

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ  
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΕΙΔΙΚΕΥΣΗ ΚΛΑΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ



ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**ΘΕΜΑ: «Η θρησκευτική ζωή στη Θεσσαλία: Μυθικές  
παραδόσεις, δοξασίες και λατρείες μέσα από τις τραγωδίες του  
Ευριπίδη»**

ΟΝΟΜΑΤΕΠΩΝΥΜΟ: Ζαχαρούλα Δελημάρη

Α.Μ.: 1

ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ: Αθανασία Ζωγράφου

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2023

**Τριμελής εξεταστική επιτροπή:**

Αθανασία Ζωγράφου, Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας Π.Ι.

Αριάδνη Γκάρτζιου - Τάττη, Ομότιμη Καθηγήτρια Π.Ι.

Ελένη Γκαστή, Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής και Λατινικής Φιλολογίας Π.Ι.

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

<b>ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ</b>	<b>3</b>
<b>ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ</b>	<b>5</b>
<b>ΕΙΣΑΓΩΓΗ</b>	<b>6</b>
<b>1. Η ΕΙΚΟΝΑ ΤΗΣ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΚΛΑΣΙΚΗ ΕΠΟΧΗ: συχνά στερεότυπα για τη θρησκευτική ζωή</b>	<b>10</b>
1.1. Η αρχαία Θεσσαλία: γεωγραφία, ιστορία, μυθικές παραδόσεις	10
1.2. Η σχέση των Θεσσαλών με τον θάνατο	16
1.3 Η σχέση των Θεσσαλών με τη μαγεία	30
<b>2. ΑΙΚΗΣΤΙΣ</b>	<b>35</b>
2.1. Η σχέση των Θεσσαλών με τον θάνατο στην <i>Άλκηστιν</i>	35
<b>3. ΜΗΔΕΙΑ</b>	<b>52</b>
3.1 Ο μύθος της Μήδειας πριν από τον Ευριπίδη	52
3.2 Ο μύθος της Μήδειας στις <i>Περίδες</i> του Ευριπίδη	59
3.3 Ο ρόλος της Μήδειας ως μάγισσας στη <i>Μήδεια</i>	62
<b>4. Ο ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ ΚΑΙ Η ΘΕΣΣΑΛΙΑ: μαρτυρίες εκτός του ευριπίδειου έργου</b>	<b>68</b>
<b>ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ</b>	<b>77</b>
<b>ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Ι</b>	<b>81</b>
<b>ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ ΙΙ</b>	<b>82</b>
<b>ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ</b>	<b>85</b>

## ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Η παρούσα Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία εκπονήθηκε στο πλαίσιο του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών Κλασικής Φιλολογίας (ειδίκευσης Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας) του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Η επιλογή του θέματος έγινε ύστερα από συζητήσεις με την επόπτρια καθηγήτρια και την παρότρυνσή της να ασχοληθώ με ένα συνδυαστικό θέμα (θρησκευτική ζωή στη Θεσσαλία των κλασικών κυρίως χρόνων και αττική τραγωδία) που έχει μελετηθεί ελάχιστα, αν και τα επιμέρους ζητήματα που περικλείει έχουν μελετηθεί εκτενέστατα.

Στο σημείο αυτό οφείλω να ευχαριστήσω θερμά όλους όσους συνέβαλαν στην εκπόνηση της μεταπτυχιακής διπλωματικής μου εργασίας και ιδιαίτερα την καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων κυρία Αθανασία Ζωγράφου, η οποία ανέλαβε πρόθυμα την επίτευξη της έρευνάς μου και συνέβαλε τα μέγιστα στην εκπόνηση της παρούσας εργασίας. Η άρτια επιστημονική της κατάρτιση, οι συμβουλές της για ζητήματα μεθοδολογίας και έρευνας, οι εύστοχες βιβλιογραφικές της υποδείξεις αλλά και οι διορθώσεις που μου πρότεινε λειτούργησαν ως πολύτιμοι αρωγοί στην προσπάθειά μου αυτή. Επί τη ευκαιρία, θα ήθελα να την ευχαριστήσω για τις γνώσεις που αποκόμισα από τα μεταπτυχιακά της σεμινάρια, αλλά και διότι ο τρόπος διεξαγωγής των σεμιναρίων έκανε τον συναρπαστικό κόσμο της αρχαίας ελληνικής θρησκείας να με “κερδίσει”, κάτι που ομολογουμένως δεν είχε συμβεί μέσα από τη σύντομη επαφή μαζί του κατά τη διάρκεια των προπτυχιακών μου σπουδών.

Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλω φυσικά και στις κυρίες Ελένη Γκαστή, καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής και Λατινικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, και Αριάδνη Γκάρτζιου - Τάττη, ομότιμη καθηγήτρια του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, οι οποίες δέχτηκαν να μελετήσουν και να αξιολογήσουν την εργασία μου ως μέλη της τριμελούς εξεταστικής επιτροπής. Την κυρία Γκάρτζιου - Τάττη την ευχαριστώ ιδιαίτερω και για τη γενναιόδωρη βιβλιογραφική της βοήθεια.

Επίσης, ευχαριστώ θερμά την κυρία Ιωάννα Ματσούλη, Γραμματέα του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών, και το προσωπικό της Γραμματείας του τμήματος που φρόντιζαν να μας ενημερώνουν για όλα τα πρακτικά ζητήματα που μας αφορούσαν και που ήταν πάντοτε πρόθυμοι να μας εξυπηρετήσουν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο.

Φυσικά, δεν μπορώ να μην ευχαριστήσω και το προσωπικό της Βιβλιοθήκης του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων που έκανε το καλύτερο δυνατό για να μας προμηθεύει όλους με το υλικό που μας ήταν απαραίτητο.

Τέλος, ευχαριστώ πολύ όλους τους καθηγητές μου για τις γνώσεις και τη βοήθεια που μου προσέφεραν απλόχερα καθ' όλα τα χρόνια των σπουδών μου, τους συμφοιτητές μου για τις προτάσεις τους πάνω στο θέμα μου αλλά και την ψυχολογική τους υποστήριξη, και όλους όσους παρακολούθησαν τη δημόσια υποστήριξη της Μεταπτυχιακής Διπλωματικής Εργασίας μου για τις χρήσιμες επισημάνσεις τους, τις οποίες έχω πλέον ενσωματώσει στο τελικό κείμενο και θα λάβω σίγουρα υπόψη μου σε τυχόν περαιτέρω έρευνα.

Τέλος, οφείλω να αναγνωρίσω, μολονότι αυτονόητο, ότι τυχόν παραλείψεις, αβλεψίες και ασάφειες βαρύνουν αποκλειστικά και μόνο εμένα.

Ζαχαρούλα Δελημάρη

Μάρτιος 2023

## ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

- FGrHist* Jacoby, F. (1923-1958), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin-Leyde.
- IG* *Inscriptiones Graecae*
- LIMC* *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (1981-1997), I-VIII, Zurich-Munich.
- LSJ* Liddell, H.G., Scott, R. (2007), *Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας*, (Διαδικτυακή έκδοση διαθέσιμη από το πρόγραμμα *Ψηφίδες για την ελληνική γλώσσα*).
- Liddell, H.G., Scott, R. (2011), *A Greek-English Lexicon*, (Διαδικτυακή έκδοση διαθέσιμη το 2011 από το πρόγραμμα *Thesaurus Linguae Graecae (TLG)* του Πανεπιστημίου της Καλιφόρνια).
- OCD* Goldberg, S. M., Whitmarsh, T. (eds.) (2016- ), *The Oxford Classical Dictionary*, 5th edition, Oxford.
- OF* Bernabé, A. (ed.) (2004, 2005), *Poetae Epici Graeci. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, I-II, Munich-Leipzig.
- TrGF* Snell, B., Kannicht, R., Radt, S. (eds.) (1971-1985), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Berlin.

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το θέμα της παρούσας μεταπτυχιακής διπλωματικής εργασίας εντάσσεται στο πεδίο Αρχαία Ελληνική Θρησκεία και Λογοτεχνία. Στόχος μου είναι να μελετήσω τη θρησκευτική πραγματικότητα στη Θεσσαλία, όπως αυτή αποτυπώνεται στην αττική λογοτεχνία της κλασικής περιόδου, και συγκεκριμένα στα έργα του Ευριπίδη (στις τραγωδίες και κατά περίπτωση στα σωζόμενα αποσπάσματα). Έχει μάλιστα ιδιαίτερο ενδιαφέρον να δούμε πώς αναπαρίσταται η θρησκευτική ζωή της Θεσσαλίας μέσα από το φίλτρο των τραγωδιών του Ευριπίδη, καθώς ο τραγικός φαίνεται να είχε, σύμφωνα με τα βιογραφικά στοιχεία που διαθέτουμε, μια ιδιαίτερη σχέση με τη συγκεκριμένη περιοχή, για την οποία όμως οι Αθηναίοι στο σύνολό τους δεν είχαν πάντα την καλύτερη ιδέα, κάτι που εξηγείται και ιστορικά. Έτσι, στην προσπάθειά μου αυτή δε θα μπορούσα να μην αναφερθώ στα αθηναϊκά, και ως ένα βαθμό πανελλήνια στερεότυπα, που υπήρχαν την εποχή εκείνη για τη Θεσσαλία, και ενδεχομένως επηρέασαν τον τρόπο παρουσίασής της από τον Ευριπίδη, και τα οποία φυσικά αποκλίνουν από την πραγματικότητα, αν και ερείδοντο σε αυτή όπως μαρτυρείται από άλλες πηγές (γραμματειακά έργα, αρχαιολογικά και επιγραφικά ευρήματα από την περιοχή).

Η εικόνα τώρα που οι αρχαίοι Έλληνες, και κυρίως οι Αθηναίοι, σχημάτισαν κατά την κλασική εποχή για τη Θεσσαλία, μια περιοχή που κυριάρχησε στη φαντασία τους, είχε σίγουρα κάποιες σκοτεινές πλευρές. Πιο συγκεκριμένα, οι Θεσσαλοί, όπως τους παρουσιάζουν οι αρχαίες, και κυρίως οι αθηναϊκές πηγές, φαίνεται να είχαν μια ελαφρώς ανησυχητική σχέση με τον θάνατο και να στρέφονταν συχνά στην άσκηση μαγείας. Ή όπως εύστοχα περιγράφει με δυο κουβέντες η Mili παρουσιάζονται σαν να είχαν μια ιδιαίτερη ανησυχία γενικότερα για *τὰ τῶν θεῶν*. Αυτά τα στερεότυπα χωρίς υπερβολή θα σηματοδύσουν για χρόνια τη Θεσσαλία. Αξιοπρόσεκτο είναι δε το γεγονός ότι έγιναν αποδεκτά και από πολλούς μελετητές ως αντιπροσωπευτικά πραγματικά χαρακτηριστικά της θεσσαλικής θρησκείας. Σαφώς, όπως προαναφέρθηκε, αυτή είναι μια πλασματική εικόνα, που, ωστόσο, αντανακλά εν μέρει κάποια πραγματικά στοιχεία. Η αλήθεια είναι ότι οι διάφοροι συγγραφείς αξιοποιώντας ο καθένας με τον τρόπο που εξυπηρετούσε τους εκάστοτε σκοπούς του μια ποικιλία από μοτίβα που παραδοσιακά συνδέονταν με την περιοχή κατασκεύαζαν μια φανταστική εικόνα για αυτή<sup>1</sup>. Ποια ήταν όμως στα αλήθεια αυτή η περιοχή και ποια εικόνα

---

<sup>1</sup> Mili (2015), 259-60, 260 υποσημείωση 5.

της παρουσιάζεται στα ευριπίδεια έργα; Και σε ποια στοιχεία της πραγματικής θρησκευτικής ζωής βασίζεται αυτή η εικόνα;

Στη προσπάθειά μας να απαντήσουμε σε αυτά τα ερωτήματα σημείο εστίασης θα αποτελέσουν αδιαμφισβήτητα ο 5<sup>ος</sup> αιώνας και τα έργα του τραγικού, αλλά δε θα σταθούμε μόνο εκεί· όπου κρίνεται απαραίτητο, θα εξετάσουμε και στοιχεία (όπως αναφορές στη γραμματεία, αρχαιολογικά ευρήματα, μνημεία κ.λπ.) από προγενέστερες και μεταγενέστερες εποχές. Σημειώνουμε ότι πρόκειται για ένα δύσκολο εγχείρημα, καθώς, ενώ τα επιμέρους θέματα έχουν μελετηθεί εκτενώς και η βιβλιογραφία είναι πολύ μεγάλη, η διασταύρωση των δύο βασικών αξόνων, της θρησκευτικής ζωής στη Θεσσαλία, από τη μία, και των αναφορών στην περιοχή αυτή στις τραγωδίες του Ευριπίδη, από την άλλη, δεν έχει επιχειρηθεί συστηματικά μέχρι τώρα.

Για τη μελέτη των ζητημάτων της θεσσαλικής θρησκείας και για τη διαμόρφωση των απόψεών μας για τη θεσσαλική θρησκευτική πραγματικότητα σημαντικότερη υπήρξε η συμβολή της μονογραφίας της *Mili Religion and Society in Ancient Thessaly* (2015). Η συγγραφέας εντοπίζοντας κάποιες στερεοτυπικές ιδέες για τη Θεσσαλία, περιλαμβανομένων της θεωρούμενης ως επίφοβης σχέσης των κατοίκων της με τον θάνατο και τις επιδόσεις τους στη μαγεία και κυρίως στη *φαρμακεία*, διερευνά τα στοιχεία της πραγματικότητας που ενδεχομένως συνέβαλαν στη διαμόρφωση αυτών των ιδεών. Πολύτιμη υπήρξε και η μονογραφία του Χρυσοστόμου *Η θεσσαλική θεά Εν(ν)οδία ή Φεραία θεά* (1998), καθώς η θεσσαλική αυτή θεότητα φαίνεται να συνδέεται τόσο με τον θάνατο όσο και με τη μαγεία. Χρησιμότερες πληροφορίες και συνοπτική βιβλιογραφική παρουσίαση, που συνέβαλαν μάλιστα στην αρχική διαμόρφωση μιας σφαιρικής εικόνας για το θέμα της παρούσας εργασίας, αντλήσαμε και από το άρθρο των Kravaritou και Stamatopoulou “From Alcestis to Archidike: Thessalian Attitudes to Death and the Afterlife” (2018).

Παρά τη σπουδαιότητα των παραπάνω μελετών, η συστηματική εξέταση του ευριπίδειου έργου σε σχέση με τις υπόλοιπες μαρτυρίες για τη θεσσαλική θρησκευτική ζωή, είναι κάτι στο οποίο επιχειρεί να συμβάλει η δική μου πρωτότυπη έρευνα. Ευελπιστώ, λοιπόν, ότι η εργασία μου θα βοηθήσει τόσο στην κατανόηση κάποιων έργων του Ευριπίδη όσο και στην ανάδειξη της αθηναϊκής εικόνας για τη Θεσσαλία, ενώ παράλληλα θα υπενθυμίσει συνοψίζοντάς τες κάποιες από τις αδιαμφισβήτητες πλευρές της σύνθετης θεσσαλικής θρησκευτικής ζωής.

Η επιλογή του Ευριπίδη, έναντι των άλλων τραγικών, δεν ήταν βέβαια τυχαία. Για εκείνον υπήρχε η φήμη ότι μέσω των χαρακτήρων των έργων του, οι οποίοι πολλές φορές υποπίπτουν σε ασεβείς ισχυρισμούς (όπως π.χ. ο Πενθέας που αρνείται τη λατρεία του



Διονύσου και ο Ιππόλυτος της Αφροδίτης), αμφισβητούσε τους θρησκευτικούς θεσμούς<sup>2</sup>, ενώ, όπως ήδη ειπώθηκε, ο τραγικός ενδεχομένως συνδεόταν με τη Θεσσαλία και τους κατοίκους της, θέμα που θα μας απασχολήσει μετά την εξαγωγή των συμπερασμάτων μας από τα βασικά χωρία των ίδιων του των έργων, στο τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο.

Από τα σωζόμενα έργα του τραγικού επιλέχθηκαν, κατόπιν εξέτασης όλων ως προς την ανίχνευση θεσσαλικών θρησκευτικών στοιχείων, η *Άλκηστις* και η *Μήδεια* και για αυτή την επιλογή υπάρχει βέβαια εξήγηση. Η *Άλκηστις* επιλέχθηκε διότι στην τραγωδία αυτή εντοπίζεται πληθώρα αναφορών για τη θρησκευτική ζωή στη Θεσσαλία, και κυρίως για τις εσχατολογικές πεποιθήσεις των κατοίκων της και τις νεκρώσιμες τελετουργίες τους. Η *Μήδεια*, αν και εκ πρώτης όψεως δε φαίνεται να συνδέεται με την περιοχή ούτε εμπεριέχει συγκεκριμένες αναφορές στη θρησκευτική ζωή των Θεσσαλών, επιλέχθηκε, διότι η υπόθεσή της στο σύνολό της αλλά και συγκεκριμένα υπαινικτικές αναφορές στον πρόλογό της αντανακλούν τοπικές μυθικές παραδόσεις που αφορούν τη δράση της Μήδειας ως μάγισσα στην Ιωλκό. Στοιχεία από τις υπόλοιπες σωζόμενες τραγωδίες και από τα τραγικά αποσπάσματα θα χρησιμοποιούνται συγκριτικά κυρίως με τις μαρτυρίες που έχουμε από τα δύο παραπάνω έργα.

Εκπονώντας την έρευνά μου δούλεψα επιδιώκοντας κάθε φορά τη διασταύρωση, όπου και όποτε αυτή ήταν δυνατή, των ευριπίδειων δεδομένων (είτε άμεσων αναφορών στα έργα είτε έμμεσων ενδείξεων μέσα από την ηθογράφηση-σκιαγράφηση των χαρακτήρων και τη συνολική δομή των έργων) με γνωστά μέχρι τώρα στοιχεία με βάση τις νεότερες μελέτες για τη θρησκευτική ζωή στη Θεσσαλία. Έτσι μελέτησα τη σύνδεση της περιοχής με τη μαγεία αλλά και τις εσχατολογικές αντιλήψεις, τις θυσιαστικές και τις θρησκευτικές πρακτικές και τις λατρείες εκκινώντας από άμεσες ή υπαινικτικές αναφορές του Ευριπίδη. Τα στοιχεία που εντόπισα τα μελέτησα στη συνέχεια και σε σύγκριση με άλλες πηγές (λογοτεχνικές, γραμματειακές, αρχαιολογικά ευρήματα) και εν τέλει με ό, τι μπορούμε να γνωρίζουμε για τη θρησκευτική ζωή στη Θεσσαλία της κλασικής κυρίως περιόδου. Στο τέλος αντιπαρέβαλα τα στοιχεία αυτά με τη λογοτεχνική εικόνα.

Η δομή της εργασίας δεν ακολουθεί, ωστόσο, την ίδια σειρά. Έκρινα σκόπιμο να γνωρίσω πρώτα στον αναγνώστη την ίδια τη Θεσσαλία, την περιοχή για την οποία γίνεται λόγος: τον ίδιο τον τόπο, τους κατοίκους, τον τρόπο ζωής τους, την πολιτική τους οργάνωση, τις σχέσεις τους με τους άλλους Έλληνες, και κυρίως τους Αθηναίους, και φυσικά τη θρησκευτική τους ζωή, καθώς όλα αυτά συνέβαλαν στη διαμόρφωση της εικόνας των άλλων,

---

<sup>2</sup> Lefkowitz (1989), 70-1, 72, 73, Fletcher (2021), 610, 611.

των εξωτερικών παρατηρητών, για εκείνους, και κυρίως στη δημιουργία στερεοτυπικών ιδεών περί θανάτου και μαγείας, που πολλές φορές αναπαράγονται στα έργα των αθηναίων τραγικών.

Στη συνέχεια ακολουθεί το δεύτερο κεφάλαιο και η εξέταση της *Άλκίσιδος*. Εντοπίζονται συγκεκριμένες αναφορές που αφορούν θεσσαλικά θρησκευτικά ζητήματα, ενώ εξετάζονται και η γενικότερη δράση και συμπεριφορά ορισμένων προσώπων του δράματος, καθώς φαίνεται να συνδέονται άμεσα με αντιλήψεις γύρω από τον θάνατο, με την επιθυμία της επιστροφής των αποθανόντων στη ζωή ή έστω με την εξασφάλιση μιας ευνοϊκής αντιμετώπισης αυτών στον κόσμο των νεκρών.

Στο τρίτο κεφάλαιο μελετάται η *Μήδεια*. Επειδή το δράμα δεν εκτυλίσσεται στη Θεσσαλία και μάλιστα δε φαίνεται καν να παρουσιάζει τη Μήδεια ως μάγισσα, που έδρασε μεταξύ άλλων και στην Ιωλκό, κρίθηκε σκόπιμο να παρουσιαστούν σε δύο υποκεφάλαια, που προτάσσονται της εξέτασης του ίδιου του δράματος, η πραγμάτευση του μύθου από άλλους συγγραφείς πριν από τον Ευριπίδη αλλά και από τον ίδιο τον τραγικό στο παλαιότερο, αποσπασματικά σωζόμενο δράμα του *Πελιάδες*, ώστε να δούμε εν τέλει στο τρίτο υποκεφάλαιο ποια στοιχεία αποσιωπά ή αναφέρει έστω και υπαινικτικά στη *Μήδειά* του ο τραγικός.

Στο τελευταίο κεφάλαιο εξετάζεται η σχέση του τραγικού με τη Θεσσαλία. Το κεφάλαιο αυτό ενισχύει τη δικαιολόγηση του θέματος της παρούσας εργασίας. Η εξέταση των δικών του έργων σε σχέση με τη θρησκευτική ζωή στη Θεσσαλία και όχι των άλλων τραγικών υπαγορεύεται εν μέρει και από αρχαίες μαρτυρίες σύμφωνα με τις οποίες ο Ευριπίδης διετέλεσε πρόξενος των Θεσσαλών, ένα αξίωμα που θα κατεδείκνυε τις άριστες σχέσεις του με τους κατοίκους της περιοχής και θα δικαιολογούσε επίσης τις πολυάριθμες γνώσεις του για τα θεσσαλικά θρησκευτικά ζητήματα.

## **1. Η ΕΙΚΟΝΑ ΤΗΣ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΚΛΑΣΙΚΗ ΕΠΟΧΗ: συχνά στερεότυπα για τη θρησκευτική ζωή**

Στο κεφάλαιο αυτό θα μιλήσουμε για τα στερεότυπα, κυρίως τα αθηναϊκά, που απαντούν στην αρχαία ελληνική γραμματεία για τη Θεσσαλία δίνοντας φυσικά έμφαση στα θρησκευτικά στοιχεία. Έμφαση θα δοθεί επίσης στις μαρτυρίες των κλασικών κυρίως χρόνων. Αναφορές σε προγενέστερες και μεταγενέστερες πηγές θα γίνονται με φειδώ μόνο όπου και όποτε κρίνεται απαραίτητο λόγω του αρνητικού ισοζυγίου μεταξύ του ογκώδους υλικού, κυρίως για την ελληνιστική περίοδο, και της περιορισμένης έκτασης της εργασίας μας.

Η επισήμανση ορισμένων βασικών στοιχείων για τη θρησκευτική πραγματικότητα στη Θεσσαλία κρίνεται επίσης απαραίτητη, ούτως ώστε να είναι δυνατή η αντιπαραβολή τυχόν στερεοτύπων με δεδομένα, κυρίως επιγραφικά και αρχαιολογικά, για τις λατρείες στη Θεσσαλία αλλά και γενικότερα για τις θρησκευτικές προτιμήσεις των Θεσσαλών. Πιο συγκεκριμένα, με τον τρόπο αυτό θα είναι δυνατόν να καταδειχθεί σε ποιο βαθμό οι εικόνες της Θεσσαλίας που μεταφέρουν οι υπό εξέταση ευριπίδειες τραγωδίες βρίσκουν έρεισμα στην πραγματικότητα.

### **1.1. Η αρχαία Θεσσαλία: γεωγραφία, ιστορία, μυθικές παραδόσεις**

Πριν περάσουμε στην εξέταση της θρησκευτικής ζωής στη Θεσσαλία καλό θα ήταν να γνωρίσουμε την ίδια την περιοχή, και πιο συγκεκριμένα τη γεωγραφία της, την ιστορία της αλλά και τις μυθικές παραδόσεις που σχετίζονται με αυτή. Ενδιαφέρον θα είχε λοιπόν να δούμε σε ποια στοιχεία της θεσσαλικής πραγματικότητας στηρίχθηκαν οι αρχαίοι για να κατασκευάσουν τα στερεότυπα περί ιδιαίτερης ανησυχίας των Θεσσαλών για *τὰ τῶν θεῶν* αλλά και τους πιθανούς λόγους για τους οποίους κατασκεύασαν αυτή την πλασματική εικόνα για τη Θεσσαλία. Η αναφορά μας βέβαια θα είναι υποχρεωτικά συνοπτική, θα βασιστεί σε μεγάλο βαθμό σε υπάρχουσες μελέτες και δεν αποτελεί ενδελεχή ανίχνευση της πραγματικότητας πίσω από τη φαντασία.

Η Θεσσαλία, ευρισκόμενη στα βόρεια σύνορα του ελληνικού κόσμου, ήταν πρώτα από όλα μια περιοχή με στρατηγική θέση στην ελληνική χερσόνησο, καθώς βρισκόταν μεταξύ των κύριων χερσαίων δρόμων που συνέδεαν τη νότια και κεντρική Ελλάδα με την Ήπειρο και την Αδριατική στα δυτικά και με την πλούσια Μακεδονία και εν τέλει με τον

Ελλάσποντο στα βόρεια<sup>3</sup>. Η γεωγραφική δε οριοθέτηση της περιοχής δεν είναι εύκολη υπόθεση, καθώς τα σύνορά της άλλαζαν μέσα στον χρόνο. Κατά την κλασική και ελληνιστική περίοδο, ωστόσο, φαίνεται ότι η περιοχή που ήταν γνωστή ως Θεσσαλία απλωνόταν σε δύο μεγάλες πεδιάδες, οι οποίες χωρίζονταν μεταξύ τους από τους χαμηλούς λόφους των Ρεβενίων. Ακόμη, η περιοχή περικυκλωνόταν και οριοθετείτο με αυτόν τον τρόπο από μια σειρά βουνών: τον Όλυμπο βόρεια, την Όσσα και το Πήλιο ανατολικά, το όρος Όθρυς νότια, τα Άγραφα και την Πίνδο δυτικά<sup>4</sup>. Οι ορεινές αυτές περιοχές γύρω από τη Θεσσαλία είχαν μάλιστα και τα δικά τους ονόματα: η περιοχή προς τον βορρά, που χώριζε τη Θεσσαλία από τη Μακεδονία, ονομαζόταν Περραιβία και αυτή στα ανατολικά Μαγνησία· νότια βρισκόταν η Αχαΐα Φθιώτις και ακόμη πιο νότια η Αινίς και η Μαλίς· δυτικά βρισκόνταν η Δολοπία και η Αθαμανία. Οι κάτοικοι αυτών των περιοχών ονομάζονταν συλλογικά “περίοικοι” της Θεσσαλίας<sup>5</sup>. Η περιοχή που αποτελούσε την “κυρίως” Θεσσαλία ήταν διαιρεμένη σε τέσσερα γεωγραφικά διαμερίσματα, σε *τετράδες* ήδη τον 6<sup>ο</sup> αι. π.Χ. και σε *τετραρχίες* από τον 4<sup>ο</sup> αι. π.Χ<sup>6</sup>. Οι τετραρχίες ήταν η *Θεσσαλιῶτις*, η *Φθιώτις*, η *Πελασγῶτις* και η *Ἐστιαῖωτις*<sup>7</sup>.

Η Θεσσαλία εκατοικείτο χωρίς αμφισβήτηση από Έλληνες<sup>8</sup>· αρχικά από τους Αιολείς, οι οποίοι σύμφωνα με τον Stählin “είχαν ήδη τότε ελληνικό αίμα”, και μεταγενέστερα, εξήντα χρόνια μετά την άλωση της Τροίας σύμφωνα με τον Θουκυδίδη, από τους Θεσσαλούς, οι οποίοι, ονομαζόμενοι και *Ἐφυραῖοι*, ήρθαν από τη θεσπρωτική Εφύρα και εκτόπισαν από την Ἄρνη τους Βοιωτούς<sup>9</sup>. Σύμφωνα δε με τη μυθολογία η Θεσσαλία εθεωρείτο η πατρίδα μερικών από τις πιο εξέχουσες μορφές της ελληνικής μυθολογίας, όπως ο Αχιλλέας και ο Έλληνας, πατέρας όλων των Ελλήνων<sup>10</sup>. Σημειώνουμε, τέλος, ότι η για πολλούς αιώνες άρχουσα τάξη της, οι Λαρισαίοι Αλευάδες, η ισχυρότερη μέχρι και τον Πελοποννησιακό πόλεμο οικογένεια σε ολόκληρη τη Θεσσαλία, διεκδικούσε καταγωγή από

---

<sup>3</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 124, Stamatopoulou (2007a), 337, Hornblower (2002<sup>3</sup>), 97, όπου και περισσότερα για τη στρατηγική, και όχι μόνο, σημασία της Θεσσαλίας, η οποία έκανε πολλούς από τους άλλους Έλληνες να την επιβουλεύονται.

<sup>4</sup> Ηρόδοτος, *Ιστορίαι*, 7.129.1.

<sup>5</sup> Stählin (2002), 159, Mili (2015), 1-2. Βλ. χάρτη στο παράρτημα I.

<sup>6</sup> Parker (2007), 282-3. Δημοσθένης, *Φιλιππικοί*, 3.26.

<sup>7</sup> Decourt, Nielsen, Helly (2004), 676. Βλ. και χάρτη στο παράρτημα I. Για μια λεπτομερέστατη εξέταση της Θεσσαλίας και των γειτονικών της περιοχών βλ. επίσης Decourt, Nielsen, Helly (2004), 676-731.

<sup>8</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 125, Stamatopoulou (2007a), 315, Hornblower (2002<sup>3</sup>), 96. Για τη μοναδική περίπτωση αμφισβήτησης της ελληνικότητας των Θεσσαλών βλ. Aston (2012), 258 υποσημείωση 44.

<sup>9</sup> Stählin (2002), 167-8 και υποσημείωση 56, Mili (2015), 154, 179, 185, 220-5, 254. Πίνδαρος, *Πυθιόνικος*, 10.55, Ηρόδοτος, *Ιστορίαι*, 7.176, Θουκυδίδης, *Ιστορίαι*, 1.12.3, Αρχέμαχος, *FGrHist* 424, F1 (Jacoby), Στράβων, *Γεωργικά*, 9.2.29.

<sup>10</sup> Mili (2015), 1, 259.

τον Ηρακλή, και κατ' επέκταση συνδέσεις με την Πελοπόννησο<sup>11</sup>. Οι κάτοικοι της Θεσσαλίας θεωρούνταν μάλιστα υπέρμετρα φιλόξενοι<sup>12</sup>, ένα ακόμη στερεότυπο για τους Θεσσαλούς σύμφωνα με τους σύγχρονους μελετητές<sup>13</sup>.

Η Θεσσαλία ήταν περιοχή εύφορη και ως εκ τούτου αυτάρκης σε δημητριακά, αλλά και ικανή να προμηθεύει άλλες περιοχές<sup>14</sup>. Διέθετε απέραντα βοσκοτόπια που της επέτρεπαν να εκτρέφει μεγάλα ζώα βοσκής, ενώ ιδιαίτερος φημιζόταν για τα άλογά της. Η προέλευση ενός αλόγου από τη Θεσσαλία εξυπηρετούσε μάλιστα ως εγγύηση της ποιότητάς του<sup>15</sup>. Οι Θεσσαλοί ήλεγχαν επίσης μια εξαιρετική δύναμη ιππικού από την οποία εξαρτιόντουσαν οι Αθηναίοι μέχρι και τα μέσα του 5<sup>ου</sup> αι. π.Χ<sup>16</sup>. Συνοψίζοντας η Θεσσαλία ήταν, όπως χαρακτηριστικά την περιγράφει η Mili, ένας “ποιμενικός παράδεισος”<sup>17</sup>. Η εύφορη γη της και τα απέραντα βοσκοτόπια της την καθιστούσαν έτσι διάσημη για τον πλούτο και τον πολυτελή τρόπο ζωής των πλούσιων οικογενειών των γαιοκτημόνων της<sup>18</sup>. Οι τελευταίοι ήταν και εκείνοι που συγκέντρωναν την εξουσία στα χέρια τους και κυβερνούσαν την περιοχή με έναν ολιγαρχικό τρόπο κατά την αρχαϊκή και κλασική περίοδο<sup>19</sup>. Από την άλλη, οι δούλοι της, οι *πενέσται*, ήταν αμέτρητοι, ενώ εντύπωση προξενεί σε εμάς σήμερα το γεγονός ότι αυτοί λογαριάζονταν μεταξύ των πιο διάσημων προϊόντων που παρήγε η περιοχή<sup>20</sup>. Οι *πενέσται* ήταν ιθαγενείς κάτοικοι της Θεσσαλίας, οι οποίοι επέλεξαν να μην μεταναστεύσουν ύστερα από την κατάκτηση της γης τους από τους Θεσσαλούς, αλλά να μείνουν εκεί ως σκλάβοι (δουλοπάροικοι) των τελευταίων· ήταν τάξη ανάλογη με τους *είλωτες* της Σπάρτης, ή

---

<sup>11</sup> Mili (2015), 222, 259, 263, Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 132 και υποσημείωση 55, Stamatopoulou (2007a), 313, Hornblower (2002<sup>3</sup>), 95. Πρβλ. Πίνδαρος, *Πυθιονικός*, 10.1-6 Για τη σύνδεση του Ηρακλή με τη Θεσσαλία και συγκεκριμένα με την Εστιαιώτιδα βλ. Διόδωρος, *Ιστορική Βιβλιοθήκη*, 4.37, 4.58.6.

<sup>12</sup> Ξενοφών, *Έλληνικά*, 6.1.3· *φιλόξενός τε και μεγαλοπρεπής τὸν Θετταλικὸν τρόπον* θα πει ο Ξενοφών μιλώντας για τον Πολυδάμα από τη Φάρσαλο. Πρβλ. Πίνδαρος, *Πυθιονικός*, 10.64, Βακχυλίδης, *Έπινικια*, 14.23, Ευριπίδης, *Άλκηστις*, στ. 553-605, 858.

<sup>13</sup> Stamatopoulou (2007a), 327, Aston (2012), *passim* (βλ. την ίδια μελέτη για την εξέταση της “επικινδυνότητας” της θεσσαλικής φιλοξενίας, ικανής να προκαλέσει, σε ατομικό επίπεδο, ηθική διαφθορά του αποδέκτη αλλά και, γενικότερα, πολιτική ασυδοσία.), Mili (2015), 173, 262, 263, 297-9 για τη σπουδαιότητα της φιλοξενίας για τη θεσσαλική κοινωνία.

<sup>14</sup> Mili (2015), 260-1. Ξενοφών, *Έλληνικά*, 6.1.11.

<sup>15</sup> Mili (2015), 259-61, Stamatopoulou (2007a), 314, 335. Για τα θεσσαλικά άλογα ενδεικτικά αναφέρουμε Ηρόδοτος, *Ιστορία*, 7.196, Σοφοκλής, *Ήλέκτρα*, στ. 703-4, Ευριπίδης, *Άνδρομάχη*, στ. 1229-30. Για τα μεγάλα ζώα βοσκής: Θεόκριτος, *Ειδύλλια*, 16.36, Όμηρος, *Ύλιάς*, 2.696, Ευριπίδης, *Άλκηστις*, στ. 588, Πίνδαρος, *Πυθιονικός*, 4.148-50, Απολλώνιος Ρόδιος, *Άργοναυτικά*, 3.1086. Για τα απέραντα θεσσαλικά βοσκοτόπια: Ευριπίδης, *Άλκηστις*, στ. 588.

<sup>16</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 124, 127, Stamatopoulou (2007a), 335, 337, Hornblower (2002<sup>3</sup>), 96.

<sup>17</sup> Mili (2015), 261.

<sup>18</sup> Mili (2015), 262, Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 124, Stamatopoulou (2007a), 313-14, 327. Για τον θεσσαλικό πλούτο: Πλάτων, *Μένων*, 70a, Ισοκράτης, *Περί Ειρήνης*, 117, *Περί Αντιδόσεως*, 115, Διογένης ο Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, 2.25.

<sup>19</sup> Mili (2015), 259, Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 124-5, Stamatopoulou (2007a), 315, 317.

<sup>20</sup> Mili (2015), 261, 263-4. Θεόκριτος, *Ειδύλλια*, 16.35, Έρμιππος, *απ. 70* (Kassel-Austin), Αριστοφάνης, *Πλοῦτος*, στ. 520-4.

διαφορετικά η κατώτερη τάξη στην κοινωνική πυραμίδα<sup>21</sup>. Τέλος, η Θεσσαλία ήταν μια χώρα πλούσια σε βότανα. Το όρος Πήλιο κοντά στην Ιωλκό χαρακτηριζόταν, όχι τυχαία, ως ένας από τους πιο παραγωγικούς τόπους φαρμακευτικών φυτών (*φαρμακεδέστατος τόπος*) στην Ελλάδα<sup>22</sup>.

Όλα τα παραπάνω έκαναν τη Θεσσαλία να μοιάζει εξωτική, παράξενη ή ακόμη και “αλλόκοτη”, όπως εύστοχα τη χαρακτηρίζει ο Ζαφειρόπουλος<sup>23</sup>, στα μάτια των Αθηναίων. Πιο συγκεκριμένα, η εύφορη γη της Θεσσαλίας με τα απέραντα βοσκοτόπια δε θύμιζε σε τίποτα την άγονη γη της Αθήνας. Η αυτάρκεια σε αγαθά και οι μεγάλες μερίδες κρέατος ήταν άγνωστα στους Αθηναίους<sup>24</sup>. Ο Θουκυδίδης σημειώνει μάλιστα επ’ αυτού, εκφράζοντας πιθανότατα τη γνώμη όλων των Αθηναίων, ότι η εύκολη απόκτηση πλούτου δεν προάγει την καλλιέργεια του χαρακτήρα<sup>25</sup>. Ένας πολυτελής τρόπος ζωής και μια αδηφάγα όρεξη αποτελούσαν άλλωστε χαρακτηριστικά που συχνά αποδίδονταν στους βαρβάρους<sup>26</sup>. Τα δείπνα στα οποία συμμετείχαν οι αδηφάγοι Θεσσαλοί αποτελούσαν επίσης θέμα προσφιλές για τους αρχαίους κωμικούς συγγραφείς<sup>27</sup>. Φυσικά ένας ακόμη παράγοντας που συνέβαλε στην αποστροφή των Αθηναίων για τη Θεσσαλία ήταν το ολιγαρχικό της πολίτευμα, το οποίο ερχόταν σε πλήρη αντίθεση με την ακραία δημοκρατία της Αθήνας και την ισότητα των πολιτών<sup>28</sup>.

Πέρα από τους παράγοντες που αναφέρθηκαν, η αξιοποίηση της ποικιλίας βοτάνων, που φύονταν, όπως προείπαμε, στο όρος Πήλιο, για τη θεραπεία διαφόρων ασθενειών<sup>29</sup> έκανε τους Θεσσαλούς ειδικούς στα φάρμακα να μοιάζουν άνθρωποι με υπερφυσικές δυνάμεις και επικίνδυνοι. Το τελευταίο φαίνεται μάλιστα να ευνόησε και τη σταδιακή ανάπτυξη της στερεοτυπικής ιδέας περί άσκησης μαγείας στην περιοχή, θέμα το οποίο θα εξεταστεί αναλυτικά σε επόμενο υποκεφάλαιο<sup>30</sup>. Συνοψίζοντας, η αυτάρκεια της περιοχής σε αγαθά, η σε μεγάλο βαθμό ανεξαρτησία της σε στρατιωτικά ζητήματα λόγω του πανίσχυρου ιππικού

<sup>21</sup> Mili (2015), 115, 221, 264, 265, Stamatopoulou (2007a), 315, Stählin (2002), 169, Hornblower (2002<sup>3</sup>), 96, 326 υποσημείωση 26.

<sup>22</sup> Mili (2015), 261-2, Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 128, Stählin (2002), 105. Θεόφραστος, *Περὶ φυτῶν ἱστορία*, 9.15.4. Πρβλ. Θεόφραστος, *Περὶ φυτῶν ἱστορία*, 4.5.2, 9.11, Πλίνιος, *Φυσικὴ Ἱστορία*, 25.53.

<sup>23</sup> Ζαφειρόπουλος (2006), *passim*.

<sup>24</sup> Mili (2015), 263. Για το μέγεθος των μερίδων κρέατος των Θεσσαλών: Κράτης, *απ.* 21 (Kassel-Austin), Έρμιππος, *απ.* 42 (Kassel-Austin), Φιλέταιρος, *απ.* 10 (Kassel-Austin).

<sup>25</sup> Mili (2015), 262. Θουκυδίδης, *Ἱστορία*, 1.2. Πρβλ. Πλάτων, *Κρίτων*, 53d-e, Πλάτων, *Μένων*, 70a-b, Θεόπομπος, *FGrHist* 115, F49 (Jacoby), Πλούταρχος, *Ἠθικά*, 15d.

<sup>26</sup> Mili (2015), 263, Aston (2012), 255. Πρβλ. Θεόπομπος, *Φιλιππικά*, *FGrHist* 115, F114 (Jacoby) για τους παρόμοιους με των Θεσσαλών τρόπους του Στράτωνα από τη Σιδώνα.

<sup>27</sup> Mili (2015), 263. Αντιφάνης, *απ.* 249 (Kassel-Austin), Αριστοφάνης, *απ.* 507 (Kassel-Austin), Έριφος, *απ.* 6 (Kassel-Austin), Μνησίμαχος, *απ.* 8 (Kassel-Austin). Πρβλ. Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 125-6 υποσημείωση 3.

<sup>28</sup> Mili (2015), 259, Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 153.

<sup>29</sup> Ηρακλείδης, *απ.* 2.9-12 (Müller).

<sup>30</sup> Mili (2015), 290-3.

της, η “απομόνωσή” της λόγω της περιστοίχισής της από βουνά και η οργάνωση του πληθυσμού της ως *έθνος* και όχι ως πολίτες ανεξάρτητων πόλεων-κρατών έκαναν τη Θεσσαλία να μοιάζει παράξενη, αποκομμένη από τον υπόλοιπο ελληνικό κόσμο και απρόσιτη. Οτιδήποτε απρόσιτο είναι βέβαια δελεαστικό για τη φαντασία<sup>31</sup>.

Το ίδιο το μυθολογικό παρελθόν της Θεσσαλίας αντανακλά επίσης τις ιδιαιτερότητές της. Μεταξύ άλλων μυθικών αφηγήσεων η απέραντη πεδιάδα της εμφανίστηκε ως εκθαύματος από τον Ποσειδώνα, όταν αυτός, ως θεός του σεισμού (*Έν(ν)οσίγαιος* ή *Ένοσίχθων*), χώρισε τα βουνά Όλυμπο και Όσσα, δημιουργώντας έτσι την κοιλάδα των Τεμπών, μέσω της οποίας ο Πηνειός, που εώς τότε πλημμύριζε τη Θεσσαλία, μπορούσε πια να εκβάλλει στη θάλασσα. Με την υποχώρηση των υδάτων του εμφανίστηκαν οι εύφορες Θεσσαλικές πεδιάδες. Το επεισόδιο αυτό φαίνεται, τέλος, να συνδέεται με τη θεσσαλική λατρεία του Ποσειδώνα ως Πετραίου<sup>32</sup>. Στις Φερές ένας άλλος θεός, ο Απόλλων, παρά την ιδιότητά του, τέθηκε στην υπηρεσία ενός θνητού, του Αδμήτου, επεισόδιο που θίγεται μάλιστα στην *Άλκηστιν* του Ευριπίδη, έργο το οποίο θα μελετήσουμε εκτενώς<sup>33</sup>. Από την επίσης θεσσαλική Φθία καταγόταν ο Αχιλλέας, τον οποίο, σύμφωνα με τη μυθολογία, η μητέρα του, Θέτιδα, επιχείρησε να καταστήσει αθάνατο. Στην Ιωλκή η Μήδεια υποσχέθηκε να κάνει ξανά νέο τον Πελία, επιφέροντας, ωστόσο, τελικά τον θάνατό του<sup>34</sup>, ενώ ο γεννημένος κοντά στη Βοιβηίδα λίμνη από τη Θεσσαλή Κορωνίδα και μεγαλωμένος στη Θεσσαλία πλάι στον Κένταυρο Χείρωνα Ασκληπιός είχε καταφέρει χάρη στις ιατρικές του ικανότητες να αναστήσει νεκρούς<sup>35</sup>. Ο Φεραίος βασιλιάς Άδμητος κατάφερε επίσης να αποφύγει τον θάνατο<sup>36</sup>, ενώ η σύζυγός του Άλκηστις και ο Θεσσαλός Πρωτεσίλαος επέστρεψαν στη ζωή μετά τον θάνατό τους<sup>37</sup>. Στη Θεσσαλία, με απλά λόγια, η κοσμική ισορροπία φαινόταν ωσάν να ήταν ανατρέψιμη και παρομοίως τα όρια μεταξύ θνητών και αθανάτων, ζωής και θανάτου φάνταζαν ρευστά σε σχέση με την αυστηρή οριοθέτηση που

<sup>31</sup> Mili (2015), 213-20, 302, Stamatopoulou (2007a), 315, Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 125.

<sup>32</sup> Mili (2015), 234-9, Stamatopoulou (2007a), 333 και υποσημείωση 153, Χρυσοστόμου (1998), 247-9, Παπαχατζής (1996<sup>2</sup>), 113-4, Burkert (1993), 295-6, Ρακατσάνης, Τζιαφάλιας (2004), 51. Πρβλ. Stählin (2002), 59 και υποσημείωση 48, ο οποίος αποδίδει το άνοιγμα της κοιλάδας των Τεμπών σε διάβρωση και όχι σε σεισμό. Ηρόδοτος, *Ιστορία*, 7.129. Πρβλ. Σχόλια στον Πίνδαρο, *Πυθιονίκος*, 4.246.

<sup>33</sup> Ευριπίδης, *Άλκηστις*, στ. 1-9.

<sup>34</sup> Η ιστορία σύμφωνα με την οποία η Μήδεια έπεισε τις κόρες του Πελία να τεμαχίσουν και να βράσουν μέσα σε ένα καζάνι τον πατέρα τους με την υπόσχεση ότι έτσι η ίδια θα τον έκανε πάλι νέο αποτελούσε θέμα των αποσπασματικά σωζόμενων *Πελιάδων*, έργο για το οποίο θα μιλήσουμε αναλυτικά σε επόμενο υποκεφάλαιο. Η ιστορία θίγεται, παινικτικά θα λέγαμε, και στη *Μήδεια* (στ. 9-10, 486-7, 504-5, όπου λέγεται ότι η Μήδεια έπεισε τις κόρες του Πελία να θανατώσουν τον πατέρα τους).

<sup>35</sup> Burkert (1993), 446-9. Απολλόδωρος, *Βιβλιοθήκη*, 3.10.3-4, Πίνδαρος, *Πυθιονίκος*, 3.1-58. Για τον κατάλογο των θνητών που ανέστησε ο Ασκληπιός βλ. Απολλόδωρος, *Βιβλιοθήκη*, 3.121, Αρχαία Σχόλια στην *Άλκηστιν*, στ. 1.

<sup>36</sup> Ευριπίδης, *Άλκηστις*, στ. 10-14, 32-4.

<sup>37</sup> Mili (2015), 267. Ευριπίδης, *Άλκηστις*, στ. 1121-46. Τον μύθο του Πρωτεσίλαου δραματοποίησε ο Ευριπίδης στο αποσπασματικά σήμερα σωζόμενο ομώνυμο έργο του.

απαντά συχνά στην αρχαία ελληνική σκέψη. Μια τέτοια περιοχή έμοιαζε παράξενη και εύλογα διήγειρε τη φαντασία των Αθηναίων. Η επιθυμία των μυθικών της ηρώων να αποφύγουν τον θάνατο και η νεκρανάσταση πολλών από αυτούς σε συνδυασμό με το πραγματικό, όπως μαρτυρούν τα ευρήματα που θα εξεταστούν στο αμέσως επόμενο υποκεφάλαιο, ενδιαφέρον των Θεσσαλών για το επέκεινα φαίνεται επίσης να συνδέονται με τη δημιουργία του στερεοτύπου περί υπερβολικής αγάπης των Θεσσαλών για τη ζωή (*φιλοψυχία*) και συνεπώς υπερβολικής ανησυχίας για τον θάνατο<sup>38</sup>.

Ωστόσο, δεν ήταν μόνο τα παραπάνω που συνέβαλαν στη διαμόρφωση μιας αμφίσημης εικόνας των Αθηναίων για τη Θεσσαλία και τους κατοίκους της. Πρώτα πρώτα, όπως εύστοχα παρατηρούν οι Kravaritou και Stamatopoulou, οι Θεσσαλοί ως “βόρειοι” γείτονες των Αθηναίων θα παρουσιάζονταν από τους τελευταίους με τον ίδιο τρόπο που παρουσιάζονταν κι άλλοι βόρειοι Έλληνες (π.χ. οι κάτοικοι της Μακεδονίας), δηλαδή αρνητικά<sup>39</sup>, ενώ τα μέλη της άρχουσας τάξης της Θεσσαλίας ως απόγονοι των Πελοποννησίων, όπως διατεινόταν, θα προκαλούσαν σίγουρα την αποστροφή των Αθηναίων, ιδίως όσο πλησιάζουμε προς τον 5<sup>ο</sup> αι. π.Χ και τον Πελοποννησιακό πόλεμο. Ο πιο σημαντικός, βέβαια, παράγοντας και εκείνος που κυρίως ευνόησε την ανάπτυξη των δύο στερεοτύπων από τον 5<sup>ο</sup> αι. π.Χ. και έπειτα ήταν φαίνεται η τρέχουσα πολιτική και ιστορική πραγματικότητα: αρχικά ο μηδισμός (480 π.Χ)<sup>40</sup> και εν συνεχεία οι μεταβαλλόμενες συμμαχίες των Θεσσαλών, πρώτα με την Αθήνα και ύστερα με τη Σπάρτη, που κόστισαν μάλιστα ακριβά στους Αθηναίους στη μάχη της Τανάγρας<sup>41</sup>. Για τον μηδισμό γνωρίζουμε ότι οι Αλευάδες έπαιξαν ουσιαστικό ρόλο στην υποταγή των Θεσσαλών στους Πέρσες κι ότι άλλες θεσσαλικές ομάδες είχαν αντίθετη στάση<sup>42</sup>. Όσο για τη μάχη της Τανάγρας (457 π.Χ.) ο Θουκυδίδης και ο Διόδωρος ο Σικελιώτης μας πληροφορούν ότι το θεσσαλικό ιππικό, ενώ στεκόταν στο πλευρό των Αθηναίων, αυτομόλησε προς του Πελοποννησίους, γεγονός που χάρισε και τη νίκη στους τελευταίους<sup>43</sup>, ενώ λέγεται ότι λίγους μήνες αργότερα οι Θεσσαλοί συμάχησαν ξανά με τους Αθηναίους συνεισφέροντας μάλιστα στη νίκη τους στα Οινόφυτα

<sup>38</sup> Mili (2015), 266-8, 282, Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 124. Ακριβώς αυτή την επιθυμία των Θεσσαλών για μακρόχρονη ζωή και απολαύσεις (*φιλοψυχία*) φαίνεται να απορρίπτουν, επιλέγοντας συνειδητά τον πρόωρο θάνατό τους, ο Σωκράτης και ο Αχιλλέας (Πλάτων, *Κρίτων*, 44b, 53d-e και Όμηρος, *Ιλιάδα*, 9.363 αντίστοιχα). Πρβλ. Ευριπίδης, *Άλκηστις*, στ. 10-18, 625-740.

<sup>39</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 126.

<sup>40</sup> Keaveney (1995), *passim*, Westlake (1936), *passim*, Mili (2015), 259, 265-6, Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 127. Για τη σχέση των Θεσσαλών με τους Πέρσες πριν από το 480 π.Χ. βλ. επίσης Westlake (1936), 12-6.

<sup>41</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 127.

<sup>42</sup> Stamatopoulou (2007a), 337, Herman (1987), 156-7, Mili (2015), 216. Ηρόδοτος, *Ιστορίαι*, 7.172-4, Παιονίας, *Ελλάδος Περιήγησις*, 7.10.2. Πρβλ. Ηρόδοτος, *Ιστορίαι*, 7.6, 9.1.

<sup>43</sup> Stamatopoulou (2007a), 338, Hornblower (2002<sup>3</sup>), 97. Θουκυδίδης, *Ιστορίαι*, 1.107.7-1.108.1, Διόδωρος, *Ιστορική Βιβλιοθήκη*, 11.80.1-6, Παιονίας, *Ελλάδος Περιήγησις*, 1.29.9.



(457 π.Χ.)<sup>44</sup>. Η τάση των Θεσσαλών να αλλάζουν συμμαχίες συνεχίστηκε, καθώς λίγα χρόνια αργότερα, κατά την έναρξη του Πελοποννησιακού πολέμου, το θεσσαλικό ιππικό παρατάχθηκε εκ νέου με το μέρος των Αθηναίων<sup>45</sup>, ενώ το 425 π.Χ. οι Θεσσαλοί επέτρεψαν στον Σπαρτιάτη Βρασίδα να διασχίσει με ασφάλεια την περιοχή τους προκειμένου να φτάσει στη Μακεδονία και να υποκινήσει αποστασίες από την Αθηναϊκή συμμαχία<sup>46</sup>.

Στα τελευταία ίσως βασιζόταν και η στερεοτυπική ιδέα ότι οι Θεσσαλοί ήταν προδοτικοί, δόλιοι και ικανότατοι στο να ξεγελούν με τεχνάσματα. Ο ίδιος ο Ευριπίδης κάνει μάλιστα αναφορές στα έργα του στο *Θεσσαλόν σόφισμα*<sup>47</sup> και στα *Θεσσαλῶν στοχάσμασιν*<sup>48</sup>, ενώ χαρακτηρίζει και τις πράξεις αυτών ως αναξιόπιστες (*ἄπιστα Θεσσαλῶν*)<sup>49</sup>. Τέλος, από την ιστορία γνωρίζουμε ότι η προδοτική στάση των Θεσσαλών απέναντι στους άλλους Έλληνες και κυρίως τους Αθηναίους, θα φανεί και αργότερα, όταν θα “συμμαχήσουν” με τους Μακεδόνες, θα τους παραδώσουν την πόλη τους και θα τους επιτρέψουν έτσι να φτάσουν εύκολα στο κατώφλι της Αθήνας<sup>50</sup>.

## 1.2. Η σχέση των Θεσσαλών με τον θάνατο

Προηγουμένως αναφέραμε ότι κυκλοφορούσε ευρέως, και ιδιαιτέρως μεταξύ των Αθηναίων, η ιδέα ότι οι Θεσσαλοί δυσκολεύονταν να αποδεχτούν τον θάνατο. Η Mili δε σημειώνει επίσης ότι οι περί της Θεσσαλίας στερεοτυπικές ιδέες δεν ήταν ανεξάρτητες από την πραγματικότητα. Σύμφωνα με εκείνη οι διάφοροι αρχαίοι συγγραφείς, στα έργα των οποίων ανιχνεύουμε κυρίως αυτές τις στερεοτυπικές ιδέες, αξιοποιώντας στοιχεία από τη θεσσαλική πραγματικότητα κατασκεύαζαν εν τέλει μια φανταστική εικόνα για τη Θεσσαλία, τέτοια που εξυπηρετούσε τους εκάστοτε σκοπούς τους<sup>51</sup>.

Το έντονο ενδιαφέρον των Θεσσαλών για τον θάνατο πιστοποιείται πράγματι μέσω πληθώρας ευρημάτων. Τα σύγχρονα αρχαιολογικά και επιγραφικά στοιχεία από την περιοχή, όπως θα δούμε, είναι στ’ αλήθεια υποδηλωτικά ενός αυξημένου ενδιαφέροντος για μια ασφαλή μετάβαση στον Κάτω Κόσμο ή για μια ευλογημένη μετά θάνατον ζωή, ενώ πολλές φορές υποδηλώνουν ελπίδα για αθανασία ή ακόμη και για ένα ταξίδι μετ’ επιστροφής.

<sup>44</sup> Stamatopoulou (2007a), 338, Hornblower (2002<sup>3</sup>), 33. Διόδωρος, *Ιστορική Βιβλιοθήκη*, 11.83.1-4

<sup>45</sup> Stamatopoulou (2007a), 338, Hornblower (2002<sup>3</sup>), 97. Θουκυδίδης, *Ιστορίαι*, 2.22.3.

<sup>46</sup> Mili (2015), 216, Stamatopoulou (2007a), 338. Θουκυδίδης, *Ιστορίαι*, 4.78.

<sup>47</sup> Ευριπίδης, *Φοίνισσες*, στ. 1407-8.

<sup>48</sup> Ευριπίδης, *Βάκχες*, στ. 1205.

<sup>49</sup> Ευριπίδης, *απ.* 422 Kannicht.

<sup>50</sup> Mili (2015), 216, 259, 266, Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 127, Ζαφειρόπουλος (2006), 157.

<sup>51</sup> Mili (2015), 260 και υποσημείωση 5.

Πρώτα πρώτα, στην περιοχή εξέχουσες ήταν οι λατρείες θεοτήτων που συνδέονταν με μεταβάσεις στον Κάτω Κόσμο και με την ανθρώπινη μοίρα. Ακόμη, έξι χρυσά ελάσματα, που βρέθηκαν μέσα σε τάφους και χρονολογούνται στα τέλη του 4<sup>ου</sup> και στις αρχές του 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ., αποκαλύπτουν το έντονο ενδιαφέρον των Θεσσαλών τόσο για το ταξίδι στον Κάτω Κόσμο όσο και για τη ζωή πέρα από αυτό<sup>52</sup>. Επιτύμβιες στήλες και επιγράμματα, που πολλές φορές αντηχούν θέματα που μαρτυρούνται στα ελάσματα, αποκαλύπτουν επίσης έντονο ενδιαφέρον ή πίστη στο ενδεχόμενο μιας ευτυχισμένης μετά θάνατον ζωής ή ενός ταξιδιού μετ' επιστροφής από τον κόσμο των νεκρών<sup>53</sup>. Τέλος, σε συμφωνία με τα παραπάνω είναι και οι πολλές πληροφορίες που αντλούμε για τις εσχατολογικές πεποιθήσεις των Θεσσαλών και από τα κτερίσματα που συνόδευαν τους νεκρούς<sup>54</sup>. Από τις παραπάνω κατηγορίες, φυσικά, θα εξεταστούν αναλυτικά μόνο τα στοιχεία που σχετίζονται, άμεσα ή έμμεσα, με τα ευριπίδεια κείμενα.

Πριν περάσουμε τώρα στην εξέταση των λατρειών θεοτήτων που συνδέονταν με μεταβάσεις στον Κάτω Κόσμο, αξίζει να αναφέρουμε ότι πολλές τέτοιες λατρείες τοποθετούνταν στις ίδιες τις Φερές, σπουδαιότατη πόλη της τετραρχίας της Πελασγιώτιδας<sup>55</sup>. Πρόκειται για στοιχείο ιδιαίτερος σημαντικό για την έρευνά μας, καθώς στις Φερές έλαβε χώρα και η επιστροφή από τον θάνατο της Αλκήστιδος, θέμα που δραματοποιεί ο Ευριπίδης στο ομώνυμο έργο του και που θα εξεταστεί διεξοδικά στο αντίστοιχο κεφάλαιο παρακάτω.

Αρμόζει φυσικά να ξεκινήσουμε μια καταγραφή των πιο κυρίαρχων λατρειών με την Εν(ν)οδία, μια, σύμφωνα με πολλούς μελετητές, αυτόνομη θεσσαλική θεά με αιολική καταγωγή, η λατρεία της οποίας ξεκίνησε μάλιστα από την περιοχή των Φερών<sup>56</sup>. Η θεά

---

<sup>52</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 136-7, Mili (2015), 276, Graf, Johnston (2007), 34-41 nos 25-9, Bernabé, Cristóbal (2008), 11 (L 4), 12 (L 6), 62 (L 7a-b), 151 (L 13, L 13a), Edmonds (2011), 24 (B2), 29 (B9), 36-38 (D1, D2, D3, D5). Τα κείμενα των ελασμάτων λόγω της συσχέτισής τους με θεσσαλικά ορφικά και βακχικά μυστήρια και, κατά συνέπεια, λόγω της σπουδαιότητάς τους για την εξαγωγή σχετικών συμπερασμάτων σε επόμενο κεφάλαιο για την *Άλκηστιν*, έργο στο οποίο έχουμε αναφορά σε πλάκες του Ορφέα με θεραπευτικά λόγια (στ. 966-9 *ἡῦρον οὐδὲ τι φάρμακον/Θρήσσαις ἐν σανίσιν, τὰς/Ὀρφέα κατέγραψεν/γῆρυς*) παρατίθενται στο παράρτημα II.

<sup>53</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 137-47, Mili (2015), 274-6, όπου και πληρέστερη βιβλιογραφία για τα θεσσαλικά επιτύμβια επιγράμματα. Ενδεικτικά αναφέρουμε τα ακόλουθα επιγράμματα: Peek (1955) 1693, Peek (1960) no. 122, no. 208, no. 210, Peek (1974) no. 25, Τζιαφάλιας (1984) no. 76, στα οποία θα επανέλθουμε παρακάτω.

Χαρακτηριστικό ως προς την ομοιοτήτά του με τα ελάσματα είναι ένα επίγραμμα από τις Φερές των αρχών του 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ., όπου λέγεται ότι ο νεκρός Λυκόφρων κατοικεί ανάμεσα στα ουράνια αστέρια, κάτι που θυμίζει έντονα το διάσημο σύνθημα "Είμαι γιος της γης και του έναστρου ουρανού", που σύμφωνα με τα ελάσματα έπρεπε κάποιος να πει στους φύλακες του Κάτω Κόσμου για να του επιτρέψουν την είσοδο στους ιερούς λειμώνες της Περσεφόνης (Peek (1974) no. 25. Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 138-9, Mili (2015), 276, Bernabé, Cristóbal (2008), 42-3, 255-6 no. L 6).

<sup>54</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 147-52.

<sup>55</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 132.

<sup>56</sup> Χρυσοστόμου (1998), 92-6, 97-8, Mili (2015), 147-58, Robert (1960), *passim*, Ρακατσάνης, Τζιαφάλιας (1997), 45, Ρακατσάνης, Τζιαφάλιας (2004), 43-5, LIMC, s.v. *Ennodia*.

παριστανόταν σε ειδώλια και απεικονιζόταν σε ανάγλυφα και νομίσματα των Φερών σε όρθια στάση ή έφιππη, με μία ή δύο δάδες, φορώντας πέπλο και ιμάτιο, συνοδευόμενη από έναν σκύλο ή ένα άλογο<sup>57</sup>. Σημειώνουμε ότι η Θεσσαλία ήταν γνωστή στην αρχαιότητα για μια ξεχωριστή ράτσα σκυλιών (και, όπως είπαμε, φημιζόταν και για τα άλογά της). Ιερά της ζώα θεωρούνταν επίσης ο ταύρος και το λιοντάρι<sup>58</sup>. Το σημαντικότερο ιερό της βρισκόταν *προ πόλεως*, κοντά και βόρεια των Φερών, και δυτικά του δρόμου που κατέληγε στις Φερές από τη Λάρισα. Η θέσπιση της λατρείας της στις Φερές, σταυροδρόμι του θεσσαλικού χώρου για τον άξονα Βορρά-Νότου και ενδοχώρας-Παγασητικού κόλπου και η ίδρυση του ιερού της πλάι σε κεντρικό δρόμο δικαιολογούνται άσπαρα από την ονομασία της θεάς ως Εν(ν)οδία, δηλαδή θεά των δρόμων<sup>59</sup>. Το ιερό αυτό ήταν μάλιστα, σύμφωνα με τους περισσότερους σύγχρονους μελετητές, ιδρυμένο πάνω σε πρωτογεωμετρικό νεκροταφείο και σύμφωνα με έρευνες μπορεί να τοποθετηθεί ανάμεσα στα μεγάλα πρώιμα ιερά της ηπειρωτικής Ελλάδας, μαζί με την Τεγέα, τη Σπάρτη, το Ηραίο του Άργους και ίσως ακόμα και την Περαχώρα και τη Δωδώνη. Στο τελευταίο συνηγορεί και το γεγονός ότι τα αναθήματα του ιερού δεν ήταν μόνο θεσσαλικά αλλά και “διεθνή”· δηλαδή δεν προέρχονταν μόνο από τα θεσσαλικά εργαστήρια αλλά και από την Πελοπόννησο, την Ήπειρο, τη Μακεδονία, τις Βαλκανικές χώρες, τη Μικρά Ασία, την Κύπρο και την Αίγυπτο. Συνεπώς, ο πλούτος, η ποικιλία και η παλαιότητα των αναθημάτων, καταδεικνύουν τη σπουδαιότητα του ιερού, αλλά και την ακτινοβολία του τόσο στη Θεσσαλία όσο και εκτός αυτής. Τέλος, η τοποθέτηση πολιτικών διαταγμάτων της πόλεως των Φερών στο συγκεκριμένο ιερό της θεάς δείχνει ότι ήταν το σημαντικότερο ιερό των Φερών και ότι η λατρεία της ήταν η επίσημη της πόλης<sup>60</sup>. Σημειώνεται, ότι η λατρεία της θεάς στο συγκεκριμένο ιερό χρονολογείται από την Ύστερη Γεωμετρική μέχρι την Ύστερη Ελληνιστική περίοδο<sup>61</sup>.

Ένα δεύτερο μικρό ιερό της Εν(ν)οδίας εντοπίστηκε στο δυτικό νεκροταφείο των Φερών και μπορεί να χρονολογηθεί, επίσης, πριν από τα κλασικά χρόνια<sup>62</sup>. Η ύπαρξη πολλών άλλων τόπων λατρείας της θεάς σε διαφορετικά σημεία των Φερών πιστοποιεί τον σημαντικό ρόλο και την έκταση της λατρείας της στη θρησκευτική ζωή της πόλης, ενώ γνωρίζουμε ότι η θεά λατρευόταν ιδιαίτερος και στη Λάρισα, τη μεγαλύτερη πόλη της Θεσσαλίας, ήδη πριν από το γ' τέταρτο του 5<sup>ου</sup> αι. π.Χ. Η έρευνα έχει δείξει, τέλος, ότι η λατρεία της διαδόθηκε αυτοτελής σε πάμπολλα μέρη της Θεσσαλίας και ότι η θεά έγινε η εθνική θεά των Θεσσαλών

<sup>57</sup> Χρυσοστόμου (1998), 178, *LIMC*, s.v. *Ennodia*.

<sup>58</sup> Χρυσοστόμου (1998), 93, Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 132.

<sup>59</sup> Μαράντου (2006), 163, *LIMC*, s.v. *Ennodia*.

<sup>60</sup> Χρυσοστόμου (1998), 25, 35-6, 37, 99.

<sup>61</sup> Mili (2015), 149.

<sup>62</sup> Χρυσοστόμου (1998), 46.

ήδη πριν από τα κλασικά χρόνια<sup>63</sup>. Χάρη στη δημοτικότητα της λατρείας της στις Φερέες η Εννοδία έγινε μάλιστα γνωστή στην υπόλοιπη Θεσσαλία ως Φεραία Εννοδία και Φεραία θεά ή Άρτεμη Φεραία αλλού στον ελλαδικό κόσμο<sup>64</sup>.

Στο σημείο αυτό επιβάλλεται να σημειωθεί ότι όταν συναντάμε τη θεά έξω από τη Θεσσαλία (όπως στην Αθήνα, στο Άργος, στη Σικυώνα, στην Επίδαυρο και πιθανόν στη Σικελία και στη Νεμέα), κυρίως από τον 4<sup>ο</sup> αι. π.Χ. και μετά, αυτή ταυτίζεται με την Άρτεμη<sup>65</sup>. Στην ίδια τη Θεσσαλία, και συγκεκριμένα στην περιοχή της Δημητριάδας, εντοπίζεται επίσης αφιέρωση των Ύστερων Ελληνιστικών χρόνων στην Άρτεμη-Εννοδία<sup>66</sup>. Οι δύο θεές, πέρα από το όνομα, μοιράζονταν και πολλά εικονογραφικά χαρακτηριστικά, όπως το σκυλί, τους πυρσούς και το άλογο, γεγονός που καθιστά πολλές φορές δύσκολη τη διάκρισή τους<sup>67</sup>. Όσο για τις λειτουργίες που μοιράζονταν οι δύο θεές και που λογικά οδήγησαν στην ταύτισή τους, δυστυχώς, μόνο υποθέσεις μπορούμε να κάνουμε<sup>68</sup>.

Συνεχίζοντας, το όνομα Εννοδία φαίνεται από κάποιες αθηναϊκές λογοτεχνικές πηγές ότι εχρησιμοποιείτο ως επίθετο και για την Εκάτη, όχι μόνο για την Άρτεμη<sup>69</sup>. Με βάση ορισμένες γραμματειακές πηγές που αναφέρουν μια θεά Εν(ν)οδία (Σοφοκλής, *Άντιγόνη*, στ. 1199-200, Ευριπίδης, *Ίων*, στ. 1048-52 και *Ελένη*, στ. 569-70), καθώς επίσης και με βάση τη μαρτυρία του Ησύχιου (λ. *Φεραία*), μπορεί, κατά τον Χρυσοστόμου, βέβαια να υποστηριχθεί ότι η θεά αυτή ήταν γνωστή και στην Αθήνα, και μάλιστα ήδη από τα μέσα του 5<sup>ου</sup> αι. π.Χ. Σύμφωνα με τον Ησύχιο (λ. *Φεραία: Αθήνησι ξενική θεός · οί δὲ τὴν Ἐκάτην*), η Φεραία ήταν μια ξένη θεά, που είχε εισαχθεί στην Αθήνα. Πρόκειται ουσιαστικά για την Εν(ν)οδία, που είναι γνωστή στις πηγές εκτός Φερών ως Φεραία προκειμένου να δηλωθεί η προέλευση της λατρείας της. Η Εν(ν)οδία ή Φεραία θεά, σύμφωνα με τον Ησύχιο, στην Αθήνα απεκαλείτο από ορισμένους Εκάτη. Κατά τον Kraus η θεά των Φερών ταυτίστηκε στην Αθήνα με την Εκάτη, λόγω πολλών κοινών χαρακτηριστικών μεταξύ τους, όπως θα δούμε στη συνέχεια, ώστε να είναι σε θέση να την κατανοήσουν οι ακροατές των τραγωδιών<sup>70</sup>.

Η σημαντικότερη και η πιο αναμφισβήτητη πηγή για τη θεά είναι, βέβαια, η ιστορία που μας διασώζει ο Πολύαινος (*Στρατηγήματα*, 8.43), όπου γίνεται λόγος για το στρατήγημα

<sup>63</sup> Χρυσοστόμου (1998), 50, 53-4, 100, Ρακατσάνης, Τζιαφάλιας (1997), 45-6. Για την καταγωγή της λατρείας της Εννοδίας από τις Φερέες και τους λόγους εξάπλωσης της λατρείας της εκτός Θεσσαλίας κυρίως κατά τα τέλη του 5<sup>ου</sup> και τις αρχές του 4<sup>ου</sup> αι. π.Χ. βλ. επίσης Mili (2015), 169-74.

<sup>64</sup> Mili (2015), 148, Χρυσοστόμου (1998), 107, 187-207, LIMC, s.v. *Ennodia*.

<sup>65</sup> Ρακατσάνης, Τζιαφάλιας (2004), 59-60.

<sup>66</sup> Mili (2015), 147, Χρυσοστόμου (1998), 187-207, Ρακατσάνης, Τζιαφάλιας (1997), 28.

<sup>67</sup> Mili (2015), 152, LIMC, s.v. *Ennodia*.

<sup>68</sup> Mili (2015), 151.

<sup>69</sup> Mili (2015), 147, Zografou (2010a), 109-10, 114, Ζωγράφου (2010b), 185, Ρακατσάνης, Τζιαφάλιας (1997), 45-9, LIMC, s.v. *Ennodia*.

<sup>70</sup> Χρυσοστόμου (1998), 87, 94, Kraus (1960), 78. Πρβλ.. Zografou (2010a), 77.

της Χρυσάμης, της ιέρειας της Εν(ν)οδίας από τη Θεσσαλία, η οποία λέγεται ότι ήταν ειδική στα φάρμακα (*αὕτη φαρμάκων ἔμπειρος οὔσα*). Σύμφωνα με την ιστορία η Χρυσάμη έπαιξε πρωταγωνιστικό ρόλο στην κατάκτηση των Ερυθρών από τον Κνώπο, χορηγώντας ένα ψυχοτρόπο βότανο σε έναν ταύρο, ο οποίος στη συνέχεια συνέβαλε στην εξόντωση των παλαιών κατοίκων των Ερυθρών. Το έργο του Μακεδόνα Πολύαινου μπορεί να χρονολογείται το 162 μ.Χ., αλλά οι πηγές από τις οποίες αντλεί τις πληροφορίες του είναι πολύ παλαιότερες. Το στρατήγημα της Χρυσάμης, της μάγισσας από τη Θεσσαλία, ανάγεται μάλιστα στα χρόνια της ιωνικής αποίκησης της Μικράς Ασίας (γύρω στα 1000 π.Χ.)<sup>71</sup>.

Συμπερασματικά, στα έργα των Αθηναίων τραγικών και ιδιαίτερα σε μεταγενέστερες πηγές η Εν(ν)οδία παρουσιάζεται ως θεά που προστατεύει τα περάσματα και τα σταυροδρόμια, ως θεά του Κάτω Κόσμου που λατρεύεται στα κοιμητήρια και σχετίζεται επίσης με τα φαντάσματα και τη *φαρμακεία-μαγεία*<sup>72</sup>. Σημειώνουμε ότι χθόνια θεά που σχετιζόταν μάλιστα και με τους δρόμους, και συγκεκριμένα με τα σταυροδρόμια, με τα φαντάσματα και με τη μαγεία εθεωρείτο και η Εκάτη, στοιχεία που θα μπορούσαν να ευνοήσουν την ταύτιση των δύο θεοτήτων<sup>73</sup>.

Στην πλειοψηφία τους οι σύγχρονοι μελετητές συμφωνούν σε γενικές γραμμές με τους αρχαίους συγγραφείς. Κατά τον Wilamowitz η Εν(ν)οδία είναι μια θεά του έξω χώρου, των δρόμων και της υπαίθρου. Κατά τον Kraus, επειδή το ιερό της βρισκόταν δίπλα στον αρχαίο δρόμο που συνέδεε τις Φερές με τη Λάρισα και πάνω στο πρωτογεωμετρικό νεκροταφείο, η Εν(ν)οδία ήταν θεά των δρόμων, του κάτω Κόσμου και των νεκρών· ήταν μια κατ' εξοχήν χθόνια θεά. Οι παραστάσεις της ως έφιππης ή όρθιας θεάς δίπλα σε άλογο και σκυλί τη συνδέουν επίσης κατά τον Kraus με τον Κάτω Κόσμο. Τέλος, για τον ίδιο μελετητή ήταν θεά των δρόμων, των τριστράτων, ή για να χρησιμοποιήσουμε τον πιο εύστοχο όρο της Ζογράφου, των *τριόδων*<sup>74</sup>, του σκοταδιού και της νύχτας και συνδεόταν και με τη μαγεία. Σημειώνεται ότι και ο Παπαχατζής δέχεται ως βασική τη χθόνια φύση της θεάς. Ο Παπαχατζής προσθέτει επιπλέον ότι οι Φεραίοι παρίσταναν την Εν(ν)οδία με μια ή δύο δάδες στα χέρια, για να διασκορπίζει με το φως τους τα σκοτάδια του Άδη ή τα σκοτάδια της νύχτας όταν

---

<sup>71</sup> Χρυσοστόμου (1998), 101-2, 134.

<sup>72</sup> Κραβαρίτου, Σταματοπούλου (2018), 132. Για την αποσαφήνιση των όρων “*φαρμακεία*” και “*μαγεία*” βλ. παρακάτω, υποσημείωση 119.

<sup>73</sup> Ζογράφου (2010a), 106, 107, 109-12, 114, 115, 116-7. Πρβλ. Ζογράφου (2015), *passim*.

<sup>74</sup> *Τριόδοι* ονομάζονταν συνήθως απόμακρες και άγριες περιοχές στην υπαίθρο, σύμβολα της εξορίας και του Άλλου Κόσμου. Ήταν τόποι των δημόσιων εκτελέσεων των φονιάδων, των πειρατών και των κακούργων, τόποι όπου γίνονταν οι απορρίψεις των οξυθυμίων και των καθαμάτων και όπου εκτελούνταν οι μαγικές πράξεις ή όπου κατά τις δοξασίες των αρχαίων εμφανίζονταν οι δαίμονες και τα φαντάσματα (Χρυσοστόμου (1998), 127, Ζογράφου (2004), 230, Ζογράφου (2010a), 111-3, 115, 119-22, Ζωγράφου (2010b), 182).

μετεκινείται στον Επάνω Κόσμο. Τη σχέση της θεάς με τη μαγεία και τις τριόδους αναγνωρίζει και ο Nilsson<sup>75</sup>.

Κατά τον Χρυσοστόμου η αυτόνομη ανάπτυξη της θεότητας αυτής αντικατοπτρίζει τις ανάγκες των λατρευτών της, ενώ η θέση όπου είχε ιδρυθεί το αρχαιότερο και το σημαντικότερο ιερό της, από το οποίο ξεκίνησε η λατρεία της, δίπλα σε κεντρική οδική αρτηρία και πάνω σε πρωτογεωμετρικό νεκροταφείο, «δείχνει ποιες θα μπορούσαν να είναι οι αρχικές και κύριες λειτουργίες-δικαιοδοσίες της». Σύμφωνα με τον ίδιο μελετητή και η ετυμολογία του ονόματος της θεάς αποκαλύπτει επίσης πολλά, τόσο για τη γένεση της λατρείας της όσο και για την κατανόηση της ουσίας της. Το όνομά της, παρατηρεί, πιθανότατα σημαίνει τη θεά που λατρευόταν δίπλα στον δρόμο (*ἐπί τῆς ὁδοῦ*) και κατά συνέπεια ήταν η θεά των δρόμων και κατ' επέκταση των τριόδων, όπως και η Εκάτη<sup>76</sup>. Σημειώνουμε ότι η Εν(ν)οδία συνδέθηκε επίσης, όπως και η Εκάτη, με τα μιάσματα και τους καθαρμούς. Η σχέση της θεάς με τους καθαρμούς πιστοποιείται και από το ιερό της ζώο, το σκυλί, που εχρησιμοποιείτο στους καθαρμούς, όπως αντίστοιχα συνέβαινε και για την Εκάτη<sup>77</sup>. Αυτές οι ομοιότητες μεταξύ των δύο θεοτήτων ίσως ήταν που ευνόησαν και την ταύτισή τους, όπως προαναφέρθηκε. Επιπλέον, κατά τον Χρυσοστόμου ιερό ζώο της θεάς ήταν και το φίδι, θεωρούμενο συχνά από τους μελετητές ως χθόνιο σύμβολο. Τέλος, σύμφωνα με τον ίδιο μελετητή, ιερά φυτά της θεάς, όπως μαρτυρείται από την εικονογραφία, ήταν η μυρτιά, κατ' εξοχήν χθόνιο φυτό, και τα ρόδα, τα οποία χρησιμοποιούνταν σε διάφορες γιορτές και ειδικότερα στις μυστικιστικές λατρείες αλλά και στη λατρεία των νεκρών<sup>78</sup>.

Αντίθετη με τους παραπάνω σύγχρονους μελετητές εμφανίζεται η Mili. Εκείνη απορρίπτει το κατασκευασμένο, όπως λέει, από τους σύγχρονους μελετητές πορτραίτο της Εννοδίας ως χθόνιας θεάς, ως τοπικής θεσσαλικής Περσεφόνης ή ως θεσσαλικής εκδοχής της Εκάτης, που σχετίζεται κυρίως με τα δηλητήρια, τα φαντάσματα και τη μαγεία. Η ίδια θεωρεί ότι αυτό το παγιωμένο πλέον προφίλ της θεάς πρέπει να επανεξεταστεί, καθώς ευνοεί μόνο συγκεκριμένες πτυχές της λατρείας της, ορισμένες από τις οποίες βασίζονται μάλιστα σε

---

<sup>75</sup> Χρυσοστόμου (1998), 92-6.

<sup>76</sup> Χρυσοστόμου (1998), 97, 99.

<sup>77</sup> Χρυσοστόμου (1998), 99, 105-6, 179-80, Zografou (2010a), 119-22, 254, 273-4. Ο χθόνιος χαρακτήρας του ζώου ήταν γνωστός ήδη από την ύστερη εποχή του Χαλκού, ενώ για τους Έλληνες μεταξύ άλλων λαών αποτελούσε συνηθισμένο μέσο καθαρμού. Τα σκυλιά σύχναζαν στους δρόμους, στα νεκροταφεία και στις τριόδους για κάτι φαγώσιμο και έτρωγαν τα πτώματα των ανθρώπων και των ζώων, που δεν είχαν ταφεί. Επίσης πολύ νωρίς συσχετίστηκαν στην ελληνική θρησκεία με τον θάνατο, την ιατρική και τους καθαρμούς. Για τους παραπάνω λόγους συνδέθηκαν, πέραν άλλων θεοτήτων, και με τις θεότητες των δρόμων, της νύχτας, των καθαρμών, του θανάτου και της μαγείας, όπως η Εκάτη και η Εν(ν)οδία (Χρυσοστόμου (1998), 179-80, Zografou (2010a), 249-83).

<sup>78</sup> Χρυσοστόμου (1998), 181-3.

αμφιλεγόμενα, όπως τα χαρακτηρίζει, αποδεικτικά στοιχεία, όπως η σύνδεσή της με τα κοιμητήρια, ενώ άλλες, συμπληρώνει, όπως η σύνδεσή της με τα φαντάσματα και τα δηλητήρια, μαρτυρούνται καλύτερα έξω από τη Θεσσαλία, και κυρίως σε αθηναϊκές λογοτεχνικές πηγές. Στο σημείο αυτό πρέπει να σημειωθεί ότι η Mili θεωρεί ότι η τοποθέτηση των ιερών της θεάς μέσα σε κοιμητήρια δεν μπορεί να αποδειχθεί με βεβαιότητα, παρά μόνο η γεινίαση με αυτά, γι' αυτό και θεωρεί αμφιλεγόμενη αυτή τη σύνδεση. Αντιθέτως, ένα άλλο στοιχείο του φυσικού τοπίου, και όχι τα νεκροταφεία, έχει για την ίδια μεγαλύτερη σημασία και φαίνεται να βρίσκεται στον πυρήνα της λατρείας της θεάς· δεν είναι άλλο από τον δρόμο πλάι στο οποίο τοποθετούνταν τα ιερά της θεάς, ιδέα που φαίνεται πράγματι πιο πειστική δεδομένου και του ονόματος αυτής<sup>79</sup>.

Πέραν όλων των άλλων, η Mili απορρίπτει το παγιωμένο προφίλ της Εννοδίας ως χθόνιας θεάς αναγνωρίζοντας ότι η θεά διέθετε κι άλλες, πιο ευεργετικές, θα λέγαμε, λειτουργίες. Από αφιερώσεις που έγιναν στη θεά υπό τα λατρευτικά επίθετα Εννοδία Αστική και Εννοδία Σταθμία στη Λάρισα υπέρ παιδιών, ήδη από τον 5<sup>ο</sup> αι. π.Χ., μαρτυρείται ότι η θεά πιστωνόταν με την ικανότητα να προστατεύει και να φροντίζει-μεγαλώνει παιδιά, ενώ φαίνεται να είχε στενή σχέση και με τον κόσμο της οικογένειας γενικότερα<sup>80</sup>. Πέρα από τις εν λόγω αφιερώσεις, τη στενή σχέση της θεάς με την οικογένεια μάς κάνει να σκεφτούμε και η συλλατρεία της στη Λάρισα με τον Δία Μειλίχιο, που επίσης προσεγγιζόταν συχνά από οικογένειες<sup>81</sup>. Η Εννοδία ως Σταθμία μαρτυρείται και σε επιγραφή της Λάρισας του β' τετάρτου του 2<sup>ου</sup> αι. π.Χ., η οποία προσφέρθηκε επίσης στη θεά ύστερα από ευόδωση ευχής μιας μητέρας για το παιδί της. Τα παραπάνω μας οδηγούν στις λειτουργίες της θεάς ως κουροτρόφου (Κόριλλος) και ως αποτροπαϊκής (Αλεξεατίς), προστάτιδας των παιδιών από τις αρρώστιες, τα ατυχήματα και τις βλαβερές επενέργειες<sup>82</sup>. Η Εννοδία ως Κόριλλος μαρτυρείται σε επιγραφή των Φερών του β' μισού του 2<sup>ου</sup> αι. π.Χ. Το επίθετο Κόριλλος προέρχεται από το ουσιαστικό *κόριλλα*, υποκοριστικό της κόρης. Δεδομένου ότι η Εννοδία Κόριλλος πιθανότατα συλλατρευόταν με τις κουροτρόφους Μοίρες Πατρώες στην περιοχή του βορείου κοιμητηρίου των Φερών, η Εννοδία Κόριλλος(=Παρθένος) ήταν μια κουροτρόφος και στοργική θεά, προστάτιδα των παιδιών και των παρθένων, τις οποίες πιθανότατα, σύμφωνα με τον Χρυσοστόμου, προετοίμαζε για τον γάμο. Κατά συνέπεια ήταν, επίσης κατά τον Χρυσοστόμου, προστάτιδα της γέννας και των γυναικών, καθώς και των

<sup>79</sup> Mili (2015), 147-8, 156.

<sup>80</sup> Mili (2015), 150-1. *IG IX 2 575, 577.*

<sup>81</sup> Mili (2015), 113, 151. *IG IX 2 578.*

<sup>82</sup> Χρυσοστόμου (1998), 109.

καθαρμών από τα μιάσματα<sup>83</sup>. Ως Αλεξεατίς η Εννοδία μαρτυρείται σε επιγραφή της Λάρισας του α΄ μισού του 3<sup>ου</sup> αι. μ.Χ. Η προσωνομία φαίνεται να παράγεται από το ρήμα *ἀλέγω*, που σημαίνει αποτρέπω, προστατεύω, προφυλάσσω. Η Εννοδία Αλεξεατίς θα μπορούσε λοιπόν να θεωρηθεί ως θεά φύλακας των εισόδων και των προτύλων, αποτροπαϊκή και προστάτιδα των ανθρώπων<sup>84</sup>. Όσο για την προσωνομία Αστική αυτή φαίνεται να δηλώνει ότι η Εννοδία δεν ήταν μόνο μια θεά των δρόμων και της υπαίθρου, αλλά και μια θεά που λατρευόταν μέσα στις πόλεις, πιθανώς ως προστάτιδα του θεσμού της πόλης (Πολιάδα), του αστικού και του πολιτικού βίου, της αστικής τάξης και της δικαιοσύνης<sup>85</sup>. Με επιχειρήματα, που ωστόσο δε φαίνονται αρκετά πειστικά, η Mili στηρίζει, ακόμη, τις προτάσεις της ότι η Εννοδία προσέφερε επίσης προστασία και επιτυχία κατά τη διάρκεια του πολέμου και ότι ως θεά του δρόμου προστάτευε τους ταξιδιώτες<sup>86</sup>. Τέλος, κάποια σχέση της θεάς με τους καθαρούς θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή δεδομένης και της συλλατρίας της τόσο με τον Δία Θαύλιο, τον τιμωρό των φόνων, όσο και με τον Δία Μειλίχιο, τον θεό των καθαρμών από το μιάσμα των φόνων, που έχει διαπιστωθεί στις Φερές και αλλού. Η προσωνομία Οσία που μαρτυρείται σε επιγραφή της Βέροιας του β΄ τετάρτου του 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ. υποδεικνύει επίσης τη σχέση της θεάς με τα μιάσματα και τους καθαρούς<sup>87</sup>.

Δύο λόγια αξίζει να αναφερθούν στο σημείο αυτό και για την Εκάτη με την οποία ταυτίζεται συχνά, αλλά εσφαλμένα σύμφωνα με πολλούς μελετητές, η Εν(ν)οδία. Σύμφωνα με τους μελετητές αυτούς η λατρεία της Εκάτης απουσίαζε από τη Θεσσαλία. Η απουσία της κατά τον Kraus οφείλεται στο γεγονός ότι στη Θεσσαλία υπήρχε από τα πανάρχαια χρόνια μια αυτόνομη θεσσαλική θεά με ισχυρή και δημοφιλή λατρεία, η οποία εναντιώθηκε στην εισαγωγή της ξενόφερτης και αντίστοιχης λατρείας της Εκάτης· αυτή η θεά φυσικά δεν ήταν άλλη από την Εν(ν)οδία<sup>88</sup>. Η Εκάτη είναι θεά γνωστή στην ελληνική λογοτεχνική παράδοση για τα ταξίδια της μετ' επιστροφής στον Άδη και για τη σχέση της με τη μαγεία<sup>89</sup>.

Ευρέως διαδεδομένη, κυρίως κατά την ελληνιστική περίοδο, ήταν σε όλες τις μεγάλες θεσσαλικές πόλεις αλλά και στις περίοικες περιοχές και η λατρεία του Ασληπιού, ο οποίος λατρευόταν φυσικά ως θεραπευτής θεός και για τον οποίο γίνεται μάλιστα λόγος στην

<sup>83</sup> Χρυσοστόμου (1998), 47-8, 110-1.

<sup>84</sup> Χρυσοστόμου (1998), 57, 111. *IG IX 2 576*.

<sup>85</sup> Χρυσοστόμου (1998), 104, Mili (2015), 157. Για όλες τις παραπάνω προσωνομίες της θεάς βλ. επίσης Ρακατσάνης, Τζιαφάλιας (1997), 46-7.

<sup>86</sup> Mili (2015), 154-5.

<sup>87</sup> Mili (2015), 156, Χρυσοστόμου (1998), 105-6, 231-43, Ρακατσάνης, Τζιαφάλιας (1997), 37-8. Για τον Δία Θαύλιο βλ. επίσης Mili (2015), 111-4.

<sup>88</sup> Χρυσοστόμου (1998), 92-4.

<sup>89</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 132, Zografou (2010a), 68-70.



*Άλκηστιν* του Ευριπίδη<sup>90</sup>. Ο Ασκληπιός θεωρήθηκε, επίσης, στη Θεσσαλία, όπως και σε άλλες περιοχές του ελληνικού κόσμου, όχι μόνο θεραπευτής των ασθενειών αλλά και θεός που χαρίζει και συντηρεί την υγεία. Στη Δημητριάδα, συγκεκριμένα, τουλάχιστον κατά την ελληνιστική περίοδο, λατρευόταν με τον τίτλο Σωτήρ. Αγάλματα παιδιών που βρέθηκαν σε διάφορα ιερά του στη Θεσσαλία μαρτυρούν επίσης τα κουροτροφικά του ενδιαφέροντα. Ωστόσο, τα αποδεικτικά στοιχεία που μαρτυρούν τη λατρεία του στη Θεσσαλία δυστυχώς δεν μπορούν να χρονολογηθούν πέρα από το β' μισό του 5<sup>ου</sup> αι. π.Χ., ενώ τα περισσότερα χρονολογούνται από τον 4<sup>ο</sup> αι. π.Χ. και μετά, πράγμα που σημαίνει ότι δεν μπορούμε μέσα από τη λατρεία του να αντλήσουμε πολλές πληροφορίες για τη θρησκευτική ζωή στη Θεσσαλία κατά την περίοδο που κυρίως μας ενδιαφέρει. Αρκετοί μελετητές πιστεύουν δε ότι η λατρεία του γέννηθηκε στη Θεσσαλία, ισχυρισμός που όμως δεν επιβεβαιώνεται από τα έως τώρα αποδεικτικά στοιχεία<sup>91</sup>. Ευρύτατα λατρευόταν, ήδη από την αρχαϊκή εποχή, στη Θεσσαλία και ο πατέρας του Ασκληπιού Απόλλων, όπως μαρτυρείται από τα ποικίλα θεσσαλικά λατρευτικά του επίθετα. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο θεός λατρευόταν ιδιαίτερος στις Φερές, τόπο όπου εκτυλίσσεται η πλοκή της *Άλκήστιδος* (έργο στο οποίο ο θεός ξεγελώντας τις Μοίρες αποτρέπει τον θάνατο του Αδμήτου), ενώ εμφανίζεται μάλιστα και στη σκηνή στον πρόλογο του έργου<sup>92</sup>.

Επόμενος, αξίζει φυσικά να αναφερθεί ο Ηρακλής, υπεύθυνος για την επιστροφή στη ζωή και το ασφαλές πέρασμα πίσω στο παλάτι των Φερών της Αλκήστιδος στο ομώνυμο έργο του Ευριπίδη. Ο Ηρακλής τιμήθηκε ευρέως στη Θεσσαλία, κάτι το οποίο δεν πρέπει να μας εκπλήσσει δεδομένου ότι πολλές επιφανείς οικογένειες της περιοχής, όπως ήδη αναφέραμε, αξιωνόνταν καταγωγή από αυτόν. Ιδιαίτερα τιμήθηκε στις Φερές. Εκεί τα στοιχεία που σχετίζονται με τη λατρεία του είναι άφθονα και χρονολογούνται πίσω στα τέλη του 7<sup>ου</sup> αι. π.Χ. Ιερά του υπήρχαν τόσο στην πόλη κοντά στην ακρόπολη όσο και στη *χώρα* της, στα νοτιοανατολικά της πόλης, κοντά στα σύνορα της επικράτειας των Φερών και δίπλα στο δρόμο που οδηγούσε στις Παγασές και στο λιμάνι<sup>93</sup>.

Προηγουμένως αναφέραμε ότι στη Θεσσαλία λατρεύονταν, πέρα από θεότητες που σχετίζονταν με μεταβάσεις στον Κάτω Κόσμο, και θεότητες που σχετίζονταν με την ανθρώπινη μοίρα, ή διαφορετικά, το πεπρωμένο. Τέτοιες ήταν οι Μοίρες και ο Ήλιος, θεότητες που συνδέονταν στενά με την ανθρώπινη μοίρα αλλά και τον θάνατο. Από τις

<sup>90</sup> Ευριπίδης, *Άλκηστις*, στ. 3-4, 123-9.

<sup>91</sup> Mili (2015), 142-7. Για τη γέννηση της λατρείας του Ασκληπιού στη Θεσσαλία πρβλ. Mili (2015), 145 υποσημείωση 273, Ρακατσάνης, *Τζιαφάλιας* (1997), 29-30.

<sup>92</sup> Mili (2015), 135-40, 165-7, Χρυσοστόμου (1998), 250-6, Ρακατσάνης, *Τζιαφάλιας* (1997), 19-24.

<sup>93</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 132-4, Χρυσοστόμου (1998), 255-6, Mili (2015), 123-5.

λογοτεχνικές μαρτυρίες μάς είναι γνωστό ότι οι Μοίρες ήλεγχαν το νήμα της ζωής των θνητών, ήδη από τη στιγμή της γέννησής τους. Σε ένα μάλιστα επιτύμβιο επίγραμμα των αρχών του 2<sup>ου</sup> αι. π.Χ. από τη Δημητριάδα η απώλεια της Ηδίστης, μιας γυναίκας που πέθανε πρόωρα κατά τη διάρκεια του τοκετού μαζί με το παιδί της, αποδίδεται στις Μοίρες<sup>94</sup>. Ενδιαφέρουσα στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, καθώς οι Μοίρες συνδέονται άμεσα, όπως θα δούμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο παρακάτω, με τον μύθο της Αλκήστιδος, είναι η πληροφορία ότι οι Μοίρες Πατρώες και η Εννοδία, πιθανότατα συλλατρεύονταν στην περιοχή του βορείου κοιμητηρίου των Φερών<sup>95</sup>. Το πέρασμα δε στον θάνατο συμβολικά αναφέρεται ως πέρασμα από το φως στο σκοτάδι και έτσι ο Ήλιος, του οποίου η λατρεία μαρτυρείται από τον 3<sup>ο</sup> αι. π.Χ. και έπειτα στις Φερές, στον Άτραγα, στην Κραννώνα και στη Μητρόπολη, συνδέεται και εκείνος με τον θάνατο. Το μοτίβο φως-σκοτάδι είναι επίσης πολύ συνηθισμένο στα θεσσαλικά επιτύμβια επιγράμματα<sup>96</sup>. Συνοψίζοντας η λατρεία του Ήλιου και των Μοιρών υποδηλώνει αδιαμφισβήτητα ενδιαφέρον για τη στιγμή που η ανθρώπινη μοίρα συναντά τον θάνατο.

Ο Βάκχος, ένας θεός που σε λατρείες με τελετουργικό μύησης της ύστερης Κλασικής και Ελληνιστικής περιόδου φαίνεται να μεσολαβούσε μεταξύ Περσεφόνης και μνημένων, λατρευόταν επίσης ευρέως στην περιοχή αλλά και συγκεκριμένα στις Φερές. Η λατρεία του στην περιοχή μαρτυρείται μεταξύ άλλων και από τα διάσημα χρυσά ελάσματα που κάνουν λόγο για μύηση των νεκρών πια πιστών στα μυστήριά του ως εισιτήριο για εξασφάλιση ιδιαίτερης εύνοιας στον κόσμο των νεκρών<sup>97</sup>.

Προχωρώντας στην εξέταση των κειμένων των χρυσών ελασμάτων αυτά θεωρώντας δεδομένη την ύπαρξη μιας καλύτερης μεταθανάτιας ζωής για τους μνημένους στα τοπικά βακχικά μυστήρια εξέφραζαν μια αισιόδοξη στάση σχετικά με τον θάνατο και τη μεταθανάτια ζωή και περιείχαν οδηγίες προς τον νεκρό για το τι να κάνει και συνθήματα που πρέπει να πει για να εξασφαλίσει μια καλή κατάσταση εκεί. Τα ελάσματα είναι συνολικά έξι· δύο βρέθηκαν στις Φερές, δύο στην Πέλινα, ένα στη Φάρσαλο και ένα ακόμη θεωρείται άγνωστης προέλευσης<sup>98</sup>. Βρέθηκαν μέσα σε τάφους, ενώ είναι αποδεκτό από τους περισσότερους μελετητές ότι τα κείμενα όλων αυτών των χρυσών ελασμάτων πρέπει να

<sup>94</sup> Αρβανιτόπουλος (1928), 147-9.

<sup>95</sup> Χρυσοστόμου (1998), 48, 253, Mili (2015), 149, Ρακατσάνης, Τζιαφάλιας (1997), 48.

<sup>96</sup> Κραναρίτου, Stamatopoulou (2018), 134-5.

<sup>97</sup> Κραναρίτου, Stamatopoulou (2018), 135-6. Πρβλ. στο παράρτημα II τα δύο ελάσματα από την Πέλινα και τα δύο ελάσματα από τις Φερές.

<sup>98</sup> Mili (2015), 276, Κραναρίτου, Stamatopoulou (2018), 136. Για τα κείμενα των ελασμάτων, τη χρονολόγησή τους και λοιπές πληροφορίες βλ. στο παράρτημα II. Για την εσχατολογική ερμηνεία των κειμένων των ελασμάτων βλ. Graf, Johnston (2007), 94-136. Για το πρώτο έλασμα από τις Φερές βλ. επίσης Χρυσοστόμου (1998), 210-20 και για το δεύτερο Parker, Stamatopoulou (2007), *passim*.

σχετίζονταν με ιδιωτικές μύσσεις σε ορφικά-βακχικά μυστήρια, τα οποία σε καμία περίπτωση δε σχετίζονταν με την επίσημη θρησκεία, δηλαδή τις λατρείες στα δημόσια και άλλα γνωστά ιερά. Οι μύσσεις αυτές, υποστηρίζουν περαιτέρω οι μελετητές, φαίνεται να εκτελούνταν από πλανόδιους επαγγελματίες (*ὄρφοτελεσταί*) που ταξίδευαν σε όλη την Ελλάδα από την αρχαϊκή περίοδο και έπειτα και υπόσχονταν μια καλύτερη μεταθανάτια ζωή<sup>99</sup>. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρουν οι Kravaritou και Stamatopoulou, η μύηση των ευσεβών πιστών κατά τη διάρκεια της ζωής τους σε μυστήρια ήταν η εφεδρεία τους για την εξασφάλιση ενός ασφαλούς περάσματος στον κόσμο των νεκρών και μιας καλύτερης ζωής εκεί<sup>100</sup>. Δυστυχώς όμως μόνο λίγα μπορούμε να πούμε για την παρουσία και τη δημοτικότητα αυτών των πλανόδιων μνητών στη Θεσσαλία κατά την κλασική περίοδο<sup>101</sup>. Διαφωνία τέλος υπάρχει μεταξύ των μελετητών για το αν θα πρέπει να συνδέσουμε όλα αυτά τα ελάσματα με ένα μόνο κίνημα, δηλαδή τον Ορφισμό, ή αν η ποικιλία των κειμένων τους υποδηλώνει την ύπαρξη αρκετών διαφορετικών και ανταγωνιστικών μεταξύ τους εσχατολογικών λατρειών<sup>102</sup>.

Θετικά συναισθήματα για τον θάνατο και τη μεταθανάτια ζωή μπορούν να ανιχνευθούν όμως και σε δημόσια συμφραζόμενα, και συγκεκριμένα στα επιτύμβια επιγράμματα της Ύστερης Κλασικής και Ελληνιστικής περιόδου από την περιοχή<sup>103</sup>. Περιληπτικά, η αποτίμηση των αρετών του νεκρού στα επιτύμβια επιγράμματα αντανακλά την ιδέα ότι για να ενταχθεί κανείς στους *ευσεβείς* στον Κάτω Κόσμο και να εξασφαλίσει μια καλύτερη θέση εκεί απαιτούνται περισσότερα από το να έχει εκτελέσει απλώς ορισμένα τελετουργικά (π.χ. εξαγνισμό ή μύηση), ιδέα που, όπως είδαμε, αντικατοπτρίζεται στα ελάσματα· αυτός πρέπει

<sup>99</sup> Mili (2015), 276-7, 278, Graf, Johnston (2007), 54, 57-60, 131, 142-3, 159, Bernabé, Cristóbal (2008), 2, 8, 40-2, 52-3, 58, 64, 72, 75, 92, 93, 94).

<sup>100</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 137.

<sup>101</sup> Mili (2015), 278.

<sup>102</sup> Mili (2015), 276-7, Χρυσοστόμου (1998), 219.

Ενδεικτικά αναφέρουμε κάποιες από τις πιο πρόσφατες απόψεις επί του θέματος: Οι Graf και Johnston και οι Bernabé και Cristóbal θεωρούν τα χρυσά ελάσματα ορφικά-βακχικά και υποστηρίζουν ότι αυτά συνόδευαν τους νεκρούς που εν ζωή είχαν μνηθεί σε διονυσιακά-βακχικά μυστήρια, δηλαδή στα μυστήρια του ορφικού Διονύσου, του Ζαγρέως. Όσο για τα κείμενα που ήταν χαραγμένα πάνω στα ελάσματα θεωρούν ότι αυτά βασίζονταν σε μύθους των οποίων η διήγηση λάμβανε χώρα σε ποιήματα που αποδίδονταν στην αρχαιότητα στον μυθικό τραγουδιστή Ορφέα (Graf, Johnston (2007), 50-2, 54-5, 62-3, 95, 104, 105, 123, 131, 134, 140, 175-84, Bernabé, Cristóbal (2008), 2, 8, 40-41, 42, 58, 64, 72, 75, 92, 93, 94, 180, 184, 204-5. Για τη σύνδεση των ελασμάτων με τον Ορφισμό συγκεκριμένα, όχι μόνο με τον Διόνυσο, βλ. επίσης Graf, Johnston (2007), 65, 66-8, 85-6, 92-3, 115-6, 122-3, 132-4)). Οι μελετητές αυτοί αφήνουν ακόμη ανοιχτό το ενδεχόμενο τα ελάσματα να σχετίζονταν και με άλλα διαφορετικά μυστήρια, όχι μόνο διονυσιακά-βακχικά, καθώς στα ελάσματα των Φερών εντοπίζονται αναφορές στη Βριμώ, στη Δήμητρα Χθονία και στην Ορεία Μητέρα. Ωστόσο, δε θεωρούν τις αναφορές αυτές εμπόδιο για τη σύνδεση των ελασμάτων με τον Ορφισμό, καθώς ο Ορφέας είχε συνδεθεί με την ίδρυση πολλών μυστηρίων (Graf, Johnston (2007), 63-4, 121, Πρβλ. 171, Bernabé, Cristóbal (2008), 159-60). Αντίθετος με τους παραπάνω μελετητές ο Edmonds, κρατώντας σκεπτικιστική στάση απέναντι στην ορφική ερμηνεία των χρυσών ελασμάτων, υποστηρίζει, κατόπιν σύγκρισης των κειμένων των χρυσών ελασμάτων με άλλους παραδοσιακούς χρησμούς σε στίχους, ότι αυτά αυτά θα μπορούσαν κάλλιστα να αποτελούν χρησμό σε μορφή στίχου ως απάντηση σε μια ερώτηση σχετικά με τη φύση της μεταθανάτιας ζωής (Edmonds (2011), 257-270).

<sup>103</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 137.

επίσης να έχει επιδείξει ηθική συμπεριφορά κατά τη διάρκεια της ζωής του<sup>104</sup>. Ενδεικτικά αναφέρουμε ένα επίγραμμα του 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ. από τη Δημητριάδα, όπου η Περσεφόνη προσκαλείται να παραλάβει τον νεκρό Αγαθοκλή και να τον τοποθετήσει στον λειμών των ευσεβών, ενώ παράλληλα επαινούνται οι αρετές του· ήταν ένας άνθρωπος ευσεβής, πρώτος στην καλοσύνη και είχε μια ψυχή αληθή, καθαρή και δίκαιη<sup>105</sup>. Ομοίως η ηθική συμπεριφορά του αποθανόντος Αμμωνίου αποτιμάται πάλι ενώπιον της Περσεφόνης σε ένα λίγο μεταγενέστερο επίγραμμα επίσης από τη Δημητριάδα. Αν και το ταξίδι θεωρείται χωρίς επιστροφή, υπάρχει η ελπίδα να είναι ελαφριά η γη που θα σκεπάζει τον νεκρό, αν υπάρχει ένα μέτρο ευσεβείας στον Άδη<sup>106</sup>. Χωρίς επιστροφή θεωρείται και το ταξίδι του Πύρρου σε ένα επίγραμμα του 3<sup>ου</sup> αι. από τις Φερέες, ο οποίος όμως λόγω της ηθικής του ποιότητας κέρδισε μια χαρούμενη μεταθανάτια ζωή στους άδυτους θαλάμους της Περσεφόνης<sup>107</sup>. Τέλος σε δύο επιγράμματα των τελών του 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ. από τη Δημητριάδα και τον Άτραγα η Αρχιδίκη κερδίζει την αθανασία της ψυχής λόγω του ότι ήταν ευσεβής και δίκαιη, ενώ ο Δίκαιος και η σύζυγός του Φιλίστα οδηγούνται από τον Ερμή Εριούνιο στο νησί των ευσεβών, όπου ζουν οι αγαθοί, αντίστοιχα<sup>108</sup>.

Φυσικά δεν αποκλείεται μερικοί από τους *αγαθούς/ενάρετους* νεκρούς να είχαν μνηθεί και σε μυστηριακές λατρείες, αν και η αλήθεια είναι ότι κάτι τέτοιο δε συνάγεται από τα κείμενα αυτών των επιγραμμάτων<sup>109</sup>. Το βέβαιο είναι πάντως ότι πεποιθήσεις για την ύπαρξη μιας καλύτερης μεταθανάτιας ζωής ήταν ευρέως διαδεδομένες στην ελληνιστική Θεσσαλία και το μέσο για τη εξασφάλιση αυτής εθεωρείτο είτε η μύηση είτε η ηθική ποιότητα<sup>110</sup>. Δεν αποκλείεται ωστόσο αυτή η αντίληψη να συνυπήρχε με άλλες.

Σε αντίθεση με τα ελληνιστικά επιτύμβια επιγράμματα εκείνα της Αρχαϊκής και της Κλασικής περιόδου δε φαίνεται να υποδηλώνουν πίστη ή έστω ελπίδα για μεταθανάτια ζωή. Ακόμη, καμία αναφορά δε γίνεται σε αυτά στην ευσεβεία, στην καθαρότητα της ψυχής ή στη δίκαιη ζωή του νεκρού, αν και αυτός μπορεί να αποκαλείται σε κάποιες περιπτώσεις *άγαθός*. Οι αξίες που υπογραμμίζονται στα κλασικά επιγράμματα είναι η κατοχή αξιώματος, η φιλοξενία, η ικανότητα στον πόλεμο και η αθλητική νίκη<sup>111</sup>.

---

<sup>104</sup> Mili (2015), 276, Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 140, 147.

<sup>105</sup> Peek (1960), no. 208.

<sup>106</sup> Peek (1960), no. 210.

<sup>107</sup> Peek (1960), no 122.

<sup>108</sup> Αρχιδίκη: Peek (1955), 1693. Δίκαιος και Φιλίστα: Τζιαφάλιας (1984) no. 76, Avagianou (2002a), passim.

<sup>109</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 147.

<sup>110</sup> Mili (2015), 277. Πρβλ. Graf, Johnston (2007), 105, 107-8, 121-3, 135. Για τα επιτύμβια επιγράμματα βλ. Mili (2015), 275-7, Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 137-47.

<sup>111</sup> Mili (2015), 278-9. Τζιαφάλιας (1985) no. 39, Peek (1960) no. 53 και no. 81, IG IX 2 270.

Όμως, αν και τα επιτύμβια επιγράμματα της κλασικής περιόδου δε μαρτυρούν πίστη των Θεσσαλών στη μεταθανάτια ζωή, αντίθετη εικόνα εξάγεται από τα κτερίσματα των νεκρών. Βέβαια θα αναφέρουμε συνοπτικά μόνο όσα στοιχεία φαίνονται να σχετίζονται με την έρευνά μας. Σε τέσσερις, λοιπόν, τάφους (12, 14, 15, 17), που χρονολογούνται στα τέλη του 5<sup>ου</sup> αι. π.Χ., διατηρήθηκε άφθονο οργανικό υλικό, το οποίο μας επιτρέπει να αντλήσουμε πολλές πληροφορίες για το εσωτερικό των τάφων, τα ρούχα των νεκρών και τις προσφορές τροφίμων<sup>112</sup>.

Σχετικά με τις προσφορές τροφίμων, στους τάφους αυτούς βρέθηκαν φθινοπωρινοί καρποί, όπως κάστανα, φουντούκια, ρόδια και σταφύλια, ενώ σε έναν από αυτούς, στον τάφο 12, βρέθηκε και μια μερίδα κρέατος, που σύμφωνα με τον ανασκαφέα προερχόταν από κνήμη προβάτου. Αξίζει να επισημανθεί στο σημείο αυτό ότι η παροχή τροφής στους νεκρούς μαρτυρείται και σε άλλους, μεταγενέστερους, τάφους από την περιοχή<sup>113</sup>. Οι Kravaritou και Stamatopoulou σημειώνουν δε ότι τροφές όπως ξηροί καρποί, σταφύλια και αυγά μπορεί να προσφέρονταν πιο συχνά από όσο μαρτυρούν τα ευρήματα<sup>114</sup>.

Σημαντικές πληροφορίες για τη σχέση των Θεσσαλών με τον θάνατο αντλούμε και από τον τρόπο με τον οποίο ήταν ντυμένοι οι νεκροί. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει και πάλι ο τάφος 12, ο οποίος χρονολογείται στο δεύτερο μισό του 5<sup>ου</sup> αι. π.Χ. Μέσα σε αυτόν τα λείψανα ενός κοριτσιού βρέθηκαν καλυμμένα με ένα μάλλινο ρούχο, ενώ η νεκρή φορούσε και σανδάλια. Ένα δεύτερο ζευγάρι παπούτσια και ένα καπέλο βρέθηκαν επίσης στον τάφο. Η πρακτική της τοποθέτησης περισσότερων από ένα ζευγάρι παπουτσιών σε ένα μόνο τάφο επιβεβαιώνεται μάλιστα και από τον τάφο ενός άνδρα στη δυτική Θεσσαλία, ο οποίος βρισκόταν σε χρήση από τα τέλη του 4<sup>ου</sup> μέχρι και τα μέσα του 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ.<sup>115</sup>.

Τα ταφικά αυτά δώρα, η τροφή και, ιδιαίτερα, το επιπρόσθετο ζεύγος παπουτσιών, κρίνονται σημαντικότερα για την έρευνά μας. Σύμφωνα με τις Kravaritou και Stamatopoulou υποδηλώνουν, πρώτα πρώτα, τη διαδεδομένη πεποίθηση ότι οι άνθρωποι συνέχιζαν τη γήινη υπάρξή τους και μετά τον θάνατό τους. Δεύτερον, σύμφωνα με τις ίδιες μελετήτριες αυτά φαίνεται να εξυπηρετούσαν και τις ανάγκες ενός ταξιδιού, ειδικά, όπως επισημαίνουν, δεδομένης της τακτικής παρουσίας του Χθόνιου Ερμή στις θεσσαλικές επιτύμβιες στήλες<sup>116</sup>. Βέβαια στο σημείο αυτό αξίζει να κάνουμε την ακόλουθη διευκρίνιση: Η επιθυμία να εξασφαλιστεί η σωστή προμήθεια για το πέρασμα/ταξίδι στον Κ.Κόσμο χρονολογείται πίσω

<sup>112</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 149 και υποσημείωση 125.

<sup>113</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 149-50 και υποσημειώσεις 125, 127.

<sup>114</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 149.

<sup>115</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 149-50 και υποσημείωση 126.

<sup>116</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 149-52.

στα τέλη του 5<sup>ου</sup> αι. π.Χ., πριν δηλαδή από την εμφάνιση του δημοφιλούς μοτίβου του Χθόνιου Ερμή πάνω στις επιτύμβιες στήλες, η οποία χρονολογείται από τα τέλη του 4<sup>ου</sup> αι. π.Χ. και εξής<sup>117</sup>.

Στη Θεσσαλία, κυρίως κατά την ελληνιστική και τη ρωμαϊκή περίοδο, είχε επικρατήσει η συνήθεια, μοναδική σε ολόκληρο τον ελλαδικό χώρο, να χαράζουν πάνω στην επιτύμβια στήλη του νεκρού, την ανάθεση *Ερμῆ Χθονίω* ή *Ερμάου Χθονίου* (διαλεκτικά), που σήμαινε πως η επιτύμβια στήλη με το όνομα του νεκρού αφιερωνόταν στον Ερμή Χθόνιο, τον θεό δηλαδή που αναλάμβανε τη φροντίδα και την προστασία των νεκρών. Πρόκειται για μια βασική ιδιότητα του Ερμή στη Θεσσαλία, ως χθόνιου και ψυχοπομπού θεού, ως μνημένου αγγελιαφόρου του Άδη, που οδηγεί στον Κάτω Κόσμο τις ψυχές των νεκρών ή που, ως ψυχαγωγός, ανάγει στον Πάνω Κόσμο τους ονομαστούς νεκρούς, που κατόρθωσαν να ξαναγυρίσουν στη ζωή. Ως προηγητής του χθόνιου περάσματος συνδέεται και με τα Ελευσίνια μυστήρια<sup>118</sup>.

Λόγω της αναφοράς του ως Χθόνιου ή Καταχθόνιου σε καταδέσμους και σε μαγικά κείμενα ο Ερμής θεωρείται όμως και κάτι περισσότερο από ψυχαγωγός· δεν είναι απλώς αυτός που μπορεί να φέρει τους νεκρούς πίσω στη γη, αλλά αυτός που τους δίνει τη δύναμη για να το κάνουν, όπως και η Εκάτη· είναι μάγος, μια σημαντικότερη πληροφορία στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας δεδομένης της σύνδεσης της Θεσσαλίας με τη μαγεία, την οποία θα εξετάσουμε διεξοδικά στην επόμενη υποενότητα. Αναφορά στον Χθόνιο Ερμή γίνεται και στην *Άλκηστιν* του Ευριπίδη (στ. 743). Τέλος σημειώνεται ότι ο θεός ως Όδιος-Εννόδιος, δηλαδή ως φύλακας των οδών και σύντροφος-προστάτης των ταξιδιωτών, είναι πιθανόν ότι σχετιζόταν στη Θεσσαλία με την Εννοδία<sup>119</sup>.

Όλα τα παραπάνω, οι τοπικές λατρείες, τα επιγράμματα, τα ελάσματα και τα κτερίσματα, μας επιτρέπουν να διακρίνουμε πράγματι ένα έντονο ενδιαφέρον των Θεσσαλών για τον θάνατο και τη μεταθανάτια ζωή.

---

<sup>117</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 152, Mili (2015), 274-5, 277, Wallensten (2021), 227.

<sup>118</sup> Χρυσοστόμου (1998), 257-61, Αβαγιανού (2002b), *passim*, Ρακατσάνης, Τζαφάλιας (1997), 50, Ρακατσάνης, Τζαφάλιας (2004), 45-6. Πρβλ. Ζογραφου (2021), 199-200, Wallensten (2021), 233 αλλά και ολόκληρο το άρθρο για τη διάκριση μεταξύ Ερμή Χθόνιου και Ερμή Ψυχοπομπού. Για τον ρόλο του Ερμή ως συνοδού που διευκολύνει το επικίνδυνο πέραςμα από τον κόσμο των ζωντανών στον κόσμο των νεκρών πρβλ. επίσης Gartziou-Tatti (2020), *passim*.

<sup>119</sup> Χρυσοστόμου (1998), 257-61, Αβαγιανού (2002b), *passim*.

### 1.3 Η σχέση των Θεσσαλών με τη μαγεία

Η Θεσσαλία ήταν αδιαμφισβήτητα το πιο διάσημο μέρος στον ελλαδικό χώρο κατά την αρχαιότητα που έγινε παροιμιώδες για τη σχέση του με τη μαγεία ή διαφορετικά τη *φαρμακεία* ή *γοητεία*<sup>120</sup>. Τα περισσότερα από τα στοιχεία που μαρτυρούν τη σχέση της περιοχής με τη μαγεία ανάγονται στα Ρωμαϊκά χρόνια, όταν ουσιαστικά η Θεσσαλία μετατράπηκε σε μια χώρα μαγείας στη λογοτεχνία, αλλά η φήμη για άσκηση μαγείας στην περιοχή μπορεί να ανιχνευθεί ήδη στις αθηναϊκές πηγές της Κλασικής περιόδου<sup>121</sup>.

Στις *Ριζοτόμους* του Σοφοκλή, έργο χαμένο που διαδραματιζόταν στην Ιωλκό, συγκεντρώνονταν αρκετά από τα θέματα της θεσσαλικής μαγείας (Μήδεια, συλλογή βοτάνων, Εννοδία)<sup>122</sup>. Στην *Άνδρομάχη* του Ευριπίδη, έργο που επίσης διαδραματιζόταν στη Θεσσαλία, η Ερμιόνη, η νέα σύζυγος του Νεοπτόλεμου, κατηγορεί την Άνδρομάχη ως μάγισσα, η οποία τάχα χάρη στα μαγικά της βότανα, τα *φάρμακά* της, δεν της επιτρέπει να αποκτήσει παιδιά, πράγμα που καταστρέφει τη σχέση με τον σύζυγό της<sup>123</sup>. Αν και εκείνη φαίνεται να κατηγορείται ως μάγισσα λόγω της ασιατικής καταγωγής της, είναι βέβαιο ότι πίσω από αυτή την κατηγορία μπορούν να ανιχνευθούν ειρωνικοί συνειρμοί για άσκηση μαγείας στη Θεσσαλία<sup>124</sup>. Ακόμη, στις *Τραχίνιες* του Σοφοκλή η προτροπή του Χορού προς τη Δηιάνειρα να δοκιμάσει τα ερωτικά μάγια του Νέσσου για να ξανακερδίσει τον έρωτα του αντρός της (στ. 588 κ.ε.) αλλά και η, πιθανόν ειρωνική, ερώτηση του Ηρακλή πριν από το τέλος του “*καὶ τίς τοσοῦτος φαρμακεὺς Τραχινίων;*” (στ. 1140<sup>125</sup>) φαίνεται να παραπέμπουν στη σύνδεση της Θεσσαλίας με τη μαγεία<sup>126</sup>. Η σύνδεση της Θεσσαλίας με τα *φάρμακα*

---

<sup>120</sup> Η σύγχρονη σημασία του όρου “μαγεία” δεν ταυτίζεται με την αρχαιοελληνική. Οι αρχαίοι Έλληνες με τον όρο *μαγεία* αναφέρονταν στη δραστηριότητα των Μάγων, δηλαδή ορισμένων Περσών ιερέων, και μεταγενέστερα σε Έλληνες τελετουργούς των οποίων οι αξιώσεις περί υπερβολικής δύναμης αντιμετώπιζονταν με καχυποψία (Πρβλ. Σοφοκλής, *Οιδίπους Τύραννος*, στ. 387, όπου ο μάντης Τειρεσίας αποκαλείται *απατεώνας* και *μάγος*). Η *γοητεία*, δηλαδή το έργο των *γοήτων*, είχε ουσιαστικά το περιεχόμενο του σημερινού όρου *μαγεία*, σήμαινε δηλαδή την εξαιρετική θαυματουργική δύναμη με αρνητική χροιά. Τέλος, ο όρος *φαρμακεία* αναφερόταν στη μαγική δράση με τη χρήση φαρμάκων, δηλητηρίων, ακόμα και ξορκίων (Edmonds (2019) στο *OCD*, s.v. *magic*, *Greek*, *LSJ* (2007), s.vv. *μαγεία*, *γοητεία*, *φαρμακεία*.)

<sup>121</sup> Mili (2015), 286.

<sup>122</sup> Mili (2015), 287. Σοφοκλής, *απ.* 534, 535 Radt.

<sup>123</sup> στ. 32-3 *λέγει γὰρ ὧς νιν φαρμάκοις κεκρυμμένοις/τίθημ' ἄπαιδα καὶ πόσει μισουμένην*, στ. 157-60 *στυγοῦμαι δ' ἀνδρὶ φαρμάκοισι σοῖς/νηδὺς δ' ἀκύμων διὰ σέ μοι διόλλυται/δεινὴ γὰρ ἠπειρώτις ἐς τὰ τοιάδε/ψυχὴ γυναικῶν*, στ. 205-8 *οὐκ ἐξ ἐμῶν σε φαρμάκων στυγεί πόσις/ἄλλ' εἰ ζυνεῖναι μὴ 'πιτηδεῖα κυρεῖς./φίλτρον δὲ καὶ τόδ'· οὐ τὸ κάλλος, ὃ γύναι/ἄλλ' ἄρεται τέρπουσι τοὺς ζυνευνέτας*, στ. 355-60 *ἡμεῖς γὰρ εἰ σὴν παῖδα φαρμακεύομεν/καὶ νηδὺν ἐξαμβλοῦμεν, ὧς αὐτὴ λέγει,/ἐκόντες οὐκ ἄκοντες, οὐδὲ βώμιοι/πίτνοντες, αὐτοὶ τὴν δίκην ὑφέξομεν/ἐν σοῖσι γαμβροῖς, οἷσιν οὐκ ἐλάσσονα/βλάβην ὀφείλω προστιθεῖσ' ἄπαιδιαν*. Το αρχαίο χωρίο παρατίθεται σύμφωνα με την έκδοση του Diggle (1984).

<sup>124</sup> Ζαφειρόπουλος (2006), 155.

<sup>125</sup> Η αρίθμηση των στίχων και το αρχαίο χωρίο είναι σύμφωνα με την έκδοση των Lloyd-Jones, Wilson (1990).

<sup>126</sup> Ζαφειρόπουλος (2006), 156.

διαφαίνεται τέλος και από το μεταγενέστερο της κλασικής εποχής έργο του Πολύαινου, για το οποίο έγινε ήδη λόγος.

Η εικόνα αυτή της μαγικής Θεσσαλίας κατασκευάστηκε στις κλασικές και στις ελληνιστικές πηγές, εικάζει η Mili, από διάφορους συνδυασμούς τεσσάρων κυρίως θεμάτων σχετικών με την περιοχή: τον πλούτο των βοτάνων του Πηλίου, τη μυθική παράδοση για τη σύντομη αλλά αξιομνημόνευτη παραμονή της Μήδειας στην περιοχή, τη λατρεία της τοπικής θεάς Εν(ν)οδίας, μιας θεάς που, όπως είδαμε, είχε σχέση μεταξύ άλλων με τα φαντάσματα και τα *φάρμακα* και, τέλος, τη Θεσσαλή μάγισσα και ειδικό στα φάρμακα, τη *φαρμακίδα*, η οποία ήταν επίσης ικανή, όπως λεγόταν, να κατεβάζει το φεγγάρι<sup>127</sup>.

Για τις *φαρμακίδες* ακούμε πρώτα στις *Νεφέλες* (423 π.Χ.) του Αριστοφάνη. Εκεί ο Στρεψιάδης, για να αποφύγει να πληρώσει τα χρέη του, σκέφτεται ότι θα μπορούσε να αγοράσει μια *γυναίκα φαρμακίδα Θετταλήν* για να κατεβάσει το φεγγάρι. Η ιδέα πίσω από αυτό το σχέδιο είναι ότι, εφόσον τα χρέη πληρώνονταν με τη νέα σελήνη, όσο δεν υπήρχε φεγγάρι στον ουρανό, οι πιστωτές του δε θα μπορούσαν να προβάλουν καμία αξίωση<sup>128</sup>. Αξιοσημείωτη είναι η πληροφορία από τα Αρχαία Σχόλια επί αυτού του στίχου ότι όχι μόνο οι γυναίκες αλλά και οι άντρες της Θεσσαλίας συκοφαντούνταν ως μάγοι και αποκαλούνταν συγκεκριμένα *γόητες*. Τέλος, αναφορά για χρήση *φαρμάκων* από τις Θεσσαλές γυναίκες, κάτι που θα δικαιολογούσε και τον χαρακτηρισμό τους ως *φαρμακίδες*, εντοπίζεται και σε πολύ μεταγενέστερα έργα, και συγκεκριμένα στα *Γαμικά Παραγγέλματα* του Πλουτάρχου (141 Β 9 - C 7)<sup>129</sup>.

Η εικόνα της Θεσσαλίας ως χώρας μαγείας και μαγισσών πέρασε και στη λατινική λογοτεχνία, όπου βρήκε μάλιστα πιο γόνιμο έδαφος, ειδικά στη λογοτεχνική παραγωγή του 1<sup>ου</sup> και του 2<sup>ου</sup> αι. μ.Χ.. Στις *Μεταμορφώσεις* του Απουλήιου (2.1) η Θεσσαλία περιγράφεται ως μια χώρα παγκοσμίως γνωστή για τη μαγεία της. Στο έκτο βιβλίο των *Φαρσαλίων* του Λουκανού (6.507-830) γίνεται λόγος για την πιο τρομερή μάγισσα της Θεσσαλίας, την

<sup>127</sup> Mili (2015), 287. Για την διάδοση της φήμης περί άσκησης μαγείας στη Θεσσαλία εξαιτίας της παραμονής της Μήδειας εκεί βλ. επίσης Phillips (2002), 379-80 και κυρίως 386. Για την ανίχνευση της προέλευσης της ιδέας της καθαίρεσης της σελήνης από τις Θεσσαλές βλ. Hill (1973), 237-8.

Για την καθαίρεση της σελήνης, και κυρίως για το εάν επρόκειτο για έκλειψη σελήνης ή για αναπαράσταση της πτώσης του φεγγαριού και για τα μέσα που χρησιμοποιούνταν σε αυτή την περίπτωση βλ. Βανχάγκεντορεν (2006), 169-70, Bicknell (1984), 69-72, 170, Ogden (2002), 237, Hill (1973), 222 αλλά και ολόκληρο το άρθρο, Mili (2015), 287, Phillips (2002), 380-1. Πρβλ. Ogden (2002), 239-40, Hill (1973), 225.

Για την τύχη που περίμενε τις γυναίκες που εκτελούσαν το συγκεκριμένο τελετουργικό βλ. Mili (2015), 287-8, Phillips (2002), 380-1, 385, Bicknell (1984), 69, Ogden (2002), 238, Hill (1973), 222, 228, 230.

<sup>128</sup> στ. 749-56 *Στ. γυναίκα φαρμακιδ' εί πριάμενος Θετταλήν/καθέλοιμι νύκτωρ την σελήνην, είτα δη/αυτήν καθείρξαμ' είς λοφείον στρογγύλον,/ώσπερ κάτροπτον, κᾶτα τηροίην ἔχων—Σω. τί δήτα τοῦτ' ἂν ὠφελήσειέν σ';/Στ. ὃ τι/εί μηκέτ' ἀνατέλλοι σελήνη μηδαμοῦ,/οὐκ ἂν ἀποδοίην τοὺς τόκους./Σω. ὅτιη τί δή;/Στ. ὅτιη κατὰ μῆνα τάργυριον δανείζεται.* Το αρχαίο χωρίο παρατίθεται σύμφωνα με την έκδοση του Wilson (2007).

<sup>129</sup> Mili (2015), 287, Βανχάγκεντορεν (2006), 169-70, 173 υποσημείωση 6, Phillips (2002), 378-9, Ogden (2002), 237, Hill (1973), 230.



Εριχθώ· λόγος γίνεται στο ίδιο βιβλίο (6.438-506) και για τη δράση και τις ικανότητες των Θεσσαλών μαγισσών γενικότερα, οι οποίες ξεπερνούν κατά πολύ το κατέβασμα του φεγγαριού<sup>130</sup>.

Από τη σύγχρονη έρευνα έχει υποστηριχθεί ότι η φιγούρα της Θεσσαλής *φαρμακίδος* αλλά και γενικότερα η ιδέα περί άσκησης μαγείας στη Θεσσαλία δεν ήταν τίποτε άλλο παρά ένα λογοτεχνικό κατασκεύασμα. Αλλά ποια ήταν η βάση για τη δημιουργία του; Ο μύθος που συσχετίζει την Κολχική Μήδεια με τη Θεσσαλία απορρίπτεται από τη Mili, με την οποία θα συμφωνήσουμε, ως πιθανή αιτία δημιουργίας του στερεοτύπου περί άσκησης μαγείας στη Θεσσαλία, πρόταση που έχει υποστηριχθεί από τον Phillips<sup>131</sup>, διότι η παραμονή της εκεί ήταν πολύ σύντομη εν συγκρίσει με την παραμονή της στην Κόρινθο, πόλη όμως που ουδέποτε συνδέθηκε με τη μαγεία. Η λατρεία της Εννοδίας, μιας θεάς παρόμοιας με την Εκάτη, απορρίπτεται επίσης από τη Mili, καθώς καμία φήμη περί μαγείας δε διαδόθηκε αντίστοιχα για άλλες πόλεις όπου επίσης λατρευόταν ιδιαίτερα η θεά Εκάτη. Η απάντηση, σύμφωνα με τη μελετήτρια, φαίνεται να βρίσκεται στις θρησκευτικές αρχές (religious authority) της Θεσσαλίας κατά τον 5<sup>ο</sup> αι π.Χ, όταν και άρχισε να αποκρυσταλλώνεται η φήμη για τη Θεσσαλία ως χώρα μαγείας, η οποία αποτέλεσε εν συνεχεία και τη βάση για τη δόμηση του λογοτεχνικού κατασκευάσματος περί θεσσαλικής μαγείας με τον συνδυασμό των τεσσάρων παραγόντων που αναφέρθηκαν πιο πάνω (βότανα, Μήδεια, Εννοδία, *φαρμακίδα*)<sup>132</sup>.

Σύμφωνα, λοιπόν, με την έρευνα της Mili, στη Θεσσαλία υπήρχαν την εποχή εκείνη, πέρα από ευυπόληπτες παλιές ντόπιες οικογένειες που ειδικεύονταν στη συλλογή βοτάνων και στη θεραπεία μέσω αυτών διαφόρων ασθενειών και οι οποίες προσέφεραν τις υπηρεσίες τους δωρεάν, και περιπλανώμενοι επαίτες-θεραπευτές που παρουσιάζονταν ως θρησκευτικοί ειδικοί και διατεινόταν μια διαφορετική κατανόηση του θείου. Ο παράγοντας τώρα που επέτρεψε τη δεδομένη χρονική στιγμή την επανερμηνεία των παραδοσιακών πρακτικών των τελευταίων και τη δημιουργία της φήμης περί Θεσσαλίας ως χώρας μαγείας φαίνεται να ήταν η εξάπλωση της ιπποκρατικής ιατρικής στην περιοχή, δεδομένου μάλιστα ότι ο Ιπποκράτης πέρασε πολλά χρόνια εκεί μέχρι τον θάνατό του. Το σκεπτικό πίσω από αυτή την ιδέα είναι ότι οι κάτοικοι της περιοχής, δε θα γύρισαν, φυσικά, κατευθείαν την πλάτη τους στις παλιές θεραπευτικές πρακτικές. Έτσι, οι ιπποκρατικοί γιατροί θα χρειάστηκε να κάνουν χρήση μιας

---

<sup>130</sup> Βανχάγκεντορεν (2006), 170, Phillips (2002), 381 κ.ε.. Βλ. επίσης Bicknell (1984), 67-8, Ogden (2002), 238-9. Για αναφορές στη λατινική λογοτεχνία συγκεκριμένα στην καθαίρεση της σελήνης βλ. Hill (1973), 232 κ.ε.

<sup>131</sup> Phillips (2002), 385-6.

<sup>132</sup> Mili (2015), 289.

πολεμικής ρητορικής ή ακόμα και της συκοφαντίας για να προάγουν την εικόνα τους. Έχει υποστηριχθεί, λοιπόν, ότι η ιδέα της μαγείας αναπτύχθηκε στο πλαίσιο της ανάπτυξης της ιατρικής ως επιστήμης, και συγκεκριμένα στην προσπάθεια των ακολούθων του Ιπποκράτη να διαχωρίσουν τους εαυτούς τους από τους παραδοσιακούς θεραπευτές και τις πρακτικές τους. Το τελετουργικό του κατεβάσματος του φεγγαριού ερμηνεύεται μάλιστα στην ιπποκρατική πραγματεία *Περὶ ἰερῆς νόσου*, 4 ως μια από τις διάφορες εξωπραγματικές ικανότητες που αξιωνόνταν τέτοιοι επαγγελματίες. Βέβαιη απάντηση δεν μπορεί να δοθεί, τέλος, στο ερώτημα γιατί ήταν το γυναικείο φύλο (οι *φαρμακίδες*) που συνδέθηκε σε μεγαλύτερο βαθμό με τη μαγεία στην περιοχή αλλά και με το συγκεκριμένο τελετουργικό<sup>133</sup>. Έτσι, φαίνεται, λοιπόν, να γεννήθηκε η φήμη περί άσκησης μαγείας στη Θεσσαλία βρίσκοντας, όπως έχει ήδη ειπωθεί, πράγματι έρεισμα στην πραγματικότητα. Στη συνέχεια η ιδέα αυτή αναπτύχθηκε φυσικά στερεοτυπικά στον υπόλοιπο ελληνικό κόσμο και κυρίως στην Αθήνα, πράγμα που αντανακλάται και στην αττική γραμματεία. Οι παράγοντες (ολιγαρχικό πολίτευμα, μηδισμός κ.λπ) που μια τέτοια ιδέα για τους Θεσσαλούς και την περιοχή τους θα συνάρπαζε τους Αθηναίους και θα ευνοούσε τη διάδοσή της έχουν ήδη αναφερθεί σε προηγούμενο υποκεφάλαιο.

Οι πιο συχνές αναφορές στη θεσσαλική μαγεία, και κυρίως στην καθαίρεση του φεγγαριού, γίνονται, ωστόσο, όπως προαναφέρθηκε, στη ρωμαϊκή λογοτεχνία. Ποιος ήταν όμως ο λόγος που η στερεοτυπική ιδέα περί θεσσαλικής μαγείας εξαπλώθηκε τόσο πολύ και μεταξύ των Ρωμαίων και αναπαρήχθη σε τόσο μεγάλο βαθμό και στη ρωμαϊκή γραμματεία; Η απάντηση είναι ότι οι περισσότεροι Ρωμαίοι της αυτοκρατορίας γνώριζαν τη Θεσσαλία μόνο μέσα από την προγενέστερη λογοτεχνία, ενώ αγνοούσαν παντελώς την πραγματική της εικόνα. Έτσι, απλώς αναπαρήγαν στα έργα τους τις στερεοτυπικές ιδέες περί μαγείας για αυτή. Άξια αναφοράς είναι η πρόταση του Βανγχάγεντορεν ότι η ιδιαίτερη ενασχόληση των Ρωμαίων με τη μαγική Θεσσαλία ήταν ίσως μια ασυνείδητη προσπάθεια αυτοπροσδιορισμού αυτών ως ξεχωριστών από τους Έλληνες, οι οποίοι δεν έπαυαν να θεωρούνται για εκείνους ξένοι<sup>134</sup>. Όσο για το κατέβασμα του φεγγαριού αλλά και τις άλλες δεξιότητες των Θεσσαλών μαγισσών αυτές παρουσιάζονται από τους Λατίνους ως μια πτυχή της άσκησης ερωτικής μαγείας<sup>135</sup>.

Κλείνοντας, παρ' όλο που η Θεσσαλία παρουσιάζεται από τη γραμματεία και τη νεότερη έρευνα ως η κλασική χώρα της μαγείας, εντούτοις τα αρχαιολογικά στοιχεία (μαγικά

<sup>133</sup> Mili (2015), 290-5.

<sup>134</sup> Βανγχάγεντορεν (2006), 170-1.

<sup>135</sup> Phillips (2002), 381-2, Bicknell (1984), 67-9, Ogden (2002), 238-9.

αντικείμενα, ειδώλια, επιγραφές κ.λπ.), που βρέθηκαν έως σήμερα σε αυτήν και που μπορούν να σχετιστούν με τη μαγεία είναι ελάχιστα. Αυτό, από τη μια, θεωρείται βέβαια φυσικό, γιατί τα υλικά μαγικά μέσα που χρησιμοποιούσαν οι μάγισσες και οι μάγοι ήταν κυρίως φθαρτά υλικά και έτσι οι μαγικές ιερουργίες δεν άφηναν ίχνη. Επιπλέον, γιατί οι μαγικές ιδιότητες των αντικειμένων που χρησιμοποιούνταν ήταν συμβατικές και δεν είναι δυνατόν να γίνουν γνωστές σήμερα, αλλά και γιατί η τέχνη αυτή ως μυστική και δυσπρόσιτη βρισκόταν στο περιθώριο της κοινωνικής ζωής. Η ύπαρξη ενός είδους μαγείας στη Θεσσαλία επιβεβαιώνεται τέλος και από δύο επιγραφές της ύστερης αρχαιότητας, μόνο που αυτή, σύμφωνα με τον Χρυσοστόμου, “είναι εισηγμένη και μεταγενέστερη”<sup>136</sup>. Από την άλλη, η απουσία πληθώρας αποδεικτικών στοιχείων για άσκηση μαγείας στην περιοχή θα μπορούσε να υποδηλώνει ότι οι κάτοικοι της περιοχής δεν ασκούσαν τη μαγεία στο βαθμό που τους αποδίδεται και να αποδεικνύει ότι δεν επρόκειτο παρά μόνο για στερεοτυπική ιδέα.

---

<sup>136</sup> Χρυσοστόμου (1998), 130. Για περισσότερες λεπτομέρειες για τις σχετικές επιγραφές βλ. Χρυσοστόμου (1998), 130-1. Πρβλ. Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 131, Παπαχατζής (1996<sup>2</sup>), 22-3.

## 2. ΑΛΚΗΣΤΙΣ

Η πρώτη τραγωδία του Ευριπίδη μέσα από την οποία θα επιχειρήσουμε να εξετάσουμε τη θρησκευτική ζωή στη Θεσσαλία είναι η *Άλκηστις* (438 π.Χ.)<sup>137</sup>. Θεματικό άξονα του παρόντος κεφαλαίου θα αποτελέσουν οι εσχατολογικές πεποιθήσεις των Θεσσαλών. Η εν λόγω τραγωδία βρίθεται τέτοιων αναφορών, καθώς κεντρικό της θέμα είναι το «ταξίδι μετ' επιστροφής» της Αλκήστιδος, της βασίλισσας των Φερών μέσω του γάμου της με τον βασιλιά Άδμητο, στον κόσμο των νεκρών. Πιο συγκεκριμένα, θα συζητηθούν η αγάπη των Θεσσαλών για τη ζωή (*φιλοψυχία*), η ιδιαίτερη ανησυχία τους για τον θάνατο, οι προσπάθειες για την αποφυγή του και, εν τέλει, η ελπίδα για μια ευνοϊκή μεταχείριση στον κόσμο των νεκρών. Φυσικά, μεγάλο μέρος της συζήτησης θα αφιερωθεί στο ταξίδι μετ' επιστροφής της ίδιας της Αλκήστιδος.

### 2.1. Η σχέση των Θεσσαλών με τον θάνατο στην *Άλκηστιν*

Προτού προχωρήσουμε στη λεπτομερή εξέταση της τραγωδίας και στη διερεύνηση των παραπάνω ερωτημάτων, καλό θα ήταν να παρατεθεί εδώ, έστω και περιληπτικά, η υπόθεση του δράματος. Η δράση εκτυλίσσεται στις Φερές. Συγκεκριμένα βρισκόμαστε στο παλάτι του Αδμήτου. Έχει φτάσει η ώρα να πεθάνει ο Άδμητος. Ο Απόλλων πρωτύτερα έχει πείσει ξεγελώντας τις τις Μοίρες να αφήσουν τον Άδμητο να ζήσει, υπό την προϋπόθεση ότι κάποιος άλλος θα πεθάνει στη θέση του. Ο Απόλλων προέβη σε αυτή την ενέργεια από ευγνωμοσύνη προς τον Άδμητο, τον πιο φιλόξενο από τους Θεσσαλούς και από όλους τους Έλληνες (στ. 858 *μᾶλλον Θεσσαλῶν φιλόξενος*)<sup>138</sup>, διότι τον αντιμετώπισε όπως άρμοζε σε έναν θεό, όταν κάποτε ο θεός καταδικάστηκε να τον υπηρετήσει. Οι γηραιοί γονείς του Αδμήτου αρνήθηκαν παρά την ηλικία τους να προσφέρουν το λιγιστό της ζωής τους για να μακροημερεύσει ο γιος τους. Αγαπούσαν τη ζωή τους περισσότερο ακόμη και από του

---

<sup>137</sup> Κατόπιν εκτενούς μελέτης των απόψεων αρκετών μελετητών για το ειδολογικό ζήτημα της *Άλκηστιδος*, δηλαδή για το εάν αυτή θα πρέπει να λογιστεί ως τραγωδία ή ως σατυρικό δράμα μεταξύ άλλων κυρίως λόγω της τοποθέτησής της στην τελευταία θέση της τετραλογίας μετά τα έργα *Κρήσσαι*, *Άλκμείων* *ὁ διὰ Ψωφίδος* και *Τήλεφος*, θέση όπου παραδοσιακά ετοποθετείτο το σατυρικό δράμα, του ευτυχούς τέλους της και των πολυάριθμων για πολλούς “σατυρικών” στοιχείων που ανιχνεύονται εντός της, επιλέγουμε συνειδητά τον χαρακτηρισμό της ως τραγωδία. Για περισσότερες πληροφορίες επί του θέματος βλ. Βισβάρδη (2021), 302-4, Ιακώβ (2012), I, 48 και υποσημείωση 50, 49-51, Dale (1954), xviii-xxii, Parker (2007), xx, Conacher (1988), 35, Χουρμουζιάδης (1974a), *passim*, Χουρμουζιάδης (1974b), 16, 21, 63, Χουρμουζιάδης (1991<sup>2</sup>), 151, 210, Χουρμουζιάδης (2008), 9, 12-17, 21.

<sup>138</sup> Η αρίθμηση των στίχων και τα αρχαία χωρία της *Άλκηστιδος*, όπου παρατίθενται, είναι σύμφωνα με την έκδοση του Diggle (1984).

παιδιού τους. Διαφαίνεται λοιπόν για μια ακόμη φορά στο έργο, πέρα από την περίπτωση του Αδμήτου, η *φιλοψυχία* των Θεσσαλών. Από όλους τους συγγενείς και φίλους κανείς δεν προσφέρθηκε να πεθάνει στη θέση του παρά μόνο η σύζυγός του Άλκηστις, η οποία χαρακτηρίζεται *όθνεϊος* (στ. 532-3, 646, 810-1) και *θυραῖος* (στ. 778, 805, 814, 828)<sup>139</sup>. Η Άλκηστις πεθαίνει. Κι ενώ ο οίκος του βασιλιά είναι βυθισμένος στο πένθος, εμφανίζεται απροσδόκητα ο Ηρακλής, ο οποίος σταλμένος από τον Ευρυσθέα κατευθύνεται προς την παγωμένη Θράκη για να του φέρει τα άλογα του Διομήδη. Ο βασιλιάς, πάντα φιλόξενος, του αποκρύπτει την αλήθεια και τον καλοδέχεται. Όταν ο Ηρακλής ανακαλύπτει την απάτη<sup>140</sup>, αναλαμβάνει αμέσως δράση. Και εκείνος, όπως και ο Απόλλων, θέλει να ανταποδώσει τη χάρη της φιλοξενίας στον Άδμητο. Παλεύει λοιπόν με τον Θάνατο και του αποσπά την Άλκηστιν. Ο Ηρακλής εμφανίζεται όπως θα εμφανιζόταν ένας από μηχανής θεός και με τη σωστική του παρέμβαση δίνει λύση στο δράμα. Η βασίλισσα επιστρέφει πίσω στη ζωή, στο παλάτι και στον σύζυγό της.

Η επάνοδος της Αλκήστιδος στη ζωή γίνεται χάρη στην παρέμβαση του Ηρακλή· η παρέμβαση του Ηρακλή γίνεται χάρη στη φιλοξενία του Αδμήτου. Ο Ηρακλής αισθάνεται χρέος του να βοηθήσει τον Άδμητο για τη γενναιόδωρη φιλοξενία που του προσέφερε (στ. 859-60 *τοιγάρ οὐκ ἐρεῖ κακὸν/εὐεργετῆσαι φῶτα γενναῖος γεγώς*), και μάλιστα σε συνθήκες πένθους. Ο φιλόξενος χαρακτήρας του Αδμήτου είχε διαφανεί προηγουμένως και από τη

---

<sup>139</sup> *Όθνεϊος*, λέξη αμφίβολης προέλευσης, (*LSJ* (2007), (2011), s.v. *όθνεϊος*) είναι ο ξένος, αυτός που δεν είναι συγγενής ή οικείος και κατά τον Πλάτωνα (*Πολιτεία*, 470b) αυτός που δεν ανήκει στο σπίτι, που δε σχετίζεται με την οικογένεια (Parker (2007), 165). *Θυραῖος* (*LSJ* (2011), s.v. *θυραῖος*) είναι επίσης ο ξένος, ο άνθρωπος από ξένη γη. Πιο διαφωτιστική είναι η άποψη του Ιακώβ (2012), II, 177-8, ο οποίος συμφωνεί με τη Σούδα ότι το επίθετο *όθνεϊος* δηλώνει αυτόν που δεν ανήκει στο ίδιο γένος, τον μη όμαιμο. Έτσι, σύμφωνα με τον ίδιο μελετητή -Ιακώβ (2012) II, 201- τονίζεται ότι τον αναμενόμενο από τους όμαιμους συγγενείς ρόλο ανέλαβε τελικά μια ξένη, η οποία με τον τρόπο αυτό απέδειξε ότι η εξ αίματος συγγένεια δεν αποτελεί αυτονόητη εγγύηση για τη συμπεριφορά κάποιων προσώπων. Το γεγονός ότι η Άλκηστις, μια ξένη, θυσιάστηκε για χάρη του Αδμήτου, τη στιγμή που αρνήθηκαν κάτι τέτοιο οι ίδιοι οι γονείς του, κάνει ακόμη πιο θαυμαστή την πράξη της.

<sup>140</sup> Όπως προείπαμε και στο εισαγωγικό κεφάλαιο, η υποτιθέμενη ροπή των Θεσσαλών προς την απάτη ήταν παροιμιώδης και ήταν άλλωστε κι ένας λόγος για τον οποίο οι υπόλοιποι Έλληνες δεν τους εμπιστεύονταν, ενώ συνέβαλε και στη διαμόρφωση νέων στερεοτύπων γύρω από αυτούς. Στο εν λόγω δράμα συναντάμε δύο φορές την απάτη, μια από την πλευρά του Θεσσαλού Αδμήτου, όταν αποκρύπτει από τον Ηρακλή τον χαμό της Αλκήστιδος, διότι διαφορετικά δε θα δεχόταν τη φιλοξενία, και μια από την πλευρά του Αργείου ήρωα ως ευγενική εκδίκηση για την πρώτη απάτη σε βάρος του, όταν παραδίδει στον φίλο του πεπλοφορεμένη την Άλκηστιν ως άγνωστη που μοιάζει εκπληκτικά με τη σύζυγό του και του ζητά παρά τον δισταγμό του να τη φιλοξενήσει. Και στις δύο περιπτώσεις όμως η απόκρυψη της πραγματικότητας έχει θετικό πρόσημο, γίνεται καλοπροαίρετα και, κυρίως, οδηγεί σε κάτι καλό.

στάση του προς τον Απόλλωνα<sup>141</sup>. Υπενθυμίζουμε ότι η φιλοξενία αποτελούσε ιδιαίτερο χαρακτηριστικό στοιχείο των Θεσσαλών.

Ιδιαίτερης μνείας αξίζει ο χαρακτηρισμός του Αδμήτου από τον Απόλλωνα ως *όσιου* (στ. 10 *όσιου γάρ άνδρὸς ὄσιος ὦν ἐτύγγανον*). Ο Ιακώβ γράφει χαρακτηριστικά ότι η λέξη *ὄσιος* “έχει καταρχήν θρησκευτικό χαρακτήρα και δηλώνει τον ευσεβή που τηρεί τις άγραφες θρησκευτικές επιταγές”, ενώ “ο θετικός χαρακτηρισμός του βασιλιά από τον θεό (...) φωτίζει την ανεπίληπτη συμπεριφορά του”. Όταν μιλάμε όμως για ανεπίληπτη συμπεριφορά δε μιλάμε μόνο για τη συμπεριφορά του προς τον Απόλλωνα, αλλά και για το γεγονός ότι σέβεται γενικά τους άγραφους θεϊκούς νόμους περί φιλοξενίας. Άλλωστε *ὄσιος* μεταξύ άλλων σημαίνει ευσεβής, θεοσεβούμενος<sup>142</sup>. Πράγματι, στον στ. 605, όταν σχολιάζεται η φιλόξενη στάση του Αδμήτου προς τον Ηρακλή, αυτός χαρακτηρίζεται από τον χορό *θεοσεβής*. Στο σημείο αυτό, λαμβάνοντας υπόψη και το σχετικό σχόλιο του Ιακώβ, συνάγουμε το συμπέρασμα ότι ο θεός στον οποίο ο Άδμητος δείχνει σεβασμό μέσω της φιλοξενίας είναι κατά κύριο λόγο ο Δίας, καθώς γνωρίζουμε ότι στην αρχαία ελληνική κοινωνία ο ξένος, όπως και ο ικέτης, τελούσαν υπό την προστασία του<sup>143</sup>. Φιλόξενος θα φανεί για τρίτη φορά ο Άδμητος, όταν παρά την επιφυλακτικότητά του θα υποχωρήσει στις φορτικές πιέσεις του Ηρακλή και θα δεχτεί να φιλοξενήσει μια άγνωστη γυναίκα για να μη δυσαρεστήσει τον φίλο του<sup>144</sup>.

Μία ιδιαίτερη πραγμάτευση της μοίρας του θανάτου από την πλευρά των Θεσσαλών διαφαίνεται λοιπόν δύο φορές στο υπό εξέταση ευριπίδειο δράμα. Στην περίπτωση του Αδμήτου με παρέμβαση ενός θεού επιτυγχάνεται να αποφευχθεί το πεπρωμένο και παραβιάζονται οι κανόνες της κοσμικής ισορροπίας. Δεύτερη φορά στην περίπτωση της Αλκήστιδος, με παρέμβαση του Ηρακλή, ενός ήρωα με εμπειρία στις καταβάσεις στον Άδη<sup>145</sup>, η ηρωίδα, αν και έχει πεθάνει, επιστρέφει και πάλι στη ζωή. Αξίζει να σημειωθεί στο σημείο αυτό ότι ο Ηρακλής επισημαίνει στον Άδμητο ότι η επιστροφή στη ζωή της

---

<sup>141</sup> Τόσο η σωτηρία του Αδμήτου από τον Απόλλωνα όσο και η σωτηρία της Αλκήστιδος από τον Ηρακλή συνδέονται στενά με την έννοια της “φιλίας”, η οποία μάλιστα εκδηλώνεται στην *Άλκηστιν* σε τρία διαφορετικά επίπεδα (μεταξύ κυρίου και επισκέπτη, μεταξύ γονιών και παιδιών και μεταξύ συζύγων) (Schein (1988), 190-1). Για την δραματοποίηση στην *Άλκηστιν* των συγκρούσεων κατά το γ’ τέταρτο του 5<sup>ου</sup> αι. π.Χ. μεταξύ των παραδοσιακών αντιλήψεων για τη φιλία και την αμφισβήτηση των παραδοσιακών ιδεών για αυτή βλ. Schein (1988), 179-206.

<sup>142</sup> Ιακώβ (2012), II, 24-5, Parker (2007), 53, *LSJ* (2011), s.v. *ὄσιος*.

<sup>143</sup> Ιακώβ (2012), II, 47.

<sup>144</sup> Στη σκηνή της επανένωσης του ζευγαριού αρκετοί μελετητές βλέπουν πολλά τελετουργικά στοιχεία που παραπέμπουν στον γάμο: ο Άδμητος κρατά την Άλκηστιν από το χέρι και την οδηγεί στο σπίτι και μετά την αφαίρεση του πέπλου με το οποίο εκείνη είναι καλυμμένη αντικρίζει το πρόσωπό της, σκηνή που για πολλούς ανακαλεί στη μνήμη τα *άνακαλυπτήρια*, μία συγκεκριμένη στιγμή της γαμήλιας τελετής. Βλ. σχετικά Βισβάρδη (2021), 308.

<sup>145</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 129.

Αλκήστιδος δεν είναι αποτέλεσμα της δράσης ενός *ψυχαγωγού*, φράση που θα μπορούσε να αποτελεί υπαινιγμό στις τοπικές συνήθειες, (στ. 1126-8 Ηρ. *οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τήνδ' ὄρᾱς δάμαρτα σήν./Αδ. ὄρα δὲ μὴ τι φάσμα νερτέρων τόδ' ἦι./Ηρ. οὐ ψυχαγωγὸν τόνδ' ἐποιήσω ξένον*), αλλά αποτέλεσμα της ηρωικής του πράξης, δηλαδή της πάλης του με τον Θάνατο (στ. 1140-2)<sup>146</sup>, στον οποίο άλλωστε και γι' αυτό τον λόγο δίνει σάρκα και οστά ο Ευριπίδης και εμφανίζει επί σκηνής στην αρχή του δράματος (στ. 28-76), πράγμα που δε συνηθιζόταν· δηλαδή, για να είναι εφικτή αργότερα η πάλη ανάμεσά τους<sup>147</sup>. Στα λόγια του Ηρακλή διαφαίνεται μια επικριτική στάση απέναντι στους *ψυχαγωγούς* που προσπαθούσαν να πείσουν ότι μπορούσαν να αναστήσουν τους νεκρούς. Η στάση του αντικατοπτρίζει τη στάση των μορφωμένων Αθηναίων της μεσαιάς τάξης που τους αμφισβητούσαν έντονα και ζητούσαν την παραδειγματική τους τιμωρία<sup>148</sup>. Τέλος, έχει ιδιαίτερη σημασία να ξεκαθαριστεί ότι ο Ευριπίδης στην *Άλκηστιν* δε συνδέει ούτε στο ελάχιστο τη Θεσσαλία με τη *φαρμακεία* ούτε με άλλες ιδιωτικές τελετουργίες που χαρακτηρίζουμε συχνά μαγικές.

Αξίζει να σημειωθεί ότι το επίθετο *ψυχαγωγός* σημαίνει εκείνον που οδηγεί τις ψυχές στον Κάτω Κόσμο, και με την έννοια αυτή, όπως ήδη έχει ειπωθεί, χαρακτηρίζει συχνά τον Ερμή, αλλά και εκείνον που ανακαλεί τους νεκρούς και προκαλεί την εμφάνισή τους<sup>149</sup>. Ο αρχαίος Σχολιαστής σημειώνει: “*ψυχαγωγοί τινες γόητες ἐν Θετταλία οὕτω καλούμενοι, οἵτινες καθαρμοῖς τισι καὶ γοητείαις τὰ εἶδωλα ἐπάγουσί τε καὶ ἐξάγουσιν. οὓς καὶ Λάκωνες μετεπέμψαντο, ἠνίκα τὸ Πανσανίου εἶδωλον ἐξετάραξε τοὺς προσιόντας τῷ ναῷ τῆς Χαλκιοῖκου, ὡς ἱστορεῖ Πλούταρχος ἐν ταῖς Ὀμηρικαῖς μελέταις*”. Σύμφωνα δε με ορισμένους σύγχρονους μελετητές η *ψυχαγωγία* ήταν τρέχουσα πρακτική κατά τον 5<sup>ο</sup> αι. στη Θεσσαλία, περιοχή στενά συνδεδεμένη με τη μαγεία<sup>150</sup>.

Ο χορός των Θεσσαλών γερόντων εκφράζει το αισιόδοξο προαίσθημα ότι η υποδοχή του Ηρακλή ως φιλοξενούμενου θα οδηγήσει σε αίσιο τέλος από πολύ νωρίς μέσα στο έργο (στ. 604-5 *πρὸς δ' ἐμᾶι ψυχᾶι θράσος ἦσται/θεοσεβῆ φῶτα κεδνὰ πράξειν*) κι αφού η Άλκηστις έχει ήδη πεθάνει (στ. 392 *βέβηκεν, οὐκέτ' ἔστιν Ἀδμήτου γυνή*). Τα λόγια του χορού προϊδεάζουν το κοινό για την επιστροφή της Αλκήστιδος στη ζωή, ιδίως αν το κοινό τα συνδέσει με όσα είπε στον πρόλογο ο Απόλλων για έναν άνδρα που θα έρθει σταλμένος από τον Ευρυσθέα και θα αποσπάσει βίαια την Άλκηστιν από τον Θάνατο (στ. 65-9 *τοῖος Φέρητος εἶσι πρὸς δόμους ἀνήρ/Εὐρυσθέως πέμψαντος ἵππειον μετὰ/ὄχημα Θρήικης ἐκ τόπων*

<sup>146</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 129, Ζαφειρόπουλος (2006), 156.

<sup>147</sup> Ιακώβ (2012), II, 31.

<sup>148</sup> Parker (2007), 279. Πλάτων, *Νόμοι*, 909b.

<sup>149</sup> LSJ (2007), s.v. *ψυχαγωγός*.

<sup>150</sup> Ιακώβ (2012), II, 282-3.

*δυσχειμέρων, /ὅς δὴ ξενωθείς τοῖσδ' ἐν Ἀδμήτου δόμοις/βίαι γυναῖκα τήνδε σ' ἐξαιρήσεται),* αλλά και με τη μυθολογική παράδοση την οποία το κοινό φυσικά γνώριζε.

Ο χορός θα μπορούσε επίσης να αισιοδοξεί καθώς πρέπει να ήταν εξοικειωμένος με μια τέτοια ιδέα. Δεν ήταν η πρώτη φορά που οι Θεσσαλοί συναλλάσσονταν με τον Άδη. Από την άλλη προσπαθεί να φανεί συγκρατημένος, καθώς δε φαίνεται να υπάρχουν ανάλογες με το παρελθόν προϋποθέσεις για την επιστροφή της ηρωίδας στη ζωή· λέει ότι ο Ασκληπιός, Θεσσαλός στην καταγωγή<sup>151</sup>, που είχε επιτύχει στο παρελθόν την επιστροφή των νεκρών στη ζωή (στ. 127 *δμαθέντας γὰρ ἀνίστη*), θα μπορούσε να επιτύχει κάτι ανάλογο και για την Αλκηστιν. Όμως τώρα εκείνος έχει πεθάνει χτυπημένος από τον κεραυνό του Δία για αυτόν ακριβώς τον λόγο, επειδή ανέτρεπε τη φυσική τάξη, και μαζί του έχει πεθάνει κι η ελπίδα για τη σωτηρία της Αλκήστιδος (στ. 130-1 *νῦν δὲ βίου τίν' ἔτ' ἐλπίδα προσδέχομαι*;) <sup>152</sup>.

Ευχή για επιστροφή της ηρωίδας στη ζωή, που όμως από την αρχή γνωρίζει ότι δεν πρόκειται ποτέ να πραγματοποιηθεί, εκφράζει και ο ίδιος ο Άδμητος όταν εύχεται ως άλλος Ορφέας να μπορούσε να φέρει πίσω τη σύζυγό του από τον Άδη (στ. 357-62 *εἰ δ' Ὀρφέως μοι γλῶσσα καὶ μέλος παρῆν, /ὥστ' ἢ κόρην Δήμητρος ἢ κείνης πόσιν/ὕμνοισι κηλήσαντά σ' ἐξ Αἴδου λαβεῖν, /κατῆλθον ἄν, καί μ' οὔθ' ὁ Πλούτωνος κύων/οὔθ' οὐπὶ κόπηι ψυχοπομπὸς ἄν Χάρων/ἔσχ' ἄν, πρὶν ἐς φῶς σὸν καταστήσαι βίον*.)<sup>153</sup>. Επιστροφή από τον Άδη, έστω και για ένα μικρό χρονικό διάστημα, είχε επιτύχει, όπως αναφέρθηκε και στο εισαγωγικό κεφάλαιο, με παρέμβαση των θεών ο επίσης Θεσσαλός Πρωτεσίλαος.

Όμως, όπως παρατηρούμε, όλες αυτές οι ιστορίες για την επιστροφή των νεκρών στον κόσμο των ζωντανών ανάγονται μέσα στο κείμενο στο απώτατο μυθικό παρελθόν. Ο Ευριπίδης μέσα από τα ομιλούντα πρόσωπα του δράματος καθιστά σαφές ότι η μοίρα όλων των θνητών είναι ο θάνατος και κανείς δε μπορεί να ξεφύγει από αυτόν ή να γυρίσει πίσω στη ζωή (στ. 418-9 *γίγνωσκε δὲ/ὡς πᾶσιν ἡμῖν κατθανεῖν ὀφείλεται*<sup>154</sup>, στ. 782 *βροτοῖς ἅπασι κατθανεῖν ὀφείλεται*, στ. 1076 *οὐκ ἔστι τοὺς θανόντας ἐς φάος μολεῖν*, ενώ στο στ. 1123 ο Άδμητος χαρακτηρίζει την επιστροφή της Αλκήστιδος *θαῦμ' ἀνέλπιστον*). Ούτε και τα παιδιά των θεών δε μπορούν να αποφύγουν τον θάνατο (στ. 989-90 *καὶ θεῶν σκότιοι φθίνου/σι*

<sup>151</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 129.

<sup>152</sup> Για περισσότερες πληροφορίες για τον Ασκληπιό, τον κατάλογο των θνητών που ανέστησε και το μέσο που χρησιμοποιούσε είτε για τη θανάτωση είτε για την αναβίωση των ανθρώπων, δηλαδή αίμα από την αριστερή και τη δεξιά φλέβα της Γοργούς αντίστοιχα, βλ. Ιακώβ (2012), II, 20.

<sup>153</sup> Φυσικά ο Ορφέας δεν κατόρθωσε να φέρει πίσω στο φως την Ευρυδίκη. Για τη θετική εκδοχή του μύθου βλ. τη βιβλιογραφία που προτείνει ο Ιακώβ (2012), II, 135-6. Για τη συνηθισμένη ευχή να διέθετε κανείς τις ιδιότητες του Ορφέα για να επιτύχει κάτι ακατόρθωτο βλ. σχετική βιβλιογραφία από τον Ιακώβ στις ίδιες σελίδες.

<sup>154</sup> Όπως επισημαίνει ο Ιακώβ (2012), II, 153 πρόκειται για παραμυθητικό τόπο σύμφωνα με τον οποίο η μοίρα του θανάτου είναι κοινή για όλους τους ανθρώπους, ενώ η ιδέα ανάγεται ήδη στον Όμηρο (*Ιλιάς*, I, 320).



παῖδες ἐν θανάτῳ), ὅπως και στο δράμα μας ο Ασκληπιός, γιος του Απόλλωνα. Με τον τρόπο αυτό ο τραγικός μεταφέρει στο κοινό και στους αναγνώστες τις σύγχρονες, της κλασικής εποχής, εσχατολογικές πεποιθήσεις των Θεσσαλών.

Οι Θεσσαλοί -ὅπως και οι ἄλλοι Ἕλληνες- δεν πίστευαν λοιπόν στην δυνατότητα για αποφυγή του θανάτου ή στην επιστροφή στη ζωή. Ελπίδα ὅμως τους ἔδινε η πίστη στην παντοδυναμία των θεῶν (στ. 220 *θεῶν γὰρ δύναμις μεγίστα*, στ. 251 *λίσσου δὲ τοῦς κρατοῦντας οἰκτῖραι θεούς*, στ. 1159-63 *Χο. πολλαὶ μορφαὶ τῶν δαιμονίων, /πολλὰ δ' ἀέλπτως κραινοῦσι θεοί·/καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἔτελέσθη, /τῶν δ' ἀδοκῆτων πόρον ἤνρη θεός·/τοιόνδ' ἀπέβη τόδε πρᾶγμα.*). Ἐτσι, ο χορός επικαλούμενος τον Δία και τον Απόλλωνα φαίνεται να εκφράζει κάποια ελπίδα ὅτι μπορεί να αποφευχθεῖ ο θάνατος της Αλκήστιδος με θεϊκή παρέμβαση και μόνο (στ. 213-4 *ἰὼ Ζεῦ, τίς ἂν παῖ πόρος κακῶν/γένοιτο καὶ λύσις τύχας, /ἄ πάρεστι κοιράνοις;*, στ. 220-5 *ὦναξ Παιάν, /ἔξευρε μηχανάν τιν' Ἀδμήτωι κακῶν./πόριζε δὴ πόριζε· καὶ πάρος γὰρ/ἔτοῦδ' ἔφευρες/ καὶ νῦν/λυτήριος ἐκ θανάτου γενοῦ, /φόνιον δ' ἀπόπαυσον Ἴιδαν*), κάτι που τελικά συμβαίνει. Η ἐπίκληση των συγκεκριμένων θεῶν δεν είναι βέβαια τυχαία · ο Δίας είναι ο ισχυρότερος ὄλων, ενώ ο Απόλλων και προηγουμένως, στην περίπτωση του Αδμήτου, εἶχε ἐπιτύχει κάτι ἀνάλογο.

Οι Θεσσαλοί αναγνώριζαν, λοιπόν, την παντοδυναμία των θεῶν. Από την ἄλλη, ὅμως, γνώριζαν πολύ καλά και τη δύναμη της αδυσώπητης Ανάγκης. Η Ανάγκη αναφέρεται δύο φορές στο δράμα μας. Στην πρώτη περίπτωση ως ουσιαστικό και δηλώνει κάτι το ἀναπόφευκτο (στ. 617 *φέρειν ἀνάγκη καίπερ ὄντα δύσφορα*), ενώ στη δεύτερη ως θεά/πρόσωπο ἀπὸ το οποίο τίποτε δεν είναι πιο ισχυρό (στ. 965 *κρεῖσσον οὐδὲν Ἀνάγκας*)<sup>155</sup>. Ἄξιοι ἀναφοράς είναι και οι στίχοι 973-5 (*μόνας δ' οὔτ' ἐπὶ βωμοῦς/ἐλθεῖν οὔτε βρέτας θεᾶς/ἔστιν, οὐ σφαγίων κλύει*), ὅπου η Ανάγκη παραλληλίζεται με τον θάνατο, ὅπως αὐτός παρουσιάστηκε στους στίχους 423-4 (*πάρεστε καὶ μένοντες ἀνηγήσατε/παιᾶνα τῷ κάτωθεν ἄσπονδον θεῶι*)<sup>156</sup>. Και οι δύο είναι ἀμείλικτοι και δεν κάμπτονται παρά τις προσφορές. Η ἀναλογία μεταξύ τους διαφαίνεται καλύτερα στους στ. 986-90, που ἀναφέρθηκαν και προηγουμένως, ὅταν ο χορός καλεῖ τον βασιλιά να υποταχθεῖ στις ἐπιταγές της Ανάγκης ή με ἄλλα λόγια να ἀποδεχθεῖ την ἀναγκαιότητα του θανάτου, ἀναπόφευκτου ὄχι μόνο για τους

<sup>155</sup> Ιακώβ (2012), II, 258. Σύμφωνα με τον Ιακώβ πολλοὶ μελετητές υποστήριξαν ὅτι σε αὐτούς τους στίχους (στ. 962-6 *ἐγὼ καὶ διὰ μούσας/καὶ μετάρσιος ἦϊξα, καὶ/πλείστων ἀψάμενος λόγων/κρεῖσσον οὐδὲν Ἀνάγκας/ἤνρον*) ἀποτυπώνεται η προσωπική βιοσφία του ποιητή. Τασσόμαστε ὑπὲρ της ἀποψής του ὅτι, ἀν και δεν μπορούμε να ἀποκλείσουμε κάτι τέτοιο, ο Ευριπίδης ἐδὼ ἀναφέρεται ἀπλῶς στους δύο τομείς της ἀνθρώπινης πνευματικῆς δραστηριότητας, στην ποίηση (*μούσας*) και στη φιλοσοφία (*λόγων*), στην οποία ὑπάγεται και η κοσμολογία (*μετάρσιος*), οι οποίοι σε σύγκριση με την ἀδήριτη Ανάγκη ἀποδεικνύονται ἰσχυροί. Πρβλ. Parker (2007), 245-6, Ζογραφου (2019), 45-6.

<sup>156</sup> Ιακώβ (2012), II, 260.

κοινούς θνητούς αλλά ακόμη και για τα παιδιά των θεών (τόλμα δ'· οὐ γὰρ ἀνάξεις ποτ' ἔνερθεν/κλαίων τοὺς φθιμένους ἄνω./καὶ θεῶν σκότιοι φθίνου-/σι παῖδες ἐν θανάτῳ.).

Την αδυσώπητη Ανάγκη δεν μπορούν να αντιμετωπίσουν ούτε τα βότανα που ο Φοῖβος χάρισε στους μαθητές του Ασκληπιού, δηλαδή η ορθόδοξη ιατρική, ούτε οι συνταγές του Ορφέα γραμμένες σε ξύλινες πινακίδες, ή, με άλλα λόγια, τα εναλλακτικά προστατευτικά μέσα που συνδέονταν με τη μορφή του Ορφέα<sup>157</sup> (στ. 965-72 *κρείσσον οὐδὲν Ἀνάγκας/ἠῦρον οὐδέ τι φάρμακον/Θρήισσαις ἐν σανίσιν, τὰς/Ὀρφεῖα κατέγραψεν/γῆρυς, οὐδ' ὅσα Φοῖβος Ἀσκληπιάδαις ἔδωκε/φάρμακα πολυπόνοις/ ἀντιτεμῶν βροτοῖσιν*). Η Ανάγκη είναι δύναμη άτεγκτη.

Το αρχαίο σχόλιο επί του στίχου 968 της *Ἀλκῆστιδος* σημειώνει: “ὁ δὲ φυσικὸς Ἡράκλειτος εἶναι ὄντως φησὶ σανίδας τινὰς Ὀρφέως γράφων οὕτως “τὸ δὲ τοῦ Διονύσου κατεσκεύασται ἐπὶ τῆς Θράκης, ἐπὶ τοῦ καλουμένου Αἴμου, ὅπου δὴ τινὰς ἐν σανίσιν ἀναγραφὰς εἶναι φασιν.”” Πιθανότατα πρόκειται για ορφικές αποτροπαϊκές οδηγίες/επωδές που όμως δε μπορούν να αντιμετωπίσουν την παντοδύναμη Ανάγκη. Ὅσο για την περίφραση *Ὀρφεῖα γῆρυς*, όπου *γῆρυς* σημαίνει φωνή, ομιλία<sup>158</sup>, αυτή φαίνεται να χρησιμοποιείται ως ισοδύναμο του ονόματος *Ὀρφεύς*, ενώ το *γῆρυς* παραπέμπει στις μαγικές θαυματουργές ιδιότητες της ορφικής γλώσσας, που θίχτηκαν ἤδη στον στ. 357<sup>159</sup>. Η αναφορά στον Ορφέα ανακαλεί στη μνήμη μας τις μυήσεις που εκτελούνταν στη Θεσσαλία από πλανόδιους επαγγελματίες με την υπόσχεση μια ευνοϊκής μεταχείρισης στη μεταθανάτια ζωή, οι οποίες θα μπορούσαν να ἔχουν σχέση με τον Ορφισμό.

Ιδιαίτερης αναφοράς αξίζει στο σημείο αυτό η θεωρία του Μαρκαντωνάτου, ο οποίος θεωρεί την *Ἀλκῆστιν* ἔργο πλούσιο σε θρησκευτικούς ἀπόηχους, και συγκεκριμένα σε υπαινιγμούς για την ελευσινιο-ορφική παράδοση. Ο μελετητής βασίζει τη θεωρία του ὄχι μόνο σε συγκεκριμένες αναφορές αλλά στη συνολική ερμηνεία του ἔργου (δομή και περιεχόμενο): συγκεκριμένα μιλά για την έντονη αντίθεση μεταξύ της απαισιόδοξης έναρξης του ἔργου και του ευτυχούς τέλους. Πιο αναλυτικά, παρατηρεῖ ότι στο πρώτο μέρος του δράματος κυριαρχεῖ η απαισιοδοξία για τον αναπόφευκτο θάνατο της *Ἀλκῆστιδος*, ειδικά μετά και ἀπὸ την αναφορά στην αδυσώπητη Ανάγκη· ἀκόμα και οι ελπιδοφόρες ιστορίες που πολλές φορές διατυπώνονται, ἐν τέλει απορρίπτονται ως ἀπίθανες να πραγματοποιηθοῦν. Φυσικά, σημειώνει, το αναπόφευκτο του θανάτου δεν ἀφορᾷ μόνο την *Ἀλκῆστιν* ἀλλά και

<sup>157</sup> Parker (2007), 247.

<sup>158</sup> *LSJ* (2011), s.v. *γῆρυς*.

<sup>159</sup> Το αρχαίο χωρίο παρατίθεται σύμφωνα με την ἔκδοση του Dindorf (1863). Ιακώβ (2012), II, 259. Πρβλ. και αρχαίο Σχόλιο στην *Ἐκάβη* στ. 1267 στην ἴδια ἔκδοση “οἱ μὲν περὶ τὸ Πάγγαιον εἶναι τὸ μαντεῖόν φασι τοῦ Διονύσου, οἱ δὲ περὶ τὸν Αἴμον, οὗ εἰσι καὶ Ὀρφέως ἐν σανίσιν ἀναγραφὰι, περὶ ὧν φησιν ἐν *Ἀλκῆστιδι*”.

την ανθρωπότητα γενικότερα. Έτσι η ζωή μοιάζει χωρίς νόημα, αφού μοναδικός σκοπός της είναι να τελειώσει. Ωστόσο, σύμφωνα με τον μελετητή, μια τέτοια παραδοχή θα κλόνιζε την πίστη των ανθρώπων στη θεϊκή καλοσύνη και στην ηρωική υπέρβαση. Έτσι, στο δεύτερο μέρος με την εμφάνιση του Ηρακλή όλα ανατρέπονται και το αδύνατο γίνεται πλέον δυνατό. Η υπερφυσική επιστροφή της Αλκήστιδος στη ζωή αποκαθιστά την πίστη στα θρησκευτικά σχήματα που υπόσχονται γενναιοδωρία και συμπόνια των θεών προς τους ανθρώπους αλλά και σε θρύλους που υποστηρίζουν ότι τολμώντας κανείς το αδύνατο μπορεί βελτιώσει τη ζωή του. Έτσι, ο άνθρωπος μπορεί και πάλι να ελπίζει σε μια ευτυχισμένη ύπαρξη, τόσο σε αυτή τη ζωή όσο και στην επόμενη. Επιβεβαιώνονται λοιπόν εν τέλει, σύμφωνα με τον Μαρκαντωνάτο, και οι ελευσινιο-ορφικές διακηρύξεις ότι η ζωή δεν στερείται αξίας και σκοπού και δίνεται πάλι πίστη στις υποσχέσεις των απαιτητικών ελευσινιο-ορφικών μύσεων για ευλογία μετά θάνατον. Σημειώνεται δε ότι από το έργο καθίσταται σαφές ότι το προνόμιο της ευλογίας στη μεταθανάτια ζωή παραχωρείται μόνο στα άτομα που διακρίνονται για την ηθική τους ακεραιότητα<sup>160</sup>.

Πέρα από τα παραπάνω ο μελετητής, για να υποστηρίξει τη θεωρία του, εντοπίζει και συγκεκριμένα σημεία στο έργο τα οποία μαρτυρούν, κατά τη γνώμη του, υπαινιγμούς στη μυστικιστική ελευσιο-ορφική παράδοση. Πρώτο στοιχείο αποτελεί η περίεργη σχέση μεταξύ ζωής και θανάτου, ύπαρξης και μη ύπαρξης σε πολλά σημεία του έργου (στ. 77-82, 141-3, 279, 527-8, 1144-6). Επιπλέον, σύμφωνα με τον μελετητή οι πρωταγωνιστές του έργου, και κυρίως ο Απόλλων, ο Ηρακλής και η Άλκηστις μοιράζονται κοινά χαρακτηριστικά με τις κύριες μορφές της ελευσινιο-ορφικής λατρείας, και συγκεκριμένα με τη Δήμητρα, τον Ορφέα και την Περσεφόνη. Τέλος, σημειώνει ότι το ίδιο το σκηνικό της παράστασης συνδέεται με έναν ιδιαίτερα ορφικό, όπως τον χαρακτηρίζει τόπο, τη Θεσσαλία, όπου, όπως ήδη έχει αναφερθεί στο εισαγωγικό κεφάλαιο, έχουν εντοπιστεί μέσα σε τάφους ελάσματα, που φανερώνουν μύηση των νεκρών στα ορφικά μυστήρια<sup>161</sup>.

Για να επιστρέψουμε στη συζήτηση που ανοίξαμε προηγουμένως, οι Θεσσαλοί, όσο ανάγκη κι αν είχαν να πιστέψουν το αντίθετο, δε θεωρούσαν εφικτή την αποφυγή του θανάτου ή την επιστροφή ενός νεκρού στη ζωή. Φαίνεται όμως από τον Ευριπίδη και από άλλες πηγές, που αναφέρθηκαν ήδη στην εισαγωγή με κυριότερες τα χρυσά ελάσματα και τα επιτύμβια επιγράμματα, ότι ορισμένοι Θεσσαλοί μοιράζονταν την αντίληψη για εξασφάλιση μιας ευνοϊκής θέσης στο επέκεινα<sup>162</sup>. Κριτήριο για την εξασφάλισή της ήταν μεταξύ άλλων

<sup>160</sup> Markantonatos (2013), 22-3, 131-5.

<sup>161</sup> Markantonatos (2013), 139-45.

<sup>162</sup> Διαδεδομένη ήταν, όπως γράφει ο Mastronarde (2006), 430 (παραπομπή που βρήκα και δανείστηκα από τον Ιακώβ (2012), II, 30), μεταξύ των αρχαίων Ελλήνων η ιδέα ότι οι νεκροί “κατοικούν” κάπου αλλού για πάντα

και η διαβίωση μιας ενάρετης ζωής στον κόσμο των ζωντανών. Κατά συνέπεια δεν είναι φυσικά τυχαίο ότι σε όλη την έκταση του έργου και από όλα τα πρόσωπα του δράματος -εκτός του Φέρητα που χαρακτηρίζει την Άλκηστιν *ἄφρονα* (στ. 728) που προέβη σε μια τέτοια πράξη για να ωφελήσει τον ανάξιο γιο του- επαινούνται ο ενάρετος, με μεταγενέστερους όρους, χαρακτήρας της Αλκήστιδος (επανελημμένα χαρακτηρίζεται *ἀρίστη* (στ. 83, 151, 152, 235, 241, 324, 442, 742, 899), αλλά και *ἀγαθή* (στ. 109), *ἔσθλή* (στ. 200, 418, 615, 1083), *σχετλία τόλμης* (στ. 741), *γενναία* (στ. 624, 742, 993), *σώφρων* (στ. 182, 615), *κεδνή* (στ. 97), *πιστή* (στ. 880)) και αξιολογείται θετικά η αυτοθυσία της<sup>163</sup>. Επιπλέον, η Άλκηστις σε όλη την έκταση του έργου σκιαγραφείται ως στοργική μητέρα (στ. 162 κ.ε., 300 κ.ε., 371-3). Η τελευταία της μάλιστα επιθυμία περιστρέφεται κυρίως γύρω από την τύχη των παιδιών της (στ. 300 κ.ε.).

Έτσι, ο χορός στο δράμα μας εύχεται, όσο η Άλκηστις βρίσκεται ακόμη εν ζωή, να την καλοδεχτούν ο χθόνιος Ερμής, ο επίσημος οδηγός των νεκρών, και ο Άδης και, αν υπάρχει κάποια ανταμοιβή στον Κάτω Κόσμο για τους *ἀγαθούς*, τότε να κερδίσει μια προνομιούχα θέση εκεί στο πλευρό της Περσεφόνης, γινόμενη *πάρεδρος* της (στ. 743-6 *χαῖρε· πρόφρων σε χθόνιός θ' Ἐρμῆς/Ἄιδης τε δέχοιτ'· εἰ δέ τι κάκει/πλέον ἔστ' ἀγαθοῖς, τούτων μετέχουσ' Ἄιδου νύμφη παρεδρεύοις*.)<sup>164</sup>. Παρατηρούμε ότι στους εν λόγω στίχους η έκφραση θυμίζει έντονα το επιτύμβιο επίγραμμα για τον Αμμώνιο, για το οποίο έχει γίνει ήδη λόγος, όπου εκφραζόταν η ελπίδα να είναι ελαφρύ το χῶμα που θα σκεπάζει τον νεκρό, αν υπάρχει ένα μέτρο ευσέβειας στον Άδη<sup>165</sup>. Συνεχίζοντας, *πάρεδρος* σημαίνει “αυτή που κάθεται δίπλα”, δηλαδή η βοηθός<sup>166</sup>. Δεδομένου ότι η Περσεφόνη ήταν μια κριτής του Κάτω Κόσμου, ένας θηλυκός Μίνωας ή Ραδάμανθους, ο χορός φαίνεται ότι θεωρεί την Άλκηστιν άξια να σταθεί στο πλάι της και να τη συμβουλευεί στις κρίσεις της, επιθυμία αρκετά φιλόδοξη κατά την Parker<sup>167</sup>. Παρόμοια ιδέα διαφαίνεται και στα λόγια του Φέρητα όταν εύχεται στην ηρωίδα ο

---

και ότι μερικοί από αυτούς μπορούν να βιώσουν την “ευδαιμονία” μετά θάνατον. Η ιδέα της συνέχισης της ζωής κάπου αλλού διαφαίνεται και στους στ. 363-4 (*ἀλλ' οὖν ἐκεῖσε προσδόκα μ', ὅταν θάνω,/καὶ δῶμ' ἑτοίμαζ', ὡς συνοικήσουσά μοι*), τους οποίους ο Άδμητος απευθύνει στην Άλκηστιν λίγο πριν από τον θάνατό της.

<sup>163</sup> Οι Kravaritou και Stamatoroulou (2018), 129-30 επισημαίνουν ότι η ευγενής πράξη της να πεθάνει πρόθυμα στη θέση του συζύγου της δεν οφείλεται απλώς στην υψηλή κοινωνική της θέση ως ευγενής Θεσσαλή βασίλισσα, αλλά στην ηθική της. Ο Ιακώβ (2012), II, 213 σημειώνει ότι και στον *Ἡρακλή* ο χορός αναγνωρίζει το πλεονέκτημα της επανόδου στη ζωή για τους ενάρετους, στους οποίους ο μελετητής πιστεύει ότι σίγουρα ο χορός θα συγκατέλεγε και την Άλκηστιν.

<sup>164</sup> Σύμφωνα με τον Ιακώβ (2012), II, 220-1 η Άλκηστις θα γίνει στον Κάτω κόσμο βοηθός και σύμβουλος της Περσεφόνης. Ο μελετητής συνεχίζει με τη διατύπωση ότι οι *πάρεδροι* συνήθως διαδραμάτιζαν μεσολαβητικό ρόλο μεταξύ θεών και θνητών και ως τέτοιοι συνήθως ορίζονταν αωροθάνατοι ή βιαιοθάνατοι. Η Άλκηστις φυσικά θα μπορούσε να επιλεγεί για αυτή τη θέση, καθώς εμπίπτει στην πρώτη κατηγορία. Πρβλ. Πίνδαρος, *Ὀλυμπιονίκος*, 8.22, Αριστοφάνης, *Ὀρνιθες*, στ. 1753, Δημοσθένης, *Ἐπιτάφιος*, 34.1.

<sup>165</sup> Peek (1960), no. 210.

<sup>166</sup> LSJ (2011), s.v. *πάρεδρος*.

<sup>167</sup> Parker (2007), 199.

θεός να της δίνει κάθε καλό ακόμη και στον Άδη (στ. 626-7 *χαῖρε, κὰν Αἴδου δόμοις/εὖ σοι γένοιτο*.) Το *κὰν* δείχνει ότι δεν υπάρχει προσδοκία για κάτι καλό στον Άδη, παρ' όλα αυτά σε περίπτωση που υπάρχει της το εύχεται ως αντάλλαγμα στη γενναία της πράξη να σώσει εκείνον και τον γιο του, ενώ ενδιαφέρουσα είναι η πληροφορία ότι πριν από τον 4<sup>ο</sup> π.Χ. το *χαῖρε* (πρβλ. στ. 743, 1004) απευθυνόταν μόνο στους εξαιρετικούς νεκρούς, σε αυτούς που μπορούσαν να προσβλέπουν σε ηρωική ή ημι-θεϊκή θέση στον Άδη<sup>168</sup>, πράγμα που συμφωνεί με την ελπίδα του χορού για τη θέση της Αλκήστιδος εκεί ως *παρέδρου* της Περσεφόνης.

Ο χορός, πέρα από την ευνοϊκή μεταχείριση στον Άδη στην οποία ελπίζει, εκφράζει μια αισιόδοξη σκέψη και για την τιμή που θα λάβει η Αλκίηστις και από τους ζωντανούς για την αξιόπαινη πράξη της. Όταν η ηρωίδα έχει πια πεθάνει, ο χορός εκφράζει την πίστη ότι ο τάφος της θα γίνει τόπος προσκυνήματος μιας μακαρίας δαίμονος<sup>169</sup> (στ. 1003 *νῦν δ' ἔστι μάκαιρα δαίμων*), δηλαδή ενός ευλογημένου πνεύματος, όπως αποδίδουν τη φράση *μάκαιρα δαίμων* οι Kravaritou και Stamatopoulou<sup>170</sup>. Η Parker αποδίδει τον όρο ως “ήρωας” με την τεχνική, θρησκευτική έννοιά του. Επεξηγεί ότι για τους μεθομηρικούς Έλληνες ήρωας εθεωρείτο ένας εξαιρετικός άνθρωπος του οποίου ο τάφος γινόταν το επίκεντρο μιας λατρείας και ότι εκείνος διατηρούσε κάποια δύναμη να επηρεάζει τα γεγονότα στην περιοχή του<sup>171</sup>.

Το ότι οι ελπίδες για μια προνομιούχα θέση στον Άδη εκφράζονται διστακτικά δεν είναι τυχαίο. Τουλάχιστον από την εποχή του Ομήρου οι Έλληνες ήταν εξοικειωμένοι με την ιδέα της τιμωρίας μετά θάνατον των κακών, και κυρίως εκείνων που είχαν διαπράξει *ὑβριν* απέναντι στους θεούς, αλλά η ιδέα της ανταμοιβής για τους αγαθούς ήταν πιο σύνθετη. Η ευνοϊκή μεταχείριση επιφυλασσόταν όχι για τους ενάρετους αλλά για άτομα ημι-θεϊκής καταγωγής<sup>172</sup>. Έτσι θα ήταν ίσως δύσκολο για την Αλκίηστιν, παρά τον ενάρετο χαρακτήρα της, να εξασφαλίσει μια προνομιακή θέση εκεί. Ενδιαφέρον είναι δε για τη μελέτη μας το συμπέρασμα που εξάγει η Parker με βάση τους στίχους 145-51 (Ηρ. *εἶτα βόρβορον πολὺν/καὶ σκῶρ ἀείνων· ἐν δὲ τούτῳ κειμένους,/εἴ που ζένον τις ἠδίκησε πόποτε,/ἢ παῖδα κινῶν τὰργύριον ὑφείλετο,/ἢ μητέρ' ἠλόησεν, ἢ πατρὸς γνάθον/ἐπάταξεν, ἢ ἴορκον ὄρκον ὤμοσεν,/ἢ Μορσίμου τις ῥῆσιν ἐξεγράψατο*) και 272-6 (Δι. *βάδιζε δεῦρο./Ξα χαῖρ', ὦ δέσποτα./Δι. τί ἐστι τάνταυθοῖ;/Ξα. σκότος καὶ βόρβορος./Δι. κατειδες οὖν που τοὺς πατραλοίας αὐτόθι/καὶ τοὺς ἐπίορκους, οὐς ἔλεγεν ἡμῖν;/Ξα. σὺ δ' οὔ;/Δι. νῆ τὸν Ποσειδῶ ἴγωγε, καὶ νυνὶ γ' ὀρόω*.) των

<sup>168</sup> Parker (2007), 180.

<sup>169</sup> Ιακώβ (2012), I, 273, 278.

<sup>170</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 130.

<sup>171</sup> Parker (2007), 250-1.

<sup>172</sup> Parker (2007), 199.

*Βατράχων* του Αριστοφάνη<sup>173</sup> ότι οι ευτυχισμένες ψυχές δεν είναι εκείνες των αγαθών αλλά εκείνες των μνημένων, εκείνων που όχι μέσα από τη διαβίωση μια ενάρετης ζωής αλλά που προσχωρώντας σε κάποια μυστηριακή λατρεία επεδίωξαν μέσω της μύησης να εξασφαλίσουν ένα πλεονέκτημα για τη μεταθανάτια ζωή<sup>174</sup>. Η ιδέα αυτή ταιριάζει άψογα με όσα έχουμε ήδη πει στο πρώτο κεφάλαιο περί μύσεων με στόχο μια καλύτερη θέση στον Άδη, αλλά, επειδή κάτι τέτοιο δε λέγεται παρά μόνο έμμεσα στα συγκεκριμένα χωρία αλλά και στο σύνολο των *Βατράχων*, λαμβάνουμε επιφυλακτικά υπόψη μας όσα παραθέτει η Parker.

Εκείνο φυσικά που πρώτο τραβά την προσοχή μας στην εν λόγω ιστορία δεν είναι άλλο από την αναβίωση της ηρωίδας. Ωστόσο, αυτή ήταν γνωστή από την παράδοση, ενώ μυθολογείται, όπως είδαμε και στο προηγούμενο εισαγωγικό κεφάλαιο, ότι πολλές φορές στη Θεσσαλία νεκροί έχουν επιστρέψει στη ζωή. Το αξιοπρόσεκτο, λοιπόν, με γνώμονα τους στόχους της παρούσας εργασίας, δεν είναι τόσο η νεκρανάσταση<sup>175</sup> αυτή καθεαυτή, αλλά το ότι θα πρέπει να ακολουθηθεί ένα συγκεκριμένο τελετουργικό για τη μετάβαση της νεκραναστημένης ηρωίδας στον κόσμο των ζωντανών. Αν πρόκειται για θρησκευτικό έθιμο μόνο των Θεσσαλών, τότε αυτό ενδεχομένως δείχνει την ιδιαίτερη εξοικείωση αυτών με τις νεκραναστάσεις.

Κατά τα λεγόμενα, λοιπόν, του Ηρακλή ο Άδμητος δεν επιτρέπεται να ακούσει τη φωνή της Αλκήστιδος, προτού εκείνη εξαγνιστεί από το άγγιγμα των θεών του Κάτω Κόσμου και προτού περάσουν τρεις ημέρες:

Ηρ. οὐπω θέμις σοι τῆσδε προσφωνημάτων  
κλύειν, πρὶν ἂν θεοῖσι τοῖσι νερτέροις (1145)  
ἀφαγνίσηται καὶ τρίτον μόληι φάος.

Ίσως, λοιπόν, η Αλκηστις να απαιτείτο να υποστεί μια αντίστροφη θρησκευτική διαδικασία από αυτή που υπέστη πριν από τον θάνατό της, προκειμένου να πάψει πια να θεωρείται ενταγμένη στο βασίλειο των νεκρών. Τότε ο Θάνατος είχε πει ότι πλησιάζει την Αλκηστιν με το ξίφος στο χέρι για να της κόψει τα μαλλιά και να αρχίσει τη θυσία. Όποια τα μαλλιά κοπούν, λέει, για εξαγνισμό, εκείνος είναι πια καθοσιωμένος στους θεούς του Άδη

<sup>173</sup> Τα αρχαία χωρία των *Βατράχων*, όπου παρατίθενται, είναι σύμφωνα με την έκδοση του Wilson (2007).

<sup>174</sup> Parker (2007), 199.

<sup>175</sup> Χρησιμοποιούμε τον όρο “νεκρανάσταση” και παρακάτω “ανάσταση” παρ’ όλο που η Αλκηστις δεν είχε φτάσει ακόμη στον κόσμο των νεκρών όταν τη διέσωσε ο Ηρακλής· όπως ο ίδιος αναφέρει όταν την παραδίδει στον Άδμητο, την άρπαξε από τα χέρια του Θανάτου, αφού παραμόνεψε δίπλα από τον τάφο της (στ. 1142 Ηρ. *τύμβον παρ’ αὐτόν, ἐκ λόχου μάρψας χεροῖν*). Οι όροι προκρίνονται διότι η Αλκηστις είχε καταταγεί ήδη μεταξύ των νεκρών πριν ακόμα πεθάνει, από τη στιγμή που είχε υποβληθεί στην τελετουργική κοπή των μαλλιών, ζήτημα που θα εξεταστεί διεξοδικά στη συνέχεια.

(στ. 74-6 *στείχω δ' ἐπ' αὐτήν, ὡς κατάρζωμαι ξίφει/ἱερὸς γὰρ οὗτος τῶν κατὰ χθονὸς θεῶν/οὔτου τόδ' ἔγχος κρατὸς ἀγνίσηι τρίχα*). Στο να σκεφτούμε τώρα την αναίρεση του πρώτου τελετουργικού με το δεύτερο συντελεί και το γεγονός ότι, ενώ στον στ. 76 έχουμε τον τύπο *ἀγνίσηι*, που σημαίνει “εξαγνίζω”, “αποκαθαίρω” και χρησιμοποιείται μάλιστα για τους νεκρούς με την έννοια ότι εξαγνίζονται ὡστε να γίνουν αποδεκτοί από τους θεούς του Κάτω Κόσμου, στον στ. 1146 έχουμε τον τύπο *ἀφαγνίσηται*, από το ρῆμα *ἀφαγνίζω* που σημαίνει επίσης “εξαγνίζω”, “καθαγιάζω”, αυτή τη φορά, ὄμως, τον νεκρό από το μίasma του θανάτου<sup>176</sup>.

Οι στίχοι δε 74-6, ἔρχονται να συμπληρώνουν τον στ. 25, όπου ο Θάνατος χαρακτηρίζεται *ἱερέας θανόντων*. Προφανῶς χαρακτηρίζεται ἔτσι γιατί εἶναι επιφορτισμένος με το καθήκον να πραγματοποιεῖ την προκαταρκτικὴ συμβολικὴ κοπή των μαλλιών του ετοιμοθάνατου, προκειμένου να τον καταστήσει αμετάκλητα κτήμα του Κάτω Κόσμου<sup>177</sup>. Η κοπή των μαλλιών του ετοιμοθάνατου ἦταν μάλλον ἓνα διαβατήριο ἔθιμο με συμβολικὸ χαρακτήρα, που συμβόλιζε τη μετάβαση από τον κόσμο των ζωντανών στον κόσμο των νεκρών, ὡπως και σήμερα στη βάπτισή η κοπή των μαλλιών συμβολίζει την ἔνταξη στη χριστιανικὴ κοινότητα<sup>178</sup>. Επομένως, εὐλόγα οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ὅτι για να ανααιρεθῆ το πρώτο τελετουργικὸ κατὰ το οποίο ο θάνατος σαν *ἱερέας θανόντων* κόβει τα μαλλιά της Αλκήστιδος για να θεωρηθῆ κτήμα του Ἄδη, απαιτεῖται το δεύτερο, ὡστε να πάψει πια να θεωρεῖται κτήμα του.

Το τεχνικὸ λεξιλόγιο που χρησιμοποιεῖται στους στίχους 74-6, και κυρίως το ρῆμα *κατάρζωμαι* στον στ. 74, τυπικὸ ρῆμα στην προκαταρκτικὴ διαδικασία μια θυσίας, που σημαίνει το ξεκίνημα των θυσιαστήριων τελετῶν και τον καθαγιασμό του θύματος για τη θυσία με το κόψιμο μαλλιών από το μέτωπό του και το πέταγμα αυτῶν στη φωτιά<sup>179</sup>, μας παραπέμπουν στο τελετουργικὸ μια θυσίας<sup>180</sup>. Εδώ, φυσικά, εἶναι ἡ Ἄλκηστις, και ὄχι ἓνα ζῶο, που θα θυσιαστῆ για χάρι του συζύγου της στους θεούς του Κάτω Κόσμου. Τίποτα, ὡστόσο, δεν αναφέρεται για το πέταγμα των μαλλιών της Αλκήστιδος στη φωτιά.

Το τελετουργικὸ επανένταξης τώρα του νεκρού στον κόσμο των ζωντανῶν δε φαίνεται να αποτελούσε θρησκευτικὸ ἔθιμο. Αυτό μαρτυρεῖ πρώτα από ὅλα ἡ απορία του Αδμήτου γιατί ἡ Ἄλκηστις στέκει μπροστά του ἀμίλητη (στ. 1143 *τί γὰρ ποθ' ἦδ' ἀναυδος ἔστηκεν γυνή;*). Επίσης δεν υπάρχουν μαρτυρίες που να επιβεβαιώνουν κάτι τέτοιο. Ἴσως βέβαια αυτό

<sup>176</sup> Ιακώβ (2012), II, 286-7, *LSJ* (2011), s.v. *ἀγνίζω*, s.v. *ἀφαγνίζω*. Πρβλ. Parker (2007), 280-1.

<sup>177</sup> Ιακώβ (2012), II, 31.

<sup>178</sup> Ιακώβ (2012), II, 49.

<sup>179</sup> Ιακώβ (2012), II, 49, Burkert (1993), 137, Parker (2007), 67, *LSJ* (2011), s.v. *κατάρχω*.

<sup>180</sup> Parker (2007), 57.

να οφείλεται στη σπανιότητα του φαινομένου της νεκροφάνειας ή της επανόδου ενός νεκρού στη ζωή. Η διαβατήρια αυτή τελετή θα μπορούσε έτσι, σύμφωνα με τον Ιακώβ, να είναι και επινόηση του Ευριπίδη. Όπως χαρακτηριστικά γράφει, “Ο Ευριπίδης αναφερόμενος σε μια περιοχή που ήταν γνωστή για τους *ψυχαγωγούς* και τη μαγεία, στη Θεσσαλία, ήταν εύλογο να μνημονεύσει ή ακόμη και να επινοήσει ένα τέτοιο διαβατήριο έθιμο που να ακυρώνει τον θάνατο και να επανεντάσσει τον νεκρό ανάμεσα στους ζωντανούς”<sup>181</sup>.

Όσο για την τελετουργική σιωπή της Αλκήστιδος οι περισσότεροι μελετητές αναζητούν μια τεχνική ερμηνεία πίσω από αυτή. Καθίσταται, λοιπόν, φανερό ότι τη θεωρούν επινόηση του Ευριπίδη και όχι μέρος ενός καθιερωμένου τελετουργικού επιστροφής στη ζωή. Μεταξύ των διαφόρων απόψεων η επικρατέστερη είναι ότι το δράμα παίζεται από δύο ηθοποιούς, οι οποίοι στη συγκεκριμένη σκηνή ενσαρκώνουν τους ρόλους του Ηρακλή και του Αδμήτου. Συνεπώς, η Άλκηστις κατ’ ανάγκη πρέπει να παραμείνει σιωπηλή και τον ρόλο της να αναλάβει ένα βωβό πρόσωπο<sup>182</sup>. Άλλοι αντιτίθενται στην άποψη αυτή. Υποστηρίζουν ότι ο τραγικός είχε στη διάθεσή του τρεις ηθοποιούς και αναζητούν έτσι κάποια άλλη αιτιολογία. Κάποιοι θεωρούν τη σιωπή της ενδεικτική της ρήξης μεταξύ του ζευγαριού μετά την άρνηση του Αδμήτου να πεθάνει ή ενδεικτική του υποβιβασμού της Αλκήστιδος από ενεργούν υποκείμενο σε αντικείμενο-πράγμα. Ο Ιακώβ τη θεωρεί τέχνασμα του ποιητή ώστε να αποφύγει μια μελοδραματική επανένωση των δύο συζύγων<sup>183</sup>.

Την πιο πειστική λύση φαίνεται να δίνει ο Betts στρεφόμενος στην πραγματεία *Ερωτήσεις* του Πλουτάρχου, και συγκεκριμένα στον αριθμό πέντε. Εκεί αναφέρεται μια ελληνική πρακτική σύμφωνα με την οποία, αν κάποιος που είχε θεωρηθεί νεκρός και είχε ταφεί, τελικά ζούσε και επέστρεφε στην κοινωνία των ζωντανών, δεν εθεωρείτο αρχικά αγνός, οι άλλοι άνθρωποι δεν τον πλησίαζαν και δεν του επιτρεπόταν να εισέρχεται στα ιερά, έως ότου να υποβληθεί σε ένα τελετουργικό αναγέννησης. Η ύπαρξη του αγνοείτο όσο το δυνατόν περισσότερο, καθώς τεχνικά δεν υπήρχε στον κόσμο αυτό, μέχρι να “ζαναγεννηθεί”, τελετουργικά, και να έρθει στον κόσμο με τον κανονικό τρόπο. Κάτι ανάλογο αναφέρεται και από τον Ησύχιο (s.v. *δευτερόποτμος*), ο οποίος μάλιστα ονομάζει τους ανθρώπους αυτούς *δευτερόποτμους* ή και *υστερόποτμους*. Αντιστοίχως η Άλκηστις εθεωρείτο νεκρή, θάφτηκε, αλλά τελικά επέστρεψε στη ζωή. Ήταν, λοιπόν, και αυτή μια *δευτερόποτμος*. Έμφαση αξίζει να δοθεί στο ότι οι *δευτερόποτμοι* είχαν τη δυνατότητα οι ίδιοι να μιλήσουν, αλλά οι άλλοι τους απέφευγαν. Αυτό ταιριάζει με την περίπτωση της Αλκήστιδος. Ο Ηρακλής δε λέει ότι

<sup>181</sup> Ιακώβ (2012), I, 274, II, 286-7.

<sup>182</sup> Betts (1965), 181.

<sup>183</sup> Trammell (1941), 144, Ιακώβ (2012), II, 287-8.



εκείνη απαγορεύεται να μιλήσει, αλλά ότι ο Άδμητος δεν επιτρέπεται να ακούσει τη φωνή της. Συνεπώς, όπως και στους *δευτερόποτιμους* δεν υπήρχε απαγόρευση, αλλά δε θα είχε νόημα να πει κάτι η Άλκηστις, αν ο Άδμητος δεν επιτρεπόταν να την ακούσει<sup>184</sup>.

Παρόμοια άποψη διατυπώνει και η Trammel λαμβάνοντας επίσης υπόψη της τόσο τον Πλούταρχο όσο και τον Ησύχιο. Απορρίπτει τα προβλήματα σχετικά με τον αριθμό των ηθοποιών και βλέπει πίσω από τη σιωπή της ηρωίδας την πρόθεση για αποφυγή του μιάσματος. Είναι γνωστό ότι ο θάνατος θεωρείται μιαρός. Η Άλκηστις κατόπιν του πρώτου τελετουργικού, της κοπής των μαλλιών, θεωρείται κτήμα του Κάτω κόσμου, ενώ έχει μάλιστα ταφεί. Είναι μισητή. Έτσι με το δεύτερο τελετουργικό, μέρος του οποίου είναι και η σιωπή, πρέπει να αποκαθαρθεί από το μίσημα του θανάτου. Η αποφυγή συνομιλίας με κάποιον μισητό μέχρι να καθαρθεί μαρτυρείται και στους τρεις τραγικούς. Τέλος, η μελετήτρια σημειώνει πως το μέτρο αυτό δεν προβλέπεται προς όφελος του μισημένου, αλλά επιβάλλεται από το περιβάλλον του, προφανώς για τη δική τους προστασία<sup>185</sup>. Εν προκειμένω ο Άδμητος δεν πρέπει να ακούσει τη φωνή της Αλκήστιδος για να μη μισσηθεί. Αυτό βέβαια και πάλι δε σημαίνει ότι εκείνη δεν μπορεί να μιλήσει.

Πολλές συζητήσεις έχουν γίνει και γύρω από την τριήμερη διάρκεια της τελετουργικής σιωπής. Για τον Ιακώβ η διάρκεια τριών ημερών φαίνεται να εναρμονίζεται απόλυτα με τη συμβολική σημασία που είχε για τους αρχαίους Έλληνες ο αριθμός τρία<sup>186</sup>. Ο Betts αδυνατώντας να δώσει κάποια εξήγηση εκφράζει την άποψη ότι ίσως πρόκειται για κάποιο μέρος της τελετής το οποίο αγνοούμε<sup>187</sup>. Η Parker υποστηρίζει ότι ο αριθμός τρία επιλέγεται ως τυπικός μαγικός αριθμός, ενώ την ίδια τη σιωπή τη θεωρεί επινόηση του τραγικού<sup>188</sup>.

Η Trammel δε θεωρεί τις τρεις ημέρες ως το απαιτούμενο χρονικό διάστημα για τον εξαγνισμό. Πίσω από την πίστη των ανθρώπων στην παρουσία των νεκρών στα *τρίτα*, νεκρική τελετή που γινόταν την ίδια μέρα με την κηδεία ή τρεις ημέρες αργότερα, διαβλέπει τη λαϊκή πεποίθηση ότι η ψυχή του ανθρώπου παραμένει στο σώμα του για μια περίοδο τριών ημερών μετά τον θάνατο και ύστερα αποχωρεί. Γι' αυτό και η τρίτη μέρα, υποστηρίζει, έχει γίνει η παραδοσιακή ημέρα της αναστάσεως σε πολλές ιστορίες· από την τέταρτη ημέρα και μετά η επιστροφή θεωρείται σχεδόν αδύνατη. Έτσι καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η τριήμερη σιωπή της Αλκήστιδος δεν ήταν μια μέθοδος για να ξεπεραστεί η έλλειψη τρίτου ηθοποιού. Δεν ήταν όμως και το προκαθορισμένο σύμφωνα με το τελετουργικό χρονικό

---

<sup>184</sup> Betts (1965), 181-2.

<sup>185</sup> Trammel (1941), 144-7.

<sup>186</sup> Ιακώβ (2012), I, 274, II, 287.

<sup>187</sup> Betts (1965), 182.

<sup>188</sup> Parker (2007), 281.

διάστημα για την απομάκρυνση του μιάσματος. Η ίδια θεωρεί ότι ο Ευριπίδης επινόησε το διάστημα αυτό εμπνεόμενος από την ανάσταση των νεκρών την τρίτη μέρα μετά τον θάνατο στις διάφορες ιστορίες. Με πιο απλά λόγια, βλέπει, πως, όπως όταν θάβεται κανείς μεσολαβεί ένα διάστημα τριήμερης σιωπής στον τάφο μέχρι να αναστηθεί και να μιλήσει, έτσι και εδώ, επειδή η Άλκηστις επιστρέφει την ίδια ημέρα που πεθαίνει, το διάστημα σιωπής, που κανονικά θα προηγείτο της αναστάσεώς της, θα ακολουθήσει τρεις ημέρες μετά την επιστροφή της στη ζωή. Η ανάστασή της και η ουσιαστική της επιστροφή στον κόσμο των ζωντανών θα συντελεστεί ύστερα από τρεις ημέρες σιωπής, όπως συμβαίνει και με τους άλλους νεκραναστημένους. Τέλος, διευκρινίζουμε ότι ο Ευριπίδης σύμφωνα με την Trammell δεν επινόησε το τελετουργικό της σιωπής για την αποφυγή του μιάσματος· αυτό προϋπήρχε. Επινόησε μόνο την τριήμερη διάρκεια αυτού<sup>189</sup>.

Τα ταφικά έθιμα και τα σημάδια του πένθους αποκαλύπτουν επίσης πολλά για την ιδιαίτερη σχέση των Θεσσαλών με τον θάνατο και τη μεταθανάτια ζωή. Τα σημάδια του πένθους που εντοπίζονται στο συγκεκριμένο δράμα είναι οι στεναγμοί, οι θρήνοι, το χτύπημα του στήθους και η παρουσία ενός υπηρέτη στην είσοδο του παλατιού, ο οποίος πιθανότατα ενημερώνει τους περαστικούς για τον θάνατο (στ. 86 κ.ε.). Πιο κάτω (στ. 98 κ.ε.), πέρα από το στηθοκόπημα, αναφέρεται το έθιμο του νιψίματος των χεριών με καθαρό νερό από την πηγή, που βρίσκεται πλάι στην πόρτα του παλατιού, ώστε να εξαγνιστούν τελετουργικά οι επισκέπτες φεύγοντας από το σπίτι<sup>190</sup>, και το κρέμασμα κομμένου βοστρύχου μαλλιών στο πρόθυρο. Όπως παρατηρεί ο Ιακώβ, όμως, η προέλευση του βοστρύχου παραμένει ασαφής, δηλαδή δε γνωρίζουμε αν προέρχεται από τους οικείους του νεκρού ή τον είχαν αποθέσει οι επισκέπτες, ενώ η τοποθέτηση κομμένων μαλλιών στη θύρα του νεκρού φαίνεται αμάρτυρη από αλλού. Η πρακτική της στερέωσης μια τούφας μαλλιών στην πόρτα του οίκου του νεκρού απαντά στην Αθήνα μεταγενέστερα της κλασικής εποχής. Ουδείς λόγος γίνεται για ένα ανάλογο έθιμο στη Θεσσαλία. Αντιθέτως συνηθισμένη ήταν η προσφορά κομμένων μαλλιών οικείων προσώπων στον αποθανόντα<sup>191</sup>. Με απλά λόγια η κουρά (πρβλ. στ. 215, 427, 512, 818) αποτελούσε πράγματι τυπική ένδειξη πένθους στην αρχαία Ελλάδα, αλλά η τοποθέτηση των κομμένων μαλλιών στο πρόθυρο ήταν μάλλον έθιμο των Θεσσαλών. Ακραία εκδήλωση πένθους, που όμως περιστασιακά συνέβαινε μεταξύ Θεσσαλών, Περσών και Μακεδόνων, αποτελούσε και η κοπή της χαιτίης των αλόγων (στ. 429). Ίσως ο Ευριπίδης δίνει εδώ μια πινελιά τοπικού χρώματος, πράγμα που αν ισχύει σημαίνει ότι γνώριζε πολύ

<sup>189</sup> Trammell (1941), 148-50.

<sup>190</sup> Parker (2007), 76.

<sup>191</sup> Ιακώβ (2012), II, 53-4, Parker (2007), 76.

καλά τα θρησκευτικά έθιμα των Θεσσαλών<sup>192</sup>. Φυσικά, σημάδι πένθους αποτελούσαν και τα μαύρα ρούχα (στ. 216, 427, 819).

Ελάχιστες πληροφορίες δίνονται στην *Άλκηστιν* για τα *πρόσφορα* ή αλλιώς τον *κόσμον* (στ. 148-9, 161, 613, 618, 631) ή τα *νερτέρων άγάλατα* (στ. 613), δηλαδή τα κτερίσματα που θα συνοδεύσουν τη νεκρή. Πληροφορούμαστε μόνο ότι πρόκειται για ενδύματα (στ. 161 *έσθητα κόσμον*). Στο ίδιο συμπέρασμα μας οδηγεί και το ρήμα *ένδύσεται* πιο κάτω (στ. 631 *κόσμον δέ τόν σόν οὔποθ' ἤδ' ένδύσεται*).

Και το τελετουργικό λουτρό στο οποίο η ίδια η Άλκηστις υποβάλλει τον εαυτό της πριν από τον θάνατό της (στ. 159-60) δεν είναι κάτι πρωτότυπο. Η διαφορά είναι ότι στις άλλες περιπτώσεις τελείται μετά τον θάνατο<sup>193</sup>. Βέβαια εδώ το ότι προηγείται του θανάτου δε σημαίνει ότι επρόκειτο για ένα ιδιαίτερο θρησκευτικό έθιμο των Θεσσαλών. Στόχος είναι να τονιστεί η γενναιότητα και η αυτοκυριαρχία της *άριστης* βασίλισσας ακόμη και την ώρα που πλησιάζει ο θάνατος. Και η χρήση της μυρτιάς στα ταφικά έθιμα (στ. 172) δε φαίνεται ασυνήθιστη ώστε να δηλώνει κάτι ξεχωριστό για τους Θεσσαλούς και να απαιτεί περαιτέρω έρευνα<sup>194</sup>.

Η περίοδος του πένθους όμως φαίνεται να αποκλίνει από το συνηθισμένο και να παρατείνεται αρκετά στη Θεσσαλία. Το στοιχείο αυτό θα μπορούσε να υποδηλώνει κάτι περισσότερο για τη σχέση των Θεσσαλών με τον θάνατο. Θα μπορούσε, βέβαια, η διάρκεια του πένθους να είναι ανάλογη και της κοινωνικής θέσης της νεκρής εν προκειμένω. Δια στόματος του Αδμήτου πληροφορούμαστε ότι το πένθος στη Θεσσαλία διαρκούσε έναν χρόνο (στ. 336 *πένθος έτήσιον*, στ. 430-1 *αύλων δέ μη κατ' άστν, μη λύρας κτύπος/έστω σελήνας δώδεκ' έκπληρουμένας*). Σύμφωνα με τις υπάρχουσες μαρτυρίες η περίοδος πένθους ποίκιλλε από πόλη σε πόλη. Στην Αθήνα, επί παραδείγματι, διαρκούσε τουλάχιστον τριάντα ημέρες και στη Σπάρτη έντεκα, ενώ από σχετικό ιερό νόμο πληροφορούμαστε ότι η λύση του πένθους προβλεπόταν να συντελεστεί για τους άντρες μετά τρεις μήνες και για τις γυναίκες μετά τέσσερις. Αναφορά γίνεται και για ετήσιες τελετές στη μνήμη των νεκρών, όχι όμως για ετήσια διάρκεια του πένθους. Η διάρκεια του πένθους στην *Άλκηστιν* είναι αμάρτυρη από αλλού και δεν αποκλείεται να πρόκειται για θεσσαλικό έθιμο<sup>195</sup>. Η αποχή από τους *κόμους*, δηλαδή τη διασκέδαση (στ. 343 κ.ε., στ. 430-1), όσο διαρκεί το πένθος δε μοιάζει πρωτότυπη.

---

<sup>192</sup> Ιακώβ (2012), II, 156, Parker (2007), 142.

<sup>193</sup> Ιακώβ (2012), II, 77.

<sup>194</sup> Ιακώβ (2012), II, 82-3.

<sup>195</sup> Ιακώβ (2012), II, 127, Parker (2007), 121.

Ο Άδμητος υπόσχεται μοναχική ζωή αιώνιου, και όχι ετήσιου, πένθους και αποχή διαβίου από κάθε είδους διασκέδαση, ανδρών ή γυναικών. Μόνη του παρηγοριά θα αποτελεί ένα ομοίωμα της συζύγου του, που θα το αποκαλεί με το όνομά της, και η εμφάνισή εκείνης πού και πού στα όνειρά του (στ. 348-56 *σοφῆι δὲ χειρὶ τεκτόνων δέμας τὸ σὸν/εἵκασθὲν ἐν λέκτροισιν ἐκταθήσεται,/ὣι προσπεσοῦμαι καὶ περιπτύσσων χέρας/ὄνομα καλῶν σὸν τὴν φίλην ἐν ἀγκάλαις/δόξω γυναῖκα καίπερ οὐκ ἔχων ἔχειν/ψυχρὰν μὲν, οἴμαι, τέρψιν, ἀλλ' ὅμως βάρος/ψυχῆς ἀπαντλοίην ἄν. ἐν δ' ὀνείρασιν/φοιτῶσά μ' εὐφραίνοις ἄν· ἠδὺ γὰρ φίλους/κάν νυκτὶ λεύσσειν, ὄντιν' ἄν παρῆι χρόνον.*)<sup>196</sup>.

Το μοτίβο του ομοιώματος πιθανότατα προέρχεται από την επίσης θεσσαλική ιστορία της Λαοδάμειας και του Πρωτεσίλαου, σύμφωνα με την οποία η Λαοδάμεια μη μπορώντας να αποδεχτεί τον χαμό του συζύγου της κατασκεύασε ένα ομοίωμά του με το οποίο πλάγιαζε για να παρηγοριέται<sup>197</sup>. Ο Ιακώβ τάσσεται υπέρ της άποψης ότι ενίοτε τα αγάλματα έχουν μια μαγικοθηρησκευτική λειτουργία διαδεδομένη στην αρχαιοελληνική πίστη σύμφωνα με την οποία αποτελούν υποκατάσταση του απόντος (ζωντανού ή νεκρού προσώπου) και απορρίπτει κάθε ψυχοπαθολογική ερμηνεία. Απορρίπτει επίσης την ιδέα ότι το άγαλμα διαδραμάτιζε αποτροπαϊκό ρόλο και αποτελούσε μέσο κατευνασμού της οργής της αωροθάνατης Αλκήστιδος. Ενδιαφέρουσα βρίσκει, τέλος, την άποψη για μυστικιστικές προεκτάσεις στην *Άλκηστιν*. Η επίκληση του ονόματος (στ. 351 *ὄνομα καλῶν*) ως μέσο ταύτισης του ομοιώματος με την απύσα νεκρή κατά το Ιακώβ πιθανότατα ανάγεται στη μαγική πίστη ότι όνομα και πρόσωπο ταυτίζονται<sup>198</sup>.

---

<sup>196</sup> Για αντιστοιχίες ανάμεσα σε αυτούς τους στίχους της *Άλκηστιδος* και στους στίχους 410-28 του *Άγαμέμνονα*, όπου επίσης έχουμε αναφορά σε άγαλμα και εμφανίσεις στα όνειρα αγαπημένου προσώπου βλ. Stieber (1999), *passim*.

<sup>197</sup> Buxton (2014<sup>2</sup>), 170.

<sup>198</sup> Ιακώβ (2012), II, 131-3.

### 3. ΜΗΔΕΙΑ

Η δεύτερη τραγωδία του Ευριπίδη μέσα από την οποία θα ανιχνεύσουμε στοιχεία της θρησκευτικής ζωής στη Θεσσαλία είναι η *Μήδεια* (431 π. Χ.)<sup>199</sup>. Καθιστούμε σαφές ότι παρ' όλο που η πλοκή του συγκεκριμένου δράματος εκτυλίσσεται στην Κόρινθο και όχι στη Θεσσαλία, αυτό θα αποτελέσει αντικείμενο της έρευνάς μας, καθώς εντοπίζονται εντός του αναφορές στην προγενέστερη δράση της Μήδειας στην Ιωλκό με τις οποίες θα ασχοληθούμε στο παρόν κεφάλαιο. Ιδιαίτερα θα επικεντρωθούμε στη σχέση της ηρωίδας με τη μαγεία όπως αυτή φαίνεται να σχετίζεται με την περιοχή που μας ενδιαφέρει. Όπως είδαμε στο εισαγωγικό κεφάλαιο, η μαγεία αποτελούσε, με βάση την εικόνα που αποτυπώνεται σε συγγραφείς ποικίλων προελεύσεων και εποχών, θέμα άρρηκτα συνδεδεμένο με τη θρησκευτική ζωή των Θεσσαλών. Προτού όμως περάσουμε στην εξέταση της εν λόγω τραγωδίας, καλό θα ήταν να δούμε συνοπτικά πώς χρησιμοποιούν τον μύθο άλλοι συγγραφείς πριν από τον Ευριπίδη. Ο τραγικός ακολουθεί πιστά την παράδοση ή αποκλίνει από αυτή και καινοτομεί, κι αν ναι, γιατί; Φωτίζει τις ίδιες πτυχές της προσωπικότητας της Μήδειας με τους προγενεστέρους του ή επισκιάζει, ίσως και εσκεμμένα, κάποιες; Και το πιο σημαντικό· τέτοιου είδους χαρακτηριστικά φαίνεται να συσχετίζονται με τη Θεσσαλία και πώς ακριβώς; Για να είμαστε σε θέση, λοιπόν, να αποτιμήσουμε ορθά τις συγκεκριμένες αναφορές στο δράμα κρίνεται απαραίτητο να γνωρίσουμε πρώτα τι προϋπήρχε στην παράδοση.

#### 3.1 Ο μύθος της Μήδειας πριν από τον Ευριπίδη

Σύντομα δίνεται η υπόθεση της *Μήδειας*, ώστε να γίνει εύκολα κατανοητή η παρακάτω ανάλυση. Ο Ιάσωνας και η Μήδεια, εξόριστοι από την Ιωλκό, ζουν πλέον στην Κόρινθο με τα δυο παιδιά τους<sup>200</sup>. Ο Ιάσωνας καταπατώντας τους όρκους, που είχε δώσει στη σύζυγό του, αποφασίζει να διαλύσει τον γάμο και να παντρευτεί την κόρη του Κρέοντα, του βασιλιά της Κορίνθου. Η Μήδεια, φυσικά αντίθετη προς την ένωση αυτή, διώκεται ως επικίνδυνη από τον Κρέοντα. Χάρη στην πειθώ της εξασφαλίζει μια επιπλέον ημέρα παραμονής. Η απρόσμενη εμφάνιση του Αιγέα και η απόσπαση της υπόσχεσης ότι θα της παράσχει άσυλο στη γη του, αν χρειαστεί, της επιτρέπουν να θέσει πλέον σε εφαρμογή τα σχέδιά της. Τάχα

<sup>199</sup> Πρόκειται για το πρώτο έργο της τετραλογίας, που κέρδισε μάλιστα το δεύτερο βραβείο, μαζί με τα μη σωζόμενα *Φιλοκτήτης*, *Δίκτυς* και το σατυρικό δράμα *Θερισταί*.

<sup>200</sup> Στο ευριπίδειο δράμα τα παιδιά είναι δύο και τα ονόματά τους δεν αναφέρονται. Στην παράδοση, όμως, τόσο ο αριθμός τους όσο και τα ονόματά τους ποικίλλουν. Για περισσότερες πληροφορίες βλ. Mastronarde (2006), 83-4.

μετανοημένη, στέλνει με τα παιδιά δώρα στην πριγκίπισσα. Τα δώρα είναι δηλητηριασμένα. Εκείνη και ο πατέρας της, που σπεύδει να τη βοηθήσει, πεθαίνουν. Η Μήδεια, όμως, δε σταματά εκεί. Σκοτώνει και τα παιδιά. Με ένα άρμα, που στέλνει ο παππούς της Ήλιος, αναχωρεί για την Αθήνα παίρνοντας μαζί τα πτώματα των παιδιών.

Η σχέση του Ιάσονα και της Μήδειας και, συνακόλουθα, τα μυθικά επεισόδια που τους συνδέουν ξεκινούν κατά την Αργοναυτική εκστρατεία, όταν ο Θεσσαλός Ιάσων, επικεφαλής αυτής, βρέθηκε στην πατρίδα της Μήδειας, την Κολχίδα, με σκοπό την απόσπαση του χρυσόμαλλου δέρατος από τον βασιλιά και πατέρα της Μήδειας Αιήτη. Το μοναδικό σωζόμενο έργο που αφηγείται ολόκληρη την Αργοναυτική εκστρατεία και από το οποίο ως εκ τούτου μπορούμε να αντλήσουμε αρκετά στοιχεία για τον σχετικό μύθο είναι τα *Αργοναυτικά* του Απολλωνίου του Ροδίου (3<sup>ος</sup> αι. π.Χ.). Η αφήγηση φυσικά πρέπει να είναι τόσο παλιά, όσο και η προφορική παράδοση, από την οποία γεννήθηκαν η *Ιλιάδα* και η *Οδύσσεια*<sup>201</sup>.

Αναφορές σε ήρωες ή σε περιστατικά της Αργοναυτικής εκστρατείας γίνονται ήδη στα ομηρικά έπη (π.χ. Η 468-9, Φ 40-1, λ 235-59, μ 69-72), ενώ με λεπτομέρειες πραγματεύονται την ιστορία τα *Κορινθιακά* του Ευμήλου και τα *Ναυπάκτια*, ανώνυμου συγγραφέα. Το αρχαιότερο κείμενο, όμως, από το οποίο αντλούμε πληροφορίες για τη σχέση του Ιάσονα και της Μήδειας φαίνεται να είναι η *Θεογονία* του Ησιόδου<sup>202</sup>. Σύμφωνα με αυτή, αφού ο Ιάσωνας επιτέλεσε τους άθλους του στην Κολχίδα, η Μήδεια *βουλήσι θεῶν* τον ακολούθησε στην Ιωλκό και απέκτησαν μαζί έναν γιο, τον Μήδειο:

*κούρην δ' Αιήταο διοτρεφέος βασιλῆος  
Αἰσονίδης βουλήσι θεῶν αἰειγενετῶν  
ἦγε παρ' Αἰήτεω, τελέσας στονόεντας ἀέθλους,  
τοὺς πολλοὺς ἐπέτελλε μέγας βασιλεὺς ὑπερήνωρ, (995)  
ὕβριστῆς Πελῆος καὶ ἀτάσθαλος ὄβριμοεργός·  
τοὺς τελέσας ἐς Ἰωλκὸν ἀφίκετο πολλὰ μογήσας  
ὠκείης ἐπὶ νηὸς ἄγων ἐλικώπιδα κούρην  
Αἰσονίδης, καὶ μιν θαλερὴν ποιήσας ἄκοιτιν.  
καὶ ῥ' ἦ γε δμηθεῖσ' ὑπ' Ἰήσωνι ποιμένι λαῶν (1000)  
Μήδειον τέκε παῖδα, τὸν οὔρεσιν ἔτρεφε Χείρων*

<sup>201</sup> Mastronarde (2006), 77, Χουρμουζιάδης (2011), 13.

<sup>202</sup> Mastronarde (2006), 77, Χουρμουζιάδης (2011), 13-4.

Φιλλυρίδης· μεγάλου δὲ Διὸς νόος ἐξετελεῖτο<sup>203</sup>.

Ο Πίνδαρος στον τέταρτο *Πυθιονικό*<sup>204</sup> φαίνεται να ακολουθεί την ίδια εκδοχή με τον Ησίοδο ότι ο έρωτας της Μήδειας για τον Ιάσωνα ήταν θέλημα των θεών, αλλά τον αποδίδει συγκεκριμένα στη θεά Αφροδίτη. Εκείνη κατέστησε τον Ιάσωνα επιδέξιο στα παρακάλια (Πίνδαρος, *Πυθιονικός*, 4.213-9· του δίδαξε τη χρήση της *ἴυγγας*, χαρακτηριστικού εργαλείου σε ερωτικά ξόρκια<sup>205</sup>), ώστε στο τέλος να κάνει τη Μήδεια να χάσει τον σεβασμό προς τους γονείς της και να την πείσει να τον ακολουθήσει στην Ελλάδα και να γίνει σύζυγός του. Ακόμη, προσθέτει ότι η Μήδεια βοήθησε τον Ιάσωνα να πετύχει στις δοκιμασίες στις οποίες τον υπέβαλε ο πατέρας της Αιήτης. Όταν ο τελευταίος του ζήτησε να ζέψει πυρίπνοους ταύρους με χάλκινες οπλές, εκείνη τον προμήθευσε με ένα έλαιο από κάποιο βότανο (*ἐλαίῳ φαρμακώσαισ'*), το οποίο τον προστάτευε από την πύρινη ανάσα των ταύρων και σε συνδυασμό με τις οδηγίες (*ἐφειμαῖς*) της ξετέλεψε εύκολα το κατά τ' άλλα ανεπίτευκτο έργο. Τέλος, αξίζει να σταθούμε στον χαρακτηρισμό από τον αφηγητή της Μήδειας ως *παμφαρμάκου*, επίθετο που χρησιμοποιείται για τον προσδιορισμό κάποιου έμπειρου σε όλα τα είδη των μαγικών ή των φαρμάκων<sup>206</sup>. Ίσως πρόκειται για την αρχαιότερη γραπτή μαρτυρία για την ιδιότητά της ως μάγισσας:

*ἐς Φᾶσιν δ' ἔπειτεν*

*ἤλυθον, ἔνθα κελαινώπεσσι Κόλχοισιν βίαν  
μεῖζαν Αἰήτα παρ' αὐτῷ.*

*πότνια δ' ὄζυτάτων βελέων (213)*

*ποικίλαν ἴυγγα τετράκναμον Οὐλύμπόθεν*

*ἐν ἀλύτῳ ζεύξαισα κύκλω (215)*

*μαινάδ' ὄρνιν Κυπρογένεια φέρειν*

*πρῶτον ἀνθρώποισι λιτάς τ' ἐπαοιδᾶς*

*ἐκδιδάσκησεν σοφὸν Αἰσονίδα· (217)*

*ὄφρα Μηδείας τοκέων ἀφέλοιτ' αἰ-*

*δῶ, ποθινὰ δ' Ἑλλάς αὐτάν (218)*

*ἐν φρασὶ καιομένην δονέοι μάστιγι Πειθοῦς.*

*καὶ τάχα πείρατ' ἀέθλων δείκνυεν πατρωῶν· (220)*

<sup>203</sup> Το αρχαίο χωρίο παρατίθεται σύμφωνα με την έκδοση του West (1966).

<sup>204</sup> Mastronarde (2006), 78, 79.

<sup>205</sup> LSJ (2011), s.v. ἴυγγς.

<sup>206</sup> LSJ (2011), s.v. παμφάρμακος.

σὸν δ' ἐλαίῳ φαρμακώσασι'  
 ἀντίτομα στερεᾶν ὀδυνᾶν (221)  
 δῶκε χρίεσθαι. καταίνησάν τε κοινὸν γάμον  
 γλυκὸν ἐν ἀλλάλοισι μεῖζαι.  
 ἀλλ' ὄτ' Αἰήτας ἀδαμάντινον ἐν μέσ-  
 σοις ἄροτρον σκίμψατο (224)  
 καὶ βόας, οἱ φλόγ' ἀπὸ ζαν- (225)  
 θᾶν γενύων πνέον καιομένοιο πυρός, (225)  
 χαλκείαις δ' ὀπλαῖς ἀράσσεσκον χθόν' ἀμειβόμενοι  
 τοὺς ἀγαγὼν ζεύγλα πέλασσεν μοῦνος. ὀρ-  
 θᾶς δ' αὐλακας ἐντανύσαις (227)  
 ἦλαν', ἀνὰ βωλακίας δ' ὀρόγυιαν σχίζε νῶτον  
 γᾶς. εἶπεν δ' ὦδε· Τοῦτ' ἔργον βασιλεύς,  
 ὅστις ἄρχει ναός, ἐμοὶ τελέσαις (230)  
 ἄφθιτον στρωμνὰν ἀγέσθω, (230)  
 κῶας αἰγλᾶεν χρυσέῳ θυσάνῳ.  
 ὡς ἄρ' αὐδάσαντος ἀπὸ κρόκεον ρί-  
 ψαις Ἰάσων εἶμα θεῶ πίσυνος (232)  
 εἴχετ' ἔργου· πῦρ δέ νιν οὐκ ἐόλει παμ-  
 φαρμάκου ζείνας ἐφετμαῖς. (233)  
 σπασσάμενος δ' ἄροτρον, βοέους δήσαις ἀνάγκα  
 ἔντεσιν αὐχένας ἐμβάλλων τ' ἐριπλεύρῳ φυᾶ (235)  
 κέντρον αἰανὲς βιατὰς  
 ἐξεπόνησ' ἐπιτακτὸν ἀνήρ (236)  
 μέτρον<sup>207</sup>.

Επίσης στον τέταρτο *Πυθιονικό* ο Πίνδαρος αναφέρεται και στη βοήθεια που προσέφερε η Μήδεια στον Ιάσωνα προκειμένου να σκοτώσει τον δράκοντα που φρουρούσε το χρυσόμαλλο δέρας. Τον σκότωσε εκείνος αλλά όχι μόνος του· σύμφωνα με τον Mastronarde μπορεί το υποκείμενο να είναι ο Ιάσωνας, αλλά η δοτική *τέχνας* (στ. 249) υποδηλώνει και τον ρόλο της Μήδειας<sup>208</sup>. Ο όρος αυτός, όμως, δεν προσδιορίζεται περαιτέρω, δηλαδή δε δηλώνεται ρητά εάν πρόκειται για μαγικές τέχνες. Επιπλέον,

<sup>207</sup> Το αρχαίο χωρίο παρατίθεται σύμφωνα με την έκδοση των Snell, Maehler (1971<sup>5</sup>).

<sup>208</sup> Mastronarde (2006), 79-80.



αναφέρεται ότι ο Ιάσωνας έκλεψε τη Μήδεια με δική της θέληση και ότι αργότερα αυτή σκότωσε τον Πελία. Δε γίνεται λόγος για τον τρόπο με τον οποίο τον σκότωσε.

*κτεῖνε μὲν γλαυκῶπα τέχναις ποικιλόνοτον ὄφιν,  
ὧ Ἄρκεσίλα, κλέψεν τε Μήδειαν σὺν αὐ- (250)  
τᾷ, τὰν Πελίαο φονόν· (250)*<sup>209</sup>

Στον δέκατο τρίτο *Ολυμπιόνικο*<sup>210</sup> αναφέρεται ότι η Μήδεια εναντιώθηκε στη γνώμη του πατέρα της και αποφάσισε μονάχη της τον γάμο, ενώ παράλληλα παρουσιάζεται ως σωτήρας της Αργούς και του πληρώματός της.

*ἐγὼ δὲ ἴδιος ἐν κοινῷ σταλείς  
μητίν τε γαρύων παλαιγόνων (50)  
πόλεμόν τ' ἐν ἠρωΐαις ἀρεταῖσιν  
οὐ ψεύσομ' ἀμφὶ Κορίνθῳ, Σίσυφον  
μὲν πυκ\_νότατον παλάμαις ὡς θεόν, (52)  
καὶ τὰν πατρὸς ἀντία Μή-  
δειαν θεμέναν γάμον αὐτᾷ, (53)  
ναῖ σώτειραν Ἄργοϊ καὶ προπόλοις*<sup>211</sup>.

Ο Mastronarde καταλήγει στο συμπέρασμα ότι στον Πίνδαρο η Μήδεια σκιαγραφείται ως ένα πρόσωπο εξουσίας και ως σημαντικός συνεργάτης του Ιάσωνα στις περιπέτειές του<sup>212</sup>. Η παρατήρησή του αξίζει να αναφερθεί καθώς και στη *Μήδεια* του Ευριπίδη το προφίλ της ηρωίδας φαίνεται να είναι το ίδιο<sup>213</sup>.

Ο ιστορικός Φερεκύδης αφηγήθηκε επίσης το ταξίδι της Αργούς (*FGrHist* 3, F105 (Jacoby)). Σχετικά με τον Ιάσωνα και τη Μήδεια αναφέρει ότι η Ήρα ενέπνευσε στον ίδιο τον Ιάσωνα την ιδέα να προτείνει στον Πελία να πάει και να του φέρει το χρυσόμαλλο δέρασ, ώστε η Μήδεια να έρθει στην Ελλάδα και να βλάψει τον Πελία. Σύμφωνα με προγενέστερη παραλλαγή του μύθου η οργή της Ήρας οφειλόταν στο γεγονός ότι ο Πελίας σκότωσε τη

<sup>209</sup> Το αρχαίο χωρίο παρατίθεται σύμφωνα με την έκδοση των Snell, Maehler (1971<sup>5</sup>).

<sup>210</sup> Mastronarde (2006), 78.

<sup>211</sup> Το αρχαίο χωρίο παρατίθεται σύμφωνα με την έκδοση των Snell, Maehler (1971<sup>5</sup>).

<sup>212</sup> Mastronarde (2006), 78.

<sup>213</sup> Mastronarde (2006), 39, 40, 31. Για την υιοθέτηση από τη Μήδεια στην ομώνυμη τραγωδία του Ευριπίδη του ανδρικού κώδικα τιμής και το σχετικό λεξιλόγιο βλ. Mastronarde (2006), 40-41, 227-8, 308.

Σιδηρώ, καθώς εκείνη αναζητούσε άσυλο μέσα στο ιερό της, αλλά ο Ευριπίδης δεν υπαινίσσεται στο έργο του αυτή την παραλλαγή<sup>214</sup>.

Στο αχρονολόγητο δράμα *Κολχίδες* του Σοφοκλή εμφανιζόταν η Μήδεια να συμβουλεύει τον Ιάσονα για τη μάχη με τους Γίγαντες (Σχόλια στα *Άργοναυτικά* του Απολλωνίου του Ροδίου, 3.1040c, όπως παρατίθενται στο *TrGF*, IV, 316), ενώ στο ίδιο έργο αναφερόταν ακόμη ότι η Μήδεια σκότωσε τον αδερφό της μέσα στο σπίτι (Σοφοκλής, απ. 343 Radt<sup>215</sup>).

Στο επεισόδιο της ζέψης των ταύρων και της μάχης με τους Γίγαντες αναφέρεται και ο Απολλώνιος ο Ρόδιος (*Άργοναυτικά*, 3.1026-62 και 1278-1407). Η Μήδεια φέρεται να δίνει συμβουλές στον Ιάσονα πώς να φέρει εις πέρας την αποστολή και να τον προμηθεύει με ένα *φάρμακο*, μια αλοιφή, προκειμένου να αλείψει το σώμα του ώστε να καταστεί για μια ημέρα άτρωτος. Τον συμβουλεύει επίσης να αλείψει με αυτή το δόρυ, την ασπίδα και το ξίφος. Μια ελαφρώς διαφορετική εκδοχή από αυτή που αναφέρθηκε παραπάνω δίνεται από τον Απολλώνιο (*Άργοναυτικά*, 4.82-8 και 123-66) σχετικά με την απόσπαση του χρυσόμαλλου δέρατος, σύμφωνα με την οποία ο δράκος που το φρουρούσε δε σκοτώθηκε, αλλά ναρκώθηκε με *φάρμακα* και με γλυκά λόγια (*ήδειη ένοπη, άοιδαῖς*) από τη Μήδεια<sup>216</sup>.

Διαφορετική εκδοχή του μύθου εντοπίζεται σε μεταγενέστερους συγγραφείς και σχετικά με τον φόνο από τη Μήδεια του αδερφού της. Στον ψευδο-Απολλόδωρο (*Βιβλιοθήκη*, 1.133) αλλά και σε Ρωμαίους συγγραφείς λέγεται ότι η Μήδεια σκότωσε τον αδερφό της και, αφού διαμέλισε το σώμα του, το πετούσε στη θάλασσα για να καθυστερήσει την καταδίωξη του πατέρα της Αιήτη. Η εκδοχή αυτή επιβεβαιώνεται επίσης σε κείμενα του 5<sup>ου</sup> αι. π.Χ. (Φερεκύδης, *FGrHist* 3, F32a-c (Jacoby))<sup>217</sup>.

Από τα παραπάνω συνάγεται ότι η Μήδεια ήταν μια επικίνδυνη ηρωίδα θεϊκής καταγωγής που δε δίσταζε να βλάψει ακόμη και τα πιο κοντινά της πρόσωπα, ώσπου να πετύχει αυτό που επιθυμούσε. Τα μέσα που κυρίως χρησιμοποιούσε ήταν τα *φάρμακα*. Οτιδήποτε άλλο – π.χ. βία, δόλος, πειθώ - ερχόταν απλώς ως συμπλήρωμα.

Η πιο ενδιαφέρουσα φυσικά πτυχή της σχέσης της *Μήδειας* με την προϋπάρχουσα παράδοση είναι το θέμα του θανάτου των παιδιών της. Ο Ευριπίδης είναι μάλλον ο πρώτος ποιητής που παρουσιάζει τη Μήδεια να σκοτώνει η ίδια και με πλήρη συνείδηση της πράξεώς της τα παιδιά της, ενώ μέχρι τότε ως δολοφόνοι τους παρουσιάζονται οι Κορίνθιοι.

---

<sup>214</sup> Mastronarde (2006), 77, 81.

<sup>215</sup> Mastronarde (2006), 79, 80.

<sup>216</sup> Mastronarde (2006), 79, 80. Για την επικίνδυνη δύναμη των αρωμάτων των μαγικών βοτάνων της Μήδειας στα *Άργοναυτικά* βλ. Ager (2019), 4-11.

<sup>217</sup> Mastronarde (2006), 80.

Οι διάφορες παραλλαγές του μύθου σχετικά με την τύχη της Μήδειας μετά την διαφυγή της από την Κόρινθο, την συμπεριφορά της απέναντι στον Θησέα και σχετικά με τον θάνατο του Ιάσονα δε θα παρουσιαστούν αναλυτικά στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, καθώς δεν εντοπίζεται πουθενά κανένα θρησκευτικό στοιχείο σχετικό με τη Θεσσαλία, και κυρίως σε σχέση με την ιδιότητα της Μήδειας ως μάγισσας, ενώ ούτως ή άλλως δε σχετίζονται τόσο με την πλοκή του ευριπίδειου δράματος.

Συμπερασματικά, βάση της πλοκής του ευριπίδειου δράματος αποτέλεσαν η ιστορία του ζευγαριού κατά την Αργοναυτική εκστρατεία και ο θάνατος του Πελία. Από εκεί και πέρα ο τραγικός φαίνεται να επέκτεινε τον μύθο με μεγάλη ελευθερία και δημιουργικότητα. Βέβαια, δε μπορούμε να γνωρίζουμε σε ποιο βαθμό καινοτομεί, αν δεν αναφερθούμε και στη *Μήδεια* που αποδίδεται στον Νεόφωνα, όπου απαντούν πολλές από τις υποτιθέμενες καινοτομίες του Ευριπίδη, με πιο σημαντική την προμελετημένη δολοφονία των παιδιών από την ίδια τη Μήδεια. Αν ο Νεόφρων και το έργο αυτό προηγούνται χρονικά, τότε οι καινοτομίες του Ευριπίδη είναι πραγματικά ελάχιστες.

Σύμφωνα με τις *μαρτυρίες* ο Ευριπίδης οικειοποιήθηκε και διασκεύασε για τη *Μήδειά* του ένα δράμα του Νεόφωνα. Συνεπώς, ο Νεόφρων θεωρείται προγενέστερος του Ευριπίδη. Πράγματι, με βάση έναν κατάλογο του 4<sup>ου</sup> αι. π.Χ., ο οποίος περιλαμβάνει τις επίσημες χρονολογίες διδασκαλίας των τραγωδιών, φαίνεται ότι υπήρχε τον 5<sup>ο</sup> αι. π.Χ. κάποιος τραγικός ποιητής ονόματι Νεόφρων, ο οποίος μάλιστα είχε συμμετάσχει πολλές φορές στα Μεγάλα Διονύσια. Οι υποστηρικτές του προτερόχρονου του Νεόφωνα και της επίδρασής αυτού στον Ευριπίδη αποδίδουν κάποια σωζόμενα αποσπάσματα, που παρουσιάζουν ομοιότητες με την υπόθεση της *Μήδειας* του Ευριπίδη, στον Νεόφωνα και λένε ότι προέρχονται από τη δική του *Μήδεια*, που διδάχτηκε πριν από το 431 π.Χ., έτος διδασκαλίας της *Μήδειας* του Ευριπίδη<sup>218</sup>.

Παρ' όλα αυτά ο Mastronarde εντοπίζει αδυναμία ταύτισης του έργου από το οποίο προέρχονται τα εν λόγω αποσπάσματα με τη *Μήδεια* του Νεόφωνα. Λύση στον προβληματισμό δίνει με την πρότασή του ότι ίσως η *Μήδεια* για την οποία κάνουν λόγο οι *μαρτυρίες* και από την οποία προέρχονται τα σωζόμενα αποσπάσματα να είναι μεταγενέστερη της *Μήδειας* του Ευριπίδη, και να αποδόθηκε εσφαλμένα ή εσκεμμένα στον Νεόφωνα<sup>219</sup>. Η άποψη αυτή, ότι τα σωζόμενα αποσπάσματα που παρουσιάζουν ομοιότητες με τη *Μήδεια* του

---

<sup>218</sup> Mastronarde (2006), 94-100.

<sup>219</sup> Mastronarde (2006), 100. Συγκεκριμένα για τα επιχειρήματα με τα οποία ο Mastronarde υποστηρίζει τη θέση του βλ. Mastronarde (2006), 101-3.

Ευριπίδη ανήκουν σε ένα μεταγενέστερο έργο, είναι και η επικρατέστερη, παρ' όλο που δυστυχώς οι αμφιβολίες θα συνεχίσουν αναπόφευκτα να υπάρχουν<sup>220</sup>.

Συνοψίζοντας, αν το έργο που αποδίδεται στον Νεόφρονα είναι μεταγενέστερο, τότε η προσχεδιασμένη δολοφονία των παιδιών από την ίδια τους τη μητέρα, η αμφιταλάντευσή της πριν τα σκοτώσει και η εμπλοκή του Αιγέα είναι συλλήψεις του Ευριπίδη. Υπέρ του ότι το έργο από το οποίο προέρχονται τα σωζόμενα αποσπάσματα, όπου η Μήδεια παρουσιάζεται επίσης ως παιδοκτόνος, είναι μεταγενέστερο του Ευριπίδη συνηγορεί και το γεγονός ότι, ενώ η Μήδεια απεικονίζεται συχνά στην τέχνη ως παιδοκτόνος, αυτό δε συμβαίνει πριν από το 431 π.Χ.<sup>221</sup>. Άλλες καινοτομίες του τραγικού είναι ο νέος γάμος του Ιάσονα, η εμπλοκή του Αιγέα, ο τρόπος με τον οποίο η Μήδεια σκότωσε τον βασιλιά και την πριγκίπισσα και ο τρόπος διαφυγής της μέσω ενός άρματος<sup>222</sup>.

### 3.2 Ο μύθος της Μήδειας στις *Πελοπιάδες* του Ευριπίδη

Ως εδώ έχουμε δει τι αναφέρουν οι άλλοι συγγραφείς πριν από τον Ευριπίδη για τη Μήδεια και τον Ιάσονα. Ενδιαφέρον θα είχε να δούμε και την εκδοχή του μύθου που δίνει σε προγενέστερα της *Μήδειας* του έργα ο ίδιος ο Ευριπίδης. Ο τραγικός δεν είναι πρώτη φορά που ασχολείται με αυτόν τον μύθο. Το πρώτο μάλιστα έργο που παρουσίασε ποτέ, οι *Πελοπιάδες* (455 π.Χ.), αυτόν ακριβώς τον μύθο πραγματεύονταν. Η εξέταση του εν λόγω δράματος στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας κρίνεται μάλιστα απαραίτητη, καθώς η δράση της Μήδειας ως μάγισσας στη Θεσσαλία περιγράφεται λεπτομερώς σε αυτό.

Οι *Πελοπιάδες*, όπως ήδη αναφέρθηκε, είναι το πρώτο έργο που διδάχτηκε από τον Ευριπίδη, περίπου το 455 π.Χ.<sup>223</sup>. Από το δράμα σώζονται μόνο λίγα αποσπάσματα<sup>224</sup>, που όμως δε μας δίνουν ιδιαίτερες πληροφορίες για την υπόθεσή του. Η *υπόθεσις* δε του δράματος σώζεται στο τρίτο βιβλίο των *Προγυμνασμάτων* του Αρμένιου ιστορικού Μουσή του Χωρηνού (περίπου 700 μ.Χ.)<sup>225</sup>. Πολλές πληροφορίες για τον μύθο των *Πελοπιάδων* μπορούμε να αντλήσουμε από τον Διόδωρο τον Σικελιώτη (*Ιστορική Βιβλιοθήκη*, 4.50.1-4.53.1). Την ιστορία αφηγούνται επίσης ο Απολλόδωρος (I, IX, 27), ο Υγίνος (*Fabulae*, 24),

<sup>220</sup> Mastronarde (2006), 103, Χουρμουζιάδης (2011), 16-7.

<sup>221</sup> Weitzmann (1949), 173.

<sup>222</sup> Mastronarde (2006), 94, 100, Χουρμουζιάδης (2011), 14.

<sup>223</sup> Σχετικά με τις ομοιότητες μεταξύ *Πελοπιάδων* και *Άγαμέμνονα*, που παραστάθηκε τρία χρόνια νωρίτερα, το 458 π.Χ., και την υποτιθέμενη επίδραση που δέχτηκε ο Ευριπίδης από το αισχύλειο αυτό δράμα βλ. Mierow (1946), 107, Χουρμουζιάδης (2011), 15.

<sup>224</sup> Ευριπίδης, απ. 601-16 Kannicht.

<sup>225</sup> Collard (2021), 511.

ο περιηγητής Πausανίας (8.11.2) και με μικρές αποκλίσεις και ο Οβίδιος (*Μεταμορφώσεις*, 7. 297 κ.ε.)<sup>226</sup>.

Ο Robert και ο Sechan θεωρούν ότι η εκδοχή του Διόδωρου του Σικελιώτη είναι εκείνη που βρίσκεται πιο κοντά στο ευριπίδειο δράμα. Ο Weitzmann τάσσεται υπέρ, καθώς αυτή η θεωρία υποστηρίζεται πράγματι από αρχαιολογικά ευρήματα<sup>227</sup>.

Η ανασύσταση των *Πελιάδων* επιχειρήθηκε από πολλούς με την αξιοποίηση διαφόρων πηγών<sup>228</sup>. Μια ανασύσταση των *Πελιάδων* επιχειρήθηκε και από τον Hartungus<sup>229</sup>, ο οποίος στην προσπάθειά του αυτή βασίστηκε κυρίως στον Διόδωρο τον Σικελιώτη. Κι αυτό, γιατί και κατά τη άποψή του, η αφήγηση του Διόδωρου, σε σύγκριση αυτή τη φορά με εκείνη του Μωυσή, αντλείται σε μεγαλύτερο βαθμό από τον Ευριπίδη<sup>230</sup>. Ακολουθεί σύντομη περίληψη της υπόθεσης του δράματος με βάση την αποκατάσταση του Hartungus για εξαγωγή συμπερασμάτων.

Όταν ξεκινά το δράμα, οι Αργοναύτες έχοντας επιστρέψει πια στην Ιωλκό, παραμένουν στο πλοίο, το οποίο έχουν κρύψει σε ένα λιμάνι της περιοχής. Η Μήδεια έχοντας αλλάξει εμφάνιση και ενδύματα πλησιάζει μόνη το παλάτι του Πελία. Οι άνδρες πίσω περιμένουν την έκβαση των μηχανοραφιών της.

Η ιστορία είναι η ακόλουθη. Ο Ιάσωνας επιστρέφει με τους συντρόφους του στην Ιωλκό έχοντας μαζί του και τη Μήδεια. Πληροφορείται από τους συμπατριώτες του ότι ο Πελίας θεωρώντας τον νεκρό έχει σκοτώσει όλους τους κοντινούς του συγγενείς, ώστε να εξουδετερώσει μια για πάντα τον κίνδυνο ανατροπής του από τον θρόνο. Ο Ιάσων επιθυμεί ο Πελίας να πληρώσει για τις πράξεις του. Οι σύντροφοί του θα σταθούν στο πλευρό του. Διαφωνούν, όμως, μεταξύ τους για την τακτική της επίθεσης. Άλλοι προτείνουν να επιτεθούν αμέσως στον βασιλιά κι άλλοι να επιτεθούν αφού πρώτα συγκεντρωθούν επαρκή στρατεύματα από τις διάφορες πόλεις καταγωγής των Αργοναυτών, καθώς πενήντα τρεις άνδρες που αριθμούσαν τη δεδομένη χρονική στιγμή ήταν αδύνατον να νικήσουν τον βασιλιά και τις δυνάμεις του.

Κι ενώ έτσι είχαν τα πράγματα, η Μήδεια υποσχέθηκε ότι μπορεί μόνη της να σκοτώσει τον βασιλιά και να παραδώσει το βασίλειο στους νόμιμους κληρονόμους του. Τα μοναδικά μέσα με τα οποία θα εκτελούσε το σχέδιό της, όπως είπε, ήταν τα πολυάριθμα νέα *φάρμακα* που είχε λάβει από τη μητέρα της Εκάτη και την αδερφή της Κίρκη. Αφού θα

---

<sup>226</sup> Weitzmann (1949), 169.

<sup>227</sup> Weitzmann (1949), 169.

<sup>228</sup> Weitzmann (1949), 169 και υποσημείωση 32.

<sup>229</sup> Hartungus (1843), I, 61-9.

<sup>230</sup> Mierow (1946), 107.

ολοκλήρωνε τις ενέργειές της, θα έδινε σήμα από το παλάτι στους άνδρες, καπνό τη μέρα και φωτιά τη νύχτα, ότι έχει έρθει η κατάλληλη στιγμή για να εισβάλουν.

Ύστερα η Μήδεια έκρυψε μερικές ουσίες μέσα σε μια κούφια εικόνα της θεάς Αρτέμιδος και έκανε γκρίζα τα μαλλιά της και ρυτιδιασμένο όλο της το σώμα για να μοιάζει με γριά γυναίκα. Τα ξημερώματα μπήκε στην πόλη κρατώντας την εικόνα. Προσποιούμενη ότι έχει καταληφθεί από θεϊκή μανία προσήλκυε γύρω της το πλήθος και έλεγε ότι έπρεπε να δεχτούν με ευλάβεια τη θεά που είχε έρθει από τη χώρα των Υπερβορείων με ευνοϊκή διάθεση για όλη την πόλη και τον βασιλιά της. Ενώ το πλήθος ήταν απασχολημένο με το να προσκυνά και να τιμά τη θεά με θυσίες, εκείνη μπήκε στο παλάτι.

Μέσα στο παλάτι έπεισε τον Πελία και τις κόρες του ότι η θεά είχε έρθει για να ευλογήσει το σπίτι τους. Είπε ότι η Άρτεμις είχε τάχα διασχίσει με το ιπτάμενο άρμα της, που έφερναν δράκοντες, ένα μεγάλο μέρος της γης και είχε επιλέξει τον Πελία ως τον πλέον ευσεβή. Είπε, επίσης, ότι η ίδια είχε εντολή από τη θεά να τον ξανακάνει νέο και να ευλογήσει αυτόν και τον οίκο του. Για να πείσει για τα λεγόμενά της ζήτησε φρέσκο νερό, κλείστηκε σε ένα δωμάτιο και ξέπλυνε τις ουσίες που είχε απλώσει προηγουμένως πάνω της για να δείχνει γερασμένη. Έχοντας αποκαταστήσει την πρότερη εμφάνισή της επέστρεψε με την κανονική της, νεανική, μορφή. Αυτό εξέπληξε τον βασιλιά.

Έπειτα η Μήδεια μέσω της μαγικής της τέχνης προκάλεσε τόσο στον Πελία όσο και στις κόρες του οράματα των ιπτάμενων δράκων που είχαν μεταφέρει τη θεά από τους Υπερβορείους. Ο βασιλιάς εντυπωσιασμένος από αυτά τα τεχνάσματα πείστηκε ότι έλεγε την αλήθεια και τη θεώρησε άξια τιμής. Εκείνη τον έπεισε να προστάξει τις κόρες του να συνεργαστούν μαζί της και να κάνουν ό, τι τους υποδεικνύει, γιατί δήθεν άρμοζε ο βασιλιάς να γίνει κοινωνός της θείας χάρης με τη βοήθεια των παιδιών του και όχι των υπηρετών.

Η Μήδεια προσπάθησε τότε να πείσει τις κόρες του Πελία να σκοτώσουν τον πατέρα τους, να τον τεμαχίσουν και να τον μαγειρέψουν σε ένα καζάνι, ώστε να γίνει πάλι νέος. Οι κόρες τρομοκρατήθηκαν. Η Μήδεια έκαμψε γρήγορα τους ενδοιασμούς τους. Χωρίς να χάνει καιρό τεμάχισε ένα γέρικο κριάρι, το μαγείρεψε και δημιούργησε μπροστά στα έκπληκτα μάτια των κορών ένα αρνάκι.

Οι κόρες πείστηκαν. Διαμέλισαν τον πατέρα τους και τον έβαλαν σε ένα καζάνι. Ενώ εκείνος βρισκόταν στο καζάνι, η Μήδεια κάλεσε τις Πελιάδες να βγουν στην οροφή του παλατιού, αναγκάζοντάς τες να κουβαλούν αναμμένους πυρσούς για να κάνουν μια ιεροτελεστία στο φεγγάρι. Παράλληλα εκείνη σε άγνωστη και αμφίσημη γλώσσα προσευχήθηκε για βοήθεια εναντίον των εχθρών της στη Σελήνη. Μάλιστα παρέτεινε τις

προσευχές της για να δώσει χρόνο στους Αργοναύτες να φτάσουν στο παλάτι. Εκείνοι όρμησαν με γυμνά σπαθιά.

Οι κόρες του Πελία όταν αντιλήφθηκαν τι είχε συμβεί επιθυμούσαν να αυτοκτονήσουν. Ο Ιάσοντας οικτίροντάς τις τις παρηγόρησε λέγοντας ότι το έγκλημα τους ήταν ακούσιο και υποσχέθηκε να τις φροντίσει και να τις παντρέψει με ευγενείς. Τέλος, είπε ότι ο ίδιος θα έπρεπε να ξεκινήσει με τους Αργοναύτες για την Κόρινθο, να κάνει εκεί ιερές τελετουργίες στον Ποσειδώνα και να του αφιερώσει την Αργώ.

Σύμφωνα με μια υπόθεση που έχει διατυπωθεί ο Σοφοκλής στο δράμα του με τίτλο *Ριζοτόμοι* πραγματευόταν την ίδια ιστορία. Κατά τον Mastronarde η πρόταση αυτή θα πρέπει να απορριφθεί, καθώς τα λιγοστά σωζόμενα αποσπάσματα του εν λόγω δράματος<sup>231</sup>, που παρουσιάζουν τη Μήδεια να συλλέγει μαγικά βότανα, θα μπορούσαν να προέρχονται από κάποιο άλλο σημείο της ζωής της, και όχι από τη συγκεκριμένη δράση της στη Θεσσαλία<sup>232</sup>.

### 3.3 Ο ρόλος της Μήδειας ως μάγισσας στη *Μήδεια*

Σύμφωνα, λοιπόν, με την παραπάνω ανάλυση, τόσο για τον πρότερο βίο της Μήδειας στην Κολχίδα όσο και για τη δράση της στην Ιωλκό, καθίσταται σαφές πως ο ρόλος της ως μάγισσας ήταν καθιερωμένος στη μυθολογική παράδοση και γνωστός στον Ευριπίδη. Ο τραγικός, όμως, στη *Μήδεια*, εν αντιθέσει με τις *Πελιάδες*, ανέπτυξε ελάχιστα αυτό το μοτίβο. Η δράση της στην Ιωλκό, που μας ενδιαφέρει πρωτίστως στην παρούσα εργασία, αναφέρεται ακροθιγώς στον πρόλογο, ενώ υπαινικτικές μόνο αναφορές στις μαγικές της γνώσεις εντοπίζονται διάσπαρτες στο σύνολο του έργου. Ο βαθμός που ο Ευριπίδης παρουσιάζει τη Μήδεια ως μάγισσα στο εν λόγω δράμα, και κυρίως τη δράση της ως τέτοια στη θεσσαλική Ιωλκό, προτού μετακινηθεί από εκεί στην Κόρινθο, θα αποτελέσουν θεματικό άξονα του παρόντος κεφαλαίου. Υπενθυμίζουμε ότι παρ' όλο που η πλοκή του δράματος εκτυλίσσεται στην Κόρινθο, το έργο δε θα μπορούσε να εξαιρεθεί από τη μελέτης μας, καθώς πρόκειται για ένα ευριπίδειο δράμα που, έστω κι έμμεσα ή υπαινικτικά, αναφέρεται στην άσκηση μαγείας στη Θεσσαλία, θέμα που άπτεται της θρησκευτικής ζωής αυτής, όπως φάνηκε από το πρώτο εισαγωγικό κεφάλαιο.

Η δράση της Μήδειας ως μάγισσας στο υπό εξέταση δράμα διαφαίνεται κυρίως από τον τρόπο με τον οποίο επιλέγει να θανατώσει τη νεαρή πριγκίπισσα. Όταν αναζητά τρόπο να την εκδικηθεί, και μαζί με αυτή τον πατέρα της και τον Ιάσωνα, απορρίπτει ως ακατάλληλες

<sup>231</sup> Σοφοκλής, *απ.* 534-6 Radt.

<sup>232</sup> Mastronarde (2006), 82.

διάφορες ιδέες που περνούν από το μυαλό της (στ. 376 κ.ε.)<sup>233</sup> και καταλήγει στα *φάρμακα*, γιατί κατέχει αυτόν τον τρόπο (στ. 385). Άλλωστε, όπως είδαμε και στις προηγούμενες υποενότητες, πολλές φορές στο παρελθόν, όταν επιθυμούσε να ξεφύγει από δύσκολες καταστάσεις, είχε μετέλθει τα ίδια μέσα. Η Μήδεια είναι μάγισσα και αυτό είναι γνωστό.

Η ηρωίδα ξεπερνώντας μέσα από μια σειρά εξαπατήσεων όλα τα εμπόδια αντιστρέφει την απάτη που διαπράχθηκε σε βάρος της και εκδικείται σκοτώνοντας την πριγκίπισσα και μέσα από τον μοιραίο εναγκαλισμό των δύο και τον πατέρα της Κρέοντα. Αξίζει να παρατηρήσουμε στο σημείο αυτό ότι ο τραγικός δεν ανακαλεί ως παράλληλο της τωρινής εκδίκησης μέσω των δηλητηριασμένων ρούχων τις προηγούμενες εγκληματικές πράξεις της Μήδειας στην Κολχίδα και στην Ιωλκό κατά τις οποίες χρησιμοποίησε επίσης τα μαγικά της βότανα και αξιοποίησε τις μαγικές της ικανότητες. Αντιθέτως, αποσιωπά εντελώς το θέμα αυτό και δεν αναφέρει καν τον τρόπο με τον οποίο άπλωσε το δηλητήριο στα υποτιθέμενα δώρα<sup>234</sup>.

Η Μήδεια δεν αξιοποιεί όμως τις μαγικές της δυνάμεις για να σκοτώσει τα παιδιά της. Για εκείνα επιλέγει τον άδολο τρόπο του μαχαιριού. Παρατηρούμε ότι και πάλι ο Ευριπίδης παραλείπει να τονίσει την αναλογία της θανάτωσης των παιδιών με τη δολοφονία από τη Μήδεια του αδερφού της Άψυρτου, που ενδεχομένως να ήταν επίσης παιδί<sup>235</sup>. Στο δράμα μας η Μήδεια μόνο ομολογεί ότι τον σκότωσε *αίσχρῶς* (στ. 167), χωρίς να προσδιορίζεται περαιτέρω ο όρος αυτός, ενώ αργότερα ο Ιάσωνας αποκαλύπτει ότι τον σκότωσε *παρέστιον* (στ. 1334). Ίσως αυτό να υποδηλώνει ο όρος *αίσχρῶς* και τίποτε περισσότερο. Αξιοσημείωτο είναι, από όσο μπορούμε να διακρίνουμε, ότι τόσο για τη δολοφονία των παιδιών όσο και για τη δολοφονία, του παιδιού ίσως, Άψυρτου, δε χρησιμοποιεί μαγικά μέσα.

Το μείζον ερώτημα που πρέπει συνεπώς να απαντηθεί στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας είναι αν τελικά και κατά πόσο η Μήδεια παρουσιάζεται και ενεργεί στο ομώνυμο ευριπίδειο δράμα ως μάγισσα, και φυσικά σε ποιο βαθμό η επίδειξη των μαγικών της ιδιοτήτων συνδέεται με τη Θεσσαλία. Σύμφωνα με τον Page<sup>236</sup> η Μήδεια είναι μια περιφρονημένη γυναίκα, μια βάρβαρη<sup>237</sup> και μια μάγισσα<sup>238</sup>. Ως γυναίκα εκδικείται, ως βάρβαρη σκοτώνει τα παιδιά της και ως μάγισσα διαφεύγει με ένα φτερωτό άρμα (το εάν το

---

<sup>233</sup> Όλες οι αναφορές στους στίχους της *Μήδειας* του Ευριπίδη και το αρχαίο κείμενο, όπου παρατίθεται, συμφωνούν με την έκδοση του Diggle (1984).

<sup>234</sup> Mastronarde (2006), 48, 385.

<sup>235</sup> Mastronarde (2006), 30-1.

<sup>236</sup> Page (1938), xviii, xxi.

<sup>237</sup> Για το μοτίβο περί ανωτερότητας των Ελλήνων βλ. Mastronarde (2006), 45.

<sup>238</sup> Για μια πληρέστερη εξέταση του τρίπτυχου γυναίκα, βάρβαρη, μάγισσα για τη Μήδεια βλ. Mastronarde (2006), 44-52, Συνοδινού (1995), 98-102. Τις πτυχές της προσωπικότητας της Μήδειας ως βάρβαρης και ως γυναίκας και τα κίνητρα των αποτρόπαιων πράξεών της σε αυτές εξετάζει και η Swift (2021), *passim*.



άρμα ήταν φτερωτό θα εξεταστεί αναλυτικά παρακάτω). Η Μήδεια, ωστόσο, όπως προαναφέρθηκε, δεν είμαι μια απλή γυναίκα αλλά ισότιμος εταίρος του Ιάσονα στις περιπέτειές του και δεν εκδικείται λόγω της ερωτικής απόρριψης αλλά της ατίμωσης<sup>239</sup>. Ούτε και η “βαρβαρική” καταγωγή της είναι η αιτία που σκοτώνει τα παιδιά της. Η Πρόκνη, η Αλθαία, και οι γυναίκες της Λήμνου ήταν Ελληνίδες που είχαν κάνει το ίδιο<sup>240</sup>.

Όσο για τις μαγικές της ικανότητες αυτές αποτελούσαν πράγματι μια ιδιαίτερη πτυχή της προσωπικότητάς της τόσο πριν από όσο και μετά τον Ευριπίδη. Σχετικά με την παρουσίαση της Μήδειας, όμως, ως μάγισσας στο ομώνυμο έργο του Ευριπίδη εντελώς αντίθετος από τον Page, ο Knox αντιτίθεται στον χαρακτηρισμό της ως μάγισσας και υποβιβάζει τόσο τη σημασία των μαγικών της ικανοτήτων, ώστε υποστηρίζει ότι στις πιο σημαντικές της πράξεις διακρίνεται η ανθρώπινη φύση της<sup>241</sup>.

Ωστόσο, σύμφωνα με τον Mastronarde, με τον οποίο και θα συμφωνήσουμε, ανεξάρτητα από την καταλληλότητα του όρου “μάγισσα”, ο Ευριπίδης ανέπτυξε, αν και μόνο υπαινικτικά, το μοτίβο αυτό στο έργο του. Ως απόδειξη ο όρος *φάρμακα* απαντά έξι φορές στο έργο (στ. 385, 789, 806, 1126, 1201, 718)<sup>242</sup>. Ο Κρέων δε δηλώνει ανοιχτά ότι φοβάται τη Μήδεια (στ. 282-3), γιατί “είναι από τη φύση της σοφή και γνωρίζει καλά την τέχνη του κακού” (στ. 285 *σοφή πέφυκας καὶ κακῶν πολλῶν ἴδρις*). Η γενική *κακῶν* σημαίνει “τα μέσα που προκαλούν το κακό”, “τα επικίνδυνα τεχνάσματα” και αποτελεί έναν κάπως ασαφή υπαινιγμό στις μαγικές δυνάμεις της Μήδειας, τις οποίες ο Ευριπίδης προσπαθεί, κατά το δυνατόν, να υποβαθμίσει στο εν λόγω δράμα<sup>243</sup>. Και η ίδια, όταν επιλέγει τα *φάρμακα* ως τον πλέον κατάλληλο τρόπο για να δολοφονήσει την πριγκίπισσα, ομολογεί ότι από τη φύση της είναι πιο επιτήδεια σε αυτά (στ. 384-5 *κράτιστα τὴν εὐθεῖαν, ἧι πεφύκαμεν/σοφοὶ μάλιστα, φαρμάκοις αὐτοὺς ἐλεῖν*<sup>244</sup>). Η Μήδεια είναι πράγματι ειδική στα μαγικά φίλτρα, λόγω της

<sup>239</sup> Mastronarde (2006), 24-5.

<sup>240</sup> Mastronarde (2006), 46. Ο Mastronarde (2006), 473-4 προσθέτει ότι και η Αγαυή, πέρα από την Ινώ, με την οποία συγκρίνει τη Μήδεια ο χορός (στ. 1279-89), σκότωσαν τα παιδιά τους. Ωστόσο, κατά την άποψή του, με την οποία και θα συμφωνήσουμε, οι δύο αυτές περιπτώσεις δεν αποτελούν καλά παραδείγματα, καθώς και οι δύο σκότωσαν τα παιδιά τους σε κατάσταση ένθεης μανίας, ενώ η Μήδεια έχει πλήρη συνείδηση των πράξεών της. Για απόψεις ότι και η Μήδεια διέπραξε το απεχθές έγκλημα ευρισκόμενη πνευματικά υπό την επιρροή των θεών βλ. Mastronarde (2006) 59-60.

<sup>241</sup> Mastronarde (2006), 47.

<sup>242</sup> Mastronarde (2006), 47.

<sup>243</sup> Mastronarde (2006), 291.

<sup>244</sup> Mastronarde (2006), 309. Ο Mastronarde σημειώνει ότι τα χειρόγραφα παραδίδουν τη γραφή *σοφαί*, που σημαίνει τότε ότι οι γυναίκες στο σύνολό τους, ως φύλο, ήταν ειδικές στο δηλητήριο. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν ταιριάζει με τα συμφραζόμενα κι ούτε φυσικά όλες οι γυναίκες ήταν ειδικές στη χρήση μαγικών φίλτρων. Δέχεται, όμως, ότι η χρήση του δηλητηρίου, ως τέχνη, συνδεόταν περισσότερο με τις γυναίκες. Κατά τη γνώμη μου το ίδιο το κείμενο καθιστά σαφές ότι δε γίνεται λόγος για τις γυναίκες στο σύνολό τους. Η Μήδεια μιλά πρώτα για όσα γνωρίζει η ίδια και προσθέτει ότι και οι γυναίκες άλλωστε είμαστε ικανές στο να προξενούμε κακό (στ. 406-9 *γεγῶσαν ἐσθλοῦ πατρὸς Ἥλιου τ’ ἄπο./ἐπίστασαι δέ· πρὸς δὲ καὶ πεφύκαμεν/γυναῖκες, ἐς μὲν ἐσθλ’ ἀμηχανώταται,/κακῶν δὲ πάντων τέκτονες σοφώταται*). Έτσι, συμφωνώ με τον Mastronarde και επιλέγω τη

καταγωγής της από τον Ήλιο (στ. 406-7 *γεγῶσαν ἐσθλοῦ πατρὸς Ἥλιου τ' ἄπο./ἐπίστασαι δέ·*) και της συγγενείας της με εξωτικά πρόσωπα, όπως η Κίρκη που είναι θεία της<sup>245</sup>.

Ο Ευριπίδης εκμεταλλεύεται επίσης κάποιες άλλες ευκαιρίες για να αναφερθεί στις μαγικές ικανότητες της Μήδειας. Όταν λέει ότι, αφού η Μήδεια εξόριστη πια από την Ιωλκό εξαιτίας του φόνου του Πελία, έφτασε στην Κόρινθο και οι Κορίνθιοι την υποδέχτηκαν με προθυμία (στ.11 *ἀνδάνουσα*), ενδεχομένως υπαινίσσεται ότι η Μήδεια κέρδισε την εύνοια των Κορινθίων χάρη στις μαγικές της ικανότητες<sup>246</sup>. Οι μελετητές αποδίδουν την αποδοχή της Μήδειας στο γεγονός ότι κάποτε, ως βασίλισσα της Κορίνθου, απομάκρυνε έναν λιμό με ξόρκια. Αυτή, λένε, θα μπορούσε να είναι μια ιστορία που επινοήθηκε *ad hoc*, αλλά, αν προϋπήρχε του Ευριπίδη, τότε εκείνος αποσιώπησε μάλλον τις λεπτομέρειες, γιατί δεν ήθελε να εστιάσει την προσοχή στις μαγικές ικανότητες της Μήδειας αλλά στη θετική της αποδοχή<sup>247</sup>.

Λέγεται ακόμη ότι έπεισε τις κόρες του Πελία να σκοτώσουν τον πατέρα τους (στ. 9-10 *οὐδ' ἂν κτανεῖν πείσσασα Πελιάδας κόρας/πατέρα*), ενώ αργότερα η ηρωίδα ομολογεί ότι η ίδια σκότωσε τον Πελία (στ. 504-5 *ἢ πρὸς ταλαίνας Πελιάδας; καλῶς γ' ἂν οὖν/δέξαιντό μ' οἴκοις ὧν πατέρα κατέκτανον.*), αλλά τίποτε περισσότερο δεν αναφέρεται για τον τρόπο με τον οποίο τον σκότωσε και για το μέτρο της δικής της ανάμειξης. Λέγεται επίσης ότι προστάτεψε τον Ιάσονα από τους άγριους ταύρους και ότι σκότωσε η ίδια (στ. 482 *κτείνας'*) τον δράκοντα που φρουρούσε το χρυσόμαλλο δέρας (στ. 476-87). Πάλι δεν ξεκαθαρίζεται πώς τον προστάτεψε και με ποιον τρόπο σκότωσε τον δράκοντα.

Η ενέργειά της να βάλει δηλητήριο στα δώρα, που ανακοινώνεται με τον μέλλοντα *χρῖσω* (στ. 789), δεν παρουσιάζεται επί σκηνής ούτε περιγράφεται. Η Συνοδινού εν προκειμένω παρατηρεί ότι η σχέση της με το *δηλητήριο*, όπως παρουσιάζεται από τον Ευριπίδη, το μόνο που μας κάνει να σκεφτούμε είναι άλλες ελληνίδες βασίλισσες, όπως η Δηιάνειρα και η Κρέουσα, που επίσης κατέφυγαν στο δηλητήριο και φυσικά δε θεωρήθηκαν μάγισσες. Και εκείνη απορρίπτει τον χαρακτηρισμό της ευριπίδειας Μήδειας ως μάγισσας και υποστηρίζει ότι ο τραγικός σε όλη την έκταση του δράματος επιδιώκει να αποκαθάρει τη Μήδεια από τις μαγικές της ιδιότητες και το επιτυγχάνει. Αν δεν τις γνωρίζαμε, λέει, και θα

---

διόρθωση *σοφοί*, πράγμα που σημαίνει ότι η Μήδεια εδώ μιλάει μόνο για τον εαυτό της. Όσο για τον λόγο που ο τύπος τίθεται τότε σε πληθυντικό ο Mastronarde (2006), 296 αναφέρει ότι “στην τραγωδία, όταν μια γυναίκα χρησιμοποιεί το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο ενός ρήματος ως ισοδύναμο του πρώτου ενικού, τότε οι όροι που προσδιορίζουν το υποκείμενο μπορεί να είναι είτε σε γένος αρσενικό και αριθμό πληθυντικό είτε σε γένος θηλυκό και αριθμό ενικό”.

<sup>245</sup> Mastronarde (2006), 309.

<sup>246</sup> Mastronarde (2006), 48.

<sup>247</sup> Mastronarde (2006), 224-5.

συμφωνήσουμε, από άλλες πηγές δε θα σκεφτόμασταν ποτέ ότι υπήρξε μια από τις πιο μεγάλες μάγισσες<sup>248</sup>.

Η σχέση της με τη μαγεία υποδηλώνεται, πάλι υπαινικτικά, και από την επίκλησή της προς την Εκάτη, τη θεά της μαγείας, όπως είδαμε στο πρώτο και εισαγωγικό κεφάλαιο, την οποία μάλιστα χαρακτηρίζει ως προσωπική της σύμμαχο και τη συνδέει με το εσωτερικό του οίκου της (στ. 395-7 *οὐ γὰρ μὰ τὴν δέσποιναν ἦν ἐγὼ σέβω/μάλιστα πάντων καὶ ζυνεργὸν εἰλόμην,/Ἐκάτην, μυχοῖς ναίουσαν ἑστίας ἐμῆς*). Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι την επικαλείται μόλις έχει λάβει την απόφασή της να εκδικηθεί με τη χρήση *φαρμάκων*. Το γεγονός ότι αυτή είναι η μοναδική αναφορά στην Εκάτη που γίνεται στο έργο, αποδεικνύει επίσης ότι ο Ευριπίδης δεν έδωσε στο έργο του έμφαση στις μαγικές ικανότητες της Μήδειας, ενώ το ότι η Εκάτη, μια θεά που λατρευόταν στο ύπαιθρο, αντικαθιστά στο σπίτι της Μήδειας τη θεά Εστία αποκαλύπτει την οικειότητα μεταξύ τους<sup>249</sup>.

Τέλος, η ηρωίδα καταστρώνει το σχέδιό της και προχωρά στις δολοφονίες χωρίς να υπάρχει προσδοκία ή κάποιος υπαινιγμός ότι στο τέλος θα εμφανιστεί το θεόσταλτο άρμα. Το ότι δεν την απασχολεί καν όμως η εξεύρεση μέσου διαφυγής, ενώ για όλα τα άλλα μεριμνά σχολαστικά πριν θέσει σε εφαρμογή το σχέδιό της, ίσως να υποδηλώνει αυτό ακριβώς· ότι το περίμενε. Το υπερφυσικό αποσιωπάται και πάλι σε όλη την έκταση του δράματος και περιορίζεται μόνο στο τέλος, εκεί όπου θα επιτρεπόταν μια μεγαλύτερη παρέμβασή του θείου ή του υπερφυσικού<sup>250</sup>.

Στην πραγματικότητα το άρμα δεν περιγράφεται καν μέσα στο κείμενο. Είναι σαφές, όμως, ότι μπορεί να πετάξει, ότι είναι κατά κάποιο τρόπο φτερωτό. Ουσιαστικά, στηρίζεται στο αιώρημα, σηκώνει τη Μήδεια ψηλά και την απομακρύνει από κάθε κίνδυνο. Διαφορετικά γεννάται το ερώτημα πώς η Μήδεια είναι τόσο σίγουρη ότι είναι ασφαλής και απρόσιτη και δεν κινδυνεύει να συλληφθεί, ζήτημα το οποίο ακριβώς έχει σκοπό να λύσει το άρμα. Στην *υπόθεση* του έργου μαρτυρείται επίσης ότι το άρμα οδηγούν φτερωτοί δράκοντες. Εύλογα φυσικά μπορεί κανείς να σκεφτεί ότι οι δράκοντες, τα φίδια, ως χθόνια όντα δεν μπορούν να συσχετιστούν με τον Ήλιο, του οποίου μάλιστα το άρμα απεικονίζεται να έλκεται από άλογα ή φτερωτά άλογα. Τα φίδια όμως ταιριάζει να σέρνουν το άρμα της Μήδειας, ασχέτως αν αυτό στάλθηκε εν προκειμένω από τον Ήλιο. Τα φίδια είχαν συσχετιστεί από νωρίς με τη Μήδεια ως θεά με μαγικές ικανότητες. Αυτό αποδεικνύει και ένα ετρουσκικό αγγείο του 7<sup>ου</sup> αι. π.Χ., το οποίο αν και δεν έχει ακόμη ερμηνευθεί,

---

<sup>248</sup> Συνοδινού (1995), 100.

<sup>249</sup> Mastronarde (2006), 310-1. Πρβλ. Zografou (2010a), 177.

<sup>250</sup> Mastronarde (2006), 48.

απεικονίζει τη Μήδεια να αντιμετωπίζει ένα φίδι με τρία κεφάλια και ένα ακόμα να βρίσκεται πίσω της<sup>251</sup>. Και σε μια σειρά αττικών αγγείων των 530 με 500 π.Χ., στα οποία οι μορφές δεν διακρίνονται καθαρά, απεικονίζεται το κεφάλι μιας γυναίκας σε πλάγια όψη με φίδια και στις δύο πλευρές και ένα από αυτά φέρει την επιγραφή “Μήδεια”<sup>252</sup>. Αυτό φυσικά δεν αποδεικνύει ότι ένα άρμα που σύρεται από φίδια πρέπει να συνδεθεί απαραίτητως με τη Μήδεια, αλλά αποδεικνύει ότι ένα άρμα με φίδια θα ταίριαζε να συνδεθεί με αυτή. Συνοψίζοντας, στην προγενέστερη της ευριπίδειας *Μήδειας* εικονογραφική παράδοση η Μήδεια παρουσιάζεται να έχει σχέση με τη μαγεία και τα φίδια. Η εικόνα αυτή ταιριάζει, λοιπόν, με όσα αναφέρονται στην *υπόθεση* του έργου<sup>253</sup>. Όλα αυτά μας οδηγούν εύλογα στο συμπέρασμα ότι ο Ευριπίδης για μια ακόμη φορά εσκεμμένα αποσιώπησε τη σχέση της Μήδειας με τη μαγεία<sup>254</sup>.

Ανακεφαλαιώνοντας, το ερευνητικό μας ενδιαφέρον επικεντρώθηκε εν προκειμένω στην εξέταση της ιδιότητας της Μήδειας στην ομώνυμη τραγωδία του Ευριπίδη ως μάγισσας στη Θεσσαλία. Ομολογουμένως η Μήδεια στο υπό εξέταση δράμα σχεδόν καθόλου δεν παρουσιάζεται ως τέτοια, ενώ η δράση εκτυλίσσεται στην Κόρινθο και όχι στη Θεσσαλία. Ωστόσο, ο τραγικός υπαινικτικά θίγει τη δράση της ως μάγισσα στην Ιωλκό προτού εκείνη μετακινηθεί στην Κόρινθο. Όμως, για να είμαστε σε θέση να αντιληφθούμε τι υπαινίσσεται στο εκάστοτε σημείο ο τραγικός πρέπει να γνωρίζουμε τι προηγείτο στην παράδοση, και συνεπώς, ενώ το γνώριζε, το αποσιώπησε. Γι’ αυτό και η ανασκόπηση της μυθολογικής παράδοσης κρίθηκε απαραίτητη. Η εξέταση των *Πελιάδων* κρίθηκε επίσης απαραίτητη, καθώς παρουσιάζει επακριβώς τη δράση της Μήδειας ως μάγισσας στην Ιωλκό. Αυτή διαφαίνεται τόσο από την ποικιλότητα χρήση των βοτάνων όσο και από τις προσευχές της στη σελήνη, αλλά και από την ικανότητά της να προκαλεί οράματα. Συμφωνεί δε απόλυτα με τη δέσμευσή μας ότι θα εξετάσουμε τη θρησκευτική ζωή στη Θεσσαλία μέσα από τις σωζόμενες τραγωδίες αλλά και τα σωζόμενα αποσπάσματα άλλων τραγωδιών του Ευριπίδη.

---

<sup>251</sup> LIMC, s.v. *Medea*, no.2.

<sup>252</sup> LIMC, s.v. *Medea*, nos 3-6.

<sup>253</sup> Mastronarde (2006), 482-3.

<sup>254</sup> Το δράμα κλείνει με τη Μήδεια μέσα στο άρμα να προλέγει το τέλος του Ιάσονα και να αιτιολογεί το τελετουργικό που εκτελείται στο ιερό της Ήρας Ακραιάς προς τιμήν των παιδιών της (στ. 1378-88). Για τη σύνδεση της Μήδειας και του θανάτου των παιδιών της με τη λατρεία της Ήρας Ακραιάς στην Περαχώρα της Κορίνθου βλ. Mastronarde (2006), 20 υποσημείωση 17, 58, 83 και υποσημείωση 84, 84-5, 85 και υποσημείωση 85, 86-7, 88 υποσημείωση 87, 93-4, 476, 489-490, Swift (2021), 322, Johnston (1997), 46, 48, 54, 57-8, 61, 62-3, 63-4, 65, 66-7 αλλά και γενικότερα ολόκληρο το άρθρο, Dunn (1994), 103, 105-6, 107 αλλά και γενικότερα ολόκληρο το άρθρο, Farnell (1896-1909), I, 202-4, Χουρμουζιάδης (2011), 14, Nilsson (1906), 58-59.

#### 4. Ο ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ ΚΑΙ Η ΘΕΣΣΑΛΙΑ: μαρτυρίες εκτός του ευριπίδειου έργου

Μέχρι τώρα, αφετηρία αποτέλεσαν για εμάς κατ' αρχάς τα ίδια τα ευριπίδεια έργα και τα στοιχεία που αυτά μας δίνουν για τη θρησκευτική ζωή στη Θεσσαλία. Προς επίρρωση των όσων έχουν ήδη αναφερθεί στα προηγούμενα κεφάλαια και σχετίζονται με συγκεκριμένα έργα του Ευριπίδη, ενδιαφέρον θα είχε να εξετάσουμε και αυτή καθαυτή τη σχέση του τραγικού με την περιοχή βασιζόμενοι στα όσα γνωρίζουμε, με περισσότερη ή λιγότερη βεβαιότητα, για τις μετακινήσεις του εκεί και τη σχέση του με τους κατοίκους της περιοχής από άλλες αρχαίες μαρτυρίες. Φαίνεται, από τις διαθέσιμες πηγές, τις οποίες θα παρουσιάσουμε στη συνέχεια του παρόντος κεφαλαίου, ότι ο τραγικός είχε μια ιδιαίτερη σχέση με τη Θεσσαλία και ότι γνώριζε αρκετά τόσο την ίδια την περιοχή όσο και τους κατοίκους της και, συνακόλουθα, τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις. Η πληροφορία δε ότι ο Ευριπίδης διετέλεσε πρόξενος των Μαγνήτων κρίνεται υψίστης σημασίας για την εργασία μας, διότι ο πρόξενος εμπλεκόταν στη θρησκευτική ζωή της πόλης που εκπροσωπούσε.

Για την εξέταση της σχέσης του τραγικού με την περιοχή θα βασιστούμε κατά κύριο λόγο στη βιογραφία του<sup>255</sup>. Όπως εύστοχα παρατηρεί η Lefkowitz, η βιογραφία μπορεί να σταθεί ένας πολύτιμος αρωγός στην προσπάθειά μας να ερμηνεύσουμε ένα λογοτεχνικό έργο, καθώς στοιχεία που με την πρώτη ματιά μοιάζουν παραπαίοντα, αποκτούν τελικά έρεισμα χάρη σε μια βιογραφική ή ιστορική πληροφορία<sup>256</sup>. Φυσικά, όπως επισημαίνουν οι μελετητές, αλλά και όπως όλοι γνωρίζουμε, στις βιογραφίες γενικά, αλλά και σε αυτή του Ευριπίδη περιλαμβάνονται, μεταξύ άλλων, και ορισμένες εντυπωσιακές ιστορίες αμφιβόλου αξιοπιστίας με τις οποίες θα πρέπει να είμαστε ιδιαίτερος προσεκτικοί, αν μας ενδιαφέρει πράγματι η ασφαλής και όχι η αυθαίρετη εξαγωγή συμπερασμάτων. Πρόκειται για ανεκδοτολογικές ιστορίες που δημιουργήθηκαν κατά τη διάρκεια ή αμέσως μετά τη ζωή του ποιητή και προέρχονται από διάφορες αναφορές μέσα στα δικά του έργα ή από αναφορές σε αυτόν στα έργα των κωμικών, στη σύγχρονη λογοτεχνία και στην προφορική παράδοση· κάποιες μάλιστα μπορεί να είναι εντελώς πλασματικές<sup>257</sup>.

---

<sup>255</sup> Η βιογραφία του Ευριπίδη αποτελείται από θραύσματα της βιογραφίας του Σατύρου του 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ. (P. Oxy. 1176), από το *Γένος Ευριπίδου και Βίος*, που επισυνάπτεται σε ορισμένα χειρόγραφα των θεατρικών του έργων, από το λήμμα για τον Ευριπίδη στο λεξικό της Σούδας, από ένα χωρίο στο έργο *Noctes Atticae* του Αύλου Γέλλιου (15.20), από μια σύνοψη του βίου του Ευριπίδη του Θωμά Μαγίστρου (I 1–13) και τέλος από διάφορα στοιχεία που βρέθηκαν σε άλλες, μετακλασικές κυρίως, πηγές. Όλα τα παραπάνω παρατίθενται από τον Kovacs (1994).

<sup>256</sup> Lefkowitz (1979), 187.

<sup>257</sup> Lefkowitz (1979), 208, 194, 196, Scullion (2003), 389, 390, Stevens (1956), 87, 88, Scodel (2021), 276. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τα μυθοπλαστικά στοιχεία στις βιογραφίες των αρχαίων συγγραφέων βλ. Fairweather (1974).

Το παρόν κεφάλαιο θα βασιστεί κυρίως στη βιογραφία με τίτλο *Γένος Εὐριπίδου και βίος*, που λειτουργεί ως εισαγωγικό σημείωμα στα βυζαντινά χειρόγραφα των έργων του τραγικού και όπου εντοπίζονται κατά κύριο λόγο οι περισσότερες πληροφορίες για την ζωή του<sup>258</sup>. Επιλέγεται αυτή έναντι των άλλων γιατί είναι η πληρέστερη, αλλά και γιατί οι υπόλοιπες δεν προσθέτουν κάτι καινούριο σχετικά με τα ειδικότερα ζητήματα που θα μας απασχολήσουν.

Κατά τη Lefkowitz το μοτίβο μόνο δύο ιστοριών από όλες όσες αναφέρονται στο *Γένος* δεν αναπαράγεται και σε βιογραφίες άλλων, κάτι που κάνει τις ιστορίες αυτές να φαίνονται λιγότερο ανεκδοτολογικές, και επομένως ίσως πραγματικές. Παρ' όλα αυτά η Lefkowitz μας καλεί και πάλι να είμαστε επιφυλακτικοί<sup>259</sup>. Η δεύτερη ιστορία είναι αυτή που μας ενδιαφέρει στο πλαίσιο της παρούσας έρευνας. Σύμφωνα με αυτή, ο ποιητής μετοίκησε στη Μαγνησία, όπου τιμήθηκε με τα προνόμια του *προξένου* (*προξενία*) και την απαλλαγή από τη φορολογία (*ἀτέλεια*). Από εκεί πήγε στη Μακεδονία και πέρασε χρόνο στην αυλή του βασιλιά Αρχέλαου, για τον οποίο έγραψε ένα ομώνυμο δράμα και από τον οποίο τιμήθηκε πολύ (*Γένος Εὐριπίδου και βίος*, 10-11<sup>260</sup>)<sup>261</sup>. Αληθινή θεωρούν επίσης την εν λόγω ιστορία τόσο η Easterling όσο και ο Scodel<sup>262</sup>. Τέλος, αξίζει να σημειωθεί ότι, αν και το ταξίδι του τραγικού στη Μακεδονία και η συνακόλουθη εγκατάστασή του στη Μαγνησία δε χρονολογούνται από τον συντάκτη του *Γένους* αλλά και από κανέναν βιογράφο του, οι περισσότεροι σύγχρονοι μελετητές τοποθετούν χρονικά τα δύο αυτά γεγονότα στο 408 π.Χ.<sup>263</sup>.

Όπως είναι γνωστό, η *προξενία* ήταν ένα είδος τιμητικής υπηρεσίας, κατά την οποία ένας πολίτης μια πόλης εκπροσωπούσε στην πατρίδα του τα συμφέροντα μιας άλλης πόλης και βοηθούσε όσους από εκείνη την πόλη έφταναν στη δική του ως επισκέπτες<sup>264</sup>. Ο Ευριπίδης, ως πρόξενος της Μαγνησίας, εθεωρείτο μόνιμος αντιπρόσωπός της στην Αθήνα<sup>265</sup>. Η *ἀτέλεια*, πάλι, συνίστατο σε απαλλαγή από τους δημόσιους φόρους (*τέλη*), ένα προνόμιο που παρεχωρείτο σε όσους είχαν υπηρετήσει επάξια την πόλη<sup>266</sup>. Οι πληροφορίες ότι ο Ευριπίδης τιμήθηκε με αυτά τα προνόμια από τους κατοίκους της Μαγνησίας κρίνονται υψίστης σημασίας για την έρευνά μας, διότι φωτίζουν σκοτεινά μέχρι αυτή τη στιγμή για εμάς σημεία· μπορούμε δηλαδή να συμπεράνουμε ότι ο ποιητής γνώριζε την περιοχή της

<sup>258</sup> Lefkowitz (1979), 188, Kovacs (1994), 2-10.

<sup>259</sup> Lefkowitz (1979), 197.

<sup>260</sup> Η αρίθμηση είναι σύμφωνη με την έκδοση του Kovacs (1994).

<sup>261</sup> Lefkowitz (1979), 198, 189-190, Kovacs (1994), 2, 4.

<sup>262</sup> Easterling (1994), 75-6, Scodel (2021), 282-3.

<sup>263</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 128, Parker (2007), 217, Stevens (1956), 90, Vahtikari (2014), 87.

<sup>264</sup> Scodel (2021), 282, Herman (1987), 131.

<sup>265</sup> Parker (2007), 217.

<sup>266</sup> LSJ (2007), s.v. *ἀτέλεια*.

Θεσσαλίας, διατηρούσε άριστες σχέσεις και επαφές με τους κατοίκους της και, το πιο σημαντικό, μέσα από το αξίωμα του προξένου εμπλεκόταν στην θρησκευτική ζωή των Θεσσαλών, κάτι που εξηγεί τις πολυπληθείς γνώσεις του περί αυτής.

Οι Kravaritou και Stamatopoulou, μολονότι είναι επίσης επιφυλακτικές με πολλές από τις πληροφορίες των αρχαίων βιογραφιών, θεωρούν βέβαιο ότι ο ποιητής γνώριζε την περιοχή από πρώτο χέρι δεδομένων των πολλών τοπογραφικών στοιχείων (*localization elements*) σε δύο τουλάχιστον από τις τραγωδίες του, στην *Άλκηστιν* και την *Άνδρομάχη*<sup>267</sup>. Τα εμβληματικότερα τέτοια τοπογραφικά στοιχεία στις δύο αυτές τραγωδίες, τα οποία καταδεικνύουν όχι μόνο εξοικείωση του τραγικού με την περιοχή, όπως αναφέρουν οι Kravaritou και Stamatopoulou, αλλά και ενδεχόμενη γνώση για τη θρησκευτική ζωή των Θεσσαλών, υψίστης σημασίας στοιχείο για την έρευνά μας, εντοπίζονται στους στίχους 835-6 και 1154-6 της *Άλκίσιδος* και στους στίχους 16-20, 43-4, 115, 1263-69 της *Άνδρομάχης*.

Στους στίχους 835-6 της *Άλκίσιδος* ο υπηρέτης υποδεικνύει ακριβώς στον Ηρακλή πού βρίσκεται ο τάφος της ομώνυμης ηρωίδας· έξω από την πόλη, δίπλα στον κύριο δρόμο που οδηγεί στη Λάρισα (*ὄρθην παρ' οἴμον ἢ 'πὶ Λαρίσαν φέρει/τύμβον κατόψη ξεστὸν ἐκ προαστίου*). Έξω από την πόλη των Φερών, δίπλα στον δρόμο που κατέληγε από τη Λάρισα σε αυτές, εντοπίζονται πράγματι σήμερα πρωτογεωμετρικό νεκροταφείο και η αρχή του βορείου κοιμητηρίου των Φερών των ιστορικών χρόνων<sup>268</sup>. Ωστόσο, η πληροφορία αυτή δεν

<sup>267</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 128.

Περαιτέρω για τα τοπογραφικά στοιχεία (*localization elements*): Πρώτος ο Taplin (1999), 43, 50 μίλησε για την τοπική τοπογραφία (*local topography*) στις τραγωδίες και χρησιμοποίησε τον όρο *localization* για να περιγράψει ένα φαινόμενο για το οποίο είχε μιλήσει πέντε χρόνια νωρίτερα η Easterling (1994). Η τελευταία είχε υποστηρίξει ότι μέσα στις σωζόμενες τραγωδίες υπάρχουν κάποια ίχνη, *internal traces* όπως θα τα ονομάσει ο Taplin (1999), 43, κάποιες δηλαδή αναφορές σε συγκεκριμένα τοπογραφικά στοιχεία, τα οποία θα μπορούσαν να μαρτυρούν ότι αυτές οι τραγωδίες διδάχτηκαν ή επρόκειτο να διδαχθούν εκτός Αθηνών. Αυτά τα τοπογραφικά στοιχεία είναι συγκεκριμένα για τον Taplin (1999), 44 αναφορές σε ποτάμια, κτίρια, τείχη, ναούς, βωμούς, λατρείες, γιορτές και θρησκευτικές αιτιολογίες. Φυσικά, στην παρούσα έρευνα δε θα μας απασχολήσει που διδάχθηκε η κάθε τραγωδία, αλλά βασιζόμενοι εν προκειμένω στα θεσσαλικά τοπογραφικά (*localization*) στοιχεία στα έργα που μας ενδιαφέρουν θα προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε τη σχέση του ποιητή με τη Θεσσαλία· να εκτιμήσουμε σε ποιο βαθμό γνώριζε την περιοχή και τους κατοίκους της, τον τόπο και τις αντιλήψεις τους. Για τις γνώσεις του Ευριπίδη για τη Θεσσαλία η Easterling παραθέτει τους στίχους 214-219 από τις *Τρωάδες* και τους στίχους 451-4 από την *Έκάβη*, στους οποίους γίνεται αναφορά στους θεσσαλικούς ποταμούς Πηνειό και Απιδανό αντίστοιχα. Ωστόσο, αυτοί οι στίχοι, αν και φανερώνουν ότι ο ποιητής είχε κάποιες γνώσεις για την τοπογραφία της περιοχής, σε καμία περίπτωση δε μας επιτρέπουν να υποστηρίξουμε ότι γνώριζε και τις θρησκευτικές συνήθειες των κατοίκων της. Πιο διαφωτιστικοί επ' αυτού είναι οι στίχοι 835-6 και 1153-6 της *Άλκίσιδος* που προστίθεται από τον Taplin (1999), 45 στη συζήτηση που είχε ανοίξει η Easterling και οι οποίοι θα σχολιαστούν επαρκώς στο σώμα του κειμένου. Ο Taplin (1999), 45 αναζητά και εντοπίζει θεσσαλικά τοπογραφικά στοιχεία και στην *Άνδρομάχη* (στ. 16-20, 43-44, 115 με αναφορές στη Φθία, στα Φάρσαλα, στη λατρεία της Θέτιδας και στο Θετίδιο (οι εν λόγω στίχοι θα σχολιαστούν επίσης στο σώμα του κειμένου), στ. 1176, 1187, 1211 όπου περιγράφεται πόσο μεγάλη συμφορά ήταν για τη Θεσσαλία και τους πολίτες της ο θάνατος του Νεοπτόλεμου, στ. 1263-69, όπου δίνεται η αιτιολογία για την ηρωολατρεία του Πηλέα στο ακρωτήριο Σηπιάδα). Πρβλ. Vahtikari (2014), 53, 102.

<sup>268</sup> Χρυσοστόμου (1998), 97, 99.

αρκεί από μόνη της για να μιλήσουμε περί ιδιαιτέρων γνώσεων του Ευριπίδη για τη θρησκευτική ζωή των Θεσσαλών, καθώς η τοποθέτηση τάφων πλάι σε κεντρικούς δρόμους αποτελούσε συνηθισμένη πρακτική των αρχαίων Ελλήνων γενικότερα και όχι μόνο των Θεσσαλών<sup>269</sup>. Η ταύτιση συνεπώς μπορεί να είναι τυχαία. Σημειώνεται δε ότι από τη βιβλιογραφία δεν προκύπτει ότι στο σημείο εντοπιζόταν κάποιο μνημείο για την Άλκηστιν πριν ή κατά τα χρόνια του Ευριπίδη. Οι στίχοι 1154-6 λένε ίσως περισσότερα. Σε αυτούς δίνεται κατά τον Taplin η θρησκευτική αιτιολογία για τα τελετουργικά που ήταν καθιερωμένα για τον Ηρακλή και ενδεχομένως για την Άλκηστιν στην τετραρχία των Φερών<sup>270</sup>, αν και κάτι τέτοιο ομολογουμένως δε συνάγεται από το ίδιο το κείμενο (*ἀστοῖς δὲ πάσῃ τ' ἐννέπω τετραρχίαι/χοροὺς ἐπ' ἐσθλαῖς συμφοραῖσιν ἰσάναι/βωμούς τε κνισᾶν βουθύτοισι προστροπαῖς*). Γνωρίζουμε, ωστόσο, όπως και αναφέρθηκε ήδη στο πρώτο εισαγωγικό κεφάλαιο, ότι ο Ηρακλής λατρευόταν πράγματι στην περιοχή. Τίποτα, τέλος, δε μαρτυρεί λατρεία της Αλκήστιδος στις Φερές ούτε και ευρύτερα στη Θεσσαλία. Συμπερασματικά, αν ο Taplin έχει δίκιο, τότε έχουμε ακόμη ένα στοιχείο που πιστοποιεί ότι ο Ευριπίδης γνώριζε τις θρησκευτικές πεποιθήσεις των Θεσσαλών.

Όσο για την *Ἀνδρομάχη* το σκηνικό του έργου είναι το Θετίδιο, το ιερό της Θέτιδας κάπου κοντά στη Φθία και τη Φάρσαλο (στ. 16-20 *Φθίας δὲ τῆσδε καὶ πόλεως Φαρσαλίας/σύγχορτα ναίω πεδί', ἴν' ἢ θαλασσία/Πηλεῖ ξυνώκει χωρὶς ἀνθρώπων Θέτις/φεύγουσ' ὄμιλον· Θεσσαλὸς δὲ νιν λεῶς/Θετίδειον αὐδᾶ θεᾶς χάριν νυμφευμάτων*, στ. 42-44 *δειματομένη δ' ἐγὼ/δόμων πάροικον Θέτιδος εἰς ἀνάκτορον/θάσσω τόδ' ἐλθοῦσ', ἦν με κωλύσῃ θανεῖν*, στ. 115 *πρὸς τόδ' ἄγαλμα θεᾶς ἰκέτις περὶ χεῖρε βαλοῦσα*). Ο ποιητής αν μη τι άλλο φαίνεται ότι γνώριζε για τη λατρεία και το ιερό της Θέτιδας στην περιοχή. Σύμφωνα με τη Mili είναι ο πρώτος που αναφέρεται στο συγκεκριμένο ιερό της Θέτιδας, στα βορειοανατολικά της Φαρσάλου, το οποίο στη συνέχεια θα αποτελέσει σημείο αναφοράς σε διάφορες ιστορικές αφηγήσεις<sup>271</sup>. Το στοιχείο αυτό θα μπορούσε κάλλιστα να καταδεικνύει ότι ο Ευριπίδης γνώριζε πράγματι πολλά περισσότερα από όσα νομίζουμε για τη θρησκευτική ζωή των Θεσσαλών. Δυστυχώς τίποτε άλλο δεν είναι γνωστό για τη συγκεκριμένη λατρεία της Θέτιδος<sup>272</sup>.

Οι Kravaritou και Stamatopoulou, για να επιστρέψουμε στη συζήτηση που είχαμε πριν από τη σύντομη παρέκβαση για τα τοπογραφικά στοιχεία, την εξουκείωσή του τραγικού με

<sup>269</sup> Parker (2007), 217.

<sup>270</sup> Taplin (1999), 45.

<sup>271</sup> Mili (2015), 176. Βλ. επίσης Φερεκίδης, *FGrHist* 3, F1 (Jacoby). Σχετικά με το Θετίδιον ο Stählin (2002), 205, 244, 251, 252, 256 υποστηρίζει ότι ανήκε στη Φάρσαλο και συγκεκριμένα το τοποθετεί στα βόρεια της Φθιώτιδας, εντός της κοιλάδας του Ενπέως. Βλ. επίσης Πολύβιος, 18.20.6.

<sup>272</sup> Mili (2015), 176.



την περιοχή την αποδίδουν είτε σε επίσκεψη κατά την οποία φιλοξενήθηκε εκεί (ξενία) είτε σε πελατειακές σχέσεις μεταξύ ποιητών και της θεσσαλικής ελίτ (patronage)<sup>273</sup>, χωρίς να προσδιορίζουν χρονικά τα δύο αυτά ενδεχόμενα. Τέλος, αναφερόμενες στην *Άλκηστιν* εύστοχα θέτουν το ερώτημα αν ο ποιητής, που γνώριζε σίγουρα καλά την περιοχή της Θεσσαλίας, γνώριζε εξίσου καλά και τις θεσσαλικές παραδόσεις, όταν «σκηνοθετούσε μπροστά στα μάτια των Αθηναίων υποθέσεις γύρω από τον ανθρώπινο θάνατο και την εσχατολογία»<sup>274</sup>. Η υποψία τους ότι ποιητής γνώριζε καλά τη Θεσσαλία και τις θεσσαλικές θρησκευτικές παραδόσεις πριν από τη σύνθεση της *Άλκῆστιδος* μας κάνει να σκεφτούμε ότι οι Kravaritou και Stamatopoulou ίσως σκόπιμα δεν τοποθετούν την προξενία το 408 π.Χ., όπως οι περισσότεροι μελετητές, καθώς για να δούμε το ταξίδι στη Μαγνησία να αντικατοπτρίζεται στην *Άλκηστιν*, αυτό πρέπει να είχε προηγηθεί του 438 π.Χ, έτους διδασκαλίας της *Άλκῆστιδος*.

Η Easterling, θεωρώντας απόλυτα φυσιολογικό για άτομα της κοινωνικής θέσης του Ευριπίδη να συνδέονται μέσω ξενίας ή προξενίας με ανθρώπους που ζούσαν έξω από την Αθήνα<sup>275</sup>, διαπιστώνει την εμπειρία του ποιητή από την περιοχή, μέσω αυτών των σχέσεων, στα στοιχεία θεσσαλικής τοπογραφίας που εντοπίζει στους στ. 214-9 των *Τρωάδων*, έργο που διδάχτηκε το 415 π.Χ.: *τὰν Πηνειοῦ σεμνὰν χώραν, / κρηπῖδ' Οὐλύμπου καλλίσταν, / ὄλβωι βρίθειν φάμαν ἤκουσ' εὐθάλει τ' εὐκαρπείαι· / τὰ δὲ δευτέρᾳ μοι μετὰ τὰν ἱερὰν / Θησέως ζαθέαν ἔλθειν χώραν* <sup>276</sup>. Αυτή η αντίληψη αφήνει ξανά ανοιχτό το ενδεχόμενο ο ποιητής να επισκέφτηκε τη Μαγνησία πριν από το 408 π.Χ.

Υπέρ της άποψης των Kravaritou και Stamatopoulou ότι στην *Άλκηστιν* εντοπίζονται θεσσαλικά τοπογραφικά στοιχεία που μαρτυρούν ενδεχόμενη πρώιμη επίσκεψη του ποιητή στην περιοχή τάσσεται και η Parker.<sup>277</sup> Ωστόσο, για να δεχτούμε ότι τα θεσσαλικά τοπογραφικά στοιχεία στην *Άλκηστιν* αντικατοπτρίζουν την επίσκεψη του ποιητή στην περιοχή, τότε αυτή πρέπει, όπως προείπαμε, να είχε προηγηθεί του 438 π.Χ. Διαφορετικά οι

<sup>273</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 128. Βλ. επίσης Stewart (2013), 60, 65, 82, 146-7. Για τις πελατειακές σχέσεις μεταξύ ποιητών και της θεσσαλικής ελίτ βλ. ακόμη Stamatopoulou (2007a), 313, 317, 318, 327.

<sup>274</sup> Kravaritou, Stamatopoulou (2018), 128-9.

<sup>275</sup> Για τις επαφές μεταξύ Αθηναίων και Θεσσαλών και τη σύνδεσή τους μέσω ξενίας ή προξενίας ήδη από τον 5<sup>ο</sup> αι. π.Χ. βλ. επίσης Stamatopoulou (2007b), 211-21 και Stamatopoulou (2007a), 313, 317, 318, 332 (ιδίως για τον 5<sup>ο</sup> αι. π.Χ.).

<sup>276</sup> Easterling (1994), 75-6.

<sup>277</sup> Parker (2007), 217. Η Parker καταλήγει στο συμπέρασμα αυτό εξετάζοντας τους στ. 835-6 της *Άλκῆστιδος*, όπου ο υπηρέτης πληροφορεί τον Ηρακλή ότι ο τάφος της βασίλισσας βρίσκεται έξω από την πόλη, δίπλα στον κύριο δρόμο που οδηγεί στη Λάρισα. Η μελετήτρια προσθέτει ότι, πράγματι, σύμφωνα με τις πρόσφατες αρχαιολογικές μαρτυρίες το βόρειο νεκροταφείο των Φερών βρισκόταν εκεί όπου υποδεικνύει ο υπηρέτης. Δεν παραλείπει βέβαια να αναφέρει, όπως ήδη σημειώσαμε, ότι ενδεχομένως να πρόκειται και για τυχαία σύμπτωση, καθώς στους Έλληνες αλλά και στους Ρωμαίους άρεσε να τοποθετούν τους τάφους δίπλα σε κεντρικούς δρόμους. Πρβλ. Taplin (1999), 45, Dale (1954), 112-13.

γνώσεις του περί της θεσσαλικής τοπογραφίας θα προέρχονταν πιθανότατα από επαφές που είχε στην Αθήνα ή/και αλλού με Θεσσαλούς ή τέλος πάντων με άτομα που γνώριζαν πολύ καλά τη Θεσσαλία. Πέρα από τις γνώσεις για την τοπογραφία της περιοχής, θα είχε σίγουρα με τον ίδιο τρόπο πληροφορηθεί για τις θρησκευτικές πεποιθήσεις των Θεσσαλών, που μας ενδιαφέρουν στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας.

Η Parker εικάζοντας ότι ο Ευριπίδης πραγματοποίησε σε όλη τη διάρκεια της ζωής του μόνο ένα ταξίδι στη Μακεδονία εξετάζει πράγματι το ενδεχόμενο η επίσκεψή του στη Μαγνησία, στο πλαίσιο της οποίας τιμήθηκε ως πρόξενος, να έλαβε χώρα όχι το 408 π.Χ., όπως παραδίδεται, αλλά πολύ νωρίτερα και σίγουρα πριν από τη διδασκαλία της *Αλκήστιδος*<sup>278</sup>.

Ο Stevens, κινούμενος προς την ίδια κατεύθυνση, θεωρεί πιθανό ότι ο συντάκτης του *Γένους* παραστράτησε χρονολογικά ταυτίζοντας τα δύο ταξίδια (δηλ. το ένα στη Μαγνησία και το άλλο στη Μακεδονία) και ότι οι Μάγνητες έκαναν τον Ευριπίδη πρόξενό τους πολύ νωρίτερα από το 408 π.Χ.. Στο συμπέρασμα αυτό καταλήγει επανεξετάζοντας την πληροφορία του *Γένους* ότι ο Ευριπίδης αγνοώντας τους κωμικούς ποιητές αλλά και τους συμπολίτες του Αθηναίους, που του επιτίθεντο επειδή τον φθονούσαν, εγκατέλειψε την Αθήνα και έφυγε για τη Μακεδονία, όπου και πέθανε από επίθεση των κυνηγετικών σκυλιών του βασιλιά (*Γένος Ευριπίδου και βίος* 27, 35<sup>279</sup>) το 407/6 π.Χ.<sup>280</sup>. Την κακή σχέση του Ευριπίδη με τους συμπολίτες του δέχονται οι Page, Wilamowitz και Murray· οι Page και Murray θεωρούν μάλιστα τη σχέση αυτή αιτία της «αυτοεξορίας» του στη Μακεδονία το 408 π.Χ, αμέσως μετά την παραγωγή του *Ορέστη*<sup>281</sup>. Εύλογα, λοιπόν, ο Stevens σκέφτεται ότι, αν Ευριπίδης επισκέφτηκε τότε τη Μαγνησία, οι Μάγνητες δε θα είχε νόημα να τον επιλέξουν ως πρόξενο, καθώς σε αυτό το αξίωμα επιλέγονταν άνθρωποι με καλή θέση στην πόλη καταγωγής τους. Εξετάζει, επίσης, για να το απορρίψει εν τέλει, το ενδεχόμενο να του αποδόθηκε ο τίτλος του προξένου μόνο τιμητικά, από σεβασμό, ή να του αποδόθηκαν απλώς τα δικαιώματα του πολίτη, τα οποία αποδίδονταν και στους προξένους, και έτσι να προκλήθηκε κάποια σύγχυση γύρω από το θέμα στο *Γένος*. Τέλος, σημειώνει, ότι η επιλογή του Ευριπίδη ως προξένου τη δεδομένη χρονική στιγμή δε θα είχε ούτως ή άλλως νόημα για τον επιπρόσθετο λόγο ότι η επιλογή του ως προξένου θα προϋπέθετε ότι θα επέστρεφε εν ευθέτω χρόνω στην Αθήνα, ενώ ο τραγικός φαίνεται, αν εμπιστευτούμε τη σχετική

---

<sup>278</sup> Parker (2007), 217.

<sup>279</sup> Kovacs (1994), 6, 8.

<sup>280</sup> Scodel (2021), 275, 283.

<sup>281</sup> Stevens (1956), 87.

πληροφορία στο *Γένος*, να μην είχε σκοπό να επιστρέψει στην Αθήνα λόγω του άσχημου κλίματος για αυτόν εκεί<sup>282</sup>.

Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα και είναι η άποψη του Scullion ότι ο τραγικός δεν «εξορίστηκε» στη Μακεδονία το 408 π.Χ., αμέσως μετά την παραγωγή του *Όρέστη*, και δεν πέθανε εκεί<sup>283</sup>, σε αντίθεση με όσα παραδίδει το *Γένος* ότι πέθανε από επίθεση των σκύλων του Αρχέλαου και ετάφη στη Μακεδονία, ενώ κenoτάφιό του ανεγέρθη στη Αθήνα (*Γένος* *Ευριπίδου και Βίος* 21, 17, 18)<sup>284</sup>. Τις ιστορίες αυτές ο Scullion τις θεωρεί προϊόντα μυθοπλασίας των αρχαίων βιογράφων και μας καλεί να τις υποβάλουμε σε έλεγχο μέσα από τους *Βατράχους* του Αριστοφάνη, ένα σύγχρονο της εποχής του Ευριπίδη έργο, το οποίο, παρ' όλο που ασχολείται εκτενώς με τον θάνατο του τραγικού, αποσιωπά τόσο την αυτοεξορία του όσο και το τέλος της ζωής του στη Μακεδονία<sup>285</sup>.

Πριν περάσουμε όμως στη λεπτομερή εξέταση των επιχειρημάτων του Scullion, αξίζει να σημειώσουμε ότι η θέση του έχει ιδιαίτερη σημασία για την εργασία μας, διότι, αν το ταξίδι στη Μακεδονία το 408 π.Χ. δεν έγινε ποτέ, τότε η επίσκεψη του τραγικού στη Θεσσαλία και η επιλογή του ως προξένου, στοιχεία που θεωρούνται βέβαια από τους περισσότερους μελετητές, θα ήταν δυνατόν να είχαν γίνει οποιαδήποτε στιγμή μέσα στον χρόνο, ακόμη και πριν από το 438 π.Χ, δικαιώνοντας τους ισχυρισμούς των Kravaritou, Stamatopoulou και Parker περί γνώσεων του τραγικού για την τοπογραφία της περιοχής στα πρώιμα έργα του. Κατ' επέκταση, η θέση αυτή θα δικαίωνε και τους δικούς μας ισχυρισμούς ότι ο Ευριπίδης μέσα από το αξίωμα του προξένου των Θεσσαλών είχε αποκτήσει πολλές γνώσεις για τη θρησκευτική τους ζωή και τις εσχατολογικές τους πεποιθήσεις, γνώσεις που αντικατοπτρίζονται κυρίως στην *Άλκηστιν*, ένα έργο πλούσιο σε πληροφορίες για τις απόψεις των Θεσσαλών για τον θάνατο και τη μεταθανάτια ζωή.

Πέρα από το γεγονός ότι στους *Βατράχους* αποσιωπώνται εντελώς τα θέματα της «εξορίας» και του θανάτου του τραγικού στη Μακεδονία, ο Scullion παρατηρεί ότι όλες οι αναφορές σε αυτά τα δύο θέματα στις υπάρχουσες πηγές χρονολογούνται στις αρχές του 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ.. Το γεγονός αυτό οδηγεί τον μελετητή στο συμπέρασμα ότι μάλλον πρόκειται για μεταγενέστερες επινοήσεις των αρχαίων βιογράφων. Συμπληρώνει ότι, ακόμη κι αν ο Αριστοφάνης δεν ήθελε για κάποιο λόγο να αναπτύξει τα δύο αυτά θέματα, αν τα γνώριζε, θα έκανε έστω κάποιες νύξεις σε αυτά εκμεταλλευόμενος τις ευκαιρίες για αστειύσιμους που του προσέφεραν. Κάτι τέτοιο θα ήταν αναμενόμενο, καθώς το ίδιο είχε κάνει ο Αριστοφάνης, για

---

<sup>282</sup> Stevens (1956), 90-1.

<sup>283</sup> Scullion (2003), 389, 392.

<sup>284</sup> Kovacs (1994), 6, 4.

<sup>285</sup> Scullion (2003), 395-6, 390, 392.

τον τραγικό Αγάθωνα (*Βάτραχοι* στ. 83-5 *Ηρ. Αγάθων δὲ ποῦ ἔστιν; Δι. ἀπολιπὼν μ' ἀποίχεται, ἀγαθὸς ποιητῆς καὶ ποθεινὸς τοῖς φίλοις.*/ *Ηρ. ποῖ γῆς ὁ τλήμων;* / *Δι. εἰς μακάρων εὐωχίαν*), που επίσης είχε εγκαταλείψει την Αθήνα για την αυλή του Αρχέλαου. Ο Scullion παρατηρεί, επίσης, ότι ο Ευριπίδης συμμετέχει πλήρως στη συζήτηση για τη σωτηρία της Αθήνας, “της πόλης μας” όπως ακριβώς διατυπώνεται από τον Αισχύλο, (*Βάτραχοι* στ. 1083 *ἢ πόλις ἡμῶν*, 1083 κ.ε., πρβλ. στ. 1009–10, 1420–3, 1501), χωρίς αυτό να θεωρείται ακατάλληλο, πράγμα που συνηγορεί στην άποψη ότι δεν είχε εγκαταλείψει την πόλη του. Ο μελετητής θεωρεί μάλιστα δύσκολο το να διατυπώνονταν ειδικά οι στίχοι 1427-9 από τον Ευριπίδη (*μισῶ πολίτην, ὅστις ὠφελεῖν πάτραν/βραδὺς πέφανται, μεγάλα δὲ βλάπτειν ταχύς, / καὶ πόριμον αὐτῷ, τῇ πόλει δ' ἀμήχανον.*), αν πράγματι εκείνος είχε εγκαταλείψει εκουσίως την Αθήνα για τη Μακεδονία. Για τον ίδιο λόγο θεωρεί δύσκολο και το να συμμετείχε ο τραγικός στους *Βατράχους* στην κρίση για την ανάδειξη του ποιητή-σωτήρα της Αθήνας. Ο μελετητής απορρίπτει εξάλλου τον θάνατο του Ευριπίδη εκτός Αθηνών για τον επιπρόσθετο λόγο ότι αυτός δεν καταγράφεται στο Πάριο Χρονικό, όπως γίνεται με τον θάνατο του Αισχύλου στη Σικελία<sup>286</sup>.

Όσο για την παραγωγή του *Αρχέλαου*, που από πολλούς θεωρείται ένδειξη της παρουσίας του ποιητή στη Μακεδονία λίγο πριν από τον θάνατό του, ο Scullion υποστηρίζει ως πιθανό ο ποιητής να έστειλε απλώς στη Μακεδονία το σενάριο και να ανέθεσε την παραγωγή του έργου του εκεί στον ανιψιό του ή στον γιο του, επίσης Ευριπίδη, ο οποίος πράγματι γνωρίζουμε ότι και μετά τον θάνατο του πατέρα του ανέλαβε την παραγωγή κάποιων έργων του (*Γένος Εὐριπίδου καὶ Βίος* 14)<sup>287</sup>. Με την απαιτούμενη επιφύλαξη διατυπώνουμε τη σκέψη ότι σύγχυση θα μπορούσε να έχει προκληθεί και λόγω της συνωνυμίας πατέρα και γιου· δηλαδή το έργο να διδάχτηκε στη Μακεδονία από τον γιο Ευριπίδη, σύμφωνα με τη μελέτη του Scullion, και εσφαλμένα να θεωρήθηκε ότι διδάχτηκε από τον μεγάλο τραγικό που εικάζεται ότι βρέθηκε εκεί πριν από ή κατά τον θάνατό του. Στην περίπτωση αυτή μένει και πάλι ανοιχτό το ενδεχόμενο να ταξίδεψε κάποια άλλη στιγμή της ζωής του στη Θεσσαλία και να τιμήθηκε ως πρόξενος.

Διστακτικά τέλος παρουσιάζεται από τον Scullion το ενδεχόμενο ο ποιητής να επισκέφτηκε για λίγο τη Μακεδονία (περίπου το 410 π.Χ.) μόνο για την παραγωγή του *Αρχέλαου*, όχι γιατί εγκατέλειπε την πόλη του, και να πέθανε εκεί ή να πέθανε, αφού επέστρεψε, στην Αθήνα<sup>288</sup>.

<sup>286</sup> Scullion (2003), 392-3, 392 υποσημείωση 21.

<sup>287</sup> Kovacs (2003), 4, Scullion (2003), 394.

<sup>288</sup> Scullion (2003), 393 και υποσημείωση 22, 394, 396.

Την άποψη ότι ο Ευριπίδης επισκέφτηκε τη Μακεδονία για την παραγωγή του *Αρχέλαου* το 408 π.Χ., χωρίς να έχει σκοπό να εγκαταλείψει μόνιμα την Αθήνα, και ότι πέθανε εκεί το 407/6 π.Χ. διατυπώνει και η Scodel. Αυτή απορρίπτει τις ιστορίες για τις κακές σχέσεις του Ευριπίδη με τους συμπολίτες του και υποστηρίζει ότι, όταν ο Αριστοφάνης συνέθετε τους *Βατράχους*, έργο που παραστάθηκε λίγο μετά τον θάνατο του Ευριπίδη, δε θα μπορούσε να προβλέψει τον θάνατο του τραγικού στη Μακεδονία, αφού κανείς δεν πίστευε ότι είχε εγκαταλείψει την πατρίδα του και δε θα επέστρεφε εκεί, απαντώντας έτσι στο ερώτημα του Scullion για τη “σιωπή των Βατράχων”<sup>289</sup>. Για την Scodel το πιο λογικοφανές είναι ότι ο Ευριπίδης καθ’ οδόν προς τη Μακεδονία πέρασε από τη Μαγνησία και τιμήθηκε ως πρόξενος χωρίς να έχει προηγηθεί διένεξη με τους συμπολίτες του και αυτοεξορία. Κατ’ επέκταση, αυτό θα σήμαινε είτε ότι ο τραγικός δεν επισκέφτηκε ποτέ άλλοτε τη Μαγνησία και συνεπώς οι γνώσεις του για την τοπογραφία της Θεσσαλίας και για τη θρησκευτική ζωή των Θεσσαλών προέρχονταν μόνο από επαφές με Θεσσαλούς ή με άτομα που γνώριζαν καλά τη Θεσσαλία, τους κατοίκους της και τις πεποιθήσεις τους είτε ότι είχε επισκεφτεί τη Θεσσαλία και στο παρελθόν, ενδεχομένως πριν ακόμη και από την παραγωγή της *Άλκίσιδος*, πράγμα που θα δικαιολογούσε τα στοιχεία θεσσαλικής τοπογραφίας σε αυτή και τις γνώσεις του για τα θεσσαλικά θρησκευτικά ζητήματα.

Από τα παραπάνω συνάγεται ότι είναι πολύ δύσκολο να καταλήξουμε σε ένα ασφαλές συμπέρασμα για κάποια ενδεχόμενη επίσκεψη και διαμονή του Ευριπίδη στη Θεσσαλία. Δεν μπορούμε να αποκλείσουμε το ενδεχόμενο ο τραγικός να επισκέφτηκε τη Θεσσαλία καθ’ οδόν προς τη Μακεδονία το 408 π.Χ. και τότε να τιμήθηκε ως πρόξενος. Από την άλλη, αυτό δεν απαγορεύει καθόλου να την είχε επισκεφθεί και άλλες φορές στο παρελθόν, καθώς η επιλογή του για ένα τόσο τιμητικό αξίωμα προϋπέθετε ότι οι κάτοικοί της τον εκτιμούσαν πολύ και είχαν οικοδομήσει μια σταθερή σχέση μαζί του. Ίσως, όπως συνήθιζαν τότε οι ποιητές, να επισκεπτόταν τη Θεσσαλία για επαγγελματικούς λόγους, για παραστάσεις νέων έργων του ή αναπαραστάσεις έργων που είχαν ήδη διδαχθεί στην Αθήνα. Το βέβαιο πάντως είναι ότι τη γνώριζε πολύ καλά. Αυτό αποδεικνύεται από τα θεσσαλικά τοπογραφικά στοιχεία, που παρουσιάστηκαν ενδεικτικά παραπάνω αλλά και από τα πολυάριθμα θρησκευτικά στοιχεία στα πρώιμα ήδη έργα του, και κυρίως στην *Άλκιστιν*, τα οποία εξετάστηκαν αναλυτικά σε προηγούμενα κεφάλαια.

---

<sup>289</sup> Scodel (2021), 283.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Στόχος μου στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας ήταν να μελετήσω τη θρησκευτική πραγματικότητα στη Θεσσαλία όπως αυτή αποτυπώνεται σε επιλεγμένα έργα του Ευριπίδη και κατά περίπτωση στα σωζόμενα αποσπάσματα. Στην προσπάθειά μου αυτή ήταν αναπόφευκτο να μην αναφερθώ στα στερεότυπα που υπήρχαν εκείνη την εποχή περί ιδιαίτερης ανησυχίας των κατοίκων της περιοχής για τον θάνατο και για την άσκηση μαγείας, καθώς αυτά αντανεκλώντο πολλές φορές στα έργα των Αθηναίων τραγικών. Στη δημιουργία των στερεοτύπων, που όμως ερείδοντο στην πραγματικότητα, φάνηκε ότι συνέβαλαν πρώτα πρώτα η θέση της Θεσσαλίας στα βόρεια σύνορα του ελληνικού κόσμου, ο πολυτελής τρόπος ζωής των πλούσιων οικογενειών της, το ολιγαρχικό της πολίτευμα, οι σχέσεις των Θεσσαλών με τους άλλους Έλληνες, ο μηδισμός τους, το απώτατο μυθολογικό παρελθόν, όταν τα όρια μεταξύ ζωής και θανάτου είχαν παραβιαστεί πολλές φορές στην περιοχή, και φυσικά ο πλούτος του όρους Πηλίου σε βότανα. Όλα τα παραπάνω έκαναν τη Θεσσαλία να μοιάζει αλλόκοτη και απρόσιτη στα μάτια των Αθηναίων, κάτι που διήγειρε τη φαντασία τους.

Κατά δεύτερον οι στερεοτυπικές αυτές ιδέες, και κυρίως εκείνη περί αυξημένου ενδιαφέροντος για τον θάνατο, βασίζονταν στις θρησκευτικές προτιμήσεις των Θεσσαλών. Τα σύγχρονα ευρήματα από την περιοχή υποδηλώνουν πράγματι το αυξημένο ενδιαφέρον των Θεσσαλών για ένα ασφαλές πέρασμα στον κόσμο των νεκρών και την ανησυχία τους για την εξασφάλιση μιας ευλογημένης μετά θάνατον ζωής αλλά και κάποιες φορές την ελπίδα τους για επιστροφή πίσω στη ζωή. Εξέχουσες ήταν λοιπόν στην περιοχή, και κυρίως στις Φερές, τόπο όπου έλαβε χώρα η νεκρανάσταση της Αλκήστιδος στο ομώνυμο δράμα του Ευριπίδη, οι λατρείες θεοτήτων που συνδέονταν με μεταβάσεις στον Κάτω Κόσμο και με την ανθρώπινη μοίρα. Η λατρεία της Εν(ν)οδίας, θεάς που λατρευόταν σε κοιμητήρια και συνδεόταν με περάσματα, με σταυροδρόμια, με τριόδους, με το σκοτάδι και τη νύχτα, με φαντάσματα, με μιάσματα και καθαρμούς αλλά και με τη μαγεία, λέγεται μάλιστα ότι ξεκίνησε από τις Φερές. Η έναρξη της λατρείας της στην περιοχή είναι ίσως υποδηλωτική των ενδιαφερόντων και των ανησυχιών των κατοίκων της, ενώ δεν είναι ίσως τυχαίο ότι η συγκεκριμένη θεότητα αναδείχθηκε σε εθνική θεά των Θεσσαλών, όπως διαφαίνεται και από την προσωνυμία Φεραία. Ο Ηρακλής, υπεύθυνος για το πέρασμα της Αλκήστιδος πίσω στη ζωή στο ομώνυμο δράμα του Ευριπίδη και γνωστός από τη μυθολογία για τις επιτυχείς καταβάσεις του στον Κάτω Κόσμο, λατρευόταν επίσης στις Φερές, μέρος όπου εκτυλίσσεται η υπόθεση της *Αλκήστιδος*. Θεότητες που σχετίζονται με την ανθρώπινη μοίρα και το

πεπρωμένο ήταν επίσης οι Μοίρες και ο Ήλιος. Αναφορά στις συγκεκριμένες θεότητες γίνεται μάλιστα στην *Άλκηστιν*. Οι Μοίρες εμφανίζονται με αυτή τους την ιδιότητα, όταν ελέγχουν το νήμα της ζωής του Αδμήτου και το ισοζύγιο νεκρών και ζωντανών, ενώ το πέρασμα από τη ζωή στο θάνατο περιγράφεται πολλές φορές στο έργο ως πέρασμα από το φως (του ήλιου) στο σκοτάδι. Ο Ήλιος στη *Μήδεια* δεν εμφανίζεται, ωστόσο, με μια τέτοια ιδιότητα.

Έξι χρυσά ορφικά ελάσματα που βρέθηκαν μέσα σε τάφους αποκαλύπτουν επίσης το έντονο ενδιαφέρον αλλά και την αισιοδοξία των μυημένων σε τοπικά θεσσαλικά βακχικά-ορφικά μυστήρια τόσο για το ταξίδι στον Κάτω Κόσμο όσο και για τη ζωή πέρα από αυτό και υποδηλώνουν ότι ο Ορφισμός και η λατρεία του Διονύσου ήταν επίσης διαδεδομένα στην περιοχή. Θετικά συναισθήματα για τον θάνατο και τη μεταθανάτια ζωή ανιχνεύονται επίσης και στα επιτύμβια επιγράμματα της Ύστερης Κλασικής και Ελληνιστικής περιόδου από την περιοχή, μόνο που εκεί το εισιτήριο δε φαίνεται να είναι η μύηση αλλά η επίδειξη ηθικής συμπεριφοράς κατά τη διάρκεια της ζωής του νεκρού πλέον ατόμου. Η ιδέα αυτή ωστόσο δεν αντανakλάται στα επιτύμβια επιγράμματα της Αρχαϊκής και της Κλασικής περιόδου. Τέλος, τα παραπάνω επιβεβαιώνουν και τα κτερίσματα. Τα ταφικά δώρα, η τροφή και, ιδιαίτερα, το επιπρόσθετο ζεύγος παπουτσιών φαίνεται ότι εξυπηρετούσαν τις ανάγκες ενός μεταθανάτιου ταξιδιού και υποδηλώνουν έτσι τη διαδεδομένη πεποίθηση ότι οι άνθρωποι συνέχιζαν τη γήινη υπάρξή τους και μετά τον θάνατό τους.

Όσο για τη μαγεία ή *φαρμακεία* ή *γοητεία* τα περισσότερα από τα στοιχεία που μαρτυρούν τη σχέση της περιοχής με αυτή ανάγονται στα Ρωμαϊκά χρόνια, όταν και ουσιαστικά η Θεσσαλία μετατράπηκε σε μια χώρα μαγείας στη λογοτεχνία, αλλά σχετικά στοιχεία μπορούν να ανιχνευθούν και στις αθηναϊκές κλασικές πηγές. Πρόκειται ωστόσο για μια πλαστή εικόνα, η κατασκευή της οποίας στηρίχθηκε στον πλούτο των βοτάνων του Πηλίου, στη σύντομη αλλά αξιομνημόνευτη παραμονή της Μήδειας στην περιοχή, στη λατρεία της τοπικής θεάς Εν(ν)οδίας και στη Θεσσαλή ειδικό στα φάρμακα, τη *φαρμακίδα*. Φαίνεται ότι η εξάπλωση της ιπποκρατικής ιατρικής στην περιοχή ήταν και ο παράγοντας που επέτρεψε την ανάπτυξη της στερεοτυπικής ιδέας περί μαγείας, όταν και οι ακόλουθοι του Ιπποκράτη συκοφάντησαν τους παραδοσιακούς θεραπευτές και τις πρακτικές τους για να αναδείξουν τους εαυτούς τους. Ωστόσο, ευρήματα που θα μπορούσαν να συνδέσουν την περιοχή με τη μαγεία είναι ελάχιστα, κάτι όμως που θεωρείται φυσικό λόγω της φθαρτότητας των υλικών αλλά και της ιδιωτικότητας της εκτέλεσης των μαγικών ιεουργιών.

Τα περισσότερα από τα παραπάνω στοιχεία διασταυρώνονται με την ευριπίδεια εικόνα της θρησκευτικής θεσσαλικής ζωής. Στην *Άλκηστιν* διακρίνεται, τόσο στην περίπτωση του

Αδμήτου όσο και στην περίπτωση των γονιών του, η *φιλοψυχία* των Θεσσαλών, ενώ η παραβίαση, τρεις μάλιστα φορές (Ασκληπιός, Άδμητος, Άλκηστις), των ορίων μεταξύ ζωής και θανάτου, υποδηλώνει μια ιδιαίτερη στην περιοχή αντίληψη για τον θάνατο. Έμφαση δίνεται στο δράμα και στη φιλοξενία, ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό των Θεσσαλών. Ο Άδμητος φιλόξενος προς τον Απόλλωνα καταφέρνει να παρατείνει τη ζωή του και φιλόξενος προς τον Ηρακλή εξασφαλίζει την επιστροφή της συζύγου του στη ζωή. Φιλόξενος για τρίτη φορά στο τέλος του δράματος προς την υποτιθέμενη ξένη κερδίζει πίσω τη γυναίκα του. Ο ενάρετος χαρακτήρας του ανταμείβεται· όπως και της Αλκήστιδος. Η επιστροφή της στη ζωή επιτρέπεται λόγω του ενάρετου χαρακτήρα της· ιδιότητα στην οποία στηριζόμενος ο χορός ευχόταν για μια ευνοϊκή μεταχείριση εκείνης στον Κάτω Κόσμο. Οι συνεχείς αναφορές μάλιστα στον ενάρετο χαρακτήρα της ανακαλούν στη μνήμη μας την πεποίθηση που αντανακλάται στα επιτύμβια επιγράμματα της Ύστερης Κλασικής και της Ελληνιστικής περιόδου. Η απαισιοδοξία δε του χορού για ευτυχές τέλος μέσω της μαγικής γλώσσας του Ορφέα ανακαλεί στη μνήμη μας τις μυήσεις για τις οποίες γίνεται λόγος στα χρυσά ελάσματα που βρέθηκαν στην περιοχή και αντανακλούν ακριβώς την ίδια ιδέα και τα οποία φαίνεται να συνδέονται με τον Ορφισμό.

Περνώντας τώρα στα θεσσαλικά θρησκευτικά έθιμα, η επιβεβλημένη σιωπή της Αλκήστιδος δε φαίνεται να αποτελεί θεσσαλικό θρησκευτικό έθιμο, που θα αποδείκνυε εξοικείωση των Θεσσαλών με τις νεκραναστάσεις και ιδιαίτερη σχέση αυτών με τον θάνατο. Σχετίζεται με την αποφυγή μιάσματος από τον νεκρό, μια ιδέα που αντανακλάται και στους άλλους τραγικούς. Ούτε η τριήμερη σιωπή δείχνει κάτι ιδιαίτερο για τους Θεσσαλούς· θεωρείται απλώς επινόηση του Ευριπίδη με βάση άλλες ιστορίες. Ιδιαίτερα έθιμα των Θεσσαλών είναι μάλλον το κρέμασμα κομμένου βοστρύχου μαλλιών στη θύρα του νεκρού, συνήθεια που δε μαρτυρείται από αλλού, αλλά και η αρκετά, σε σχέση με άλλες πόλεις, παρατεταμένη περίοδος πένθους, διάρκειας ενός έτους και επίσης αμάρτυρης από αλλού.

Όσο για την ιδέα περί άσκησης μαγείας στη Θεσσαλία, η υπόθεση της *Αλκήστιδος*, δε συνδέεται καθόλου με το θέμα αυτό. Ωστόσο στο έργο γίνεται αναφορά σε *ψυχαγωγούς γόητες* που δρούσαν την εποχή εκείνη στη Θεσσαλία, αλλά και στον Ερμή Χθόνιο, η παρουσία του οποίου θα κυριαρχήσει στους θεσσαλικούς τάφους μεταγενέστερης περιόδου και ο οποίος φαίνεται να συνδέεται και με τη μαγεία.

Η σύνδεση της Θεσσαλίας με τη μαγεία, θέμα άρρηκτα συνδεδεμένο με τη θρησκευτική ζωή των Θεσσαλών, διαφαίνεται στη *Μήδεια*. Ωστόσο, και στο έργο αυτό ο τραγικός αρκείται μόνο σε υπαινικτικές αναφορές διάσπαρτες στο σύνολο του έργου. Το βέβαιο είναι ότι γνώριζε από τη μυθική παράδοση και από προγενέστερους συγγραφείς την ιδιότητα της



Μήδειας ως ειδικής στα φάρμακα και ως μάγισσας που έδρασε μάλιστα στην Ιωλκό. Το μύθο αυτό άλλωστε πραγματεύτηκε ο τραγικός στις προγενέστερες της *Μήδειας* του *Πελιάδες*. Όμως ακόμα και αν ο τραγικός στο υπό εξέταση δράμα προσπαθεί να υποβαθμίσει κατά το δυνατόν τις μαγικές δυνάμεις της Μήδειας, η παρουσίασή της ως μάγισσας και πάλι διαφαίνεται. Μεταξύ άλλων ο όρος *φάρμακα* για να χαρακτηριστούν τα μέσα που χρησιμοποιεί η Μήδεια επαναλαμβάνεται έξι φορές στο δράμα και η ίδια χαρακτηρίζεται επιτήδεια σε τέτοια μέσα, λόγω της συγγένειάς της με τον Ήλιο και την Κίρκη. Τη σχέση της με τη μαγεία αποδεικνύει και η σύνδεσή της με την Εκάτη, κατεξοχήν θεά της μαγείας, η οποία στο σπίτι της Μήδειας έχει αντικαταστήσει την Εστία, αλλά και το φτερωτό άρμα με το οποίο διαφεύγει, το οποίο μάλιστα σέρνουν φίδια, τα οποία από νωρίς είχαν συσχετιστεί με τη μαγεία. Τέλος, αξίζει να σημειωθεί ότι η προτροπή της Μήδειας για προσευχή στη σελήνη στις *Πελιάδες* παραπέμπει στις *φαρμακίδες*, Θεσσαλές ικανές να καθαιρούν τη σελήνη, αλλά δε φαίνεται να τη συνδέει περαιτέρω με εκείνες.

Κλείνοντας, καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι ο Ευριπίδης γνώριζε πολύ καλά την πραγματική θρησκευτική ζωή της Θεσσαλίας, τις εσχατολογικές πεποιθήσεις των κατοίκων της, τα έθιμά τους κατά τη διάρκεια του πένθους και τους θεούς που λάτρευαν. Φαίνεται ότι γνώριζε επίσης ότι οι Θεσσαλοί δεν επεδίδοντο στην άσκηση μαγείας παρά τους μύθους που συνέδεαν την περιοχή τους με αυτή. Γι' αυτό τον λόγο και δε δίνει πουθενά κανένα άλλο στοιχείο που να αποδεικνύει τη σύνδεση της περιοχής με τη μαγεία, πέρα από τη μυθική δράση της Μήδειας εκεί. Οι γνώσεις του τραγικού για την περιοχή πιθανότατα δικαιολογούνται λόγω της στενής σχέσης του με τους κατοίκους, των οποίων μάλιστα μαρτυρείται ότι διετέλεσε πρόξενος.

## ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Ι



Χάρτης της αρχαίας Θεσσαλίας  
(Σχεδίαση Π. Χρυσοστόμου με βάση τον χάρτη του Fr. Stählin)

## ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ ΙΙ

### Φάρσαλος

Το έλασμα προέρχεται από τάφο που χρονολογείται από το 350 έως το 300 π.Χ και σήμερα εκτίθεται στο Μουσείο Βόλου. Βρέθηκε τοποθετημένο μέσα σε μια πλούσια διασκοσμημένη αττική χάλκινη υδρία (που αναπαριστούσε την αρπαγή της Ωρείθυιας από τον Βορέα), η οποία περιείχε τις στάχτες του νεκρού.

*Εύρήσεις Αίδαο δόμοις ἐνδέξια κρήνην,  
παρ δ' αὐτῇ λευκὴν ἐστηκυῖαν κυπάρισσον·  
ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδόθεν πελάσισθα·  
πρόσσω δ' εὐρήσεις τὸ Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης  
ψυχρὸν ὕδωρ προ<ρέον>· φύλακες δ' ἐπύπερθεν ἔασιν·  
οἱ δὲ σ<ε> εἰρήσονται ὅ τι χρέος εἴσαφικάνεις·  
τοῖς δὲ σὺ εὖ μάλα πᾶσαν ἀληθείην καταλέξαι·  
εἰπεῖν· “Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστ<ερόεντος>·  
Ἀστέριος ὄνομα· δίψῃ δ' εἰμ' αὔτος· ἀλλὰ δότε μοι πῖν' ἀπὸ τῆς κρήνης.”<sup>290</sup>*

### Πέλινα

Τα δύο ελάσματα, με παρόμοιο περιεχόμενο, προέρχονται από τάφο γυναίκας σε σαρκοφάγο στην Πέλινα (σημερινό Παλαιογαρδίκι) και χρονολογούνται στα τέλη του 4<sup>ου</sup> αι. Και τα δύο έχουν σχήμα φύλλων κισσού και βρέθηκαν τοποθετημένα πάνω στο στήθος της νεκρής.

*Α. Νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματι τῶιδε.  
εἰπεῖν Φερσεφόνοι σ' ὅτι Β<άχ>χιος αὐτὸς ἔλυσε.  
ταῖζιῦρος εἰς γάλα ἔθορες,  
αἶψα εἰς γ<ά>λα ἔθορες,  
κρινὸς εἰς γάλα ἔπεσ<ες>.*

<sup>290</sup> Οι πληροφορίες για το έλασμα προέρχονται από τους Graf, Johnston (2007), 34 no. 25. Το πρωτότυπο κείμενο αντλείται από τους Bernabé, Cristóbal (2008), 252-3 no. L 4, όπου παρατίθεται μαζί με κριτικό υπόμνημα και αποτελεί μια αναθεωρημένη έκδοση του Bernabé (2005), OF 477. Για τις αναλογίες της ορφικής τοπογραφίας της χώρας των νεκρών, όπως αυτή αποτυπώνεται στα χρυσά ελάσματα, με τα κρίσιμα σημεία της διαδρομής από τα οποία υποχρεούνται να περάσουν οι ψυχές των μνηστήρων στη Δεύτερη Νέκυια (Όδύσσεια, 24.1-204) πρβλ. Gartzziou-Tatti (2020), 134-149 κυρίως αλλά και ολόκληρο το άρθρο.

οἶνον ἔχεις εὐδ<α>ίμονα τιμῆ<ν>  
καὶ σὺ μὲν εἶς ὑπὸ γῆν τελέσας ἄπερ ὄλβιοι ἄλλοι.

**B.** Νῦν ἔθανε<ς> καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματι <τῶι>δε.  
<ε>ἰπ[ε]ῖν Φερσεφό<ναι σ'> ὅτι Βά<κ>χιος αὐτὸς ἔλυσε.  
ταῦρος ἐ<ς> γάλα ἔθορ<ε>ς,  
κριὸς ἐς γάλ<α> ἔπεσε<ς>.  
οἶνον ἔχεις εὐδ<αί>μον<α> τιμῆν.<sup>291</sup>

### Φερές

**A.** Το ἔλασμα εντοπίστηκε μέσα σε τάφο στο νότιο νεκροταφείο των Φερών και χρονολογείται από το 350 έως το 300 π.Χ.. Σήμερα εκτίθεται στο Μουσείο Βόλου. Έχει ορθογώνιο σχήμα και αρχικά ήταν τυλιγμένο σε μορφή κυλίνδρου.

σύμβολα: Ἀν<δ>ρικεπαιδόθυρσον. Ἀνδρικεπαιδόθυρσον. Βριμῶ. Βριμῶ.  
εἴσιθ<ι> ἱερὸν λειμῶνα. ἄποινος γὰρ ὁ μύστης.

**B.** Το ἔλασμα εντοπίστηκε το 1904 μέσα σε τάφο των ιστορικών χρόνων κοντά στον νεολιθικό οικισμό Μαγούλα Μάτι και χρονολογείται στα τέλη του 4<sup>ου</sup> ή στις αρχές του 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ. Ήταν τοποθετημένο μέσα σε μαρμάρινη οστεοθήκη. Σήμερα εκτίθεται στο Εθνικό Μουσείο στην Αθήνα.

πέμπε με πρὸς μυστῶν θιάσους· ἔχω ὄργια [Βάκχου  
Δήμητρος Χθονίας <τέ> τέλη καὶ Μητρος ὀρεΐ[ας].<sup>292</sup>

<sup>291</sup> Οι πληροφορίες για τα ελάσματα προέρχονται από τους Graf, Johnston (2007), 36 no 26 a,b. Το πρωτότυπο κείμενο αντλείται από τους Bernabé, Cristóbal (2008), 256-8 no. L 7a-b, όπου παρατίθεται μαζί με κριτικό υπόμνημα και αποτελεί μια αναθεωρημένη έκδοση του Bernabé (2005), OF 485-6.

<sup>292</sup> Οι πληροφορίες για τα ελάσματα προέρχονται από τους Graf, Johnston (2007), 38 nos 27 και 28. Το πρωτότυπο κείμενο αντλείται από τους Bernabé, Cristóbal (2008), 266 nos L 13 και L 13a, όπου παρατίθεται μαζί με κριτικό υπόμνημα και αποτελούν μια αναθεωρημένη έκδοση του Bernabé, OF 493.

## Άγνωστης προέλευσης από τη Θεσσαλία

Το έλασμα προέρχεται από τάφο άγνωστης θέσης στη Θεσσαλία και χρονολογείται στα μέσα του 4<sup>ου</sup> αι. π.Χ. Σήμερα εκτίθεται στο Μουσείο J. Paul Getty στο Μαλιμπού της Καλιφόρνιας. Έχει ορθογώνιο σχήμα και βρέθηκε τοποθετημένο μέσα σε χάλκινη υδρία που χρησιμοποιήθηκε ως τεφροδόχος.

*δίψαι αὖτος ἐγὼ κ<αἰ> ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ πῖε μου  
κράνας αἰειρόω. ἐπὶ δεξιὰ λευκὴ κυπάρισσος.  
τίς δ' ἐσί; πῶ δ' ἐσί; Γᾶς υἱός εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος·  
αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον<sup>293</sup>.*

---

<sup>293</sup> Οι πληροφορίες για το έλασμα προέρχονται από τους Graf, Johnston (2007), 40 no 29. Το πρωτότυπο κείμενο αντλείται από τους Bernabé, Cristóbal (2008), 255-6 no L 6, όπου παρατίθεται μαζί με κριτικό υπόμνημα και αποτελεί μια αναθεωρημένη έκδοση του Bernabé, *OF* 484. Για τις αναλογίες της ορφικής τοπογραφίας της χώρας των νεκρών, όπως αυτή αποτυπώνεται στα χρυσά ελάσματα, με τα κρίσιμα σημεία της διαδρομής από τα οποία υποχρεούνται να περάσουν οι ψυχές των μνηστήρων στη *Δεύτερη Νέκυια* (*Οδύσσεια*, 24.1-204) πρβλ. Gartzziou-Tatti (2020), 134-149 κυρίως αλλά και ολόκληρο το άρθρο.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### Α. Στερεότυπες εκδόσεις

Conacher, D. J. (1988), *Euripides Alcestis*, Warminster, Wiltshire.

Dale, A. M. (1954), *Alcestis*, Oxford.

Diggle, J. (1984), *Euripides Fabulae*, I, Oxford.

Dindorf, W. (1863), *Scholia Graeca in Euripidis tragoedias*, III, Oxford.

Kovacs, D. (1994), *Euripidea*, Leiden-New York-Köln.

Lloyd-Jones, H., Wilson, N.G. (1990), *Sophoclis fabulae*, Oxford.

Mastrorarde, D.J. (2006), *Ευριπίδου Μήδεια: Εισαγωγή, φιλολογική επιμέλεια, σχόλια*, Δ. Γιωτοπούλου (μτφρ.), Μ. Χριστόπουλος (επιμ.), Αθήνα (*Euripides Medea*, 2002).

Page, D.L (1938), *Euripides Medea: The text*, Oxford.

Parker, L.P.E. (2007), *Euripides "Alcestis"*, Oxford-New York.

Peek, W. (1955), *Griechische Vers- Inschriften I, Grab- Epigramme*, Berlin.

Peek, W. (1960), *Griechische Grabgedichte*, Berlin.

Peek, W. (1974), *Griechische Vers-Inschriften aus Thessalien*, Berlin.

Snell, B., Maehler, H. (1971<sup>5</sup>), *Pindari carmina cum fragmentis*, Lipsiae.

West, M. L., (1966), *Hesiod. Theogony*, Oxford.

Wilson, N.G. (2007), *Aristophanis Fabulae*, I, Oxford.

Wilson, N.G. (2007), *Aristophanis Fabulae*, II, Oxford.

## **B. Ερμηνευτικά υπομνήματα**

Ιακώβ, Δ. (2012), *Ευριπίδης Άλκηστη*, Αθήνα.

Χουρμουζιάδης, Ν. (2008), *Ευριπίδου Άλκηστις*, Αθήνα.

Χουρμουζιάδης, Ν. (2011), *Ευριπίδου Μήδεια: Εισαγωγή, μετάφραση, σημειώσεις*, Αθήνα.

## **Γ. Δευτερεύουσα βιβλιογραφία (Βιβλία - Άρθρα)**

Αρβανιτόπουλος, Α.Σ (1928), *Γραπταί στήλαι Δημητριάδος - Παγασῶν*, Αθήνα.

Aston, E. (2012), “Friends in High Places: The Stereotype of Dangerous Thessalian Hospitality in the Later Classical Period”, *Phoenix* 66, 247-71.

Avagianou, A. (2002a), “The Epitaph of Dikaios and Philista from Atrax of Thessaly: A Revised Reading”, *Epigraphica* 64, 229–32.

Αβαγιανού, Α. (2002b), “ΕΡΜΗΙ ΧΘΟΝΙΩΙ: Θρησκεία και άνθρωπος στη Θεσσαλία”, στο Α. Αβαγιανού (εκδ.), *Λατρείες στην “περιφέρεια” του αρχαίου ελληνικού κόσμου*, 65–111.

Ager, B. (2019), “Magic Perfumes and Deadly Herbs: The Scent of Witches' Magic in Classical Literature”, *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, 8(1), 1-34.

Βανγχάγεντορεν, Κ. (2006), “Οι μάγισσες της Θεσσαλίας: Μια αρχαία παράδοση”, στα Λ. Π. Γκλεγκλέ (εκδ.), *Πρακτικά του 1<sup>ου</sup> Διεθνούς Συνεδρίου Ιστορίας και Πολιτισμού της Θεσσαλίας*, Λάρισα 9-11 Νοεμβρίου 2006, I, Λάρισα, 169-175.

Bernabé, A., Cristóbal, A. I. (2008), *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*, Leiden-Boston.

Betts, G.G. (1965), “The Silence of Alcestis”, *Mnemosyne* 18(1), 181–2.

Bicknell, P. J.(1984), “The Dark Side of the Moon”, στο A. Moffat (εκδ.), *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*, Canberra, 67-75.

Βισβάρδη, Ε. (2021), “Άλκηστη”, στο L. K. McClure (εκδ.), Ε. Σιστάκου, Α. Ρεγκάκος (επιμ.), *Ευριπίδης:35 Μελέτες*, Θεσσαλονίκη, 301-14.

Burkert, W. (1993), *Αρχαία Ελληνική θρησκεία: αρχαϊκή και κλασσική εποχή*, Ν. Π. Μπεζαντάκος, Α. Αβαγιανού (μτφρ.), Ν. Π. Μπεζαντάκος (επιμ.), Αθήνα.

Buxton, R. (2014<sup>2</sup>), *Οι ελληνικοί μύθοι: ένας ολοκληρωμένος οδηγός*, Αθήνα.

Collard, C. (2021), “Αποσπάσματα και αποσπασματικά σωζόμενα έργα”, στο L. K. McClure (εκδ.), Ε. Σιστάκου, Α. Ρεγκάκος (επιμ.), *Ευριπίδης:35 Μελέτες*, Θεσσαλονίκη, 510-23.

Decourt, J.C., Nielsen, Th.H., Helly, B. (2004), “Thessalia and Adjacent Regions”, στο M. H. Hansen, Th. H. Nielsen (εκδ.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation*, Oxford, 676–731.

Dunn, F. M. (1994), “Euripides and the rites of Hera Akraia”, *Greek, Roman and Byzantine studies (GRBS)*, 35(1), 103-15.

Easterling, P. E. (1994), ‘Euripides Outside Athens: A Speculative Note’, *Illinois Classical Studies (ICS)* 19, 73–80.

Edmonds, R.G., (2011), “The “Orphic” Gold Tablets: Texts and translations, with critical apparatus and tables”, στο R. G. Edmonds (εκδ.), *The “Orphic” Gold Tablets and Greek Religion: Further along the path*, Cambridge, 15–50.



Fairweather, J.A. (1974), “Fiction in the biographies of ancient writers”, *Ancient Society (Anc. Soc.)* 5, 231-75.

Farnell, L.R. (1896-1909), *The Cults of the Greek States*, I, Oxford.

Fletcher, J. (2021), “Ο Ευριπίδης και η θρησκεία”, στο L. K. McClure (εκδ.), Ε. Σιστάκου, Α. Ρεγκάκος (επιμ.), *Ευριπίδης: 35 Μελέτες*, Θεσσαλονίκη, 608-20.

Gartziou-Tatti, A. (2020), “The “Orphic” Voyage of the Suitors’ Souls and the Role of Hermes in the Second Nekyia (*Odyssey* 24. 1-204)”, στο M. Christopoulos, M. Païzi-Apostolopoulou (εκδ.), *The Upper and the Under World in Homeric and Archaic Epic*, Ithaki, 129-61.

Graf, F., Johnston, S. I. (2007), *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London-New York.

Hartungus, J.A. (1843), *Euripides Restitutus*, I, Hamburg.

Herman, G. (1987), *Ritualised friendship and the Greek city*, Cambridge-New York.

Hill, D.E. (1973), “The Thessalian Trick,” *Rheinisches Museum für Philologie (Rh. Mus.)* 116, 221-38.

Hornblower, S. (2002<sup>3</sup>), *The Greek world, 479-323 BC*, London-New York.

Johnston, S.I. (1997), “Corinthian Medea and the cult of Hera Akraia”, στο J. J. Clauss, S. I. Johnston (εκδ.), *Medea. Essays on Medea in myth, literature, philosophy, and art*, Princeton, 44-70.

Keaveney, A. (1995), “The Medisers of Thessaly”, *Eranos* 93, 30-8.

Kraus, Th. (1960), *Hekate: Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*, Heidelberg.

Kravaritou, S., Stamatopoulou, M. (2018), “From Alcestis to Archidike: Thessalian Attitudes to Death and the Afterlife”, στο G. Ekroth, I. Nilsson (εκδ.), *Round Trip to Hades in the Eastern Mediterranean Tradition, Visits to the Underworld from Antiquity to Byzantium*, Leiden, 124-62.

Lefkowitz, M. R. (1979), “The Euripides *Vita*”, *Greek, Roman and Byzantine studies (GRBS)* 20, 187–210.

Lefkowitz, M. R. (1989), ““Impiety” and “Atheism” in Euripides’ Dramas”, *The Classical Quarterly (CQ)* 39(1), 70–82.

Μαράντου, Ε. (2006), “Λατρείες και λατρευτικοί χώροι στη Θεσσαλία κατά την αρχαιότητα: Από τη μυθολογία στην ιστορία”, στο Λ. Π. Γκλεγκλέ (εκδ.), *Πρακτικά του 1<sup>ου</sup> Διεθνούς Συνεδρίου Ιστορίας και Πολιτισμού της Θεσσαλίας*, Λάρισα 9-11 Νοεμβρίου 2006, Ι, Λάρισα, 161–67.

Markantonatos, A. (2013), *Euripides’s Alcestis: Narrative, Myth, and Religion*, Berlin-Boston.

Mierow, H. E. (1946), “Euripides’ First Play”, *The Classical Journal (CJ)*, 42(2), 106–8.

Mili, M. (2015), *Religion and Society in Ancient Thessaly*, Oxford.

Mili, M., Wallensten, J. (2021), “Dedications from the dead: the strange case of Hermes Chthonios”, στο E. Mackil, N. Papazarkadas (εκδ.), *Greek Epigraphy and Religion. Papers in Memory of Sara B. Aleshire from the Second North American Congress of Greek and Latin Epigraphy*, Leiden, 227-47.

Nilsson, M.P. (1906), *Griechische feste von religiöser Bedeutung: Mit Ausschluss der attischen*, Leipzig.

Ogden, D. (2002), *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman worlds: A source book*, Oxford-New York.

Παπαχατζής, Ν. (1996<sup>2</sup>), *Η θρησκεία στην αρχαία Ελλάδα: με τη χθόνια ιδιομορφία της έκανε την εμφάνισή της στο 19<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. και έζησε πάνω από δύο χιλιετίες*, Αθήνα.

Parker, R., Stamatopoulou M. (2007), “A New Funerary Gold Leaf from Pherai”, *Αρχαιολογική Εφημερίς (ΑΕ)* 143, 1–32.

Phillips, O. (2002), “The Witches’ Thessaly”, στο P. Mirecki, M. Meyer (εκδ.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden-Boston-Köln, 378-86.

Ρακατσάνης, Κ., Τζιαφάλιας, Α. (1997), *Λατρείες και ιερά στην αρχαία Θεσσαλία Α’: Πελασγιώτις*, Ιωάννινα.

Ρακατσάνης, Κ., Τζιαφάλιας, Α. (2004), *Λατρείες και ιερά στην αρχαία Θεσσαλία Β’: Περραιβία*, Ιωάννινα.

Robert, L. (1960), “Une déesse à cheval en Macédoine”, *Hellenica* 11-12, 588-95.

Schein, S. L. (1988), “Philia in Euripides’ *Alcestis*”, *Metis: Anthropologie Des Mondes Grecs Anciens* 3(1-2), 179-206.

Scodel, R. (2021), “Η βιογραφία του Ευριπίδη”, στο L. K. McClure (εκδ.), Ε. Σιστάκου, Α. Ρεγκάκος (επιμ.), *Ευριπίδης: 35 Μελέτες*, Θεσσαλονίκη, 275-85.

Scullion, S. (2003), “Euripides and Macedon, or the Silence of the ‘Frogs’”, *Classical Quarterly (CQ)* 53, 389–400.

Stählin, F., Νημάς, Θ. Α. (2002). *Η αρχαία Θεσσαλία: γεωγραφική και ιστορική περιγραφή της Θεσσαλίας κατά τους αρχαίους ελληνικούς και ρωμαϊκούς χρόνους*, Θεσσαλονίκη.

Stamatopoulou, M. (2007b), “Thessalian Aristocracy and Society in the Age of Epinikian”, στο S. Hornblower, C. Morgan (εκδ.), *Pindar’s Poetry, Patrons, and Festivals: From Archaic Greece to the Roman Empire*, Oxford, 309–41.

Stamatopoulou, M. (2007b), "Thessalians Abroad, the Case of Pharsalos", *Mediterranean Historical Review* 22(2), 211–36.

Stevens, P. T. (1956), "Euripides and the Athenians", *Journal of Hellenic Studies (JHS)* 76, 87-94.

Stewart, E. (2013), *Wandering Poets and the Dissemination of Greek Tragedy in the Fifth and Fourth Centuries BC*.

Stieber, M.C. (1999), "A note on A. *Ag.* 410-28 and E. *Alc.* 347-56", *Mnemosyne* 52, 150-8.

Συνοδινού, Κ. (1995), "Αιρετικές γυναικείες μορφές στην αρχαία ελληνική τραγωδία", στο Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος, Ιερά Μητρόπολη Ιωαννίνων, Ίδρυμα Κωνσταντίνου Κατσάρη (εκδ.), *Μορφές της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, Ιωάννινα, 87-102.

Swift, L. (2021), "Μήδεια", στο L. K. McClure (εκδ.), Ε. Σιστάκου, Α. Ρεγκάκος (επιμ.) *Ευριπίδης: 35 Μελέτες*, Θεσσαλονίκη, 315-23.

Taplin, O. (1999), "Spreading the word through performance", στο S. Goldhill, R. Osborne (εκδ.), *Performance culture and Athenian democracy*, Cambridge-New York, 33-57.

Trammell, E.P. (1941), "The Mute Alcestis", *The Classical Journal (CJ)* 37(3), 144–50.

Τζιαφάλιας, Α. (1984), "Ανέκδοτες επιγραφές από την αρχαία θεσσαλική πόλη Άτραγα [5<sup>ος</sup> π.Χ. - 2<sup>ος</sup> μ.Χ. αιώνας]", *Θεσσαλικό Ημερολόγιο* 6, 177–208.

Τζιαφάλιας, Α. (1985), "42 ανέκδοτες επιγραφές από την Περραιβία", *Θεσσαλικό Ημερολόγιο* 9, 113–27.

Vahtikari, V. (2014), *Tragedy Performances Outside Athens in the Late Fifth and Fourth Centuries BC*, Helsinki.

Weitzmann, K. (1949), "Euripides Scenes in Byzantine Art", *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 18(2), 159–210.

Westlake, H.D. (1936), “The Medism of Thessaly”, *The Journal of Hellenic Studies (JHS)* 56, 12-24.

Χουρμουζιάδης, Ν. (1974a), “Δοκίμια για τον Ευριπίδη II. «Άλκηστη»: Το “Σατυρικό” Τέλος”, *Theatro* 40– 42: 37–42.

Χουρμουζιάδης, Ν. (1974b), *Σατυρικά*, Αθήνα.

Χουρμουζιάδης, Ν. (1991<sup>2</sup>), *Όροι και μετασχηματισμοί στην αρχαία ελληνική τραγωδία*, Αθήνα.

Χρυσοστόμου, Π. (1998), *Η θεσσαλική θεά Εν(ν)νοδία ή Φεραία θεά*, Αθήνα.

Ζαφειρόπουλος, Χ. (2006), “Η γη του “αλλόκοτου”: Η Θεσσαλία στην αθηναϊκή τραγωδία του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ.,” στο Λ. Π. Γκλεγκλέ (εκδ.), *Πρακτικά του 1<sup>ου</sup> Διεθνούς Συνεδρίου Ιστορίας και Πολιτισμού της Θεσσαλίας*, Λάρισα 9-11 Νοεμβρίου 2006, I, Λάρισα, 152–59.

Zografou, A. (2004), “Les repas d’Hécate”, στο *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA)* II, Basel (Fondation pour le *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*), Los Angeles, 229-31.

Zografou, A. (2010a), *Chemins d’Hécate: portes, routes, carrefours et autres figures de l’entre-deux*, Liège.

Ζωγράφου, Α. (2010b), “Οι τρίοδοι ως χώρος συμποσίου στην αρχαία Ελλάδα”, *Ουτοπία* 91, 179-90.

Zografou, A. (2015), “Hécate des rues dans les ‘papyrus magiques grecs’: Des enfers aux mystères: P. MICH. III, 154 = PGM LXX 4–19”, στο E. Suárez, M. Blanco, E. Chronopoulou (εκδ.) *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*, Madrid, 135–56.

Zografou, A. (2019), “Les notions abstraites dans les textes rituels: vaincre la Nécessité”, *Asdiwal* 14, 39-52.

Zografou, A. (2021), “Gods around the Grave: Hermes and Hecate in Early Attic Curse Tablets”, *Kernos* 34, 187-217.