα στη βάση της επανασύστασης της θαλασσοκρατορίας της, την οποία ο ίδιος εκ νέου εγκαινιάζει. Η Αθήνα νομιμοποιεί τοιουτοτρόπως ήδη την επαύριον των Περσικών πολέμων και στη διάρκεια της Πεντηκονταετίας (478-32) τη ναυτική παρουσία και ηγεμονία της στο Αιγαίο και την παράλια και νησιωτική Ελλάδα, πράγμα που συνετελέσθη κι επισήμως και στην πράξη μέσω της σύστασης της Αθηναϊκής/ Δηλιακής συμμαχίας, δεδομένου μάλιστα ότι μετά τη λήξη των Περσικών πολέμων οι Λακεδαιμόνιοι (και οι Πελοποννήσιοι εν γένει) παραιτήθηκαν

από οιαδήποτε αξίωση περί συνέχισης του πολέμου εναντίον των Περσών (αποχωρώντας και από την ηγεσία των συνασπισμένων Ελλήνων), ενώ οι Αθηναίοι παρέμειναν προσηλωμένοι στον κοινό, κατά των Περσών, αγώνα.

Οι συνδηλώσεις και οι προεκτάσεις που είναι δυνατόν να απορρέουν από τη μεταφορά των οστών του Θησέως, όπως αναφαίνεται στα παραπάνω διακεείμενα και όπως προϋποτίθεται για τον θεατή του *O.K.*, εκτείνονται και σε επίπεδο, πέρα από (ή παράλληλα με) ιδεολογικό και πολιτικό, και σε θρησκευτικό/ λατρευτικό.

Καθώς τα δύο αυτά ιστορικά παραδείγματα βρίσκονται πολύ κοντά στα αθηναϊκά πολιτικά και θρησκευτικά/ λατρευτικά δεδομένα και πράγματα, είναι βέβαιο ότι η επί σκηνής απήχησή τους θα μπορούσε να δημιουργήσει σίγουρα συνειρμούς στους θεατές του *O.K.* για τη λατρεία στην Αττική του ενός ή του άλλου ήρωος ή, ενδεχομένως, για μία κοινή λατρεία των δύο, με την παρουσίαση και μόνο του (φιλεύσπλαχνου) Θησέως να δέχεται στη σκηνή τον κατ' εξοχήν Θηβαίο ήρωα, να τον εξιλεώνει και να του παρέχει άσυλο και χώρο ταφής στην Αττική, σε ένα, μάλιστα, τέτοιο ιδεολογικό, πολιτικό και ιστορικό περικείμενο, όπως το παραπάνω. Έτσι, η λατρεία του Οιδίποδος στην Αττική τίθεται ίσως υπό το φως της λατρείας του Θησέως και εν σχέσει προς αυτήν.

Το ενδιαφέρον, λοιπόν, εστιάζεται, παράλληλα και κυρίως, στην προοπτική μίας τοπικής, στην Αττική, κοινής των δύο ηρώων, Οιδίποδος-Θησέως, λατρείας, όπως, άλλωστε, μαρτυρείται από τον Πausanias (1.30.4), ενός θρησκευτικού/ λατρευτικού διδύμου, κατά το σχήμα *ικέτης/ ικετετών-ικετευόμενος*. Μία τέτοια πρόταση ευθυγραμμίζεται και με τη λατρεία του Οιδίποδος ως ικέτη της Δήμητρας στο *Οιδιπόδειον*, στον Ετεωνό της Βοιωτίας, αλλά και με τη θεώρησή του ως ικέτη του Θησέως στον *O.K.*. Ο Farnell, άλλωστε, υπογραμμίζει ότι η πρακτική της λατρείας του Θησέως τον προβάλλει και τον κοινωνεί ως υπερασπιστή και προστάτη των φτωχών και των καταπιεσμένων, μέσω και λόγω (α.) του ιερού του στην Αγορά που αποτελούσε τόπο καταφυγής για τους ικέτες του, (β.) της διανομής τροφίμων και χρημάτων στη διάρκεια της κυριότερης εορτής του, των Θησειών, (*Σχόλ. ad* Αριστοφ. *Πλοῦτ.* 627) και (γ.) της φύσης του ως φίλου πολιτικού, συμ-πολίτη και συμ-πολεμιστή των Αθηναίων στους μεγάλους κινδύνους (βλ. λ.χ. την παράδοση περί παρουσίας του στο πλευρό των συμπατριωτών του στη μάχη του Μαραθώνα εναντίον

των Περσών).¹²² Στον ίδιο αυτόν άξονα ο δεσμός των δύο, ως ικέτη (Οιδίπους)-ικετευόμενου (Θησέας), νοηματοδοτείται έτι περαιτέρω από την παράδοση περί ηρωολατρίας η οποία εδράζεται στην ως άνω παράδοση περί ανακομιδής και μεταφοράς των οστών τους στο πλαίσιο της εν συνόλω σχετικής παράδοσης σε σχέση με την επιθυμία και την πρόθεση του Οιδίποδος στον *Ο.Κ.* να δωρίσει οικειοθελώς το σώμα του στον Θησέα, την Αθήνα και τους Αθηναίους.

Ο Θησέας, μάλιστα, τυγχάνει λατρείας μόνο στην Αττική, πιο συγκεκριμένα στον Κολωνό, και τη Δήλο· σύμφωνα με τον Farnell, η λατρεία του χρονολογικά τοποθετείται στην περίοδο όχι πριν από τον Κίμωνα, που έλαβε χρησμό από τους Δελφούς να μεταφέρει τα οστά του Θησέως από τη Σκύρο στην Αθήνα (περί το 476/75).¹²³ Αυτό σημαίνει ότι ανάμεσα στην περίοδο κατά την οποία ηρωολατρία του Θησέως καθιερώθηκε στην Αθήνα από τον Κίμωνα (σύμφωνα τουλάχιστον με την ευρύτερα αποδεκτή άποψη)¹²⁴ και την εποχή συγγραφής (406) και διδασκαλίας (401) του *Ο.Κ.* μεσολαβεί μία μακρόχρονη, άνω των εβδομήντα ετών, βιωματική εμπειρία περί της λατρείας του, καθώς μάλιστα πρόκειται για εορτές και τελετές επαναλαμβανόμενες και οι οποίες έχουν θεσπισθεί είτε από τον ίδιο είτε από άλλους (λ.χ. τον Κίμωνα), τελούνται δε εις ανάμνησην αυτού και των κατορθωμάτων του, συνιστώντας τελικά τη λατρευτική για τον ήρωα παράδοση στην Αττική. Ο Πλούταρχος αναφέρει τις κάτωθι εορτές που με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, σχετίζονται με τον ήρωα: Θησεία (*Θησ.* 4, 27, 35 και 36), Κυβερνήσια (*Θησ.* 17), Ωσχοφόρια (*Θησ.* 22 και 23), Παναθήναια (*Θησ.* 24), Βοηδρόμια (*Θησ.* 27) στην Αθήνα, και Ίσθμια (*Θησ.* 25) στον Ίσθμο· ακόμη, παραδίδει (*Κίμ.* 8) πως και οι τραγικοί αγώνες τελούνταν εις μνήμην του.¹²⁵ Άλλες εορτές προς τιμήν του που προϋπάρχουν της ανακομιδής, τα Θαργήλια και τα Πυανόσια, συνεπεία αυτής επανανοηματοδοτούνται και ερμηνεύονται εκ νέου, για να αντικατοπτρίσουν το θρυλικό του ταξίδι στην Κρήτη με τους *δισ επτά* (επτά νέους και επτά νέες ως φόρο αίματος των Αθηναίων τον Μινώταυρο), σύμφωνα με τον Farnell.¹²⁶ Επομένως, οι Αθηναίοι θεατές της τραγωδίας, κατά το τέλος του 5ου αιώνας, συνιστούν ένα εν πολλοίς πεπαιδευμένο σε θέματα τόσο θρησκευτικά/ λατρευτικά όσο και θεατρικά

¹²² Farnell 1921: 340.

¹²³ Farnell 1921: xiii και 338.

¹²⁴ Πρβλ. Zaccarini 2015: 174-98 (βλ. και υποσημ. 121).

¹²⁵ Για άλλες πηγές βλ. και Farnell 1921: 410.

¹²⁶ Farnell 1921: 338.

κοινό/ ακροατήριο, τουλάχιστον όσον αφορά σε θέματα του κατ' εξοχήν αττικού/ ιωνικού κι «εθνικού» ήρωός τους, του Θησέως.

Δεδομένων, λοιπόν, των ως άνω είναι βέβαιον ότι και οι δύο ήρωες, Θησέας και Οιδίπους, αφηρωισμένοι πια, μέσω και διά της ανακομιδής και της μεταφοράς των λειψάνων τους στην Αττική, μεταμορφώνονται σε ευμενή, φιλόανθρωπα και αγαθοεργά πνεύματα, σε χθόνιες θεϊκές δυνάμεις, που στο παρόν και το μέλλον θα προστατεύουν την Αθήνα και τους Αθηναίους και ως τέτοιοι λατρεύονται στην Αττική. Βέβαιον είναι, επίσης, ότι από την εν συνόλω παράδοση σχετικά με τη μεταφορά λειψάνων μυθικών βασιλέων ή ηρώων (ή αφηρωισμένων θνητών) από μία πόλη/ περιοχή σε μία άλλη τα δύο αυτά παραδείγματα, του Θησέως και του Οιδίποδος, και μόνο αυτά αφορούν στην Αθήνα και μόνο. Βέβαιον είναι, ακόμη, πως αυτές οι παραδόσεις απηχούνται και στον σοφοκλείο *Ο.Κ.*, με τον Οιδίποδα ως ικέτη/ ικετεύοντα και τον Θησέα ως ικετεύόμενο. Πιθανόν, τέλος, θεωρείται πως ο Κίμων, παράλληλα με τη μεταφορά των οστών του Θησέως από τη Σκύρο στην Αθήνα, φαίνεται να εγκαινίασε εκ νέου στην Αθήνα ένα είδος τοπικής λατρείας του τοπικού και του κατ' εξοχήν αττικού/ ιωνικού ήρωος, του Θησέως.

Από την άλλη πλευρά, αναφορικά με τη σημασία της μαρτυρίας για την παράδοση περί αφηρωισμού και λατρείας του Οιδίποδος στην Αττική, αξίζει να σημειωθεί ότι, μολονότι, όπως κατεδείχθη παραπάνω, αυτήν δεν τη χρησιμοποιεί πρώτος και δεν την εφευρίσκει ο Σοφοκλής, αλλά προϋπάρχει τουλάχιστον στον Ευριπίδη, ωστόσο ο ποιητής του *Ο.Κ.* παρεμβαίνει και ποιητική αδεία και ελευθερία τοποθετεί τις τελευταίες στιγμές της ζωής του Οιδίποδος στον Κολωνό, συγχέοντας, έτσι, τα σχετικά με το ακριβές σημείο της ταφής του ήρωος (πράγμα που συνιστά νεωτερισμό του Σοφοκλή στο έργο), ώστε να συνάδουν και με την εκδοχή περί Κολωνού και με την εναλλακτική εκδοχή περί Αρείου Πάγου. Άλλωστε, στον *Ο.Κ.* υπάρχει αναφορά σε ταφή γενικότερα.

Ως εκ τούτου, υπάρχουν τα εξής δεδομένα: (1.) στην Αττική υπάρχει αναμφισβήτητα λατρεία του Θησέως, (2.) στην Αττική υπάρχει αναμφισβήτητα λατρεία του Οιδίποδος, (3.) λατρεία του Οιδίποδος μαρτυρείται και στους Δωριείς, με ιδιαίτερη έμφαση στη λατρεία των Ερινύων του οίκου του Λαΐου στη Σπάρτη (και τη Θήρα), (4.) σύμφωνα με τον Πausανία (1.30.4), στην Αττική υπάρχει από κοινού λατρεία των δύο, Θησέως και Οιδίποδος, (5.) σώζεται, ακόμη, σε πολλές πηγές η παράδοση περί μεταφοράς των οστών του Θησέως από τη Σκύρο (από τους Αθηναίους ή, ειδικότερα, από τον Κίμωνα), επί των οποίων καθιερώνεται στον τόπο

ταφής τους, το Θησεϊόν, η λατρεία του ήρωος στην Αττική, ενώ (6.) απαντά η μαρτυρία περί μεταφοράς των οστών του Οιδίποδος από τη Βοιωτία στην Αττική, για τα οποία, επίσης, υπήρχε η παράδοση ότι θεμελίωσαν τη λατρεία του ήρωος, στον Ετεωνό, στο *Οιδιπόδειον*.

Βάσει, λοιπόν, των ως άνω προκειμένων προτάσεων μπορεί κανείς να συναγάγει το συμπέρασμα ότι ο Σοφοκλής στον *Ο.Κ.* ανακαλεί τις δύο παραδόσεις περί ηρωολατρίας του Οιδίποδος στην Αττική, στον Άρειο Πάγο και τον Κολωνό, υπό το φως της παράδοσης περί της ανακομιδής των οστών, τόσο των δικών του όσο και του Θησεώς. Η έμφαση στη θεώρηση του σώματος ως δώρου στο κείμενο του *Ο.Κ.* απηχεί, αν δεν υποκαθιστά, την παράδοση περί μεταφοράς οστών. Έτσι, στον *Ο.Κ.* ο Θησεάς, η λατρεία του οποίου στην Αττική ανάγεται, τόσο χρονικά όσο και αιτιακά/ αιτιολογικά, και θεμελιώνεται στη μεταφορά των οστών του στην Αθήνα, υποδέχεται στον Κολωνό τον Οιδίποδα, ο οποίος με απόλυτη γνώση και πλήρη συνείδηση των ικανοτήτων και του αξιακού και ιερού φορτιού του δηλώνει emphatically στον βασιλιά της Αθήνας: *δώσων ικάνω τούμὸν ἄθλιον δέμας/ σοὶ δῶρον* (576-77). Τέλος, ο δεσμός που ενώνει τους δύο, Οιδίποδα και Θησεά, σε ένα κοινό θρησκευτικό/ λατρευτικό δίδυμο στην Αττική ανάγεται στην τελετουργική φύση και πρακτική της ικεσίας και, πιο συγκεκριμένα, εδράζεται στην παγιωμένη φύση του πρώτου ως υποκειμένου (πομπού) ικεσίας και του δεύτερου ως αντικειμένου (δέκτη) ικεσίας. Ακριβώς ως κέτες παρουσιάζονται και στον Κολωνό ο ίδιος ο Οιδίπους και η κόρη (-αδελφή) του, η Αντιγόνη, από τον Σοφοκλή στον *Ο.Κ.* (44, 142, 241, 284, 487, 634 και 1008).¹²⁷

Καταδεικνύεται, παράλληλα, η πάγια αντίληψη ότι η ηρωική λατρεία είναι συνυφασμένη αφ' ενός με τη μυθολογία, τη θρησκεία και την πολιτική αφ' ετέρου με τη γη. Εν προκειμένω, ο τόπος ταφής του Οιδίποδος παραμένει άγνωστος και μυστικός σε όλους πλην του Θησεώς (!), ακριβώς διότι μόνο έτσι εξασφαλίζονται η σωτηρία, η ασφάλεια και η ευημερία της Αθήνας και των Αθηναίων. Από την άλλη πλευρά, ο «τάφος», το μνημείο, του Θησεώς στο κέντρο της Αθήνας, στην Αγορά, διατηρεί ζωντανή τη μνήμη του ιδρυτή της πόλης. Έτσι, Οιδίπους και Θησεάς διά της κοινής τους λατρείας περιχαράκωνουν τα όρια της πόλης και την περιβάλλουν, από την Αγορά (Θησεάς) ως τα σύνορά της (Θησεάς και Οιδίπους ως θρησκευτική/ λατρευτική δυάδα), προστατεύοντάς την από οιαδήποτε απειλή (έχει, δηλαδή,

¹²⁷ Αναλυτικά για τον Οιδίποδα ως κέτη στον *Ο.Κ.* βλ. Burian 1974: 408-29· Tzanetou 2012: 105-28.

ξεχωριστό ενδιαφέρον και το γεγονός ότι ο Οιδίπους θάπτεται στις παρυφές της πόλεως, από όπου θα προστατεύει το *ἄστυ*). Αυτό είναι πιθανώς το μήνυμα που διατρανώνουν οι δύο τραγικοί ποιητές, Ευριπίδης και Σοφοκλής, οικειοποιούμενοι για την πατρίδα τους, τον Οιδίποδα, (ο Σοφοκλής, μάλιστα, εξευμενίζοντας τη σκοτεινή του όψη ως χθόνιας θεότητας) τη λατρεία του οποίου, διεκδικούν, παρά ταύτα, σύμφωνα με τον Ηρόδοτο, και οι Σπαρτιάτες.

Συμπερασματικά, από τα ανωτέρω καταφαίνεται ότι στον *Ο.Κ.* ο Σοφοκλής παρουσιάζει επί σκηνής και δραματοποιεί τη μυθική αιτιολογία της ίδρυσης της λατρείας του Οιδίποδος που υφίσταται στους ιστορικούς χρόνους και τη σύγχρονή του εποχή, από κοινού ενδεχομένως με τη λατρεία του Θησέως, απηχώντας και την κοινή των δύο λατρεία στον Κολωνό μάλλον, παρά τη λατρεία του Οιδίποδος στον Άρειο Πάγο.

Η δυναμική της λατρείας ενισχύεται μέσω της ανακομιδής, της κατοχής και του ενταφιασμού των λειψάνων, παράδοσης και πρακτικής ευρέως γνωστής, όπως κατεφάνη ανωτέρω, για τον Θησέα, υπό την έννοια ότι η πόλη κατέχει το σώμα του ήρωος και σε αυτό το σώμα ανάγεται αιτιολογικά η αντίστοιχη ηρωολατρία. Η τραγωδία με τη σειρά της επιτάσσει κι επιτείνει έτι περισσότερο αυτήν τη δυναμική, καθώς αναμοχλεύει, αναδύει και ανακινεί αυτήν την άρρητη δυναμική της λατρείας, την οποία είναι σε θέση να εντοπίσει και να κοινωνήσει προς το κοινό του ο τραγικός ποιητής· αυτό ειδικά για τον Σοφοκλή έχει στοιχειοθετηθεί για όλους τους άλλους κεντρικούς άρρενες ήρωες των σήμερα σωζόμενων δραμάτων του, τον Ηρακλή των *Τραχινίων*, τον Αίαντα¹²⁸ και τον Φιλοκτήτη¹²⁹ των αντίστοιχων ομώνυμων δραμάτων, των οποίων το θρησκευτικό/ λατρευτικό φορτίο και η δύναμη ηρωολατρία τους αισθητοποιούνται, άμεσα ή έμμεσα, επί σκηνής και διά της δραματικής τέχνης. Επιπλέον, η ίδια η τραγωδία αυτή καθ' εαυτήν ως λατρευτική πράξη απευθυνόμενη στους θεούς και, άρα, διαμεσολαβητικά μεταξύ θεών και ανθρώπων, όχι μόνο ενισχύει την απηχούμενη ηρωολατρία, αλλά κατά τρόπο αμφίδρομο και ενισχύεται από αυτήν. Άλλωστε, η τραγωδία για το αθηναϊκό κοινό/ ακροατήριο δεν συνιστά μύθο ούτε ανάγεται στο μακρινό παρελθόν. Για τον Αθηναίο πολίτη η τραγωδία συνιστά ζώσα και παλλόμενη πραγματικότητα γενικώς, αλλά εν προκειμένω και μέσω της θέσπισης αντίστοιχων λατρειών.

¹²⁸ March 1991-93: 1-36· Henrichs 1993: 165-80.

¹²⁹ Harrison 1989: 173-75.

Κάτι αντίστοιχο υποστήριξε άλλοτε έμμεσα η Ραμού-Χαψιάδη αναφορικά με τον τρόπο που οι Αθηναίοι προέβαλλαν και προωθούσαν τη σωτήρια για τους Έλληνες προσφορά τους στον κοινό πανελλήνιο αγώνα εναντίον των Περσών με ένα ευρύ φάσμα πολλών διαφορετικών εκφράσεων της κοινωνικής, πολιτικής, πολιτιστικής και καλλιτεχνικής ζωής και δραστηριότητας στη διάρκεια της Πεντηκονταετίας και του Πελοποννησιακού πολέμου, προσδίδοντας μάλιστα ενίοτε μνημειακό (μέσω της τέχνης) και προπαγανδιστικό (π.χ. μέσω του εμπορίου) χαρακτήρα.¹³⁰ Αντιστοίχως, πιο πρόσφατα η Αθανασάκη υπέδειξε σε σχέση με τη χορική ποίηση τους ποικίλους μηχανισμούς αναπαραγωγής και υπόμνησης, μέσω της τελετουργίας και της μνημειακής τέχνης, του μακρινού, πλην σύγχρονου, παρελθόντος, άρα του παρόντος, της πόλης.¹³¹ Έτσι, και η τραγωδία ως λογοτεχνικό/ ποιητικό είδος κι ως τέχνη, αλλά και η θεατρική παράσταση δεν είναι (απλώς) μύθος (πόσω μάλλον με τη σημερινή πρόσληψη της έννοιας του μύθου), αλλά εντάσσονται στο πλαίσιο της θρησκείας και της λατρείας,¹³² αλλά και της πολιτικής, της πόλης, συνιστώντας, τελικά, βίωμα του πολίτη.

Βάσει όλων των ως άνω είναι δυνατόν να αντιληφθεί κανείς ότι μέσα από την παράλληλη σύγκριση και εξέταση των ιστορικών παραδειγμάτων με τον *O.K.* και εν σχέσει προς το θανόν σώμα του ήρωος ως βασικό άξονα με σαφές κοινωνικό, πολιτισμικό, ιδεολογικό, πολιτικό και θρησκευτικό/ λατρευτικό περιεχόμενο επιβεβαιώνεται επί σκηνής το μεταφυσικό-υπερφυσικό φορτίο που το *οιδιπόδειο λείψανο* φέρει. Η προστασία που είναι δυνατόν να προσφέρει, μετά θάνατον, το σώμα του νεκρού ήρωος προς την πόλη σε όλα τα επίπεδα δεν αποτελεί για τον Σοφοκλή απλώς μία ποιητική σύλληψη στο πλαίσιο του μοτίβου γύρω από το νεκρό σώμα, την πόλη και την πολιτική, αλλά ανακλά βαθύτερες αντιλήψεις και πεποιθήσεις.

Συνεπώς, καταφαίνεται πως το ληλατημένο *τραγικό οιδιπόδειο σώμα*, το σώμα της Θήβας, διατηρεί και στον *O.K.* το μεγαλείο και το πολιτικό του φορτίο, όπως αυτό αναδύθηκε και στον *O.T.*· οι ευλογίες, παρ' όλ' αυτά, τις οποίες είναι σε θέση να επιδαψιλεύσει, έχουν ως παραλήπτη όχι τη Θήβα, αλλά την Αθήνα, στην οποία ιδρύεται η λατρεία του ήρωος.

¹³⁰ Ραμού-Χαψιάδη 1994.

¹³¹ Αθανασάκη 2017.

¹³² Sourvinou-Inwood 2003: 15-53· Parker 2005b: 136-52.

Τέλος, αναφορικά με το γιατί η Αθήνα αποτελεί τον καταλληλότερο να παράσχει άσυλο στον τάλανα Οιδίποδα και να δεχθεί τον νεκρό πια Οιδίποδα τόπο, έχουν μεν αρκετά ήδη λεχθεί ανωτέρω· ωστόσο, κρίνεται σκόπιμο να δοθούν ορισμένες ακόμη σχετικές κατευθύνσεις. Ο Κολωνός, άλλωστε, ονοματοδοτεί το δράμα ήδη από τον τίτλο του. Όπως ελέχθη και ανωτέρω, σύμφωνα με τη μυθολογική και λογοτεχνική παράδοση και το κείμενο του *Ο.Κ.*, μετά την αποκάλυψη των δεινών της αδυσώπητης μοίρας του και την αυτοτιμωρητική αυτοτύφλωσή του ο Οιδίπους δεν παρέμεινε στη Θήβα ούτε επέστρεψε στην Κόρινθο. Περιπλανώμενος έφθασε στην Αθήνα. Οι ιδεολογικές και πολιτικές συνδηλώσεις αναφορικά με τον τόπο του Κολωνού είναι έντονες.

Πρώτον, Αθηναίος είναι ο ποιητής, και μάλιστα *φιλαθηναϊότατος*,¹³³ και αθηναϊκό το κοινό/ ακροατήριο της τραγωδίας, ενός αποκλειστικά αττικού ποιητικού είδους, που καλλιεργείται και «διδάσκεται» επί σκηνής στην Αθήνα, στο πλαίσιο των δραματικών αγώνων, και μάλιστα στη διάρκεια των λατρευτικών εορτών της πόλης (προς τιμήν του Διονύσου), και με χαρακτήρα (εκ)παιδευτικό και μορφωτικό, αλλά και παλλαϊκό, καθώς αυτοί οι αγώνες και αυτές οι εορτές τελούνταν παρουσία τόσο του εγχώριου πληθυσμού όσο και πολλών ξένων επισκεπτών. Έτσι, το δράμα εν γένει συνιστά την καταλληλότερη ευκαιρία για αυτοπροβολή, εσωτερική και εξωτερική, και αυτοσυντήρηση του αθηναϊκού γοήτρου και μεγαλείου, ειδικά προς το τέλος του Πελοποννησιακού πολέμου και λίγο μετά τη λήξη του, οπότε τοποθετούνται η εποχή συγγραφής και διδασκαλίας του *Ο.Κ.* αντιστοίχως. Ήδη, άλλωστε, από τους πρώτους στίχους του Προλόγου του *Ο.Κ.* (16-18· βλ. και 54-61), αλλά και παρακάτω στον Ύμνο στον Κολωνό (668-93), καθώς ο Σοφοκλής περιγράφει (πρόκειται για τη μοναδική, τόσο αναλυτική και εγκωμιαστική, περιγραφή φυσικού τοπίου στην κλασική γραμματεία) τον ιερό χώρο και το τοπίο του Ιππίου Κολωνού με ιδανικά χρώματα και όμορφες εικόνες ελλημμένες από τον χώρο της φύσης (της χλωρίδας και της πανίδας), ως εκπάγλου καλλονής και με άμωμη φυσική ομορφιά,¹³⁴ καταφαίνεται ότι ο υπέργηρος ποιητής -πλήρης ημερών- συνθέτει ένα εγκώμιο και μία ευλογία της ιδιαίτερης πατρίδας του, του προαστίου του Ιππίου Κολωνού, η θέση του οποίου ταυτίζεται με τη σημερινή τοποθεσία, και της Αθήνας, όπως ελέχθη και ανωτέρω.

¹³³ Ανών. *Σοφοκλέους γένος και βίος* 10.

¹³⁴ Ο τρόπος με τον οποίον ο Σοφοκλής περιγράφει τον Ίππιο Κολωνό παραπέμπει και προσιδιάζει στον μεταγενέστερο κοινό ποιητικό τόπο του *locus amoenus* της ελληνιστικής και ρωμαϊκής ποίησης.

Επιπλέον, ειδικά ο Κολωνός, ο οποίος και από χωρική-γεωγραφική, αλλά και πολιτική, άποψη αποτελεί ένα όριο/ σύνορο, ένα μεταξύ, που βρίσκεται ανάμεσα στο *ἄστυ* και τη *Μεσογαία*,¹³⁵ ήταν στενά συνδεδεμένος με την αθηναϊκή αριστοκρατία και ειδικά με την τάξη των *ἰππέων*, όπως καταμαρτυρείται από το γεγονός ότι στον Κολωνό υπήρχαν το ιερόν του Ιππίου Ποσειδώνος και ο βωμός της Ιππίας Αθηνάς, αλλά και από το γεγονός ότι ο επώνυμος ήρωας του δήμου, ο Κολωνός, ήταν *ἰππέας* (*Ο.Κ.* 54-63). Ακριβώς γι' αυτό, ο Κολωνός (και όχι η Πνύκα!) έπαιξε πρωτεύοντα ρόλο στα γεγονότα του 411, καθώς στον δήμο αυτόν έλαβε χώρα η Εκκλησία του Δήμου για τις μεταρρυθμίσεις του πολιτεύματος το 411 και, πιο συγκεκριμένα, στο ιερόν του Ποσειδώνος, όπου καταφεύγει ικέτης στον *Ο.Κ.* και ο Πολυνείκης, πρωτοσυγκεντρώθηκαν, σύμφωνα με τον Θουκυδίδη (*Θουκ.* 8.67), οι ολιγαρχικοί υπό τον Πείσανδρο, προτού ο τελευταίος μεθοδικά ανατρέψει τη δημοκρατία και καταλάβει την εξουσία η ολιγαρχία των Τετρακοσίων (των 400). Μάλιστα, στα γεράματά του ο Σοφοκλής φαίνεται πως έπαιξε ενεργό ρόλο στην επιβολή της ήπιας ολιγαρχίας του 411,¹³⁶ η οποία ιδεολογικά στηριζόταν στην αντίθεση προς τη ριζοσπαστική δημοκρατία και την επαναφορά της *πατρίου πολιτείας*, μίας εκδοχής του πολιτεύματος στην οποία η εξουσία αποσπάται από τις μάζες και επανέρχεται στα χέρια μίας, διευρυμένης έστω, ομάδας *ἀρίστων*.

Δεύτερον και παράλληλα με τα παραπάνω, ο τραγικός ποιητής παίζει με το μοτίβο *Αθήνα VS Θήβα*. *Ἴτ', ὃ μεγίστης Παλλάδος καλούμεναι/ πασῶν Ἀθηναίμων πόλις* (107-08) αναφωνεί στον Πρόλογο του *Ο.Κ.* ο Οιδίπους. Η αντιπαραβολή της Αθήνας προς τη Θήβα αποτελεί διαχρονικό και καθολικό ποιητικό κοινό τόπο (*locus communis*) για την κλασική αττική τραγωδία (όπως και η αντιπαραβολή της Αθήνας προς τη Σπάρτη), καθώς στην τραγωδία η Θήβα προβάλλεται παραδοσιακά ως πόλη αντι-πρότυπο ή αντι-μοντέλο, ως τόπος διχασμού και διαίρεσης, στάσεως, έριδος, τυραννίας, εκδίκησης, καταστροφής και συγκρούσεων (βλ. λ.χ. *Αισ. Ἐπὶ ἐπὶ Θήβας*, *Σοφ. Ἀντιγόνη* και *Ο.Τ.*, *Ευρ. Βάκχαι*), ως *μη τόπος*, ενώ, αντίθετα, η Αθήνα (κι εν προκειμένω και δη του Θησέως) κοινωνείται και προπαγανδίζεται ως ιδανική πόλη, ως πόλη πρότυπο ή μοντέλο, ως τόπος ενότητας, ανάρρωσης και λύσης (βλ. λ.χ. *Αισ. Εὐμενίδες* και *Σοφ. Ο.Κ.*), ως (κατ' εξοχήν) *τόπος*.¹³⁷ Στο *Βάκχαι* του Ευριπίδη απαντά, άλλωστε, το πλέον

¹³⁵ Vidal-Naquet 1991: 211-54.

¹³⁶ Βλ. σχετικώς Jameson 1971: 541-68.

¹³⁷ Αναλυτικότερα βλ. Zeitlin 1986: 343-78· Zeitlin 1990: 130-67 (ιδίως 144-50)· Segal 2001: 76.

διαμελισμένο, σφαγιασμένο και κατασπαραγμένο ιερό τραγικό σώμα, αυτό του Πενθέως.¹³⁸ Ακόμη, σύμφωνα με τη μυθολογική και λογοτεχνική παράδοση, στη Θήβα γεννήθηκε και ο Ηρακλής, ο κατ' εξοχήν δωρικός -αλλά, με εμβέλεια πανελλαδική- ήρωας, και στη Θήβα αργότερα σκότωσε, κατελιημένος από μανία, και έθαψε τα ίδια του τα παιδιά από την πρώτη του σύζυγο, τη Μεγάρα. Άρα, και πάλι η Θήβα μοιάζει να είναι ένας *μη τόπος*. Αξίζει, τέλος, να σημειωθεί ότι η περιοχή της Δωρίδος στη Φωκίδα εθεωρείτο η μακρινή πατρίδα και η απώτατη κοιτίδα των Δωριέων, με ό,τι αυτό μπορεί να σημαίνει στην κλασική αττική τραγωδία.

Σ' αυτό το πλαίσιο ο *Ο.Κ.* μπορεί να ειπωθεί και ως *τραγωδία ικεσίας* (*suppliant tragedies*).¹³⁹ τέτοιες είναι και οι *Εύμενίδες* του Αισχύλου και οι *Ίκέτιδες* και οι *Ηρακλείδαι* του Ευριπίδη.¹⁴⁰ Στις τραγωδίες αυτές η Αθήνα προβάλλεται και κοινωνείται ως ο δέκτης των ικεσιών κατατρεγμένων Ελλήνων από άλλες περιοχές, λειτουργώντας, έτσι, ως θεματοφύλακας πανελλήνιων αξιών, οι οποίες στην εκάστοτε προκειμένη περίπτωση καταστρατηγούνται σε καιρούς κρίσης, και ως εγγυητής της ευσέβειας και της ομαλής σχέσης θεών και ανθρώπων, που ο πόλεμος και η ανθρώπινη εμπάθεια έχουν διασαλεύσει. Η Αθήνα, με προεξάρχοντα τον βασιλιά της (τον Θησέα ή άλλον) ή την πολιούχο θεά της, που της δίνει και το όνομά της, την Αθηνά, εξασφαλίζει δίκαιη δίκη για τον Ορέστη (*Αισχ. Εύμενίδες*), την ταφή των νεκρών Θηβαίων (*Ευρ. Ίκέτιδες*) και καταφύγιο για τους καταδιωκόμενους συγγενείς του Ηρακλή (*Ευρ. Ηρακλείδαι*). Ο ηγετικός και ηγεμονικός αυτός ρόλος της Αθήνας στον ελληνικό κόσμο, όπως σκηνικά αξιοποιείται και ενδο-δραματικά κοινωνείται με τόσο έκδηλο και έκτυπο τρόπο, τόσο σε ηθικό όσο και σε ιδεολογικό και πολιτικό επίπεδο, δεν μπορεί να είναι φυσικά άσχετος με τις εν γένει επεκτατικές και ηγεμονικές διεκδικήσεις και βλέψεις των Αθηναίων, την επαύριον των Περσικών πολέμων και στη διάρκεια της Πεντηκονταετίας, πολιτική, όμως, η οποία, καθώς κι εν προκειμένω διαφαίνεται, δεν κάμπτεται, αλλά αντίθετα περιβάλλεται με μία πικρή νοσταλγία, ακόμη κι όταν η Αθήνα οδεύει προς την οριστική ήττα της στον Πελοποννησιακό πόλεμο και τη συνθηκολόγηση, το 404.

Αντιστοιχώς, όπως ειπώθηκε και παραπάνω, στον *Ο.Κ.* ο Οιδίπους παρουσιάζεται ως ικέτης και ο Θησέας ως φιλάνθρωπος δέκτης των ικεσιών του

¹³⁸ Βλ. σχετικώς Γιόση 2017: 9.

¹³⁹ Burian 1974: 408-29· Tzanetou 2012: 105-28. Ο Μαρωνίτης (2014: 169-71) θεωρεί τον *Ο.Κ.* δράμα σύνθετο, ικεσίας και συνάμα θέσπισης ηρωολατρίας.

¹⁴⁰ Tzanetou 2012.

πρώτου ο οποίος παρεισάγεται και τελικώς εγκαθίσταται στην Αττική ως ήρωας-προστάτης των Αθηνών και των Αθηναίων. Η Αθήνα προβάλλεται, έτσι, ιδεολογικά ως όαση ευσέβειας, γαλήνης και αρμονίας, είτε η προβολή αυτή μεταφράζεται και ερμηνεύεται σε νοσταλγική ενθύμηση περασμένων μεγαλείων, ειδικά κατά την ύστερη φάση του Πελοποννησιακού πολέμου, είτε στο παράγωγο μίας ελπίδας για ανάκαμψη, που ενδεχομένως αναπτερώθηκε στις ψυχές κάποιων μετά τη φευγαλέα επιστροφή της πατρίου πολιτείας το 411, με την επιβολή της ήπιας ολιγαρχίας του 411, ή ακόμη και με σκέψεις για μία ενδεχόμενη (επανα)προσέγγιση της Θήβας από την Αθήνα μετά το πέρας του Πελοποννησιακού πολέμου. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, ενδιαφέρον παρουσιάζει ο τρόπος με τον οποίον η Αθήνα προπαγανδίζεται επί σκηνής, τόσο προς τα έσω όσο και προς τα έξω, ως η κατ' εξοχήν πόλις ή, απλώς, ως η πόλις.

Τρίτον, αναφορικά με την Αθήνα και τον Θησέα, αξίζει να έχει κανείς κατά νου ότι ο Θησέας, εκτός από βασιλιάς των Αθηνών, είναι και πατέρας, τον οποίο βαρύνει μία οικογενειακή τραγωδία, παρόμοια με εκείνη του οίκου του Οιδίποδος. Είναι πατέρας, μεταξύ άλλων τέκνων, του Ιππολύτου, ο μύθος του οποίου συνιστά τρόπον τινά ανεστραμμένο αντικατοπτρισμό του μύθου του Οιδίποδος: ο *Ιππόλυτος* του Ευριπίδη (428), άλλωστε, «αποτελεί κατά κάποιον τρόπο», σύμφωνα με τον Segal, «αντιστροφή του *O.T.*», καθώς στον *Ιππόλυτον* «ο ήρωας κατηγορείται ψευδώς για αιμομιξία με τη μητριά του και σκοτώνεται από την κατάρα του εξαγριωμένου πατέρα του, του Θησέως».¹⁴¹ Υπό το πρίσμα αυτό, μοιάζει ως εάν ο *φιλαθηναϊότατος* τραγικός να επιχειρεί, παράλληλα με όσα ελέχθησαν ήδη ανωτέρω, να αποκαταστήσει τη φήμη και το κύρος του μεγάλου αττικού/ ιωνικού ήρωος, του Θησέως, παρουσιάζοντάς τον ελεήμονα προς τον Οιδίποδα, η μοίρα του οποίου είναι τω όντι αντιστρόφως ανάλογη της μοίρας του Ιππολύτου. Με δύο λόγια, θεωρώ πως ο Σοφοκλής επιχειρεί να αθωώσει, να εξευγενίσει και, τηρουμένων των αναλογιών, να αποκαθάρει σκηνικά τον Θησέα από το κρίμα της πλάνης, στην οποία υπέπεσε, και την κατηγορία και το μίasma της τρόπον τινά παιδοκτονίας: ο οιονεί παιδοκτόνος του κατ' όνομα και κατά τα φαινόμενα μόνο αιμομίκτη παρέχει κάθαρση, άσυλο και χώρο ταφής σε έναν όντως και κατά την ουσία πατροκτόνο και ομόκοιτο της ίδιας του της μητέρας, αν και πεπλανημένο και τελούντα αυτά τα ανομήματα και τα ανοσιουργήματα εν αγνοία του. Με αυτόν τον τρόπο, ο Θησέας και η Αθήνα

¹⁴¹ Segal 2001: 30.

εξιλεώνονται από το μίσημα της παιδοκτονίας. Ας μη διαλανθάνει δε την προσοχή κανενός πως και το σώμα του Ιππολύτου είναι ένα διαμελισμένο και κατακερματισμένο, ακρωτηριασμένο, καθημαγμένο και διασκορπισμένο, σώμα: *Ἰππόλυτος* < ἵππος + λύω (ομιλούν όνομα (*nomen omen*)): αυτός που λύεται, ήτοι διαμελίζεται, υπό των ίππων, από τα άλογα. Ως εκ τούτου, το σώμα του Ιππολύτου στον *Ἰππόλυτον* καθίσταται ένα *σώμα-όνομα* ή ένα *σώμα-σήμα* της ταυτότητάς του, ακριβώς όπως και στην περίπτωση του Οιδίποδος στις δύο φερόνυμες του ήρωος σοφόκλειες τραγωδίες, και δη στον *Ο.Τ.*. Αυτή η ερμηνεία μοιάζει, τέλος, ελκυστική, αν λάβει κανείς υπ' όψιν του και την εγγύτητα μεταξύ του ιστορικού χρόνου του *Ο.Τ.* (428 ή μεταξύ 430-25) και του ιστορικού χρόνου του *Ἰππολύτου* (428), ώστε στον *Ο.Κ.* (406 και 401, γράφηκε και παραστάθηκε αντίστοιχα) ο Σοφοκλής να αναθεωρεί όχι μόνο τον δικό του Οιδίποδα του *Ο.Τ.*, αλλά και τον ευριπίδειο Θησέα του *Ἰππολύτου*. Πρόκειται, επομένως, για διαφορετικές λογοτεχνικές ταυτότητες του ίδιου ήρωος από έργο σε έργο του ίδιου ποιητή (τέτοια είναι η περίπτωση του Οιδίποδος του *Ο.Τ.* που είναι εν πολλοίς διαφορετικός από τον Οιδίποδα του *Ο.Κ.*) ή από ποιητή σε ποιητή, αν και του ίδιου λογοτεχνικού είδους, (τέτοια είναι η περίπτωση του ευριπίδειου Θησέως στον *Ἰππόλυτον* εν σχέσει προς τον σοφόκλειο Θησέα στον *Ο.Κ.*). Ο Θησέας, άλλωστε, που εκφράζει την αθηναϊκή φιλοξενία είναι ο κατ' εξοχήν (και πλέον συμπαθής και προσφιλής) αττικός/ ιωνικός ήρωας (και ο ιδανικός πολιτικός ηγέτης) που ενσαρκώνει και συμβολίζει την αττική αρετή, τη σωφροσύνη, τη δημοκρατία και το αττικό ηρωικό ιδεώδες. Και παράλληλα σαφέστατα η Αθήνα (αυτο)προβάλλεται και πάλι μέσω της γραφίδας του τραγικού ποιητή ως ένας ιερός τόπος ευλογίας ή/ και αθώωσης, ως *τόπος* και *πόλις*.

Χρήσιμο κρίνεται, λοιπόν, τέταρτον, να εξετάσει κανείς τις σχέσεις της Αθήνας με τη Θήβα, τουλάχιστον έως και το διάστημα της συγγραφής και της επί σκηνής διδασκαλίας της υπό εξέταση τραγωδίας.

Η Θήβα, ήδη από τον 6ο αιώνα, κυρίως από το 520 κι εξής, κατείχε ηγεμονική θέση στη Βοιωτική Ομοσπονδία, που ήταν γνωστή και ως Κοινόν των Βοιωτών.¹⁴² Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο (6.108), (περί το 506) οι Θηβαίοι επιχείρησαν να επιβάλουν την κυριαρχία τους στις Πλαταιές, οι οποίες αρχικά απευθύνθηκαν στους Σπαρτιάτες για βοήθεια. Η Σπάρτη αρνήθηκε να παράσχει την προστασία της, προβάλλοντας ως δικαιολογία τη μεγάλη απόσταση που χώριζε τις δυο πόλεις και

¹⁴² Andrewes 2008^δ: 104 και 259. Αναλυτικά περί της Βοιωτικής Ομοσπονδίας/ του Κοινού των Βοιωτών βλ. Buck 1979· Buck 1994.

πρότεινε στους Πλαταιείς να στραφούν στην Αθήνα, επιδιώκοντας να υποδαυλίσει τα πάθη μεταξύ Αθηναίων και Θηβαίων (Θουκ. 3.55). Πράγματι, μία μεσολαβητική προσπάθεια της Κορίνθου απέτυχε, αφού η Θήβα δεν αποδέχθηκε τον συμβιβασμό, με αποτέλεσμα να ξεσπάσει ένοπλη σύρραξη, στην οποία οι Θηβαίοι ηττήθηκαν από τους Αθηναίους. Τα αποτελέσματα της σύγκρουσης ήταν αρκετά σημαντικά, διότι η πόλη των Πλαταιών διατήρησε την ανεξαρτησία της και αύξησε την επικράτειά της, η επιρροή της Θήβας στην περιοχή περιορίστηκε και, τέλος, οι Πλαταιείς, καθώς αποχωρήσαν από τη Βοιωτική Ομοσπονδία και προσεχώρησαν στην Αθηναϊκή/Δηλιακή συμμαχία. Η ήττα αυτή των Θηβαίων τους οδήγησε σε μακροχρόνια αντιπαλότητα και έχθρα με την Αθήνα.

Κατά τους Περσικούς πολέμους, οι Βοιωτοί στο σύνολό τους, πλην Πλαταιέων και Θεσπιέων, υποτάχθηκαν τους Πέρσες, δίνοντας *γῆν καὶ ὕδωρ* (Ηρόδ. 6.48 και 7.132). Μάλιστα, στη μάχη των Πλαταιών (479) οι Θηβαίοι πολέμησαν στο πλευρό των Περσών, γεγονός που ανάγκασε τον ελληνικό συνασπισμό να πολιορκήσει την Θήβα και να εκτελέσει τους μηδίσαντες ηγέτες της πόλης (Ηρόδ. 9.67 και 9.86-88).

Η Βοιωτία έγινε πεδίο μάχης ανάμεσα σε Σπαρτιάτες και Αθηναίους το 457/56, όταν οι πρώτοι βρέθηκαν εγκλωβισμένοι στην περιοχή έπειτα από τη νικηφόρο στρατιωτική τους επέμβαση στη Δωρίδα. Με συμμάχους τους Βοιωτούς οι Σπαρτιάτες, όπως παραδίδει ο Θουκυδίδης (1.107.4-108.3), συγκρούστηκαν με τους Αθηναίους κοντά στην Τανάγρα της Βοιωτίας και τους νίκησαν· μόλις, όμως, οι Λακεδαιμόνιοι αποχώρησαν από τη Βοιωτία, για να επιστρέψουν στη Σπάρτη, οι Αθηναίοι εισέβαλαν και πάλι στη Βοιωτία, νικώντας αυτήν τη φορά τα βοιωτικά στρατεύματα στα Οινόφυτα και θέτοντας, έτσι, υπό τον έλεγχό τους ολόκληρη τη Βοιωτία και τη Φωκίδα. Τελικώς, η κυριαρχία των Αθηναίων στη Βοιωτία τερματίστηκε με τη μάχη στην Κορώνεια (447/46) και την ήττα των Αθηναίων από τους Θηβαίους (Θουκ. 1.113), οπότε και η Θήβα ισχυροποιήθηκε και ανέκτησε την ηγεσία της Βοιωτικής Ομοσπονδίας.

Έτσι, κατά τη διάρκεια του Πελοποννησιακού πολέμου η Βοιωτία, πλην των Πλαταιέων (που παρέμεναν πιστοί σύμμαχοι της Αθήνας και της Αθηναϊκής/Δηλιακής συμμαχίας), τάχθηκε με το μέρος της Σπάρτης, όντας μέλος της Πελοποννησιακής συμμαχίας. Μάλιστα, πρώτη επίσημη πράξη του Πελοποννησιακού πολέμου που πυροδότησε κι εν όπλοις την έκρηξή του ήταν η επίθεση των Θηβαίων κατά των Πλαταιέων (431), συμμάχων των Αθηναίων (Θουκ.

2.2-6). Τελικώς, η νίκη των Θηβαίων επί των Αθηναίων στη μάχη του Δηλίου (424) σήμανε τη σταθεροποίηση της θέσης των πρώτων ως επί κεφαλής της Βοιωτικής Ομοσπονδίας (Θουκ. 4.89-101.2). Οι συνεχείς διενέξεις Θήβας-Αθήνας και οι σχέσεις αμοιβαίας αντιπαλότητας διακρίνονται με ενάργεια στο τέλος του Πελοποννησιακού πολέμου, όταν η Θήβα κι η Κόρινθος προτείνουν την *κατασκαφήν*, ήτοι τον εκ θεμελίων αφανισμό, της πόλης των Αθηνών, πράγμα που οι Σπαρτιάτες αρνούνται (Ξεν. Έλλ. 2.2).

Μετά το τέλος του Πελοποννησιακού πολέμου, ωστόσο, οι Βοιωτοί συμμάχησαν με τους Αθηναίους (στο πλαίσιο του αντισπαρτιατικού συνασπισμού που σχηματίστηκε αργότερα και οδήγησε στον Κορινθιακό/ Βοιωτικό πόλεμο (395-87)), γιατί δεν είχαν τις οικονομικές και εδαφικές απολαβές που προσδοκούσαν ως σύμμαχοι από τους νικητές Σπαρτιάτες, καθώς οι τελευταίοι δεν έκαναν δεκτές τις απαιτήσεις τους (Ξεν. Έλλ. 3.5).

Προς επίρρωσιν των ως άνω, αναφορικά με τις σχέσεις Αθήνας-Θήβας στο διάστημα γύρω από τη συγγραφή και τη διδασκαλία του *Ο.Κ.*, αξίζει, πέμπτον, να σκεφθεί κανείς και τούτο: όταν το 405, μετά την καταστροφική ήττα της Αθήνας στους Αιγός ποταμούς που σήμανε την τελική έκβαση του Πελοποννησιακού πολέμου υπέρ της Σπάρτης, ο Λύσανδρος κατέλυσε το δημοκρατικό πολίτευμα στην Αθήνα κι εγκατέστησε το ολιγαρχικό καθεστώς των Τριάκοντα Τυράννων, πολλοί Αθηναίοι πολίτες, φοβούμενοι για τη ζωή τους, έφυγαν από την Αθήνα και βρήκαν καταφύγιο στη Θήβα (και τα Μέγαρα) (Ξεν. Έλλ. 2.4.1). Στη Θήβα κατέφυγε λίγο καιρό μετά την άνοδο των Τριάκοντα Τυράννων στην εξουσία ως εξόριστος και ο δημοκρατικός Αθηναίος στρατηγός και πολιτικός Θρασύβουλος, ο οποίος ηγήθηκε της δημοκρατικής παράταξης στην αντίστασή της ενάντια στη νέα ολιγαρχική διακυβέρνηση και με στόχο την αποκατάσταση της αθηναϊκής δημοκρατίας (Ξεν. Έλλ. 2.4). Αναλυτικότερα, στη Θήβα ο Θρασύβουλος έτυχε θερμής υποδοχής και υποστήριξης από τον Θηβαίο ηγέτη Ισμηνία και τους οπαδούς του, που τον βοήθησαν να προετοιμάσει την επιστροφή και την αντεπίθεσή του στην Αθήνα. Έτσι, κατά τα τέλη του 404 και τις αρχές του 403 οδήγησε μία δύναμη εβδομήντα οπλισμένων εξόριστων Αθηναίων δημοκρατών πολιτών με την οποία κατέλαβε λάθρα το φρούριο της Φυλής, μίας οχυρής περιοχής στην Πάρνηθα στα σύνορα της Αττικής με τη Βοιωτία, ως ορμητήριο. Με το κίνημα της Φυλής ο Θρασύβουλος κατόρθωσε τελικώς τον Σεπτέμβριο του 403, οκτώ μήνες μετά την ανατροπή της δημοκρατίας, να καταλύσει την αρχή των Τριάκοντα Τυράννων και να αποκαταστήσει το δημοκρατικό

πολίτευμα στην Αθήνα. Στο διάστημα, λοιπόν, που μεσολαβεί του έτους συγγραφής (406) και του έτους διδασκαλίας (401) οι σχέσεις Θηβαίων-Αθηναίων παρουσιάζονται βελτιωμένες, εφόσον, παρά τη ρητή απαγόρευση των Σπαρτιατών, με παρότρυνση των Τριάκοντα Τυράννων, να δεχθούν φυγάδες, οι Θηβαίοι (και οι Μεγαρείς) βοηθούν τους δημοκρατικούς Αθηναίους φυγάδες, καθώς τους παρέχουν άσυλο (Ξεν. Έλλ. 2.4.1).

Καταφαίνεται, λοιπόν, βάσει των ανωτέρω ότι ήδη πριν από τους Περσικούς πολέμους, αλλά και την επαύριον αυτών, καθώς και στη διάρκεια της Πεντηκονταετίας και του Πελοποννησιακού πολέμου, οι σχέσεις της Αθήνας με τη Θήβα και τη Βοιωτία γενικότερα δεν είναι αγαστές. Ύστερα, όμως, από τη λήξη του Πελοποννησιακού πολέμου οι πολιτικοί συσχετισμοί, οι σχέσεις ισχύος και οι ισορροπίες μεταξύ των μεγάλων πρωταγωνιστών αυτού, ήτοι της Σπάρτης, της Θήβας και της Κορίνθου από τη μία πλευρά και της Αθήνας από την άλλη άρχισαν να ανατρέπονται, με άμεσο αποτέλεσμα τον Κορινθιακό/ Βοιωτικό πόλεμο. Στο διάστημα που τοποθετείται η διδασκαλία του *Ο.Κ.* (401) μπορεί να υποθέσει κανείς ότι είχε αρχίσει να διαφαίνεται η ιδέα ή η προσδοκία περί προσέγγισης από την Αθήνα της Θήβας (και της Βοιωτίας γενικότερα) ως πόλης προς την οποία η Αθήνα μπορούσε και έπρεπε να προσβλέπει, λόγω και της γεωγραφικής εγγύτητας Θήβας-Αθήνας και της διάστασης των σχέσεων της Θήβας με τη Σπάρτη, διαχρονικά. Ανεξαρτήτως από το αν κάτι τέτοιο ήταν στις αρχικές προθέσεις του Σοφοκλή ή όχι, κατά τον χρόνο συγγραφής του έργου, το 406, είναι πολύ πιθανόν το αθηναϊκό κοινό/ ακροατήριο να προσέλαβε το έργο ως μία πρόταση ή/ και έναν πολιτικό υπαινιγμό του ποιητή, ο οποίος έκλεινε το μάτι στους Αθηναίους αναφορικά με την περιοχή της Θήβας.

Ως εκ τούτου, δεδομένων και όλων των ως άνω, θεωρείται πολύ πιθανόν ότι με την επιλογή του στον *Ο.Κ.* να εισαγάγει εν θεάτρω τη σύλληψη και την εικόνα του εξαθλιωμένου κατ' εξοχήν Θηβαίου ήρωος, του Οιδίποδος, να βρίσκει άσυλο και χώρο ταφής στην Αττική, χάρις στον κατ' εξοχήν αττικό/ ιωνικό ήρωα, τον Θησέα, και τους Αθηναίους, με αντάλλαγμα το σώμα του, που ως *δῶρον* προσφέρεται στην Αθήνα, και τις ευεργεσίες που αυτό το σώμα, μετά θάνατον, για την ακρίβεια το ιερό και εξευγενισμένο στον Κολωνό *οιδιπόδειο λείψανο*, είναι ικανό να επιδαψιλεύσει στους Αθηναίους και την Αθήνα, ο Σοφοκλής είναι πιθανόν το 406 μέσω της τέχνης του να προβαίνει, τελικώς, και σε μία σκηνική -και, άρα, συμβολική και έμμεση-

πολιτική πρόταση περί επαναπροσδιορισμού των σχέσεων Αθήνας-Θήβας ή, ακόμη πιο πιθανόν, πως (και) έτσι θα μπορούσαν να εκλάβουν και προσλάβουν τον *Ο.Κ.* κάποιοι Αθηναίοι το 401.

Παράλληλα, καθώς στον *Ο.Κ.* ο ομώνυμος ήρωας εγκαθίσταται τελικώς ακριβώς στα όρια της πόλης των Αθηνών, όπου οι φιλεύσπλαχνοι Αθηναίοι παρέχουν βοήθεια, καταφύγιο, άσυλο και χώρο ταφής στον εξόριστο από τους Θηβαίους βασιλιά της Θήβας, φαίνεται ότι ο τραγικός ποιητής με τον *Ο.Κ.* προβαίνει και σε μία ακόμη υπαινικτική και *ex silentio* πολιτική δήλωση, καθώς προβάλλει την αχαριστία Θηβαίων και Σπαρτιατών, με το σαφές μήνυμα ότι οι Σπαρτιάτες με τη μόνιμη εγκατάστασή τους στην αττική γη κατά το τέλος του πολέμου αποδεικνύονται αγνώμονες, σε αντίθεση δε με τους ίδιους τους Αθηναίους που βοηθούν τους ανίσχυρους. Όπως και ο Ευριπίδης με το έργο του *Ηρακλείδα*, έτσι και ο Σοφοκλής με τον *Ο.Κ.* επιδιώκει να τονώσει το φρόνημα των συμπατριωτών του και να τους εμπυχώσει.

Γι' αυτό, ο *Ο.Κ.* αποτελεί τελικώς ένα έργο αισιοδοξίας προς τα τέλη του Πελοποννησιακού πολέμου. Το 406 η ναυμαχία των Αργινουσών σηματοδοτεί μία μεγάλη και θριαμβευτική νίκη των Αθηναίων. Το ηθικό των τελευταίων είναι υψηλό. Οι Σπαρτιάτες ζητούν ειρήνη. Και, αντίστοιχα, το 401, όταν πια το έργο ανεβαίνει επί σκηνής, μετά την αποπομπή των Τριάκοντα Τυράννων και την αποκατάσταση της δημοκρατίας, ο Σοφοκλής με αυτό το τελευταίο του έργο προβάλλει αισιοδοξία, ελπίδα και πίστη για τη μοίρα της Αθήνας. Η Ραμού-Χαψιάδη παρατηρεί σχετικώς ότι σε αυτό το τελευταίο έργο του ο μεγάλος τραγικός κάνει αναφορά σε ό,τι συνιστά «την υλική ευημερία και τη δύναμη της πόλης»,¹⁴³ ήτοι την ελιά (695-701) και τα άλογα και τον στόλο της (707-19), κατ' αναλογία με την αναφορά του Περικλή, πριν από τον Πελοποννησιακό πόλεμο, στους οπλίτες, τους ιππείς και τα πλοία που σηματοδοτούσαν την υπεροχή των Αθηναίων (Θουκ. 2.13.6-8), ενώ αλλού η Ραμού-Χαψιάδη παρατηρεί ότι «η πολιούχος θεά (ενν. η Αθηνά) εγγυάται την ασφάλεια και την υπεροχή της πόλης (ενν. της Αθήνας)».¹⁴⁴ Μαζί με την Αθηνά στρατεύεται δε για το καλό της Αθήνας και ο Ποσειδώνας. Έτσι, εξωτερικοί παράγοντες πάντα θα προστατεύουν τους Αθηναίους!

¹⁴³ Ραμού-Χαψιάδη 1994: 138.

¹⁴⁴ Ραμού-Χαψιάδη 1994: 116.

ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΗ-ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

ΜΕΤΑ από την εξέταση των δύο περί Οιδίποδος σοφόκλειων τραγωδιών υπό το πρίσμα των ιδεολογικών, πολιτικών, θρησκευτικών και λατρευτικών συνδηλώσεων που είναι δυνατόν να φέρουν καταφαίνεται ότι οι συμφορές του Οιδίποδος, που πλήττουν τον ίδιο, τον *οἶκον*, αλλά και την *πόλιν*, συνίστανται στη βασιλοκτονία, την πατροκτονία και την αιμομικτική ερωτική και συζυγική σχέση του με τη μητέρα του, ενώ δε πατέρας και γιος γίνονται ομόκλινοι, μοιραζόμενοι την κλίση της ίδιας γυναίκας. Και οι τρεις ως άνω θεμελιώδεις (ερμηνευτικοί) άξονες του μύθου του Οιδίποδος θα μπορούσαν να συστήσουν παραλλαγές του μοτίβου του ανθρώπινου σώματος -εκπεφρασμένες και διά του αίματος- ως γενικότερου κώδικα στον οποίον εντάσσονται: ακριβώς γι' αυτό η άρση της σωματικότητας του Λαΐου, πόσω μάλλον από τον ίδιον του τον γιο, και η υποκατάσταση του πατρός από τον γιο στο κρεβάτι της μάνας-συζύγου, καθώς και η αιμομικτική ερωτική και σεξουαλική σχέση μητέρας-γιου, συνιστούν επιμέρους όψεις και μετασχηματισμούς της σωματικότητας που μολύνουν κι εν τέλει καταστρέφουν τον οίκο των Λαβδακιδών, ενώ, παράλληλα, το μίasma εκβάλλει στην πόλη και τους πολίτες της Θήβας. Ως εκ τούτου, οι ιδεολογικές και πολιτικές συνδηλώσεις και προεκτάσεις είναι εμφανείς, όχι μόνο διότι ο Λάιος είναι ο φορέας της βασιλικής εξουσίας της Θήβας, αλλά και διότι το μίasma από τις οιδιπόδειες συμφορές επικρέμαται σε ολόκληρο το συλλογικό σώμα της πόλης. Ο φόνος του βασιλιά-πατρός, ιδωμένος υπό το πρίσμα της άρσης της σωματικότητάς του, από τον γιο, καθώς και η συν μητρί αιμομιξία, επισύρουν την καταστροφή ολόκληρης της θηβαϊκής γης, σε όλα τα επίπεδα που συνιστούν ό,τι αποκαλείται, σε εκτεταμένη κλίμακα και εν τη ευρεία εννοία, ζωή: κινδυνεύουν με αφανισμό όλοι οι έμβιοι οργανισμοί, και κυρίως ο άνθρωπος, εξαιτίας των πράξεων ενός και μόνου ανθρώπου.

Ο σωματικά εκπεφρασμένος αυτός κίνδυνος στο πρόσωπο ολόκληρης της πόλης έχει, ωστόσο, ήδη σωματοποιηθεί στο πρόσωπο του Οιδίποδος με την εκσπαργάνων σωματική κάκωση των ποδών του και την πρώτη -τη διά της εκθέσεώς του στον Κιθαιρώνα- εξορία του από τη Θήβα· θα τελεσθεί, περαιτέρω, και θα επικυρωθεί κυκλικά από τον ίδιο τον ήρωα και πάλι σε επίπεδο σωματικό: πρώτα με την αυτοτύφλωσή του και εν συνεχεία με τη δεύτερη και οριστική (αυτο)εξορία και τον θάνατό του. Ο Οιδίπους καθίσταται, λοιπόν, ήδη από τη γέννησή του ένας χωλός

βασιλόπαις, με τρυπημένα πόδια (σε επίπεδο κυριολεκτικό) και νόθος/ υιοθετημένος (σε επίπεδο μεταφορικό), ένας συλλήβδην ανίκανος πολιτικός άρχων.

Παράλληλα, η τραγική ειρωνεία για τον δραματικό χαρακτήρα του ήρωος είναι πολυεπίπεδη: ενυπάρχει μεν ήδη στην προκαθορισμένη από τους θεούς και τους χρησμούς ειμαρμένη γι' αυτόν, επιτείνεται δε από τα δικά του λεγόμενα αναφορικά με την τιμωρία του ενόχου, ήτοι την αυτοτιμωρία του και μέσω αυτής την αυτοκαταστροφή του.

Οι πολιτικές συνδηλώσεις αυτής της σωματοποιημένης έκφρασης της μοίρας του Οιδίποδος είναι κατάδηλες: ο ήρωας αποτελεί εν τη γεννήσει και συν τη γενέσει του απειλή για την πολιτική κατάσταση και τάξη στη Θήβα, εφόσον, σύμφωνα με τον χρησμό του Λοξία, ο ίδιος είναι που θα σκοτώσει τον βασιλιά. Η διατρύπηση των ποδών του και η έκθεσή του στον Κιθαιρώνα επικυρώνουν το πεπρωμένο του, ενώ παράλληλα προοικονομούν το μέλλον του. Τα τρυπημένα, πληγωμένα και διογκωμένα του πόδια δεν συνάδουν, άλλωστε, με την εικόνα ενός βασιλιά και καταδεικνύουν, όχι μόνο την πτώση του από το *status* του βασιλόπαιδος και από το βασιλικό αξίωμα, αλλά και την εν γένει αποβολή του από τον κόσμο των ανθρώπων. Αυτή η ερμηνεία ενισχύεται, αν λάβει κανείς υπ' όψιν του την απουσία του ήρωος από τα του Τρωικού μυθολογικού (και λογοτεχνικού) κύκλου και τη φειδώ του Ομήρου αναφορικά με τα του μύθου του. Έτσι, ο ήρωας, μετά την αποκάλυψη των συμφορών του θα επικυρώσει ο ίδιος το κύρος του αυτό διά της εκ νέου σωματικής του κακοποίησης και θα πάρει και πάλι τον δρόμο της εξορίας και της ξενιτειάς.

Κατόπιν αυτών μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι ο δραματικός ποιητής στον *O.T.* επέλεξε να σωματοποιήσει τα πάθη και τα βάσανα του ήρωος, τον οποίο μάλιστα είκοσι και πλέον χρόνια αργότερα, στον *O.K.*, κατέστησε εκ νέου εξόριστο, σε αντίθεση με την προγενέστερή του ομηρική ποιητική παράδοση. Στην απόπειρά του αυτήν οι εξαιρετικά λεπτοί πολιτικοί υπαινιγμοί, απορρέοντες και ειλημμένοι από την ιστορία (σύγχρονη και απώτερη) της Αθήνας θα ήταν σε θέση να ενεργοποιήσουν -αν όχι να αφυπνίσουν- τη συλλογική μνήμη και το συλλογικό ασυνείδητο του σώματος της πόλης αναφορικά με τους κινδύνους που διαχρονικά και γενικά ελλοχεύουν σε μία κοινωνία πολιτική, ειδικότερα δε αφ' ης στιγμής η Αθήνα κατά το διάστημα αυτό είχε αναμειχθεί στον Πελοποννησιακό πόλεμο, οπότε εν καιρώ πολέμου οι κίνδυνοι για τις εμπόλεμες πλευρές, όπως είναι φυσικό, πολλαπλασιάζονται. Με άλλα λόγια, δεν είναι δυνατόν να μην απασχόλησε τον Σοφοκλή το θέμα του πολέμου και της ειρήνης στα έργα του, ειδικά εκείνα που

χρονολογικά τοποθετούνται εν μέσω της δίνης του Πελοποννησιακού πολέμου, όπως λ.χ. τα δύο δράματά του για τον Οιδίποδα, τον ήρωα εκείνον που για την πόλη του αποτελεί κατάρα, για την Αθήνα, όμως, συνιστά ευλογία.¹⁴⁵ Έτσι γαρ το θέλησε με τη γραφίδα, την αριστοτεχνική και απaráμιλλη συγγραφική δεξιοτεχνία και την πλαστικότητα του ένας Αθηναίος ποιητής!

Συνεπώς, αναφορικά με τον σοφόκλειο Οιδίποδα (*O.T.* και *O.K.*), καταφαίνεται συμπερασματικά ότι η περίπτωσή του είναι ιδιαίτερος περίπλοκη και πολυεπίπεδη, καθώς στον δραματικό αυτόν χαρακτήρα συνυφαίνονται κλιμακωτά και σπονδυλωτά πολλές διαφορετικές και φαινομενικά κατ' αρχήν αλληλοαποκλειόμενες «μεταμορφώσεις του σώματος».¹⁴⁶ Σύμφωνα με τη Γίωση, υπάρχουν «δύο ακόμη περιπτώσεις που το σώμα αναδεικνύεται σε αξία: όταν η λέξη *σῶμα* (ή σπανιότερα *δέμας*) δηλώνει το νεκρό σώμα, το σώμα προς ταφή, και όταν δηλώνει το *ἱερὸν σῶμα*, το σώμα προς θυσία. Σε αυτήν την κατηγορία υπάγεται φυσικά και η αποτροπαϊκή μορφή του ιερού, το σώμα-μιάσμα».¹⁴⁷ Βάσει του ως άνω συλλογισμού, μολονότι στο λεκτικό και το λεξιλόγιο των δύο υπό εξέταση τραγωδιών ενίοτε ελλείπουν τα σημαίνοντα, στα δύο αυτά έργα είναι παρόντα τα σημαίνόμενα: «*ἱερὸν σῶμα*», ἴτοι «σώμα προς θυσία», είναι σαφώς το σώμα του Οιδίποδος στον *O.T.* και στον μύθο και τη λογοτεχνία για τον ήρωα γενικώς, υπό την έννοια ότι ως ιερουργικός/ τελετουργικός *φαρμακός*, αποδιοπομπαίος τράγος ή εξιλαστήριο θύμα (με την έκθεσή του, αλλά και με την πορεία του ως τραγικού ήρωος) θυσιάζεται, για να αποκαθάρει, να εξαγνίσει κι, ως εκ τούτου, να λυτρώσει και να σώσει την υφιστάμενη κατάσταση προς όφελος της πόλης και του κοινωνικού συνόλου.¹⁴⁸ Ακόμη, αυτή η θεώρησή του είναι σύμφωνη με το πρότυπο αυτό του *άρχοντος-πατρός-σωτήρος*, το οποίο φαίνεται να ενσαρκώνεται στο πρόσωπο του Οιδίποδος, όπως κατεφάνη παραπάνω.

Παράλληλα, στον *O.T.* το σώμα του ήρωος, αν ειδωθεί πρισματικά, αποτελεί και «σώμα-μιάσμα», ἴτοι σώμα-φορέας του μιάσματος και παράγον μιάσμα (για την οικογένεια και την πόλη), καθώς εξαιτίας των οιδιπόδειων συμφορών εκδηλώνεται το

¹⁴⁵ Σε αυτά θα μπορούσε κανείς να αντιτείνει το αντεπιχείρημα ότι όλων των ως άνω προϋποτίθεται ένα θεατρικά, πνευματικά και, κυρίως, πολιτικά ώριμο και πεφωτισμένο κοινό/ ακροατήριο που είναι σε θέση να συλλαμβάνει όλους αυτούς τους ποικίλους λεπτούς υπαινιγμούς του ποιητή. Ανεξάρτητα από τη θετική ή αρνητική σε αυτό το αντεπιχείρημα απάντηση αναφορικά με τους Αθηναίους της εποχής του Σοφοκλή, αυτή δεν αναιρεί επ' ουδενί λόγω και με κανέναν τρόπο τη στόχευση του ποιητικού υποκειμένου. Διαχρονικά, άλλωστε, οι πνευματικοί άνθρωποι είναι σε μεγάλο βαθμό καταδικασμένοι να μη γίνονται αντικείμενο προσοχής από τους άρχοντες και τους ασκούντες την εξουσία σε μία πόλη ή κοινωνία.

¹⁴⁶ Δανείζομαι τον όρο από τη Γίωση 2017: 3.

¹⁴⁷ Γίωση 2017: 3 (βλ. και 5).

¹⁴⁸ Για αυτήν τη λειτουργία του Οιδίποδος αναλυτικότερα βλ. Griffith 1993: 95-114.

μίασμα και η λοιμώδης νόσος στην πόλη: το νοσούν και νοσηρό σώμα του άρχοντος καθιστά νοσούσα και νοσηρή την πόλη. Ωστόσο, στον *O.T.* το σώμα του Οιδίποδος είναι, σύμφωνα με τη Γίωση και όπως καταδείχθηκε και ανωτέρω, και «σώμα (νεκρό ή ζωντανό) που γίνεται τόπος ικεσίας».¹⁴⁹ Από την άλλη πλευρά, το σώμα του Οιδίποδος, όταν στον *O.K.* καταστεί «νεκρό σώμα», ήτοι «σώμα προς ταφή», αποτελεί πλέον ένα «σώμα-δῶρον», όπως επισημαίνει και η ίδια ερευνήτρια¹⁵⁰ και όπως υπέδειξε και η ως άνω ανάλυση, προς τον Θησέα, τους Αθηναίους και την Αττική που θα το υποδεχθεί. Οι ποικίλες συνδηλώσεις που απορρέουν από την οικειοποίηση του λειψάνου του νεκρού Οιδίποδος από την Αθήνα καταδεικνύουν πιθανώς και προσδοκίες και βλέψεις των Αθηναίων προς την περιοχή της Θήβας (και της Βοιωτίας γενικότερα), σύμφωνα και με τη γενικότερη πλαίσιο παραδόσεων ανακομιδής οστών και οστεοθηρίας, εντός του οποίου εγγράφεται και η περίπτωση αυτή του Οιδίποδος.

Το ενδιαφέρον, λοιπόν, συνίσταται ακριβώς στο ότι στο πάσχον (στον *O.T.*) και εν καιρώ θνήσκον και νεκρό (στον *O.K.*) άρρεν σώμα του σοφόκλειου Οιδίποδος συναντώνται και συνυφαίνονται από κοινού όλες οι ανωτέρω διαφορετικές «μεταμορφώσεις του σώματος», επί των οποίων ο ήρωας αυτός ακροβατεί, ευρισκόμενος τόσο εκτός όσο και εντός. Το *σοφόκλειο τραγικό οιδιπόδειο σώμα* είναι κατά παράδοξο και παραπληρωματικό τρόπο συνάμα *σώμα-πομπός κατάρας* (για τη Θήβα και τους Θηβαίους) και *σώμα-φορέας ευλογίας* -ιερό, όσιο και άγιο- (για την Αθήνα και τους Αθηναίους),¹⁵¹ σημαίνοντας και δεικνύοντας, παράλληλα, έναν τραγικό ήρωα με φοβερή δύναμη και συνάμα απόλυτη αδυναμία. Και, όπως επισημαίνει σχετικώς και η Πετράκη, «η μετατροπή του σώματος από *μίασμα* σε *δώρο* είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τον αφηρωισμό και τη λατρεία του Οιδίποδος στην Αθήνα».¹⁵²

Αναδεικνύονται, έτσι, όλες οι πιθανές πολιτικές συνδηλώσεις και προεκτάσεις του *σοφόκλειου τραγικού οιδιπόδειου σώματος*, όπως αναφαίνονται στον *O.K.* και όπως ήδη από τον *O.T.* προϋποτίθενται.

¹⁴⁹ Γίωση 2017: 3.

¹⁵⁰ Γίωση 2017: 3.

¹⁵¹ Βλ. σχετικώς και Segal 2001: 74-77.

¹⁵² Πετράκη 2018: 134.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Ahrens Dorf, P. J. (2004), "The Limits of Political Rationalism: Enlightenment and Religion in *Oedipus the Tyrant*," *The Journal of Politics* 66.3, 773-99.
- _____ (2008), "Blind Faith and Political Rationalism in Sophocles' "Oedipus at Colonus," *The Review of Politics* 70.2, 165-89.
- Αθανασάκη, Λ. (2017), «Αείδετο πᾶν τέμενος». *Οι χορικές παραστάσεις και το κοινό τους στην αρχαϊκή και πρώιμη κλασική περίοδο*, Ηράκλειο.
- Andrewes, A. (2008^δ), *Αρχαία Ελληνική Κοινωνία*, μετάφραση Παναγόπουλος, Α., Αθήνα.
- Athanasiou, A. (2008), "Anamnoses of a Pestilent Infant: The Enigma of Monstrosity, or Beyond Oedipus," στο Panourgιά, Ν. - Marcus, G. E. (επιμέλεια) *Ethnographica Moralia, Experiments in Interpretive Anthropology*, Fordham University, New York, 77-96.
- Athanassaki, L. (2018), "Talking Thalassocracy in Fifth-century Athens: From Bacchylides' 'Theseus Odes' (17 & 18) and Cimonian Monuments to Euripides' *Troades*" στο Montanari, F. - Rengakos, A. (eds.), *Trends in Classics - Supplementary Volumes: Andújar, R. - Coward, T. R. P. - Hadjimichael, T. A. (eds.), Volume 58, Paths of Song. The Lyric Dimension of Greek Tragedy*, Berlin-Boston, 87-116.
- Birge, D. (1984), "The Grove of the Eumenides: Refuge and Hero Shrine in "Oedipus at Colonus"," *The Classical Journal* 80.1, 11-17.
- Blundell, M. W. (1989), *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge.
- Boedeker, B. (1993), "Hero Cult and Politics in Herodotus. The Bones of Orestes," στο Dougherty, C. - Kurke, L. (επιμέλεια), *Cultural Poetics in Archaic Greece*, Cambridge, 164-77.
- Buck, R. J. (1979), *A History of Boeotia*, Edmonton.
- _____ (1994), *Boiotia and the Boiotian League, 432-371 B.C.*, Edmonton.
- Burian, P. (1974), "Suppliant and Saviour: Oedipus at Colonus," *Phoenix* 28.4, 408-29.
- Burkert, W. (1993), *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία. Αρχαϊκή και Κλασική Εποχή*, μετάφραση Μπεζαντάκος, Ν. Π. - Αβαγιανού, Α. - φιλολογική επιμέλεια Μπεζαντάκος, Ν. Π., Αθήνα.

- Calame, C. (1998), “Mort héroïque et culte à mystère dans l’*Oedipe à Colone* de Sophocle,” στο Graf, F. (επιμέλεια), *Ansichten Griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert, Castelen bei Basel, 15. bis 18. März 1996*, Stuttgart-Leipzig, 326-56.
- Carawan, E. (1999), “The Edict of Oedipus (*Oedipus Tyrannus* 223-51),” *The American Journal of Philology* 120.2, 187-222.
- Catenaccio, C. (2012), “*OEDIPUS TYRANNUS*: THE RIDDLE OF THE FEET,” *The Classical Outlook* 89.4, 102-07.
- Champlin, M. W. (1969), ““Oedipus Tyrannus” and the Problem of Knowledge,” *The Classical Journal* 64.8, 337-45.
- Cingano, E. (1992), “The Death of Oedipus in the Epic Tradition,” *Phoenix* 46.1, 1-11.
- Γιόση, Μ. Ι. (2017), «ὁ σῶμ’ ἀτίμως κάθῃως ἐφθαρμένον: Ακραιές εκφορές σώματος στην αρχαία τραγωδία», *Σκηνή* (Το Περιοδικό του Τμήματος Θεάτρου του Α.Π.Θ.) 9, 1-14.
- Davies, J. K. (1971), *Athenian Propertied Families, 600-300 B.C.*, New York-Oxford.
- Dawe, R. D. (2011³), *Σοφοκλέους Οιδίπους Τύραννος, Κριτική και ἐρμηνευτική ἔκδοση, μετάφραση Χριστοδούλου, Γ. Α.*, Αθήνα.
- Develin, R. (2003), *Athenian Officials, 684-321 B.C.*, Cambridge.
- Δημοπούλου, Μ. (2008), *Πολιτικές και κοινωνικές απηγήσεις σε έργα τραγικών με πυρήνα τον πόλεμο (478-404), Διδακτορική Διατριβή*, Αθήνα.
- Dover, K. J. (1990), *Η Ομοφυλοφιλία στην Αρχαία Ελλάδα*, μετάφραση Χιωτέλλης, Π., Αθήνα.
- Δρομάζος, Σ. Ϊ. (1984³), *Αρχαίο Δράμα. Αναλύσεις*, Αθήνα.
- Edmunds, L. (1981), “The Cults and the Legend of Oedipus,” *Harvard Studies in Classical Philology* 85.221-38.
- Ekroth, G. (2007), “Heroes and Hero-Cults,” στο Ogden, D. (επιμέλεια), *A Companion to Greek Religion*, Oxford.
- Farnell, L. R. (1921), *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford.
- Forrest, W. G. (2010²), *Η Γένεση της Αθηναϊκής Δημοκρατίας. Ο χαρακτήρας της Ελληνικής Πολιτικής 800-400 π.Χ.*, μετάφραση Παναγόπουλος, Α. - Κόντη, Ε., Αθήνα.
- Gomme, A.W. (1971), *A Historical Commentary on Thucydides, Volume I: Introduction and Commentary on Book I*, Oxford.

- Goodhart, S. (1978), “Ληστὰς Ἐφασκε: Oedipus and Laius’ Many Murderers,” *Diacritics*, 8.1 (Special Issue on the Work of Rene Girard), 55-71.
- Griffin, J. (1999), “Sophocles and the Democratic City,” στο Griffin, J. (επιμέλεια) *Sophocles Revisited. Essays Presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford, 73-94.
- Griffith, R. D. (1993), “Oedipus Pharmakos? Alleged Scapegoating in Sophocles’ “Oedipus the King”,” *Phoenix* 47.2, 95-114.
- Grimal, P. (1991), *Λεξικό της Ελληνικής και Ρωμαϊκής Μυθολογίας*, επιμέλεια Ατσαλος, Β., Θεσσαλονίκη.
- Gschnitzer, F. (2011), *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Κοινωνίας*, μετάφραση Χανιώτης, Α., Αθήνα.
- Hall, E. (2010), *Greek Tragedy: Suffering under the Sun*, Oxford.
- Harris, E. M. (2010), “Is Oedipus Guilty? Sophocles and Athenian Homicide Law,” στο Harris, E. M. - Leão, D. F. - Rhodes, P. J. (επιμέλεια) *Law and Drama in Ancient Greece*, Duckworth-London, 122-46.
- _____ (2015), “The Family, the Community and Murder: The Role of Pollution in Athenian Homicide Law,” στο Ando, C. - Rüpke, J. (επιμέλεια) *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion*, Berlin-Munich-Boston, 11-35.
- Harrison, S. J. (1989), “Sophocles and the Cult of Philoctetes,” *The Journal of Hellenic Studies* 109, 173-75.
- Harrison, T. - Irwin, E. (2018) (επιμέλεια), *Interpreting Herodotus*, Oxford.
- Henrichs, A. (1993), “The Tomb of Aias and the Prospect of Hero Cult in Sophokles,” *Classical Antiquity* 12.2, 165-180.
- Hornblower, S. (2006), *Θουκυδίδου Ιστορίαι, Τόμος Α: Βιβλία 1-3*, μετάφραση Πέτικα, Φ. - επιμέλεια Ρεγκάκος, Α., Θεσσαλονίκη.
- Jameson, M. H. (1971), “Sophocles and the Four Hundred,” *Historia* 20, 541-68.
- Kenyon, F. G. (1892) (επιμέλεια), *Aristotle on the Constitution of Athens*, London-Oxford.
- Kimball, A. S. (2000), ““TROUBLES AT OUR FEET”: The Five Riddles of Oedipus,” *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 83.1, 41-77.
- Kirk, G. S. (2003), *Ομήρου «Ιλιάδα»: κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα I (ραψωδίες Α-Δ)*, μετάφραση Τσιριγκάκης, Η. - επιμέλεια Ιακώβ, Δ. - Ρεγκάκος, Α., Θεσσαλονίκη.

- Kitto, H. D. F. (1985³), *Ἡ Ἀρχαία Ἑλληνικὴ Τραγωδία*, μετάφραση Ζενάκος, Λ., Ἀθήνα.
- Κnox, B. M. W. (1956), "The Date of the *Oedipus Tyrannus* of Sophocles," *The American Journal of Philology* 77.2, 133-47.
- _____ (1964), *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy* (*Sather Classical Lectures*, 35), Berkeley-Los Angeles.
- Κτιστάκη, Σ. Ν. (2009), *Εισαγωγή στη Διοικητική Επιστήμη*, Ἀθήνα.
- Leahy, D. M. (1955), "The Bones of Tisamenus," *Zeitschrift für Alte Geschichte* 4.1, 26-38.
- Lesky, A. (2010⁶), *Ἡ Τραγικὴ Ποίηση τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων, Τόμος Α': Ἀπὸ τῆ γέννηση τοῦ εἴδους ὡς τὸν Σοφοκλῆ*, μετάφραση Χουρμουζιάδης, Ν. Χ., Ἀθήνα.
- Lévi-Strauss, C. (1958), *Anthropologie structurale I*, Paris.
- March, J. R. (1991-93), "Sophocles' "Ajax": The Death and Burial of a hero," *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 38, 1-36.
- McCauley, B. (1998), "The Transfer of Hippodameia's Bones: A Historical Context," *The Classical Journal* 93. 3, 225-39.
- Μάντζιου, Μ. (2010), «Πρὸ ὀμμάτων τίθεσθαι στὸ θέατρο τοῦ Σοφοκλῆ καὶ στὰ Scholia Vetera,» στο Τσιτσιρίδης, Σ. (επιμέλεια) *Παραχορήγημα. Μελετήματα γιὰ τὸ ἀρχαῖο θέατρο πρὸς τιμὴν τοῦ Καθηγητῆ Γρηγόρη Μ. Σηφᾶκη*, Ἡράκλειο, 65-88.
- Markantonatos, A. (2002), *Tragic Narrative. A Narratological Study of Sophocles' "Oedipus at Colonus"*, Berlin-New York.
- _____ (2007), *Oedipus at Colonus. Sophocles, Athens, and the World*, Berlin-New York.
- Μαρκαντωνάτος, Γ. Α. (2004), *Σοφοκλέους Οιδίππους Τύραννος*. Εισαγωγή-Κείμενο-Μετάφραση-Σχόλια, Ἀθήνα.
- Μαρωνίτης, Δ. Ν. (2014), *Ἔπος καὶ Δράμα: ἀπὸ το χθες στο σήμερα*, Ἀθήνα.
- Μεαυτίς, G. (1940), *L'Oedipe à Colone et le Culte des Héros (Recueil de la Faculté des Lettres de Neuchâtel 19)*, Neuchâtel.
- Meier, C. (1997), *Ἡ Πολιτικὴ Τέχνη τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Τραγωδίας*, μετάφραση Μανακίδου, Φ., επιμέλεια Ιατροῦ, Μ., Ἀθήνα.
- Newton, R. M. (1978-79), "The Murderers of Laius, Again (Soph. "OT" 106-7), *The Classical World* 72.4, 231-34.

- _____ (1991), "Oedipus' Wife and Mother," *The Classical Journal* 87.1, 35-45.
- Ober, J. (2003), *Μάζες και Ελίτ στη Δημοκρατική Αθήνα. Ρητορική, Ιδεολογία και η Ισχύς του Λαού*, μετάφραση-απόδοση αρχαίων χωρίων-σχόλια Σερέτη, Β. Γ. - επιστημονική θεώρηση Μανιάτης Γ. Ι., Αθήνα.
- Oppermann, H. (1928) (επιμέλεια), *Aristoteles, Αθηναίων Πολιτεία*, Stuttgart.
- Parker, J. (1995), "Key Words, Paradigmatic Figures, Tragic Bonds," *The Cambridge Quarterly* 24.1, 17-40.
- Parker, R. (1983), *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford-New York.
- _____ (2005a), *Η Θρησκεία στην Αρχαία Ελλάδα. Ιστορική Επισκόπηση*, μετάφραση Τριανταφυλλίδη, Γ. - επιμέλεια Τριανταφύλλου, Μ., Αθήνα.
- _____ (2005b), *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- Περοδασκαλάκης, Δ. Ε. (2012a), *Σοφοκλής. Τραγικό θέαμα και ανθρώπινο πάθος*, Αθήνα.
- _____ (2012b), «Οιδίπους επί Κολωνῶ. Δημόσια φώνηση και άναμόχλευση ενός διάσημου παρελθόντος. Η έσχατη πολιτική πρόταση του Σοφοκλή,» στο Μαρκαντωνάτος, Α. - Πλατυπόδης, Λ. (επιμέλεια) - Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ. (πρόλογος) *Θέατρο και Πόλη. Αττικό Δράμα, Αθηναϊκή Δημοκρατία και Αρχαία Έλληνική Θρησκεία*, Αθήνα, 146-61.
- Πετράκη, Ζ. (2018), «Το σώμα του ήρωα: θάνατος και αφηρωισμός στον Οιδίποδα επί Κολωνῶ του Σοφοκλή και τον Φαίδωνα του Πλάτωνα,» *Αριάδνη* 22 (2015-16), 127-62.
- Πιτσάκης, Κ. Γ. (2003), «Αντίσταση κατά της εξουσίας και επανάσταση στο Βυζάντιο: Η θέση του δικαίου της Εκκλησίας,» στο Γραμματικοπούλου, Ε. (επιμέλεια) *Αμφισβήτηση της Εξουσίας*, Αθήνα, 49-65.
- Πλατυπόδης, Λ. (2012), «Η κάθαρση και ό αφηρωισμός του Οιδίποδος στην ιερή πόλη τῶν Αθηναίων,» στο Μαρκαντωνάτος, Α. - Πλατυπόδης, Λ. (επιμέλεια) - Ξανθάκη-Καραμάνου, Γ. (πρόλογος) *Θέατρο και Πόλη. Αττικό Δράμα, Αθηναϊκή Δημοκρατία και Αρχαία Έλληνική Θρησκεία*, Αθήνα, 126-45.
- Ραμού-Χαυιάδη, Α. (1994), *Σωτήρες της Ελλάδος (Ηρόδ. VII. 139.5) - Ναυκράτορες (Θουκ. V. 97, 109, VI. 18.5)*, Αθήνα.
- Renahan, R. (1979), "The Meaning of ΣΩΜΑ in Homer: A Study in Methodology," *California Studies in Classical Antiquity* 12, 269-82.

- Rohde, E. (1987), *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Ancient Greeks*, Chicago.
- Romilly, J. De (1997), *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*, μετάφραση Καρδαμίτσα-Ψυχογιού, Μ., θεώρηση Πετρόπουλος, Ν. Κ., Αθήνα.
- Rosenmeyer, T. G. (1952), "The Wrath of Oepidus," *Phoenix* 6.3, 92-112.
- Ryzman, M. (1992), "OEDIPUS, NOSOS AND PHYSIS IN SOPHOCLES' OEDIPUS TYRANNUS," *L' Antiquité Classique* 61, 98-110.
- Seaford, R. (1994), *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the developing city-state*, Oxford.
- Segal, C. (2001), *Οιδίπους Τύραννος. Τραγικός Ηρωισμός και τα Όρια της Γνώσης*, μετάφραση Μακρυγιάννη, Ε. Δ. - Παπαδημητρίου, Ι.-Θ. Α., Αθήνα.
- Snell, B. (2009^δ), *Η Ανακάλυψη τοῦ Πνεύματος. Ἑλληνικὲς Ρίζες τῆς Εὐρωπαϊκῆς Σκέψης*, μετάφραση Ἰακώβ, Δ.Ι., Αθήνα.
- Sourvinou-Inwood, C. (2003), *Tragedy and Athenian Religion*, New York.
- Stewart, A. (2003), *Τέχνη, Επιθυμία και Σώμα στην Αρχαία Ελλάδα*, μετάφραση Νικολόπουλος, Α., Αθήνα.
- Stuurman, S. (2004), "The Voice of Thersites: Reflections on the Origins of the Idea of Equality," *Journal of the History of Ideas* 65.2, 171-89.
- Τρωϊάνος, Σ. Ν. (1997), *Ἐγκλημα και τιμωρία στο Βυζάντιο*, Αθήνα.
- Tzanetou, A. (2012), *City of Suppliants. Tragedy and the Athenian Empire*, Austin.
- Valakas, K. (2002), "The use of the body by actors in tragedy and satyr-play," στο Easterling, P. - Hall, E. (επιμέλεια) *Greek and Roman Actors. Aspects of an Ancient Profession*, Cambridge, 69-92.
- Vernant, J.-P. (2003), *Ανάμεσα στον μύθο και την πολιτική*, μετάφραση Γιόση, Μ. Ι., Αθήνα.
- _____ (1991), «Ο κουτσός τύραννος. Από τον Οιδίποδα στον Περίανδρο,» στο Vernant, J.-P. - Vidal-Naquet, P. (επιμέλεια) *Μύθος και Τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα, Τόμος Β'*, μετάφραση Τάττη, Α., Αθήνα, 57-95.
- Vidal-Naquet, P. (1991), «Ο Οιδίπους ανάμεσα σε δύο πόλεις. Δοκίμιο πάνω στον Οιδίποδα ἐπὶ Κολωνῶ,» στο Vernant, J.-P. - Vidal-Naquet, P. (επιμέλεια) *Μύθος και Τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα, Τόμος Β'*, μετάφραση Τάττη, Α., Αθήνα, 211-54.
- Waldock, A. J. A. (1966), *Sophocles, the Dramatist*, Cambridge.
- Walker, H. J. (1995), *Theseus of Athens*, Oxford.

- Wallace, N. O. (1979), ““Oedipus at Colonus”: The Hero in His Collective Context,” *Quaderni Urbinati di Cultura Classica (New Series)* 3, 39-52.
- Weil, H. S., Jr. (1968), “*Oedipus Rex: The Oracles and the Action*,” *Texas Studies in Literature and Language* 10.3, 337-48.
- Whitman, C. H. (1951), *Sophocles. A Study of Heroic Humanism*, Cambridge.
- Willcock, M. M. (1970), *A Commentary on Homer's "Iliad" (Books I-VI)*, London.
- Wilson, J. P. (2000), *The Hero and the City. An Interpretation of Sophocles' "Oedipus at Colonus"*, Michigan.
- Winnington-Ingram, R. P. (1999), *Σοφοκλής. Ερμηνευτική προσέγγιση, μετάφραση* Πετρόπουλος, Ν. Κ. - Φαράκλας, Χ. Π., Αθήνα.
- Yaser, I. A. E. (2002), *Πολιτικές προεκτάσεις στις τραγωδίες του Σοφοκλή: Αΐας, Αντιγόνη, Φιλοκτήτης, Διδακτορική Διατριβή*, Θεσσαλονίκη.
- _____ (2004), «Οιδίπους ἐπὶ Κολωνῶ. Ο ποιητής του 406 π.Χ. και ο θεατής του 401 π.Χ.» *Ελληνικά (Φιλολογικό, Ιστορικό και Λαογραφικό Περιοδικό Σύγγραμμα)* 54.2, 203-11.
- Zaccarini, M. (2015), “The return of Theseus to Athens: a case study in layered tradition and reception,” *Histos* 9, 174-98.
- Zeitlin, F. (1986), “Thebes: Theater of Self and Society,” στο *Edipo. Il Teatro Greco e la cultura europa. Atti del Convegno Internazionale*, Urbino 15-19 novembre 1982, 343-78.
- _____ (1990), “Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama,” στο Winkler, J. J. - Zeitlin, F. I. (επιμέλεια), *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton, 130-67.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η Διπλωματική Εργασία με τίτλο «Ο Οιδίπους στον Σοφοκλή (*Ο.Τ.* και *Ο.Κ.*): Ιδεολογία, Πολιτική και Λατρεία» πραγματεύεται το θέμα των ποικίλων -ιδεολογικών, πολιτικών, θρησκευτικών και λατρευτικών- συνδηλώσεων που είναι δυνατόν να φέρει η σκηνική πραγμάτευση από τον Σοφοκλή του περί του Οιδίποδος μύθου στον *Ο.Τ.* και τον *Ο.Κ.*.

Αρχικά, εξετάζονται τα στοιχεία που δομούν και συνιστούν τη σωματικότητα του ήρωος στην προ-σοφοκλεία μυθολογική και λογοτεχνική παράδοση, με στόχο να καταδειχθεί ο σοφοκλείος χαρακτήρας του περί Οιδίποδος μύθου και του (*άρρενος πάσχοντος*) τραγικού οιδιπόδειου σώματος.

Στη συνέχεια, αναδεικνύονται τα χαρακτηριστικά του Οιδίποδος ως (ειδήμονος;) *άρχοντας-πατρός-σωτήρος* της Θήβας, όπως αυτά ανακύπτουν στον *Ο.Τ.*, καθώς και ο εύθραυστος χαρακτήρας της πολιτικής και διοικητικής του εξουσίας στην πόλη της Θήβας.

Επιπροσθέτως, καταφαίνεται ότι ο εν συνόλω (σε πόδια, νου, μάτια) *πάσχων* και μεμιασμένος τραγικός ήρωας-άρχων της Θήβας αποτελεί μία αναδίπλωση της *πάσχουσας πόλης* και της *πάσχουσας πολιτείας*, καθώς μάλιστα η χωλότητά του εκτείνεται και σε επίπεδο μεταφορικό, αλληγορικό και συμβολικό, αναφορικά με την ανικανότητα άσκησης πολιτικής εξουσίας και με τη μη γνησιότητα των συγγενικών δεσμών.

Τέλος, εξετάζονται οι θρησκευτικές και λατρευτικές συνδηλώσεις της οικειοποίησης του ιερού *οιδιπόδειου λειψάνου*, με βάση τη δυναμική το σώματος στον *Ο.Κ.* και τις σχετικές παραδόσεις ανακομιδής οστών και οστεοθηρίας γενικότερα, και του Οιδίποδος και του Θησέως ειδικότερα, επί των οποίων θεσπίζεται και η λατρεία των δύο αυτών ηρώων στην Αττική. Οι παραδόσεις αυτές στην περίπτωση του Οιδίποδος μπορεί να καταδεικνύουν, σε επίπεδο ιδεολογικό και πολιτικό, και τις διαχρονικές αξιώσεις της Αθήνας για κυριαρχία στη Θήβα και τη Βοιωτία.

SUMMARY

MY M.A. Thesis, which is entitled “Oedipus in Sophocles (*O.T.* and *O.K.*): Ideology, Politics and Cults”, deals with the various -ideological, political, religious and ritual/ cult- connotations, as aroused by both the Sophoclean tragedies about Oedipus’ myth (*OT.* and *O.K.*).

Initially, I examine the elements that constitute the hero’s body in the pre-Sophoclean mythological and literary tradition. My aim is to demonstrate the Sophoclean character of the Oedipus’ myth and of what is called the *male suffering tragic oedipoean body*.

In addition, I propose that the characteristics of Oedipus as a *lord-father-savior* of the people of Thebes, as aroused in the *O.T.*, show the fragile character of his political and administrative power in the city of Thebes.

Moreover, I argue that the polluted by the miasma tragic hero, the master of city who pains (in legs, mind and eyes), is a parallel of the *suffering city* and the *suffering state*, as the condition of lameness extending to a metaphorical, allegorical and symbolic level may show the inability to exercise political power or/ and the non-authenticity of family bonds.

Finally, I examine the religious and ritual/ cult connotations of the holding of the sacred *oedipoean relic*. My interpretation is based on the body dynamics in the *O.C.*, as well as the relevant traditions of bones’ transfer in general, and of the bones of Oedipus and Theseus in particular, on which the worship of these two heroes in Attica is also established. This tradition in the case of Oedipus may demonstrate, both ideologically and politically, the intertemporal claim of Athenian domination over the land of Thebes and Boeotia.